

## Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani<sup>1</sup>

Marta Amoroso

*Universidade de São Paulo*

RESUMO: Os aldeamentos indígenas do império (1845-1889) constituem uma instigante descontinuidade na série de registros da política indigenista colonial e da ação missionária cristã: antecederam a elaboração da Lei de Terras (1850) e instituíram, por meio do programa de Catequese e Civilização dos índios, um regime de governo pautado pela tutela do Estado e por uma nova definição de seu território. Fruto de uma política indigenista paradoxal, os aldeamentos indígenas dispuseram os índios ao convívio com colonos nacionais e estrangeiros. Neste artigo, busca-se acompanhar a mobilidade e a forma de uso do território dos aldeamentos pelos Guarani. Propomos que as dinâmicas – assim como o padrão de uso do território dos aldeamentos pelos Guarani – presentes nas inscrições missionárias possam ser melhor qualificadas quando em aproximação com registros etnográficos contemporâneos, atentos aos elementos culturais que orientam a ocupação das terras pelos Guarani da região do sudoeste de São Paulo e oeste do Paraná. O que os historiadores apreendem como os vestígios esqueléticos da missão capuchinha do século XIX – o mosteiro e o cruzeiro –, nas narrativas guarani pontilham uma cartografia de lugares vividos pelos parentes, a topografia sendo uma referência de relações.

PALAVRAS-CHAVE: Guarani, territorialidade, tutela, aldeamentos indígenas, missões capuchinhas.

*Xee Koapj Aiko Apyru wa'é*  
Eu estou contente de pisar  
*ndande jwji agué Ndandere,ai*  
nas nossas antigas terras  
*magué, atsa wa'é oré pamedjapa djaporai ndandéru upe.*  
onde nossos parentes passaram.  
*Ndanderu eté oma'é ramo*  
Agora vamos rezar para Deus  
*Ndanderé'é, Ndanderé'é, Ndaderé'é*  
Porque Deus vai olhar.  
Canto na chegada dos Tupi-Guarani (Ñandeva) em Barão de Antonina.  
*Tekoá Pybauú* (Almeida, 2011).

## **Introdução: políticas de brasilidade**

Um paradoxo se anuncia ao examinarmos as inscrições capuchinhas relativas aos aldeamentos indígenas do Império<sup>2</sup>. Para o historiador Leônidas Boutin, que consultou os registros de regularização fundiária do aldeamento de São Pedro de Alcântara (1855-1895), localizado no oeste do Paraná, praticou-se aí uma política indigenista voltada para a Catequese e Civilização dos Guarani-Kaiowá, Ñandeva, Mbyá e também dos Kaingang, que, voltada para os índios, no entanto, atuava por meio da distribuição gratuita de lotes de terra para colonos e pelo estímulo ao convívio dos índios com colonos nacionais e estrangeiros:

É curioso que esse aldeamento [de São Pedro de Alcântara] não era exclusivamente para indígenas. Conforme documentação do Arquivo Paranaense<sup>3</sup>, lotes no perímetro urbano [do aldeamento] pertenciam a colonos brancos, ao passo que os índios aldeados possuíam terras coletivas para suas lavouras. O referido livro de lançamento de propriedades esclarece que essa colônia era formada de um retângulo de três mil braças de comprimento

com mil e quinhentas braças de largo. A superfície total era de quatro milhas e quinhentas braças. O rio das Abóboras atravessava a povoação. Magnífica lagoa havia nas proximidades. O aldeamento terminava próximo do rio Tibagi, de onde se avistava a pequena ilha chamada das Abóboras. Havia uma estrada que levava desse aldeamento até o rio Paranapanema. (Boutin, 1977: 56).

De fato, o programa de estímulo à convivência de índios e colonos nacionais ou estrangeiros constava da legislação específica que regulamentou os aldeamentos indígenas do Império, o decreto de Catequese e Civilização dos índios<sup>4</sup>. Para a região sudeste, como consta no aviso de 5 de janeiro de 1865, do Ministério da Agricultura (Boutin, 1977), encontramos a permissão para a repartição das terras dos aldeamentos indígenas para colonos e a sua distribuição gratuita, tendo em vista a ocupação efetiva dos terrenos por agricultores. Os aldeamentos indígenas passaram a constituir para a posteridade uma das ações bem sucedidas do estímulo à miscigenação da população indígena e da aposta na imigração como o meio de integração de vastas áreas dos indígenas para atividades econômicas e comerciais.

Não se contava no século XIX que os Guarani sobreviveriam aos aldeamentos do Império, e caso sobrevivessem, se continuariam índios. Ao longo de todo o século XX, a tese da gradativa integração dos índios do sudeste irá prevalecer<sup>5</sup>. Mas, se nos voltarmos para a crônica da missão capuchinha produzida nos aldeamentos do Império, outra chave de registros se delinea, e nela nos é dado acompanhar as estratégias de apropriação e transformação do território dos aldeamentos pelos Guarani e Kaingang. A complexidade dos aldeamentos indígenas do século XIX, que reuniam em uma das unidades do sistema diferentes povos indígenas, muitas vezes inimigos, – em São Pedro de Alcântara, eram os Guarani e os Kaingang – juntamente com funcionários do governo,

missionários capuchinhos, militares e colonos, será aqui examinada da perspectiva dos registros que a missão capuchinha manteve sobre os Guarani. A crítica etnográfica das fontes missionárias se baseia em registros de natureza diversa, de um lado, na prodigiosa memória *sobre* os Guarani constituída nos arquivos e, de outro lado, na etnologia que se dedicou a esse povo desde os primeiros anos do século xx (Nimueñdaju, [1914] 1987), campo de estudos este para o qual a questão da territorialidade Guarani remete à cosmologia que orienta a mobilidade (Viveiros de Castro, 1987). Mais recentemente, contamos com registros etnográficos sobre os Guarani da região que refletem sobre as concepções de território (Almeida, 2011), demografia histórica (Veiga, 2013) e a relação território e xamanismo (Montardo, 2009), considerando o contexto contemporâneo das reivindicações pela terra.

Propomos abordar o tema das transformações do espaço ameríndio nos aldeamentos indígenas do Império em três seções. Na primeira, buscamos delinear a ruptura que representam os aldeamentos do programa de Catequese e Civilização frente às políticas indigenistas do governo colonial, focalizando um dos mais notórios casos de esbulho das terras indígenas empreendido contra os Guarani e Kaingang, que se deu no oeste do Paraná e sudoeste da província de São Paulo na segunda metade do século xix. Acompanha-se a chegada da missão capuchinha italiana, contratada pelo governo do Império para atuar nos aldeamentos de Catequese e Civilização, a montagem do sistema de aldeamentos na região de São Paulo e Paraná (1844-1895) e o funcionamento dos equipamentos de vocação agrícola que contavam com o trabalho dos índios como forma de atração de colonos para a região. Na segunda seção, focalizamos as trajetórias dos Ñandeva nos aldeamentos do século xix, que montaram aldeias no rio das Cinzas na década de 1870 e frequentaram os aldeamentos do Tibagi. Aqui, ao registro capuchinho se contrapõem análises da etnologia ameríndia produzida sobre os Guarani da região

no início do século xx (Nimuendaju, [1914] 1987). Por fim, na terceira seção, trazemos tópicos de pesquisas etnográficas realizadas no sudoeste de São Paulo, entre os Tupi-Guarani que reivindicam a demarcação de terras nos municípios de Itaporanga e Barão de Antonina, territorialidade identificada por eles às “nossas antigas aldeias”, em contraste com espaços exíguos que ocupavam em Araribá, outrora cedidos para os Tupi-Guarani, hoje considerados locais inadequados para manutenção dos *tekoá* (Almeida, 2011; Veiga, 2013).

## **Descontinuidades**

A descoberta dos Guarani-Kaiowá pelo século xix se deu em ritmo notavelmente rápido e dentro de certa ordem. Na década de 1840, João da Silva Machado, futuro barão de Antonina, em notícia encaminhada ao imperador, denunciava: “[...] eles talvez aumentem um dia o número de seus súditos, pois não deram indícios de ferocidade, devido talvez à tradição de seus antecedentes, que haviam sido domesticados [...]”.<sup>6</sup> As *Jornadas Meridionais* de Silva Machado foram lidas no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) na seção de 1843 e, antes de serem publicadas em 1885,<sup>7</sup> serviram de base para a elaboração dos mapas das províncias de São Paulo e do Paraná que constam do *Atlas do Império do Brasil*, de Candido Mendes de Almeida ([1868] 2000). Na primeira carta do *Atlas*, o território banhado pelos rios Paraná, Paranapanema e Tietê, na província de São Paulo, trazia a enigmática legenda “Terrenos ocupados pelos indígenas ferozes”, e na mesma carta, um pouco ao sul, identifica-se o local do aldeamento de São João Batista da Faxina. Já no mapa da província do Paraná, notamos em uma margem do rio Paranapanema o pontilhado sinalizando os aldeamentos indígenas e colônia militar, recém-criados pelo governo do Império.

Na década de 1840, as notícias sobre os Guarani-Kaiowá do sul do Mato Grosso giravam em torno dos deslocamentos de lideranças e “suas comitivas”, que eram conduzidas por emissários do barão de Antonina em direção aos aldeamentos do Paraná.<sup>8</sup> A estratégia de guarnecer as fronteiras do sertão por meio de tratados de amizade com lideranças indígenas aliadas nos remete à era pombalina. Os deslocamentos monitorados de índios e a montagem de colônias de povoamento, entretanto, agora ganhavam novo sentido. Operava-se na esfera local sob o patrocínio de um nome eminente da política provincial, convocado pelo governo do Império para estabelecer a comunicação da região ocupada pelos índios com a Corte, tema de que tratam as notícias dos deslocamentos consentidos dos Guarani-Kaiowá do Mato Grosso e oeste do atual Estado do Paraná, rumo aos aldeamentos indígenas do Império, no rio Tibagi.<sup>9</sup>

Pouco antes da Lei de Terras (de 1850), a região descrita nas *Jornadas Meridionais* passou a compor o patrimônio territorial do barão de Antonina, que incluía três fazendas de gado, sendo uma em Faxina (São Paulo) e duas delas, Castro e São Jerônimo, ambas no Tibagi (Paraná), futuros locais de aldeamentos indígenas. Além dessas áreas, somavam-se seis sesmarias no Baixo Paraguai, patrimônio calculado em uma extensão de aproximadamente 90 mil quilômetros quadrados, correspondendo à quase totalidade da área dos municípios de Miranda, Nioac, Aquidauana, Ponta Porã, Porto Murtinho e Bela Vista, localizados no atual Estado do Mato Grosso do Sul (Wissenbach, 1995).

Não se previa nas décadas seguintes que os Guarani e Kaingang permaneceriam índios depois do acontecimento dos aldeamentos indígenas do Império: aldeados, eles deixavam tecnicamente de ser considerados índios selvagens. Uma verdadeira “guaranização” das províncias do Paraná e São Paulo, constituída pelas migrações espontâneas e as promovidas pelo governo foi colocada em andamento, por meio das expedições de

atração, que se seguiram à criação dos aldeamentos indígenas. Estavam em curso os procedimentos de etnificação e territorialização apontados pela antropologia (Oliveira, 1996; Gallois, 2004), quando os *tekoá* guarani e “toldos” kaingang passavam a ser listados e colocados sob a administração dos aldeamentos indígenas.

Nas *Jornadas Meridionais* de Silva Machado, a inspiração das missões jesuítas de Guairá e Tapes era constante. Os expedicionários que conduziam os Guarani-Kaiowá buscavam as ruínas das missões jesuíticas de Loreto, São Miguel e Santo Ignácio, e em alguns casos escolheram tais logradouros como local dos novos aldeamentos<sup>10</sup>. Uma ressalva, entretanto, se faz necessária: ao falarmos do programa de Catequese e Civilização do governo do Império e da participação nele da missão capuchinha italiana, por certo não será do modelo de missão da Companhia de Jesus que estaremos tratando. Os aldeamentos indígenas do Império e a missão capuchinha da época do padroado representaram uma radical descontinuidade na longa era da catequese indígena no Brasil. A evocação a Guairá e Tapes dos jesuítas servia para justificar que os Guarani eram ex-catecúmenos dos jesuítas, e por isso apresentavam habilidades manuais, assim como a disposição de se relacionarem com o mundo dos brancos notada entre as lideranças: tudo de *civilizado* dos Guarani-Kaiowá que surpreendia o século do progresso era atribuído à obra dos jesuítas. Os frades mendicantes, seguindo o programa de Catequese e Civilização, pretendiam, entretanto, representar uma ruptura com a práxis missionária da Companhia de Jesus.

Sobre o programa de Catequese e Civilização, já foi apontada a forte inspiração das ideias de José Bonifácio de Andrada e Silva, que aproximava as teses indigenistas do Império das apregoadas no Diretório Pombalino de 1775 (Carneiro da Cunha, 2009). Em Andrada e Silva ([1823] 2005), o modelo jesuítico de missão era acusado de excessivamente *insular*: eram equipamentos missionários criados *junto* aos

índios e que mantinham os catecúmenos *sem contato* com colonos e militares; em que se estimulava a comunicação em *línguas indígenas ou no nhengatu*, a língua oficial da evangelização praticada pelos jesuítas no período colonial; onde havia total controle da força de trabalho dos índios pela missão católica e o apartamento radical dos catecúmenos de relações produtivas e comerciais com colonos e militares não índios.

O programa de Catequese e Civilização dos índios era, assim, uma releitura do Diretório de 1775<sup>11</sup> no que dizia respeito à enfática orientação em prol da mistura dos índios com os demais habitantes das vilas e povoados, ao estímulo à migração de colonos para as regiões habitadas tradicionalmente pelos índios e ao agenciamento de deslocamentos forçados dos índios. Assim, se a inspiração do formato de aldeamento *junto* aos índios vinha da missão jesuítica,<sup>12</sup> as distâncias construídas em relação ao seu modelo foram notáveis. Praticava-se um indigenismo de orientação pombalina, entretanto devidamente contrarreformado, já que se chamavam os frades mendicantes italianos da Ordem Menor dos Capuchinhos para administrar e muitas vezes dirigir aldeamentos que reuniam colonos nacionais e estrangeiros – sendo que, destes, parte era protestante (Amoroso, 2014).

Os capuchinhos italianos, recém-enviados ao Brasil pela Sagrada Congregação da Propaganda Fide do Vaticano, eram monges agricultores que não chegaram a construir para a missão de catequese dos índios um projeto alternativo ao do governo. Os frades eram submetidos pelo programa de Catequese e Civilização às autoridades do governo do Império e foram supervisionados pelos Ministérios dos Assuntos do Império e da Agricultura, responsáveis pela política de povoamento e colonização. O motivo da preferência do governo do Império pela Ordem Menor dos Frades Capuchinhos vinha do caráter eminentemente moral e político da práxis capuchinha, como já foi descrito (Palacios, 2012). Outros pontos diferenciais da missão capuchinha frente ao projeto jesuítico poderiam



ser ainda apontados: os aldeamentos do Império foram pensados como equipamentos transitórios, que deveriam conter temporariamente os índios até que se *misturassem* com a população cristã, sendo então desativados. Concebidos como espaços diferenciados para a *drenagem* dos coletivos indígenas, a questão central apontada pelas autoridades leigas e missionárias passava a ser *como manter os índios aproximados*, solução que muitas vezes indicava o engajamento dos índios em frentes de trabalho organizadas pela missão. Assim, se a inspiração para o formato dos aldeamentos indígenas do século XIX foi jesuítica e a orientação foi pombalina – a favor da mistura dos índios com os demais habitantes –, a vocação dos aldeamentos da Catequese e Civilização era a de conseguir que os índios se apresentassem em pouco tempo como trabalhadores livres pobres e alvos da filantropia cristã.

Os efeitos de tal política indigenista são conhecidos: com a criação dos aldeamentos indígenas empreendeu-se a mais surpreendente expropriação de terras dos povos indígenas (Moreira Neto, [1972] 2005). Criados, os aldeamentos passavam a acolher colonos em terras declaradas devolutas, e esse segmento por sua vez passava a pleitear a titulação das terras em áreas indígenas progressivamente ocupadas com a lavoura. O Regulamento de 1845 previa que as terras dos aldeamentos poderiam ser aforadas, cabendo ao diretor informar a conveniência da conservação para os índios do equipamento, sua remoção ou ainda a redução de dois aldeamentos em um só (Kodama, 2009: 258). As terras dos aldeamentos passavam a ser passíveis de dissolução e, ainda que houvesse o estímulo para a demarcação e registro oficial dessas terras para os índios, a legislação e a prática indigenistas estimulavam que os colonos nacionais e estrangeiros, os “cristãos laboriosos” das inscrições capuchinhas, adquirissem terrenos comuns nos distritos dos aldeamentos. Nas situações que se considerava não haver mais índio, só aqueles “misturados com a massa da população civilizada”, valia a Lei de Terras. Aldeamentos indígenas eram assim direcionados para

“hordas selvagens”, ficando em aberto a partir de meados do século XIX o modo como se legislaria sobre a posse efetiva pelos índios de suas terras (Moreira Neto, [1972] 2005; Carneiro da Cunha, 1992a, 1992b). A interpretação pelas autoridades da função do regulamento era a de que a tutela dos índios cumpria ciclos determinados, ao final dos quais os aldeamentos indígenas deveriam ser extintos<sup>13</sup>.

Implantados os aldeamentos, as verbas governamentais eram em pouco tempo redirecionadas para atender novas urgências, o que na maioria das vezes se fazia à custa da desmontagem e desativação de aldeamentos antigos. O Estado esgotava o compromisso da tutela dos índios quando dava por cumprido o projeto de civilização dirigido para o problema das “hordas de selvagens errantes” (Carneiro da Cunha, 1992 a, 1992b, 1992c; Kodama, 2009), para o qual a solução da catequese se aplicava. A questão dos índios considerados domesticados e confundidos com os demais trabalhadores rurais deixava de ser alvo de políticas públicas e missionárias.

O ato de criação do Regulamento das Colônias Indígenas (de 25 de abril de 1857) para as províncias do Paraná e Mato Grosso revela que a região se apresentava como alvo central dos programas de comunicação e povoamento do Império, a partir da identificação do território ocupado por aldeias indígenas.<sup>14</sup> Foram criadas na região oito colônias indígenas “com o fim de desenvolver a catequese promovida pelo barão de Antonina nos ditos sertões e facilitar a navegação fluvial entre as mesmas províncias” (*Regulamento de 1857*, Carneiro da Cunha, 1992c: 241), correspondendo a quatro colônias no Paraná e quatro no Mato Grosso.<sup>15</sup> Na região do rio Tibagi, Paraná, o núcleo central do sistema era o aldeamento de São Pedro de Alcântara, que nasceu junto à colônia militar do Jataí. Dividindo as funções e intrinsecamente articulados, os militares cuidavam de garantir a ordem pública e os missionários de colocar em funcionamento a colônia agrícola, que deveria abastecer de mantimentos as demais unidades do sistema, assim como alocar funcionários e índios nas diferentes unidades.

<b>Sistema de aldeamentos capuchinhos Vice-prefeitura de São Paulo/Paraná (1844-1895)</b>			
<b>Aldeamento</b>	<b>Etnia</b>	<b>Localização</b>	<b>Missionário</b>
1. São João Batista da Faxina (de 1844)	Guarani-Kaiowá e Ñandeva	Itapeva e Verde, SP	Frei Pacífico de Montefalco
2. São Pedro de Alcântara (de 1855 -1895)	Guarani-Kaiowá, Ñandeva e Kaingang	Tibagi, PR	Frei Timotheo de Castelnuovo
3. São Jerônimo (1858)	Kaingang	Tibagi, PR	Frei Luís de Cimitille
4. Nossa Senhora do Loreto do Pirapó (1855-1862)	Guarani-Kaiowá e Ñandeva	Pirapó, PR	Frei Matias de Gênova
5. Santo Inácio do Paranapanema (1862-1878)	Guarani-Kaiowá e Ñandeva	Paranapanema, PR	
6. São Sebastião do Pirajú (1855)	Guarani-Kaiowá	Paranapanema, SP	Frei Matias de Gênova
7. Tijuco Preto (1866)	Guarani-Kaiowá	Paranapanema, SP	Frei José de Loro
8. Salto-Grande do Paranapanema (1866)	Guarani-Kaiowá	Serra dos Agudos, SP	Frei Mariano de Bagnaia

O principal encargo do missionário era concentrar os índios tendo em vista indivíduos e grupos “que vagarem pelas matas vizinhas, empregando para estes fins sempre meios brandos e suasórios, fazendo-os apreciar as vantagens da vida social, oferecendo-lhes brindes, que requisitarão do governo imperial, para mais facilmente chamá-los”<sup>16</sup>. No plano geral, na segunda metade do século XIX, enquanto o Paraná vivia a primeira etapa do ciclo de vida dos aldeamentos indígenas – a fase de atração e aldeamento dos “selvagens” Kaingang, dos Guarani-Kaiowá e Xocling –, outras províncias como São Paulo se encontravam na última etapa, aquela para a qual, segundo o diagnóstico das autoridades, era indicado o corte de verbas e a extinção dos aldeamentos. No entanto, desativar o aldeamento não significava necessariamente ter-se obtido a integração do índio à sociedade nacional, como se previa, mas, sim, que a população daquele aldeamento poderia ter se deslocado para outro núcleo de catequese e civilização mais isolado, mais bem provido ou, quem sabe, exclusivo.<sup>17</sup>

Retomo análises anteriores (Amoroso, 1998, 2003) sobre a mobilidade dos Guarani após o acontecimento da montagem dos aldeamentos indígenas para destacar, por meio das inscrições capuchinhas, a forma de uso do território dos aldeamentos. Em 1862, o missionário capuchinho do aldeamento de São João Batista da Faxina do rio Verde (em São Paulo), frei Pacífico de Montefalco, enviou uma denúncia ao Governo, na qual revelava que os Kaiowá estavam manipulando o programa de Catequese e Civilização dos índios, fingindo-se selvagens, quando eram velhos conhecidos da missão católica, ex-catecúmenos casados e batizados nos aldeamentos capuchinhos de São Paulo e Paraná. A denúncia de frei Pacífico de Montefalco se fazia no contexto da abertura de novos aldeamentos indígenas no rio Paranapanema e no Paraná, para os quais a verba para a catequese e civilização dos índios de São Paulo era agora canalizada. Frei Pacífico acusava o governo de

oferecer aos aldeamentos indígenas tratamento diferenciado e julgava que a missão colocada sob sua direção era desprestigiada em comparação com as novas missões do Paraná ou aquelas que se criava na margem paulista do rio Paranapanema.

Os Guarani circulavam em torno dos aldeamentos, buscando construir os graus de afastamento que permitisse uma existência autônoma com acesso às mercadorias que eram encaminhadas para uma ou outra unidade do sistema. Quando necessário, lançavam mão de recursos teatrais, como o utilizado pelos Guarani-Kaiowá de Faxina, ao se apresentarem pintados no gabinete do presidente da província de São Paulo na década de 1860, a fim de mostrarem que estavam afinados com as regras da política indigenista da época, que pregava que verbas públicas exigiam índios selvagens.<sup>18</sup>

Os Guarani-Kaiowá em questão pertenciam ao grupo que havia migrado do Mato Grosso para o porto do Jataí na década de 1840, descrito nas *Jornadas Meridionais*. Diante das condições e das dificuldades em dividir o território do aldeamento com outras lideranças Guarani-Kaiowá, entre elas o cacique Libânio, dirigiram-se para Faxina, em São Paulo, sendo também ali rejeitados pelos Guarani que ocupavam aquela missão. O grupo partiu então para a região do Paranapanema paulista, onde foi montado na década de 1860 o aldeamento de Tijuco Preto dirigido pelo missionário frei José de Loro.<sup>19</sup>

Interessante acompanhar o contraponto que esta missão representou dentro do sistema de aldeamentos capuchinhos da região. Localizado em Itapeva, entre os aldeamentos do Paraná e os de São Paulo, o aldeamento de Tijuco Preto reunia grupos Guarani-Kaiowá, Ñandeva e Mbyá que já haviam circulado por outros aldeamentos do Paraná e de São Paulo depois de terem se deslocado nas décadas de 1840 e 1850 do Mato Grosso<sup>20</sup>. A missão de Frei José de Loro foi vista com maus olhos pelos irmãos da Ordem Menor, por ocupar-se de uma população

Guarani composta de “ladinos” e egressos de outros aldeamentos, sem, entretanto, o missionário cuidar da emancipação do aldeamento dos cofres públicos. Morando entre os Guarani-Kaiowá do Paranapanema, o missionário optara por criar uma capela católica para uso exclusivo dos índios, quando já havia no local, a duas léguas, uma imagem de São Sebastião ao redor da qual se realizavam as missas. Entretanto, afirmava o missionário, tal lugar não atraía os índios já que os Guarani-Kaiowá se retraíam na presença dos civilizados: “ajuntando-se o povo, logo os índios desarvoram-se para o mato, por conseguinte afim de que não acontecesse tudo isso, julguei melhor de levantar no dito aldeamento uma capela para catequizar somente os índios, e assim eles ficam mais satisfeitos e contentes”.<sup>21</sup> O aldeamento de Tijuco Preto durou poucos anos, e frei José de Loro foi transferido para o aldeamento de Dois Braços, no Maranhão.

Os frades mendicantes denunciavam que a catequese dos índios era um pretexto do governo, a finalidade dos aldeamentos indígenas segundo eles era a viabilização da infraestrutura para o assentamento de colonos nacionais e estrangeiros nas terras dos índios. Porém, os missionários se engajaram diligentemente no processo de espoliação das terras dos índios, na medida em que atraíam para o território dos aldeamentos famílias interessadas nos programas oficiais e particulares de estímulo à imigração para o Brasil. Sinalizava-se para os colonos cristãos com a segurança da proximidade das colônias militares, com a presença da Igreja e do sacerdote cristão, com o conforto do abastecimento de mantimentos das lavouras mantidas pelos funcionários assalariados e pelos índios. No papel de procuradores dos índios, os missionários praticaram a distribuição de terras para a gente “morigerada e trabalhadora”, os colonos cristãos. Não se considerava conveniente na maioria dos casos a demarcação das terras devolutas para os índios. Quando cobrados das autoridades quanto à necessidade de se prever terras demarcadas para os

índios, os missionários reagiam pela negativa. Alegavam que os índios dos aldeamentos não eram exatamente “autóctones”, haviam sido conduzidos pelas autoridades para ocuparem os terrenos dos aldeamentos, ou afirmavam que os índios se constituíam em tribos nômades, o que dificultava uma política de demarcação de suas terras. Para ilustrar o primeiro ponto, frei Timotheo de Castelnuovo lembrava o caso dos Guarani-Kaiowá de São Pedro de Alcântara, que haviam sido conduzidos do Mato Grosso para o Paraná pelos homens do barão de Antonina. Já frei Luís de Cimitille, tratando os habitantes do aldeamento de São Jerônimo como *Camé* – termo que, nas inscrições capuchinhas, alude a uma parcialidade dos Kaingang ali aldeada e não ao sistema de metades exogâmicas –, explicava que essas tribos eram originárias do Brasil central e haviam se deslocado de seu local de origem, que era o rio Araguaia<sup>22</sup>.

Frei Luís de Cimitille intercedeu com certa regularidade junto ao governo da província para que fossem concedidos terrenos devolutos aos colonos e atuou no encaminhamento de petições de lavradores que pretendiam se fixar em São Jerônimo. Respal dava sua política de distribuição de terras para colonos na portaria de 11 de setembro de 1875, do Ministério da Agricultura, apontando as vantagens do povoamento dos aldeamentos indígenas por trabalhadores morigerados que pudessem cultivar seus terrenos. Em 1877, chamado na condição de diretor do aldeamento indígena a participar da medição dos terrenos de uma fazenda que confinava com São Jerônimo, sugere ao presidente da província que a Fazenda Inhohó fosse adquirida pelo governo e nela se implantasse uma colônia de imigrantes russos, com famílias que ele, missionário, tinha notícias de estarem se deslocando para o Paraná.<sup>23</sup> A interpretação capuchinha para o lugar do colono no programa de Catequese e Civilização dos índios era a de que a catequese dos índios dependia do exemplo edificante que se oferecia por meio da proximidade de colonos cristãos.<sup>24</sup>

Um balanço do campo das atividades religiosas da paróquia do Tibagi nos auxilia a identificar no que consistia o programa de Catequese e Civilização levado aos índios. A missão capuchinha não almejava o objetivo imediato do ensinamento de “verdades abstratas” aos índios; pretendia-se, antes disso, desenvolver um programa marcadamente moral e político, de estímulo à adoção pelos índios dos hábitos *civilizados*. As cerimônias católicas realizadas no aldeamento – missas dominicais,<sup>25</sup> casamentos de adultos batizados, crisma, confissão e também os funerais, que ocorriam no cemitério localizado no terreno anexo à igreja de Nossa Senhora dos Anjos – atendiam exclusivamente aos “cristãos de nascimento” da paróquia do Tibagi. O aldeamento manteve três livros de registros paroquiais para os batizados dos Guarani-Kaiowá, dos Nandeva e dos Kaingang, cerimônia que era realizada em dias de algum santo ou no dia da padroeira do aldeamento.<sup>26</sup> Os missionários, em mais de uma passagem, parecem, entretanto, demonstrar não se iludir quanto à sinceridade da conversão dos índios:

Se trazem seus filhos ao batismo, ele [o missionário] bem o sabe – é para obterem dos padrinhos roupa 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.<sup>27</sup>

Já os sacramentos do casamento, crisma, confissão e enterro eram realizados para os colonos cristãos. Os missionários alegavam que a poligamia (a “poligamia simultânea”)<sup>28</sup> impedia a realização do casamento católico entre os índios. Também não estão registrados casamentos católicos de índios e não índios, o que não significa que essas uniões não ocorressem.



O naturalista Franz Keller ([1867] 1974) registrou casamentos interétnicos em São Pedro de Alcântara, especialmente entre os Guarani-Kaiowá e os brancos. Um único casamento católico realizado entre uma jovem Guarani-Kaiowá, batizada dois dias antes com o nome de Leopoldina, e o *linguará* Salvador, funcionário do aldeamento ocorreu na época de instalação de São Pedro de Alcântara, em 1855 (Castelnuovo, 1980). Casamentos católicos mistos, de qualquer modo, eram celebrados na inauguração de aldeamentos, como ocorrera em Itambacuri, Minas Gerais e em Papanduva, em Santa Catarina. Neste, a cena oficial do casamento de uma mulher xokleng com um funcionário do aldeamento foi registrada por frei Luís de Cimitille<sup>29</sup>, enlace que contou, entre os padrinhos, com o cônsul da Itália e sua esposa, o chefe de polícia e um funcionário do Tesouro.

A missão capuchinha se manteve distante dos acordos de casamento e dos rituais funerários dos índios. Os Guarani enterravam seus mortos em suas aldeias<sup>30</sup> e o missionário registrava a dificuldade, e desinteresse, em manter registros sistemáticos: “não entram os óbitos dos índios porque se enterram no sertão como bem lhes apraz, e não há como obstar, porque, além de impossível, não o julgo expediente”.<sup>31</sup>

### **Trajetórias dos Nandeva para além dos aldeamentos**

Destacamos nesta seção as trajetórias transversais dos Nandeva por entre os aldeamentos do século XIX, já que por meio delas se delineiam possibilidades de um contraste dos registros missionários com as análises da etnologia ameríndia produzida sobre os Guarani da região no início do século XX (Nimuendaju, [1914] 1987). Os Nandeva, que então se autodenominavam Apapocúva-Guarani, montaram aldeias no rio das Cinzas na década de 1870 e frequentaram os aldeamentos do Tibagi.

Visitados por C. Nimuendaju em 1905, a ele apresentaram narrativas sobre os aldeamentos do Império que fazem parte da monografia *As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. (Nimuendaju, [1914] 1987). Mitos e rituais, assim como a preciosa exposição da cosmologia guarani que ai se encontra foram colhidos uma ou duas gerações após a convivência dos Apapocúva-Guarani com os capuchinhos frei Timotheo de Castelnuovo (no Tibagi, Paraná), frei Sabino de Rimini (na foz do rio Dourados com o Tietê), frei Pacífico de Montefalco (em São João Batista da Faxina, São Paulo). Na aldeia do rio das Cinzas, Gyrcambí, renomado xamã de sua época, relatou a Nimuendaju que conhecera frei Timotheo de Castelnuovo quando morou no Jataí, próximo à colônia militar, e que chegara a medir forças com o missionário, fazendo aparecer o pássaro tangará na presença do frei italiano, incitando-o a fazer algo semelhante, já que os colonos afirmavam ser um sacerdote cristão superior a qualquer pajé em suas habilidades ([1914] 1987:12, 91-92). O pajé Gyrcambí discordava desse julgamento e menosprezava a eficácia do batismo cristão, estranhando a atitude do sacerdote católico de perguntar aos pais da criança qual seria o nome a ser dado ao recém-nascido, quando se sabe que o pajé é procurado por ocasião de um nascimento exatamente para desvendar o mistério que envolve a vinda desta criança a terra: “que alma veio ter conosco?”. O nome dado pelo pajé significava que este localizara a origem daquele ser, se veio do zênite, do oriente ou do ocidente e de quem afinal se tratava (C. Nimuendaju, [1914] 1987:30).

Nimuendaju se referia também ao aldeamento de São João Batista da Faxina (ou do rio Verde), localizado no município de Itapeva, São Paulo, originado de aldeias Guarani-Kaiowá e Nãndeva que existiam ao longo das margens dos rios Verde e Itararé. Este aldeamento foi dirigido inicialmente por Luís Pereira de Campos Vergueiro, um dos genros do barão de Antonina, ambos nomes familiares aos Nãndeva do rio Verde,

que posteriormente traçaram para Nimuendaju a genealogia do barão: “[...] o varão Antoninho, cujos descendentes hoje se chamam Vergueiro” (Nimuendaju, 1954). Em 1845, passou a ser dirigido por frei Pacífico, que chegara da Itália no ano anterior – juntamente com três frades capuchinhos destacados para o sistema de aldeamentos de São Paulo e Paraná –, e que permaneceu em Faxina até a sua morte, em dezembro de 1866. Esse aldeamento contabilizava nas décadas de 1850 e 1860 uma população de quinhentos Guarani, número ao qual estava incluída a população de trezentos Guarani ex-moradores dos aldeamentos do Jataí.

Os deslocamentos dos Guarani-Kaiowá constituem tema da correspondência capuchinha desde a década de 1850, emitida do aldeamento de São Pedro de Alcântara: os Guarani-Kaiowá vinham da margem direita do rio Paraná e dos sertões do Iguatemi e Ivinhema para se instalarem próximos à colônia militar do Jataí e do recém-criado aldeamento de São Pedro de Alcântara. Desde a década de 1840, os Guarani-Kaiowá aportavam na Colônia Militar do Jataí em pequenos grupos. Os missionários, quando ali chegaram em 1854, encontram um número de 78 Guarani-Kaiowá, cálculo que em três dias se alterou para uma centena de índios. Com esse grupo, juntamente a doze africanos livres colocados a serviço da missão pelo governo imperial, iniciam-se as obras para a instalação do aldeamento (Castelnuovo, 1980). A etapa de derrubada da mata e limpeza do terreno para o assentamento da administração, assim como na abertura das primeiras clareiras para as plantações, os africanos e colonos, doentes e mal alimentados, passaram penosamente pela experiência de habitar a floresta recentemente desertificada.<sup>32</sup>

Da fase de implantação do aldeamento, retemos o registro dos deslocamentos dos Guarani-Kaiowá mantido por frei Timotheo, em que consta a movimentação dos grupos de homens adultos vindos do Mato Grosso para o rio Paraná e logo retornando aos seus antigos acampamentos para buscar os parentes. Fixavam-se, então, próximos à missão, mas

raramente dentro do chamado “círculo urbano” do aldeamento, preferindo se estabelecer em regiões mais afastadas, como no rio Laranjeira, no rio Pirapó, no rio das Cinzas ou no Paranapanema, ligadas por trilhas ao aldeamento de São Pedro de Alcântara<sup>33</sup>. No Tibagi, as excursões de caça, de pesca e de coleta dos Guarani-Kaiowá ou as idas à mata para “melar”, atividades estas que ocupavam parte do ano, aconteciam também em rios distantes do aldeamento: “os índios às vezes desaparecem completamente, conforme a boa ou má colheita, cuja insuficiência os força frequentemente a voltar ao mato para supri-la com o primitivo recurso da caça e da pesca [...]”<sup>34</sup>.

Do ponto de vista do governo e da missão, pareciam infinitas as possibilidades de se contar no aldeamento com esta que se confirmava para a missão ser “a raça indígena de melhor índole do Império”, os Guarani-Kaiowá. Seguindo a lógica capuchinha da “gestão à distância” das aldeias indígenas, frei Timotheo de Castelnuovo calculava poder reunir até mil Guarani em São Pedro de Alcântara. Em carta do missionário endereçada ao Imperador Dom Pedro II em 1860,<sup>35</sup> localizada no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, encontramos a confirmação de que o aldeamento fora criado para os Guarani-Kaiowá e que, àquela época, os funcionários e missionário ainda não haviam se acostumado com a presença incômoda dos Kaingang, que abordaram o aldeamento e a colônia militar em dezembro de 1858.

Já nas primeiras relações de frei Timotheo de Castelnuovo, o tema caro aos capuchinhos das formas de governar “nações de índios inimigas” e de como fazer da heterogeneidade uma “próspera povoação” se anunciava.<sup>36</sup> Nas descrições da topografia de São Pedro de Alcântara feitas pelo missionário, temos que do alto da sede, de onde se vislumbrava uma vista pitoresca em meio a matas e águas nativas, se avistava a reunião de um “grande número de povos” representado pelos cristãos do Jataí, os Guarani-Kaiowá e os Kaingang. Os Guarani-Kaiowá,

entretanto, jamais ocuparam a sede do aldeamento; habitavam aldeias anexas, localizadas até 35 quilômetros da sede da missão. Eram contabilizadas como “aldeias” ou “fogos” nos registros capuchinhos,<sup>37</sup> seguindo uma terminologia do regulamento de 1845 que falava em “distrito” do aldeamento compreendendo as aldeias de índios localizadas distante da sede do aldeamento. Nas aldeias Guarani, eram mantidos hábitos de subsistência e formas de organização sociopolíticas autônomas: “Os índios vivem cada um na sua lavoura, separados, ocupando um terreno de seis léguas em quadra, governados pelos respectivos caciques. Uni-los, além de perigoso, seria impossível, estante a diversidade das tribos e rivalidade entre os das mesmas”.<sup>38</sup>

O modelo da missão capuchinha adquire as características de uma forma descentrada, na qual a sede da missão se soma a outros espaços de nucleamento constituídos pelas aldeias dos índios localizadas em áreas distantes, compondo uma dinâmica de rede. Esta configuração do território administrativo da missão católica composto pela sede e aldeias indígenas autônomas, registradas como “fogos” ou “povoadozinhos” dos Guarani, já foi destacada nas reduções jesuítas de Guairá. Bartomeu Meliá (1990: 43), lendo as fontes missionárias do período colonial, refere-se aos “povoadozinhos” dos Guarani aldeados – unidades caracterizadas por casas comunais com seus pátios e roças – como sendo uma população que mantinha padrões sociopolíticos tradicionais. Citando Montoya, o autor descreve a disposição espacial dos Guarani nas reduções jesuíticas, onde se nota a autonomia da população indígena em relação à da sede administrativa da missão católica.<sup>39</sup>

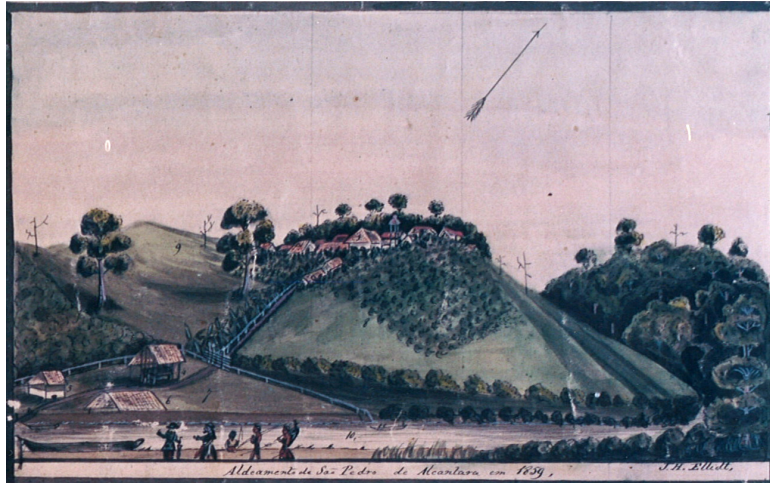
Os frades mendicantes do programa de Catequese e Civilização pregavam – sem grande convicção – o fim das “perambulações”, o abandono de práticas tradicionais como a poligamia e, com mais empenho, o engajamento nas frentes de trabalho. O cumprimento integral ou parcial do acordo das lideranças indígenas de engajamento dos homens das aldeias

nas frentes de trabalho constrói categorias segundo o gradiente de aproximação com os planos da missão.<sup>40</sup> São Pedro de Alcântara revelava em sua topografia a disposição de diferentes centros que polarizavam as ações dos coletivos aldeados: as aldeias dos índios, localizadas no território do aldeamento, as propriedades dos colonos e a sede da missão ou “círculo urbano”. O território do aldeamento era calculado em uma extensão de por volta de 35 quilômetros no correr do rio Tibagi e quinze quilômetros de largura, contando de sua margem, espaço que circunscrevia o território das aldeias de índios aldeados e as plantações. A esse território se referiam os censos populacionais do aldeamento, assim como os registros de batismo apresentados pelo diretor do aldeamento entre 1845 e 1895.<sup>41</sup>

A sede de São Pedro de Alcântara se localizava na margem esquerda do rio Tibagi, em uma área de cerca de cem alqueires,<sup>42</sup> em frente à colônia militar do Jataí e no alto de uma colina que se inclinava sobre a confluência dos rios Tibagi e Jataí. A escolha do local da sede, mais ao gosto de um lavrador genovês, chegou a suscitar comentários críticos de um missionário visitante: “Um lugar assim distancia o índio por causa de sua índole. Os índios só aparecem aqui para buscar o que necessitam, mas têm dificuldades para viver neste lugar”, notará o frade, observando a distância que separava a sede do aldeamento das águas do rio Tibagi.<sup>43</sup>

A desproporção entre o número de casas e o número de moradores indígenas confirmará, por sua vez, essa forma descentralizada ou multi-centrada do aldeamento. Os Guarani-Kaiowá aldeados e contabilizados como habitantes do aldeamento se mantinham em aldeias distantes da sede. Quando, no final da década de 1850, São Pedro de Alcântara contava com trezentos habitantes Guarani-Kaiowá, o número de casas construídas era de 21<sup>45</sup>, e estas estavam destinadas aos equipamentos, ao diretor, aos funcionários e aos africanos livres. Na década de 1870, a chamada “época de ouro” do aldeamento, São Pedro de Alcântara

ALDEAMENTO DE SÃO PEDRO DE ALCÂNTARA, PARANÁ (1855-1895)



Na gravura de João Henrique Elliott de 1858 que ilustra o “Mapa Corográfico da Província do Paraná”,<sup>44</sup> também de sua autoria, dedicado a Frei Timotheo de Castelnovo, detalhes da sede do aldeamento de São Pedro de Alcântara. A imagem foi tomada da margem direita do rio Tibagi, onde ficava a colônia militar do Jatai, onde na gravura se identificam os índios, um capuchinho e um militar. O rio (nº 10) e a canoa vêm em segundo plano, antecedendo a próxima informação, que são os equipamentos de trabalho: forno e olaria (nº 5 e 6), piquete para cavalos (nº 7), engenho (nº 4). Do lado direito dos equipamentos de trabalho está o cafezal, plantado no alto da colina. Num ponto mais elevado ainda temos outro conjunto de edificações: a casa do diretor, que na época servia de capela; o celeiro e a casa do administrador.



Aldeamento de São Pedro de Alcântara, Paraná. Gravura de H. J. Elliott, 1867. (Carneiro, 1950)



foi praticamente reconstruído e os Guarani e Kaingang permaneceram habitando aldeias fora do círculo urbano da missão. Nessa década foi edificada uma nova igreja,<sup>46</sup> também residências para o diretor e os funcionários, assim como foram adquiridos novos e mais potentes equipamentos para a produção agrícola. As novas construções eram de paredes de taipa caiada com janelas envidraçadas, piso assoalhado e forro de madeira, cobertas de telhas produzidas na olaria do aldeamento, com exceção feita às habitações dos africanos, que moravam em choupanas cobertas de palha. O diretor passou a dispor de uma residência de “45 palmos de frente e noventa de fundo”, e o administrador, de uma casa um pouco menor, de “cinquenta palmos de frente e trinta de fundo”.<sup>47</sup>

Os Guarani-Kaiowá ocupavam, em 1855, a margem esquerda do rio Tibagi, ao norte da sede do aldeamento, numa extensão de três léguas em direção ao rio Paranapanema. Depois da epidemia de varíola de 1876, os Guarani-Kaiowá passaram para a margem direita do rio Tibagi, nos rios Congonhas e das Cinzas, tributários respectivamente do Tibagi e do Paranapanema. Os Kaingang ocupavam a margem do rio Tibagi, ao sul, anexo à sede do aldeamento, em uma área de três léguas em direção à vila de Tibagi. Permaneceram nessa área, passando, em 1859, para o aldeamento de São Jerônimo.<sup>48</sup> Até 1876, a população Kaingang aldeada se manteve mais ou menos estável e recebia anualmente visitas de grupos Kaingang de outras regiões da província (rios Ivaí, Piquiri e região de Guarapuava). Essas visitas dos “índios do sertão” aconteciam por ocasião das cerimônias funerárias que se davam na época das colheitas (Castelnuovo, 1980; Borba, 1908; Keller, [1867] 1974). Sobre a localização das aldeias dos Kaingang, dispomos dos registros de frei Luís de Cimitille, que aludem a aldeias nas margens do rio Tibagi, a uma distância do “círculo urbano” de São Jerônimo de mais de três léguas, nos locais denominados Jaboticabal e Figueira. Outras aldeias se localizavam a quarenta léguas de distância



do aldeamento, no lugar de Boa Vista, e frequentavam o aldeamento na época do inverno. A maior parte do tempo, os Kaingang permaneciam nas matas de araucária, recorrendo ao aldeamento quando necessitavam de alguma mercadoria ou de ferramentas; para obtê-las, realizavam tarefas, também para participar de jogos e cerimônias. No final da década de 1870, os Kaingang aparecem como produtores de mantimentos e de derivados da cana-de-açúcar.<sup>49</sup>

Os Nandeva estão identificados nas primeiras notícias das migrações do Mato Grosso em direção ao rio Jataí que se deram no final da década de 1840 (Nimuendaju, [1914] 1987). Mantinham-se em contato com o aldeamento e haviam se fixado ao norte de São Pedro de Alcântara, no rio das Cinzas,<sup>50</sup> não sendo, então, contabilizados como aldeados, eram agregados do sistema, porque frequentavam esporadicamente os aldeamentos, buscando mercadorias e brindes, e negavam-se a trabalhar, desaparecendo sempre que convocados para o trabalho na lavoura. Em 1880, a situação dos Nandeva modifica-se, e encontramos referências a essa população nos censos e quadros produtivos do aldeamento. Os Nandeva e Kaiowá habitavam, então, terras anexas à colônia militar do Jataí, ocupando três léguas da margem direita do rio Tibagi.<sup>51</sup>

### **“Nossas antigas terras”**

Desde o ano de 2005 os Nandeva, que hoje preferem se autodenominar Tupi-Guarani, passaram a ocupar aldeias nos municípios de Itaporanga e Barão de Antonina, depois da decisão de se deslocarem da T.I. Araribá (em Avaí), todas localizadas em São Paulo, onde estavam desde o início do século xx (Nimuendaju, [1914] 1987). Nestas ações de deslocamento e de construção de um novo *tekoá*, a dimensão das experiências oníricas se apresenta enquanto um aprendizado aberto e criativo, de cantos

revelados no sono, onde territorialidade e caminhos percorridos remetem à noção de pessoa múltipla guarani (Ladeira, 2007; Pissolato, 2007; Macedo, 2009; Pierri, 2013; Almeida, 2011). Remetem igualmente às relações entre territorialidade e xamanismo, como nos mostra Montardo, (2009), ao identificar nas ações dos xamãs o cerne das experiências políticas de construção da socialidade dos coletivos guarani. Nesta última seção, focalizamos relatos etnográficos tomados no contexto das reivindicações territoriais contemporâneas (Almeida, 2011; Veiga, 2013) que convergem para a região aqui focalizada. Nossa intenção é destacar o que move recentemente os Ñandeva ou Tupi-Guarani em seus deslocamentos, que os leva em direção ao espaço dos aldeamentos da época do Império e seus esqueléticos monumentos.

De modo geral, análises sobre a territorialidade guarani como as que aqui se desenvolve são usualmente seduzidas pelas possibilidades de se compor uma narrativa de longa duração constituída por matéria eclética, que possibilita que se recue aos deslocamentos dos Ñandeva das primeiras décadas do século XIX. Para tanto, procede-se a justaposição de regimes de enunciação distintos, da qual tanto participam os arquivos produzidos pelo Estado e a missão como as narrativas contemporâneas dos Ñandeva. Seguindo a reflexão de P. Gow (2006), propomos restituir o primeiro conjunto de inscrições sobre os Guarani, produzidas por missionários ou autoridades leigas, à sua condição de narrativas sobre a constituição do Estado-nação, para qual o mosteiro e as cruzes figuram como monumentos. Já as narrativas dos Guarani são relatos de outra ordem, que ao se remeterem ao mosteiro e ao cruzeiro localizados na “Mata dos Índios” de Itaporanga e arredores, tomam tais edificações menos como referência aos aldeamentos indígenas do Império, mas sim em alusão às antigas aldeias dos parentes, agora visitadas nos sonhos, e associadas a um modo de ser e estar, assim como às possibilidades de construção de relações qualificadas. Os Guarani seguem para tanto a

inspiração xamânica que os dispõe em comunicação com os parentes e com modos de existência dos antigos, memória de relações que movimenta indivíduos e núcleos familiares em busca dos *tekoá*, menos identificados a determinados lugares ou ambientes, mas sim a possibilidades de vivência do modo de ser guarani.

Assim, a ocupação da T.I. Pyhaú nos apresenta uma perspectiva tupi-guarani que emerge de tais cenários, identificados às “nossas antigas terras”, onde no século XIX se abrigaram os aldeamentos indígenas do rio Verde, hoje espaço marcado pelo cruzeiro do Aldeamento de São João Batista do rio Verde (ou Faxina) e o Mosteiro de São José (Almeida, 2011). Acompanha-se nestes relatos a inspiração de um canto e de um nome que uma liderança xamânica feminina recebeu de seu pai e de seu avô já falecidos, parentes que a visitaram em sonho e conduziram às antigas aldeias. Esta xamã reunia cotidianamente seu grupo em rituais realizados depois do pôr do sol, na casa de reza. Tal disposição cotidiana dos indivíduos e unidades familiares em torno dos xamãs em casas de reza foi etnografada por Montardo (2009) entre os Kaiowá, assim como nos Nandeva e nos Mbyá. Também os *jeroky* (rituais xamânicos) dos Kaiowá são diários e dispõem em diálogo homens e divindades em uma forma de comunicação sustentada no canto e na dança. Os rituais de canto e de dança “embelezam” o milho e garantem a essência das plantas das roças que servem de alimento aos homens. Os cantos fabricam as armadilhas, constroem os instrumentos de caça e de pesca, orientando o trabalho de parto. Os cantos e danças dos Guarani fazem os *Nemongarai*, festas para a nomeação das crianças. Possibilitam, ademais, por meio da obtenção de um corpo leve, terno e que flutua – pela condição alcançada na construção dos corpos pelas dietas, na dança e no canto –, os deslocamentos pelas dimensões do cosmos. A concepção de um mundo horizontal, onde em sua extremidade se situam as aldeias das divindades dispostas nos pontos cardeais, pode iludir os leigos de que se trata de um percurso plano de deslocamento. Percorrê-lo,

entretanto, envolve um movimento ascendente, obtido pelo canto e a dança, que eleva os participantes para acima da copa das árvores. Diferentes repertórios de cantos são acionados para se enveredar por entre caminhos diversos, mudar de direção, retornar à aldeia dos homens. A trajetória dos participantes é orientada por acompanhamento xamânico como forma de se garantir a integridade e a segurança no retorno à dimensão das aldeias dos homens (Montardo, 2009: 92).

A relação entre canto e cosmologia orienta, por sua vez, as ações da política, esta articulação tendo sido anunciada já nos primeiros relatos etnográficos do início do século xx sobre as migrações dos Guarani para a Terra sem Males. Nimuendaju se adiantava então na descrição de que as ações da política dos Guarani, inclusive no que dizia respeito à construção das posições de lideranças, se construía na casa de reza, por meio de indivíduos que se destacam do grupo durante a dança, os que “se adiantam à fileira e a dirigir a dança dos demais” e que assim o fazendo se aproximam da classe dos xamãs que congrega homens e mulheres (*nanderú* e *nandecy*). Se todos os indivíduos recebiam cantos em suas trajetórias de vida, comentava o etnólogo, estes que se adiantavam se destacavam, já que “usam seus poderes mágicos não só para fins pessoais, como também os põem a serviço da comunidade: a procura do nome (de batismo), cura de doenças, profecias, etc” (Nimuendaju, [1914] 1987: 75).

Retomo as análises de Almeida (2011) e Veiga (2013) que demonstraram como os Tupi-Guarani que partiram para a ocupação da T.I. Pyhaú, ao se deslocarem da T.I. Araribá sinalizavam para a situação de confinamento em que eram mantidos naquela antiga reserva do S.P.I., onde ocupavam terras exíguas, espaços que, lembravam, haviam sido cedidos a eles na forma de empréstimo e que não identificavam como sendo suas terras. No relato da liderança feminina que conduziu seu grupo, toda ação de deslocamento se inicia também com a inspiração recebida no sonho: os parentes que em sonho acenavam para os *tekoá* antigos nas

margens do rio Verde como o modo de ser guarani. No contraste entre a vida levada pelos Guarani em Araribá e a urgência do deslocamento para o lugar dos antigos *tekoá*, o alerta para o perigo em Araribá de uma convivência próxima demais da Funai, o que poderia levar as pessoas a um descontrole causado pelo “excesso de política” e ao temor de se estar exposto a guias ruins e incontroláveis (Almeida, 2011).

Acompanhando também uma liderança xamânica feminina, Montardo (2009) nos dá acesso à intensidade dos cantos e danças na decisão do destino nos Kaiowá. Rituais xamânicos são conduzidos diariamente pelo grupo familiar que se soma à xamá depois do pôr do sol. O canto é a linguagem das divindades do cosmos e por ele se tem acesso a um determinado plano comunicacional entre homens e divindades. Neste contexto de práticas de comunicação pelo canto e pela dança nas casas de reza é que se construía as possibilidades para os indivíduos e núcleos familiares kaiowá retornarem à terra dos antepassados, de onde as famílias outrora foram expulsas.

No caso da liderança Ñandeva da T. I. Pyahú que se desloca com seu grupo rumo às “antigas terras”, destacam-se nestas narrativas alguns elementos que os estudos sobre os Guarani dedicaram atenção: o lugar das lideranças xamânicas tanto diagnosticando a inadequação de uma determinada situação para a construção e manutenção dos *tekoá*, como liderando ações que construíram as possibilidades para os deslocamentos e ocupações. Aqueles que se deslocaram em 2005 da T.I. Arariba para ocupar as terras em Itaporanga e Barão de Antonina se dirigiram em pequenos grupos, de ônibus, trazendo seus pertences, rumo às “antigas terras” (Almeida, 2011: 19) locais sobre os quais, como vimos, se documentara a presença de aldeias Guarani ao longo no século XIX e também antes (Amoroso, 2014). Os Tupi-Guarani não tinham, entretanto, destino previamente fixado. O retorno no século XXI dos Tupi-Guarani à região dos antigos aldeamentos indígenas foi marcado por seguidas expulsões dos terrenos

agora ocupados por figuras jurídicas variadas. O processo de construção das aldeias também passou por sucessivas realocações que se seguiram a novos deslocamentos pela região, motivados pelos acertos entre parentelas. Assim, menos orientados por determinadas condições ambientais e territoriais, os *tekoá* se aglomeraram a depender de estabilizações temporárias de relações.

## Notas

- <sup>1</sup> Este artigo é uma versão modificada de um capítulo de meu livro (Amoroso, 2014), que foi apresentado e debatido no *v Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia*, APA, realizado entre 8-11 de setembro de 2013, em Vila Real, Portugal, no Painel “Transformações do Espaço Ameríndio na América do Sul”, coordenado por Susana Matos Viegas e José Glebson Vieira. Agradeço aos coordenadores e aos participantes do encontro pelos comentários e também aos pareceristas da Revista de Antropologia que indicaram questões relevantes que busquei incorporar na versão agora apresentada. A pesquisa sobre as missões capuchinhas do século XIX contou com o apoio da Fapesp em diversas fases do seu desenvolvimento, desde o ano de 1992, no âmbito do doutorado desenvolvido na Antropologia da USP, até o meu Pós-Doutorado subsidiado com bolsa Fapesp (Processo 00/02936-3). Agradeço à Julia Sauma as traduções para o inglês.
- <sup>2</sup> Para abordagens recentes sobre as políticas indigenistas do século XIX e o programa de Catequese e Civilização dos índios, remeto o leitor a Mattos (2004), Kodama (2009) e Amoroso (2014).
- <sup>3</sup> Cf. “Livro de Lançamento das Propriedades do Aldeamento de São Pedro de Alcântara, ano de 1860”, DEAPP, in: Boutin (1977:17).
- <sup>4</sup> O texto do decreto n.º 426, de 24 de junho de 1845, pode ser consultado em Carneiro da Cunha (1992c): 191-199).
- <sup>5</sup> Tratando das colônias militares da região, o autor concluiu: “as colônias eram núcleos de brasilidade, miscigenação étnica, ocupação efetiva da região, integração do elemento indígena e ponto de partida da economia de todo sudoeste paranaense e oeste catarinense.” (Boutin, 1977).
- <sup>6</sup> E segue: “[...] devido talvez à tradição de seus antecedentes, que haviam sido domesticados, conforme se colhe das duas memórias que ofereço”. Fazenda de Pirituba, 21 de dezembro de 1842 (Machado, 1885).

- <sup>7</sup> As *Jornadas* totalizaram nove expedições empreendidas pelo sertanista mineiro Francisco Lopes e pelo marinheiro norte-americano John Henry Elliott, este também autor de uma novela sobre os Kaingang, de aquarelas sobre os Guarani às margens dos rios, tripulando grandes canoas, além de cartas geográficas. Sobre as *Jornadas Meridionais*, ver Wissenbach (1995).
- <sup>8</sup> Relatórios de Lopes e Elliot encaminhados ao barão de Antonina, AESP p. 4 1.30 c 96 0891.
- <sup>9</sup> “[Os Kaiowá] habitavam os matos do lado direito do rio Paraná, desde Ivinhema até o Iguatemi. Sua linguagem é guarani pura, enquanto sua idade não posso dar um parecer [...] por falta de um linguará”, mas também “ porque estão esparsos em Pinhais de São Jerônimo ou em São João Batista, além de algum que tem ido para o rio Paraná buscar seus parentes e conhecidos que ali ficaram. Reunidos todos estes, o seu número talvez suba para mais de quatrocentos de ambos os sexos. [...] Atualmente existem aqui o cacique Libânio Jiguajurú e sua gente; o cacique Mirim e suas e o cacique Pedro Jiguaça e seus mesmos. [...] Por ora não se pode empregar os índios nos serviços jornalheiros, com agrados e bom jeito eles estão trabalhando em suas roças, não acho prudente tirar-lhes desse serviço que, ao mesmo [que] tempo é muito agradável para eles, também é uma grande utilidade para fazer as roças para as colônias [...] não é preciso destruir o mato virgem.” (Ofício de Joaquim Francisco Lopes, encarregado do aldeamento dos índios na colônia militar do porto do Jataí, 22 de agosto de 1854, DEAPP).
- <sup>10</sup> O episódio da descoberta das ruínas de Nossa Senhora do Loreto, uma das unidades das missões jesuítas de Guairá do período colonial, rendeu a recomendação de J. H. Elliott dirigida ao barão de Antonina de que se reerguesse das ruínas do famoso aldeamento jesuítico um novo equipamento, no caso Nossa Senhora do Pirapó do Paranapanema, o que de fato se deu em 1855.
- <sup>11</sup> Para o projeto de civilização dos índios da lei colonial “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”, de 1775, ver Almeida (1997).
- <sup>12</sup> Jean Lacouture (1993) nos mostra que a experiência bem-sucedida das aldeias fundadas por Nóbrega e Anchieta em São Paulo de Piratininga, nas possessões portuguesas, levou a Coroa espanhola a chamar a Companhia de Jesus a atuar nas Missões de Guairá, que se constituíram nas primeiras décadas do século XVII. Em ambas as experiências coloniais, a escravidão indígena foi abolida, esta uma das maiores vitórias diplomáticas da Companhia de Jesus nas cortes ibéricas, em nome de um modelo alternativo e mais eficaz de oferta de mão de obra indígena livre aos colonos.

Encontramos uma interpretação divergente sobre as origens dos aldeamentos indígenas em autores como T. Azevedo (1976) e os historiadores capuchinhos (Palazzollo, 1956, Nembro, 1958) que apontam a missão dos capuchinhos entre os Kariri do rio São Francisco como a fonte de inspiração dos jesuítas em São Paulo de Piratininga (Azevedo, 1976). Sobre os aldeamentos como entrepostos para o fornecimento de mão de obra indígena aos colonos, ver J. Monteiro (1994) e C. Zeron (1998).

- <sup>13</sup> “Sendo o principal fim do Regulamento nº 426 de 24 de junho de 1845, arrancar à vida errante a multidão de selvagens que vaga pelos nossos bosques para reuni-los em sociedade, inspirar-lhes o amor ao trabalho e proporcionar-lhes os cômodos da vida civil, até que possam apreciar as suas vantagens e viver de qualquer trabalho, ou indústria, e sendo para esse fim autorizada a criação de novas aldeias, e a respeito dos índios, que nelas residam, ou dos que tirados dos bosques precisem ser aldeados. E porque consta que mal entendido por alguns diretores gerais a citado Regulamento, têm eles procurado aldear alguns índios e seus descendentes, que há muito vivem sobre si confundidos na massa geral da população, constringendo-os desta sorte a uma espécie de tutela, de que já não carecem, e que por tanto lhes não pode ser imposta, por ser isto contrário a benéfica intenção com que foram decretadas as providências do dito Regulamento: manda outro sim o mesmo augusto senhor que a dar-se na província, à que V. Exa. preside, este ou qualquer outro semelhante abuso, cuide desde logo V. Exa. em extirpá-lo, advertindo ao respectivo diretor geral para que se contenha na órbita de suas atribuições [...]”. (Palácio do Rio de Janeiro ao presidente da província de São Paulo, em 24 de agosto de 1847, AESP, PPSF ofícios recebidos).
- <sup>14</sup> As autoridades paulistas chegaram a registrar preocupação com a concentração dos Guarani na margem direita do rio Paraná depois da criação dos aldeamentos indígenas do Império, movimentação que chamaram de “guaranização” e que nas décadas posteriores utilizaram como justificativa para a realocação de recursos da catequese e civilização dos índios na região do Paranapanema paulista. Ver: Diretoria geral dos índios de São Paulo à Repartição das Terras Públicas e Colonização da província de São Paulo, 11 de janeiro de 1886, AESP, livro 733.
- <sup>15</sup> Regulamento das Colônias Indígenas, de 25 de abril de 1857, in: Carneiro da Cunha (1992c: 241-251).
- <sup>16</sup> Idem.
- <sup>17</sup> Criados pelo regimento de 1875, alguns dos aldeamentos não saíram do papel ou, quando o fizeram, isto é, quando chegaram a ser instalados, equipados e passaram a contar com quadro administrativo e funcionários, não receberam a adesão dos



índios. O aldeamento São Tomás da Papanduva foi criado em 1877 para aldear os Xockleng e foi extinto dois anos depois. Chegou a ter ranchos, estradas, açude para mover uma máquina de moer farinha, cercas, paiol, armas de fogo e munição. Joaquim Francisco Lopes foi chamado para a região do rio Negro para pacificar os Xockleng. Seguiu acompanhado de sua família e de um grupo de Kaingang de São Pedro de Alcântara, todos parentes do cacique Arepquembe. Os Xockleng, entretanto, se mantiveram longe do aldeamento e o aldeamento de Papanduva foi, de fato, usufruído pela numerosa família do sertanista Lopes.

- <sup>18</sup> Como vemos no ofício de frei Pacífico de Montefalco: “Os índios que moram no Salto-Grande em parte são deste aldeamento, e parte são aqueles que vieram do Jataí em 1852, os quais são todos batizados e casados em parte. Aqueles que são deste aldeamento, o capitão deles é um índio chamado José de Camargo, o qual é nascido, batizado e casado neste aldeamento, e o ano passado foi apresentado com os outros capitães dos sobreditos do Jataí a essa presidência como bravos, que bela especulação!!! E lá para essa cidade até ficaram pintados. Eu tenho mandado índios de minha confiança ao tal Salto-Grande para ver, especular o que eles lá fazem, e o que o governo lhe dissera. Os próprios contaram-me que aqui em São João o governo não dá coisa alguma à vista dos de lá, e quando [estes] vão a São Paulo, V. Exa. e o governo dizem a eles voltem para São João [e que] arranjem-se com o vosso padre, e no Salto-Grande o governo dá ferramenta, roupas, espingarda, rosários. Eles sabem que em S. Jerônimo [Paraná], Jataí, Pirapó, o governo dá tudo o que é de absoluta necessidade, e que por isso lá tem assalariados escravos da nação. E roupa [...], e até correio. Eles sabem que a assembléia presidencial orça todos os anos uma quota para eles, porém, aqui em S. João, fala-se só de promessas, e nada vem, passa um ano, passa outro e assim todos os anos vão em promessas, e para essas promessas nunca chega o dia desejado.” (Ofício de frei Pacífico de Montefalco, vice-prefeito dos missionários capuchinhos de São Paulo e Paraná, para a diretoria geral dos índios, sr. José Joaquim Machado de Oliveira, aldeamento de São João Batista da Faxina, 20 de julho de 1862, AESP, o-932 c-137 p.1 d-12 A0).
- <sup>19</sup> Frei José Maria de Loro Piceno era natural de Marcas, Itália. Chegou ao Brasil em 1865 e foi encarregado do aldeamento de Tijuco Preto, localizado na margem paulista do rio Paranapanema, próximo à Botucatu. Foi na sequência transferido pelo governo para a província do Maranhão, para atuar no aldeamento em Barra do Corda, onde organizou o aldeamento de Dois Braços. Faleceu em 1884 (Primério, 1942; Catálogo ACRJ).
- <sup>20</sup> Sobre as “aldeias históricas” dos Guarani na região, ver Veiga 2013.

- <sup>21</sup> Frei José de Loro à diretoria geral dos índios de São Paulo, 1866, AESP, ofícios diversos, o-932, c-137, p. 2, d. 30 A.
- <sup>22</sup> “Estes índios pertencem à nação Camés ou Coroados, supõe-se geralmente que venham do Norte, talvez das margens do rio Araguaia na província de Goiás, conquistaram dos aborígenes [os Guarani] as terras que atualmente habitam nesta província, tocando aqueles para além Paraná.” (Frei Luís de Cimitille ao presidente da província do Paraná, no aldeamento de São Jerônimo, 2 de dezembro de 1878, DEAPP, vol. 023, ap. n. 582, p. 003).
- <sup>23</sup> Frei Luís de Cimitille ao presidente da província do Paraná no aldeamento de São Jerônimo, 1877, DEAPP, vol. 017, ap. n. 527, pp. 216-217.
- <sup>24</sup> Como expunha frei Luís de Cimitille em 1877: “Hoje que o Governo Imperial lança mão de todos os recursos a bem da colonização com o fim de abastecer o país de braços livres que se ajustem à agricultura e à indústria, é justo que lance suas vistas para o não menos importante serviço da catequese. A fim de chamar à vida civilizada milhares de índios, dignos, sem dúvida, de toda proteção e cuidados. Para conseguir este fim é indispensável dar mais desenvolvimento aos aldeamentos, de modo a acolher a população civilizada que, ocupando-se em trabalhos agrícolas e industriais, dê aos índios o exemplo e mostre-lhes as vantagens que obterão eles desde que abandonem a vida errante que levam”. (Frei Luís de Cimitille ao presidente da província do Paraná no aldeamento de São Jerônimo, 28 de novembro de 1878, DEAPP, vol. 023, ap. n. 582, p. 003).
- <sup>25</sup> Sobre o cumprimento das obrigações sacerdotais, registrava o missionário: “Tenho sempre procurado cumprir meus deveres inerentes aplicando a missa pelo povo nos dias marcados pela folhinha diocesana e administrando os sacramentos e sustentando com brilho o culto a minha custa, sem a título algum nunca receber um vintém como emolumentos e pé de altares ou ofertas; dizendo ainda uma missa de graça de corpo presente ao meus pobres fregueses que faleceram”. (Frei Timotheo à Tesouraria da Fazenda do Paraná, 29 de outubro de 1879, DEAPP, vol. 018, ap. 577, p. 226).
- <sup>26</sup> “Para evitar confusão nos batizados, para o futuro tem quatro livros distintos de batismo: do nosso povo, índios Kaiowá e Guarani juntos, Coroados, filhos de mulheres escravas.” (Frei Timotheo de Castelnuovo ao presidente da província do Paraná, 1 de julho de 1887, DEAPP, vol. 016, ap. 815, p. 215). No dia 15 de agosto de 1867, por exemplo, na festa de Nossa Senhora, crismaram-se mais de sessenta pessoas e batizaram índios Kaiowá adultos (Castelnuovo, 1980); em 1881, em um balanço anual da catequese, registravam-se sessenta batizados, seis casamentos e oito óbitos, sendo a população do aldeamento de 861 pessoas.

- <sup>27</sup> Frei Timotheo de Castelnovo ao presidente da província do Paraná, 10 de janeiro de 1889, DEAPP, vol. 016, ap. 844, pp. 17-21.
- <sup>28</sup> Respondendo ao item “quantos casamentos?”, que constava da circular do governo central enviada aos aldeamentos indígenas, o missionário registrava: “A poligamia simultânea impede este sacramento”. (Frei Timotheo de Castelnovo ao presidente da província do Paraná, 10 de janeiro de 1885, DEAPP, vol. 025, ap. 760, pp. 159-163).
- <sup>29</sup> “Com muito prazer comunico a V. Rma. o ato religioso de 17 com grandíssimo movimento de toda esta Cidade; pois o Exmo. Presidente se dignou servir de padrinho a um índio Botucudo, o Chefe de policia a outro, o [...] da Tesouraria a outro e o Cônsul italiano com a Exma. Snra. [...] ficam tiradas as fotografias que ainda não estão prontas logo que estiverem lhe as remeterei.” (Frei Luís de Cimitille para o padre comissário, Desterro, 25 de Maio de 1885, ACRJ 13-V-15).
- <sup>30</sup> Um único caso de enterros dos índios ocorreu em 1878 e se deu logo após a epidemia de varíola. Na fuga dos Kaiowá para o sertão, os mortos foram abandonados, e depois de muitos dias frei Timotheo indicou aos funcionários que enterrassem os ossos. Ainda assim não houve, como vemos pelo relatório de 1878 e 1879, o registro dos óbitos dos Kaiowá, o que pode indicar que também neste caso os enterros não se deram no cemitério católico, mas, sim, na área das aldeias guarani-kaiowá.
- <sup>31</sup> Ou ainda: “Tenho a honra de remeter a V. E. os mapas do último trimestre dos casamentos, batizados e óbitos – para os fins convenientes havidos nesta paróquia do Jataí. Feitos com toda a exatidão; menos no que diz [respeito aos] óbitos: porque os índios se enterram no mato, e não dão parte; em São Jerônimo, pela distância, ficam os que morrem sem sacramentos e sem assento” (Frei Timotheo de Castelnovo para o presidente da província, 01 de janeiro de 1888, DEAPP vol. 02, ap. 830, p. 227). Ver também Frei Timotheo de Castelnovo ao presidente da província do Paraná, 31 de dezembro de 1881, ACRJ 21-II-54.
- <sup>32</sup> “Não lhes posso descrever os trabalhos e incômodos que passei para acudir os doentes e aqueles que caíam contínuo na fraqueza, pela fome e mais doenças, e muitas vezes sem lhes poder acudir, foi-me preciso eu tomar conta de todas as coisas, inclusive a cozinha dos negros e sustentar à minha mesa todos os mais empregados e acabar todo o vencimento do meu salário [...]” Carta de frei Timotheo ao barão de Antonina (Franco, 1936: 206-207).
- <sup>33</sup> “Em maio de 1855, chegaram dois Guarani-Kaiowá adultos e logo a seguir o cacique Capatá, acompanhado de treze pessoas, grupo que regressou para o rio

Paraná em julho daquele mesmo ano. Ainda no mesmo ano veio para o rio Tibagi o cacique Marcelino acompanhado de seis adultos, e deixava o aldeamento o cacique Mirim com mais 21 pessoas. Em dezembro de 1855, o cacique Pedro e mais dois homens partiram para o rio Paraná para buscar suas famílias; o mesmo se deu com o cacique Cuiabá, que consta na relação de 1856. Em março de 1856, chegou o cacique Marco com sua gente; em abril chegou do rio Paraná o cacique Pedro, dizendo que se assentara com seu grupo no rio Laranjeira. Em maio de 1856, chegaram do rio Paraná 26 Guarani-Kaiowá, sendo quatro casais, seis mulheres adultas, entre elas a mãe do cacique Libânio, e doze crianças. Naquele mesmo mês chegaram mais dez homens adultos acompanhando um cacique, Pedro, com um grupo de 48 pessoas, além de outro grupo com mais de cem Guarani-Kaiowá. Em maio de 1856, o capitão Pedro e seu grupo se ausentaram do aldeamento por meses, para caçar. Em agosto do mesmo ano, mais dois Guarani-Kaiowá chegaram a São Pedro de Alcântara e, em setembro, seis homens adultos seguiram de volta ao rio Paraná para buscar suas mulheres e respectivas famílias.” (Ibid.)

<sup>34</sup> Relatório de frei Timotheo de Castelnuovo ao presidente da Província do Paraná, 1858.

<sup>35</sup> Frei Timotheo de Castelnuovo missionário diretor do aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara ao Imperador Dom Pedro II, Rio de Janeiro, 23 de agosto de 1860, ANRJ, Série Agricultura, Índios (1846 1 1951) IA7/2 Ministério da Agricultura. Citada na íntegra em Amoroso (2014).

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Como podemos acompanhar em uma das relações que se registrou sobre o aldeamento da Faxina em São Paulo: “Na ocasião da morte de frei Pacífico, São João [Batista da Faxina] *contava oitenta fogos com 478 índios*; depois foi declinando. Substituiu-o algum tempo frei Ponciano; depois foi convidado para lá frei Matias [de Gênova], Vigário de Castro, mas este não foi. Em 1881, só se encontravam lá sessenta índios. Fundou-se outro aldeamento com índios também Kaiowá na margem do rio Paranapanema, perto da Barra do Itararé – foi o do Tijuco Preto. Esteve à frente deste núcleo o frei José de Loro, enviado para lá em 14 de novembro de 1865. O governo o auxiliava com dinheiro, víveres e utensílios. Ficou três anos porque foi removido para o norte e partiu para o Maranhão em 15 de novembro de 1868. Foi então destinado para lá o frei Matias (de Gênova), que mais uma vez não atendeu à destinação. Por falta de pessoal, o núcleo – hoje Piraju – foi abandonado” (Primério, 1937: 276-77).

- <sup>38</sup> Frei Timotheo de Castelnuovo ao presidente da província do Paraná, 31 de dezembro de 1881, DEAPP, vol. 022, ap. 641, pp. 214-218.
- <sup>39</sup> “Os índios estão ‘vivendo a sua antiga usança em matas, serras e vales, em escondidos arroios, em três, quatro ou seis casas sozinhas, separadas a légua, duas três e mais uns dos outros’.” (Meliá, 1990). Na redução jesuítica de Loreto eles haviam juntado não menos de trinta, e um desses caciques com a sua gente, e na de São Ignácio, 37. Sobre a apropriação ameríndia do espaço missionário ver também Viegas, neste volume.
- <sup>40</sup> Comparem-se os registros sobre os Nandeva – os Guarani das inscrições capuchinhas – em dois momentos distintos: “Felizmente os que estão aldeados neste aldeamento são todos Cayuas e Coroados. A tribo Guarani pertence um grande toldo existente no rio Ziza [das Cinzas] que seguidamente andam aqui, nessa capital, e São Paulo pedindo gêneros, e que lhe os damos; mas que julgo melhor serviço à catequese, se se lhe dissesse: ‘Vós sois moços, sois ladinos, falai bem nossa língua, portanto, em lugar de ir sempre pedindo e ciganeando, ides adquirir o que precisais pelo trabalho, deixando de viverem a custa alheia; mas, sim, do suor de vosso rosto””, (Frei Timotheo de Castelnuovo ao presidente da província do Paraná, 30 de dezembro de 1878, DEAPP vol. 023 ap. 556, pp. 218-223). E: “A população que compõe o aldeamento é a mesma de ano passado; só teve incremento nos índios Guaranis, em número de 62 almas, que se esta tribo é da mais vagabunda e inerte, hoje parece de mudar-se e querer residir definitivamente, dá-se ao trabalho e tem suficiente plantação e precisa se lhe dar seus elementos indispensáveis”. (Frei Timotheo de Castelnuovo ao presidente da província do Paraná, 31 de dezembro de 1881, DEAPP, vol. 022, ap. 641, pp.: 214-218).
- <sup>41</sup> “V. E. me pede com urgência em ofício de 30 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”, (Frei Timotheo de Castelnuovo ao presidente da província do Paraná, 15 de janeiro de 1886, DEAPP, vol. 005, ap. no.: 797, pp.: 196).
- <sup>42</sup> “O descampado da aldeia regula em mil braças de comprimento e quinhentas de largo.” (Frei Timotheo de Castelnuovo ao imperador, 23 de agosto de 1860, ANRJ, Série Agricultura, Índios (1846-1851) IA7/2, Ministério da Agricultura).
- <sup>43</sup> Frei Mariano de Bagnaia, in: Sganzerla (1992: 213).

- <sup>44</sup> “Mapa Corográfico da Província do Paraná, incluindo também parte das províncias circunvizinhas: República do Paraguai e Confederação Argentina, complementados com as últimas explorações feitas nos rios Paraná, Amambá, Escopel [...] por Lopes e Elliott no ano de 1857. Desenhado por João Henrique Elliott e oferecido ao Ilmo. e Rvmo. Sr. Frei Timotheo de Castelnuovo, digníssimo diretor do aldeamento de São Pedro de Alcântara do Jataí.” (BNRJ, Divisão de Iconografia, Setor de Documentos Cartográficos, ARC, 4-1-4).
- <sup>45</sup> Como podemos acompanhar: “O aldeamento de São Pedro de Alcântara conta perto de trezentas pessoas, 21 casas grosseiras, todas cobertas de telhas, inclusive a casa do diretor, paiol, arrecadação, engenho de açúcar, ferraria, olaria, casa de moinho, monjolo etc. uma capelinha pobre com dois sinos, três gramados, criação suficiente e todo o mais que diz ferraria e carpintaria segundo exigem as imperiais instruções etc. [...]. O descampado da aldeia regula em mil braças de comprimento e quinhentas de largo [...]” (Frei Timotheo de Castelnuovo ao Imperador Dom Pedro II, 23 de agosto de 1860, ANRJ Série Agricultura, Índios 1A7/2, Ministério da Agricultura).
- <sup>46</sup> Frei Timotheo de Castelnuovo ao presidente da província do Paraná, 06 de outubro de 1877, DEAPP, vol. 016, ap. 526, p. 154.
- <sup>47</sup> Frei Timotheo de Castelnuovo ao presidente da província do Paraná, 06 de abril de 1877, DEAPP, vol. 007 ap. 512, pp. 277-281.
- <sup>48</sup> Sobre a situação da população Kaingang do vale do Tibagi no século XX, ver Kimyie Tommasino (1995: 143), e também Mota (1994) e Veiga (2006).
- <sup>49</sup> “Hoje em dia esta gente dedica-se muito aos trabalhos agrícolas, além das plantas alimentícias, plantam também cana e fabricam alguma aguardente e rapaduras; são ambiciosos e fazem seus pequenos negócios, compram e vendem com prazo marcado, são pontuais nos seus pagamentos e exigem a mesma pontualidade dos seus devedores; sendo por natureza altivos e independentes, preferem trabalhar sobre si do que ganhar salários dos outros” (Cimitille *apud* Loureiro Fernandes, 1956).
- <sup>50</sup> Frei Timotheo de Castelnuovo ao presidente da província do Paraná, 30 de dezembro de 1878, DEAPP, vol. 023, ap. 556, pp. 218-223.
- <sup>51</sup> Frei Timotheo de Castelnuovo ao presidente da província do Paraná, 3 de fevereiro de 1880, DEAPP, vol. 003, ap. 592, pp. 277-278.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Lígia Rodrigues de  
2011 *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP): migração, território e identidade*. São Carlos, dissertação, UFSCar.
- AMOROSO, Marta  
1998 “Mudança de hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n. 37: 101-114.  
2003 “Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs” *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 35-72.  
2014 *Terra de Índios. Imagens em Aldeamentos do Império*. São Paulo, Editora Terceiro Nome.
- ANDRADA E SILVA, José Bonifacio de  
[1823] 2005 “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”. In *Projetos para o Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- AZEVEDO, Thales de  
1976 “Catequese e aculturação”. In SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional, pp. 365-384.
- BORBA, Telêmaco M.  
1908 *Actualidade indígena*. Curitiba, Tipografia a Vapor Impressora Paranaense.
- BOUTIN, Leônidas  
1977 “Colônias militares na Província do Paraná”. *Boletim do Instituto Geográfico e Etnográfico Paranaense*, vol. 33: 13-68.
- CARNEIRO, Newton  
1950 *Iconografia paranaense (anterior à fotografia)*. Curitiba: Impressora Paranaense s/A.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela  
1992a (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/SMC-PMSP.  
1992b “Política indigenista no século XIX”. In \_\_\_\_ (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/ SMC-PMSP.  
1992c *Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação*. São Paulo, Edusp, Comissão Pró-Índio de São Paulo.  
2009 *Cultura com asas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify.

- CAVASSO, (O. F. M. Cap.) Fr. Emílio de  
1980 “Coleção de Documentos de Frei Emilio de Cavasso OFM”. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, v. 37: 237-284.
- CASTELNUOVO, (O. F. M. Cap.) Timotheo de  
1980 “Princípio e progresso do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara”, Coleção de Documentos de Frei Emílio da Cavasso OFM. CAP. *Boletim do Instituto Histórico e Etnográfico Paranaense*, v. 37: 247-284.
- CIMITILLE, (O.F.M. Cap.) Fr. Luis de  
1888 *Notizie intorno ai Camés o Coroados che vivano nella Provincia del Paraná*. Napoli, Rinaldi e Sellitto, Tip. Via Forcella, Pallazzo Municipale.  
1931 “Memória dos Costumes e Religião da Numerosa Tribo dos Camés que Habitam a Província do Paraná”. In TAUNAY, Visconde de. *Entre os nossos índios*. São Paulo, Editora Melhoramentos.
- FERNANDES, Loureiro  
1956 “Frei Luís de Cimitile”. *Separata da Revista do Círculo de Estudantes Bandeirantes*, Curitiba, t. 3, n. 1.
- FRANCO, Arthur Martins  
1936 “Frei Timotheo de Castelnovo”. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, t. 1, n. 3: 203-212.
- GALLOIS, Dominique Tilkin  
2004 “Terras indígenas? Territórios? Territorialidades?”. In RICARDO, F. (org.), *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- Gow, Peter  
2006 “Purús song: Nationalization and tribalization in Southwestern Amazonia”. *Tipiti*, vol. 4.
- KODAMA, Kaori  
2009 *Os índios no Império do Brasil. A etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz; São Paulo, Edusp.



LADEIRA, Maria Inês Martins

2007 *O caminhar sob a luz. O território mbyá à beira do oceano.* São Paulo, Editora Unesp.

MACEDO, Valéria

2009 *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar.* São Paulo, tese, USP.

MACHADO, João da Silva (Barão de Antonina)

1847 “Itinerário das viagens exploradoras empreendidas... para descobrir uma via de comunicação entre o porto da Villa de Antonina e o Baixo Paraguay”. *Revista Trimensal de História e Geographia*, pp. 17-42.

1850 “Itinerário das viagens exploradoras empreendidas... para descobrir uma via de comunicação entre o porto da Villa de Antonina e o Baixo Paraguay”. *Revista Trimensal de História e Geographia*, pp. 153-177.

1850 “Itinerário de Joaquim Francisco Lopes (...)”. *Revista Trimensal de História e Geographia*, pp. 315-335.

1885 “Expediente. Informações dos campos denominados Paiqueré”. *RIHGB*, tomo 5: 108-117.

[1875] 1930 “As entradas de Joaquim Francisco Lopes e João Henrique Elliot” *RIHGB*, vol. 28: 221-229.

MATTOS, Isabel Missagia de

2004 *Civilização e Revolta. Os Botocudos e a catequese na província de Minas.* Bauru, Edusc.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira

2009 *Através do Mboraka. Música, dança e xamanismo Guarani.* São Paulo, Edusp.

MOTA, Lúcio Tadeu

1994 *As guerras dos índios Kaingang. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924).* Maringá, Editora da Universidade Estadual de Maringá.

MELLÁ, Bartomeu

1990 “A Terra sem Mal dos Guarani”. *Revista de Antropologia*, vol. 3: 33-46.

MENDES DE ALMEIDA, Candido

[1868] 2000 *Atlas do Império do Brazil. Compreendendo as respectivas divisões administrativas, eclesiásticas, eleitorais e judiciárias.* Rio de Janeiro, Lithografia do Instituto Philomathico.

MARTA AMOROSO. DESCONTINUIDADES INDIGENISTAS...

MONTEIRO, John Manuel

1994 *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Ed. Companhia das Letras.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo

[1972] 2005 *Os índios e a Ordem Imperial*. Brasília, Ministério da Justiça/Funai.

NEMBRO (O.F.M. Cap.), Metodio da

1958. *Storia dell'attività missionaria dei minori cappuccini nel Brasile (1538-1889)*. Rona: Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap.

NIMUENDAJU, Curt

1954 "Apontamentos sobre os Guarani". *Revista do Museu Paulista*, vol 8, Nova Série.

[1914] 1987 *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Editora Hucitec/Edusp.

OLIVEIRA, João Pacheco de

1996 "Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas". *Revista Travessia*, São Paulo, CEM, v. 9, n. 24: 5-9.

ORLEANS (O.F.M. Cap.), Fr. Casimiro M. de

1957 *Pai dos Coroados. Biografia de Frei Timóteo de Castelnuovo, missionário capuchinho no Paraná*. Curitiba, Comissariado do Paraná e Santa Catarina.

PALACIOS, Guillermo

2012 "Política externa, tensões agrárias e práxis missionária: os capuchinhos italianos e as relações entre o Brasil e o Vaticano no início do segundo reinado". *Revista de História*, n. 167: 193-222.

PALAZZOLLO, (O.F.M.Cap.) Jacinto de

1956 *Crônica dos capuchinhos do Rio de Janeiro*. Petrópolis, Vozes.

PIERRI, Daniel

2013 *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade guarani-mbyá*. São Paulo, dissertação, USP.

PISSOLATO, E. de P.

2007 *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo, Editora da Unesp.

- PRIMÉRIO, (O.F.M.Cap.) Fr. Fidelis Mota de  
1937 *Os capuchinhos em terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX. Apontamentos Históricos.* São Paulo.
- REGNI, (O. F. M. Cap.) Fr. Piero V.  
1988 *Os Capuchinos na Bahia. Uma contribuição para a história da Igreja no Brasil.* Salvador, Convento da Piedade.
- SGANZERLA, (OFM. CAP.) Alfredo  
1992 *A história de frei Mariano de Bagnaia: o missionário do Pantanal.* Campo Grande, FUCMT.
- TAUBATÉ, (O. F. M. Cap.) Fr. Modesto Resende de & PRIMÉRIO, (O.F.M.Cap.) Fidelis Mota de  
1929 “Os missionários capuchinhos no Brasil”. *Esboço Histórico*, Tipografia do Sema-nário “La Squilla”, São Paulo.
- TOMMASINO, Kimiye  
1995 *A história dos Kaingang na Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento.* São Paulo, tese, USP.
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez  
1995 “Desbravamento e catequese na constituição da nacionalidade brasileira: as expedições do Barão de Antonina no Brasil meridional”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 15, n. 30: 137-155.
- VEIGA, Jurassilda  
2006 *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang.* Campinas, Curt Nimuendaju.  
2013 “Migrações históricas e cosmologia guarani”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, vol. 5, n. 1.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo  
[1914] 1987 “Nimuendaju e os Guarani”. In NIMUENDAJU, Curt, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.* São Paulo, Editora Hucitec/Edusp.
- ZERON, Carlos  
1998 *La Compagnie de Jésus et l’institution de l’esclavage au Brésil: Les justifications d’ordre historique, théologique et juridique et leur intégration par une mémoire historique (XVIe-XVIIe siècles).* Tese de doutorado, EHES.

Manuscritos: Abreviações

ACRJ: Arquivo da Custódia dos Padres Capuchinhos do Rio de Janeiro

DEAPP: Departamento Estadual do Arquivo Público do Paraná

BNRJ: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

ANRJ: Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

AESP: Arquivo do Estado de São Paulo

### **Discontinuities in Indigenous Policy and Guarani Lived Spaces**

**ABSTRACT:** The Portuguese Empire's indigenous villages (1845-1889) are an instigating anomaly in colonial indigenous policy records and in the action of Christian missionaries: they precede the elaboration of the Land Law (1850) and, through the Amerindian programme of Catechism and Civilization, they instituted a governmental regime based on State tutelage and a new definition of territory. Fruit of paradoxical indigenous policies, the indigenous villages inclined Amerindians towards living together much like national and foreign settlers. In this article, an attempt is made to follow Guarani village mobility and territorial use. It is proposed that the Guarani territorial dynamics and patterns of use described in missionary records can be better qualified on comparison to contemporary ethnographies that are attentive to the cultural elements that guide Guarani land occupation in the southeasterly region of São Paulo and western Paraná. What historians apprehend as the squalid vestiges of the *Capuchinha* mission in the nineteenth century – the monastery and cross – the Guarani narratives identify through a cartography of places inhabited by kin in which topography is a relational reference.

**KEYWORDS:** Guarani, Territoriality, Tutelage, Indigenous Villages, Capuchinha Missions.

Recebido em outubro de 2014. Aceito em janeiro de 2015.