

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA CULTURA E IDENTIDADES**

JESSICA CAROLINE DE OLIVEIRA

**(DES)CAMINHOS DAS JORNADAS MERIDIONAIS: REPRESENTAÇÕES
INDÍGENAS E ESTRATÉGIAS DE MEDIAÇÃO CULTURAL NO CONTEXTO
INDIGENISTA EM MEADOS DO SÉCULO XIX**

**PONTA GROSSA
2018**

JESSICA CAROLINE DE OLIVEIRA

**((DES)CAMINHOS DAS JORNADAS MERIDIONAIS: REPRESENTAÇÕES
INDÍGENAS E ESTRATÉGIAS DE MEDIAÇÃO CULTURAL NO CONTEXTO
INDIGENISTA EM MEADOS DO SÉCULO XIX**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG, para obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História, Cultura e Identidades.
Linha de Pesquisa: Discursos e representações: produção de sentidos.

Orientador Prof. Dr. Antônio Paulo Benatte.

**PONTA GROSSA
2018**

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação BICEN/UEPG

048 Oliveira, Jessica Caroline de
 (Des)caminhos das Jornadas Meridionais:
 representações indígenas e estratégias de
 mediação cultural no contexto indigenista
 em meados do século XIX/ Jessica Caroline
 de Oliveira. Ponta Grossa, 2018.
 213f.

 Dissertação (Mestrado em História -
 Área de Concentração: História, cultura e
 identidades), Universidade Estadual de
 Ponta Grossa.

 Orientador: Prof. Dr. Antônio Paulo
 Benatte.

 1.Indigenismo. 2.Representações.
 3.Nações indígenas. 4.Mediação cultural.
 I.Benatte, Antônio Paulo. II.
 Universidade Estadual de Ponta Grossa.
 Mestrado em História. III. T.

CDD: 980.41

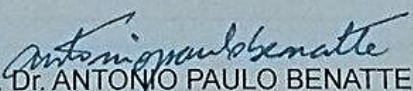


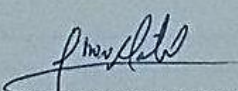
TERMO DE APROVAÇÃO

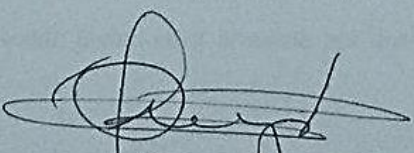
JÉSSICA CAROLINE DE OLIVEIRA

**(DES)CAMINHOS DAS JORNADAS MERIDIONAIS : REPRESENTAÇÕES INDÍGENAS
E ESTRATÉGIAS DE MEDIAÇÃO CULTURAL NO CONTEXTO INDIGENISTA EM
MEADOS DO SÉCULO XIX.**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História – Mestrado em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Ponta Grossa, no dia 20 de março de 2018, pela seguinte banca examinadora:


Prof. Dr. ANTONIO PAULO BENATTE (UEPG)
(Orientador)


Prof. Dr. ILTON CESAR MARTINS (UNESPAR)


Prof. Dr. CLÁUDIO DENIPOTI(UEPG)

Ponta Grossa, 20 de março de 2018.

Dedico este trabalho aos meus ancestrais Kaingang, nossa memória e história não será uma cinza que querem esquecer, mas sim, o fogo que arde, ilumina e aquece nosso coração, nosso sangue e nosso espírito guerreiro.

AGRADECIMENTOS

Neste momento, é difícil encontrar as palavras corretas para expressar a minha gratidão às pessoas que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a conclusão do mestrado, afinal, ainda que coubesse a mim realizar a escrita e as leituras necessárias, foram as conversas, trocas de saberes e apoio constante que tornaram o caminho menos árduo, trazendo luz aos dias de dúvida e incompreensão.

Diante disso, agradeço imensamente à minha mãe, dona Cleonice, e meu irmão Gabriel pelo incentivo, pelo carinho e por sempre acreditarem em mim, mesmo quando me faltava esperança e, principalmente, por entender que as minhas ausências eram fruto da dedicação aos estudos.

Agradeço ao orientador, Antonio Paulo Banatte, por aceitar o desafio da orientação, as sugestões teóricas, metodológicas e as fontes que permitiram mudar o foco da pesquisa, deixando-a mais próxima do meu interesse historiográfico e, por assim dizer, mudar minha trajetória acadêmica, pois sem seus conselhos, talvez hoje não fosse uma etnohistoriadora, ou pesquisadora das nações indígenas que circulavam pelos sertões meridionais. Ao senhor, meu sincero agradecimento.

Ao corpo docente do Mestrado em História, Cultura e Identidades, professores Robson Laverdi, Marco Stancik, Edson A. Silva, Erivan C. Karvat e as professoras Christiane M. Szesz, Alessandra I. Carvalho, Maria J. W. Cordova, Patrícia C. Varella, Rosângela M. S. Petuba e Rosângela W. Zulian que tiveram um contato mais próximo comigo, seja através das discussões da Linha de Pesquisa, disciplinas obrigatórias e tópicos especiais, ou encontro nas bancas de Defesa de colegas, possibilitando assim, momentos de aprendizagem, crítica e reflexão.

Aos membros da minha Banca de Qualificação e Defesa de Mestrado, e também professores fundamentais para a elaboração e problematização dos eixos investigativos da dissertação, os professores Ilton Cesar Martins e Claudio Luiz Denipotti que, por meio de discussões específicas de suas disciplinas, História e Cultura e História e Cultura Escrita, trouxeram debates, referenciais teóricos e conceitos que fomentaram novos olhares ao objeto de estudo. Sou imensamente grata pelas contribuições!

Aos amigos que, mesmo distante, tiveram um papel imprescindível para o fim desta caminhada, Guilherme Grossklauss e Leandro M. Konfidera, os quais muitas

vezes me socorreram em diversas atividades e substituições para que eu pudesse ir ao Arquivo Público do Paraná procurar, catalogar e digitalizar as fontes de pesquisa, viagens a eventos e cursos ligados à temática indígena ou educação. Sem vocês, eu não conseguiria realizar nem a metade do que conquistei no decorrer deste tempo.

Às amigas Andressa Hermes, Maria Carolaine Maciel e Valéria Becher, pelas palavras sinceras, pelo apoio, pelas conversas descontraídas, pela presença nos momentos difíceis, pela paciência para ouvir minhas lamúrias e me fazer lembrar do valor da amizade, da esperança e da fé para conquistar os meus objetivos.

Ao Edson Guedes, Arthur Peixer e Gabriel Covalchuk, pelo jeito peculiar de lidar com as situações e problemas, pelas palavras certas em momentos improváveis, pelas risadas em dias que já não havia razões para tal e por demonstrarem que para fazer a diferença na vida de alguém, talvez não seja necessário estar sempre presente, mas sim, fazer sentir a presença nos dias em que precisamos saber que existe um amigo que ainda acredita em nós e no que estamos fazendo. Obrigada por fazerem parte das furadas que coloquei vocês – a intenção era que tudo tivesse dado certo.

À Zuleide Matulle que, de professora, transformou-se em uma amiga, (com)partilhando os momentos de escrita, dúvida, desespero, viagens, frio, fome e lembranças que levarei para toda a vida. Sem dúvida, uma das melhores conquistas que obtive no mestrado.

À CAPES e a Fundação Araucária pelo auxílio financeiro.

À equipe do Núcleo Educacional João Fernando Sobral pelo apoio, pelas trocas de horário e por incentivarem os estudos, a pesquisa e vida minha acadêmica.

“Não sei se já alguma vez disse ao leitor que as ideias, para mim, são como as nozes, e que até hoje não descobri melhor processo para saber o que está dentro de umas e de outras – senão quebrá-las”.

Machado de Assis

RESUMO

OLIVEIRA, Jessica Caroline de. **(Des)caminhos das Jornadas Meridionais: representações indígenas e estratégias de mediação cultural no contexto indigenista do século XIX**. 2018. Dissertação em História, Cultura e Identidades – Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa, 2018.

Pensando nas formas de interpretação e representação das nações indígenas, esta pesquisa tem por intuito investigar um conjunto de itinerários de viagens publicados na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, conhecido como as Jornadas Meridionais. Este mosaico de experiências e percepções, legou à informações referentes à localização, dinâmicas cotidianas e descrições acerca da fisionomia e personalidade de grupos nativos. Face a essas colocações, o marcante nestas narrativas se deve ao fato de desvelarem as estratégias utilizadas por seus interlocutores a fim de criar laços de sociabilidade e, por assim dizer, alcançar o sucesso nos seus intentos particulares e vinculados à sociedade indigenista. Deste modo, John Henry Elliott, Joaquim Francisco Lopes e José Joaquim Machado de Oliveira, a partir de seus vínculos com o barão de Antonina, embrenharam-se pelos sertões meridionais a fim de mapear, descrever e catalogar dados referentes às rotas terrestres e fluviais que ligavam Curitiba ao Baixo Paraguai e, no decorrer deste processo, observar as formas, as cores, as gentes que coloriam as paisagens de seus (des)caminhos. Dialogando com os interesses e estratégias indigenistas, as representações delineadas por estes agentes revelam que a aproximação com os grupos nativos foi fruto de práticas ligadas à persuasão e brandura, as quais utilizavam-se de elementos tradicionais para mediar as situações de fronteira e contato intercultural. Partindo destes pressupostos, os instrumentos de mediação cultural oportunizaram não só o encontro e trocas entre universos distintos, como também, uma ressignificação ao papel criado às nações indígenas que, resultado do contexto social e político do oitocentos, era pensado de formas múltiplas, oscilando suas figurações no cenário nacional. Logo, dentro deste caleidoscópio, o objeto central é analisar as referências realizadas às nações indígenas e, mais do que isso, demonstrar os mecanismos de mediação cultural adotados para desenvolver e alicerçar alianças. Além disso, por meio destas descrições, podem-se revelar os sertões meridionais enquanto um espaço de possíveis diálogos e não só permeado de tensões, perigos e conflitos, como era comum se apresentar.

Palavras-chave: Indigenismo. Representações. Nações Indígenas. Mediação Cultural.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Jessica Caroline de. Paths of the South Journeys: indigenous representations and strategies of cultural mediation in the indigenist context of the XIX century. 2018. Dissertação em História, Cultura e Identidades – Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa, 2018.

Thinking about the ways of interpretation and representation of indian nations, this research intends to investigate some travel itineraries published in Brazilian Historical and Geographical Institute Magazine, known as Southern Journeys. This collection of experiences and perceptions bequeathed data about the native group's localization, daily dynamics and descriptions referring to the physiognomy and personality. Therefore, it's remarkable in these narratives, the fact that they reveal the strategies used by their interlocutors to create social bonds and, so to speak, succeed in their personal attempts linked to the indigenous society. Thereby, John Henry Elliot, Joaquim Francisco Lopes e José Joaquim Machado de Oliveira, stem from their relationship with the Baron of Antonina, enter the southern backwoods in order to map, describe and catalog data regarding terrestrial and fluvial routes that connected Curitiba to the Lower Paraguay and, in the process, observe the shapes, the colors, the peoples that color those landscapes in their paths. Dialoguing indigenous interests and strategies, the representations outlined by these agents reveal that the approach with the native groups was a result of practices related to persuasion and mildness, which, used traditional elements to mediate the boundary situations and intercultural contact. Stem from these suppositions, the instruments of cultural mediation enable not only the gathering and exchanges between different universes, as well as a resignification of the role given to the indigenous nations that, as a result of the social and political context in the 1800's was thought in multiple ways, oscillating its figurations in the national scenario. Hence, in this kaleidoscope, the main objective is to analyze the references made about the indian nations and, more than that, demonstrate the mechanisms of cultural mediation adopted to develop and support alliances. Moreover, through these descriptions, it's possible to reveal the southern backwoods as a space of potential dialogues and not only permeating tensions, dangers and conflicts, as it was commonly reported.

Key words: Indigenism, representations, indigenous nations, cultural mediation.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1. Nota explicativa do mapa de Manuel Ângelo Figueira Aguiar.	104
Figura 2. Representação dos sertões do Tibagi elaborado por Manuel Ângelo Figueira Aguiar em 1755.	104
Figura 3. Planta do Forte de Nossa Senhora do Carmo (1770)	107
Figura 4. O mesmo Tenente Cascaes, tirando da cabeça hum barrete vermelho, oferecendo-o ao Indio, este receozo de lhe pegar, e os Cavaleiros com os filhos, e a India mantendo-se no matto, olhando para trás a ver o que se passava com o marido e filhos.	110
Figura 5. O Tenente Coronel vestindo a sua própria roupa a hum Indio, e os mais camaradas, despindo as suas camizas, e mais vestidos para vestir os outros.	111
Figura 6. O Tenente Coronel, e mais camaradas apeados tratando com os Indios, e entrarão nos seus arranchamentos, onde tinham retirado mulheres, e filhos.	113
Figura 7. O Cappitão Carneiro que passou além do rio com outros Camaradas, ficando estes mortos, veyo fogindo.	115
Figura 8. Representação do ataque indígena no forte de Atalaia em 29 de agosto de 1810.	123
Figura 9. Região explorada por John Henry Elliott e Joaquim Francisco Lopes durante as Jornadas Meridionais	138
Figura 10. Representação da configuração da aldeia Kaiowá.	156
Figura 11. Representação de habitação Kaingang realizada por Pedro Inácio Schmitz, 1969.	159
Figura 12. Segunda representação de habitação Kaingang realizada por Pedro Inácio Schmitz,	160
Figura 13. Representação de uma habitação subterrânea Kaingang.	161

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Demonstrativo sobre a quantidade artigos publicados na RIHGB e o número de publicações referentes às questões indígenas	61
Tabela 2: Estrutura hierárquica dos cargos gestados para a manutenção do Regulamento das Missões de 1845.	90

LISTA DE SIGLAS

IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
RIHGB	Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: ACORDES HISTORIOGRÁFICOS: Reflexões teórico- metodológicas entre História e Antropologia	20
CAPÍTULO 2: ESTRUTURA, FUNÇÃO E ESCRITA NOS PRIMEIROS ANOS DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO	39
2.1 Melindres da integração indígena na identidade nacional	40
CAPÍTULO 3: POLÍTICAS INDIGENISTAS NO SÉCULO XIX	66
3.1 Diretório dos índios: a integração	70
3.2 Cartas Régias de 1808 e 1809: o extermínio	76
3.3 José Bonifácio: a brandura e constância	83
3.4 Regulamento das missões: a civilização	88
3.5 Lei de Terras: o esbulho	94
CAPÍTULO 4: FERAS HUMANADAS E SELVAGENS INDÓCEIS NOS SERTÕES MERIDIONAIS	98
4.1. A conquista dos sertões meridionais	102
CAPÍTULO 5: MAPEAR, DESCREVER E CATALOGAR: representações indígenas e estratégias de mediação cultural	135
5.1 A fisionomia dos itinerários: indigenismo e a narrativa sertanista	136
5.2 Localização e identificação das nações indígenas	144
5.3 A aldeia: o trabalho e a indústria Kaingang e Kaiowá	153
5.4 Caciques e Principais: a persuasão sertanista	166

5.5 Brindes e Mimos: a sedução indigenista	174
5.6. Cosmogonias Kaingang e Kaiowá: folguedos e fetichismo.....	181
5.7 A emigração Kaiowá: o sucesso da mediação cultural.....	191
CONSIDERAÇÕES FINAIS	196
FONTES	200
REFERÊNCIAS	202

INTRODUÇÃO

“[...] 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 [...]”. Barão de Antonina

Extraído de uma notícia encaminhada ao Imperador, na década de 1840, o trecho supracitado refere-se à exposição feita em uma das seções do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em que relata as potencialidades do desbravamento dos sertões meridionais. Tal afirmativa diz respeito ao conjunto de itinerários de viagens realizados entre os rios Verde, Tibagi, Paranapanema, Ivinhema, Iguatemi, Brilhante e Dourados, cujos percursos, entre outras coisas, objetivavam mapear, descrever e catalogar informações sobre os (des)caminhos percorridos pelas expedições exploratórias. Estes relatos, posteriormente deram corpo à produção etnográfica publicada na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB), intitulada como as Jornadas Meridionais.

No tocante a este material, é importante esclarecer que se tratavam de expedições que foram encomendadas e financiadas por João da Silva Machado, o barão de Antonina; sujeito vinculado à elite social, econômica e política do Império. Segundo Barbosa (2013), João da Silva Machado nasceu no Rio Grande do Sul, iniciou suas atividades como comerciante de tropas e desde jovem se estabeleceu na região da 5ª Comarca da província de São Paulo. Foi sócio do IHGB, representante das Cortes de Lisboa (1821), suplente do Conselho Geral da Província (1829) e atou na Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo durante três mandatos (entre 1835 a 1843). Com a criação da província do Paraná, foi eleito o primeiro senador (1854-1875) e recebeu o encargo oficial do presidente de província, Zacarias Góes e Vasconcellos, para fundar aldeamentos indígenas. Diante disso, tornou-se um dos maiores proprietários de terras do período e estabeleceu diversos núcleos de catequese no vale do rio Paranapanema.

Seu conhecimento sobre a paisagem e geografia, fruto das suas práticas tropeiras, legou a ele perspectivas para planejar e configurar políticas ligadas à interiorização do Império nas regiões pouco exploradas, as quais tinham como pressupostos desenvolver rotas interprovinciais, tanto por vias fluviais quanto terrestres, observar espaços propícios ao desenvolvimento econômico, pontos estratégicos para a criação de aldeamentos e, principalmente, realizar descrições

sobre as gentes que coloriam os cenários meridionais, apresentadas conforme suas características e disposições ao diálogo com a sociedade envolvente.

Para a efetivação destes intentos, o barão de Antonina contou com três figuras importantes, duas delas responsáveis pelas entradas aos sertões e as subsequentes narrativas que facultaram conhecer as facetas ocultas do Império. E o outro sujeito, para além das relações políticas que mantinha com o barão, foi quem gestou críticas aos desmandos e atrocidades indigenistas cometidas por agentes do Estado, solicitando da Coroa uma proposta que fosse orquestrada aos moldes das diretrizes e experiências do barão de Antonina, isto é, a brandura e os bons tratos das nações indígenas. Logo, ambos faziam parte de uma rede de sociabilidade intelectual e política, compartilhando anseios e projetos comuns.

Nestes liames, John Henry Elliott, um dos comandantes das expedições exploratórias, chegou ao Brasil entre 1825 e 1826, com aproximadamente 16 anos, desembarcou no Rio de Janeiro a bordo da embarcação de seu tio, Jesse Duncan Elliott. Foi integrante da Armada Imperial, onde atuou como tenente em uma ação contra a independência da Cisplatina. Derrotada, a esquadra brasileira dispersou-se; Elliott foi preso junto com outros combatentes brasileiros e estrangeiros a serviço do Império, ficando cerca de dois anos no presídio argentino de Rio Salgado. Após esse episódio, retornou ao Rio de Janeiro, iniciando suas relações de amizade e confiabilidade com o barão de Antonina, trabalhando assim, sob seu financiamento nas referidas entradas aos sertões e, após 1850, se tornou Diretor de Aldeias em um dos aldeamentos criados pelo barão. (BARBOSA, 2013) A historiografia consultada não explica como estes personagens se conheceram, contudo, sabe-se que seu conhecimento enquanto piloto, mapista e pintor, provavelmente, interessou ao barão. Segundo Carvalho (2010), para além das atividades arroladas, Elliott também se tornou conhecido em Curitiba pela publicação de suas novelas indianistas, entre elas, Aricó e Caocochée e O Jasmim, ambas da década de 1850.

Acompanhando as empreitadas de Elliott, Joaquim Francisco Lopes foi um importante sertanista no Império, tendo começado a trabalhar com o barão de Antonina, durante década de 1840, em explorações aos sertões das províncias de Mato Grosso e São Paulo. Entre suas principais realizações, pode-se destacar sua contribuição na fundação da Colônia Militar de Jataí e do aldeamento de São Pedro de Alcântara, além de ter sido Diretor de Aldeias no aldeamento de São Jerônimo entre 1860 e 1867. Wissenbach (1995) conta que Lopes é de origem mineira e de

família sertanista, inclusive, já na década de 1830, era um dos primeiros desbravadores a reconhecer os rios e sertões de Camapuã, onde realizou diversas posses para mandatários. Tal como seu parceiro de viagens, não há informações que expliquem a forma como conheceu o barão, ou especificidades sobre sua vida. Entretanto, o que fica evidente é que seu conhecimento e práticas sertanistas foram fundamentais para o mapeamento das brenhas do interior de São Paulo, sem esquecer, é claro, das perspectivas que possuía em relação aos tratos dos povos indígenas que viviam naqueles espaços, sabendo reconhecer os perigos e as potencialidades destes grupos conforme seus caracteres físicos e culturais.

Por fim, José Joaquim Machado de Oliveira é o último integrante a compor este diálogo entre as esferas sertanistas, intelectuais e políticas que, direta ou indiretamente, contribuiu nos resultados alcançados pelas Jornadas Meridionais. No tocante aos dados referentes sobre sua trajetória, Silva (2004) conta que Machado de Oliveira nasceu em São Paulo, em 1790, e era filho de um tenente-coronel, o que influenciou para que seguisse na carreira militar. Diante disso, serviu ao exército da mesma província e atuou na fronteira meridional com a América espanhola. Após a Independência, foi nomeado presidente da província do Pará e, posteriormente, de Alagoas, de Santa Catarina e do Espírito Santo, consolidando uma ampla experiência política no Império. Seu conhecimento militar e sertanista possibilitou a ele o cargo de primeiro Diretor-Geral dos Índios, tanto pelo seu olhar crítico no que tange os povos indígenas e as políticas indigenistas, quanto pela forte influência na formulação do Regulamento das Missões – devido suas denúncias aos descasos frente aos grupos nativos durante as reuniões e discussões do IHGB, onde também era sócio.

De preâmbulo, é possível identificar alguns pontos que permitem associar estes sujeitos às (des)aventuras meridionais: o primeiro, está relacionado as dinâmicas voltadas para práticas sertanistas desempenhadas por ambos; o segundo, diz respeito aos vínculos com o IHGB, em que atuavam enquanto sócios ou por meio da publicação de textos (os quais eram oferecidos ao Instituto por integrantes efetivos); e, em terceira instância, por suas concepções e representações ligadas às nações indígenas. Partindo destas colocações, é plausível dizer que entre os elementos acima elencados, há ainda outro fator que influenciou tanto na trajetória destes personagens quanto nas Jornadas Meridionais em si: o contexto indigenista em que estavam inseridos. Deste modo, as ideias e perspectivas pautadas no indigenismo se apresentavam em duas vertentes, ou seja, estavam ligadas às

políticas indigenistas e às representações criadas no âmbito intelectual; uma espelhando e figurando nas formas de pensar da outra, se apropriando de conceitos e mecanismos para configurar os modos de tratamento indígena que, em muitos casos, oscilavam entre as balizas de integração e extermínio – cultural, étnico e social.

É importante frisar que, embora se esteja elencando algumas informações acerca destes sujeitos, esta pesquisa está longe de ser um trabalho biográfico, ou pautado nas trajetórias intelectuais ou políticas específicas dos mesmos. O interesse aqui é único e exclusivamente pautado nas Jornadas Meridionais, o contexto em que foram gestadas, seus anseios e, mais precisamente, as representações indígenas ilustradas nas páginas de cada itinerário. Por isso, utilizando-se das colocações de Davis (2011), o encontro que os sertanistas tiveram com as nações indígenas desvelam sistemas de funcionamento relativamente oculto aos olhares de quem não participou das situações de negociação e de aliança. Para entender estas descrições, é preciso entrar em contato com os elementos culturais narrados, seja por meio de textos ou pinturas, e, a partir deles, dialogar com a historiografia a fim de compreender suas lógicas, sentidos e significados.

Neste sentido, observa-se a necessidade da construção de uma pesquisa que, ainda que se utilize do contexto indigenista, possa também trabalhar as representações indígenas a partir de vieses que tragam luz às culturas, resistências, processos de mestiçagens e, sobretudo, privilegie o protagonismo nativo, dando visibilidade aos seus caracteres interculturais, sem limitá-lo aos conflitos ou resumi-lo a ideia de sujeito selvagem. Diante disso, a escolha de uma corrente teórica e metodológica é fundamental para a escrita do trabalho, pois norteia os caminhos da investigação, proporcionando análises que não depreciem a figura dos povos ameríndios, problematizando seus contextos por meio de roupagens conceituais que não despersonaliza e descaracteriza as suas facetas históricas. Portanto, utilizando-se dos pressupostos da etnohistória, esta dissertação conta com a perspectiva de revisitar e reavaliar as fontes que, outrora estudadas, centraram seu olhar nas formas de violência, hostilidade e submissão indígena.

Frente a este caleidoscópio de possibilidades referentes às Jornadas Meridionais, outro ponto pode ser aqui salientado em relação ao objeto de estudo, isto é, a própria concepção de sertões meridionais, afinal, mais do que um mero recorte espacial, os sertões eram palco de uma pluralidade de tipos e, conseqüentemente, de conexões criadas, mescladas, reapropriadas e reinterpretadas, constituindo uma

problemática central para se compreender as dinâmicas que forjaram a formação socioeconômica e cultural dos espaços narrados. Esse ponto de vista, delineado enquanto um lugar de movimento e intersecção, nem sempre foi pensado assim, visto que, segundo explica Ivo (2012), historiograficamente “a categoria sertão foi utilizada para identificar as regiões não litorâneas e referia-se a lugares pouco povoados, nos quais a atividade econômica limitava-se à pecuária”. Nesses estudos, o sertão foi “considerado inculto e cheio de façanhas barbarescas” e “concebido como o abrigo da pobreza, da desordem e do isolamento, características opostas à [...] civilização, para a diversidade econômica e para o exercício da política”, (IVO, 2012, p. 32).

Relacionando estas premissas com o que fala Amantino (2008), é possível entender que essa visão tradicional sobre os sertões é fruto do lugar social de quem outrora os representou. Neste sentido, os registros do século XVIII, por exemplo, retratavam os sertões enquanto espaços desconhecidos, sem controle e perigosos dada a dificuldade em transitar pelos seus caminhos, cujas trilhas embrenhavam-se nas matas e afastavam-se dos núcleos populacionais. Pontarolo (2012) explica também que o termo sertão, quando pensando no período colonial, referia-se aos territórios vazios e passíveis de serem explorados, sobretudo, nas regiões próximas ao Vale do Rio Doce e dos Campos de Guarapuava. Corroborando com as exposições de Pontarolo (2012), Amantino (2008) lembra um ponto fundamental no tocante aos sertões: o interesse econômico e as promessas de riquezas que a Coroa utilizava para incentivar o desbravamento, a ocupação e a colonização destes territórios – corriqueiramente representados como inabitados.

Perspectivas vinculadas ao caráter mítico, ageográfico e atemporal desenhavam os sertões enquanto um lugar ambíguo, em que a dualidade entre inferno-paraíso, danação-salvação, cura-doença, desintegração-unidade delineavam o seu significado, segundo quem e o lugar de criação de discurso, como bem lembra Amado (1997). Noutras palavras, este conceito é fruto da representação de seu enunciante, o que explica o sentido atribuído pelo europeu no início do processo de conquista, denotando-o como um espaço do outro e da alteridade, o que legou a uma tensão dialética entre o que mundo europeu determinou não só para a Europa em si, mas também o mundo fora dela. A autora ainda ressalta que durante o período colonial, o espaço sertanejo era concebido enquanto sem fé, sem lei e sem rei, cujo significado só foi alterado no período imperial, sobretudo, a partir das narrativas da literatura romântica e naturalista, as quais acrescentam outros traços, entre eles, o

que Nunes (2013, p. 364) destaca como “a força da natureza, a relação simbiótica entre homem e meio, a quase impenetrabilidade, a degeneração racial dos nativos”. Cabe dizer ainda, que aos sertões vinculava-se a noção de distância, não a distância meramente geográfica, mas a cultural, apontando para sujeitos avessos à civilização, permeados por uma realidade arcaica, de atraso e possível ameaça ao processo de progresso.

Deixando de lado os vieses tradicionais da conceituação dos sertões, este trabalho se utiliza das bases teóricas de Ivo (2012), buscando olhar para estes espaços e constatar a fluidez das populações e os constantes encontros entre os diferentes sujeitos, fazendo dessas passagens, locais de misturas e trocas de conhecimentos, experiências e hábitos. Este intercâmbio, seja de indivíduos, técnicas, flora, fauna, produtos, línguas, culturas, manifestações de fé, costumes e práticas tradicionais, gestaram um ambiente de trânsito, ou melhor, uma atmosfera utilizada pelos sertanistas e marcada por uma mobilidade interna proporcionada pelas múltiplas esferas culturais. Para Espindola (2005), esse conjunto de fatores que compunham os sertões, ora se misturavam fomentando novas cores, gentes e cenários, ora se sobrepunham e confrontavam-se em virtude das trajetórias étnicas e culturais de cada grupo e ramificação indígena.

Nesta acepção, esta pesquisa tem por objetivo analisar as Jornadas Meridionais enquanto fontes de representação das nações nativas que viviam e circulavam por tais sertões, buscando compreender quais razões motivaram estas entradas, que elementos foram privilegiados no tocante à tradição, formas de organização social e diálogo entre indígenas e sertanistas. Neste caminho, sabendo dos interesses indigenistas à estas expedições e as diretrizes vinculadas à sedução e persuasão, tem-se também o anseio de buscar compreender que práticas e estratégias eram entendidas enquanto brandas e que configuravam possibilidades de mediar estes universos culturais distintos. Para isso, é preciso observar os filtros utilizados e representados por Elliott, Lopes e Machado de Oliveira, os quais não eram iguais, pois partiam das percepções que cada um construía em relação aos grupos indígenas, as estratégias utilizadas e as transcrições que faziam do outro. Portanto, pretende-se demonstrar que, colocadas em seu contexto de produção, as fontes permitem compreender o lugar dos seus atores, seus interesses e tensões, cujas vozes, em contraponto ou uníssono, revelam os nativos enquanto interlocutores nesse processo de contato a partir de mediações culturais.

Partindo destes pressupostos, esta dissertação está dividida em cinco capítulos. O primeiro capítulo pretende apresentar uma discussão teórica e metodológica sobre o uso interdisciplinar entre história e antropologia, buscando delinear o corpo conceitual vinculado à esta perspectiva de análise, principalmente, no que diz respeito aos vieses intrínsecos às fontes e aos objetivos do ofício historiográfico. O segundo capítulo tem por intuito discorrer sobre o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, sua organização, diretrizes e valores que figuravam as nações indígenas conforme as concepções teóricas dos seus sócios, bem como, compreender de que forma as Jornadas Meridionais se encaixavam nos melindres do Instituto. O terceiro capítulo visa fazer um resgate histórico das políticas indigenistas adotadas no século XIX, objetivando demonstrar quais elementos eram pauta de interesse da sociedade e o modo como as nações indígenas eram avaliadas nestes discursos. Já o quarto capítulo, aspira delinear as representações referentes aos contatos entre indígenas e sertanistas no contexto anterior às Jornadas Meridionais, desvelando aspectos relacionados às dinâmicas de contato, trocas e tensões ocorridas neste cenário histórico. Por fim, o último capítulo tem por objetivo analisar as representações das nações indígenas que Elliott, Lopes e Machado de Oliveira registravam em suas publicações na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, observando as características arroladas e as principais estratégias de mediação cultural utilizadas para dialogar com os grupos nativos. Além disso, descreverá acerca da fisionomia destes itinerários, seus escopos, diretrizes e interesses indigenistas.

De início, pode-se dizer que o barão de Antonina solicitava que, por meio da sedução e da persuasão, as nações indígenas aceitassem o convite para emigrar de seus locais de origem e passassem a viver em espaços estrategicamente configurados. A questão é: seriam os sertanistas capazes de dialogar e criar redes de sociabilidades com os sujeitos que historicamente eram vinculados à imagem de sujeitos hostis, bárbaros e selvagens? Quais os meios utilizados para esse empreendimento? E, é claro, qual a recepção indígena em relação à tais tentativas de contato? Como fica evidente, é claro que esta pesquisa não pretende ‘apagar’ os conflitos, nem mesmo ‘docilizar’ o contexto indigenista, por outro lado, anseia-se demonstrar que, para além da violência, outras práticas foram operacionalizadas no trato destas populações.

1. ACORDES HISTORIOGRÁFICOS:

Reflexões teórico-metodológicas entre História e Antropologia

Quero falar da descoberta que o eu faz do outro. O assunto é imenso. [...] Pode-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um eu também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão lá e estou só aqui, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim. Ou então como um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos. Este grupo, por sua vez, pode estar contido numa sociedade: as mulheres para os homens, os ricos para os pobres, os loucos para os “normais”. Ou pode ser exterior a ela, uma outra sociedade que, dependendo do caso, será próxima ou longínqua: seres que em tudo se aproximam de nós, no plano cultural, moral e histórico, ou desconhecidos, estrangeiros cuja língua e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie. (TODOROV, 1983, p.3)

O indígena brasileiro, assim como outros povos fora da América, desde o século XVI teve suas representações delineadas por formas de pensar e perceber o mundo que não compactuavam com suas premissas, sentimentos e valores culturais. Essa profusão de imagens, ambíguas e contraditórias, é encontrada em diversos tipos de materiais, entre eles, relatos de viagens que teciam informações acerca do contato ocorrido por diferentes universos culturais. Estes (des)encontros legaram representações¹ e impressões de curiosidade, repulsa ou sensibilidade no tocante a figura indígena. Nesta perspectiva, Oliveira (1999) produz algumas elucidativas considerações, ao argumentar que:

¹ A ideia de representação aqui utilizada toma como pressuposto as colocações de Chartier (2001), o qual apresenta a *representação* enquanto um instrumento teórico-metodológico de análise da história cultural. Parafraseando o autor, entende-se que “as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. [...] As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio”. (CHARTIER, 2001, p. 17)

O trauma provocado no europeu pelo encontro de uma forma tão radicalmente distinta da humanidade se consolidou na constituição de uma categoria estética “o índio”, evidente e autoexplicativa, inteiramente infensa à história: expressão completa da simplicidade do passado e da primitividade. É essa categoria, saturada de culpas e seduções, que o senso comum repete e consagra incessantemente. (OLIVEIRA, 1999, p.06)

Nesta acepção, diversas pesquisas caminharam no sentido de privilegiar eventos e grupos sociais específicos, o que era um contraste em relação as manifestações, práticas e especificidades socioculturais ameríndias. É evidente que tais tendências historiográficas, frutos do seu tempo, orquestraram seus escritos a partir das bases teóricas e metodológicas que lhes eram interessantes. E, ao dialogar fontes e hipóteses, criaram uma história homogênea do indígena, ou uma história indígena. E sim, aqui se coloca *uma* história propositalmente, pois dentro desse escopo historiográfico, as populações nativas eram sintetizadas e generalizadas em modelos explicativos hegemônicos que, em geral, não davam conta de compreender as dinâmicas múltiplas destes sujeitos. Pensando nestas questões, Fonseca (2013) descreve que

As concepções dualistas tendem, também, a atender a existência de estruturas culturais como formações compactas, por vezes, homogêneas, e que somente seriam afetadas pelo encontro com outras, igualmente “inteira”. É como se fosse possível verificar a existências de “uma” cultura indígena e “uma” cultura europeia, cuja mistura resultou “numa” cultura mestiça com elementos de suas genitoras. (FONSECA, 2013, p. 68)

Corroborando com as exposições acima apresentadas, Almeida (2001) sinaliza que até o século XIX, a participação indígena na história brasileira era inexpressiva, tendo seus personagens apresentados como meros coadjuvantes, fosse enquanto aliados dos colonizadores, ou então, como ferozes inimigos do processo de civilização. Portanto, pode-se dizer que a escrita sobre sua atuação e presença na história era pífia, pois, ora eram apresentados conforme suas realidades e culturas isoladas do restante do processo histórico, ora delineados enquanto integrados aos interesses coloniais e fossilizados na perspectiva de aculturados.

No viés da aculturação, os grupos (indígenas ou não) eram entendidos como sujeitos que passavam por um esvaziamento de suas culturas originais. E quando resistiam a esse esfacelamento, tal práxis era vista como um ato de extrema bravura e rebelião, mas que acabava reprimida pelo manto do poder colonial e, vencida, não restava nada além da submissão. No tocante à insistente escrita da história indígena que se pauta nesse pressuposto, Almeida (2001) tece algumas balizas referentes aos estigmas que esta proposta relega aos povos nativos, ao salientar que

As populações indígenas integradas à colonização perdiam, junto com a guerra, suas culturas, identidades étnicas e todas as possibilidades de resistência, passando a constituir massa amorfa e inerte à disposição de missionários, colonos ambiciosos e autoridades corruptas que dispunham deles à vontade. As relações entre os índios e a sociedade ocidental eram vistas como simples relações de dominação, impostas aos índios de tal forma que não lhes restava nenhuma margem de manobra, a não ser a submissão passiva a um processo de perdas culturais progressivas que os levaria à descaracterização, quer na condição de escravos ou de aldeados, diluíam-se nas categorias genéricas de escravos ou despossuídos da Colônia. (ALMEIDA, 2001, p. 27)

Os estudos sobre as populações indígenas, segundo explica Montero (2006) emergem dos problemas alocados a ideia da interculturalidade e das relações advindas dela. As linhas de pesquisas voltadas para o encontro intercultural foram discutidas pela literatura histórico-antropológica de diferentes formas, seja pela aculturação, hibridismo, comparação, mestiçagem, ou, neste caso específico, a mediação cultural. Diante disso, Gruzinski (1991) destaca que a ideia de cultura precisa ser repensada no tocante aos processos de mediação e mestiçagem, isso porque, ainda é comum tratar a cultura enquanto singular ou pura, quando na verdade, o que se observa, pesquisa e problematiza, são processos híbridos. O próprio conceito mestiçagem designa aquilo que nasce da mistura entre diferentes, seja num sentido de mesclas culturais ou biológicas. Logo, a ideia de misturas entre as diferenças pode ser considerada o elemento chave para compreender a mestiçagem cultural defendida por este autor e, por assim dizer, as relações de mediação resultantes dessa dialética. Relacionando com os pressupostos de Gruzinski (1991), Netto (2010) descreve em sua pesquisa que

A mestiçagem pode ser considerada mecanismo, processo ou fenômeno mutante que permite analisar as sucessões, permanências ou mudanças de elementos biológicos, físicos e culturais. E esse fenômeno está vinculado à pluralidade e à mobilidade desses elementos no tempo e no meio. Assim, a noção do processo de mestiçagem está relacionada com um espaço de possibilidades e significados em transformação, ora lenta e/ou rápida, ora permeável e/ou impermeável. (NETTO, 2010, p. 168-169)

As premissas acima apresentadas podem ser dialogadas com as colocações que Costa (2009) faz em relação à mediação cultural, afinal, descreve que se trata de práticas de circulação do sistema cultural que agregam diferentes atores que, de um modo ou de outro, entram num momento de interação. Este processo, impele a pensar noutro ponto intrínseco nestas dinâmicas: os sujeitos que atuam, possibilitam e potencializam o contato com o outro, com o desconhecido e com o diferente. Portanto,

é se utilizando dessa dinâmica que viajantes, sertanistas e outras figuras agiam enquanto mediadores no processo de mestiçagem, os quais usavam elementos específicos e filtros culturais para criar diálogos e estabelecer o encontro entre múltiplos universos culturais.

Estes personagens, nas formulações teóricas de Gruzinski (1991), são mediadores culturais, ou *passeurs culturels*, definidos como pessoas ou objetos capazes de aproximar, misturar, produzir novos significados ou funções interculturais. Cabe ressaltar que estes sujeitos não só promovem o trânsito de culturas, como também produzem novas configurações por meio de ideias e projetos de um mundo a outro através da mediação entre eles. Neste sentido, a mediação cultural, para Gruzinski (2005), se configura na consonância dos modos de produzir leituras, interpretações e movimentos de mão dupla, que transitam e fazem circular elementos e fragmentos entre uma ou mais culturas, sem necessariamente descaracterizar os agentes que compõem esta dinâmica.

As vertentes teóricas deste autor colaboram de forma marcante para esta pesquisa, visto que, desde a década de 1990, suas balizas historiográficas têm contribuído para as reflexões vinculadas aos processos de mestiçagem cultural e perspectivas pluridisciplinares que interagem muito bem com a etnohistória. Deste modo, o uso de diferentes procedimentos metodológicos e o cruzamento de fontes, orquestrou a construção de possibilidades de análises pautadas na ideia de que as nações indígenas se apresentavam de formas múltiplas, legando duras críticas à tradicional historiografia ocidental, que apresentava estes sujeitos de maneira homogênea e coadjuvante. Entre as contribuições de Gruzinski (1991), pode-se ressaltar suas diretrizes frente às histórias conectadas, em que reconhece que as histórias são heterogêneas e se comunicam, pois, os personagens, as experiências e as sensações são diversas e não homogeneizadas. Além disso, um dos pontos fundamentais apresentados por este autor se dá no olhar aos elementos culturais, sejam estes resultados de processos de mestiçagem ou não, devem ser investigados a partir da percepção dos indígenas em relação a eles mesmos, pensando nos significados que atribuíam a sua cultura e as chaves para a sua interpretação. Deste modo, entende-se que os objetos de investigação historiográfica podem ser os diferentes tipos de linguagem, expressões, representações, crenças, formas de comportamento, enfim, fragmentos culturais que precisam de um toque atento para serem identificados e problematizados.

Frente a esse horizonte teórico, e pensando nas especificidades da questão indígena, Gruzinski (1991) faz um importante apontamento em relação as dinâmicas entre nativos e europeus, quando destaca que mesmo com a imposição da língua, da religião, de padrões de comportamento e de organização social, estes aspectos não foram suficientes para significar a eliminação da cultura indígena. Isso se deve ao fato de que aquilo que foi imposto, também foi recebido, interpretado e ressignificado pelos filtros e sentidos operacionalizados pelos próprios ameríndios.

Para refletir acerca destas colocações, não se pode deixar de lembrar que esta forma de analisar e escrever os processos históricos se configurou dentro de um lugar social específico. Portanto, é de suma importância lembrar o que explica Certeau (1982) quando ressalta que toda pesquisa historiográfica se articula a partir de um lugar de produção, e este, acaba influenciado por suas particularidades sociais, econômicas, políticas e culturais. É em função deste lugar social e de produção que se estabelecem os métodos, a organização dos documentos e as questões que orquestram o trabalho historiográfico. Fruto de novas formas de problematizar a história indígena, esta pesquisa se utiliza de arcabouços teóricos que buscam revisar as fontes à luz de novos horizontes para observar os sujeitos, as formas como a cultura se apresenta e, por assim dizer, a própria história.

Nesta acepção, pela longa tradição historiográfica pautada em documentos e fontes escritas, a figura indígena se insere na história a partir de uma perspectiva do outro, cabendo a outras áreas do conhecimento a sua análise. Diante disso, observa-se que os estudos voltados para etnografia contribuíram de forma significativa para compor o acervo documental sobre os povos nativos. Em linhas gerais, Rocha (2005) destaca que as pesquisas etnográficas eram caracterizadas por um interesse voltado para a natureza e enquanto fenômeno social particular, no qual, fazendo uso de observações para descrever os participantes, processos de estudo e análise do discurso de informantes, valorizava através do olhar microscópico a interpretação dos significados que a práxis social inferia. Relacionando estas considerações com Geertz (1989), entende-se que a etnografia se dedica a interpretação das diversas práticas socioculturais dos grupos humanos, sendo perceptível a sua atuação no que tange aos personagens que não se enquadram na matriz cultural europeia.

O que chama a atenção é que no século XIX, boa parte dos trabalhos etnográficos, conscientemente ou não, servia muito mais para justificar uma ação do que propriamente uma ciência. Isto é, as descrições realizadas forneciam dados

acerca dos povos e grupos com quem os etnógrafos estabeleciam contato. E, por meio destes, registravam e avaliavam a propensão à civilização, aptidão para exercício dos dogmas religiosos ou utilidade para o colonizador. Portanto, os materiais deste período, ou anteriores, estavam mergulhados nestas ressalvas e avaliações, além, é claro, das descrições físicas que, por vezes, hierarquizavam e nivelavam seus objetos de descrição em diferentes graus de humanidade, o que é evidente nas discussões fomentadas no seio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Somente no século XX que se percebe o surgimento de novas (re)elaborações sobre a temática indígena e indigenista. Sendo perceptíveis dois caminhos para se pensar estas premissas: articulação de diferentes fontes, processos históricos e ciências; ou, revisão e reavaliação dos contextos históricos a partir do diálogo entre as diversas possibilidades de pesquisa e da produção do conhecimento humano. É neste contexto que Clifford (2011) traz luz a algumas diretrizes relacionadas à etnografia, explicitando que

A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, pela empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos. Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda ou mais geral, a observação participante é uma fórmula paradoxal e enganosa, mas pode ser considerada seriamente se reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação. (CLIFFORD, 2011, p. 32)

Entre as novas perspectivas de pesquisa da história indígena, tem-se aquela que é fruto da aproximação entre a História, a Antropologia, a Arqueologia e a Sociologia, campo de discussão conhecido como etnohistória – que pesquisa a diversidade cultural entre os diversos grupos indígenas e suas tramas sociais. O primeiro cientista social a fazer uso do termo etnohistória foi Clark Wissler, em 1909, o qual explicou que se tratava de um método que utilizaria dados arqueológicos e fontes textuais de cronistas, funcionários públicos, missionários e viajantes, cujo objetivo era reconstruir a história das culturas indígenas, conjugando elementos teórico-metodológicos e comparando as fontes disponíveis a fim de preencher lacunas, (OLIVEIRA, 2003). Face a essas colocações, Canieli (2001) complementa que a etnohistória refuta as teses de que os povos indígenas estariam condenados à desintegração, aculturação ou extinção, aspectos defendidos por outras vertentes no cenário historiográfico.

Deste contato entre história e antropologia, facultaram-se olhares para os processos de interpretação cultural através de mecanismos simbólicos presentes nas diferentes sociedades, bem como, dos resultados das suas múltiplas interações, conforme coloca Montero (2006). A partir deste método de análise, os grupos são estudados como integrantes de um processo histórico e cultural, envoltos num conjunto de transformações que estariam intimamente associadas ao contato com o outro e as “trocas resultantes de suas ações enquanto sujeitos que formulam e estabelecem relações entre si, com outros indivíduos e com a natureza”, (CANIELI, 2001, p. 17). Cabe dizer ainda, que é sabido que os povos indígenas têm culturas, historicidades e modos de se expressar múltiplos; por esse viés, a autora afirma que a etnohistória se apresenta como uma ferramenta metodológica favorável para a construção de uma história indígena promovida a partir da “desideologização” e descolonização do discurso histórico, reconhecendo os nativos enquanto personagens plenos de suas próprias histórias.

Entre as novas interpretações que acompanharam a etnohistória, Mota (2014) discute que o olhar ocidental em relação ao outro, em muitos momentos, denotou a ideia de um choque cultural, conceito comum e utilizado frequentemente por diversos pesquisadores. Numa tentativa de avaliar essa expressão, o autor ressalta que

Uma interpretação histórica que se pretenda analítica não pode surgir do estudo de uma só cultura ou nação, nem de uma só área cultural, nem de um só continente, porque as populações humanas edificam suas culturas não no isolamento, mas nas suas relações socioculturais e recíprocas com outras populações (MOTA, 2014, p.06-07).

Para compreender as proposições tecidas por Mota (2014), pode-se utilizar a ideia de fronteira articulada por Barth (1998), afinal, esse caminho analítico propicia a desconstrução de concepções que despersonalizam e usurpam a ação do indígena enquanto agente histórico. Vale destacar que o conceito de fronteira é pensado a partir do elemento étnico, neste sentido, as fronteiras decorrem de relações múltiplas e de lugares de alteridade, onde ocorrem encontros e desencontros, continuidades e mutações das unidades étnicas nos liames de suas culturas.

Partindo destes pressupostos, o autor evidencia que aquilo que se denomina como cultura de uma população humana não é barrada pelas fronteiras (diferentes etnias), não existe uma barreira, pois a cultura em si pode variar e modificar-se, sem que interfira nas dinâmicas do grupo. Logo, estas fronteiras entre os povos nativos não são desfeitas em virtude de seus contatos com outros grupos e culturas, sejam

indígenas ou não. Isso se deve ao fato de que essas fronteiras não se limitam ao espaço geográfico, nem mesmo à negação de outras e novas culturas (e por assim dizer, a processos de mestiçagem). Além disso, são essas diferenças e relações com o outro que reafirmam o seu sentimento de pertencimento. Deste modo,

Podemos aqui chamar a atenção para a situação de fronteira da região estudada, entendendo esta não apenas como limite físico, mas também como lugar de trocas recíprocas, mesmo que desiguais, entre diferentes grupos. Entre essas trocas está a apreensão, por parte dos indígenas, de um elemento e traço característico da população colonial brasileira [...] Uma conjuntura fronteiriça é sempre complexa, pois não podemos mais enxergá-la dicotomicamente. (SANTOS, 2012, p. 23-24)

No horizonte destas discussões, Luvizotto (2009) vale-se das reflexões teóricas de Barth para fazer alguns esclarecimentos acerca de conceitos que são comumente utilizados nas análises voltadas à História Cultural, úteis no decorrer desta pesquisa. Explica, por exemplo, que o conceito de grupos étnicos se refere a uma forma de organização social que mantém uma identidade diferenciada nas relações com outros grupos ou com uma sociedade mais ampla. Intimamente vinculada a proposição anterior, a autora explicita que a identidade étnica se caracteriza como uma forma de estabelecer as características culturais de um grupo, quais laços e elementos são partilhados e reforçados nas situações cotidianas. Lembrando ainda, que os traços que definem o grupo são flexíveis e podem mudar. Pensando nisso, afirma que a cultura é um processo de transformações, sem que isso implique no esvaziamento ou esfacelamento de um grupo. Nesta direção, Luvizotto (2009) argumenta que

[a] identidade étnica implica cultura. Cultura faz parte da identidade étnica de um grupo, e tal identidade transcende os aspectos culturais deste, porque é influenciado por aspectos que estão fora da dimensão do grupo. Cultura vem a ser o aspecto de um grupo que permite que seus integrantes se sintam unidos entre si. (LUVIZOTTO, 2009, p. 33)

Logo, quando se pensa nas culturas ou identidades culturais Kaingang ou Kaiowá, deve-se ter em mente que são grupos que compartilham de elementos comuns, mas que possuem as suas especificidades, as quais não os uniformiza quando ocorrem situações de contato entre eles. Bem ao contrário, reforça o sentimento e os laços de pertencimento ao seu grupo, revelando que a ideia de choque cultural, embora tenha ecoado em muitas pesquisas, na prática das etnias e grupos indígenas, não foi operacionalizada. Até porque, os momentos de tensões e

conflitos que o termo choque cultural desvela, possuem justificativas que estão pautadas em diretrizes que lhes são particulares, históricas e muito mais sociais do que propriamente culturais.

No que cerne os debates sobre a cultura, pode-se utilizar o que delinea Luvizotto (2009), pois afirma que o conceito não se caracteriza em algo ordenado e homogêneo, mas sim em constante movimento, contendo contradições e incoerências. Nesta acepção, a autora faz uma interessante observação quando fala que “a cultura pode ser utilizada para manter a diferenciação entre grupos étnicos próximos geograficamente, por meio de processos internos que possam acentuar as diferenças entre eles”, (LUVIZOTTO, 2009, p. 31). Diante dessa colocação, é bom dizer que o trâmite destas dinâmicas é perceptível nos grupos Kaingang e Kaiowás no tocante as aldeias, ou nas situações em que encontravam sertanistas e viajantes pelos (des)caminhos dos sertões meridionais, onde estas diferenças poderiam ser utilizadas para aproximar ou afastar, como também, para mediar interesses por meio de elementos culturais.

A pesquisadora destaca ainda que é a etnicidade o campo que pesquisa estes elementos, o qual consiste no estudo de processos múltiplos e nunca terminados, utilizados pelos sujeitos como forma de reconhecerem a si e serem reconhecidos pelo outro através da dicotomia eu/ele. É importante frisar que esta perspectiva não implica na expressão de uma cultura já pronta, mas na seleção de traços culturais que servem como critérios de consignação ou de identificação de um grupo étnico. Neste sentido,

a cultura compreendida a partir desse ponto de vista articula essa diversidade de relações produzidas no cotidiano, combina seus significados simbólicos, constituindo o que Geertz (1978) denominou de teia de significados. Uma dinâmica que rompe com a visão de cultura no singular, remetendo para uma concepção de que a cultura é mais bem compreendida se for inserida dentro de universos múltiplos, coexistindo e enfrentando esses movimentos permanentemente em processo de metamorfose. (LUVIZOTTO, 2009, p. 34)

Dentro desse caleidoscópio entre a cultura e a etnicidade, Cunha (1987) afirma que as dinâmicas e diálogos gestados nestas situações de fronteira não perdem ou fundem os elementos culturais, mas sim, ressignificam e atribuem uma nova função. Nesta acepção, a autora afirma que “a cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que são mais diacríticos”, (CUNHA, 1987, p. 99)

Estes elementos também podem ser associados às questões de identidade, afinal, tratam-se de uma produção discursiva situada em determinado momento histórico. Essa linha de raciocínio pode ser explicada a partir de Hall (2001), quando o autor argumenta ser necessário compreender a formação da identidade em seus locais históricos, levando em consideração as suas produções e práticas discursivas peculiares. Para explicar esta premissa, Hall (2001) fala que

a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar — ao menos temporariamente. (HALL, 2001, p. 13)

A dialética destes debates suscitados permite considerar que a identidade é um processo cultural, produzida em discursos que permeiam a sociedade. Para tanto, a identidade que aqui é pensada só produz sentido quando parte do outro, pois é utilizando-se da diferença que se estabelece a ideia do eu/ele, como também, do que esse outro é. Por isso, Hall (1997) destaca que a identidade deve ser entendida enquanto produto histórico e não biológico, visto que se trata de uma celebração móvel, formada e transformada continuamente pelas teias que representam o eu e o outro, sem deixar de lado, é claro, a sua historicidade, já que são materializadas em experiências vividas e situadas espacial e temporalmente.

Diante do exposto, é oportuno dizer, segundo os autores Neundorf e Passos (2015), que há um procedimento que delinea o outro a partir de um ponto de vista (representação), construindo uma imagem a partir de jogos e relações de poder, os quais bebem da diferenciação (alteridade) e constroem um sentido a ela, estabelecendo significados para o outro e para si. Nesta acepção, os autores falam que a produção de sentido é produto da prática discursiva, arraigada a valores simbólicos que circulam e revelam a força no imaginário e na realidade social entre o eu e o outro. Cabe ainda salientar que, à medida que se tenta integrar o sujeito a um determinado grupo, seja este religioso, étnico ou linguístico, ao mesmo tempo ele é excluído em virtude das suas demais diferenças. Portanto, mesmo tentando criar através do discurso (sobretudo, da sua repetição) a vontade coletiva de integrar-se as peculiaridades étnicas, há também a necessidade de disposição dos indivíduos em declinar ao que lhe é apresentado. Diante disso, é importante destacar que:

A ação do intelectual possui uma importância considerável na medida em que é ele o responsável pela organização narrativa dos elementos que formam uma identidade; ação essa que define os elementos que devem estar presentes, assim como aqueles que serão excluídos ou que receberam menor ênfase, na sua construção narrativa; é o intelectual que também produzirá a argumentação que dará respaldo a essa organização dos elementos de identidade e manipulará os símbolos aglutinadores de vinculação da população, tais como heróis, eventos, etc. (NEUNDORF, PASSOS, 2015, p. 28)

Essa ação intelectual está mergulhada em intencionalidades, ações, eventos, cosmogonias e interesses, ou seja, estratégias tecidas para influenciar os seus interlocutores, conforme expõe Canieli (2001). Não distante disso, Ricouer (1989, p. 112) salienta que “o discurso é sempre discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar [...] só o discurso possui, não somente um mundo, mas o outro, outra pessoa, um interlocutor ao qual se dirige”. Deste modo, o discurso, quando pensado pelo viés da prática etnográfica, revela a intersubjetividade de quem fala, como também, seu contexto performativo imediato, segundo explicita Clifford (2011). Este autor ainda destaca que as formas de escrita etnográfica se utilizam de um estilo discursivo que se pauta na representação dos contextos de pesquisa e suas situações de interlocução, o que novamente vem de encontro com os escopos desta pesquisa.

Dialogando com este aporte teórico, a pesquisadora Vanali (2013) conta que o indigenismo, enquanto ação intelectual, deve ser pensado enquanto um discurso, dotado de uma historicidade. Na ótica dessa autora, a construção dos discursos indigenistas revela elementos para compreender a sociedade brasileira, sua delimitação simbólica, articulações políticas, premissas econômicas, bem como as formas de perceber e significar os povos indígenas e suas múltiplas identidades culturais, seja no tocante à História Nacional, nos relatórios de viagens ou no modo como orquestravam formas de tratamento, tomando como base a fronteira. É nessa prerrogativa que Canieli (2012) frisa que para entender o discurso indigenista é preciso conhecer o seu contexto de produção, significado atribuído, intencionalidade e a quem se destina. Diante disso, é necessário concordar com Silva e Pressler (2012), pois destacam que a produção de sentido que há nestes discursos não se dá de forma pronta, mas sim, da relação entre o texto em si e sua exterioridade.

Estes mesmos autores destacam outro elemento pertinente a esta reflexão: as condições de produção de discurso. Logo, é por meio das condições de produção que um discurso ganha significados. Sendo assim, uma análise de discurso não se

limita ao que foi dito, pois é preciso refletir e entender como e por que foi dito, além das suas condições específicas de produção (interlocutores, situação, contexto histórico-social e ideológico). Partindo dessa perspectiva, pode-se destacar também o conceito de formação discursiva, delineado por Foucault (1969, p. 43), enquanto uma ferramenta metodológica para a análise de discurso, podendo ser definida a partir dos “tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas se puderem definir uma regularidade [...] diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva [...]”. Entender esse conceito é importante, pois na análise discursiva, sua formação é o que determina o que pode ou não ser dito e quem anuncia o discurso. Em síntese, é o que estabelece a produção de sentido do mesmo. Face ao exposto, Montero (2006) destaca ainda que é preciso decompor as evidências que integram o discurso para encontrar as diversas camadas históricas depositadas na superfície que se oferece ao observador, buscando encontrar os filtros e reconhecer as entrelinhas.

Esclarecidos estes princípios teóricos, fica evidente que os articuladores de discursos indigenistas legaram às etnias ameríndias diversas representações, as quais variavam conforme os sujeitos a quem se destinavam. Para explicar este processo, Monteiro (1994) afirma que o enquadramento indígena em “categorias” padronizadas representava mais do que uma simplificação semântica, pois se tratava de um processo histórico de transformação dos nativos em sujeitos escravizados. Seguindo nessa linha de raciocínio, a historiadora Lara (2007) esclarece que essas classificações, sejam baseadas na cor, na mestiçagem, ou neste caso, nas simplificações dos povos indígenas, flutuaram durante todo o período colonial e imperial, viabilizando rótulos aos sujeitos. Estes, por sua vez, mudavam conforme a situação, o que é evidente em relação aos indígenas, pois seu lugar na sociedade variava segundo os interesses a eles associados e seu contexto histórico.

A respeito das classificações ou categorias, Dihel (2015) destaca que se tratavam de modelos de organização que se pautavam nas representações referentes às pessoas ou coisas. Neste sentido, pensar sobre estas categorias permite compreender como foram operados sistemas de hierarquização e o modo como estes melindres tinham diferentes pesos sociais, afinal, diziam respeito a uma sociedade não homogênea. No caso brasileiro, a complexa hierarquia social se pautou no modelo do Antigo Regime europeu, o qual se tornou complexo a partir do contato com as sociedades americanas e africanas, impondo a necessidade de novas formulações classificatórias, fossem elas pautadas na mestiçagem cultural e biológica,

especificidades étnicas, linguísticas ou modalidades de trabalho. As experiências na Colônia e no Império atestaram lugares sociais e organizações políticas completamente novas. Partindo destas colocações, Mattos (2001) argumenta que

De fato, a contínua expansão e transformação da sociedade portuguesa na época moderna tendeu a criar uma miríade de subdivisões e classificações no interior da tradicional representação das três ordens medievais (clero, nobreza e povo), expandindo a nobreza e seus privilégios, redefinindo funções, subdividindo o “povo” entre estados “limpos” e “vis” (ofícios mecânicos). [...] Para que a concepção corporativa de sociedade predominante no Império português pudesse informar os quadros mentais e sociais de sua expansão, era necessária a existência prévia (ou a produção) de categorias de classificação que definissem a função e o lugar social dos novos conversos, fossem mouros, judeus, ameríndios ou africanos. (MATTOS, 2001, p. 144)

Frente a essa discussão, é aceitável dizer que as categorias são elementos importantes para perceber como a sociedade se organizava e reconhecia a si, aos grupos que a compunham e as funções que estabelecia para cada um deles. Embora a historicidade dessas categorias sociais seja distante, é no século XVIII que há uma ampliação. Isso é justificado a partir da emergência que a mestiçagem cultural e física impôs aos modelos de classificação, visto que novos sujeitos foram compondo e criando múltiplas dinâmicas sociais, produzindo sentidos e significados a “estados” e “privilégios” que eram legados ou negados aos grupos coloniais (e imperiais), como também, aos subgrupos gestados nas novas realidades que se apresentavam.

Para compreender as características, elementos e significados de algumas classificações sociais, pode-se fazer uso das reflexões historiográficas realizadas pelo pesquisador Paiva (2012), pois este autor fornece considerações riquíssimas no tocante as categorias sociais. A primeira lição que o autor oferece diz respeito a historicidade que cada categorização possui, como também, o cuidado que se deve ter em relação ao seu uso, afinal, não se trata de uma mera palavra, e sim, de um conceito. Este, por sua vez, pode induzir a anacronismos quando interpretado, definido ou usado fora do seu contexto histórico. Partindo desse raciocínio, o autor elenca que as categorias sociais estavam pautadas nos seguintes caracteres: qualidade, casta, raça, nação, cor e condição. Estes elementos são perceptíveis na organização e na hierarquização social da América portuguesa, influenciados e significados pelas dinâmicas que cada momento histórico herdou. Nas palavras do autor, serviram como “ferramentas essenciais para ordená-lo, organizá-lo, classificá-lo e compreendê-lo”. (PAIVA, 2012, p. 18)

No que infere as qualidades, Paiva (2012) destaca que envolviam e denotavam o lugar do indivíduo ou grupo na sociedade. Dessa forma, delineavam os sujeitos através de termos como *branco, negro, preto, crioulo/criollo, mestiço/mestizo, mameluco, mulato, zambo, zambaigo, pardo, cuarterón, cabra, curiboca, coiote, chino, bastardo*, entre outros. Pensando especificadamente nas populações indígenas, havia qualidades como *hostil, selvagem, dócil, manso, bugre, botocudo, coroadado*, enfim, não era pequena a lista. Diehl (2015) faz um interessante esclarecimento ao lembrar que, embora revele denominações associadas a cor, esta categoria não se reduz a ela. Para esclarecer esta questão, Paiva (2012) descreve que:

As qualidades, portanto, diferenciavam, hierarquizavam e classificavam os indivíduos e os grupos sociais a partir de um conjunto de aspectos (ascendência familiar, proveniência, origem religiosa, traços fenotípicos, tais como cor da pele, o tipo de cabelo e o formato do nariz e da boca), pelo menos quando isso era possível. Quando não era possível essa conjunção, os elementos mais aparentes e/ou convenientes eram acionados para que a identificação se efetuasse, o que certamente variou de região para região, de época para época, em uma mesma época e em uma mesma região. (PAIVA, 2012, p. 33)

Em relação às demais categorias, não farei uma reflexão demorada de suas especificidades, pois para pensar o recorte temático (classificações indígenas) verifiquei que as mais recorrentes estão vinculadas a qualidade e condição. Esta última, refere-se ao caráter jurídico dos sujeitos, sendo divididos tradicionalmente em três grupos: livres, escravos e forros. O autor salienta que ainda havia dois subgrupos ligados a esta categoria: a de coartado, que se caracterizava pelo indivíduo escravizado em período de libertação, o qual contava com certos direitos, como não ser vendido ou alugado, como bem explica Diehl (2012); e administrado, comum entre os indígenas, pautava-se na ideia de que mesmo estes sujeitos sendo livres, os mesmos deveriam servir aos colonos sem remuneração, isto é, não eram nem livres e nem escravizados, eram administrados por alguém, conforme descreve Brighente (2012). Na prática, pode-se compreender esta [sub]condição de administrado a partir do que fala Monteiro (1994), quando apresenta a forma como esta dinâmica se operava nas relações entre indígenas e colonos:

Assumindo o papel de administradores particulares dos índios – considerados como incapazes de administrar a si mesmos – os colonos produziam um artifício no qual se apropriavam do direito de exercer pleno controle sobre a pessoa e a propriedade dos mesmos sem que isso fosse caracterizado juridicamente como escravidão. (MONTEIRO, 1994, p. 144)

Em síntese, é possível observar que se legitimava a administração indígena por meio da justificativa de que eram sujeitos incapazes de governarem a si, logo, ficavam sob a tutela de colonos ou fazendeiros que se responsabilizassem pela sua civilização e bom tratamento, em troca, não pagariam pelo seu labor nos ofícios agrícolas ou domésticos. Diehl (2012) afirma que esta prática era entendida como um *uso e costume da terra*, contornando, deste modo, a liberdade garantida em Lei aos indígenas aliados.

Utilizando-se destas duas categorias específicas, é possível entender a forma como as pessoas eram incorporadas pela sociedade, pois a identificação (nome), classificação (qualidade) e qualificação (condição) marcavam e significavam (quicá estigmatizavam) os espaços e encaixes sociais, segundo informa Paiva (2012). Portanto, é comum encontrar na documentação os sujeitos sendo classificados como: Maria índia administrada, ou Maria das Dores preta forra, Cacique Libanio, Capitão Cacique Condá aldeado.

Outra categoria apresentada por Paiva (2012) é raça, a qual estaria ligada a um sentido pejorativo aos mouros e judeus, por isso, inicialmente vincula-se à questão religiosa. Somente no século XIX o elemento cor foi associado à esta categoria, em virtude das teorias evolucionistas, eugênicas e raciológicas, cujos pressupostos são comumente tratados e naturalizados por alguns pesquisadores de forma anacrônica. Não é à toa que Paiva (2012, p. 137) afirma que “empregar esse conceito em nossas pesquisas hoje é uma escolha cada vez menos sustentável e adequada, mas tomá-lo como objeto de estudo é opção absolutamente legítima”. No tocante as fontes, observa-se que esta categoria é utilizada por alguns políticos e intelectuais em seus discursos indigenistas, em suma, para desprestigiar as populações indígenas, colocando-as enquanto raça inferior, incivilizada e, principalmente, pagã.

Já a categoria nação, segundo Paiva (2012), também foi associada com a qualidade do sujeito e serviu para fazer referência a um grupo e sua origem, ou ao sentimento de pertencimento a algum lugar. Essa marca de identificação permitia a sociedade organizar e distribuir as pessoas pelo território, isso porque a nação possuía também o caráter de classificar as pessoas por meio de seu conhecimento técnico, mão de obra, práticas religiosas, isto é, seu “saber fazer”. Para exemplificar, era comum associar grupos da nação (etnia) Kaingang ao medo, afinal, não raro se relatavam os ataques que realizavam nas fazendas ou nas cidades. Em paradoxo, havia os grupos da nação (etnia) Guarani, exaltados pela sua passividade e amizade,

inclusive, foram escolhidos como elemento para representar a história e a identidade nacional.

Por fim, a categoria cor tinha um peso histórico e não se limitava à tonalidade de pele, embora utilizasse de percepções sociais e culturais produzidas ao longo do tempo. Sendo assim, Paiva (2012) esclarece que estava ligada à diferenciação social e à ascendência do sujeito. Diante destas colocações, Dihel (2012, p. 219) explica que “as cores expressavam simbolismos ligados às emoções e às formas de percepção [...] possibilitavam a localização e identificação [...] e o reconhecimento delas perante o mundo social”. Quem também tece considerações sobre este processo de classificações é Ribeiro (2014), argumentando que

Este regime, [...] deve ser observado na diacronia percebendo as mudanças das categorias de classificação ao longo do tempo, não só como taxonomias, como também, a posição social dos sujeitos e a variação dos padrões de hierarquização da sociedade. Estas mudanças, por sua vez, seguiam as influências das conjunturas econômicas, políticas e culturais de cada época que acabavam por delinear as estratégias sociais dos sujeitos históricos. (RIBEIRO, 2014, p. 108)

Delineadas as categorias, é possível perceber que se configuraram enquanto ferramentas para organizar as dinâmicas na América, criando e (re)significando os seus usos entre os grupos, subgrupos e novos produtos fruto da dialética social. Além disso, por meio dessas classificações os sujeitos reconheciam a si mesmos e aos outros, modificando os seus sentidos conforme os discursos que as novas experiências, tensões e intenções impeliam nas teias sociais. Neste sentido, Santos (2012, p. 108) aponta que “qualquer classificação é excludente e seletiva”, pois enquadra os grupos em troncos ou traços comuns, o que é notório nas classificações indígenas, afinal, mesmo sob o ópio simplista de suas categorizações (por ignorar a gama de sua diversidade e reduzir em consonância aos padrões do colonialismo), contou também com outras formas de marcação e significação social.

Partindo das premissas discutidas até aqui, é importante ressaltar que esse conjunto hierárquico de classificações não foi homogêneo no processo histórico, visto que variou conforme as demandas que eram impelidas à sociedade, conforme já mencionado no texto. Nessa direção, ao observar o conjunto documental que compõe esta pesquisa, pode-se evidenciar a forma como essas classificações orquestraram uma cisão na heterogeneidade indígena, legando aos povos ameríndios um dicotômico modelo de categoria social/cultural. Diante disso, Ribeiro (1984) apresenta

que a primeira divisão se pautou no caráter linguístico, onde os sujeitos que habitavam o litoral e falavam a *língua da gente* (*língua geral, nheengatu*) foram denominados como Tupis; aqueles que viviam nos sertões e eram pouco sociáveis passaram a ser chamados de Tapuias (*povos da língua travada, nheengaíba*), sendo considerados selvagens e inimigos dos conquistadores/colonizadores europeus. Essa divisão ocorreu entre 1520 e 1530 pelos padres jesuítas, servindo como critério para dissociar o bom do mal, isto é, quais grupos eram mais propensos ao contato com os portugueses ou não. O bom, neste caso, era aquele sujeito que entendia a língua da gente e, portanto, aberto ao diálogo. Essa dicotomia pautada na língua e, por assim dizer, na possibilidade de comunicação entre estas esferas sociais, se tornou posteriormente um critério utilizado para criar algumas medidas adotadas pela Coroa Portuguesa. Neste mosaico social e cultural, distribuíam-se formas de tratamento e proteção de acordo com as relações que desenvolviam com estes grupos.

Outra divisão apresentada por Ribeiro (1984) também obedece a critérios linguísticos. E, por meio dessa divisão, a autora fomenta a percepção da forma como esta prática dual desqualifica, descaracteriza e ignora a multiplicidade linguística em prol da generalização dos povos indígenas. Dessa forma, ela demonstra que há pelo menos três troncos linguísticos que podem ser pensados para classificar estes povos. O primeiro grupo estaria ligado ao *Tronco Tupi*, tendo como povos representantes os *Juremas, Tuparis, Ariquens, Puruborás, Mondés, Ramoramas* e os *Tupi-Guarani* (considerado o principal). O segundo *Tronco* linguístico seria o *Aruaque*, tendo em média quatorze povos falantes; o terceiro *Tronco* seria o *Macro-Jê*, entre os quais fazem parte os *Caiapós, Timbiras, Acuéns (Xavantes e Xerentes), Bororos, Maxacalês, Fulniôs e Carajás*. Sem esquecer, é claro, de grupos que nem tiveram suas línguas registradas, como: os *Caribes, Tucanos, Panos, Guaicurus, Nhambiquaras* e outros que nem foram contatados.

É importante salientar que mesmo uma nação indígena tendo uma língua própria, não raro seus subgrupos diferenciavam-se uns dos outros em muitos aspectos socioculturais. Havia também aqueles que se distanciavam na questão linguística e se aproximavam em usos e costumes comuns. Isso se deve ao fato de viverem em regiões contínuas, onde foram criando áreas culturais, sem necessariamente se limitar a unidades geográficas de cultura. A fim de esclarecer esse raciocínio, Santos (2012) apresenta que:

O critério classificatório baseado nas diferenças culturais – não existe uma unidade cultural entre os indígenas do Brasil, o que geralmente acontece é que povos de etnias diferentes, mas que vivem numa região contígua, podem apresentar alguns traços culturais parecidos, como os Cariris e Tarairiús da Paraíba, criando certa unidade geográfica cultural, de acordo com a Antropologia. (SANTOS, 2012, p. 39)

Dentre as divisões arroladas por Santos (2012), há aquela que se pauta na região onde vivem as nações e ramificações indígenas. Deste modo, pode-se tomar como exemplo a divisão proposta por H. Steward, que classifica o continente americano em quatro grandes grupos: *caçadores e coletores*; *agrícolas da floresta tropical*; *povos circum-caribe*; e *civilização dos Andes*. Os povos indígenas brasileiros, neste processo, estariam vinculados ao primeiro e ao segundo grupo. A classificação de Eduardo Galvão também toma como pressuposto a questão territorial, argumentando que o Brasil estaria dividido em onze áreas culturais diferentes, sendo elas: *Norte-Amazônia*; *Juruá-purus*; *Guapé*; *Tapajós-Madeira*; *Alto Xingu*; *Tocantins Xingu*; *Pindaré-Gurupi*; *Paraguai*; *Centro-oeste*; *Tietê-Uruguai*; e *Nordeste*. Para não estender em demasia a discussão sobre estas categorizações, apresento uma última forma de classificação, a qual foi realizada por Darcy Ribeiro, em 1957. Esta perspectiva considerou a seguinte divisão: *grupo isolado*, também nominado como *hostil*; *grupo em contato intermitente*, mesmo isolado manteve contato com sertanistas e viajantes; *grupo em contato permanente*, manteve diálogo com os colonizadores sem perder a continuidade de suas características culturais; e por fim, o *grupo integrado*, trata-se de grupos que já perderam suas especificidades culturais, mantendo um ou outro traço de suas antigas tradições.

Note-se que estes três modelos referem-se a pesquisas posteriores a 1950, portanto, não aparecem nas fontes, visto que, a divisão binária Tupi-Tapuia esteve presente e influenciou as classificações até meados do século XIX, o que limitou muitos pesquisadores a refletir sobre outras formas de divisão e classificação indígena, entre elas, estas associadas ao espaço. E este, aqui é pensando a partir dos sertões meridionais, os quais se não se fechavam, não criavam barreiras ao outro, não se limitavam a caracteres específicos da cultura de um grupo – língua, cosmogonia, aspectos industriais, materiais, ou outros –, pois estavam permeados pelas premissas outrora apresentadas acerca da fronteira, dialogando ou tencionando-se por questões que lhes eram ímpares. É claro que houve sujeitos que assimilaram por vontade própria as dinâmicas propostas pelos colonizadores que

adentravam nas brenhas do Império, outros foram persuadidos, ou adotaram novas características culturais por medo, possibilidades de ascensão, enfim, existem muitas variáveis, o que não se pode fazer é generalizar estes caminhos e uniformizar as escolhas e processos culturais.

Neste horizonte reflexivo, Freitas (2006, p. 13) salienta que o contexto “americano demandou ajustes, recriações e reformulações mais ou menos radicais no quadro mental, para que a assimilação, tanto cognitiva, como a prática (a colonização), pudesse ser operacionalizada”. Não é à toa que as representações do século XVII e XVIII são frutos de imagens positivas e/ou depreciativas em relação aos indígenas, pois partiam de olhares múltiplos e (por vezes) incompatíveis com as expressões e manifestações da América. A partir disso, intensificaram-se as diferentes marcas indígenas, o que antes se dava pela diferença linguística, torna-se cultural, em que a nudez, oferenda aos falsos deuses, antropofagia, bestialidade e barbarismo passam a reger e separar os mansos (Tupi) dos selvagens (Tapuias). Essa dualidade absorve do pensamento cristão a luta entre o bem e o mal, logo, quando o bem vence o mal, tenta-se “resgatar” e trazer a salvação a ele (a qual se dava pela conversão), seja por persuasão, negociação ou pela guerra justa.

Já no século XIX, é notório que houve uma nova roupagem para vestir a diversidade dos povos indígenas, pois as categorias passaram a dialogar e transitar entre ser civilizado, semicivilizado ou selvagem. Além disso, esta nova hierarquização era uma estratégia para nivelar os sujeitos aptos a conviver em sociedade e demonstrar que a Nação brasileira era civilizada, predisposta ao progresso e a modernidade – princípios básicos do pensamento positivista, comum e sedutor neste contexto, segundo explica Nascente (2010).

Para Fortes (2014), este complexo rol de classificações indígenas e seus usos distintos por diferentes agentes e interesses coloniais pode ser entendido como uma variação pendular entre os polos leal/traíçoeiro. Montero (2006) destaca que o ato de classificar as pessoas e coisas possuía intenções performáticas, com mecanismos de controle de interpretações possíveis e aceitáveis, além de códigos compartilhados – o que estará presente nas discussões dos próximos capítulos.

2. ESTRUTURA, FUNÇÃO E ESCRITA NOS PRIMEIROS ANOS DO IHGB

A elaboração deste capítulo consiste em demonstrar como oficiais do Estado Imperial utilizaram o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro para orquestrar e inventar a História Nacional. Em síntese, tem-se como intuito apresentar o Instituto, sua estrutura e discussões acerca da integração dos indígenas na História. Inicialmente, para compreender o funcionamento do IHGB, faz-se necessário conhecer os vínculos fomentados entre os sócios com o círculo do poder monárquico, seus anseios e discursos fundadores, a partir dos quais, foram delineadas as direções que dariam corpo e estilo à produção historiográfica brasileira ainda nascente.

Diante disso, serão apresentados alguns pontos discutidos pelos sócios e que foram publicados na Revista do Instituto, buscando assim, observar como a questão indígena estava sendo avaliada por estes intelectuais que, reflexo de um contexto indigenista, dialogavam e confrontavam ideias sobre o projeto de construção da unicidade brasileira, bem como, as possíveis soluções do quê e como operacionalizar o contato com as nações nativas e as formas de tratamento dispensadas as mesmas.

Nesta acepção, objetiva-se entender de que forma os debates e orientações do IHGB influenciaram na escrita da temática indígena e indigenista, motivando e financiando diversas viagens exploratórias aos sertões meridionais, cujos percursos foram registrados e publicados na Revista do Instituto, sob o prisma de descrições etnográficas. Partindo desse pressuposto, será possível situar o contexto de produção intelectual de José Joaquim Machado de Oliveira, João da Silva Machado, futuro Barão de Antonina, e seus empregados Joaquim Francisco Lopes e John Henry Elliott, os quais estavam inseridos na dinâmica de mapear as regiões inóspitas, as terras propícias aos interesses econômicos, os grupos indígenas que poderiam ser úteis e civilizáveis – e que eram alocados em representações criadas conforme o grau de amizade e/ou hostilidade aos contatos com não indígenas. Portanto, o foco central deste capítulo não é debruçar análises sobre estes sujeitos históricos e suas produções discursivas – o que será feito no último capítulo –, mas sim, entender de que forma as atividades do Instituto explicam e inserem estes personagens no projeto de construção da História Nacional. Ou, por assim dizer, de que forma este projeto fomentou as representações indígenas e práticas de mediação cultural nos locais percorridos por eles, mesmo que não fosse o escopo central.

2.1 Melindres da integração indígena na identidade nacional

Os europeus viram a América, ora como Paraíso, ora como Inferno. Paraíso por causa de sua natureza belíssima. Inferno por causa dos povos que nela habitavam. Parece que desejavam se ver no espelho... E como não se viam, diziam que os ameríndios eram diabólicos. Para os nativos da América, escravizados pelo europeu, tiranizados pela catequese, não resta dúvida de que a “Descoberta” [...] seria mesmo infernal. (Ronaldo Vainfas, 1993)

A criação do nacionalismo brasileiro se tornou um projeto intelectual e político no século XIX. Antes do oitocentos, a identidade brasileira possuía forte vínculo lusitano, em que as elites preservavam sua origem branca e europeia, diferenciando-se social e culturalmente de indígenas, africanos e mestiços. Além disso, Khaled Junior (2010) afirma que o elo que ligava a elite brasileira não se encontrava no Brasil, pois sua identificação remetia-se a Portugal – a metrópole. Noutras palavras, o sentimento de identidade nacional era luso ou inexistente, o que dificultava “ser e sentir-se brasileiro”.

Cabe ressaltar, que o Brasil enquanto nação pós-independente, não apresentava um quadro político estável, tendo de lidar com inúmeros movimentos separatistas que ocorriam em diferentes partes, fazendo sentir o risco de uma possível fragmentação territorial. Isso se deve ao fato de que paulistas, pernambucanos ou baianos, possuíam uma identidade regional muito forte em virtude de seus interesses locais, onde se reconheciam enquanto portugueses, mesmo que de uma forma diferenciada. Tanto é, que quando houve a declaração da Independência, em 1822, parte das províncias do Norte e a Bahia permaneceram leais a Portugal, aderindo ao Império brasileiro apenas sob fortes empreendimentos militares.

Nessa teia social heterogênea, o que havia em comum era o laço da antiga Colônia e Portugal, elemento que foi enfatizado posteriormente nas narrativas historiográficas, afinal, o que outrora fragmentava, foi tomado como fator de coesão. Foi nesse contexto que o Governo Imperial, em contato com alguns intelectuais, criou um projeto para construir uma identidade para o Brasil, isto é, criar algo que incluísse e possibilitasse um sentimento de pertencimento das múltiplas facetas que compunham o Império. Para pensar sobre esta questão, Barbato (2014) faz um importante esclarecimento acerca dessa “identidade”, a qual, segundo o autor, era uma especificidade brasileira, pois diferente do caminho usual, em que o sentimento

nacional é anterior à Nação, o Brasil se encontrava em uma perspectiva inversa: gerar um nacionalismo em um Estado já formado.

Essa preocupação, pontua Friorin (2009), se inicia no século XVIII e se estende ao longo do século XIX; antes disso, não se fala propriamente em “nações” ou “nacionalismo”. Partindo dessa colocação, o autor explica que a ideia de nação está ligada a um legado de lembranças e a uma herança simbólica e material. Pertencer a uma nação é sentir-se herdeiro dela, reconhecê-la e reverenciá-la, em que a nacionalidade é a identidade que compõe a nação. Deste modo, o processo de formação da identidade nacional parte da determinação do que é patrimônio da nação e na difusão de seu culto. A nação condensa uma alma nacional, formada por um conjunto de elementos, como: uma história (linha de continuidade com seus ancestrais), heróis, língua, monumentos culturais, representações oficiais, animais e árvore-símbolo, entre outros. Portanto, era o momento ideal para se operar um processo de invenção das tradições no Brasil, prover uma identidade nacional capaz de produzir códigos de comunhão entre brasileiros de norte a sul, de leste a oeste do país, separados por rios, montanhas e florestas, que pouco – ou quase nada – enxergavam semelhanças entre si, além daquela de viverem sob um mesmo governo.

Para resolver essa conjuntura, fazia-se necessário buscar elementos que servissem enquanto códigos de reconhecimento mútuo, criar uma História integradora e brasileira, vinculada a valores e virtudes que dessem orgulho a seus habitantes e confiança no seu futuro. Barbato (2014) expõe que o modelo para este projeto se pautava na ideia de civilização, pois havia o interesse em galgar um lugar entre as “nações civilizadas”, tomando-se assim, a Europa como modelo a se espelhar. O anseio aqui destacado estava interessado em polir as condutas indesejadas, abolir comportamentos tidos como grosseiros, tornar os brasileiros esclarecidos e moralmente aptos a viver e conviver em uma sociedade moderna. Além disso, o projeto de civilização almejado neste momento associava-se também com as práticas cristãs, como a catequese, casamento e participação nas demais ritualísticas religiosas, conforme esclarece Araújo (2009).

Valendo-se destes preceitos, sentia-se a necessidade de formular quem seria o brasileiro e como se alcançaria esse objetivo dentro da concepção de identidade nacional. Um dos caminhos escolhidos para criar estes símbolos foi o estilo romântico europeu, em que optou-se pela seleção de elementos originais e singulares ao Brasil. O problema é que o recente Império não tinha um “passado” tal como a Europa para

explicar a origem da sua nação, o que levou os autores brasileiros a reconstituir esse período de forma imaginária, explica Barbato (2014). Por isso, tanto o contexto da origem, quanto o seu tempo e cenário narrativo são mitológicos, ou seja, uma história (tradição) inventada². Neste sentido, o viés romântico recorreu a períodos que não estavam estigmatizados por elementos desagregadores, mas sim, por aspectos que marcavam a união entre brasileiros e portugueses, tecidos pelo fio da continuidade. Esse fio é caracterizado por um conjunto de práticas que buscavam inserir certos valores e normas de comportamento, e, por meio da repetição, implicavam uma continuidade em relação ao passado. Noutras palavras, essas repetições discursivas sobre o passado objetivavam desenhar no perfil brasileiro a ideia de uma nação nascida do processo civilizador e colonizador português, sendo liderado por um monarca legítimo e sucessor da missão lusitana. Esse discurso repetitivo legava a noção de que o brasileiro fazia parte de um Império único e compartilhava das mesmas tradições.

O elemento escolhido para a construção desse discurso foi a natureza³, pois era entendida como originalmente brasileira. Barbato (2014) apresenta que ao valorizar a natureza tropical, potencializava-se algo que a Europa não era ou não tinha. O autor enfatiza essa questão ao falar que os europeus eram vistos por uma história sem natureza, ao passo que o indígena brasileiro era o seu oposto, símbolo da natureza sem história. Partindo desse pressuposto, acreditava-se que o Brasil era uma nação que ainda não havia alcançado a maturidade dos países do Norte, sendo essa situação apenas transitória. Buscava-se então, através do discurso histórico, transformar essa tropicalidade em símbolo nacional, em que a natureza definia a unidade da Pátria – já que não havia uma unidade cultural. Nesta direção, o autor delineia que:

Literatura, História e Geografia [...] engajaram-se, cada uma à sua maneira, em um movimento que usa esta natureza como ponto de união do Brasil e de diferenciação em relação aos demais, afinal, todo o país era naturalmente exuberante. No entanto, a natureza não ocupa sozinha o posto de elemento original e singular do Brasil. O homem brasileiro, representado principalmente pelos elementos indígenas e mestiços, também têm lugar central nesse contexto. (BARBATO, 2014, p. 7-8)

² Essa perspectiva de “tradição inventada” é discutida por Hobsbawm e Ranger (1984) que argumentam que se trata de um conjunto de práticas reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; sejam elas de natureza ritual ou simbólica, as quais objetivam incutir determinados valores e princípios de comportamento através da repetição e continuidade com o passado.

³ A natureza aqui mencionada se refere a tudo que a compõe, sejam elementos da fauna, flora ou indígenas. Noutras palavras, tudo o que antecede ao contato com o conquistador/colonizador europeu.

A partir da ideia de exaltação das originalidades naturais – apontada anteriormente –, Conceição (2010) explica que o indígena recebe destaque e se torna a figura central para a construção da identidade nacional, ganhando forma com o discurso de intelectuais e romancistas do início do Império, que não só o exaltavam como símbolo original da identidade brasileira, como também a sua bravura, docilidade, gestos, beleza física, entre outros atributos presentes na escrita romântica indianista. Por outro lado, repudiavam a nudez, rebeldia, barbarismo, canibalismo e paganismo, aspectos que deveriam ser extirpados da identidade que se ansiava enquanto nacional. Estes caracteres, sintetizados na perspectiva de que as nações indígenas eram bárbaras, justificavam os projetos gestados para salvação e resgate das almas nativas, também chamadas de “feras humanadas”. A noção de bárbaro, tal como outras categorias e classificações vinculadas aos indígenas, passou por uma “pseudometamorfose” no discurso do colonizador, isso porque, segundo explica Raminelli (1996), os ameríndios eram considerados inferiores e precisavam do homem branco para se tornarem racionais.

Essa dicotomia literária legou para as discussões historiográficas uma tentativa de organizar e simplificar a multiplicidade étnica e linguística das populações indígenas, gestando a oposição *Tupi-Tapuia*. Os *Tupis*, neste sentido, seriam os povos que criaram laços de amizade e aliança com os colonizadores, contribuindo de maneira heroica à consolidação da presença portuguesa, expõe Monteiro (2003). Os *Tapuias*, escreve este autor, figuravam-se enquanto inimigos dos portugueses, não suscetíveis à catequese e, por assim dizer, impróprios aos padrões de civilização.

É nesse contexto que o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) se insere, tendo papel fundamental na construção e invenção da identidade nacional, utilizando da natureza como uma das suas principais insígnias e temas de descrição. Fundado em 1838, no Rio de Janeiro, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro era parte de um projeto apresentado à Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN)⁴, tendo como instituidores Januário da Cunha Barbosa e Raymundo José da Cunha Mattos. O IHGB, segundo Barbosa (1839, p. 18), tinha o objetivo de “Coligir, metodizar, publicar ou arquivar documentos” relacionados à história e geografia do Brasil, conforme é possível observar na primeira publicação Revista do Instituto

⁴ Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, entidade que tinha por objetivo promover o desenvolvimento da agricultura e pecuária no país, e que, segundo Schwarcz, fazia parte de conjunto de medidas criadas na época que visava a centralização do Estado.

Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB), instituída em 1839. No tocante a estes fatos, Khaled Junior (2010) escreve que

O IHGB, enquanto instituição oficial, foi o lugar privilegiado do discurso histórico no século XIX, e, portanto, de constituição do passado e de fundação de tais sentidos. A historiografia do Instituto nasceu comprometida com a questão da constituição da nação. A fundação do IHGB e a missão a ele encarregada revestiam-se, portanto, de forte conotação política. Tal comprometimento político se refletia, dessa forma, no fato de que a construção nacional teria componentes valorizados desproporcionalmente, ou então inventados, para compor uma narrativa nacional. O estudo do passado se tornava uma caça por referências úteis ao que se buscava dizer através da narrativa nacional, no presente. Por isso são importantes as figuras exemplares. Os exemplos são necessários, pois indicam o caminho a seguir e o modelo de comportamento a adotar. A ideia de narrativa nacional se caracteriza por uma função exemplar, pedagógica, que constantemente remete ao passado, um passado datado, extraído de fontes, mas “romanceado” e “heroicizado”. (KHALED JUNIOR, 2010, p. 61)

Face a essas colocações, Barbato (2014) verifica que as publicações realizadas nessa revista eram de conteúdos diversos e capazes de despertar sensações e interromper a tediosa monotonia, desenhando os cenários brasileiros e destacando as suas potencialidades. Diante disso, as terras eram relatadas enquanto férteis, os rios e as matas como generosos na diversidade para a caça e a pesca, difundindo a ideia de um lugar rico e belo. Logo, os aspectos naturais se tornaram um importante ponto de união, visto que qualquer brasileiro poderia partilhar do mesmo sentimento de orgulho em relação ao ambiente em que vivia, afinal, era delineado como exuberante em toda a sua extensão.

Publicações como estas, pós 1840, só foram possíveis porque na passagem do Brasil de um Império para outro, houve uma mutação não só no sentimento de pertencimento das pessoas quanto a nação, como também, no modelo de imprensa periódica, pois a antiga gazeta que circulava vai perdendo espaço para os jornais e periódicos, os quais promoviam debates e utilizavam do discurso para colorir a nação a partir dos anseios do “moderno liberalismo constitucional”. (MOREL, 2009, p. 154) O uso da imprensa pelo Estado, neste contexto, possuía duas vertentes: relatar eventos associados à Coroa através de gazetas (Leis, decretos e outras medidas oficiais); e os periódicos científicos, literários, de entretenimento e costumes, financiados (ou não) pela instância política, que se pautavam em iniciativas de caráter múltiplo e informativo.

Pensar essa imprensa periódica no Brasil é compreender que estes materiais se configuravam enquanto espaço de disputa e tensões políticas, com sujeitos que

vivenciavam transformações e conflitos de interesses, fossem eles privados, públicos, coletivos ou individuais. Em relação ao diálogo entre a imprensa e a RIHGB, Kodama (2010) afirma que o Instituto foi gestado enquanto uma instituição criadora e polarizadora do discurso historiográfico no Império. Sendo assim, é entendida enquanto criadora porque foi planejada a partir da missão de ligar o passado colonial ao futuro da nação independente; e polarizadora, pois através de procedimentos específicos e com a legitimação de seus pares, eleição e seleção de temáticas a serem pesquisadas, acabou se estabelecendo enquanto um lugar de diferentes saberes acadêmicos no país.

Para compor estes materiais, escritores da sociedade brasileira e de outras nações foram convidados a se associar, ou elaborar textos que versassem sobre a história nacional. Schwarcz (1993) informa que estas produções estavam profundamente vinculadas a cúpula intelectual e política imperial, pois, fundado o IHGB em um contexto de lutas e tensões pela preservação da soberania do país, o Instituto se identificou com a política centralizadora, mantendo desde o princípio a finalidade de construir uma memória e um passado conforme as diretrizes estabelecidas por ele.

As relações oficiais da monarquia e a intelectualidade estavam de tal forma interligadas que os sócios eram chamados de “Guardiões do Imperador”, os quais “souberam garantir seu espaço no interior da nova organização política justificando a manutenção interna, causa última de um Estado ‘que nasceu Império’ e debatia-se ante a possibilidade de dissensão”, (SCHWARCZ, 1993, p. 135). Deste modo, Garcia (2012) escreve que a rede de sociabilidade que se estabelecia entre estes sujeitos era, sobretudo, uma aliança direta do Imperador D. Pedro II com a sociedade de corte. Noutras palavras, era a união entre as esferas sociais em prol da criação e divulgação da história brasileira ou, por assim dizer, do Estado brasileiro.

Desde o início das atividades do IHGB, Garcia (2012) aponta que o Estado representava, com seus donativos, 75% do orçamento da instituição. Após 1840, D. Pedro II não só financiava, como também participava das reuniões realizadas pelos sócios. Este contato se intensificou quando o Instituto ganhou novas instalações, situadas no terceiro andar do Paço, ao lado da Capela Imperial, no Rio de Janeiro. O Imperador passou a ter uma assídua participação nas reuniões ordinárias, além de sessões públicas de aniversário e outras comemorações. Inclusive, Schwarcz (2003, p. 135) afirma que na última participação do monarca ao IHGB, ele realizou a seguinte

fala: “Agradeço ao Instituto e nada mais digo porque o Instituto sabe que eu sou todo dele”. Essa íntima relação também pode ser observada nos títulos da RIHGB, em que Sánchez (2003) revela que:

O título da Revista do IHGB e suas alterações ao longo dos anos podem denunciar outras particularidades do Instituto Histórico. Se em 1839 o título faz menção à Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional [...] logo no ano seguinte a primazia é deslocada para outra esfera. Quando o imperador aceitou o título de protetor do Instituto, foi acrescentado ao final do título. Essa referência começa em 1840, [...] permanece durante todo o Segundo Reinado e prossegue além dele: em 1890 o título ainda traz o nome de D. Pedro II (então no exílio) demonstrando em primeira página o comprometimento da instituição com o poder imperial. (SÁNCHEZ, 2003, p. 58)

Para compreender melhor esta dinâmica, Delmas (2009) argumenta que as homenagens impressas demonstravam resquícios da permanência de expressões sociopolítico-culturais do Antigo Regime. Essa prática revelava a continuidade nas relações de mecenato e nas organizações sociais pautadas em ordens. No seiscentos e no setecentos, o vínculo entre soberanos e letrados pautava-se no sistema de mercês e concessões dadas a aqueles que elogiassem e fizessem dedicatórias, buscando a manutenção do poder que era avaliado e determinado por meio do reconhecimento dos demais. Já no oitocentos, é perceptível que enaltecimentos e elogios eram realizados por sujeitos que ocupam cargos de destaque e vínculos regulados por amizade e confiança.

Ao observar estas conjecturas, pode-se concordar com o que Morel (2009) descreve quando afirma que esse estilo de linguagem se trata de uma *linguagem servil*, a qual estaria intimamente ligada à dedicação, exaltação, adjetivação e citação de personagens e autoridades importantes no decorrer do texto, o que é evidente nas páginas da RIHGB, como também, nas publicações de John Henry Elliott, Joaquim Francisco Lopes e José Joaquim Machado de Oliveira, que citam e elogiam frequentemente o Barão de Antonina, seus propósitos, preocupações e arranjos políticos, sobretudo, no tocante a amizade com alguns grupos indígenas.

No sistema de dedicatórias, havia a consignação de regras fixas de obrigações para todas as partes que o compunham, visto que “eram ligados por uma rígida etiqueta estabelecida para demarcar publicamente suas posições sociais”, (DELMAS, 2009, p. 271). Para entender essa questão, basta lembrar da relevância que o prestígio exercia neste contexto. Inclusive, a autora destaca que a facilidade em perdê-lo, impulsionava as tentativas de manutenção desse esquema social. No que

confere ao Barão de Antonina, é perceptível o quanto Elliott e Lopes se preocupavam em colocar em evidência suas propostas voltadas aos indígenas (presentes, brindes, pagamento de soldos), buscando dar um tratamento adequado a eles, através de uma boa educação e catequese; ou ainda, o quanto os nativos o admiravam e idolatravam. Não raro encontram-se trechos de gratidão ao barão e ao Imperador. DeNipoti e Pereira (2013) também escrevem sobre as dedicatórias, e, embora o foco seja os livros dedicados à D. João, estes autores apresentam algumas informações que contribuem na compreensão do objeto analisado. Diante disso, esclarecem que manifestações de agradecimento, respeito ou reconhecimento sugerem uma tentativa em ser agradável, demonstrar seus justos deveres e tornar públicas as suas zelosas inclinações, fossem elas referentes à proteção dos indígenas, serviços à Nação, à Igreja ou ao Barão de Antonina.

Dando continuidade a este raciocínio, Delmas (2009, p. 271) também destaca que “a dedicatória impressa era expressão textual dessa relação de interdependência, manifestação de um poder simbólico que, em si, era uma forma transfigurada, irreconhecível e legitimada de outras formas de poder”. Os elogios, por sua vez, possuíam o propósito de homenagear, chamar a atenção ou agradecer. No estudo em questão, é possível encontrar tanto dedicatórias quanto elogios de Elliott e Lopes ao Barão – revelando os sentidos acima mencionados.

Estas práticas descritas partem de um sistema de emulação das características que o ambiente europeu engendrou, a qual também é conhecida como “economia do bem comum” e pauta-se na troca de serviços prestados como garantia de apoio político. Além disso, trata-se de um sistema de alianças, “baseado em uma rede de reciprocidades, por meio de dons e contradons”, conforme expõe Delmas (2009, p. 176). DeNipoti e Pereira (2013) ressaltam que essa prática garantia a legitimidade dos textos e proteção dos seus autores, afinal, estavam inseridos em uma rede de “sociabilidade político-letrada” que era regulada por uma inter-relação entre amizades e cargos ou funções políticas e administrativas. Características evidentes entre os sujeitos aqui mencionados, como também, demais integrantes do IHGB. É pertinente pensar que estes sujeitos pertenciam a uma “elite do conhecimento”, ligada ao interesse no estudo da natureza e da humanidade, como também, na reforma dos meios de exploração científica. Essa “elite” possibilitou uma associação entre “homens da política” com os “homens do conhecimento”, isto é, “aqueles que produziam o

conhecimento científico e os que eram capazes de arregimentar apoio e recursos financeiros necessários ao desenvolvimento das ciências”. (VARELA, 2013, p. 22-23)

Partindo desse viés, o interesse dos sócios em relação ao IHGB dava-se de forma diversa, embora estivesse vinculada ao sistema anteriormente explicitado. Isso se deve, conforme ressalta Schwarcz (2003), porque a instituição fomentava uma projeção intelectual e/ou uma promoção pessoal. Logo, de um lado havia o trabalho voltado para a história, geografia e etnografia; de outro, as doações. Portanto, os sujeitos vinculados ao IHGB se situavam em uma dessas esferas, ou em ambas.

Para entender melhor tais afirmações, pode-se pensar na formação inicial do Instituto, dos 27 membros fundadores, 22 ocupavam posições de destaque na hierarquia interna do governo. Eram procuradores, desembargadores, chefes de secretária de Negócios do Império, entre outras funções de prestígio, logo, se tratava de um conjunto que muito se assemelhava a uma sociedade de corte, como bem coloca Schwarcz (1993). A autora ainda informa que parte desses membros fundadores havia nascido em Portugal, por isso, o seu vínculo com as teias da monarquia legaram ao IHGB o perfil de uma instituição científico-cultural orquestrada por uma oligarquia local, associada ao monarca e defensora da Casa de Bragança. Em virtude dessa troca de apoio, D. Pedro II ganhava “fiéis escudeiros”, os quais além de produzir discursos que ajudavam na administração do Império, edificavam cuidadosamente sua imagem enquanto Imperador, “calcada na sua naturalidade da Terra de Santa Cruz, na sua origem, vinda das mais tradicionais linhagens reais europeias e também na juventude”, atestando a efígie de príncipe perfeito. (BARBATO, 2014, p. 337-338).

Nessa dialética, cabe ressaltar que nem todos os sócios estavam vinculados à D. Pedro II; isso se deve ao fato de que havia algumas exigências a serem cumpridas nestes casos, afinal, a participação era muito restrita e limitada para aqueles que pertenciam a lugares de destaque no Império, ou então, às camadas mais abastadas e tinham benesses reais. Barbato (2014) comenta que o candidato a qualquer posto do IHGB precisava ser aprovado em diversos critérios, sendo um deles, a apresentação de seu *curriculum vitae* por um membro já efetivo do Instituto. Isto é, até 1851, o ingresso se pautava muito mais em relações e redes de sociabilidade do que na competência acadêmica na área de atuação.

Ainda em relação aos sócios, é importante dizer que havia uma hierarquia interna entre eles, os quais, segundo Schwarcz (1993), eram subdivididos em:

membros *efetivos*, sócios que obrigatoriamente deveriam residir no Rio de Janeiro e apresentar pesquisas sobre história, geografia ou etnologia no Brasil; *correspondentes*, aqueles que não residiam na Corte, mas realizavam e apresentavam pesquisas, ou ofertavam “presentes de valor” ao Instituto; *honorários*, sócios que possuíam idade “profecta”, “consumado saber e distinta representação”; *beneméritos*, sócios efetivos que, em virtude de bons trabalhos prestados ou generosa contribuição, eram elevados a essa categoria; e por último, mas não menos importante, o *presidente honorário*, conferido ao chefe de Estado ou líderes de outras nações. Neste sentido, ao que se sabe, o Barão de Antonina era um *sócio correspondente*, pois não residia no Rio de Janeiro e, como é evidente, contava com uma gama de pesquisas que foram publicadas na Revista do Instituto. Seus empregados, por outro lado, contavam com a atuação dele enquanto sócio para publicar seus textos que, em muitos casos, incluíam o Barão enquanto coautor, ou então, autor principal – quando assinava sozinho o texto. Nas publicações que não contavam com sua autoria, dedicatórias e elogios enalteciam a sua figura enquanto político, intelectual e indigenista, mantendo os laços entre a produção textual e o sócio.

Além disso, Schwarcz (1993) esclarece que havia também os cargos da administração do Instituto distribuídos entre os sócios, como: *presidentes*, cargo ocupado por expoentes da política nacional, cujo ofício era apresentar e representar o Instituto, bem como criar e estabelecer as normas entre os associados e diretrizes da política oficial; *secretários*, eram sujeitos que ocupavam postos de menor evidência no país, ficando a seus encargos montar as pautas e atas de reuniões, abertura de concursos, realização de homenagens, entre outros; e *oradores*, cargo destinado a intelectuais destacados da época, responsáveis pelas reuniões, pronunciamentos e tarefas mais brandas.

Em relação aos conteúdos publicados por estes sócios, nota-se que os textos enfatizavam um passado distante, evitando tocar nos problemas e revoltas que pipocavam no Brasil. Não há impressos que evidenciam qualquer contestação ao sistema vigente, inclusive, os discursos demonstram uma “continuidade entre a missão civilizadora portuguesa e a missão do reinado atual”, (BARBATO, 2014, p. 343). Muitos destes materiais forneciam informações que buscavam facilitar e orientar acerca dos (des)encontros, aventuras e intempéries em regiões inexploradas ou pouco conhecidas do Império.

A organização das temáticas no periódico, em geral, era dividida em três partes distintas, a primeira composta de textos que abordavam temas relevantes ao Instituto, ou interpretavam textos históricos, delineavam a geografia brasileira ou culturas indígenas. A segunda parte era destinada a biografias de brasileiros “distintos por letras, armas e virtudes”, e, por fim, a terceira parte concentrava trechos de atas das sessões quinzenais das reuniões do IHGB. O historiador Mota (2006) descreve que os exemplares eram anuais, todavia, divididos em trimestres, isto é, cada exemplar era constituído por quatro volumes. Cada volume é nomeado por Tomos e enumerado em uma sequência numérica. Nesta acepção, esta pesquisa optou por seleccionar os tomos I (1839) ao LII (1889), visto que se tratam de publicações realizadas durante o Império. Dentro deste conjunto documental, foi feito um filtro, a partir do qual seleccionou-se as publicações de autoria de John Henry Elliott, Joaquim Francisco Lopes, José Joaquim Machado de Oliveira e do Barão de Antonina, como também, textos que versam sobre os sertões meridionais ou questões referentes as populações indígenas – estes últimos, tendo o intuito de complementar e dialogar informações pertinentes a este trabalho.

Centrando nas temáticas apresentadas na RIHGB, Gonçalves (2010) fala que entre os princípios fundamentais da sua construção historiográfica havia a tentativa de inscrever o Brasil na epopeia da civilização, incluindo-o na trilha histórica dos países da Europa ocidental; resgatar do esquecimento fatos notáveis do país, além, é claro, de privilegiar a legitimação da monarquia estabelecida em 1824. Estes elementos são perceptíveis em algumas publicações realizadas na RIHGB, as quais denotam a História enquanto instrumento para civilizar a nação brasileira, bem como, preencher as lacunas que haviam na História Nacional.

Pode-se exemplificar, de forma mais precisa, parte destas preocupações através dos discursos produzidos por Januário da Cunha Barbosa, secretário do Instituto. Segundo o intelectual, a narrativa da história deveria relacionar o passado com os brasileiros letrados que nele viveram, utilizando-se de exemplos biográficos dos sujeitos ilustres para servir como modelos de conduta e civilização. Não é à toa que na composição da RIHGB há um espaço destinado para este tipo de publicação. Um importante aspecto metodológico destacado por Barbosa diz respeito à periodização temporal, em que define que a origem da história brasileira iniciava-se com a chegada de Cabral ao continente, por isso, a gênese da nação brasileira estaria vinculada à tarefa colonizadora dos portugueses. Nas palavras de Gonçalves (2010),

essa opção sobre a origem temporal foi extremamente relevante neste contexto, porque:

Representou a pedra fundamental para o estabelecimento de uma lógica processual que articulava o passado colonial pré-Independência com o presente do Estado monárquico imperial. O sentido histórico daí resultante coroava o Império de D. Pedro II e sua sociedade de corte como representantes do estágio mais elevado de progresso civilizatório que o Brasil havia conquistado até então. (GONÇALVES, 2010, p. 4)

A construção da história nacional e a figuração dos povos indígenas neste processo, ligava-se a invenção do passado, isto é, uma representação do presente no passado, segundo explica Khaled Junior (2010). Deste modo, a narrativa historiográfica se pautava em um grande relato de nacionalidade, tecendo características marcantes e buscando unir, integrar e criar uma coesão dentro da nação. Afinal, o que havia naquele momento eram histórias particulares das províncias e não uma história geral, sendo este, um dos problemas a serem resolvidos pelo Instituto. Nas palavras deste autor, “a narrativa nacional seria, portanto, produto de um esforço intelectual corretivo e integrador, exercido por homens patriotas, os sócios do IHGB”. (KHALED JUNIOR, 2010, p. 59)

Raymundo da Cunha Mattos, outro sócio do IHGB, apresentou uma perspectiva similar à proposta de Barbosa, afirmando que a Independência possibilitou ao Brasil avançar em seu estágio de progresso. Partindo desta concepção, Mattos pensava a periodização da história brasileira por meio de três épocas: a primeira voltada para os aborígenes ou autóctones; a segunda vinculada ao “descobrimento” da América e a administração colonial; e a terceira dar-se-ia desde o momento em que o povo brasileiro se constituiu soberano e independente, abraçando o “governo imperial, hereditário, constitucional e representativo”, (MATTOS, 1863, p. 129). A partir desta divisão, ele dedica maior atenção a primeira época, ao argumentar

[...] a inexistência de um conhecimento seguro, sobretudo a respeito da primeira época, na verdade compromete a escrita de toda a história nacional. Enquanto não houver um conhecimento seguro sobre essa grande incógnita que são os índios na verdade é impossível pensar uma história da nação brasileira. (MATTOS, 1863, p.135)

Tais publicações são interessantes por demonstrar como e em que se pautavam as orientações de uma historiografia ainda em construção. Além disso, revelam como os indígenas vão sendo inseridos nestas discussões, as quais se

davam em escala nacional, com sócios-autores lendo, opinando e criticando o que e quando lhes convinha, sobretudo, nas formas de tratamento e melindres indigenistas. Coetâneos à fundação do Instituto, estes autores se colocaram ao trabalho de pensar o primeiro modelo de escrita de uma história nacional, inaugurando o debate sobre os seus procedimentos, uma vez que haviam diversas possibilidades viáveis, conforme explica Guimarães (s/d).

Cabe salientar, que não só a periodização foi tema de debate, pois outros fatores que poderiam contribuir ao almejado projeto estavam nas pautas do IHGB e nas páginas de sua revista, entre eles, a preocupação com as fontes. Diante disso, Rodrigo de Souza da Silva Pontes (1841) observava a premissa de organizar acervos para organizar e sistematizar as fontes primárias, consideradas provas históricas que documentariam a produção historiográfica brasileira. Segundo Gonçalves (2010), junto à construção dos “monumentos históricos” (locais destinados à preservação das fontes), sugeria-se e incentivava-se a realização de viagens científicas como um recurso para compor a documentação histórica. E, a partir destas, seriam produzidos relatos, relatórios e itinerários, como forma de registrar e catalogar informações sobre o Brasil. Nesta acepção, “o testemunho pelo olhar do viajante teria a importância de atestar a realidade do passado, convencendo o presente de sua existência de fato”, (GONÇALVES, 2010, p. 5). Nas publicações dos três sócios supracitados, é possível encontrar um aspecto comum em suas perspectivas: a tarefa da história enquanto civilizadora. Por isso, era fundamental que se estabelecessem regras para consolidar a escrita de uma história nacional, singular e específica.

Importante esclarecer que essas viagens mencionadas e incentivadas por Pontes, também tinham objetivos estratégicos de desenhar social e cartograficamente o Brasil, permitindo realizar uma “interiorização da civilização”, isto é, fortalecer a presença de oficiais do Estado em regiões pouco ou ainda não exploradas, além de fomentar o conhecimento do Império sobre o seu espaço e população. O que explica os financiamentos, incursões meridionais e escrita dos discursos produzidos por Machado de Oliveira, Elliott e Lopes, a mando do Barão de Antonina, cujas práticas estavam intimamente vinculadas às demandas do IHGB e publicadas na sua revista.

É preciso considerar, segundo Varela (2013) que a produção de textos científicos com intuito semelhantes era comum antes do século XIX, os quais eram chamados de *Memórias*. Estes textos tinham por objetivo o pragmatismo e o utilitarismo na práxis científica, tal como se observa na RIHGB, em que muitas

narrativas publicadas buscavam não só registrar formas de conhecimento, mas possuir uma utilidade pública. Nesse viés, os itinerários de viagens delineavam não só possíveis e novas rotas, bem como, quem, quantos e onde se localizavam as populações indígenas; o que poderia interessar aos desígnios da Nação e/ou, em casos mais específicos, ao Barão de Antonina. Portanto, não eram publicações inocentes ou limitadas enquanto meros registros para a construção de uma história nacional.

Seguindo a linha das discussões delineadas no seio intelectual do Instituto, dentre outros pontos importantes debatidos na RIHGB, pode-se citar as propostas publicadas por Karl Friedrich Philipp Von Martius, as quais fomentam diretrizes para o modelo de construção da história nacional e a linguagem a utilizar-se nestas publicações, em que sugeria que fossem acessíveis ao gosto popular, evitando, desta forma, exceder em seus volumes. Khaled Junior (2010) comenta que além de oferecer uma orientação para a narrativa nacional, era preciso lidar com uma das tensões da sociedade brasileira: a questão racial. Neste sentido, a citação abaixo revela muito bem o seu olhar acerca da relação entre história nacional, questão racial e, de certa maneira, o ofício do historiador, quando diz:

São, porém, estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de cor de cobre ou americana, a branca ou Caucasiana, e enfim a preta ou etiópica. Do encontro, da mescla, das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular. (MARTIUS, 1844, p. 389)

Frente à estas concepções, um dos elementos discutidos por Von Martius foi a categoria “população”, a partir da qual, não poderia se perder de vista os meios que permitiam o desenvolvimento do homem. Para tanto, apontava que a população brasileira resultava do contato de três raças: a americana, a branca e a preta ou etíope. Cada uma delas vinculada a um movimento histórico particular, por isso, possuíam um papel no desenvolvimento e formação do Brasil recém-independente. Em síntese, cada grupo étnico cultivava níveis diferentes de valores civilizatórios, em que o europeu era entendido como fundamental e o negro como desprezível, tanto é que raramente se encontram passagens sobre as culturas e povos africanos nas páginas da RIHGB. Estas perspectivas são evidenciadas em seus textos, conforme demonstra o trecho a seguir:

o europeu é superior aos homens de cor pela intensidade da vida nervosa, e supera de modo todo específico, tanto somática como psiquicamente, as demais raças. Já foi observado por diversos autores talentosos que algumas raças, embora organizadas de modo idêntico, são, entretanto, qualificadas mais ou menos perfeitamente em diferentes sentidos, e que o europeu compensa as faculdades físicas inferiores com um desenvolvimento superior dos órgãos e forças intelectuais. Se, por exemplo, o homem da raça caucásica é de fato inferior ao negro em mobilidade e potência sexual, ao indígena americano em constituição robusta e vigorosa, em força muscular, resistência e longevidade, e a este, como ao mongólico, em agudeza dos sentidos; todavia, ele supera a todos em beleza do corpo, em precisão simétrica das proporções e atitude, e no desenvolvimento moral livre, independente e universal do espírito. (MARTIUS, 1981, p 144)

Em *Como escrever a história do Brasil*, Von Martius (1840) propõe um plano de orientação científica que sugere situar os indígenas em seu início, pois seu projeto historiográfico possuía a diretriz de que o Brasil deveria assegurar sua identidade e especificidade no tocante as demais nações europeias, sobretudo, em relação à miscigenação. Portanto, cabia ao Brasil aperfeiçoar a sua população que, em virtude do processo de mestiçagem, possuía raças inferiores que deveriam ser eliminadas e absorvidas pelas raças superiores, passando por um branqueamento da população como um todo, o que valia também para os indígenas, pois as mesclas deveriam ser erradicadas, assim como as diferenças étnicas e culturais. (KHALED JUNIOR, 2010)

Logo, a orientação científica de Von Martius chama a atenção, afinal, segundo Kodama (2010), os debates iniciais do IHGB não demonstravam grande interesse em estudar e apresentar os indígenas nos primeiros capítulos da história, isso porque havia tensões em relação aos sócios e suas perspectivas indigenistas. Embora essa afirmação contraste com os dados da tabela de publicações na RIHGB, exposta na página 58, é preciso esclarecer que os primeiros textos discutiam questões teóricas e metodológicas sobre a inserção dos nativos, sua integração enquanto parte da história nacional e forma como seriam representados, entre outros elementos que serão demonstrados a partir das publicações de outros sócios do Instituto.

Nos liames da construção e reformulação de seus postulados entre os membros do IHGB, é possível observar como o perfil historiográfico vai se modificando, sobretudo, a partir dos estudos da seção conjunta de Arqueologia e de Etnografia, formalizada e instituída nos Novos Estudos do Instituto Histórico e Geográfico, em 1851. A intitulada Comissão de Arqueologia e Etnografia Indígena, formada em 1847, contava com integrantes como Francisco Freire Alemão e José Joaquim Machado de Oliveira, responsáveis por fomentar questionamentos quanto à

revisão dos estatutos que haviam se fixado até então acerca da temática indígena. (KODAMA, 2010).

Tomando como exemplo Freire Alemão (1847), nota-se que entre as suas proposições, sugeria eixos de pesquisas que versassem sobre as aldeias indígenas que havia nas diferentes províncias, buscando conhecer e mapear quais foram extintas, se haviam emigrado e para onde, se ainda existiam e como estavam suas condições, quais os campos utilizados pelos nativos, onde haviam florestas virgens, se existiam madeiras preciosas e a qualidade dos animais que habitavam estas florestas. Pontos que podem ser observados nas produções discursivas que são foco desta pesquisa, pois demonstram preocupação em relatar estas informações.

Aproximando-se de algumas colocações de Von Martius, Machado de Oliveira foi um dos sócios que mais se dedicou aos empreendimentos ligados aos indígenas. Embora os seus primeiros trabalhos remetam a uma perspectiva pessimista quanto à incorporação do indígena na história nacional, Machado de Oliveira (1845), no texto *Notícia Raciocinada sobre as aldeias de índios da Província de São Paulo*, faz um resgate histórico da relação entre colonos e nativos, a partir da legislação indigenista do período colonial até 1845. Neste artigo, ele denuncia os abusos e a decadência dos aldeamentos, reclamando ao Estado medidas e políticas que garantissem o bem-estar e civilização dos indígenas. Esta narrativa, segundo informa Ferreti (2007), foi o que legitimou o Regulamento das Missões, lei indigenista promulgada no mesmo ano em que Machado de Oliveira publicou o supracitado texto, em 1845. Além disso, devido a sua preocupação com os grupos nativos, este intelectual acabou sendo indicado pelo próprio Imperador, em 1846, ao cargo de primeiro Diretor dos Índios na Província de São Paulo. Deste modo, evidencia-se a íntima relação entre IHGB, políticas indigenistas e sócios – rede de sociabilidade que também integrou o barão de Antonina. Pensando nas publicações de Machado de Oliveira, Assis (2015) comenta que

Machado de Oliveira deixava evidente a importância de se pensar possibilidades para a política indigenista. Com tal desiderato, sugeria publicações e enviava, para o Instituto, documentos-chave que ajudassem a construir o passado da História do Brasil, principalmente no tocante às questões indígenas. Assim, forneceu ao Instituto documentos, ofícios, memórias sobre aldeamentos indígenas, métodos de catequese, limites sobre o território e guerras que garantiram a manutenção ou ganho destes, relatos sobre expedições que abriam estradas e aprendiam a navegar novos rios. Ele próprio ajudou no delineamento dos limites das regiões que eram incorporadas ao território do Império do Brasil. (ASSIS, 2015, p. 81)

As publicações deste sócio na RIHGB, envolviam questões associadas as formas de planejamento e configuração dos aldeamentos, integração e práticas culturais das populações indígenas, principalmente aquelas que revelavam uma aproximação aos valores civilizatórios. Inclusive, faz uso de seus textos não só num sentido historiográfico, isto é, resgatar elementos históricos sobre estes povos, utilizando-se de relatos e documentos de outros sujeitos que tiveram contato diretamente com estes personagens; como também, denunciava os abusos, atrocidades e violências cometidas por agentes do Estado e colonos, solicitando medidas Imperiais para a resolução dos mesmos. Diante disso, entre as suas principais narrativas, pode-se destacar: *Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?* (1842), *A celebração da paixão de Jesus Cristo entre os Guaranis* (1842), *Todos os indígenas do Brasil conhecidos até hoje, tinham ideia de uma única divindade, ou se a sua religião circunscrevia apenas em uma mera e supersticiosa adoração de fetiches; se acreditavam na imortalidade da alma, e se os seus dogmas religiosos variavam conforme as diversas nações ou tribos? No caso da afirmativa, em que os diferenciavam entre si?* (1844) e *Notícia raciocinada* (1845). Neste sentido, analisar estes escritos possibilita compreender o debate realizado em torno da figura indígena na construção da história e da nação em si. Além disso, o teor historiográfico destas narrativas revela as tensões sociais e políticas do oitocentos, visto que há publicações que representam as nações ameríndias enquanto parte integrante do passado nacional; outras, no entanto, questionam sua utilidade no tocante aos interesses do Império, evidenciado assim, a oscilação das perspectivas intelectuais sobre a questão indígena, segunda lembra Kodama (2010).

Dialogando com estas colocações, Conceição (2011) explica que as diretrizes historiográficas da RIHGB sobre a questão indígena podem ser divididas em três direções: a primeira tinha como intuito fomentar no plano simbólico um discurso romântico, que heroicizava o nativo a partir de uma imagem idílica, denotando-o enquanto sujeito harmonizado e integrado ao processo civilizador; a segunda tendência historiográfica pauta-se na preocupação de revelar a verdadeira origem das sociedades nativas, recriando a representação vinculada ao passado colonial e efetividade da catequese; e, por fim, uma escrita que confrontava a realidade social com a prática dominadora dos agentes imperiais sobre os povos indígenas, demonstrando diversos conflitos que persistiam (inclusive, buscando formas de debater e resolver este problema). Em relação a esta última perspectiva, Conceição

(2011, p. 11) lembra que “se por um lado o emprego e uso das armas e da violência aparecem nas práticas historicamente solidificadas desde a colonização, no nível do debate ilustrado, tais práticas coercitivas, deveriam ser ao menos camufladas”, o que era comum nas publicações, afinal, escrever o contrário significava afirmar a ineficácia e incompetência das redes do poder monárquico em lidar com os fios do seu tecido social.

Entre os sócios que também debateram as questões acima citadas, pode-se pensar nas proposições feitas por Barbosa (1858), que pautando-se nas experiências das missões, acreditava que uma educação longe dos desígnios políticos, poderia ser mais eficaz na difícil tarefa de civilizar os indígenas e integrá-los ao projeto de construção do Estado nacional. Diante disso, este autor defendia a utilização de ameríndios enquanto mão de obra nas lavouras do país, substituindo o trabalho escravizado africano. As nações indígenas, nas palavras de Barbosa (1858), eram totalmente aptas para o trabalho, desde que fossem introduzidas pelos valores cristãos e disciplinadas em relação aos ofícios produtivos. Civilizá-las era a chave para aproximá-las o máximo possível do modelo social, político e cultural europeu. Essa proposta, também foi defendida por outros sócios e colaboradores do Instituto, como é o caso de José Rendon (1798), que argumentava que a catequização de crianças nativas facultaria não só compor uma força de trabalho, como também, aumentar a população brasileira.

Com um ponto de vista diferente, Francisco Adolpho Varnhagen (1854) não só discordava que os indígenas fossem legítimos para compor a história nacional, como também, argumentava que por se tratarem de selvagens, não poderiam nem sequer ser chamados de brasileiros. Sua proposta de história nacional valorizava a origem portuguesa, sendo assim, apresentar o Brasil enquanto nação branca e europeia era uma questão de “lógica”. A simpatia deste autor quanto ao homem português e sua cultura civilizada, era reflexo do seu lugar social. Ocupando uma posição intelectual e burocrática, dedicou sua atenção ao problema que as populações nativas desencadeavam na sociedade, os quais dificultavam o acesso às terras consideradas promissoras e o labor que elas garantiriam aos colonos. Estes elementos são marcantes em sua fala, conforme é possível observar abaixo:

Os índios não eram donos do Brazil, nem lhes é applicável como selvagens o nome de Brasileiros; não podiam civilizar-se sem a presença da força, da qual não se abusou tanto como se assoalha; e finalmente de modo algum podem

elles ser tomados para nossos guias no presente e no passado em sentimentos de patriotismo ou em representação da nacionalidade (VARNHAGEN, 1954, p. 28).

Frente a esse horizonte de considerações, Varnhagen afirmava que o Estado era responsável pela lei e a ordem, ambos sinônimos da civilização. Assim, o progresso material e intelectual não cabia às nações indígenas, nem mesmo africanas, que eram entendidas como entraves à lei e a ordem, sobretudo, em razão de suas mesclas biológicas. A oposição entre indígena e homem branco, nas palavras de Schwarcz (1993), remetem desde a época das grandes navegações, quando a percepção da diferença entre as sociedades humanas tornou-se tema de debates e reflexões que, em geral, denotavam a superioridade europeia. Esse viés é reforçado por Jean-Jacques Rousseau que, durante o século XVIII, acreditava no princípio da perfectibilidade, argumentando que a capacidade era singular e inerente a todos os homens. Noutras palavras, as faculdades humanas eram intrínsecas e particulares aos sujeitos, que poderiam aperfeiçoar-se e, conforme aprimoravam suas características, distinguiam-se de outros grupos humanos. Este contexto de (re)formulações intelectuais pode ser entendido a partir de Clastres, quando o autor explicita que

Foi no século XVIII que ocorreu uma mudança na maneira de se observarem as sociedades diferentes da do homem europeu. Até então, os “outros” eram vistos como bárbaros e selvagens, como estrangeiros, assim como surgiram aos olhos dos navegantes espanhóis e portugueses do século XVI que aportaram em terras até então desconhecidas. A partir do Setecentos, os “outros” tornam-se semelhantes, possuindo uma natureza igual à do homem branco e como este último era no seu início, *Primitivo*. A “ciência do homem” aproximou os selvagens de nós, mas os colocou no início da história, distanciando-os infinitamente, abolindo, ao mesmo tempo, tudo que os diferenciava (CLASTRES apud VARELA, 2013, p. 30).

Corroborando com estas assertivas, Machado e Tavares (2016) trazem luz à figura de outros sujeitos ligados ao contexto acima mencionado, os quais influenciaram nas formas de ver, pensar e se articular com as diferentes raças. Neste sentido, Charles de Montesquieu, por exemplo, defendia a ideia de que os povos europeus eram notadamente superiores e a frente as populações mestiças, inclusive, sinaliza a sua descrença quanto a possibilidade de desenvolvimento de tais sujeitos. Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, por sua vez, argumentava que os homens mais belos e feitos não poderiam se desenvolver em regiões tidas como tórridas, pois estariam ligados ao estado selvagem, vivendo como errantes, sem capacidade de

vencer a natureza e se aperfeiçoarem. Em relação à Cornelius de Pauw, pode-se dizer que afirmava que a inferioridade era biológica, portanto, variava conforme o homem e a natureza da região em que vivia. De uma forma de outra, ambos partiam da mesma premissa: as raças humanas não eram iguais!

Face a essas colocações, Jean-Jacques Rousseau argumentava que todos os homens nasciam iguais, todavia, alguns se encontravam moralmente superiores em relação ao outro. Este filósofo não esteve sozinho em defender a inferioridade ou superioridade entre as sociedades humanas, pois, ao observar as afirmações de Antonello Gerbi, era notório seu posicionamento acerca da inferioridade física dos americanos. Para Gerbi (1996, p. 15), “todos estavam condenados por natureza a uma decadência irresistível, a uma corrupção fatal”. Nos liames do contexto intelectual do setecentos, as representações sobre os povos da América oscilavam, isso porque, tal como Rousseau e Gerbi, Buffon tecia suas opiniões a partir do viés da retratação, argumentando assim, que o homem na América estava fadado a degeneração. Outros dois cientistas que ganharam espaço no cenário intelectual foram Louis Agassiz e de Arthur Gobineau, proeminentes nomes do racismo científico e que opunham-se as mesclas biológicas. As perspectivas destes autores são sintetizadas por Skidmore (1976), conforme é possível no trecho a seguir:

Arthur de Gobineau foi um diplomata e escritor francês, autor de *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, publicado em 1855, no qual se mostra um ferrenho opositor da miscigenação entre as raças, o que fica bem claro, a notar pelas suas palavras tão pouco alentadoras: “Nem um só brasileiro tem sangue puro, porque os exemplos de casamentos entre brancos, índios e negros são tão disseminados que as nuances de cor são infinitas, causando uma degeneração do tipo mais deprimente tanto nas classes baixas como nas superiores”. Assim como Gobineau, Louis Agassiz demonstra uma forte repulsa à miscigenação que encontrou no Brasil em sua visita: “Que qualquer um que duvida dos males dessa mistura de raças, e se inclina, por mal entendida filantropia, a botar a baixo todas as barreiras que as separam – venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente do amálgama de raças, mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando, rapidamente, as melhores qualidades do branco, do negro e do índio, deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental” (SKIDMORE, 1976, p. 47-48)

De forma bem sugestiva, esta síntese possibilita ter uma ideia da dimensão do panorama dos melindres intelectuais entre o fim do século XVIII e século XIX, pois não eram concepções que ficavam paradas ou presas a seus orquestradores, bem ao contrário, eram visões que transitavam e circulavam de forma textual e oral. Afinal, contando com seus seguidores, era comum que se realizassem congressos, debates

e outros eventos que permitiam que esse jogo de teorias não se limitasse a quaisquer fronteiras. Em contraponto, algumas figuras, como a de Magalhães (1973), valorizavam a natureza e o povo americano. Nas palavras deste autor:

[...] o índio e o branco produziram uma raça mestiça, excelente pela sua energia, coragem, sobriedade, espírito de iniciativa, constância e resignação, é o mameluco. [...] Infelizmente, estas boas qualidades morais são compensadas por um defeito quase constante: o da imprevidência ou indiferença pelo futuro. O mameluco, como o índio, seu progenitor, não é capitalista, não poupa. Será falta de educação, porque, para esses pobres, a pátria tem sido madrasta (MAGALHÃES, 1873, p. 448).

Fazendo uso das colocações de Magalhães (1973), dois pontos são interessantes frente às publicações da RIHGB: o primeiro é a herança da perspectiva vinculada à moral; e o segundo está associado a ideia de pátria enquanto mãe e protetora dos grupos indígenas. Dialogando com estas informações, o autor desvela os nativos enquanto elementos que compõe étnica e culturalmente o Brasil, sendo suas línguas, tradições e saberes uma herança, por isso, afirma que se deveria aproveitar os cruzamentos raciais.

Frutos do seu contexto social e intelectual, tal como teoriza Certeau (1982), os sujeitos acima descritos partilhavam de teorias científicas, observando as sociedades humanas e classificando as suas raças, as quais eram categorizadas a partir dos pressupostos do evolucionismo-social, o positivismo, o naturalismo e o darwinismo social, cujos pressupostos variavam conforme as tendências científicas que seguiam. Nesta acepção, os leitores destas perspectivas, cientistas e pensadores brasileiros, abraçaram estas ideias e, a partir delas, buscavam desenhar e colorir os destinos da nação.

Logo, a questão indígena legava a uma contradição nas produções intelectuais, afinal, o olhar calcado nas teorias da degeneração e/ou da perfectibilidade apareciam nas discussões no Instituto, nas páginas da sua revista e, principalmente, nas formas de orquestrar medidas práticas para lidar com estas populações, ora perspectivadas pela premissa do extermínio, ora a integração. Segundo Guimarães (1998) isso se torna ainda mais perceptível quando se observa que, parte da intelectualidade entendia as nações ameríndias enquanto representantes da história nacional e habitantes legítimos da terra, ou nos casos de Von Martius, Varnhagen e Machado de Oliveira (até certo momento), relacionavam estes sujeitos à inferioridade racial. Estas colocações ficam ainda mais evidentes

quando Assis (2015) faz uma comparação entre Von Martius e Varnhagen, demonstrando a opinião de ambos em relação a esta temática. Nas palavras do autor,

O historiador acompanhou Martius no entendimento de que os indígenas seriam um povo em extinção, mas considerou-os povos sem história, tratando-os apenas como objeto de análise filológica e etnográfica, por meio da qual estudava os seus costumes, a sua origem e o seu estágio cultural, ou como ferramenta que corroborava a ideia de serem os portugueses os principais construtores da nação. O posicionamento de Varnhagen distanciava-se do romântico indianista. O português e não a exaltação do primitivismo seria a inspiração nacionalista para criação de identidade nacional. A ideia de elogiar “canibais que massacravam os portugueses” era-lhe absurda, e defender o indianismo, além de um erro histórico, seria um risco político para a obra de consolidação do Estado brasileiro, pois veria o passado do país baseado em um povo bárbaro, atrasado, desleal, sodomítico e vingativo. (ASSIS, 2015, p. 64)

Mesmo com muitas divergências entre os intelectuais do IHGB, um ponto é comum em suas publicações: a educação de crianças indígenas, pois elas seriam a “esperança da desejada civilização”, tal como apontava Barbosa (1858). Pontos de encontro, desencontro ou de intersecção entre os discursos produzidos pelos sócios, revelam que teorizar e historicizar a figura indígena não era algo simples e fácil, variando conforme as situações e contextos vividos por estes sujeitos. Neste sentido, a RHIGB remete o seu discurso para temas que envolviam as questões indígenas, inclusive, ocupando um espaço expressivo entre algumas publicações, tal como podemos observar na tabela abaixo:

Tabela 1: Demonstrativo sobre a quantidade dos artigos publicados na RIHGB e o número de publicações referentes às questões indígenas.

Ano	Número de publicações	Número de artigos sobre indígenas
1839	39	4
1840	45	8
1841	41	12
1842	28	13
1843	46	13
1844	48	12
1845	34	10
1846	27	9
1847	23	9
1848	21	5

1848	38	2
1849	23	9
1850	16	6
1851	6	3
1852	23	2
1853	16	2
1854	16	6
1855	27	4
1856	27	11
1857	40	5
1858	35	7
1859	19	2
1860	29	2
1861	24	3
1862	40	3
1863	24	4
1864	19	6
1865	25	8
1866	26	4
1867	26	4
1868	31	4
1869	27	2
1870	33	0
1871	24	5
1872	23	4
1873	23	9
1874	22	1
1875	23	7
1876	29	8
1877	25	6
1878	24	6
1879	21	2
1880	22	3
1881	10	1
1882	34	5
1883	35	6
1884	40	2
1885	18	1
1886	28	6

1887	21	5
1888	26	1
1889	16	3
TOTAL	1406	274

Fonte: Acervo do IHGB.

O primeiro ponto que chama a atenção ao analisar esta tabela, diz respeito a forma como os debates e publicações sobre indígenas vão perdendo a força entre os últimos anos do Império; por outro lado, nota-se como era um tema em evidência nos primeiros momentos da revista. As temáticas discutidas nestes materiais são diversas, sendo assim, um texto poderia apresentar informações específicas de uma aldeia ou grupo nativo, ou então diversificar, relatando sobre várias étnicas e seus caracteres culturais em uma única publicação. Nesta acepção, Mota (2006) conta que as informações sobre as nações e ramificações indígenas arroladas na RIHGB, possibilitam ter acesso a aproximadamente 203 etnias diferentes, no período de 1839 a 1889. É preciso ressaltar que nos relatos de Elliott e Lopes, por vezes, eles escrevem que chegaram a uma aldeia, todavia, não fazem menção a que etnia ela pertencia, o que impele a pensar que esse número poderia ser ainda maior. Além disso, informações sobre as formas de vida, costumes, leis, alianças, ritos, comportamentos femininos ou masculinos também eram publicados na revista, servindo hoje, enquanto fontes riquíssimas de análises e problematizações.

No que tange às escritas dos sujeitos que são o foco de análise, é possível perceber que nos relatos de Joaquim Francisco Lopes, é comum encontrar aspectos ligados à fome e doenças, informações sobre áreas boas ou ruins para plantações e criação de gado, ou ainda, descrições físicas dos grupos indígenas que encontrava. Além disso, tecia linhas e linhas acerca das intempéries que ocorriam nas suas viagens, ressaltando a capacidade de sobrevivência do grupo. Ao passo que John Henry Elliott, se detinha aos serviços de cartógrafo e mapista, registrava elementos ligados à geografia, belezas naturais e contato com as nações nativas.

Outra temática discutida por diversos sócios, e já mencionada em outros momentos, diz respeito à catequese e civilização, em que se apresentavam dados sobre o cotidiano das tentativas de conversão e educação dos indígenas, inclusive, Mota (2006) afirma que este era um dos pontos mais abordados na RIHGB. Importante lembrar que estes dois elementos foram delineados e/ou questionados desde as

primeiras publicações, afinal, estavam intimamente relacionados às políticas indigenistas que, por vezes, criavam e legitimavam as tensões com as populações nativas. À guisa de exemplo, Elliott não só apresenta diversas aldeias e sujeitos que poderiam ser educados nos “bons costumes e na fé cristã”, como também lembra que esse é um intuito básico do Barão de Antonina e da Nação: civilizar os nativos.

Entre as publicações é possível encontrar ainda diversos estudos linguísticos, ou pequenos vocabulários, sendo um de autoria do Barão. Ou então, relatos e estudos que apresentavam aspectos demográficos, arqueológicos, mitos, lendas, biografias e análises comparativas, como é o caso do texto Brasil e Oceania – trabalho encomendado pelo próprio D. Pedro II ao sócio Antonio Gonçalves Dias. Um último aspecto que pode ser destacado é o diálogo intercultural, seja entre uma população nativa e outra, como também, entre indígenas e não indígenas. Sobre este tópico, é interessante apontar que nas publicações dos sertanistas, há vários trechos que descrevem os perigos que eles passam durante as suas incursões exploratórias, o medo que alguns grupos indígenas demonstravam em relação a outros grupos considerados hostis, com os quais eles possuíam rixas culturais e históricas. Todavia, o que mais chama a atenção é o fato das estratégias utilizadas para iniciar e manter contato com tais sujeitos, pautadas em doações de brindes e mediações culturais, conforme será problematizado noutro momento.

Cabe salientar ainda, que estas narrativas produziam e viabilizavam políticas indigenistas, pois conforme descreve Mota (2006), se tornaram referência teórico-metodológica sobre a temática, por isso, é comum encontrar a reprodução de ideias que foram publicadas na RIHGB em relatórios de Presidentes de Província. Pode-se assim, citar o fato das menções realizadas acerca das viagens, práticas de catequese, como também, formas de tratamento utilizadas pelo Barão de Antonina no tocante aos indígenas, as quais eram tomadas como exemplares. Portanto, mais do que um espaço de alteração, a RIHGB serviu como um mecanismo de difusão de ideias.

A leitura destes materiais permite entender as formas como os indígenas eram representados e figurados dentro do projeto de consolidação da identidade nacional, bem como, as diferentes opiniões em relação a tais nações e ramificações ameríndias. Sobre os autores, é possível compreender que haviam aqueles que defendiam a paz e a catequese. Outros, em oposição, argumentavam que o extermínio e a guerra era a única forma de dominar estas populações, pois nem todos eram confiáveis ou propícios a viver em aldeamentos, ou em contato com a sociedade não indígena. Esta

última informação, abre a possibilidade de analisar os discursos políticos produzidos sobre o quê fazer com a questão indígena, sendo este, o eixo de pesquisa do terceiro capítulo. Neste sentido, a premissa de discussão de alguns elementos se faz pertinentes para o entendimento sobre a relação entre a RIHGB e os materiais/temas nela publicados, suas influências, anseios e perspectivas, afinal, ambos em consonância com o projeto de formação do Estado Nacional, influenciaram o conteúdo publicado nas páginas desta revista.

3. INTEGRAÇÃO, CATEQUESE E CIVILIZAÇÃO: AS POLÍTICAS INDIGENISTAS NO SÉCULO XIX

[...] vos encarrego de o fazer, que tendes ordem minha para me dar conta de todo e qualquer fazendeiro, ou pessoa rica que à sua custa formar alguma povoação de Índios, e cuidar na sua civilização, e instruções na Religião, bons costumes, e trabalho em agricultura, ou em qualquer ramo de industria, e que se achem unidos e incorporados na sobredita fôrma [...] e que por sua diligencia e persuasão se achem misturados com os mesmos [...]. (D. João, 1808)

Desde o início do contato entre indígenas e não indígenas⁵, estratégias e medidas políticas foram elaboradas com o intuito de servir enquanto diretriz para as formas de tratamento dos povos nativos. Durante este processo, a Coroa Portuguesa implementou uma série de Leis, Decretos, Alvarás e Cartas Régias que atuaram de modo áspero em relação aos nativos, pautando-se em valores e regras de conduta europeia, ignorando as singularidades culturais e étnicas destes sujeitos. Os instrumentos estatizados, dentre os séculos de conquista e colonização, ecoaram os interesses das classes dominantes, relegando e corroborando modos de exclusão e negação de direitos básicos aos grupos autóctones.

Partindo das reflexões suscitadas acima, é possível considerar que as propostas gestadas pela elite política não só legitimaram diversos conflitos e tensões, como também deixaram estigmas indelévels nas populações indígenas do Brasil (e da América). Entretanto, segundo Almeida (2013), o contexto indigenista não pode ser generalizado e resumido a estes fatores, visto que cada medida foi fruto de um conjunto de dinâmicas que se fizeram presentes no momento de sua elaboração, se configurando, muitas vezes, a partir de especificidades locais do território colonial e, posteriormente, imperial. Nessa direção, as políticas indigenistas, embora estivessem vestidas pelo manto do mesmo poder estatal, não atuaram de forma homogênea nos diálogos que se estabeleceram com e entre os grupos e subgrupos nativos. Diante disso, Francisco (2011) explica que as relações que envolviam essas teias sociais,

⁵ Termo utilizado para se referir à sujeitos que faziam parte da sociedade colonial e imperial, contudo, não eram e nem descendiam de nenhum dos povos indígenas que viviam no Brasil. No decorrer do capítulo, serão utilizados como sinônimo a não-indígenas os termos luso-brasileiro e europeus.

sejam elas no século XIX ou não, dependiam das circunstâncias e dos interesses que, direta ou indiretamente, recaíam sobre elas.

A guisa de preâmbulo, é importante salientar que o uso da expressão “políticas indigenistas” aqui pensada, está pautada na definição articulada pelo pesquisador Lima (1995), o qual descreve que se tratava de um conjunto de mecanismos jurídicos orquestrados por diferentes poderes estatizados em busca de soluções para o quê fazer com os nativos, muitas vezes encarados como um problema. Este viés está vinculado ao indigenismo, isto é, “ideias relativas à inserção dos povos indígenas em [...] Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento [...] segundo uma definição do que seja índio”,⁶ (LIMA, 1995, p.14-15). Seria, neste sentido, a legislação uma das facetas mais evidentes do indigenismo que, por sua vez, não se restringe a ela. Basta lembrar os debates intelectuais produzidos no Instituto Histórico Geográfico Brasileiro acerca da questão indígena⁷, ou os espaços fossilizados a estes sujeitos em relação às categorias que lhes eram alocadas, seja no âmbito social, étnico ou cultural. O indigenismo operou de diferentes modos, em múltiplas situações e em diversos momentos históricos.

Lançar o olhar sobre a legislação indigenista possibilita compreender não só as premissas existentes na sociedade em que foram produzidas, como também desvendar a composição social que fomentou a sua construção, quais projetos foram privilegiados e o modo como as populações indígenas foram desfavorecidas diante da oscilação na ordem social em que estavam situadas, conforme aponta Carvalho (2008). Essa oscilação apresentada pela autora refere-se à discussão e prática dos trâmites legais que balizavam o diálogo com as populações indígenas; fosse a garantia da sua liberdade, a legitimação da sua servidão, critérios para o cativo, reconhecimento do direito à terra, uso da persuasão ou da guerra justa.

Cabe lembrar que os princípios acima citados variavam de acordo com o tempo e o espaço onde foram empregados, e, sobretudo, conforme os sujeitos a quem

⁶ É sempre bom lembrar que o termo “índio” do qual deriva “indígena” é um termo generalizante que não reflete a diversidade de povos e culturas existentes. Seu uso é aceito apenas no sentido de oposição entre povos de origem europeia, de culturas ocidentais e os “nativos” de culturas não-ocidentais, mas nunca se deve imaginar que os povos indígenas tenham em algum momento constituído um bloco monolítico. (CAVALCANTE, 2001, p. 366)

⁷ O termo “questão indígena” está em consonância com o que explica o pesquisador Paulo Ricardo Pezat (1997). Portanto, se trata dos problemas ligados as formas de diálogo entre a sociedade não-indígena e as populações indígenas; seja no que diz respeito a sua sobrevivência física e/ou cultural, as tensões referentes as lutas por terras, tentativas de assimilação, exclusão ou extermínio, formas de intolerância referentes a religiosidade e costumes tradicionais, entre outros.

estes instrumentos normativos eram destinados, afinal, a partir de seus critérios de classificação e hierarquização social, integravam ou excluía indivíduos e grupos do seio da sociedade imperial. Embora estas questões já tenham sido delineadas no capítulo anterior, é importante frisar a que (re)apropriação destes mecanismos fez o debate político e intelectual caminhar na mesma direção, seja em relação à defesa ou extermínio indígena.

Nesta acepção, este capítulo busca recuperar parte desta multiplicidade de experiências, apontando para os anseios indigenistas na primeira metade do século XIX. De início, é preciso concordar com a linha de reflexão da pesquisadora Vanali (2015), quando argumenta que a legislação indigenista era ineficaz, confusa e contraditória; pois estava submetida muito mais às pressões econômicas, do que necessariamente preocupada em amenizar as tensões com os povos nativos.

Nos períodos anteriores a legislação do oitocentos, em boa parte das propostas, não havia interesse em criar instrumentos que garantissem direitos aos povos indígenas sem tomar como referência as tradicionais dicotomias – anteriormente mencionadas. Nota-se este fato desde a promulgação do primeiro Regimento indigenista orquestrado pela Coroa, em 1549 (copilado em 1570), o qual firmava a proibição do cativo e da escravização de sujeitos que de livre vontade seguissem para aldeamentos,⁸ protegendo, deste modo, os aliados e mansos; legando, por outro lado, à guerras justas e ao cativo aqueles que eram considerados bravos e hostis – assim denominados por resistirem à catequização, recusarem-se a viver aldeados, atacarem colonos e/ou praticarem a antropofagia.

Com efeito, dois pontos aqui merecem destaque: o primeiro se refere aos aldeamentos que, embora se destinassem aos indígenas livres, tal liberdade (condicionada) não os isentava da realização de diferentes ofícios, em especial, o labor em diversas culturas agrícolas.⁹ Apoiando-se no que diz Bernaski e Oliveira (2015), o processo de aldeamento esteve presente durante os vários séculos da presença ibérica no Brasil, cada período esteve marcado por uma caracterização

⁸ Nestes aldeamentos, a população indígena era confinada em áreas mais reduzidas do que aquelas originalmente ocupadas, daí o termo “redução” passou a ser utilizado em virtude da reunião de nativos nas missões jesuíticas durante os vários séculos de sua atuação. Sendo assim, redução fazia referência à redução territorial ao qual passaram a incorporar. (CUNHA, 1992)

⁹ Amantino (2006) informa que era permitido que os indígenas aldeados trabalhassem para os fazendeiros mediante a um pagamento (aluguel por seus serviços) e após o término, deveriam retornar ao aldeamento, contudo, era comum que permanecessem em poder dos fazendeiros, inclusive, ano depois, aparecerem em seus inventários como *índios administrados*.

ímpar dos seus projetos que, por vezes, as Leis que o legitimavam eram superficiais e deixavam lacunas para atender aos escopos coloniais. O segundo ponto, diz respeito às guerras justas, as quais, explica Amantino (2006), estavam vinculadas a uma perspectiva teológica e jurídica enraizada no direito de guerra medieval, tendo como justificativas não só a difusão da fé cristã, como também o combate a imoralidade, práticas canibais e hostilidades contra os vassalos e aliados da Coroa. Para serem colocadas em prática, as guerras justas deveriam ser aprovadas pela Igreja e legitimadas pelo rei,¹⁰ evidenciando as tensões e intenções que cada uma destas esferas possuía frente ao trato com os indígenas. Os colonos objetivavam adquirir mão de obra e proteção contra grupos inimigos; já os religiosos, denotavam os nativos enquanto mártires a serviço de Deus, transformando as bestas e feras humanas em bons cristãos. Em ambos os casos, fossem inimigos ou aliados, quando colocados sob o véu indigenista, acabavam servindo apenas para suprir as demandas de trabalho, fosse através da legalidade ou não.

Nos liames destas políticas, é notório o modo como foram impostas aos povos indígenas e, durante um longo tempo, assinaladas por escopos conservadores, homogeneizadores e defensores das premissas da Coroa Portuguesa. Partindo destes pressupostos, sente-se a necessidade em refletir sobre o lugar conferido aos povos nativos no cerne dos ornamentos jurídicos a eles destinados, bem como, a sua face contraditória e oscilante nas primeiras décadas do século XIX. Para tanto, será analisada a trajetória indigenista a partir do *Diretório dos Índios*, gestado pelo Marquês de Pombal (1755), passando pelas *Cartas Régias de 1808*, pelos *Apontamentos para a civilização dos Índios bravos do Império do Brasil*, de José Bonifácio de Andrada (1823), o *Regulamento acerca das Missões de Catequese, e civilização dos índios* (1845), finalizando o capítulo, com os aspectos pertinentes para esta pesquisa no que confere à *Lei de Terras* de 1850.

¹⁰ Esse diálogo entre a Coroa e a Igreja é pensado pela lógica do padroado, que consiste em atribuições religiosas fomentadas por delegações papais e que devem ser colocadas em prática pelo rei, como o pagamento de despesas e evangelização de suas colônias; em contrapartida, a Igreja conferia à Coroa um poder excepcional, legitimando-a pelo viés divino/sagrado. (FORTES, 2014)

3.1 Diretório dos Índios: a integração

A elaboração do Diretório dos Índios, tal como qualquer outra política indigenista, não ocorreu ao acaso. Fruto do seu tempo e, por assim dizer, de inúmeras tensões, conflitos e disputas entre as teias sociais que compunham o norte da Colônia Portuguesa, este instrumento jurídico procurou orientar as formas de tratamento e estabelecer diretrizes que, em resumo, aspiravam mediar os anseios da metrópole com a realidade colonial, conforme destaca Cancela (2012). Nesse clima, foram formuladas as Leis de 6 e 7 de junho de 1755, possuíam o intuito de eliminar as diferenças entre luso-brasileiros e indígenas, incentivar a produção agrícola e extrativista, dar a liberdade aos nativos e garantir a administração laica nos aldeamentos.

Com efeito, *O Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário*, elaborado em 3 de maio de 1757, foi assinado por Francisco Xavier Mendonça Furtado, governador do Pará e do Maranhão. Esta ferramenta legislativa se configurou enquanto um conjunto jurídico-político que visava garantir o cumprimento das Leis acima citadas, bem como dos novos pressupostos elencados neste documento. Também denominado como *Diretório pombalino*, foi colocado em prática durante o período em que Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido como Marquês de Pombal, era ministro do Rei de Portugal, D. José I. Decorrente da pressão política acerca da questão indígena na região norte, esta ferramenta normativa foi gestada sob o prisma de uma perspectiva disciplinadora que buscava a integração e assimilação dos nativos ao *modus vivendi* europeu, por meio da adoção de valores civilizatórios. O ponto alto deste documento era a liberdade cedida às povoações indígenas, todavia, conforme será demonstrado, haviam certas condições para a sua efetivação.

Planejado, inicialmente, para atender aos desígnios e demandas do Vale Amazônico, esta proposta, descreve Almeida (2013), reconhecia que os nativos desta região, desde a tomada de posse do Brasil até aquele momento, não haviam se multiplicado e civilizado. Ao contrário, estavam se extinguindo e aqueles que restavam, viviam na miséria. Nas palavras do seu articulador, afirmava-se que:

Não podemos negar, que os índios deste Estado se conservaram até agora na barbaridade, como se vivessem nos incultos sertões em que nasceram, praticando os péssimos e abomináveis costumes do paganismo, não só

privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa religião, mas também das mesmas conveniências temporais que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da cultura, e do comércio: E sendo evidente, que as paternais providências de nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar e civilizar estes infelizes e miseráveis povos, para que saindo da ignorância e rusticidade a que se acham reduzidos possam ser uteis a si, aos moradores e ao Estado. (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1755, s/p).

Nesta pequena copitela do documento, logo ao fim, evidencia-se um dos princípios presente em boa parte das políticas indigenistas: a utilidade dos indígenas aos desígnios e interesses da Coroa, dos colonos e da Igreja. Para alcançar e mediar estas demandas, sem deixar de lado elementos favoráveis aos nativos, foi organizada a redação de 95 artigos, os quais tinham como intuito evitar a escravização e segregação social através da associação das populações indígenas enquanto sujeitos de segunda categoria. Além disso, alicerçava-se, entre outros princípios, na proibição do termo *negro* ou *negro da terra* em relação aos autóctones, decretando a punição contra qualquer forma de discriminação. Segundo informa Garcia (2007), esta prática exemplifica o lugar social que eles ocupavam na sociedade, a preocupação em dissociá-los desta categorização e distanciá-los de possíveis níveis com os africanos e seus descendentes – e, por assim dizer, com o cativo e a escravidão. Com a extinção das diferenças entre nativos e luso-brasileiros, projetava-se um futuro em que não seria mais possível distingui-los, fosse pelos seus traços físicos ou aspectos comportamentais, fomentando a homogeneização social e cultural.

Um dos caminhos utilizados para dar atendimento aos intuitos desta proposta foi o uso do idioma português, estimulado por intermédio da construção de escolas. O sistema de ensino utilizado pautava-se na divisão sexual do ambiente escolar e dos temas ministrados, nesta acepção, se ensinava a ler, a escrever e os preceitos da Doutrina Cristã em ambas as escolas. Ministrava-se também conteúdos práticos ligados ao trabalho, sendo este, o ponto que diferenciava as instituições escolares, pois as meninas aprendiam como fiar, fazer renda ou costurar; e aos meninos estimulava-se a matemática e instruía-se conteúdos referentes ao labor no aldeamento. Era primordial a imposição da *língua do príncipe* para a sujeição dos povos conquistados e sua integração, sobretudo, nas crianças, pois acreditava-se que

o uso do idioma nativo (também chamada de *língua geral*¹¹) reforçava os costumes tradicionais. O trecho abaixo é bem elucidativo sobre este ponto:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da língua do príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo príncipe. Observando pois todas as nações polidas do mundo este prudente, e sólido sistema, nesta conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidarão os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1757, s/p)

Outro elemento entendido como viabilizador da integração era o casamento misto, considerado, segundo informa o documento, “entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz”, (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1757, s/p). Por meio dos casamentos, buscava-se também inibir a reprodução de outros costumes considerados bárbaros, além do estímulo ao uso de nomes e sobrenomes portugueses, a construção de casas unifamiliares, repartição dos cômodos e cuidados com as partes do corpo, “não consentindo de modo algum, que andem nus, especialmente as mulheres [...] com escândalo da razão, e horror da mesma honestidade”, (DIRETORIO DOS INDIOS, 1757, s/p). Com a profusão destes encaminhamentos, os indígenas passaram a preencher as funções de camponeses, povoadores e vassalos, o que significava participar do mercado colonial.

Partilhar desse sistema de mercado inseria novas dinâmicas de trabalho, afinal, para transformar aquele cenário de miséria em um lugar produtivo, era preciso ensinar o bom uso da terra e acabar com o vício da ociosidade. Neste sentido, incentivava-se que se realizassem plantações de gêneros alimentícios (mandioca, feijão, arroz e milho), além de outros produtos para o comércio, como algodão e tabaco, tanto pelo grande consumo no Reino quanto nas Nações Estrangeiras. Em virtude da abundância de algodão, o documento instruía que se desenvolvessem

¹¹ O termo *língua geral*, segundo John Manuel Monteiro, foi um termo genérico e não significou uma língua específica, mas sim, línguas baseadas no tupi-guarani que, durante o processo da experiência colonial, assimilou traços regionais diversificados. Neste sentido, as línguas que compunham essa *língua geral* passaram por constantes modificações e não se tratavam de uma língua indígena, todavia, de um dialeto colonial.

fábricas de pano na região, dilatando as trocas comerciais e potencializando o trabalho indígena. Para garantir o justo preço sobre os produtos, orientava-se que houvesse um padrão nos pesos e medidas, a fim de que atendessem aos interesses públicos e particulares, sem causar quaisquer danos ou abusos.

No tocante das questões ligadas à terra, vale lembrar que o Diretório dos Índios foi criado dentro de um contexto de disputas territoriais entre os Impérios Português e Espanhol, caracterizado por uma política que objetivava incorporar as populações indígenas na ocupação, defesa e desenvolvimento dos locais habitados; o que só seria possível através da transformação dos nativos em “verdadeiros católicos fiéis e súditos leais ao Rei”, (CANCELA, 2013, p. 125).

Para beneficiar e integrar as intenções dos fazendeiros, orientava-se que os bons vassallos indígenas fossem divididos em dois grupos: uma parte seria distribuída entre os colonos (com direito a remuneração); a outra seria mantida nos aldeamentos para conservar a subsistência e produção de gêneros alimentícios e comerciáveis. É aqui que entra a ideia de liberdade condicionada, concedida para viver e trabalhar nos aldeamentos, ou servir enquanto mão de obra remunerada ao colono que escolhesse e, em diálogo com o trabalho, contato com não indígenas e catequização, adquirir os valores civilizatórios e demais pressupostos da política de integração. Caso isso não se efetivasse, em alguns casos, poderiam ser “secretamente castigados, como fomentadores das antigas discórdias, e perturbadores da paz, e da união pública”, (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1757, s/p). Contudo, vale destacar que a proposta geral deste instrumento jurídico era contrária a aplicação de castigos, tal como delineia o trecho abaixo:

Mas ao mesmo tempo, que recomendo aos Diretores a inviolável observância destas ordens, lhes torno a advertir a prudência, a suavidade, e a brandura, com que devem executar as sobreditas ordens, especialmente as que disserem respeito à reforma dos abusos, dos vícios, e dos costumes destes Povos, para que não suceda que, estimulados da violência, tornem a buscar nos centros dos Matos os torpes, e abomináveis erros do Paganismo. (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1757, s/p).

É importante frisar outro aspecto acerca dessa política pombalina: a administração. Diferente daquela engendrada nos anos anteriores pelos jesuítas e/ou colonos, esta proposta indigenista traçava uma forma alternativa para a administração, colocando fim aos desmandos religiosos e estabelecendo a supervisão laica dos aldeamentos. É bom dizer que não foi o fim das práticas religiosas ou da catequização, mas sim, a expulsão dos jesuítas e a vinda de capuchinhos da Europa

para ocupar os ofícios de conversão e instrução indígena. Ainda sobre o sistema administrativo, houve a divisão dos poderes temporal e espiritual, no qual as povoações indígenas ficavam sob o comando régio de um Diretor – escolhido pelo governador –, responsável por estabelecer a ordem, atender as demandas locais e zelar pelo processo de civilidade destes sujeitos. Sobre esta função, Melatti (1997) afirma que o Diretor não tinha poderes sobre os indígenas, atuando muito mais enquanto um orientador.

O Diretório pombalino, comenta Cancela (2012), foi fundamental para a colonização do Vale Amazônico, o que vinha ocorrendo desde tempos anteriores, porém, teve o seu ‘sucesso’ a partir da consolidação desta medida. Para tanto, buscou-se reproduzir os resultados dessa experiência e, em 1759, foi decretado que o Diretório passaria a valer por toda a extensão da Colônia Portuguesa. Sua recepção nas diferentes regiões coloniais foi moldada em consonância com as condições históricas já existentes, sua variação demográfica, localização geopolítica e características da produção econômica local. Nesta direção, Cancela (2012, p. 143) pontua que “as regras estabelecidas e as instituições criadas pela legislação indigenista pombalina delimitavam política e socialmente o que deveria ser a nova prática dos indígenas como futuros homens sociáveis e civis”.

O Diretório foi extinto por meio de uma Carta Régia, em 14 de setembro de 1798, existindo enquanto documento jurídico-político por 43 anos. Além de revogar os princípios pombalinos, restabeleceu a servidão e atribuiu aos indígenas a condição de órfãos. O fragmento abaixo do referido documento esclarece acerca desta questão:

Todos aquellos moradores que ajustarem e trouxerem para os servir Indios daquellas Nações que estiverem em paz como estão agora os Murás, Mondurucus e Carajaz: ordenovos lhes permitais estes ajustes, obrigando-os porém a manifestar logo ao Governador aquellos proceder a termo, pelo qual sejam obrigados [...] a educar e instruir os mesmos Indios de sorte [...] que sejam eles baptizados; e pelo mesmo termo ficarão eles obrigados a pagar-lhes o estipendio convencionado. Para o que hei por bem conceder a estes Indios o privilégio de Orphãos. (CARTA RÉGIA, 1798, s/p).

O período posterior a extinção do Diretório foi descrito enquanto um vazio legal ou lacuna jurídica, pois se configurou enquanto uma indefinição política no que tange as demandas indigenistas, de acordo com Cunha (1992). Contudo, o uso deste termo pode ser contestado por duas razões: a primeira delas, se deve ao fato da continuidade na elaboração de medidas indigenistas nos anos subsequentes, em alguns casos implementadas de forma emergencial e variando conforme as premissas

locais, principalmente em disputas e conflitos ligados à terra, como é o caso das Cartas Régias de 1808; em segundo lugar, porque no mesmo texto, Cunha (1992, p.139), cita o seguinte trecho: “[...] o presidente da província do Rio de Janeiro instaura uma comissão encarregada de, à luz do Diretório Pombalino, examinar a nova lei [Regulamento das Missões, de 1845] e propor medidas concretas”, ou seja, apesar de ter sido extinto, continuou a servir como modelo nas formas de tratamento dos povos indígenas.

Esta continuidade, explica Almeida (2013), pode ser pensada tanto pelo fato de que muitos governadores desconheciam a sua anulação, como também, pela ausência de outro aparato legal que servisse enquanto diretriz nas questões indígenas. É nessa perspectiva que Silva (2012) afirma que, longe de haver um vazio legislativo, o que ocorreu foi a falta de consenso nas discussões que seguiam até a Assembleia Geral, durante os primeiros anos do oitocentos. Afinal, encaminhamentos políticos, projetos e diretrizes foram encaminhadas, em maior ou menor grau, para a solução do problema da questão indígena, embora se caracterizassem por aspectos mais locais, conforme será apresentado no próximo tópico. Por fim, ainda que tenha sido elaborado e revogado no setecentos, sua prática, influência e orientação se fez presente no oitocentos, merecendo ser apresentado como parte das políticas indigenistas do século XIX, eixo de discussão deste capítulo.

3.2. As Cartas Régias de 1808: o extermínio

Permita-me V. Ex^a refletir, que de tigres só nascem tigres; de leões, leões se geram; e dos cruéis Botocudos (que devoram, e bebem o sangue humano) só pode resultar prole semelhante. Visconde de São Leopoldo

Nos anos iniciais do século XIX, com a instalação da Família Real no Brasil, uma série de transformações sociais, políticas e econômicas foram impulsionadas. Com a presença de D. João, questões ligadas à integração indígena e a relação com as suas terras delinearam novas regras e formas de tratamento, visto que as disputas entre Portugal e Espanha pela ocupação e demarcação físicas de seus territórios, somadas às tensões entre nativos que resistiam ao processo de conquista luso-brasileira na região do Rio Doce, Curitiba e Guarapuava, marcavam o cenário

histórico, conforme comenta Bernaski e Oliveira (2015). Em razão disso, considerava-se que algumas populações indígenas eram um empecilho para a consolidação do projeto de conquista e colonização, pois estavam espalhadas pelos sertões e recusavam-se a viver e conviver em aldeamentos.

O caminho utilizado para solucionar este problema foi a expedição de Cartas Régias, instrumento utilizado para comunicar ordens e que deveriam ser cumpridas sem discussões a mando da Coroa, sendo entendidas como a palavra do próprio Rei, segundo explica Francisco (2011). As ordens estabelecidas assumiram um caráter anti-indígena e, popularmente denominadas *anti-pombalinas*, eram consideradas como uma pedagogia da civilização. Quem explica o uso deste último termo é o pesquisador Braga (2006), o qual descreve que se tratavam das iniciativas que a Coroa utilizava para solucionar as dificuldades referentes à questão indígena. Por meio dessa pedagogia da civilização, os nativos aprenderiam os valores e padrões de comportamento necessários para serem integrados na sociedade. Os tutores (colonos ou missionários) neste empreendimento poderiam fazer uso da mão de obra indígena enquanto estes fossem tutelados e educados, ou pelo tempo estipulado pelas legislações vigentes (neste caso, as Cartas Régias).

A luta constante entre a conquista e a sobrevivência, tomava o comportamento de resistência enquanto irracional e, aliado a ele, havia a necessidade de retaliação frente às atrocidades cometidas por indígenas nesse processo. Justificava-se, deste modo, o avanço militar sobre espaços ainda não incorporados ao monopólio da Coroa e o combate das práticas entendidas como “selvagens” e “canibais”, como bem descreve Silva (2012).

O auge desse enfrentamento entre “civilização” e “barbarismo” gestou a expedição de três medidas indigenistas: as *Cartas Régias de 13 de maio, 5 de novembro e 2 de dezembro*; as quais utilizaram-se dos princípios da guerra justa e declararam a ofensiva contra os Botocudos de Minas Gerais e os Bugres da região dos Campos de Guarapuava e Curitiba. A prerrogativa na troca da guerra justa defensiva, outrora legitimada pelo poder real, para a guerra ofensiva, dava-se pela ineficiência nas tentativas de apaziguar as relações entre indígenas e luso-brasileiros. Podendo salientar ainda, que continuavam as “cenas da mais bárbara antropofagia, ora assassinando os Portugueses e os Índios mansos por meio de feridas, de que sorvem depois o sangue, ora dilacerando os corpos e comendo os seus tristes restos”, (CARTA RÉGIA, 1808, s/p).

Na província de Minas Gerais, os moradores queriam mais do que a revogação do Diretório dos Índios poderia oferecer, pois, segundo informa Silva (2012), a posse e exploração das terras ocupadas pelos indígenas no sertão eram uma saída para resolver demandas internas e ampliar o comércio com as demais Províncias. Nas palavras do governador, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, somente a guerra ofensiva resolveria o problema da questão indígena, argumentando inclusive, que os Botocudos¹² eram impossíveis de civilizar e somente com o uso da força armada se conseguiria fazê-los recuar para o interior das matas, desocupando as terras devolutas e consideradas suscetíveis aos colonos.

É nesse contexto que as duas Caras Régias destinadas à Província de Minas Gerais foram orquestradas. A primeira delas, intitulada *Manda fazer guerra aos índios botocudos*, foi elaborada em 13 de maio de 1808, expedida por D. João e endereçada ao governador Ataíde e Mello, ordenava a guerra ofensiva contra os índios antropófagos, até que eles se submetessem e pedissem a paz, sujeitando-se às Leis e à sociedade, conforme é evidenciado nas linhas abaixo:

Deveis considerar como principiada contra estes índios antropófagos uma guerra ofensiva que continuareis sempre em todos os anos nas estações secas e que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorear de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reais armas de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam a paz e sujeitando-se ao doce jugo das Leis e prometendo viver em sociedade, possam vir a ser vassalos úteis, como já o são as imensas variedades de índios que nestes meus vastos Estados do Brasil se acham aldeados e gozam da felicidade que é consequência necessária do estado social [...]. (CARTA RÉGIA, 1808, s/p)

No mesmo documento, ficava estabelecida a criação de um corpo de “soldados pedestres”, os quais seriam utilizados contra os bárbaros e hostis, destinando o soldo de 40 réis aos índios domesticados que servissem aos propósitos da Coroa – a limpeza do Vale do Rio Doce. Além disso, a referida região deveria ser dividida em seis partes (chamadas posteriormente de Divisão), cada uma seria administrada e protegida militarmente por um comandante nomeado. Como o objetivo central era a redução da raça antropofágica, os sujeitos que fossem capturados

¹² É emblemática a antipatia do monarca aos indígenas trajados pelo estigma de *Botocudos*, isso porquê, nas medidas indigenistas elaboradas por D. João, é nítida sua aversão. O que não surpreende, ao tomar como exemplo o relato de Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcellos, em que descreve este grupo indígena enquanto “devorador dos animais da mesma espécie, insensível às vozes da razão e da humanidade que o convidam à sociedade, deve ser ofensivamente perseguido e apunhalado [...]”, (apud Mattos, p.54)

seriam aprisionados por dez anos, ou enquanto durasse a sua ferocidade, podendo servir, mesmo em ferros, na segurança local. Cabe ressaltar ainda, que os Comandantes seriam responsáveis pelas invasões e ataques nas proximidades em que estavam as suas Divisões; sendo gratificados com mais meio soldo aqueles que por um ano não tivessem sofrido nenhum ataque.

Aliadas aos desígnios acima citados, eram notórias as motivações econômicas contidas no documento, isso porque, ressaltava-se algumas diretrizes para a região prosperar, entre elas: a exploração e desenvolvimento de culturas agrícolas através da doação de sesmarias, ou moratórios de seis anos, bem como, a isenção do pagamento de dízimo por dez anos e a livre exportação e importação de produtos por meio da navegação do Rio Doce.

No tocante a segunda Carta Régia, *Sobre a civilização dos Índios, a sua educação religiosa, navegação dos rios e cultura dos terrenos*, destinada a Minas Gerais e expedida em 2 de dezembro de 1808, ordenava a prioridade em resgatar as terras invadidas pelos Botocudos e distribuí-las, com intermédio dos comandantes das Divisões, a quem pudesse interessar. Outro ponto elencado neste instrumento jurídico dizia respeito aos indígenas que se apresentassem às autoridades, os quais deveriam ser aldeados e catequizados por missionários encarregados em educá-los de acordo com os pressupostos civis e religiosos.

No liame destes princípios, Silva (2012) esclarece que em virtude do baixo número de nativos para formar um aldeamento, os mesmos eram distribuídos entre diversos fazendeiros, a fim de servi-los pelo tempo estipulado para operar o processo de civilização e doutrinação dos indígenas. Por meio dos serviços prestados, estes sujeitos estariam “indenizando” os colonos pelas despesas geradas pelo tratamento, educação, roupas, comida e curativos em casos de enfermidade, segundo informam os autores Ferrari Alves e Diniz Alves (2008). Nas palavras de Silva (2012, p. 41), isso significava que “a civilização do indígena nesse ponto deveria ser o menos onerosa possível aos cofres públicos”.

É interessante ressaltar dois pontos discutidos nesta Carta Régia: primeiro, a limitação ao acesso dos aldeamentos, restrito apenas a aqueles sujeitos que buscassem o amparo da Coroa e a ela se submetessem; em segundo lugar, D. João propõe um novo tipo de aldeamento, negando a tutela aos diretores, como havia em outros momentos, pois, segundo ele:

A experiência mostrada que as Aldeias ou Povações de Índios não têm igualmente prosperado, antes vão em decadência, já pela natural indolência e pouco amor deles ao trabalho, já pela ambição das pessoas que com o título de Diretores, ou outro qualquer, só têm em vista tirar partido de gente grosseira, rústica e pouco civilizada, para absorverem á sua sombra os socorros dados pela minha Real Fazenda, que, tendo sido muito consideráveis, têm sido em parte infrutíferos; sou servido ordenar-vos, que só procureis aldear os índios que buscam a minha real proteção. (CARTA RÉGIA, 1808, s/p)

Asseguravam-se assim doze anos de servidão indígena aos colonos, bem como, punições, indenizações e mecanismos legais que legitimavam o poder e a submissão dos nativos. Nesta acepção, Espindola (2005) afirma que ambas as Cartas Régias de 1808 destinadas à Província de Minas Gerais estavam associadas à ocupação, exploração econômica e navegação do Rio Doce, sem esquecer, é claro, da escravização e extermínio – verdadeiro propósito dessa política indigenista.

A terceira Carta Régia de 1808, determinou uma ofensiva militar na região dos Campos de Guarapuava, centro do território Kaingang. O principal objetivo era ocupar e explorar toda essa área até as Missões dos Sete Povos. Após a conquista destes espaços, deveria ser realizada a doação de terras em forma de sesmarias para os colonos que estivessem dispostos a fazer moradia, trabalhar e torná-las produtivas. O forte deste mecanismo jurídico, segundo Silva (2012), foi a conversão das terras nativas em devolutas. Este foi um dos primeiros encaminhamentos de D. João nesta diretriz indigenista, delineando o tom nas discussões vinculadas à questão indígena, melhor dizendo, na questão ligada à terra. Para alcançar essa diligência, Francisco (2011) descreve que foi utilizado um enorme poderio bélico e expedições militares para submeter as populações nativas e garantir sua servidão e permanência em aldeamentos.

Na correspondência, intitulada *Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Curitiba o Guarapuava*,¹³ D. João instruiu que a conquista do território fosse definitiva, tanto das almas quanto dos sertões que elas habitavam. A razão pela qual esta Carta foi elaborada deve-se ao fato de que as terras de Curitiba

¹³ Aline Ramos Francisco (2011) esclarece que, embora se faça uso do termo Botocudo, a região dos Campos de Guarapuava e Curitiba era, em sua maioria, habitada por povos Kaingang, existindo diversas nomenclaturas utilizadas para a sua separação e reconhecimento dos grupos, como Cames, Coroados, Votorons e Caires, os quais mantinham rivalidades entre si, muito antes do contato com os colonizadores e conquistadores europeus. Para tanto, o uso recorrente de Botocudo se trata muito mais de uma generalização aos indígenas considerados hostis, bárbaros e selvagens, do que propriamente o grupo étnico que originou o nome, neste caso, os Xokleng (também considerados inimigos históricos dos Kaingang).

e Guarapuava haviam sido abandonadas pelos colonos, pois estavam “infestados pelos índios denominados Bugres, que matão cruelmente todos os Fazendeiros, e Proprietários”, (CARTA RÉGIA, 1808, s/p).

Em sua descrição, o documento apresenta quatro ordens a serem seguidas: a primeira delas refere-se à declaração de guerra contra os bárbaros, bem como a criação de milícias em Curitiba e outras cidades para estabelecer, sob o prisma da guerra justa, a perseguição, captura e submissão dos bugres, que seriam considerados prisioneiros de guerra pelo período de quinze anos. Durante este tempo, iriam servir e/ou ser administrados por aqueles que quisessem sua mão de obra e, por meio da catequização, os civilizassem. Fortes (2014) destaca que só seriam considerados prisioneiros aqueles que tivessem um comportamento selvagem, isto é, os sujeitos que não se enquadrassem nesta característica e optassem pela submissão ao monopólio Real, seriam considerados livres, conforme garantia D. João ao afirmar que estes vassalos seriam por ele e por suas Leis protegidos.

O segundo ponto destacado nesta Carta Régia foi a distribuição de sesmarias nos arredores de Curitiba e Guarapuava, destinadas à produção de cereais, pasto e cânhamo. A terceira ordem justificava a presença de algumas pessoas escolhidas por D. João para acompanhar as expedições realizadas e garantir que seriam cumpridas as determinações régias. Entre elas, havia João Floriano da Silva, indicado como Intendente da cultura dos Campos de Guarapuava, cujo escopo era examinar os terrenos com maior potencial, distribuí-los e fomentar as melhorias necessárias para a comunicação destes espaços a territórios mais distantes, sobretudo, na conservação da estrada “que vai da Faxina a Lages, e aquelle caminho, que deve existir no melhor estado para a comunicação da Coritiba com algum porto de Mar á Serra, parecendo que o mais próprio será o de Paranaguá”, (CARTA RÉGIA, 1808, s/p). Por fim, decretava-se que, diante do aparecimento de diamantes nestas terras, os mesmos deveriam ser entregues a Junta Real da Fazenda, ficando proibida a retirada e venda de tais pedras.

Imbricada nos interesses políticos e econômicos do oitocentos, Fortes (2014) argumenta que esta lei engendrou três efeitos imediatos: intensificou as expedições punitivas, legalizou e regulamentou a escravidão nativa e permitiu diversos privilégios para a posse das terras habitadas pelos indígenas. Não é à toa que, tal como os outros documentos jurídicos gestados em 1808, se tornou conhecida como anti-indígena,

pois resolver a questão nativa estava intimamente associada à ideia de apagar estas populações do seio social e cultural da sociedade vigente.

No intuito de contrapor as diretrizes da Carta Régia de 5 de novembro de 1808, um novo instrumento indigenista foi gestado para dar tratamento às questões indígenas na região acima apresentada. Neste percurso, a Carta Régia intitulada *Approva o plano de povoar os Campos de Guarapuava e de civilizar os índios bárbaros que infestam aquele território*, foi endereçada por D. João em 1 de abril de 1809. Segundo o orchestrador desta medida, buscava-se que a autoridade neste espaço não fosse através da matança e da crueldade contra os nativos, mas sim, mediado através da religião e da civilização, a fim de ocupar os imensos sertões sem extinguir os povos indígenas (aliados).

Tomada enquanto a *Lei Salvadora dos índios*, segundo informa Fortes (2014), não acabava com as guerras justas ou com a escravidão, pelo contrário, regulamentava de forma inquestionável estas práticas, todavia, somente em casos em que houvesse resistência aos métodos brandos de civilização. Em contraste com a Carta Régia de 1808, a diferença entre as duas propostas é que a primeira considerava os meios brandos ineficazes, o que legitimava as medidas ofensivas em relação aos indígenas.

A conquista dos povos e da região de Guarapuava sob o prisma da brandura de D. João, adotava o seguinte modelo: primeiramente, orientava-se que se realizasse o cativo de alguns “bugres, ou outros quaisquer índios” que deveriam ser bem tratados pelo seu aprisionador, recebendo roupas e estabelecendo diálogos através de interpretes, também conhecidos como *línguas* ou *linguarias*. Por meio deste contato, os cativos deveriam ser persuadidos acerca das intenções da Coroa e, por assim dizer, das expedições que se realizavam pelos sertões. Em seguida, os sujeitos eram libertados, pois, conforme norteava o monarca, “para que vão fizer isso mesmo aos índios da sua espécie com quem vivem”, (CARTA RÉGIA, 1809, s/p).

No tocante à violência, e ansiando por uma postura mais amena frente aos dispositivos empregados em 1808, ficou estabelecido que, caso fosse encontrada alguma aldeia ou grupo indígena, “não lhes deite fogo nem faça violência às mulheres e crianças que nos mesmos se acharem antes lhes dêem camisas, e façam persuadir pelas línguas que nenhum mal se há de fazer ao índio”, (CARTA RÉGIA, 1809, s/p). Em relação às mulheres indígenas, ordenou que “não tenham comunicação com as índias, [...] castigando severamente todos os que desobedecerem a estas minhas

reaes ordens, e vierem assim a serem a causa de desordens, e desgraças”, (CARTA RÉGIA, 1809, s/p).

Por fim, ainda que se tenha almejado uma perspectiva branda aos indígenas, este aparato jurídico não deixou de lado o seu interesse na escravidão de nativos. Nesta acepção, o documento destaca que aqueles que não aceitassem as propostas apresentadas pelo conquistador, inicialmente amigáveis, seriam automaticamente declarados como inimigos e tornados prisioneiros. O cativo, conforme regulamentava D. João, teria a duração de 15 anos, a partir do dia em que fossem batizados, além disso, instituía que, se os homens e mulheres capturados fossem menores de idade, os referidos 15 anos só passariam a valer quando os meninos atingissem os seus 14 anos e as meninas, por sua vez, quando tivessem seus 12 anos. Em síntese, compactuando com o que considera Fortes (2014), pouco ou nada há de salvador nesta Carta Régia, pois não impedia que os colonos se lançassem contra as populações indígenas, ora pilhando e escravizando, ora engendrando a matança e realizando a limpeza dos auspiciosos espaços por eles habitados e, sob a alegação da falha nas tentativas brandas em seus contatos, tinham a proteção e legitimação de suas práticas, as quais seguiam a orientação régia do monarca.

A pesquisadora Francisco (2011), lembra que somente em 1831, a Assembleia Geral Legislativa do Império revogou algumas diretrizes estabelecidas nas Cartas Régias de 13/05/1808, 5/11/1808 e 2/12/1808. Por meio da Lei de 27 de outubro de 1831, *Revoga as Cartas Régias que mandaram fazer guerra, e pôr em servidão os Índios*, instituindo novas orientações acerca da questão indígena. Constituída por 6 Artigos, em resumo, previa que os nativos fossem tutelados pelos Juízes de Órfãos; sua servidão e o cativo estavam desautorizados; sua subsistência seria mantida pelo Tesouro até que os Juízes de Órfãos os encaminhassem para locais onde houvesse “salários, ou aprendam officios fabris” (LEI 27/10/1831, s/p) e sua proteção contra quaisquer abusos seria garantida pelos Juízes de Paz.

Para Cancela (2012), embora esta Lei tenha sido fruto da repercussão depreciativa das iniciativas de D. João e tivesse a finalidade de pacificar os diálogos entre indígenas e não indígenas, sua expedição não coibiu as atrocidades cometidas aos nativos. Neste sentido, a revogação legal de algumas práticas indigenistas não correspondeu às realidades locais, nem mesmo garantiu o exercício de benefícios aos povos nativos, contudo, operacionalizou maneiras regionais de estabelecer relações de trabalho, alianças políticas e mediações culturais entre indígenas e colonos.

3.3 José Bonifácio: a brandura

O Legislador sábio e prudente é um escultor, que, de pedaços de pedra, faz estátuas. (José Bonifácio de Andrada e Silva)

Ao lado de instrumentos que balizaram o extermínio e o cativeiro indígena, a brandura enquanto meio de tratamento aos nativos também foi uma importante questão discutida entre intelectuais e políticos durante o século XIX. Decretos, Ordens, Avisos Ministeriais, Leis e Regulamentações, os métodos brandos ecoaram em diferentes instâncias, todavia, sua prática só era legitimada quando não havia a negação indígena ao projeto de integração.

Nos liames destes debates, o conjunto de ideias produzidas por José Bonifácio de Andrada e Silva, conhecido como *Apontamentos para a civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*, é, sem dúvida, uma referência incontornável no tocante ao indigenismo propriamente nacional. Afinal, boa parte do aparato indigenista havia sido pensado e construído em Portugal. Segundo elucida Moreira (2009), tanto a posição política quanto a abrangência de seus argumentos, fizeram de José Bonifácio um marco nas questões indígenas. E, posteriormente, mesmo não fazendo parte da Constituição de 1824, foi à sua sombra que as discussões indigenistas do Império se desenvolveram, entre elas, o Regulamento das Missões, em 1845.

O texto foi apresentado, inicialmente, às Cortes de Lisboa, em 1821, e, consumada a Independência, reapresentado na Assembleia Constituinte do Império, em 1823. Em síntese, tratava-se de proposta de integração dos indígenas bravos através da brandura nas formas de tratamento. Para tanto, o documento foi dividido em duas partes, conforme será apresentado. Cabe lembrar que, fruto do seu tempo, as preocupações e orientações de José Bonifácio estavam em consonância às demandas do contexto em que se encontrava. Imbricadas na sua teia cultural, social e política, suas ideias, ainda que inovadoras, mantinham alguns traços “comuns” ao conjunto luso-brasileiro, enquanto muitos consideravam os indígenas enquanto feras incompatíveis aos valores civilizatórios, o autor dos Apontamentos denotava-os como humanos na categoria *homo ferus* e, por meio do educar, ensinar e punir, atuando com brandura e constância, tornar-se-iam civilizados. (FORTES, 2014)

Na primeira parte dos Apontamentos, se apresenta a trajetória da legislação indigenista colonial, seus óbices sociais, políticos e históricos que, tanto frustraram

quanto impossibilitaram a efetivação dos ideais pautados na integração. Nas palavras de Moreira (2009, p.2), este documento “configura-se, portanto, como uma sólida memória sobre a civilização dos índios, a partir da qual o autor legitima a sua posição no interior do debate indigenista e, mais ainda, assenta os argumentos básicos”. Por meio desta “memória”, era possível delinear a imagem criada pelos luso-brasileiros em relação aos indígenas, representados enquanto povos ociosos, sem lei e sem rei, (FORTES, 2014). A intensidade da descrição realizada por Bonifácio retrata as dificuldades em trazer os indígenas à civilização, conforme é possível observar no fragmento selecionado do documento:

1ª provém de serem os índios Povos vagabundos, dados, e dados a contínuas guerras, e roubos: 2º de não terem freio nenhum religioso, e civil, que cohiba, e dirija suas paixões: donde nasce ser-lhes insupportável sujeitarem-se a Leis, e costumes regulares: 3º Entregues naturalmente à preguiça, fogem dos trabalhos aturados, e diários de cavar, plantar, e mondar a sementeira, que pelo nimio viço da terra, se cobrem logo de mato, e de hervas ruins: 4º Por que temem largado sua vida habitual e conhecida, de caçadores, soffrer fome, faltando-lhes alimento á sua gula desregrada: 5º para com as Nações nossas inimigas recresce novo embaraço, e vem a ser o temor que tem que depois de aldeados vingüemos a nosso sabores as atrocidades contra nós cometidas: ou porque ainda não tendo provado o devido castigo de seus atentados, desprezam-nos, confiados na sua presumida valentia: e achando ser lhes mais útil roubar-nos do que servir-nos: 6º porque os mais valentes e poderosos d’entre eles temem perder a ocasião de cobrar entre os seus naturaes o nome de guerreiro, que muito prezam, esperando ficar seguros de nossas armas no meio de sua Mattas e esconderijos: 7º finalmente porque conhecem que se entrarem no seio da Igreja, serão forçados a deixar suas contínuas bebedeiras, a polygamia em que vivem, e os divórcios voluntários; e d’aqui vem que as raparigas casadas são as que melhor e mais facilmente abraçam a nossa Santa Religião: porque assim seguram os maridos, e se livrão dos rivaes. (BONIFÁCIO, 1823, p. 13)

No terreno da discussão fomentada por Bonifácio, dois elementos podem ser destacados, os quais se constituem como a base da sua proposta civilizacional e de integração. O primeiro ponto é a convicção de que as populações nativas estavam em um estado selvático e, nessa condição primitiva, estavam sujeitos ao lume natural da razão, portanto, aptos à civilização. Para efetivar este almejado projeto, o método brando incluía um leque de medidas a serem realizadas, como: o trabalho, o comércio, o convívio com brasileiros, casamentos mistos, educação, entre outras. Pautado em valores iluministas, pode-se sintetizar estas ideias a partir da seguinte afirmação de Bonifácio (1823, p.18) “o homem primitivo nem é bom, nem é mal naturalmente, é um mero autômato, cujas molas podem ser postas em ação pelo exemplo, educação e benefícios”.

O documento demonstra ainda certo apreço pelo modelo educacional utilizado pelos jesuítas, neste sentido, argumentava que o Império deveria emular e aperfeiçoar os meios jesuíticos no trato da questão indígena, sobretudo, a educação. Em diálogo com esta perspectiva, não poupou crítica aos métodos violentos com que as populações ameríndias foram tratadas, em especial, as guerras justas decretadas por D. João. Diante disso, Bonifácio (1823, p.24) escreveu que “foi ignorância crassa, para não dizer brutalidade, querer domesticar e civilizar índios à força das armas, e com soldados e oficiais pela maior parte sem juízo, prudência e moralidade”.

A segunda parte do projeto estava composta por 44 itens e ressaltava a justiça que deveria ser colocada frente aos povos nativos, seja em relação as suas terras, no comércio, na formação e administração de aldeias, o uso das bandeiras para buscar novos sujeitos para povoar as novas ou antigas vilas, os tipos de trabalho mais adequados –; levando em consideração a sua índole e estado civilizatório. Enfim, havia um rol de medidas que tinham como intuito garantir que os direitos indígenas fossem respeitados, entre eles, o direito à terra tradicional e demarcada, proteção contra inimigos hostis e apresadores, liberdade social e recebimento de salários, em casos de ofícios para colonos, fazendeiros ou para o poder público.

A intensidade das sugestões de Bonifácio, embora ecoem a simpatia do autor pelas populações nativas, é notório que havia elementos do seu contexto e influências etnocêntricas em sua escrita e maneira de pensar. A exemplo disso, acreditava que os indígenas se tratavam de uma página em branco: sem cultura, religião ou estrutura social; mas que poderiam ser facilmente moldados conforme a interação com os valores e a cultura europeia. Noutras palavras, ainda que fossem considerados inconstantes, preguiçosos e traiçoeiros, isso poderia ser resolvido através do exercício do seu projeto indigenista. Embora incentivasse os métodos brandos para a civilização indígena, isso não significou a ausência do uso da força. Nesta acepção, adverte que:

Para que esses missionários [dos aldeamentos] sejam respeitados pelos índios, e possam coibir prontamente os tumultos e desordens que estes fizerem depois de aldeados, estabelecer-se-ão nas distâncias necessárias e adequadas pequenos presídios militares, cujos comandantes obrarão de acordo com os mesmos missionários, e lhes darão todo favor e auxílio requerido. (BONIFÁCIO, 1823, P. 24-25)

Na emblemática proposta de integração indígena, Bonifácio manteve a hierarquia que prevalecia no contexto imperial, isto é, garantiu a liberdade legal aos sujeitos que se integrassem à nova dinâmica social, contudo, resguardava o seu lugar

nas escalas mais inferiores dentre as categorias sociais. O seu projeto facultava a ascensão daqueles que fossem educados e civilizados, os quais poderiam ocupar os cargos públicos nas vilas em que moravam, como também, cursar o ginásio enquanto pensionistas do Estado ou ingressar nos colégios eclesiásticos. Entretanto, essa assimilação passava por mais um processo: a mestiçagem biológica; e, por meio dela, branquear a sociedade brasileira e polir práticas, costumes e elementos indesejados no cenário civilizado.

É neste horizonte crítico que Bonifácio (1823, p. 36) orientava nos debates políticos a “introduzir brancos e mulatos morigerados para misturar as raças, ligar os interesses recíprocos dos índios com a nossa gente, e fazer deles um só corpo da nação, mais forte, instruída e empreendedora [...]”. Esta afirmativa contava com aliados e opositores, os quais formulavam críticas e se posicionavam frente à mestiçagem, ora enquanto um processo inevitável e favorável para o branqueamento da nação, ora destacando a degeneração e inferioridade que esta prática legaria à sociedade brasileira. Moreira (2009) esclarece que esta questão estava ligada à premissa de colocar fim ao tráfico de cativos vindos da África e, deste modo, conduzir ao processo de emancipação da população escravizada no Brasil, pois era preciso:

[...] ir acabando tanta heterogeneidade física e civil; cuidemos pois desde já em combinar sabiamente tantos elementos discordes e contrários, e em amalgamar tanto metais diversos, para que sai um todo homogêneo e compacto, que não se esfarele ao pequeno toque de qualquer nova convulsão política. (BONIFÁCIO, 1823, p. 202-203)

Diante disso, a ideia de *amalgamação*¹⁴ das camadas sociais que compunham o Império gerou discussões e controvérsias na Assembleia Constituinte, isso porque passou-se a questionar quem seria considerado brasileiro ou cidadão brasileiro nessa sociedade prevista por Bonifácio? Todos seriam colocados em pé de igualdade (civil e política)? Seria o brasileiro um cidadão com direitos e deveres em sua forma plena?

¹⁴ O termo *amalgamação* era retirado do vocabulário da química e passava a ser utilizado em suas reflexões sobre a sociedade brasileira. Os *amalgamas*, ou seja, as ligas de metais, foram utilizados por José Bonifácio para nomear aqueles que representavam a heterogeneidade da população brasileira constituída por brancos, mulatos, pretos livres e escravos, índios, entre outros. Essa liga de “metal heterogêneo” foi considerada, no ponto de vista do autor, como representando a união de uma sociedade dividida em grupos aparentemente inconciliáveis, pois caso não se amalgamassem tantos metais diversos, o novo país corria o risco de se desmembrar ao leve toque de qualquer convulsão política. Para que criassem laços de solidariedade entre os diversos segmentos sociais, gerando um sentimento de pertencimento a uma mesma comunidade nacional, eram necessários o fim da escravidão e a integração dos índios. O que estava em jogo, sem dúvida, era a própria construção da nacionalidade brasileira, e para alcançar o rol das nações civilizadas, essa “população nacionalizada” deveria ser educada por meio dos princípios da boa política, pois só assim poderia haver um sistema de governo “sábio, ligado e duradouro”. (VARELA, 2013, p. 29)

Ao tomar como exemplo o discurso do deputado Francisco Montezuma (1823), pode-se perceber novamente as divergências relacionadas à questão indígena, afinal, este sujeito argumentava que os nativos não estavam no grêmio da sociedade brasileira, nem mesmo eram súditos do Império, pois não reconheciam sua autoridade e viviam criando guerras. Portanto, não havia a viabilidade de considerá-los cidadãos. Outro deputado que comentou sobre esta proposta, foi Manoel J. de Souza França (1823), partidário de Montezuma, colocou-se contra Bonifácio. Nas suas palavras:

Nós não podemos deixar de fazer esta diferença ou divisão de brasileiros e cidadãos brasileiros. Segundo a qualidade de nossa população, os filhos dos negros, crioulos e cativos, são nascidos no território do Brasil, mas todavia não são brasileiros. Devemos fazer essa diferença: brasileiro é o que nasce no Brasil, e cidadão brasileiro é aquele que tem direitos cívicos. Os índios que vivem nos bosques não são brasileiros, enquanto não abraçam a nossa civilização. Convém por consequência fazer esta diferença por ser heterogênea a nossa população. (FRANÇA, 1823, s/p)

No campo intelectual também não faltaram opositores, como é o caso de Karl Friederich Philipp Von Martius e Francisco Adolfo Varnhagen, os quais defenderam a impossibilidade da civilização nativa, conforme já apresentado no capítulo anterior. As prerrogativas elaboradas por Bonifácio não foram contempladas, nem atendidas pelo Governo Imperial, inclusive, a Constituição nem sequer citou os indígenas em seu corpo jurídico. Portanto, nenhuma diferenciação entre brasileiros e cidadão brasileiros foi sistematizada, excluindo, desse modo, as populações nativas do acesso à cidadania. Almeida (2012) destaca que este conjunto de leis apenas manteve a invisibilidade social, cultural e política dos nativos, legando-os à omissão jurídica e dependência de medidas indigenistas oscilantes e contraditórias.

Nesta perspectiva, Moreira (2009, p. 9) descreve que a Constituição “restringiu-se, contudo, a cidadania à população livre, ficando os direitos políticos reservados aos “cidadãos ativos”, estes, definidos de acordo com critérios de renda”. E o silêncio no que se refere aos nativos era paradoxal, pois, “no mesmo momento em que o Estado sancionava ‘guerras ofensivas’ contra os índios em diferentes cantos do país, reivindicava-se um passado comum, mestiço, para [...] a nova nação” (MONTEIRO, 2001, p. 130), conforme apresentado no capítulo anterior. As críticas e sugestões de Bonifácio, embora tenham sido deixadas de lado pela Constituição, tornaram-se o documento com maior influência sobre a temática indigenista e a política norteadora sobre o quê fazer e como lidar com as populações nativas durante o Império, conforme coloca Cunha (1992). Por fim, para Bonifácio era preciso mais do

que um projeto e formulações indigenistas, faziam-se necessárias práticas concretas e mudanças profundas no seio da sociedade brasileira, conforme coloca Varela (2013):

Herdeiro dos ideais do reformismo Ilustrado europeu e defensor de um modelo centralizado de monarquia, Bonifácio propôs um projeto civilizador que encerrava uma proposta de inclusão dos vários setores sociais, embora de forma subordinada à elite brasileira. Para a realização de tal projeto, era necessária a manutenção da unidade de todo o território da colônia portuguesa na América com a implementação de reformas sociais profundas, como a gradual extinção da escravidão e o processo de civilização e integração dos índios à sociedade. Somente assim poderiam se amalgamar os elementos que representavam a heterogeneidade da população brasileira constituída por brancos, índios, mulatos, pretos livres e escravos, entre outros, e torná-la una e indivisa e, portanto, moderna e civilizada. (VARELA, 2013, p. 32-33)

3.4 Regulamentos das Missões: a civilização

Resultado do desejo de encontrar uma solução final para a questão indígena, o *Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios* foi aprovado por meio do Decreto Imperial nº 426, em 24 de julho de 1845. De acordo com Cunha (1992, p. 138), se caracterizou como a “lei indigenista básica de todo período imperial”. Por meio deste conjunto de instrumentos normativos, se balizaram diretrizes muito mais administrativas do que propriamente políticas, no que diz respeito às questões indígenas. Após a aprovação desta proposta pelo Conselho de Estado, uma cópia foi encaminhada para o conhecimento das Províncias, as quais, em contrapartida, deveriam apresentar ao Ministério Imperial informações necessárias para a sua implementação, como: número de aldeias existentes, localização, dados populacionais, lugares convenientes para a construção de novos aldeamentos, situação orçamentária provincial para atender os custos da catequese e civilização, bem como, possíveis nomes para ocupar os cargos de Diretor Geral.

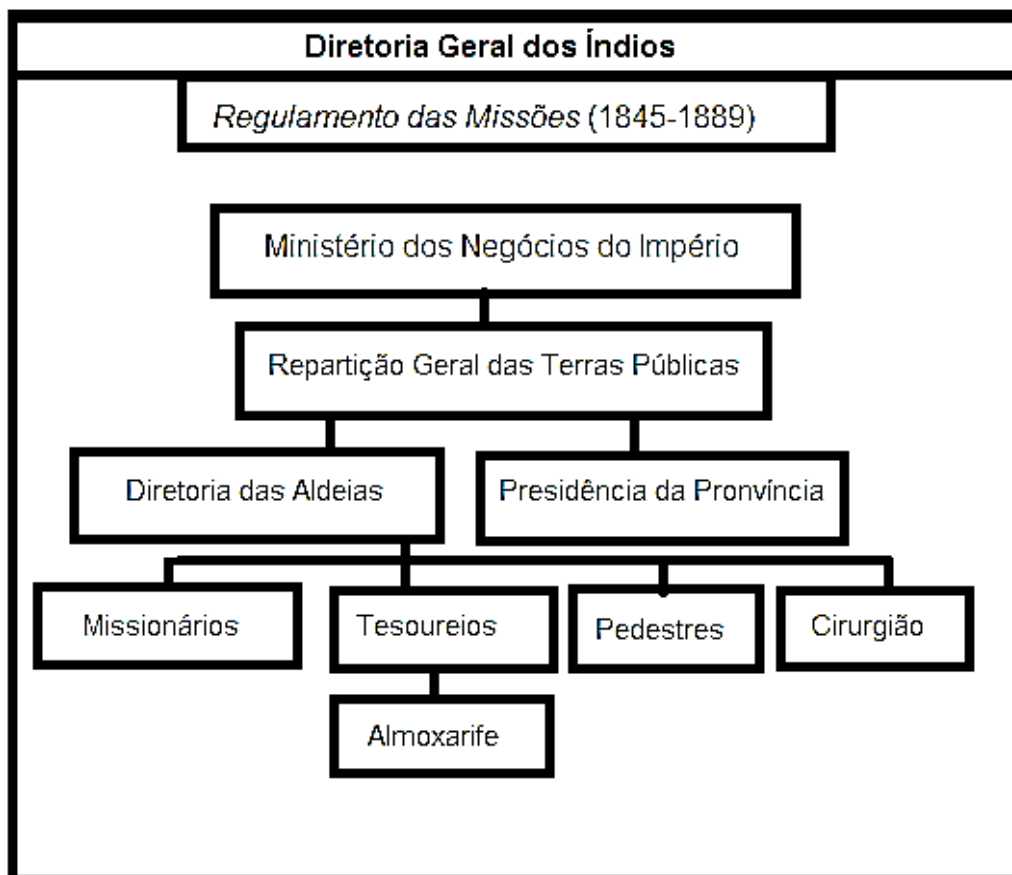
Segundo comenta Sampaio (2009), nem todas as Províncias conseguiram atender às premissas do Estado, sendo possível nomear somente os Diretores Gerais do Pará, Ceará, Goiás, Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, em 1845. Além das informações insuficientes (somente cinco Províncias atenderam os requisitos solicitados), algumas respostas chamam a atenção, como é o caso da Paraíba e do Rio Grande do Sul, que afirmaram não haver necessidade de executar o Regulamento

nestas Províncias, pois os indígenas já estavam confundidos com o restante da população e moravam em Vilas sujeitas à autoridade civil.

Mesmo soando insuficientes, estes levantamentos realizados sobre as populações nativas devem ser pensados a partir de dois pontos: o primeiro se refere as dificuldades em realizar qualquer pesquisa demográfica no oitocentos; em segundo lugar, os números registrados se tratam muito mais de aproximações estimativas do que de dados efetivos, sobretudo, no que confere aos indígenas nômades, levando em consideração que os *Botocudos* não foram incluídos nos dados referentes à Província do Espírito Santo, segundo argumenta Sampaio (2009). Portanto, os primeiros anos do Regulamento foram, em certa medida, experimentais, permitindo que novas informações fossem coletadas e, deste modo, suas orientações atendidas e repensadas conforme as suas demandas locais.

Composto por 11 artigos e 70 parágrafos, em linhas gerais, esta medida indigenista determina nos artigos 1º e 2º a criação dos cargos de Diretor Geral e Diretores de Aldeias; já os artigos 3º, 4º, 5º, 7º, 8º e 9º se dedicam aos funcionários responsáveis pelo aldeamento; o artigo 6º se aplica ao ofício de missionários, em especial, os capuchinhos italianos; e os artigos 10º e 11º descrevem as condições acerca da substituição de cargos e graduações recebidas em remuneração aos serviços. Cada uma destas funções recebia honras e patentes militares, como de Brigadeiro ao de Diretor Geral, Tenente Coronel ao Diretor de Aldeia, Capitão ao Tesoureiro, Capitão Militar aos Missionários e Capitão das lideranças indígenas. Os cargos acima apresentados pelo documento seguiam a seguinte estrutura hierárquica de funcionamento:

Tabela 2: Estrutura hierárquica dos cargos gestados para a manutenção do Regulamento das Missões de 1845.



Fonte: Regulamento das Missões, 1845.

A Diretoria dos Índios, de acordo com Sampaio (2009), desde a sua criação ficava restrita ao Ministério dos Negócios do Império, órgão responsável pelo zelo da organização pública, saúde, indústria, comércio, colonização, mineração, agricultura, entre outras atividades, inclusive, a questão indígena, antes mesmo da aprovação do Regulamento. Para garantir os trâmites e diretrizes desse novo instrumento legislativo, ficava a encargo do Ministério nomear os Diretores Gerais, requisitar os missionários e assegurar recursos quanto às determinações do documento. As providências destinadas aos aldeamentos variavam de acordo com as informações detalhadas que os Diretores Gerais forneciam, como as circunstâncias em que estavam estes espaços, a prestação de contas sobre o uso de recursos e a elaboração de um orçamento para as despesas referentes à sua jurisdição. Ao Diretor Geral, cabia também informar as eventuais dificuldades no exercício das novas recomendações legislativas, considerações e sugestões ao Regulamento em virtude das suas especificidades locais, elaborar uma tabela salarial e apontar candidatos aos cargos

de Diretor de Aldeia, Tesoureiro, Cirurgião e Almoxarife. Em relação aos indígenas, o documento delineava uma recomendação pautada na doutrinação religiosa, por meio da qual, almejava-se alcançar a civilização e integração, conforme é possível observar:

Inquirir onde há Índios, que vivão em hordas errantes; seus costumes, e línguas; e mandar Missionários, que solicitará do Presidente da Província, quando já não estejam á sua disposição, os quaes lhes vão pregar a Religião de Jesus Christo, e as vantagens da vida social. [...] as máximas da Religião Catholica, e ensinada a doutrina Christã, sem que se empregue nunca a força, e violência; e em que não sejam os pais violentados a fazer baptisar seus filhos, convindo attrail-os á Religião por meios brandos, e suasórios. (DECRETO 426, 1845, s/p)

O Diretor de Aldeia, por sua vez, ficava encarregado de ofícios semelhantes ao Diretor Geral, pois, nos limites do aldeamento, contava com os mesmos poderes e funções. Neste sentido, ficava responsável por apresentar relatórios trimestrais sobre os “acontecimentos mais notáveis” do aldeamento, e outro anual, descrevendo as prestações de conta e mapas estatísticos, feitos em conjunto com o Tesoureiro. Ficava sob sua prerrogativa nomear os cargos de Tesoureiro e Almoxarife, caso não houvesse pessoas para assumir estas funções, tornava-se sua responsabilidade o destino dos recursos financeiros e controle das ferramentas e objetos que eram parte do patrimônio do aldeamento.

No que diz respeito às tarefas do Tesoureiro, pode-se arrolar o controle dos recursos financeiros e acompanhamentos do uso do patrimônio físico dos aldeamentos, como ferramentas, sementes, brindes e outros objetos. Sendo sua função a confecção de mapas, prestação de contas ao Diretor Geral sobre as entradas e saídas financeiras e pagamento dos empregados. Ao Cirurgião, cabia o encargo da botica, instrumentos cirúrgicos e gestão da enfermaria, podendo requisitar um pedestre para servir enquanto enfermeiro. E os missionários, último ofício requerido pelo Regulamento, destinava-se o ensino da doutrina e administração dos sacramentos espirituais. Entre as suas tarefas mais específicas, ficava estabelecido que as crianças e os adultos interessados aprendessem a ler, escrever e contar, além da manutenção dos registros regulares acerca do número de indígenas residentes dentro e fora do aldeamento, sua idade, profissão, se eram batizados ou casados; número de nascimentos e óbitos.

Ainda que estes sejam os eixos centrais apresentados, o Regulamento abre a discussão e orientação sobre outros elementos, como é o caso da civilização. Nesta

acepção, há um retorno às experiências de antigas propostas, em que os valores civilizatórios, em diálogo com a catequização, gestavam as diretrizes para a manutenção do sistema de aldeamento. A partir destas preocupações, recuperava-se princípios como a criação de escolas, incentivo ao trabalho e “artes mecânicas”, estímulo à produção de gêneros alimentícios e comerciais, bem como a integração de indígenas considerados errantes. Para atrair estes sujeitos, Braga (2016) descreve que roupas, quinquilharias e outros objetos sem valor eram dados como presente a fim de seduzir e conquistar a sua simpatia.

O espaço físico era composto pela construção de uma igreja e outras edificações que, na busca por estabelecer a diferenciação hierárquica entre os aldeados, garantia benefícios especiais a aqueles que demonstrassem um bom comportamento e desenvolvimento industrial. O local de construção ou manutenção dos aldeamentos não se dava de forma aleatória, afinal, estavam posicionados geograficamente próximos às rotas terrestres e/ou fluviais, que tinham como escopo a comunicação entre as Províncias. Diante disso, Fortes (2014) destaca que, embora a função missionária e civilizadora fosse enfatizada no documento, a atmosfera religiosa não conseguia se impor ao perfil militarizado que se estabelecia nos aldeamentos. Para explicar esta questão, Amoroso (1998) descreve que estes espaços eram polos militarizados, mas de vocação agrícola, em que se atraía a população indígena com a finalidade de fixá-la em povoamentos cristãos. Noutras palavras, as prerrogativas e interesses estavam intersectados e, mesmo com suas nuances, legitimavam um ao outro.

Sem grandes novidades, o Regulamento buscava também regular contratos e prestações de serviços, proibição de bebidas espirituosas, manutenção de uma milícia nativa e estabelecimento de comerciantes não indígenas, garantindo ainda, a prerrogativa de remover ou reunir diferentes aldeamentos em um só. Através destes dois últimos pressupostos, incentivava-se a miscigenação entre os diferentes grupos indígenas e, principalmente, com brasileiros. Fortes (2014) esclarece que a introdução de colonos e comerciantes cumpria uma função estratégica, pois além de afugentar contingentes belicosos, dissolvia as identidades étnicas nativas através de casamentos, justificando assim, as alegações dos Diretores Gerais de que a população indígena estava difundida entre os nacionais.

A diferença entre esta proposta indigenista das demais foi a regularização da possibilidade de arrendamento e aforamento das terras indígenas. Para ambos os

casos, fazia-se preciso a “sugestão e a conveniência dos pedidos” aos Diretores Gerais, ficando a critério deles a identificação e recomendação das terras que se encontravam abandonadas ou despovoadas. Sampaio (2009) explica esta questão, ao escrever:

É preciso lembrar que a nova legislação estabelecia a existência de terras do distrito da aldeia, terras separadas concedidas aos índios que apresentassem “bom comportamento”, terras reservadas às atividades do Comum [coletivas] e, por fim, as terras passíveis de arrendamento. Além de arrendadas pelo prazo de três anos, as terras também poderiam ser aforadas, porém, neste caso, apenas para habitação e não para realização de culturas. (SAMPAIO, 2009, p. 13)

Ficava sob a responsabilidade do Diretor Geral demarcar não só as terras que compunham os aldeamentos, como também, indicar a viabilidade acerca das demais formas de demarcação. A autora ainda destaca que, em linhas gerais, o Regulamento caracterizou um verdadeiro desastre para os povos indígenas, pois legitimou o processo de expropriação das suas terras nos diferentes espaços do Império. Dos fatores que contribuíram para a ruína acima mencionada, pode-se destacar a remoção dos nativos de um aldeamento para outro. Prática legitimada pelo Regulamento que permitia extinguir e operacionalizar a venda das terras consideradas despovoadas, segundo comenta Santana (2015). Isto se deve, de acordo com Fortes (2014), pela transformação dos indígenas em administrados, semicivilizados e civilizados, afinal, ao adquirir este último estatuto deixava a categoria de indígenas e, por assim dizer, o acesso e garantia as terras aldeadas. Seguindo esta linha de raciocínio, Sampaio (2009) salienta que:

A previsão estatal da transição do estágio de indígena para o de civilizado foi notado por diversos estudiosos como um traço da política indigenista imperial. O saldo final da aplicação do Regulamento foi a destruturação das sociedades indígenas e a transformação dos indivíduos em produtores ou trabalhadores. (SAMPAIO, 2009, p. 32)

Não é à toa que, em certo momento, as denúncias pipocaram em todo país contra os abusos praticados pelos Diretores de Aldeia, o que levou a uma reelaboração no Regulamento, tal como houve com outras políticas indigenistas, entre elas, o Diretório dos Índios e até mesmo os Apontamentos de José Bonifácio. Cujo teor indigenista foi copilado, (re)ajustado e/ou plagiado em detrimento das premissas locais de cada espaço. No que tange a reformulação do Regulamento, é possível perceber que as primeiras experiências estabelecidas pelo documento foram

realizadas na recém-criada província do Paraná e no Mato Grosso, em 1857. Neste sentido, este novo documento instruía que a direção dos aldeamentos passaria a ser realizada por missionários que contariam com o apoio de um Administrador, Almoхарife, Feitor, entre outros funcionários, variando de acordo com a necessidade. Diretrizes como a catequese, civilização, estímulo à produção interna e comercial foram mantidas. O que difere este documento do anterior, é o fato de que os missionários estariam à frente na tomada de decisões, e não mais gestores leigos, conforme esclarece Sampaio (2009).

3.5 Lei de Terras: o esbulho

A Lei nº 601 de 1850, conhecida como *Lei de Terras*, composta por 23 artigos e 15 parágrafos, redirecionou a ocupação territorial e os princípios para a ocupação e registro da terra em todo o espaço nacional. Já no início do documento, evidencia-se o intuito de demarcar as terras e conceder o título sobre as mesmas, seja para empreendimentos particulares, como também para a criação de colônias para nacionais ou estrangeiros, inclusive autorizando a promoção da imigração.

Entre os pressupostos da Lei, havia a proibição de aquisição de terra que não fosse pela sua compra. Para compreender o impacto deste princípio, é preciso lembrar que, desde o início do século XIX até 1822, a Coroa Portuguesa entendia que as terras desocupadas, vazias e devolutas pertenciam ao Rei, inclusive, aquelas adquiridas por meio da guerra justa e que outrora pertenciam às populações indígenas. Diante disso, o Rei distribuía as terras conforme o direito de posse, conhecido como Sesmaria ou Regime Sesmarial de terras, garantindo o acesso enquanto houvesse uso e produtividade da mesma, segundo Souza (2012). Este sistema de distribuição de terras cessou (legalmente) a partir de 1822, havendo um vazio jurídico referente aos ditames e regras que regulavam essa questão, o que acabou por beneficiar os colonos e fazendeiros. Neste sentido, o autor descreve que:

Este vazio legal, esta ausência de uma regra, ao que parece, era um desejo de todos esses homens, pois era a força que mediava todas essas ações. Quem determinava se a posse era legal ou ilegal era a lei do mais forte, dentro de uma regra, na época segundo o entendimento geral, natural, baseado num princípio chave, os donos naturais da terra são aqueles que a conquistam, os fortes e poderosos. A terra era do mais forte, daquele que conseguia fazer frente ao invasor. É claro que, nesse estado de coisas, os pobres e desvalidos do Império que ocupavam a terra, cuja única força era a do trabalho, e sem

dispor de recursos para montar forças para demonstrar sua pseudo-legalidade natural, passam a se constituir como invasores. Assim, esse sistema político-militarizado e consubstanciado na força, acabava por determinar quem seriam os lavradores legalizados. Uma força que estava ao lado dos fazendeiros, que comandavam a política e a justiça local, e que se identificavam como posseiros desbravadores e pioneiros da colonização, cúmplices do desenvolvimento da Província. Assim, o mito que se gerava e permaneceria do posseiro invasor tinha apenas uma única face: a do pequeno posseiro. (SOUZA, 2012, p. 378)

Essas lógicas só foram reguladas em 1850, a partir de então, passaram a ser estabelecidas diretrizes específicas para a questão das terras em nível nacional, objetivando estabelecer critérios que orientassem as ocupações e invasões, bem como, dar fim ao “vácuo fundiário” em algumas regiões consideradas inóspitas. Além disso, entre os escopos apresentados pela Lei, havia os princípios que determinavam os critérios adotados para considerar se eram devolutas (ou não). Nesta acepção, rompia-se com as antigas formas de obtenção de terra, como arrendamentos, doações, entre outras, as quais se faziam presentes em diversas propostas indigenistas, como as Cartas Régias e o Regulamento das Missões.

Cabe fazer um pequeno adendo ao contexto em que esta Lei foi gestada, afinal, em 4 de setembro do mesmo ano, a Lei Eusébio de Queiroz passou a proibir o tráfico de cativos africanos, dando força à política de trabalho livre e, por assim dizer, as bases montadas da imigração europeia para o Brasil. É neste caminho que as colônias alemãs e italianas, por exemplo, proliferaram nas terras consideradas devolutas. Ainda que a Lei beneficiasse aos fazendeiros, por vezes, abria brechas para a legalização da posse de pequenos sitiantes, roceiros e lavradores, contanto que mantivessem a produção de suas terras.

Um dos caminhos percorridos pela Lei de Terras foi a revisão do conceito de terras devolutas, neste sentido, atribuía-se esta condição a terra quando: não houvesse uso público em nível nacional, provincial ou municipal; não estivesse em domínio particular por meio de título, sesmarias ou outras concessões realizadas pelo Governo Geral; e não estivessem ocupadas por posseiros que, por título legal, foram legitimadas por esta Lei.

No conteúdo subsequente, delineiam-se as características que iriam compor estes últimos sujeitos (os posseiros), os quais teriam legitimados os seus monopólios sobre a terra em caso de cultivo de gêneros agrícolas, pastagem para animais e/ou moradia; não ultrapassando a extensão de uma sesmaria, concedida na mesma comarca ou na mais próxima. Determinava-se ainda que as terras deveriam ser

medidas para que fossem concedidos os títulos sobre elas. Por fim, a Lei garantia que o Governo reservasse parte das terras devolutas para a colonização indígena, fundação de povoações, abertura de estradas, criação de estabelecimentos públicos e construção naval.

Para atender as demandas da referida Lei, foi criado o Regulamento para executar a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, oficializado por meio do Decreto nº 1318 de 1854. Este documento contava com 9 Capítulos, 108 Artigos e 21 parágrafos, tendo como base de discussão e orientação para as questões ligadas à medição, divisão, descrição e venda das terras. Isto é, atender aos desígnios da Lei de Terras por meio de instrumentos normativos, os quais buscavam não só colocar em práticas os princípios legislativos criados, como também, padronizar em todo o território nacional as questões jurídicas ligadas à terra.

Deste modo, o Capítulo I do Regulamento orientava que essas tarefas fossem operacionalizadas por meio da ação de empregados nomeados pelo Ministério dos Negócios do Império, órgão do Estado que respondia à Repartição Geral das Terras Públicas, cujas funções seguiam a seguinte hierarquia: 1. Diretor Geral; 2. Fiscal; 3. Oficial Maior; 4. Oficiais; 5. Amanuenses; 6. Porteiro; e 7. Continuo. Portanto, eram estes sujeitos que colocavam em prática as propostas articuladas na Lei de Terras, desde a medição, descrição, demarcação, fiscalização das terras devolutas, elaboração de mapas, cobrança de impostos, venda, doação, transferência de terras e concessão de títulos aos donos.

Pensando especificadamente a relação desta Lei com os povos nativos, pode-se dizer que reafirmou a reserva de terras destinadas para a colonização e catequização indígena, as quais deveriam ser registradas pelos Diretores de Aldeia, responsáveis pela sua tutela, tal como já havia sido legitimado no Regulamento de 1845. A escolha dos locais demarcados para usufruto destas populações eram, preferencialmente, as áreas onde já estavam morando; todavia, Braga (2006) argumenta que esse critério era contraditório, pois ainda que fosse estabelecida essa preferência, ordenava-se que simples roçados ou arranchamentos não configuravam a posse legítima das terras. Além disso, o Decreto nº 1318 reservava o direito à terra caso seus ocupantes estivessem em conformidade aos valores e comportamentos civilizados, caso contrário, perderiam o seu acesso, conforme é evidenciado no próprio documento:

As terras reservadas para a colonização de indígenas, e por eles distribuídas, são destinadas ao seu uso fructo; e não poderão ser alienadas, em quanto o Governo Imperial, por acto especial, não lhes conceder o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização. (Art. 75)

Noutras palavras, era ilusória qualquer garantia aos nativos, tanto pelos requisitos impostos aos indígenas quanto pelo discurso a eles atribuído, argumentando-se que, em alguns casos, por estarem dispersos e misturados à sociedade não indígena, suas terras deveriam ser incorporadas aos próprios nacionais, segundo informa Cunha (1992). Portanto, a partir do pressuposto da mestiçagem (a qual foi incentivada desde o Diretório pombalino), diversos aldeamentos passaram a ser extintos, afinal, seu propósito de atrair, civilizar, catequizar e tornar os indígenas úteis ao Estado, demonstrava-se que os objetivos indigenistas haviam sido alcançados, na medida em que os indígenas viviam e conviviam enleados com a população civilizada. Diante disso, a autora afirma que:

Após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não-indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias e de suas terras. (CUNHA, 1992, p. 145).

Com efeito, a Lei de Terras garantia a manutenção das propriedades para usufruto das populações nativas somente em estado temporário, pois ao atingir a civilização “o governo poderia incluí-los no pleno gozo dos direitos de todos os cidadãos, o que significava acabar com seus direitos à terra coletiva”, segundo explica Almeida (2007, p. 226-227). Outra autora que enfatiza essa questão é Moreira (2012), ao destacar que o próprio uso do termo “colonização indígena” utilizado no Decreto de 1854, já denotava os intuitos do Estado frente aos nativos, o qual os aproximava da situação dos estrangeiros, isto é, seu direito não era mais fixado por meio do “indigenato”, o que lhe garantia a reserva de terras (para uso coletivo) em virtude da sua característica enquanto indígenas. Todavia, a permanência nestes espaços reservados ficou cada vez mais a critério das autoridades locais que, por sua vez, defendiam a ressocialização e integração destes sujeitos – portanto, não legitimavam o acesso à terra, o que era garantido aos indígenas não miscigenados.

Por fim, é evidente que as propostas engendradas pelo Governo Imperial somaram princípios e práticas que contribuíram no desenvolvimento etnocida e de expropriação de terras, elementos perceptíveis às políticas indigenistas do oitocentos. Imbricadas aos interesses da Coroa e de colonos, tanto o Regulamento das Missões

quanto a Lei de Terras, confinavam os indígenas nos aldeamentos para serem (re)educados e, posteriormente, assimilados enquanto mão de obra à sociedade nacional, ao passo que seus territórios, enquadrados como terras devolutas, passaram a pertencer ao Estado – sendo vendidas ou ocupadas por grandes fazendeiros, quase sempre com a conveniência do poder público. Seguindo essa perspectiva, Neto (2006, p. 126) argumenta que “as consequências dessas políticas para os povos indígenas de forma geral, [...] foram profundamente desastrosas para a vida desses povos”. Neste capítulo, difícil dizer qual dos tópicos apresentados não se resume a afirmação deste autor.

Mais do que meros dispositivos legais, estes instrumentos foram fruto de discussões orquestradas no seio de uma intelectualidade indigenista, sobretudo, estes dois últimos aparatos legislativos que, vinculados a conceitos, classificações socioculturais e valores civilizatórios, utilizaram-se de ideias e debates que ora dialogavam seus interesses, ora confrontavam os mesmos, perspectivando e articulando estratégias para melhor utilizar não só o espaço meridional, como também, do que fazer com as gentes que viviam e circulavam por ele, conforme será exposto nos dois próximos capítulos.

4. FERAS HUMANADAS E SELVAGENS INDOCEIS NOS SERTÕES MERIDIONAIS

A princípio tudo representava um panorama selvático. O seio da terra virginal, recoberto de florestas seculares, abrigava tesouros inestimáveis de fecundação e fertilidade prontos para fornecerem colheitas dadivosas (...) Havia, de primeiro, a terra protegida pela floresta imensa. E lentamente a floresta, a floresta tão exuberante e impenetrável, cedia lugar àqueles homens intrépidos e valentes. (Citado por Lucio Tadeu Mota)

Tradicionalmente, essa foi uma das imagens que definiu os sertões meridionais, uma representação idílica que delineava uma perspectiva de que estes espaços estavam vazios, desabitados e prontos para serem ocupados, explorados e tornados produtivos. Neste sentido, medidas políticas foram criadas a fim de mapear quais lugares eram propícios ao desenvolvimento, produção e extração de bens que interessavam a Coroa e a elite vigente – fossem elas, as Cartas Régias, o Regulamento das Missões ou a Lei de Terras. Por outro lado, desde o século XVI, havia representações de viajantes que cruzavam o território brasileiro e realizavam descrições sobre os caminhos percorridos, pintando um cenário infestado por gentes de diferentes cores, culturas e histórias, o que contrastava o viés supracitado. Estes sertões, que compunham um espaço almejado e de interesse colonial, foi ocupado por múltiplos povos indígenas desde tempos imemoriáveis, os quais lutavam e tentavam defender suas matas, campos e rios de invasores e inimigos de outras etnias nativas. Diante disso, quando o uso de estratégias não ofensivas falhava, as guerras eram utilizadas como uma ferramenta para a conquista de sujeitos e terras, sendo entendida como um processo que agia em nome de um Deus, um Rei ou uma Nação, segundo comenta Mota (1997).

As aventuras e tensões entre estas teias sociais foram registradas em muitos itinerários e diários de viagens, cartas e documentos que tinham como destinatários os representantes da Coroa Portuguesa. Tomando estes materiais como fonte de análise e problematização, diversos pesquisadores tecem considerações e perspectivas sobre o contexto dos primeiros contatos, conflitos e relações tramitadas entre indígenas e não indígenas. Partindo desse pressuposto, usando como objeto de reflexão os relatos de Afonso Botelho Sampaio e Sousa, padre Francisco das Chagas Lima, entre outros, pode-se apresentar o modo como estas dinâmicas foram operacionalizadas nos (des)caminhos dos sertões meridionais, sobretudo, nos

percursos referentes aos Campos de Guarapuava e Palmas. A escolha destes relatos não se dá de forma aleatória, pois deve-se ao fato de delinearem o contato e oferecerem informações acerca de grupos indígenas que circulavam e viviam nas referidas regiões, entre o fim do século XVIII e início do XIX. Facultando-se assim, ter um panorama do contexto histórico do espaço onde se desencadeará as posteriores mediações culturais desenvolvidas entre indígenas e sertanistas na primeira metade do oitocentos (analisadas no próximo capítulo).

Nesta acepção, se faz pertinente explicar que as viagens exploratórias aos sertões meridionais não foram uma invenção do século XVIII ou XIX, visto que nos séculos anteriores elas já vinham sendo efetivadas por diferentes sujeitos que, a mando de interesses específicos, mapeavam estes espaços. Face a estas colocações, as expedições realizadas no século XVIII, nas palavras de Kok (1998), se tratavam de empreendimentos que tinham como principal escopo o aprisionamento de nativos que seriam vendidos enquanto escravizados. Para Monteiro (1994), estas incursões eram motivadas pela procura de metais preciosos e a necessidade de mão de obra escravizada. E, mesmo quando a justificativa utilizada para essas viagens fosse a busca por ouro, no final, a captura de indígenas acabava sendo mais lucrativa e/ou mais interessante para as expedições. Pensando nestas questões, Durat (2006) descreve que estas incursões, no fim do século XVIII e início do XIX, estavam vinculadas a múltiplos anseios, como a procura por espaços adequados para o estabelecimento de povoados e criação de animais, abertura de vias alternativas de comunicação que ligassem o Governo central a outras localidades – entre elas Sacramento e Iguatemi –, rotas para a comercialização de gado, além, é claro, de civilizar os indígenas que ocupavam estes sertões e que poderiam ser úteis ao Estado, fosse para servir em diferentes ofícios, ou povoar as fronteiras portuguesas.

Em linhas gerais, Aoki (2013) descreve que essa busca por mão de obra, iniciada pelas Bandeiras no século XVII, foi perdendo espaço para as minas recém-descobertas, sinalizando o segundo intuito destas entradas: encontrar metais preciosos. Este novo objetivo passou a legitimar o financiamento da Coroa a novas expedições que, por sua vez, foram substituindo lentamente as antigas Bandeiras. Segundo explica Kok (1998), estas expedições passaram a ser comandadas por pessoas com cargos militares e/ou de confiança do poder monárquico, tendo como anseio promover a descoberta e ocupação de novos espaços, entre eles, os sertões de São Paulo. Aoki (2013) ressalta ainda, que estas expedições fizeram parte de um

conjunto de medidas adotadas na defesa do território contra as investidas espanholas, durante o século XVIII. Para alcançar estes intentos, foram traçadas algumas estratégias, sobretudo, no tocante aos contatos com as populações nativas que habitavam o espaço meridional. Vale destacar que, nessa época, os nativos eram considerados um empecilho para o desenvolvimento econômico e a colonização, portanto, Baia (2012) descreve que era fundamental que se criassem mecanismos para lidar com estes sujeitos, assegurando a manutenção (ou expropriação) das terras tradicionalmente ocupadas por eles.

Além disso, desde 1748, a metrópole havia subordinado a jurisdição de São Paulo ao Rio de Janeiro, esse processo, segundo Aoki (2013), levou a capitania ao ostracismo. Somente alguns anos depois, no governo de D. José I, é que a capitania foi restaurada, contando com D. Luís Antonio de Souza Botelho Mourão, Morgado de Mateus, como governador geral. Entre as motivações para sua restauração, havia a preocupação em defender territorialmente as fronteiras portuguesas e, para isso, foram orquestradas algumas medidas para resolver esta demanda. Neste sentido, em diálogo com Sebastião de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, gestou-se um programa que financiava os sertanistas que realizassem viagens para mapear, descrever e catalogar as brenhas coloniais, a fim de criar um recenseamento, o qual seria utilizado posteriormente na tarefa colonizadora. Cabe esclarecer, que se objetivava que esse recenseamento fosse anual para toda a Colônia Portuguesa, apresentando o número e a qualidade de seus moradores a fim de facilitar os interesses da Coroa para estabelecer as normas de arrecadação de tributos. Um segundo ponto a ser ressaltado decorre da estratégia militar, isto é, houve também uma militarização da população, pois entendia-se que os paulistas eram os mais preparados para explorar os sertões e lidar com a questão indígena.

A partir destas questões, é possível compreender os motivos que orientavam as expedições militares que se aventuravam pelos sertões meridionais, cujos espaços eram entendidos como vazios, desconhecidos, promissores e passíveis de serem conquistados. O interesse por estas rotas não foi inaugurado no século XVIII, afinal, em momentos anteriores, seus cenários e interfaces já haviam sido desenhados por exploradores, ou relatados em documentos destinados aos oficiais da Coroa. Inclusive, cujo teor narrativo serviu como norteador das rotas utilizadas pelas expedições de Afonso Botelho e na subsequente campanha militar que o padre Chagas integrava. Pensando nas descrições realizadas por estes personagens

específicos, deve-se dizer que o ponto alto de seus relatos se deve aos contatos entre luso-brasileiros e etnias indígenas, os mecanismos utilizados nestes encontros e melindres culturais. É evidente que não há aqui o intuito de investigar exaustivamente cada um destes processos históricos, mas sim, situar historicamente os caminhos e descaminhos que, mais tarde, foram percorridos pelas expedições de John Henry Elliott e Joaquim Francisco Lopes, financiadas pelo barão de Antonina.

4.1. A conquista dos sertões meridionais

Para pensar o processo de conquista dos sertões meridionais, pode-se fazer uso das informações descritas por Baia (2012) em sua dissertação, a qual sinaliza que em função do fim do Tratado de Madri¹⁵, operacionalizaram-se algumas tensões no tocante as fronteiras entre a Coroa Portuguesa e a Coroa Espanhola. Neste contexto, Portugal fez uso de diferentes estratégias para ocupar o oeste meridional e garantir a segurança deste espaço frente o avanço espanhol. Para atender a tais propósitos, o Morgado de Mateus e o Marquês de Pombal engendraram planos para garantir a manutenção dos territórios portugueses, alguns deles arraigados aos ideais indigenistas, como a exploração e demarcação das fronteiras por meio de expedições militares, contatos amistosos com as populações indígenas, sedução e convencimento das mesmas a fim de civilizar e catequizar-se em espaços planejados. Deste modo, evitavam que elas ficassem espalhadas pelos sertões e garantiam o acesso às terras desabitadas pelos colonos e fazendeiros.

Partindo destas premissas, o Morgado de Mateus determinou que se realizasse uma expedição para explorar e reconhecer geograficamente tais sertões, tendo como objetivo encontrar os famosos Campos de Guarapuava. No que diz respeito a essa campanha, solicitou ao tenente-coronel Afonso Botelho de Sampaio e Souza que se responsabilizasse pelo empreendimento, e este, organizou e comandou onze expedições destinadas aos rios Tibagi, Ivaí e Iguaçu, entre 1768 e 1774.

Para conhecer este processo histórico, far-se-á uso do conjunto documental assinado por Afonso Botelho, publicado nos anais da Biblioteca Nacional em 1956 e

¹⁵ O Tratado de Madrid foi documento assinado pelas Metrôpoles Coloniais em 1750 e estabelecia limites territoriais entre Portugal e Espanha, sendo anulado em 1761. (BAIA, 2012)

intitulado como *A notícia da conquista e descobrimento dos sertões do Tibagi*. Este acervo documental é composto pelo relatório geral das expedições, diários, roteiros, e correspondências destinadas ou enviadas ao Comandante. Diante disso, tanto Baia (2012) quanto Takatuzy (2005) ressaltam que este documento pode ter sido elaborado para justificar as ações empregadas pelas expedições, pois tanto o Morgado de Mateus quanto Afonso Botelho foram acusados de descumprir as ordens estabelecidas pela política indigenista pombalina [vigente até então], sobretudo, de não fazer guerra ou atacar os nativos. Todavia, o que Afonso Botelho deixa explícito, em uma de suas cartas, era que os indígenas deveriam ser atacados e reduzidos, utilizando-se da força das armas, pois sem elas, não seria possível conquistar as terras almejadas pela Coroa, como se pode observar no documento a seguir:

[...] estão os caminhos abertos, os matos rompidos, os campos vadeados, os passos dos rios sabidos, reconhecidas as forças, a multidão do gentio, a infidelidade e barbaridade com que desejavam acabar-nos. [...] Para seguir esta ação conforme V.E. determinara, pois, fazem-se necessárias outras ordens e outras forças, para se poderem tratar como inimigos, que enquanto não as houver para diretamente ir aos seus arranchamentos, queimarlos e destruí-los, aos homens degolarlos, aos pequenos tira-los educa-los em povoado, as mulheres da mesma sorte, nunca se há de poder viver nos campos com liberdade, nem S. Majestade poderá utilizar-se daquelas terras e dos haveres que os antigos anunciaram, com paz e inquietação dos seus vassallos (SAMPAIO E SOUZA apud TAKATUZY, 2005, p. 30).

No tocante às referidas expedições, alguns pontos podem ser levantados antes da sua descrição propriamente dita, como é o caso do bom diálogo com as populações nativas. Isso porque este contato era pensado como uma forma de aproveitar os indígenas que viviam nos sertões e circulavam nas fronteiras do domínio espanhol, afinal, almejava-se utilizá-los na defesa destes mesmos espaços, considerados como vulneráveis. Cabe ressaltar ainda que, embora os aspectos materiais sejam destacados nestas expedições, Baia (2012) sinaliza outro elemento: o “grêmio da Igreja”, isto é, fazer uso de diferentes estratégias para que as populações indígenas adorassem ao Deus e aos santos católicos e, a partir desta ação, aceitar e reconhecer a existência de um Rei único, aquele que era o verdadeiro senhor das terras que habitavam. Pode-se destacar também, o fato de que mesmo Afonso Botelho fazendo uso do termo descobrimento dos Campos de Guarapuava, sabe-se que foram apenas redescobertos ou oficializados, uma vez que já havia relatos anteriores que mencionavam os caminhos que levavam a estes campos, suas riquezas e propensões econômicas. Como é o caso dos irmãos Ângelo Pedroso de

Lima e Marcelino Rodrigues de Oliveira, filhos de frei Bento Rodrigues de Santo Ângelo, que encontraram a referida localidade quando buscavam por ouro nos sertões do Tibagi, no início do século XVIII.

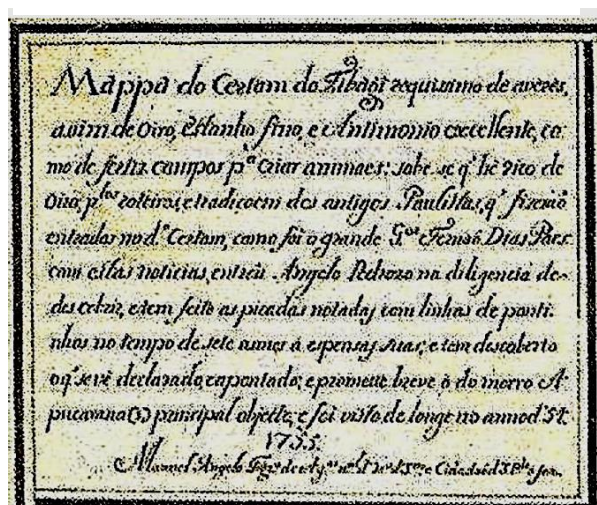
A notícia difundida na Colônia e a procura de ouro e pedras preciosas por exploradores em regiões como Tibagi, Serra da Apucarana e os Campos Gerais, atraía a atenção da Coroa e de sujeitos que lançavam-se em busca de enriquecimento e prestígio social. Inclusive, esse era um dado que, por vezes, utilizava-se para persuadir pessoas a participar de novas expedições e se estabelecerem em tais localidades, ocupando e fazendo desenvolver novas povoações. É possível observar as referidas regiões no mapa abaixo, o qual foi encomendado por Marcelino Rodrigues de Oliveira e Ângelo Pedroso de Lima, e que fornece a localização de onde se encontravam os almejados Campos, contendo ainda dados acerca das terras que eram propícias para a criação de animais e extração de ouro.

Figura 1. Representação dos sertões do Tibagi elaborado por Manuel Ângelo Figueira Aguiar em 1755.



Fonte: Belluzzo et al. (2003).

Figura 2. Nota explicativa do mapa de Manuel Ângelo Figueira Aguiar.



Fonte: Belluzzo et al. (2003).

Face a estas informações, é plausível dizer que vários fatores influenciaram as primeiras tentativas de conquista dos sertões meridionais, como também, que os registros deixados por exploradores anteriores à Afonso Botelho contribuíram para o seu interesse em encontrar os Campos de Guarapuava. E mesmo que não seja o objetivo deste capítulo esmiuçar este relato, algumas descrições possibilitam pensar as representações de diferentes elementos que dizem respeito à conquista deste espaço e o contato com as populações indígenas. No tocante a esta narrativa, é oportuno pensar, segundo Aoki (2013), que os objetivos inscritos no texto, evidenciam as informações que Afonso Botelho privilegiou ou optou em excluir, generalizando e sintetizando a representação do indígena enquanto bárbaro e selvagem, depreciando a sua imagem a fim de justificar a ação colonial nos almejados territórios a partir do viés militar, e, por assim dizer, fomentando o insucesso das medidas pombalinas frente a estes sertões, infestado por gentios bárbaros.

Entre os dados que podem ser destacados destas expedições, pode-se citar o objetivo em seguir os caminhos traçados em relatos anteriores, a marca que deixavam nas árvores em forma de cruz e inscrições de *Viva El Rei de Portugal*, que simbolizava a divulgação da fé e o fortalecimento da Coroa portuguesa nesses novos territórios, sugerindo a sua posse. Além disso, ansiava-se mapear os locais por onde viviam as populações indígenas e a viabilidade de estabelecer diálogo com elas.

Diante disso, somente na segunda expedição que se apresentam aspectos deste contato, em que se relata algumas referências da hostilidade dos nativos, sobretudo, ao longo da estrada dos tropeiros que seguia entre os sertões do Tibagi, Castro, Piraí e a Villa do Príncipe (Lapa). Esse caminho era composto por grandes fazendas de engorda, destinadas aos gados e muares que vinham do Rio Grande (do Sul), o qual, por se caracterizar enquanto uma tradicional rota indígena, por vezes, propiciava diversas situações de ataques e assaltos conduzidos pelos nativos. Para tanto, entre os princípios das expedições, embora se argumentasse o mapeamento da região, não raro se instruía acerca da redução dos bárbaros e hostis, ainda que fosse uma prática contrária aos pressupostos do Diretório dos Índios.

No relatório, eram evidentes e recorrentes as descrições sobre a antipatia indígena nos liames aos contatos com luso-brasileiros; contudo, não há informações mais precisas quanto as suas motivações. Sugeria-se assim, que os ataques partiam dos grupos nativos que feriam e causavam medo entre os exploradores. Aliado a estes dados, Afonso Botelho também fornece subsídios para pensar a cultura material dos

povos que encontrava, ou do espaço que eles habitavam, elementos possíveis de serem identificados no seguinte fragmento retirado da sua narrativa:

[...] topou um rancho cumprido, e reconhecendo com cautela, vendo não aparecia gente se chegaram a êle, e viram ser paiol de gentio onde guardavam mantimentos das roças, que também ali viram, e mais sinais, que ficaram certos ser dos gentios, que por aquelas partes habitavam, parecendo também que eles estariam nas roças onde viram fogo, e dentro do paiol muito milho, feijão em cêstos, abobras, e duas pilhas de pontas de flechas, porém em nada tocaram, como levavam por ordem, e só tiraram uma espiga de milho, e um pouco de feijão uma ponta de flecha para ter certeza do que viram. (SAMPAIO e SOUZA, 1956, p. 13-14)

Esta descrição se refere aos vestígios da presença nativa nas margens do rio Registro, encontrados pela expedição comandada pelo sargento-mor Francisco José Monteiro, pelo sargento Cândido Xavier de Almeida e o capelão e padre Inácio Abrão Machado que, na companhia de outras setenta e três pessoas, saíram em direção aos Campos de Guarapuava. Percorreram o rio até se depararem com a cena acima descrita, vasculharam os arredores e, em seguida, voltaram ao Porto Funil, um entreposto utilizado por navegadores que seguiam pelo rio Registro, tomando como destino o Norte – lugar onde a Campanha Grande dos Campos de Guarapuava se localizava. Ali fixaram seu acampamento, fortificando-se com trincheiras e denominando este espaço como Forte de Nossa Senhora do Carmo. Ao observar o mapa abaixo, fica evidente a localização e distribuição geográfica dos elementos citados, sobretudo, da presença bem ao centro de uma atalaia, isto é, uma torre que servia para vigiar as proximidades do Forte, onde se localizavam os armazéns e quartéis da expedição. Além disso, Botelho informava que esta torre possuía cerca de cinco palmos de altura, o que permitia observar os rios Registro e Jordão e a aproximação de quaisquer sujeitos ou animais vindos da mata.

Ao retornar ao Porto de Nossa Senhora da Conceição¹⁶, Cândido Xavier foi ao encontro de Afonso Botelho para informar o que havia ocorrido com a sua expedição, o insucesso em percorrer e reconhecer os Campos de Guarapuava, bem como, as dificuldades que teriam as novas campanhas caso travassem conflitos com os indígenas daquela localidade. Aconselhando assim, que evitassem quaisquer tensões e confrontos. Esta medida foi duramente criticada por Afonso Botelho, afinal, o intento das expedições era o mapeamento e ocupação dos sertões e não a retirada diante do primeiro problema.

Neste contexto, a sétima, a oitava e a nona expedição buscaram justamente encontrar um caminho melhor para chegar aos Campos de Guarapuava. Cabe ressaltar ainda, que na sétima empreitada, ocorrida em março de 1771, a premissa era reforçar a presença luso-brasileira e trazer para a civilização os nativos que se rendessem – anseios que haviam falhado nas viagens anteriores. Para tanto, essa expedição contava “[com um] religioso carmelita, e missionários para catequizar os índios, e dispor a sua redução, [...] cirurgião, alguns soldados pagos, por que todos faziam número de trinta e cinco pessoas”, (SAMPAIO E SOUSA, 1956, p. 15). O medo causado pelo imaginário referente aos ataques e à antropofagia dos gentios, ocasionou diversas deserções, o que resultou na falta de pessoas para alcançar os almejados Campos, fomentando assim, que Afonso Botelho fosse pessoalmente resolver a ocupação dos incultos sertões.

Deste modo, a décima expedição foi comandada por Afonso Botelho, com apoio de mais três capitães de cavalaria da Vila Curitiba, Francisco Carneiro Lobo, Lourenço Ribeiro de Andrade e José dos Santos Rosa, acompanhados do tenente Domingos Lopes Cascais, o padre José de Santa Tereza e mais alguns civis, totalizavam cerca de vinte e seis pessoas. Ao alcançarem os campos, fizeram um reconhecimento dos arredores da localidade, encontrando o tenente Cândido Xavier no Forte Nossa Senhora do Carmo, local onde celebraram a primeira missa e oficializaram a conquista dos Campos de Guarapuava. Nas margens do rio Jordão se estabeleceram e construíram seus alojamentos. É nessa campanha que ocorre uma tentativa de comunicação entre luso-brasileiros e indígenas, isso porque, desde a sexta expedição, esse contato havia sido evitado.

¹⁶ Acampamentos construídos nas margens dos principais rios Registro e Jordão, onde deveriam ser conservados os alimentos, munições, canoas, dentre outros materiais necessários para a realização das expedições.

Alguns dias depois, alguns integrantes da campanha saíram para explorar o outro lado das margens do rio, bem como, os arredores de onde fixaram seu acampamento. Deste modo, acharam uma trilha de gente, isto é, um caminho utilizado por indígenas e que levava a um grande rancho. O caminho desembocava em outros vários ranchos ao longo do seu percurso e, pelas estimativas de Afonso Botelho, poderiam abrigar cerca de 150 pessoas cada um. Durante este reconhecimento, foram encontradas algumas roças e alimentos deixados pelos nativos, o que permitiu a expedição se abastecer e, inclusive, fazer uso de um dos ranchos para repouso e restabelecimento das tropas que estavam exaustas. Deste modo, narra-se que:

Se avistou em um alto um grande rancho de gentio, onde chegando-se achou deserto de poucos dias, e nêle foram vistas várias alcôfas, e cestinhas e que êles têm guardados os seus pobres trastes, e entre êstes foi achada ãa simitrufa, composta de penas não mal tecidas, e ãa fita trançada à maneira de liga, dous novelos de fio muito bem fiado, panelas, porongos, ou cabaços grandes, e um cheio de mel, carracaxazes, e outras cousas com que costumam fazer seus festejos; nas fontes circunvezinhas milho de mólho, e nos lagos pinhão, e outros víveres de que costumam sustentar-se; e por que se lhe tiraram alguns dêstes trastes para mostrar-se, se recompensaram com outros, deixando-lhe um barrete vermelho, duas facas, miçangas, medalhas, anéis, maravalhas, frocos, e outras cousas semelhantes. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 29).

Enquanto isso, o capitão Francisco Carneiro Lobô, o tenente Domingos Lopes Cascais e mais três camaradas continuaram averiguando a região, onde acabaram se deparando com uma família indígena que coletava pinhões. Assustada, a família correu em direção à mata, no entanto, logo foi alcançada, com exceção da mulher que ficou escondida e observando a cena. O tenente Cascais oferece seus objetos pessoais como forma de demonstrar a sua amizade; o indígena, por sua vez, recebeu e se mostrou-se alegre com o presente, segundo informa o relato de Afonso Botelho e se retrata nas estampas¹⁷ por ele encomendadas à Joaquim José de Miranda. Neste sentido, é possível observar este contato a partir da representação realizada no relatório escrito e nas estampas, as quais buscaram figurar os principais elementos destacados por Afonso Botelho, dialogando assim, elementos textuais e visuais para apresentar sua campanha nos sertões meridionais. É evidente que esta pesquisa não está pautada na análise de imagens que, assim como qualquer fonte histórica, possui metodologias de interpretação específicas. Entretanto, levando em consideração que o sujeito aqui mencionado utilizou estas estampas para compor o relatório acerca das

¹⁷ A estampa é um tipo de gravura acompanhada de legenda, seu objetivo é apresentar a evolução do objeto observado, era uma forma de desenho comum entre os viajantes naturalistas.

expedições, far-se-á uso daquelas que facultam perceber o diálogo com suas narrativas escritas. Logo, o foco ainda é o relatório em si, sendo as estampas uma estratégia visual de compreender as dinâmicas operacionalizadas entre indígenas e exploradores, bem como os elementos destacados por Afonso Botelho no seu relato.

Figura 4. O mesmo Tenente Cascaes, tirando da cabeça hum barrete vermelho, oferecendo-o ao Indio, este receoso de lhe pegar, e os Cavaleiros com os filhos, e a India mantendo-se no matto, olhando para trás a ver o que se passava com o marido e filhos.



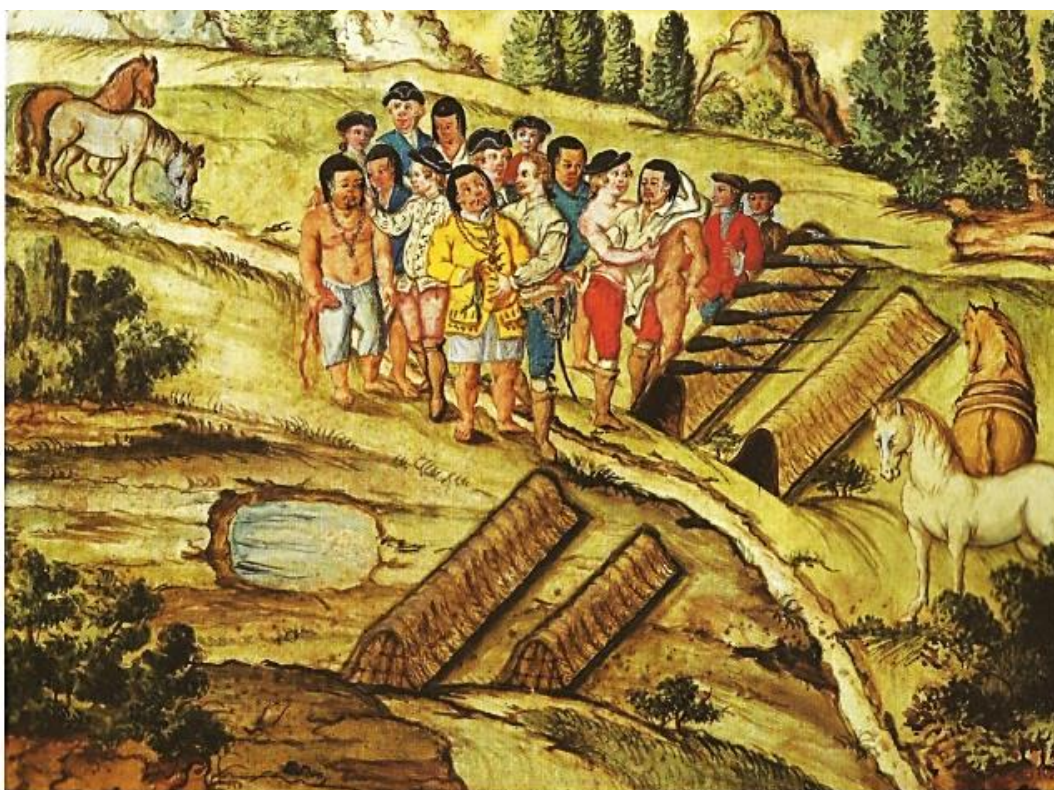
Fonte: Belluzzo et. al. (2003)

No outro dia, um grupo guiado por aquele nativo que recebeu o gorro vermelho do Tenente, chega ao local onde se encontra a expedição, portando arcos, flechas e bordão. Logo demonstraram que vieram em paz, foram acolhidos com afetuosidade pelo Comandante e demais integrantes da expedição. Afonso Botelho narra as suas impressões acerca desta visita, dizendo que:

Vê-los mansos casou prazer, compaixão foi vê-los nus sem roupa, nem compostura alguma; e ainda que alguns traziam seu modo de camisa sem mangas, eram muito curtas e assim mesmo arregaçadas de sorte, que se lhes via todo o corpo da cintura para baixo. (SAMAPAIÓ E SOUZA, 1956, p. 32)

Deste encontro, eram ressaltados os diálogos e acertos entre este mosaico social, afinal, tal como previa a legislação indigenista, era necessário criar estratégias a fim de trazer os nativos para a civilização e, por assim dizer, torná-los úteis aos desígnios da Coroa, tanto em relação à posse das terras férteis, uso e desenvolvimento das rotas, como também o povoamento das regiões fronteiriças. Portanto, a figura indígena se revelava interessante em todos estes propósitos. Em virtude da falta de objetos para oferecer, o tenente-coronel e o restante do grupo utilizaram das roupas que vestiam para presentear os visitantes, ficando, deste modo, quase nus. Inclusive, facas, machados e facões também foram doados, o que é evidenciado no relatório de Afonso Botelho e novamente representado em uma das estampas de Joaquim José de Miranda, demonstrando-se que os bons tratos e a doação de presentes estavam sendo eficazes no diálogo com estes nativos e, por assim dizer, sendo cumpridos os regimentos estabelecidos pelos princípios indigenistas.

Figura 5. O Tenente Coronel vestindo a sua própria roupa a hum Indio, e os mais camaradas, despindo as suas camizas, e mais vestidos para vestir os outros.



Fonte: Belluzzo et. al. (2003)

Dessa experiência, pode-se ressaltar algumas observações realizadas por Afonso Botelho em relação à aparência física destes sujeitos, pois relata que se surpreendeu pela quantidade de homens jovens, bem como, pelas características que apresentavam. Nas palavras de Afonso Botelho, eram sujeitos com

[...] os cabelos cumpridos de um palmo pouco mais, ou menos, cortados diante bem redondos, e dous com coroa no próprio lugar em que nossos clérigos as têm, bem redondas, pouco maiores que as dos minoristas, as sobancelhas raspadas todos em geral, as barbas crescidas, uns mais, e outros menos; e perguntando-lhes por que não as rapavam, ou traziam como nós, responderam por acenos, que por não terem com quê: a fala tão bárbara, que é totalmente distinta da geral indiana. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 32)

Seguindo as narrativas do relatório, conta-se que após receberem os presentes, dois nativos saíram em busca de outros companheiros seus e retornam com um número ainda maior de indígenas. Afonso Botelho narra que, como sinal de amizade e agradecimento pelos brindes, os visitantes se ofereceram para trazer pinhões ao acampamento. Ao regressar, por meio de gestos, ensinaram a forma como se deveriam comer os pinhões após assá-los no fogo. Para tanto, em meio a diversas trocas de acenos, roupas e objetos, o grupo se despediu e convidou os luso-brasileiros para visitar seu alojamento.

No dia seguinte, ao saírem encontrar seus futuros aliados indígenas, a primeira impressão da expedição foi de receio, pois, ao perceber que se aproximavam, os nativos saíram inquietos, vestindo rapidamente as roupas presenteadas e, sem qualquer mudança em suas expressões, enviaram três *bugres* ao seu encontro, um armado e os outros dois sem armas. Acompanharam o grupo até um dos ranchos que havia na aldeia, ofereceram novamente pinhões assados e, segundo registra o Comandante, não havia nenhuma mulher ou criança naquele estabelecimento, afinal, em virtude da organização social indígena, ali só entravam aqueles que pudessem utilizar armas. A visita foi finalizada com uma nova troca de presentes, conforme é representado na estampa a seguir:

Figura 6. O Tenente Coronel, e mais camadas apeados tratando com os Índios, e entrarão nos seus arranchamentos, onde tinham retirado mulheres, e filhos.



Fonte: Belluzzo et. al. (2003)

Antes do retorno ao seu alojamento, Afonso Botelho ordena que se erga uma grande cruz no local onde foram convidados a conhecer, argumentando que era para lembrar a sua presença ali. No tocante a sua percepção deste contato, descreve que “a este gentilismo, que nunca se permitiu achar tão humano, e tratável como se experimentou: o mesmo Senhor permita dar-lhes a luz para acertarem o caminho da sua Divina Lei, [...] e nos dê forças para continuar esta grande obra”, (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 36). Em seu acampamento, destaca as mudanças estruturais ocorridas no mesmo, como a finalização da construção dos alojamentos, a organização de um espaço adequado para os cavalos e armas, bem como, a fortificação deste espaço com dois canhões.

Poucos dias depois, é contada uma nova visita dos indígenas ao acampamento luso-brasileiro, sendo composta por homens armados, mulheres enfeitadas e crianças. Traziam consigo “tangas pintadas, facas, contas, e outras infinitas cousas” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 36), além de machados, foices, baionetas, catanas, entre outros objetos que não foi possível computar. Ao examinar

o local, os nativos saem, deixando seus arcos e flechas e dando a entender que retornariam com mais mulheres. Suas expressões, nas estampas e no relatório, eram de alegria e admiração. Nos dias que seguiram, se descreve que haviam ficado alguns gentios como sentinelas, os quais estavam fixados do outro lado do rio Jordão e vigiavam o alojamento. Sem entender essa postura, Afonso Botelho evidencia mais uma vez as pretensões coloniais para aqueles sertões, crendo no sucesso da sua expedição, ao afirmar que

[...] o tenente-coronel aplicando todo o cuidado na eleição do lugar para a construção de ua fortaleza, ou lugar em que com respeito militar estabelecesse neste continente o direito senhorial deste país, e para com ela animar o corpo de ua grande povo[a]ção, que provavelmente se há de estabelecer com multiplicadas fazendas de gados, para o que convidam estes deliciosos, amenos, e férteis campos. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 39)

Com base nas informações apresentadas, pode-se notar o empenho de ambos os lados para um contato aparentemente amigável. Isso porque, segundo explica Baia (2012), de um lado, era possível observar que os luso-brasileiros estavam trabalhando no sentido de conservar um diálogo amistoso com os indígenas; de outro, os nativos se aproximavam a fim de verificar suas fraquezas e armas, e, por meio deste reconhecimento, atacar em um momento oportuno.

Os propósitos da Coroa foram freados quando, em janeiro de 1772, os nativos compondo dois lotes de 150 pessoas e portando suas armas, chegaram ao alojamento bem-dispostos à traição, conforme afirma Afonso Botelho. O tenente-coronel, sem entender o que ocorria, ordenava que novos presentes fossem separados para as mulheres e crianças. Solicitando também, que o sargento Manuel Gomes e o tenente Cândido preparassem as peças de artilharia, deixando as armas prontas para se caso fosse preciso utilizá-las. No relatório, se evidencia os intuitos dos indígenas, ora de matar a todos por meio das armas, ora oferecendo insistentemente comidas trazidas pelas mulheres, como bolos e milho verde, que posteriormente descobriram estar envenenadas. Do outro lado da margem do rio Jordão, um grupo de soldados foi persuadido pelos nativos que lá se encontravam e, ao aproximar-se deles, foram atacados e assassinados. Ao passo que os indígenas que estavam no alojamento, aos poucos se retiraram, receando que a emboscada fosse avisada aos demais luso-brasileiros. Este episódio foi destacado no relato de Afonso Botelho e representado por Joaquim José de Miranda na estampa a seguir:

Figura 7. O Capitão Carneiro que passou além do rio com outros Camaradas, ficando estes mortos, veyo fogindo.



Fonte: Belluzo et. al. (2003).

Com a retirada dos gentios, aqueles que estavam no alojamento seguiram em socorro dos camaradas atacados, trazendo seus corpos já sem vida para o acampamento. O padre que viajou com a expedição, ouve a confissão de um que ainda se encontrava vivo, em seguida, todos foram sepultados em um lugar onde se ergueu uma grande cruz. Sem demora, Afonso Botelho ordenou que os pertences e armas fossem recolhidos para que os sobreviventes saíssem daqueles sertões. Em relação a este fato, delineia que:

[um] milagre permitiu, que no dia oito de janeiro de mil setecentos e setenta e dous escapássemos da ferocidade dos índios, que com ciladas se tinham dispostos atreçoamente acabar a todos os cristãos, como fizeram aos sete que não poderam eximir-se de parecer nas garras daquelas indômitas feras. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 50)

Somente em fins de 1773 é que Afonso Botelho faz uma nova tentativa de conquistar estes sertões, encaminhando a décima primeira expedição aos Campos de Guarapuava, a qual seguiu uma rota que levava a Serra da Esperança. Este local foi escolhido para a construção de uma freguesia em virtude dos seus aspectos

geográficos, sendo denominada Nossa Senhora da Esperança. Durante o reconhecimento do entorno deste espaço e das trilhas que se faziam próximas, acabaram encontrando sete ranchos indígenas, cuja capacidade garantia aproximadamente 400 pessoas. Embora se demonstrasse que estes ranchos estavam abandonados, ao aproximar-se de uma aldeia, logo notaram a presença de nativos, os quais, ao sentir sua presença, fugiram para o interior das matas. Com isso, optaram por passar a noite na aldeia, retirando dela tudo o que poderia servir para o seu usufruto. No dia seguinte, o Comandante, ao fazer um novo mapeamento do campo, foi surpreendido pela hostilidade dos indígenas que atacaram o seu grupo e aos demais companheiros que havia permanecido na aldeia. Sentindo o risco que corriam se permanecessem ali, voltaram com toda a expedição para o acampamento de Nossa Senhora da Esperança.

Para os pesquisadores Mota e Novak (2008), não foi preciso um reconhecimento do inimigo, pois ambas as esferas culturais já sabiam dos interesses uma da outra. É necessário dizer, segundo explica Meira (2015), que a entrada de novos sujeitos nos territórios ocupados pelos grupos indígenas, orquestrou estes confrontos como forma de reafirmação da presença nativa em suas terras e, para legitimar a sua posse, ora utilizavam-se de táticas de ataque, ora faziam uso de processos pacíficos a fim de estabelecer alianças. Portanto, a escolha pela sobrevivência luso-brasileira os fez sair em retirada novamente, resultando em mais um insucesso frente à conquista dos campos e da tentativa de diálogo com os povos nativos. Sobre este último elemento, Souza (2012) fornece algumas informações para pensar a violência contida nos confrontos que permeavam este contexto histórico, explicando que:

Uma guerra silenciosa era travada, e os povos indígenas que viviam nas terras desejadas pela colonização, eram os inimigos a serem derrotados para possibilitar a invasão. A mata atlântica, as florestas de araucária, os capões, e os faxinais, por vezes se constituíam em um ambiente hostil. Nesse ambiente a penetração na vegetação é difícil, logo para quem nela vive, torna-se uma espécie de defesa contínua imersa em um sistema natural de proteção contra as investidas de patrulhas organizadas pelas tropas inimigas. Os povos indígenas que ali habitam, com esse sistema de autodefesa resistiam e estabeleciam uma forma de guerrear, que se constituía numa guerra de contatos fortuitos, guerra de patrulhas, guerra de emboscadas, de certa forma silenciosa. As patrulhas de incursão promovidas pelos colonizadores não sofriam soluções de continuidade, tampouco da mesma forma o apresamento indígena. Durante as incursões, as expedições às matas, os índios derrotados na guerra, em geral, eram trazidos para os povoados a fim de serem escravizados. Tais expedições se configuravam

como verdadeiras operações de guerra, militarizadas e organizadas como patrulhas de destruição e captura. (SOUZA, 2012, p. 217)

Aliado ao medo, outro elemento é destacado por Sevcenko (2003) como um fim a marcha aos sertões meridionais: o Vice-Rei, o Marquês de Lavradio. Isso porque, ele encaminhou diversas denúncias contra essas expedições ao Marquês de Pombal, pois, segundo afirmava, denotavam apenas uma prática de expropriação das terras nativas e violência contra os seus verdadeiros donos. Em suas palavras,

[o Marquês de Lavradio] temia que, atacados pelos paulistas, os indígenas ou se voltassem contra os portugueses de forma geral, com medo ou ressentimento, ou abandonassem a área, indo se refugiar no outro lado das fronteiras espanholas. Era tudo o que Pombal e ele mais temiam: o despovoamento. (SEVCENKO, 2003, p. 22)

Nos liames deste processo, Takatuzi (2005) destaca uma das correspondências endereçadas pelo Ministro e Secretário dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, Martinho de Melo e Castro, à Coroa Portuguesa no ano de 1774, em que tanto Afonso Botelho quanto o Morgado de Mateus foram acusados de violar as ordens reais no tocante ao tratamento dispensado aos povos indígenas, argumentando-se que:

V.S.a tratando dos descobrimentos do Sertão do Tibagy, representa, como muito difícil e quase impraticável a redução dos Índios pelos meyo suaves, e brandos que prescrevem as Reaes Ordens de El Rey Nosso Senhor, querendo persuadir; que os ditos Índios devem ser atacados nos sertões, e reduzidos pela força de Armas, para depois de civilizados, se deixarem na sua liberdade. O Thenente Coronel Affonso Botelho de São Payo Commandante de uma das Expedições do Tibagy leva ainda mais longe a sua inhumanidade; porque em huma das cartas, que escrevo a V.S.a com datta de 1772 lhe diz, que se fazem precisas outras Ordens, e outras forças; para se tratarem os Índios como inimigos; porque em quanto não as houver, para diretamente ir aos seus alojamentos, queimal-os, e destruillos, degolar todos os Homens deixando somente as Mulheres, e os Meninos para os educar em Povoado; nunca se há de poderviver nos Campos com liberdade, nem Sua Mag. de utilizarse daquellas Terras, e dos Haveres que os Antigos annunciaram, com paz e quietação dos seus Vassallos (MELO E CASTRO apud TAKATUZI, 2005, p. 51-52).

Logo, o bom tratamento não tinha em vista a mera sobrevivência destas populações, mas sim, a garantia dos objetivos da Metrópole portuguesa. O insucesso das investidas luso-brasileiras foi atribuído aos bárbaros da região. Portanto, não é à toa que a representação daqueles que moravam e circulavam por estes sertões, estavam vinculadas aos caracteres de incultos, indômitas feras e monstros que impossibilitavam a amizade, a expansão das posses coloniais e o bom relacionamento

com a civilização. Por quase quarenta anos não ocorreram novas investidas oficiais à ocupação destes espaços, sendo retomadas apenas no início do século XIX, com a chegada da Família Real ao Brasil.

Com a proibição da marcha em direção aos campos meridionais em 1774, Baia (2012) destaca que a ocupação deste espaço retorna para o cerne das discussões políticas e indigenistas em 1808, quando D. João ordenou a colonização e exploração dos sertões, temendo que os espanhóis o fizessem primeiro. Deste modo, autorizou a concessão de sesmarias e legalizou a caça e a guerra ofensiva contra os indígenas por meio de Cartas Régias (descritas no capítulo 3). Através desta ferramenta, D. João almejava liberar as áreas fronteiriças, com anseio especial aos Campos de Guarapuava, o que contou com o apoio da elite local já estabelecida nos Campos Gerais e imediações da Estrada de Viamão. Nesta acepção, dois pontos se mostravam interessantes aos produtores da região: a expectativa de adquirir novas terras e ficarem livres da presença inimiga de indígenas hostis. A partir desta lógica, Takatuzi (2005) salienta que

[...] os grupos indígenas eram considerados obstáculo à expansão das fazendas por ocuparem terras que propiciariam investimentos lucrativos, bem como pelo fato de atacarem tropas ou abaterem gado para se alimentarem. Em se tratando de uma região de expansão pecuária, a necessidade de 'desinfetar' o território para uso comercial voltou-se para o extermínio dos índios. (TAKATUZI, 2005, p. 28).

Para legitimar os comportamentos que legassem à guerra justa, documentos e outros normativos passaram a descrever e sinalizar atitudes consideradas como barbárie, crueldade e hostilidade por parte das populações nativas, justificando, conforme esclarece Perrone-Moisés (1992), o uso de outras expressões que passaram a acompanhar estas condutas indesejadas: o ataque e a conquista. Estes dois elementos são explicados por Takatuzi (2005), quando a autora comenta que:

A utilização da expressão 'ataques' resultou em estratégias intentadas por governantes e fazendeiros que procuravam o amparo da lei para eximir o indígena de seu território. O próprio termo 'conquista', utilizado na expedição rumo aos Campos de Guarapuava, portava uma significação do indígena enquanto inimigos que deveriam ser subjugados. (TAKATUZI, 2005, p. 35).

O início do oitocentos era instável. Muitas lavouras e estâncias iam se despovoando em virtude dos conflitos com as populações indígenas que, em defesa dos seus territórios tradicionais, atacavam e assaltavam os moradores locais. Por essas razões, D. João encaminhou a Carta Régia de 1808, que declarava guerra

ofensiva para toda a extensão sul de São Paulo, devido ao estado antropofágico, selvagem e violento dos nativos que deveriam ser combatidos e submetidos. Nas palavras de Souza (2012), este processo era entendido da seguinte forma:

A missão da expansão colonial, para o Estado Português, era uma missão civilizatória e, portanto, não se tratava de forma alguma de invasão, ocupação, e destruição de outras nações e povos. O pensamento colonial e sua ordenação jurídica faziam a que todos acreditassem no projeto colonial como uma missão, um dever: o de levar os princípios civilizatórios para povos bárbaros, mesmo que para isso tivesse que se usar de medidas severas. Assim, a sociedade dos portugueses é doce e pacífica, e ao mesmo tempo, pode-se aldear e reduzir os bárbaros índios para gozarem dos bens permanentes desta sociedade, sob justas e humanas leis que regem os povos portugueses, mesmo que para isso fosse necessária a guerra e as mortes daí advindas. (SOUZA, 2012, p. 42)

Nesta acepção, a Carta Régia atendia a múltiplos desejos: conquista e concessão de terras, bem como, a possibilidade de utilizar o trabalho indígena, fosse dos sujeitos aldeados ou daqueles aprisionados na guerra justa. Os sertões foram novamente abertos para o povoamento e, nos anos seguintes, diversas expedições de reconhecimento se organizaram com o objetivo de alargar e colonizar as fronteiras da Coroa Portuguesa.

Dialogando com este referencial teórico, Baia (2012) enfatiza que o principal escopo destas novas expedições era claro: obter vitória sobre os indígenas que viviam nas terras almejadas por fazendeiros, colonos e, por assim dizer, pela Coroa. Contudo, em 1809, houve a revogação da Carta Régia de 1808 que fazia referência aos Campos de Guarapuava e Curitiba, pois o Governador da Capitania de São Paulo não era a favor desta Lei de extermínio. Por isso, criou um instrumento jurídico contendo justificativas pautadas na prerrogativa de que através da religião e da civilização dos nativos, os mesmos poderiam servir à Nação. Diante disso, a autora descreve que uma Nova Junta da Real Expedição de Conquista dos Campos de Guarapuava foi constituída, tendo como desígnio “estabelecer o plano para a execução das medidas referentes à organização, custeio, conquista definitiva daquela área, bem como a catequese dos índios”, (BAIA, 2012, p. 48). Esta expedição teve como comandante Diogo Pinto de Azevedo Portugal, subcomandante o tenente-coronel Antonio da Rocha Loures e o missionário responsável pela catequese dos nativos, o padre Francisco das Chagas Lima.

Os (des)caminhos dos sertões meridionais e a busca por melhores rotas comerciais eram mencionadas nos relatos e correspondências endereçadas aos

órgãos de Estado. Fazendo uso destes materiais, é possível perceber que, à medida que novas passagens eram descobertas, as mesmas eram tão logo delineadas em mapas e descrições, fosse por proporcionar uma trajetória mais curta entre uma vila e outra, suas condições para o pasto, ou segurança quanto ao contato com indígenas locais. Além disso, ligadas aos interesses das rotas comerciais, ou mais especificadamente, a passagem das tropas, Souza (2012) destaca que não se tratava propriamente de um caminho, mas sim, de uma rede de percursos que uniam os campos de engorda, desde Viamão, os Campos de Cima da Serra, passando pelo sertão de Lages, invernando nos Campos Gerais entre a Vila do Príncipe e terminando na Feira de Sorocaba. Pautando-se nestes elementos, o autor complementa que:

A mudança no caminho era estratégica, os antigos caminhos já tinham demonstrado que eram prejudiciais aos animais, dado as grandes distâncias que tinham de percorrer por lugares quase intransitáveis. Nesse sentido, é que os mateiros, os homens práticos e fragueiros, buscavam uma trajetória que diminuísse estas dificuldades, inclusive seguiam as picadas e caminhos indígenas e suas entradas principais para o Campo de Guarapuava. (SOUZA, 2012, p. 57)

Partindo destes pressupostos, não só os Campos de Guarapuava, mas todo o seu entorno tornou-se atrativo novamente e, legitimado pelo poder real, estabeleceram-se novas diretrizes para a conquista e povoamento da região. Nesta acepção, Takatuzi (2005) explica que as propostas orquestradas para este empreendimento foram basicamente duas: a primeira pautada no envio de condenados degredados para os referidos campos; a segunda medida foi fundar um aldeamento, o qual deveria oportunizar a catequese e conversão de indígenas. Para atender este último intuito, a Coroa Portuguesa contou com a figura de um religioso importante, o padre Francisco das Chagas Lima, presbítero secular que contava com grande prestígio no clero nacional.

Face a essas colocações, ao fazer uso dos registros escritos por este sujeito, é possível pensar o modo como foram operacionalizados os diálogos, tensões e as descrições das populações indígenas representadas seus discursos. Fruto do seu tempo, revelam os elementos por ele selecionados e enfatizados que, em geral, sintetizava-se na animosidade nativa. Cabe ressaltar ainda, que embora este contexto permeie a segunda década do oitocentos, o texto intitulado *Memórias sobre o descobrimento e a colônia de Guarapuava* (1828) foi publicado somente em 1977 na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Se configurando, sobretudo, enquanto uma fonte riquíssima em informações acerca da nação Kaingang e, mais

especificadamente, os trâmites de suas ramificações étnicas no seio dos projetos vinculados à política de aldeamento.

Diante disso, o clérigo acompanhou a Junta da Real Expedição da Conquista de Guarapuava, formada por duzentos homens armados e mais cem povoadores voluntários. Sob o comando de Diogo Pinto, a campanha partiu de Curitiba em 1809 e atingiu os Campos de Guarapuava em 1810, seguindo o mesmo caminho realizado por Afonso Botelho em 1771. Entretanto, em virtude das intempéries do trajeto, tanto pela distância quanto pelas condições da rota – pois a floresta já havia crescido novamente –, fez-se preciso utilizar outra passagem, segundo explica Baia (2012). A nova rota aos Campos de Guarapuava se tratava de uma trilha utilizada por indígenas que circulavam pela região, chamada de Campos do Cupim, e possibilitava o acesso muito mais rápido ao destino da expedição. Foram nove meses de marcha nesta área, sem sinais da existência de indígenas naquelas terras, por isso, após a chegada aos almejados Campos, a expedição realizou o reconhecimento da localidade e estabeleceu a primeira povoação em Atalaia.

Nas palavras de Takatuzi (2005), o instrumento utilizado para atrair colonos e povoadores à região, para além da concessão de terras, foi a catequese, pois, sem temer os ataques dos indígenas, passaram a se estabelecer nos arredores de Atalaia – local escolhido para organizar e desenvolver um aldeamento, seguindo os pressupostos da Carta Régia de 1809. Portanto, a utilização deste espaço enquanto aldeamento foi fundamental para concentrar os nativos em um local planejado, recolhendo-os dos campos, e assim, indígenas e terras passaram a ser mais bem utilizados pelos interesses coloniais.

Somente alguns dias após o estabelecimento da campanha em Atalaia é que os primeiros indígenas apareceram. Este encontro é narrado pelo clérigo em suas Memórias, em que descreve:

[...] em 16 de julho se ouviram intercaladas vozes com o tom mais alto a que alcança a voz humana, e cada vez mais se aproximavam, provenientes de uma corporação de 30 a 40 índios, os quais deram motivo de alarme no posto da Expedição. Indo a tropa reconhecê-los, eles, já de longe depuseram as armas, para que aquela fizesse o mesmo. Falavam, porém não se os entendia, dando, contudo, a conhecer por acenos que desejavam pacificamente chegar ao acampamento, o que lhes foi concedido (LIMA, 1842, p. 15).

Num primeiro momento, estes nativos se revelaram amistosos, recebendo vários presentes, como panos de algodão, ferramentas e outras quinquilharias. Em

Ainda que não seja o objetivo esmiuçar os relatos deste clérigo, conhecer as trajetórias experienciadas por este personagem faculta pensar não só nos diálogos com os indígenas meridionais, mas também, nos contatos interculturais que esta nação nativa possuía e nas tensões historicamente criadas por/com ela, fomentando estreitas e ambíguas linhas de sociabilidade. Não é à toa que o padre relata diversas vezes as dificuldades em lidar com todas estas questões no aldeamento, enfatizando o seu empenho em doutrinar os gentios nos dogmas religiosos e princípios morais, conforme se identifica em sua narrativa:

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

Neste sentido, partindo dos dados arrolados pelo padre Chagas, tem-se acesso à informações acerca dos principais grupos indígenas que circulavam próximo ao aldeamento de Atalaia, sendo eles: os *Camés* e *Votorões*, que contavam com cerca de 150 pessoas; os *Cayeres/Dorins*, que habitavam as margens do rio Dorim, onde viviam aproximadamente 400 nativos; os *Xocrens*, que moravam entre os rios Iguaçu e Uruguai, cujo número não ultrapassa a média de 60 indivíduos; os *Tavens*, que situavam-se entre os rios Paraná, Piquiri e Ivaí, chegando a somar 240 indivíduos; enquanto os *Tac-Taiás* encontravam-se nas margens do rio Ytatú, sem um número expressivo de sujeitos; por fim, os *Guaranis*, que somavam cerca de 500 pessoas, sendo considerada a horda mais expressiva que havia nos Campos de Guarapuava, localizando-se próximo ao rio Uruguai. Em uma correspondência que data 1827, o clérigo destaca que havia outras duas hordas desconhecidas que passavam pela região, uma entre os rios Iguaçu e Uruguai, e a outra entre os rios Piquiri e Paraná.

Retornando as descrições do religioso no que se refere ao aldeamento de Atalaia, foi em 1812 que as atividades de conversão, doutrinação e civilização dos nativos se iniciaram. No relato do clérigo, conta-se que Phay foi o primeiro *Kaingang* a ser capturado e catequizado pelo religioso. Permaneceu em Atalaia durante cinco meses, período em que foi batizado e persuadido a informar aos demais indígenas acerca das vantagens e desvantagens em se aliar com os luso-brasileiros.

Baia (2012) reforça essa ideia ao afirmar que muitos sujeitos percebiam as vantagens em aproximar-se destes alojamentos, pois poderiam adquirir objetos,

roupas, ferramentas e apoio contra eventuais inimigos; outros, porém, continuavam a resistir à ocupação dos conquistadores, assaltando e atacando propriedades. Para compreender a proposição dessa autora em relação às vantagens, Vanali (2013) escreve que havia estratégias e formas de negociação utilizadas por missionários e colonos para cooptar indivíduos, sendo elas: a *sedução* (distribuição de brindes e promessas a fim de atraí-los a aldeamentos); *sedentarização* (manutenção destes sujeitos no interior de espaços aldeados); *conversão* e *trabalho* (instrução dos indígenas a novos dogmas, valores, “padrões” culturais e técnicas de labor agrícola). Lembrando, é claro, que não se tratavam de imposições diretas, mas de estratégias que se configuravam enquanto táticas de sedução, mediação e mestiçagem cultural.

Nesta acepção, Antonio José Phay (nome de batismo), após as instruções recebidas pelo padre Chagas, comunicou aos demais indígenas que viviam na região sobre as potencialidades em aldear-se, induzindo-os a emigrar e a viver em Atalaia. Phay, conseguiu reunir dois grupos indígenas neste aldeamento, somando 312 nativos pertencentes aos Camés e Votorões, considerados semi-bárbaros, os quais se fixaram e foram doutrinados no aldeamento. Outro grupo que também dialogou com o clérigo era composto pelos Cayeres/Dorins, tidos como selvagens e dóceis, formavam uma horda de 326 pessoas. Contudo, diferente do primeiro grupo mencionado, após receberem brindes e donativos, retiraram-se novamente para as matas e retornavam para onde tradicionalmente habitavam. A princípio, o relato não demonstra a resistências dos nativos em relação aos luso-brasileiros e, sobre isso, quem tece algumas possibilidades acerca destes primeiros contatos amistosos em Atalaia é a pesquisadora Baia (2012), ao apontar que:

Em primeiro lugar, a superioridade bélica dos expedicionários poderia ter sido um fator tanto para inibir qualquer resistência contra os soldados e, ao mesmo tempo, fator de interesse por parte dos indígenas em adquiri-las. Assim, ao estabelecerem alianças com esses expedicionários, os indígenas possivelmente acreditavam que poderiam ter acesso as armas de fogo, sendo essa aquisição um diferencial contra os ataques aos grupos inimigos. Ataques esses que foram constantes [...]. Por fim, e não menos importante, a obtenção de outros materiais como equipamentos agrícolas, vestuários, espelhos, dentre outros, também poderia ter sido um atrativo para o agrupamento desses indígenas no aldeamento de Atalaia. (BAIA, 2012, p. 70)

No que diz respeito às informações acima, é possível observar uma forma pacífica de negociação e aliança; afinal, as dinâmicas em relação a estes sujeitos dependiam muito das circunstâncias e de cada povo indígena, como bem coloca Francisco, (2012). Nesta acepção, a partir das articulações políticas (envolvidas com

interesses econômicos) vão sendo criados pactos entre estes mundos, os quais não são alheios ou isolados um do outro, pois são corpos sociais que interagem e se integram de modo muito intenso, dialogando com objetivos que interligam os anseios da sociedade, entre eles, a própria sobrevivência. (OLIVEIRA, 2016)

Partindo das premissas acima apresentadas, o relato do religioso fornece diversas informações sobre estes meios persuasivos utilizados para integrar os grupos Kaingang ao aldeamento, como a doação de presentes, a integração a diversas formas de trabalho e prática dos dogmas cristãos que, através da emulação do comportamento civilizado, objetivavam fomentar a ojeriza aos antigos hábitos selvagens. Contudo, não raro se expõe os momentos de insucesso destes meios, conforme se narra a seguir:

Querendo eu Logo dar principio a exercitar a Missão, de que vinha encarregado; e constando-me por informações, q- estes Indios, como todos os mais assistentes de tempos imemoraveis nos Certoens de Guarapuava, tinham com a sombra dos vicios escurecido a Imagem do Creador, impressa nos corações de todos os homens, q- vem a este mundo (a); em tanto que nem vocabulo tinham, com que significassem o Supremo Ser, que deo principio a todaz as couzas: e assim mesmo, que elles não guardavão Limites a respeito do numero das mulheres, que tomavão simultaneamente por esposas; pois se bem vinhão nesta corporação 7 homens cazados com hua só mulher, vinhão 21 cazados com duas, tres e quatro: nas primeiras instruções, que lhes dei por meio do Pahy, q- ja começa a ter alguma tintura dos termos Portuguezes, tratei unicamte. de ilustra-loz com o conhecimento. Da Existencia de hum Deoz potentissimo, que creou, e governa o Ceo e a Terra; bom e mizericordiozo para os que observão as suas Leis; porem Severo castigador daquelles, q- as não guardão: rezervando para tratar em melhor occasião de outros pontos da nossa Religião Sagrada; como tão bem sobre o abuzo, que via entre eles introduzido a respeito de seus cazamentos. (LIMA, 1977, p. 5).

Deste modo, os casamentos entre indígenas causavam o descontentamento de ambas as partes, pois, de um lado estava o padre Chagas desaprovando a poligamia e incentivando o casamento (monogâmico) intercultural, de outro, estavam os indígenas ameaçando voltar para seus locais tradicionais caso o religioso não consentisse mais de uma esposa a determinados aldeados. Para entender a razão dessa resistência dos nativos, Mota (1994) explica que não se tratava apenas de uma questão simplista (o número de esposas), mas sim, do status do sujeito, afinal, possuir várias mulheres denotava o caráter guerreiro, valente e de liderança do grupo. E isso era fundamental para a organização e hierarquia indígena. Logo, pouco bastou os sermões e as críticas tecidas pelo clérigo no tocante a poligamia, visto que, apenas

resultou no abandono do aldeamento por várias famílias, sobretudo, dos Camés – que foram se abrigar nas margens do rio Dorim.

Noutra passagem, o clérigo destaca novamente seus esforços infrutíferos frente à conversão dos gentios, pois, no seio dos preceitos religiosos do aldeamento, criaram uma espécie de seita, onde se embriagavam e praticavam torpezas durante a noite inteira. Deste modo, em suas Memórias, o padre relata as suas percepções acerca destas práticas:

Mas os Indios aldeados foram como uma materia humana, que custa a incendiar-se, e isto lentamente, enquanto distrahidos em acções de guerra e calamidade que d'ahi resultam; preocupados com a indulgencia dos antigos vicios de sua barbaridade, correspondiam mui poço aos trabalhos e diligencia do seu director espiritual, e commumente a fé era n'elles muito enferma; elles não quizeram jámais abster-se de frequentar com excesso os bailes obscenos, entre bebidas embriagantes, a que davam o nome de koafé, quando eram fabricadas de milho, e koaqui, quando de pinhão; cujos entretenimentos sempre acabavam em desenvolturas brutas: e quando eram arguidos, mettiam-se nos matos, em malocas, tanto os homens como as mulheres, em que gastavam dias e semannas com taes obscenidades. (LIMA, 1842, p. 55).

Nos liames destas práticas consideradas incultas e bárbaras, o clérigo tinha que lidar com as diversas tensões interculturais que se intensificavam no aldeamento, entre elas, à resistência em aceitar os valores civilizatórios ensinados por ele, bem como, as disputas e rixas entre os grupos nativos que tornaram-se cada vez mais evidentes. As guerras entre ramificações indígenas ocorriam de longa data e, mesmo sob o prisma das concepções religiosas, os confrontos se revelavam inevitáveis.

Neste sentido, em um trecho de sua narrativa, o padre Chagas expõe um fato ocorrido entre alguns aldeados (Votorões) e um outro grupo nativo (Dorins) que já havia se fixado no aldeamento, entretanto, havia optado por retornar para as matas. Este ocorrido se desencadeou quando Luiz Tigre Gacon, capitão dos Votorões, passou a convocar os demais para realizar caçadas e atacar seus inimigos Dorins, a fim de capturar prisioneiros e vendê-los enquanto escravizados aos colonos locais. Esta prática, segundo explica o padre, foi fruto de uma vingança, visto que em 1822, quando os Dorins fizeram uma visita a Atalaia, os mesmos assassinaram um casal de Votorões enquanto dormiam. Deste modo, a explicação para este atentado era que Jacintho Doiangre, o assassinado, perseguia constantemente os Dorins, matando, capturando e vendendo homens e crianças do seu grupo. O trecho abaixo é bem elucidativo em relação a estas tensões:

O capitão Antonio Jose Phay, levado dezte exemplo, junto com dez Indios Camés, tão bem marchou para o oriente, na intenção de dar caça a outroz indios barbaroz, e vender os menorez, que colher pudesse /da boa fé, com que histo fez, não resta a menor duvida/; porem foi mal sucedido; porque chegando a hum alojamento de Indios, que chamão de Tac-taias, sito nas margenz do rio Itatú [Ivai], 26 leguaz em distancia da Atalaya, tanto não fez presa alguma, quando movendo-se por esta causa, entre hunz e outros, grande contenda, morrerão nella quatro Indios Camés, que acompanhavão ao capitão Antonio José Pahy, o qual no mesmo conflito recebendo um golpe mortal, quando já vinha de retirada para a Atalaya, depois de dous dias de marcha, falleceo em caminho. Q. morte! (LIMA, 1821, p. 15).

Portanto, a atitude dos não aldeados se tratava de uma retaliação aos constantes e históricos conflitos entre eles, servindo também, como um aviso de que se ocorresse mais uma vez, iriam retornar a Atalaia e reduzir todo o aldeamento. Poucos dias depois, ocorreu um novo ataque dos Dorins, em que queimaram tudo o que havia sobrado do aldeamento de Atalaia, inclusive a capela. Esse episódio revela como eram ambíguas as relações interculturais que se balizavam no aldeamento, como também, o modo como a violência era uma ferramenta utilizada para manter práticas culturais tradicionais, entre elas, as guerras interétnicas. No tocante ao confronto em Atalaia, o padre narra que:

O assalto nos aldeados [Votorões] foi feito por 60 a 70 Dorins, os quaes chegaram depois da meia noite, e puzeram fogo a uma das casas, e depois às outras. Os moradores alvoroçados pela novidade, em lugar de fugirem e se salvarem, ignorando a força, se puzeram em resistencia porêm cahindo os Dorins com força, matando com flexadas os que fugiam, assim se travou á peleja, que, sendo favoravel àqueles, fizeram, durante as duas horas que durou, bastante estrago morrendo 28 pessoas, algumas queimadas, a saber: 14 homens, 8 mulheres e 6 crianças [...]. (LIMA, 1977, p. 50)

Após esse atentado, a reconstrução das casas e do aldeamento precisou ser feita em outro lugar, o qual foi chamado de Nova Atalaia. Um ano depois, relata-se que os Dorins haviam se desculpado pelos seus atos e demonstravam interesse em se reconciliar com seus inimigos, solicitando permissão para se estabelecer no novo aldeamento. Para Azevedo (2015), esta postura pode ser fruto do conflito de 1825, em que o líder dos aldeados havia sido morto, ou então, uma estratégia ligada ao interesse dos Dorins em se apropriar de ferramentas e outros presentes que recebiam quando visitavam o aldeamento. Os Votorões, por sua vez, demonstravam não estar satisfeitos com a presença de seus históricos oponentes. O padre Chagas evidencia este fato ao mencionar que os Votorões “se mostraram mui bruscas e desejosos de

vingança” e desprestigiados quando os Dorins recebiam quaisquer presentes ou brindes. (LIMA, 1977, p. 51).

Todas essas sucessivas relações pautadas nas tensões interculturais culminaram no confronto de 1827, em que os Dorins foram atacados quando passavam pelo aldeamento. Depois deste conflito não voltaram mais a Nova Atalaia. O que impele a concordar com a preposição de Meira (2015), quando a autora lembra que os confrontos orquestrados pelos grupos não eram apenas físicos, mas principalmente, socioculturais. Frente a estes embates, o padre Chagas sinaliza que tanto um grupo quanto o outro demonstravam a dificuldade em desenraizar-se das históricas rivalidades, as quais envolviam disputas por objetos, alianças com não indígenas, status e poder. Pensando nestas questões, o clérigo conta que

Estas hordas, pelas dissensões entre si, não cessam de se destruírem mutuamente. São geralmente debochados, ocupam-se na pesca, caça e dança. Há dificuldade em os desarreigar de seus vícios antigos e deboches em que vivem engolfados; são crueis, vingativos, avidos em derramar sangue humano, não tem chefes, nem dão mostra de religião. (LIMA, 1977, p. 52).

Estes melindres, segundo Baia (2012), vinculados aos objetivos religiosos do clérigo e políticos/econômicos da Coroa Portuguesa, legaram não só a conquista dos Campos de Guarapuava, mas a consequente transformação dos cenários meridionais através da ampliação de fazendas de criação de gado, migração de nações e subgrupos indígenas, ou ainda, a significativa diminuição demográfica destes povos, seja em virtude de doenças, confrontos, ou pelo próprio processo de miscigenação biológica, conforme inquiria as premissas indigenistas. Além disso, no tocante ao aldeamento de (Nova) Atalaia, Takatuzi (2005) destaca que os indígenas souberam negociar suas relações e interesses, ora batizando-se e participando dos dogmas católicos, ora aprisionando inimigos, ora defendendo-se de quem tentava aprisioná-los. Portanto, alianças e hostilidades faziam parte das suas estratégias, anseios e dinâmicas sociais. No que tange à frustração do padre frente ao comportamento nativo e, por assim dizer, ao fracasso da sua missão religiosa, considera que:

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

A experiência produzida pelo contato com estes grupos Kaingang, as falhas do processo de civilização e a recusa dos mesmos em serem úteis ao Estado, não foram as únicas marcas deste contexto histórico. Cabe dizer ainda, que o século XIX trouxe o anseio de conquistar outros espaços meridionais, como foi o caso dos Campos de Palmas. Isso porque, desde a chegada de Diogo Pinto à Guarapuava, já se ouvia falar da existência desta região, cuja informação pautava-se nas descrições de indígenas aldeados em Atalaia. Tanto Baia (2012) quanto Mota (1994), argumentam que essa localidade era usada como esconderijo pelos nativos que se recusavam a viver no aldeamento e/ou catequizar-se, sobretudo, os Votorões, por isso tentavam manter em segredo e ocultar a verdadeira localização. As tensões com/entre as populações nativas não foram suficientes para inibir o ensejo de tomar posse destes campos. Deste modo, novas expedições continuaram a ser financiadas, as quais buscavam reconhecer não só as regiões inóspitas, como também, encontrar gentios férteis aos bons valores cristãos.

As primeiras tentativas de encontrar os Campos de Palmas ocorreram entre 1814 e 1819, seguindo os escopos econômicos de sua conjuntura: abrir uma nova rota que ligasse a Capitania de São Paulo ao sul do Brasil. De acordo com Gomes (2009), este caminho seria uma alternativa para os tropeiros que faziam uso da Estrada da Mata, a qual, em virtude de suas características geográficas, propiciava ataques de grupos hostis aos viajantes que por ali transitavam, requerendo assim, uma passagem mais segura. O responsável por esse empreendimento, o major Atanagildo Pinto Martins, era auxiliado pelo guia indígena longong, segundo consta no relatório de Joaquim José Pinto Bandeira, publicado na RHIGB em 1851, sob o título de *Notícia da Descoberta do Campo de Palmas*. No relato, Bandeira descreve que embora o objetivo central fosse traçar uma rota pelos Campos de Palmas, na prática, o guia orientou a expedição por um caminho mais a Oriente, pois conhecia o perigo daquelas terras, dada a multidão de nativos selvagens ocupava a localidade. Segundo informa Bandeira:

D'aqui data primitiva idéia da existência dos campos de Palmas, idéia, que pouco a pouco se foi apagando, tendo os selvagens toda a cautela em concorrer para isso, afim de terem ali um asylo seguro, quando algum desvario provocasse contra elles as iras do commandante de Guarapuava. (BANDEIRA, 1851, p. 426)

Foi na década de 1830 que duas expedições foram organizadas com o anseio de chegar aos referidos campos, a primeira foi comandada por José Ferreira dos Santos e a segunda por Pedro Siqueira Cortes, ambas seguiam em direção a encontrar espaços propícios para o estabelecimento de novas fazendas para a criação de gado, conforme consta no texto de Bandeira (1851). Aliados a estes ideais, Wachowicz (2002) destaca que havia outra justificativa para este intento: a ocupação das terras, afinal, caso não o fizessem, os argentinos tomariam sua posse. Além disso, salienta-se que havia a premissa de impedir que os paulistas avançassem pelos sertões, deixando a área sob o controle exclusivo dos colonos e fazendeiros de Guarapuava. As duas expedições que seguiram aos Campos de Palmas legaram problemas subsequentes aos seus interessados, isso se deve ao fato do direito de posse de terra por eles (in)definidos, como sinaliza Bandeira (1851) ao dizer que:

A questão do direito á descoberta ainda se não tinha decidido, e cada vez se tornava mais complicada, pois cada qual tratava de estabelecer sua fazenda, e levantar casa aonde melhor lhe convinha, suppondo-se com isto arrumado: mas os factos subsequentes immediatamente lhes mostravam, que era inútil aquella precipitação; por quanto os que chegavam depois, não respeitavam precedencia, e lançavam seus animaes aonde julgavam proprio, e estivesse ou não o logar occupado, deixando a decisão do negocio ao arbitrio das armas [...]. (BANDEIRA, 1851, p. 428).

Essa disputa foi resolvida através da contratação de dois árbitros de terras de Curitiba, os quais repartiram os Campos de Palmas entre João da Silva Carrão e Joaquim José Pinto Bandeira. No caminho para a demarcação, os árbitros de terras passaram por Guarapuava e encontraram Condá, um Kaingang que havia sido aldeado em Atalaia – contudo, não permaneceu no aldeamento em virtude da oposição aos dogmas defendidos pelo padre Chagas no tocante à monogamia, já que era líder do seu grupo e, deste modo, possuir várias mulheres legitimava o seu poder e status. Em seu relato, Bandeira descreve o contato com este cacique:

[...] o Indio Condá, chefe da principal horda de selvagens, que ocupava Palmas, e mais dous Indios com suas familias, em numero de onze pessoas, entre as quaes eram Chanerê mulher do cacique, e duas criadas Macãa e Vangre. Um dos Indios sabia ler e escrever, por ter-se criado na aldêa de Guarapuava, d'onde fugiu para o sertão; e ainda fallava suffrivelmente a nossa lingua, o que serviu á communicação franca, até mesmo com o cacique, que tambem balbuciava algumas frases portuguezas, e os entretiveram com agrados, dadivas e caricias, afim de os ganharem para sua segurança, e de todos quantos estavam em Palmas: assim os foram conduzindo até lá, aonde se conservaram juntos o espaço de dous mezes, no fim dos quaes seguiram para o seu alojamento, distante duas leguas, promettendo o principal de conduzir sua gente e reunir-se com a nossa; facto

esse que realizado, devia ser um dos maiores serviços prestados pelos commissarios, o que logo depois se realizou. (BANDEIRA, 1851, p. 428-429).

Enquanto realizavam as divisões das terras de Palmas, outras explorações ocorreram nas imediações dessa área, identificando e localizando outro Campo, denominado como Erê, habitado por um grupo Kaingang chefiado por Veri, outro cacique que havia sido aldeado em Atalaia. E, segundo informa Baia (2012), é bem provável que tenha se retirado deste aldeamento na mesma época que Condá, possivelmente por não concordar com as represálias em relação as suas antigas práticas culturais.

No ano de 1841, é oficializada a descoberta dos Campos de Palmas e sua extensão a sudeste, os Campos de Erê, espaço em que se acreditava comportar aproximadamente 100 novas fazendas de criar. No ano seguinte, no relatório escrito por Miguel de Souza Mello e Alvim, Presidente da Província de São Paulo, novas informações eram delineadas sobre este espaço, descrevendo-se que:

Hoje o campo de Palmas é uma riqueza para a Provincia; pois já se acha todo povoado por fazendeiros, que ahi se vão estabelecendo, ao abrigo do destacamento que muito sabiamente alli se mandou collocar. Outros descobrimentos se tem feito, e ainda se hão-de fazer, pois o exemplo de feliz successo dos primeiros exploradores, é o mais poderoso incentivo para taes empresas; e em breve se colherá a Provincia as grandes vantagens que lhe promette a povoação de tão extenso território. (ALVIM, 1842, p. 10)

Após a delimitação e divisão dos Campos de Palmas, as dinâmicas econômicas orquestradas na localidade desencadearam a necessidade de erguer uma nova povoação e um novo aldeamento, em virtude das demandas de colonos que passaram a circular e se fixar na região. Nessa direção, era preciso limpar os locais habitados pelos nativos, os quais poderiam se tornar produtivos e interessantes para as premissas do Estado. Para Baia (2012), estes escopos foram alcançados em virtude de alianças estabelecidas entre os colonos e os caciques Kaingang Condá e Veri. Isso se deve ao fato de que, em acordos estabelecidos entre eles, os mesmos aceitaram retirar-se das suas terras tradicionais e ir morar mais próximo do núcleo povoador, permitindo que seus espaços atendessem aos anseios de desenvolvimento local, bem como, auxiliando na proteção de fazendeiros e demais civis das hordas errantes que transitavam pelos campos. Em troca, adquiriam armamentos, roupas, objetos e soldos pelos serviços prestados, como bem coloca Meira (2015). Além, é

claro, da possibilidade de conquistar patentes militares, conforme previa o Regulamento das Missões.

Nesse sentido, é possível verificar nas correspondências destinadas ao Presidente de Província que, tanto Veri quanto Condá, conseguiram suas patentes enquanto Capitães, inclusive, possuíam o seu próprio pelotão. A partir disso, eram responsáveis por conseguir mão de obra indígena para trabalhar nas fazendas e no aldeamento de Palmas, seja por meio do convencimento, isto é, apresentando as vantagens em se aldear, ou então, caçando nativos de outros grupos étnicos, em geral, pertencentes aos bandos inimigos. Pode-se destacar também, que colaboravam na abertura dos novos caminhos que utilizavam *as trilhas de gente* para ligar uma localidade a outra, ou ainda, a manutenção de antigas rotas comerciais por meio da proteção de viajantes, animais e cargas que ali transitavam. Essa dialética entre os Kaingang e os colonos locais é mencionada pelo Presidente de Província, o qual tece orientações acerca das formas de tratamento que deveriam ser dispensadas aos grupos indígenas, solicitando que:

A numerosa tribu que hoje está estabelecida em Palmas poderá servir de nucleo para um estabelecimento em maior escala, por isso o Governo não tem cessado de recomendar que seja tratada com todo o afago, e brandura, auctorisando mesmo algumas despesas com o fornecimento de roupas, instrumentos de lavoura, e outros objectos que os Indigenas tem desejado. Com estas vistas propuz no orçamento a consignação de um conto de reis, para a fundação d' um aldeamento regular no campo de Palmas; mas, todas estas providencias serão incompletas se não se conseguir achar homens aptos para regerem estes estabelecimentos. Lembro-me que talvez fosse possivel mardar vir da Europa alguns religiosos para Guarapuava, e campo de Palmas, afim de ahi empregarem-se, exclusivamente, na cathequese; mas certo, como estou, de que não perdereis de vista este importante objecto, deixo á vossa illustração, e patriotismo a escolha dos meios mais capazes de produzirem os resultados que ambicionamos. (ALVIM, 1842, p. 12)

Os meios persuasivos utilizados para manter os indígenas no aldeamento de Palmas e, por assim dizer, servir aos propósitos de fazendeiros e do Estado, eram temporários, pois, à medida que os nativos tinham seus interesses alcançados, abandonavam o local. A falta de pessoas para a sua manutenção, os investimentos escassos ou inexistentes e a pouca preocupação do Estado em manter a subsistência deste aldeamento, legou-o ao ostracismo. Domiciano Leite Ribeiro, Presidente da Província de São Paulo em 1848, destaca em seu relatório as circunstâncias que se encontrava este espaço, dizendo que:

[...] caminha rapidamente a sua ruína esta aldêa, entregue a si mesma e sem direcção, visto que nem la chegou ainda apesar das reiteradas ordens do Governo o Missionario, que lhe era destinado, e nem se tem achado pessoa idonea, que queira servir gratuitamente na forma do citado Decreto o pesado cargo de Director. (RIBEIRO, 1848, p. 15).

A ausência de um sacerdote para catequizar e instruir os indígenas à civilização, somada a hostilidade dos colonos que contrariavam as premissas de atrair os nativos através da brandura, levou o aldeamento de Palmas à decadência. Condá e Veri continuaram a realizar as tarefas financiadas pelo poder imperial, garantindo a segurança dos fazendeiros e mediando o contato entre as demais populações indígenas e o Estado. Em síntese, suas participações neste contexto foram essenciais para que se efetivasse a conquista e ocupação dos Campos de Palmas e a manutenção dos Campos de Guarapuava. Para Takatuzi (2005), estes sujeitos atuaram mais do que lideranças indígenas, pois serviam como guias, intérpretes, mediadores e pacificadores de grupos que circulavam pelos (des)caminhos dos sertões meridionais, apaziguando rixas históricas e interculturais, ou fazendo uso delas em benefício próprio.

Por fim, os relatos selecionados possibilitam perceber que não havia uma homogeneidade nas relações entre os grupos indígenas e brasileiros, visto que num primeiro momento, Afonso Botelho representa e descreve as tensões que envolviam estas esferas culturais, retratando os indígenas enquanto bárbaros, monstros e feras. No tocante à narrativa do padre Chagas, é perceptível as situações de antipatia entre as ramificações nativas que eram tensionadas por questões de caráter intercultural e, ao compartilhar de áreas culturais comuns, orquestram aquilo que lhes habitual: o confronto. No que diz respeito aos relatos da conquista dos Campos de Palmas, é evidente que se operou outra forma de relacionamento entre as teias sociais do Império, a qual revela mais do que o mero diálogo entre as esferas, pois traz luz ao papel das lideranças indígenas e as estratégias utilizadas por elas a fim de vincular os seus interesses aos escopos da Coroa, traduzindo uma nova configuração na representação indígena, delineada pela imagem da aliança e da amizade.

Logo, este é o cenário que os sertanistas e indigenistas John Henry Elliott, Joaquim Francisco Lopes, João da Silva Machado e José Joaquim Machado de Oliveira experienciaram para tecer suas representações acerca das viagens aos sertões meridionais, dialogando com as demandas da elite aos intentos do indigenismo, figuram nas páginas da RIHGB os grupos autóctones com quem

entraram em contato, sobretudo, os Kaingang e os Kaiowás. Mais do que isso, revelam fragmentos de estratégias utilizadas para a persuasão e sedução destes sujeitos por meio de elementos culturais para mediar situações, sujeitos e diferenças. Diante disso, mesmo em um contexto corriqueiramente associado aos conflitos e formas de violência, viabilizaram a convivência entre estes fios sociais, sendo este, o eixo de discussão do próximo capítulo.

5. MAPEAR, DESCREVER E CATALOGAR: Entre representações e estratégias de mediação cultural

A partir da segunda metade do século XVIII, os sertões meridionais foram cenário para vários sertanistas, exploradores e missionários que dedicavam seus relatos para enfatizar as características naturais e geográficas dos locais por onde transitavam. A composição destes materiais possuía interesses múltiplos; fossem eles particulares, no sentido de registrar suas memórias e experiências, ou então, de caráter etnográfico, a fim de desenhar e mapear paisagens e/ou povos. No século XIX, este tipo de produção passa a ser financiada pela elite intelectual e política brasileira, sobretudo, a partir da criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em que estes relatos passaram a servir enquanto fontes informativas para planos, projetos e políticas de expansão e ocupação territorial, além, é claro, daquelas medidas destinadas especificadamente aos povos nativos.

Dialogando estas premissas com o atento olhar de Monteiro (2001), entende-se que estas narrativas tinham a finalidade de documentar as raízes indígenas (e, por assim dizer, as matrizes históricas do Brasil), tanto para propor políticas indigenistas eficazes e pautadas em valores civilizatórios, quanto por méritos propriamente historiográficos. Isto é, registrar e descrever as características culturais de grupos específicos; diferenciando, comparando ou analisando as suas composições socioculturais por meio de elementos comuns, como as crenças, organizações políticas, rituais, casamentos, entre outros.

Neste sentido, estes textos se revelam interessantes justamente por proporcionar marcos significativos acerca do contato entre estas esferas sociais, como também, por possibilitar uma perspectiva sobre o papel dos sertanistas nos processos de representação indígena; suas percepções, tratos e estratégias utilizadas para estabelecer alianças interétnicas, entre elas, por meio da mediação cultural. Esse mosaico de trocas e experiências, nas palavras de Ivo (2012), é fruto de agentes que fomentaram a circulação e a apropriação cultural diacrônica, a qual inaugurou um espetáculo insólito e extraordinário. Deste modo, alicerçaram misturas não só humanas, mas de formas múltiplas de conhecimentos. Portanto, o trânsito destes sujeitos propiciou a conexão de universos culturais que, até então, eram tidos enquanto impermeáveis, fazendo circular práticas, aprendizados, experiências, costumes e representações.

Face à turbulência de interpretações e reinterpretações, este capítulo apresentará dados relativos aos itinerários de viagens e publicações de John Henry Elliott, Joaquim Francisco Lopes e José Joaquim Machado de Oliveira que, sob a encomenda e diálogos com o barão de Antonina, realizaram uma série de entradas aos sertões meridionais, relatando e identificando pontos específicos e de interesses político-econômicos, os quais serão dialogados com informações referentes à essas representações dos povos indígenas. Além disso, as publicações aqui selecionadas compõem um conjunto de aspectos que revelam, ainda que de forma fragmentada, características importantes do cotidiano indígena e seus processos culturais. Diante disso, é importante ressaltar que o intuito central deste capítulo não é fazer uma descrição das entradas em si, mas sim, dos contatos com os povos indígenas, o modo como descreviam seus aspectos físicos, culturais, sociais e alianças com a sociedade não indígena.

Frente aos princípios acima, objetiva-se pensar este capítulo a partir da discussão acerca da fisionomia das fontes selecionadas, buscando compreender os anseios e objetivos ligados às Jornadas Meridionais e, por meio de suas descrições, identificar as nações indígenas e suas localizações nos sertões, bem como, verificar as descrições referentes as especificidades culturais destas etnias nativas, como a sociabilidade, indústria e propensão aos valores civilizatórios. E, dentro deste contexto, observar as representações das estratégias utilizadas para dialogar com os Kaingang e os Kaiowás que, utilizando-se de elementos culturais, permitiram criar laços e alianças interétnicas.

5.1 A fisionomia dos itinerários: indigenismo e a narrativa sertanista

O conjunto de fontes a serem analisadas neste capítulo expressa as flutuações que a questão indígena operacionalizava no seio da sociedade brasileira do oitocentos. Isso se deve ao fato de que foram textos gestados a partir de uma orientação metodológica que almejava mapear, descrever e catalogar elementos que lhes eram interessantes e que possuíam uma finalidade prática – desenhar os sertões meridionais destacando as qualidades dos espaços e dos sujeitos que nele habitavam. Essa perspectiva, conforme apresentado no capítulo 2, faz parte dos anseios discutidos e agenciados pelos sócios do IHGB, em que a premissa em

desenvolver monumentos, acervos e fontes históricas contava com o financiamento de viagens científicas, as quais, à luz de seus testemunhos, buscavam registrar e documentar aspectos referentes à história nacional e aos espaços pouco conhecidos ou inexplorados.

É dentro desse contexto que João da Silva Machado, o barão de Antonina, organizou diversas viagens exploratórias aos sertões meridionais, entre os anos de 1844 e 1857. Durante este período, foram patrocinadas nove expedições que contaram o comando de Joaquim Francisco Lopes e John Henry Elliott, além da participação de alguns outros camaradas. O espaço percorrido por estes sujeitos é extenso e adentra nas regiões consideradas inóspitas, cujos caminhos percorriam vias fluviais e terrestres. De início, as narrativas destacam que, entre as diretrizes estabelecidas pelo barão, havia a necessidade de criar novas rotas que ligassem Curitiba à Cuiabá, por isso, o percurso utilizado nestas viagens seguiu alguns pontos comuns, como a navegação por trechos do rio Paranapanema e Tibagi até o rio Paraná e seus afluentes, na margem direita pelo Ivinhema, Iguatemi, Brilhante e Dourados, chegando até a região almejada do Mato Grosso do Sul. Conforme as narrativas vão ganhando corpo, fica evidente que outros interesses estavam ligados a necessidade de novas rotas, sobretudo, em relação à questão indígena.

No tocante as informações até aqui fornecidas, o mapa abaixo representa muito bem alguns aspectos referentes a trajetória realizada pelos sertanistas, a localização dos rios mencionados nas narrativas, rotas fluviais e terrestres. Isto é, essa representação cartográfica fornece um panorama sobre o espaço percorrido e descrito por estes sujeitos; bem como, onde se situavam os pontos de interesse vinculados aos escopos indigenistas, entre eles, os aldeamentos e a Colônia Militar de Jataí – sem esquecer, é claro, da forma estratégica que ambos estão organizados e distribuídos nos sertões meridionais. Nesta acepção, é importante observar os (des)caminhos entre esta Colônia Militar, o aldeamento de São Pedro de Alcântara e a distância que há entre estes e Cuiabá, a região do Tibagi e próxima ao Ivaí, pois estes foram os principais locais de encontro com etnias indígenas.

que permitem identificar as premissas dos sertanistas em localizar, conhecer e conquistar os povos suscetíveis à civilização através de meios brandos. Ou seja, utilizando-se de estratégias como persuasão e doação de brindes, buscava-se cooptá-los e deslocá-los de suas terras originais para os aldeamentos planejados pelo barão de Antonina, sobretudo, o de São Pedro de Alcântara, situado nas proximidades da Colônia Militar de Jataí (ver no mapa anterior). Nas palavras de Wissenbach (1995), esta Colônia Militar, durante o Império, serviu como peça de uma engrenagem que estruturava e ligava o noroeste de São Paulo ao sul do Mato Grosso. Neste sentido, tanto pela Colônia quanto pelo aldeamento, transitavam pessoas e mercadorias que paravam ali para comercializar ou pernoitar. Logo, eram espaços estratégicos e de refúgio para viajantes.

Pensando mais especificadamente nos elementos descritos pelos sertanistas, para além da questão indígena, as narrativas de Elliott e Lopes desvelam o modo como desbravaram florestas e campos que circundavam os mencionados rios, as formações geográficas, as potencialidades da fauna e da flora. Cabe destacar ainda, que Elliott fazia questão de arrolar os obstáculos, infortúnios e intempéries que apareciam no decorrer das viagens, ressaltando a figura dos sertanistas enquanto corajosos homens que enfrentavam os perigos em prol dos projetos imperiais. Deve-se sublinhar que tanto Elliott quanto Lopes sinalizavam não só os locais de interesse da Coroa, mas também, aqueles espaços que de alguma forma marcavam suas trajetórias em virtude da sua exuberante beleza. Deste modo, não era incomum que Elliott representasse algumas dessas paisagens por meio de desenhos e pinturas – ainda que o relato de ambos já seja significativo no tocante aos detalhes arrolados. Pode-se observar estes elementos a partir das descrições retiradas de seus itinerários, quando descrevem que:

Que lindo e majestoso quadro! O mais bello céo do universo brilhava sobre nossas cabeças, e estendidos como um mappa a nossos pés víamos rolar caudalosos rios, atravessando as mais pittorescas e magnificas florestas do Brasil. Eminencia encantadora, eu d'aqui mesmo ainda te saúdo! Perto de nós, concavidades saturnaes e montanhas atiradas sobre montanhas mostravam que alguma erupção volcanica tivéra lugar alli, e no meio de todo esta chãos a Apucarana levantava sua alta e descalvada cabeça, olhando com tranquillidade as fórmias fantásticas que as convulsões da natureza tinham acumulado em derredor de si. (ELLIOTT, 1847, p. 153)

[...] campos monótonos, e na maior parte cobertos, as aguas algum tanto salobras, e faz bastante calor, mas em compensação produz alli com vantagem a canna de assucar que plantando uma vez não precisa replantar todos os annos, [...] em consequência do clima dá tambem muito algodão e

café; porém d'este há unicamente um pequeno principio de plantação transportada por alguns mineiros que de próximo têm ido habitar aquelles despovoados terrenos. (LOPES, 1848, p. 328)

Trechos como estes, exaltando os encantos naturais e as oportunidades de desenvolvimento econômico eram corriqueiros nos escritos de Elliott e Lopes, inclusive, trivial na elaboração dos itinerários gestados em meados do oitocentos, pois, seguindo as diretrizes do IHGB, se tratavam de pontos de interesse comum e que justificavam a manutenção de patrocínios para novas viagens exploratórias – afinal, denotavam ser possível a conquista de tais espaços. Estes elementos vinculados à natureza também diziam respeito a construção da identidade nacional, os quais eram observados, descritos e narrados nestes materiais, compondo o quadro de caracteres originais e singulares que pertenciam a nação brasileira, representando o Brasil enquanto um lugar rico, diverso e de facetas únicas. Os autores, além disso, se colocam enquanto personagens em trânsito e sujeitos que estabelecem relações de alteridade com elementos humanos e não-humanos. Portanto, seus itinerários eram mais do que meras narrativas etnográficas, segundo Silveira (2010), se tratam de relatos de experiências vividas, sejam elas culturais ou étnicas, que desenham um panorama exótico permeado de sensações referentes aos espaços observados.

A participação de José Joaquim Machado de Oliveira neste capítulo corrobora em virtude de algumas perspectivas: primeiramente, porque foi responsável por diversas publicações de cunho indígena e indigenista na RIHGB. Isto é, suas produções textuais buscavam tecer considerações acerca das especificidades culturais das etnias ameríndias, desvelando suas diferenças, aproximações e mesclas culturais; ou então, ao contrário de Elliott e Lopes que demonstravam as premissas indigenistas a partir de um viés brando e buscavam a integração nativa na sociedade nacional, Machado de Oliveira fazia duras críticas as medidas indigenistas adotadas até a década de 1840, criticando as ações do governo e as mazelas que se encontravam os grupos nativos.

O forte dos discursos indigenistas de Machado de Oliveira se centra no texto intitulado *Noticia raciocinada sobre as aldeias de índios da província de São Paulo, desde o seu começo até a atualidade*, em que fornece diversos dados históricos sobre o espaço que Elliott e Lopes, assim como outros viajantes e exploradores, circularam e fizeram seus trânsitos culturais. Machado de Oliveira escancara as tensões intelectuais e políticas, evidenciando uma face do indigenismo que destoa daquela

apresentada pelos sertanistas, afinal, se configurava enquanto críticas aos modelos legitimados pelo poder político, denunciava as consequências legadas aos povos indígenas e questionava a falta de consenso dentro dos debates no IHGB acerca do que fazer e como lidar com a questão indígena.

No desenrolar de sua concepção indigenista na publicação acima citada, sua diretriz é bem sistemática, pois faz um resgate histórico da conquista das terras de São Paulo e, de forma áspera, desvela suas percepções acerca do legado que este processo histórico gerou aos sujeitos que viviam e transitavam pelos sertões da província. Diante disso, é possível observar no seu trabalho os mecanismos que gestaram as suas críticas, sobretudo, o papel do colonizador frente à violência e o descaso político em relação aos nativos, salientado que:

Na prouvincia de S. Paulo, como nas demais do Brasil, predominou nos conquistadores a idéa fixa de exterminar, trucidar e desolar homens e cousas que ahi deparassem, comtanto que sua ambição fosse satisfeita, seu domínio se estabelecesse, e suas idéas de exagerada crença religiosa prevalecessem, por qualquer modo que fosse, sobre as que ahi existiam. Todos os ensejos e oppostunidades, todos os fenômenos e casos fortuitos, e todos os meios que a intelligência d'então podia insipirar e segerir, foram aproveitados para essa obra da iniquidade e do egoísmo. [...]D'então data o extermínio e perseguição dos indígenas, que habitavam pacificamente aquelle litoral e o território do interior que lhe é correspondente; tirando sem maior pena o seu alimento de pescaria, da caça, do fructo das matas, e do pequeno cultivo da terra que entretinham. Foi quando teve principio a época da devastação e usurpação de suas terras, e consequentemente a extinção do domínio que tinham sobre ellas desde remotas eras. (MACHADO DE OLIVEIRA, 1846, p. 205)

A análise deste intelectual faculta perceber as clivagens do universo indigenista, pois, ainda que interesses múltiplos se debruçassem sobre os povos indígenas, havia dimensões que se opunham as formas de tratamento que eram dispensadas a eles, principalmente aquelas que usavam da força, de ameaças e da ambição desenfreada de alguns colonizadores, os quais aliavam a sua ganância ao uso da violência e devastação. Banidas ou obrigadas a abandonarem suas terras tradicionais, as etnias nativas buscavam asilo cada vez mais para o interior das matas, passando a reagir e resistir aos impasses coloniais. Esses sujeitos, pela perspectiva de Machado de Oliveira, faziam parte de dois grupos culturais comuns: o primeiro era denominado enquanto *bugre* e representado por indivíduos entendidos enquanto bravos, ferozes e hostis, contando com uma vida nômade e por uma subsistência baseada em caça e coleta de frutos; já o segundo grupo, se caracteriza pela passividade nas relações com os conquistadores, inclusive, cooperando com a

fundação da Colônia. Essa representação comum e dicotômica é a mesma ilustrada nos debates intelectuais e políticos da nação brasileira, comumente utilizada para justificar os desmandos imperiais específicos a cada grupo, cujas características foram sintetizadas e generalizadas – em geral, pela competência pífia de seus observadores em dar tratamento adequado às suas identidades culturais. O problema que Machado de Oliveira identifica no seio desta representação é o desdobramento que ela impele aos povos indígenas, fomentando uma relação desigual, em que:

Foi a pretexto d'esta desastrosa luta que originou-se a escravidão dos indígenas, que nos conflitos cahiam em poder das forças da colônia, ou que eram tomados em fuga: escravidão que, sendo um acto arbitrário e atrocíssimo dos conquistadores, fora ao depois sancionada por uma legislação especial, própria só do barbarismo de taes tempos, e consequência imediata da prepotência européa que presidiu ao descobrimento da America... Que de abusos se não seguiram desse acto iniquo e feroz, revestido de autorização do poder governativo! Que de horrores se não praticaram a título de defesa do paiz colonizado, quando apenas só restavam aos infelizes indígenas o único recurso da fuga para evitarem a cruenta guerra que se lhes fazia! [...] Com o desaparecimento dos indígenas do território já então povoado, escacearam-se os meios aos seus habitantes para prosseguirem na almejada exploração das minas d'ouro, e satisfazerem as exigências dos seus estabelecimentos rurais. A maior parte das tribus foragidas tinham-se internado nas matas que guarneceem os maiores afluentes do Paraná e Uruguay, e as que tinham então desprezado em derradeiro refugio da desesperação, posto que espavoridas e já bem diminutas pelos revezes e eventualidades da guerra, suportavam os repetidos accomettimentos de seus adversários com a resignação a que força a consciência da própria fraqueza, e sem que todavia se sujeitassem á condição de escravos, como pretendiam os colonizadores. (MACHADO DE OLIVEIRA, 1846, p. 208)

O processo de interiorização do poder português, já apresentado no terceiro capítulo, legou ao contexto de expansão e ocupação dos sertões diversos conflitos e tensões com alguns povos indígenas, ou ainda, a criação de espaços planejados nos pontos de interesse imperial, como foi o caso do aldeamento de Guarapuava e de Palmas, ambos amparados por uma legislação que, mesmo com os impasses e flutuações políticas, legitimavam e justificavam os tratos indigenistas. Em contraposição as práticas adotadas nos sertões de São Paulo, Machado de Oliveira tece duras críticas aos modelos historicamente empregados pela elite política, argumentando que:

E em verdade, qualquer exame que se institua sobre essas fundações em tempos de conquistas, em épocas deploráveis, sob o domínio atroz de ferro e fogo compulsado pela força bruta; qualquer reflexão que se faça a respeito das causas que compeliram aos indígenas a se aldarem ao alcance do poder dos invasores do seu território, d'aquelles que lhe fizeram crua guerra de morte e de extermínio, d'ahi se poderá conhecer razões eficientes, que conduzam á convicção de que damnos, malversações e abusos, que não

vantagens e utilidades, resultaram de estabelecimentos, que tiveram por fundamento a desesperação. Por existência vexações e trabalhos descommunes, e por termo a incuria e negligencia. (MACHADO OLIVEIRA, 1846, p. 212)

As críticas por ele apresentadas foram importantes neste contexto, afinal, deram corpo ao Regulamento das Missões, em 1845, cujo teor norteou as medidas posteriormente empregadas em todo o Império. Inclusive, como bem demonstra a narrativa publicada na RIHGB, parte delas é fruto do seu exame crítico sobre as aldeias fundadas em São Paulo, contudo, se valem também das informações apresentadas nas Jornadas Meridionais, as quais foram tomadas como exempláveis por Machado Oliveira. Este autor fez uso das articulações realizadas pelo barão de Antonina e das descrições feitas pelos seus sertanistas, no sentido de demonstrar que era possível dialogar com as diferentes etnias indígenas, aproximá-las dos interesses imperiais e tornar eficazes as políticas indigenistas, desde que, se utilizassem de mecanismos persuasivos – os quais, na opinião dele, eram instruções comuns do barão de Antonina.

O enaltecimento a figura e as medidas empregadas pelo barão eram notórias não só na publicação de Machado Oliveira, mas corriqueiramente nas narrativas de Elliott e Lopes. Este fato pode ser explicado tanto pelas relações de poder que envolviam estes sujeitos, conforme já mencionado no capítulo 2, em que os elogios serviam enquanto mecanismo de homenagear, agradecer e/ou colocar em evidência a figura do sujeito que patrocina e administra as campanhas sertanistas, além de encomendar e revisar as narrativas delineadas nos itinerários de viagem e ser o divulgador (junto com Machado de Oliveira) dos resultados na RIHGB. Lopes, por sua vez, em seu texto descreve como barão enquanto um sujeito a quem os indígenas amavam e possuíam uma profunda admiração, afinal, ele era responsável por acabar com a fome e a barbárie dos grupos nativos por meio da sua filantropia e assistência. Na introdução de seus textos, evidencia que os escopos das viagens exploratórias foram frutos das articulações do barão, sendo sua imagem figurada nos diálogos com os indígenas a partir da doação de brindes, promessas de amizade, proteção e um lugar para a subsistência do grupo, em muitos casos, fazendo o uso do termo Phay-Guassú para ressaltar sua proximidade e afetividade com as etnias nativas.

Nas palavras de Elliott, a presença do barão nos itinerários não se dava de forma física, mas sim, pela recorrência de seu nome, seus intuitos, ordens e qualidades, sendo representado enquanto benfeitor, filantropo, indulgente e alguém

preocupado com as questões indígenas. Salaria deste modo, o uso de meios brandos, em suma, a doação de brindes que poderiam ser roupas, miçangas, instrumentos de trabalho ou alimentos, os quais não eram presenteados de maneira gratuita, mas sim, como forma de apresentar o barão, seus propósitos e benefícios que os indígenas teriam caso resolvessem fazer parte dos projetos indigenistas desenvolvidos por ele.

Portanto, ainda que o foco seja pensar nas representações indígenas, este conjunto de fontes está vinculado à diversos elementos que, direta ou indiretamente, influenciaram no estilo da narrativa, escolha dos objetos a serem descritos e o modo como alocaram os sujeitos no cerne dos relatos, sejam eles os povos indígenas, os próprios sertanistas ou o barão de Antonina. Logo, estes fatores estavam dialogando com a premissa de identidade nacional, tensões indigenistas, políticas de expansão e ocupação territorial, desenvolvimento econômico e comunicação interprovincial – cujos conteúdos já foram apresentados nos capítulos anteriores.

5.2 Localização e identificação dos povos indígenas

Entre as impressões delineadas nas narrativas, e que aqui se fazem pertinentes destacar, tem-se aquelas que dizem respeito a localização e identificação dos povos indígenas, as quais pautavam-se em descrições da aparência física, cultural e da paisagem de onde viviam os grupos humanos encontrados. Este rol de elementos servia enquanto ferramenta para traçar a personalidade de cada etnia indígena, como suas dinâmicas cotidianas, hábitos, costumes, indústria e propensão aos valores civilizatórios e, por assim dizer, indigenistas. Diante disso, as descrições físicas eram acompanhadas do referencial de beleza do século XIX, em que a estatura, formas do corpo, indumentária e a nudez eram pontos que evidenciavam não só as especificidades étnicas, como também, os cruzamentos culturais que se revelavam nestes cenários, em muitos casos, considerados exóticos.

Entre os itinerários oferecidos pelo barão de Antonina ao Instituto, um deles é de autoria de Elliott, cujo teor abre o conjunto de publicações conhecidas (posteriormente) como as Jornadas Meridionais. De início, esta narrativa apresenta as orientações do seu financiador, expondo o objetivo de explorar os sertões próximos aos rios Verde, Itararé, Paranapanema, Tibagi, Paraná, Ivaí e Pirapó, além de verificar

o que havia nos locais que outrora eram reduções jesuítas. Neste percurso, em agosto de 1845, Elliott registra as primeiras linhas sobre uma aldeia indígena, todavia, diferente das demais que serão mencionadas neste tópico, esta conta com uma característica peculiar: era patrocinada pelo barão. Essa experiência foi relatada pelo sertanista e o que chama a atenção eram os aspectos que ele optou por enfatizar, como é possível observar no trecho a seguir:

Esta adêa com vinte e tantas casas está vantajosamente situada no lado esquerdo do rio Verde, tendo a poente uma outra aldêa pouco menor debaixo dos mesmos auspícios. Estes índios plantam milho, morangos, amendoim, &e, tecem panno de fio d'ortiga, fazem redes de caraguatá para dormir, e louça grossa de barro; eis o totum de sua industria: continuando o patrocínio do Exm. barão, ou obtendo elles a proteção do governo, é de esperar que sejam em breve uteis a si e á nação. [No dia seguinte] Chegou ao alojamento o Exm. Barão, acompanhado pelo Sr. Luiz Vergueiro (que vai á testa da expedição) e por três missionarios capuchinhos. **Os índios preparam para sua recepção uma casa ornada com ramos, flores silvestres e jarivás, enfeitando-se com turbantes e penachos de lindas pennas,** apresentaram muitos **pássaros domesticados;** mostrando d'est'arte grande prazer pela presença de seus hospedes, principalmente pela de **seu bemfeitor, a quem parecem amar em extremo, pois conhecem quanto este grande patriota e útil cidadão tem feito em seu beneficio;** o qual por um rasgo da mais pronunciada **philantropia** tem, á expensas suas, feito **desterrar a fome do grêmio de suas famílias, e preservado as mesmas dos rigores da nudez. O Exm. barão, acolhendo-os com afago, repartiu entre elles aguardente, fumo, rapadura, sal, roupas, missangas, &e.** (ELLIOTT, 1847, p. 17-18) [Grifos meus]

De preâmbulo, este fragmento é bem sugestivo, pois sintetiza diversos aspectos que serão problematizados ao longo deste capítulo. Antes disso, dois pontos dialogam com os capítulos anteriores: o primeiro, é a recorrente exaltação do barão de Antonina, aqui chamado de “grande patriota e útil cidadão” ligado a filantropia dos povos indígenas. Como apresentado noutro tópico, referências como esta poderiam servir enquanto justificativa para que o governo continuasse a financiar as políticas de aldeamento. O segundo ponto, dá-se pelo o modo que dialogava as formas de tratamento dos nativos com os interesses imperiais, como a localização da aldeia, catequização pelos capuchinhos e doação de brindes – roupas, sal, aguardente e fumo. É notório que estes mimos, para além de uma estratégia comum entre viajantes e exploradores, remetem à propósitos mais específicos do barão, como a manutenção destes sujeitos neste espaço. Além disso, a própria aldeia possuía escopos específicos, entre eles, a ocupação e colonização de luagres estratégicos, fornecimento de mão de obra, fabrico de objetos, comercialização e troca de alimentos.

Os referidos caminhos percorridos por Elliott e Lopes, em outros momentos, já haviam sido locais de interesse de outros exploradores, os quais deixavam suas representações acerca do que observavam, viviam e experienciavam, fosse em relação ao espaço ou aos nativos que por ali circulavam. Exemplo disso, foram as narrativas deixadas por Afonso Botelho de Sampaio e Souza, padre Francisco das Chagas Lima, ou então, o resgate histórico que Machado de Oliveira realizou através de seus estudos e encomendas historiográficas, ambas com o intuito de mapear os povos indígenas, contatos interétnicos e táticas empregadas no trato com cada grupo nativo. Nesta acepção, na publicação intitulada *Memórias sobre as aldeias de Índios da Província de São Paulo*, escrito por José Arouche de Toledo Rondon, sob encomenda de Machado de Oliveira, sinaliza as balizas para a efetivação do diálogo com os povos indígenas, salientando as estratégias mais eficazes para aproximá-los da civilização, conforme demonstra o recorte textual abaixo:

1. Convêm extinguir para sempre o barbaro costume de atacar os Indios como inimigos, excepto em defesa; elles nos temem, e desejam a nossa amizade: 2. Convêm em toda a occasião tratá-los bem, a fim de que pelo seu próprio interesse procurem o nosso auxilio, ou seja contra as suas precisões, ou quando vêem atacados por outras hordas mais poderosas: 3. Convêm aldel-os um pouco perto das nossas povoações, obrigando-os por boas maneiras a cultivar a terra, e a criar animaes domesticos: 4. Convêm separar-lhes os filhos, ou parte d'elles, sem os escandalisar, logo que se achar conveniente, entregando a boas famílias, que os saibam educar, e que em premio lucrem os seus serviços tê certa idade, marcada pela lei regulamentar. [...] Por este modo quando das adêas se não colham fructos, como de facto poucos se poderão colher, elles pelo menos servirão como de viveiros para tirar-lhes alguns filhos, que irão ser cidadãos mais uteis que seus paes. [...] Este systema, bem executado em todas as Provincias do Imperio, dará milhares de braços a agricultura, e nos alliviará, em parte da necessidade do negro commercio da raça africana. (TOLEDO RONDON, p. 317)

As premissas acima citadas propiciam algumas considerações no tocante a especificidade deste tópico, primeiramente, porque seu caráter é essencialmente indigenista, então, quando pensa os grupos indígenas, o faz, sobretudo, no modo como podem corroborar ao desenvolvimento político e econômico do Império. Este ponto, seguindo a lógica mencionada na narrativa, se dá por meio de uma reestrutura de costumes, sejam eles ligados à educação das crianças, localização da aldeia, ou de hábitos alimentares. Isto é, a introdução de novos saberes e sabores, bem como, meios de conservação dos mesmos entre os indígenas através da produção e do comércio de alimentos que eram de interesse do Estado, colonos ou fazendeiros. Num segundo momento, nota-se que evidencia aspectos comuns aos nativos, como as

tensões interétnicas e interculturais, as quais deveriam ser evitadas ou utilizadas a favor das demandas imperiais.

Portanto, se Elliott descreve o sucesso do diálogo e da conquista dos indígenas pelo barão de Antonina, Toledo Rondon sistematiza alguns pontos que precisam ser articulados para o bom resultado de novos projetos indigenistas, os quais sugerem uma integração física e cultural destes sujeitos, utilizando-se de meios adequados para a sociabilidade e permanência dos mesmos nos espaços criados para a sua educação e civilização. Em ambos os casos, é evidenciado os caracteres de interesse no processo de observação e descrição dos sertanistas, sendo eles, a propensão ao contato pacífico, ao trabalho e a adoção de novos valores culturais.

Para ambos os autores, o patrocínio destinado para as entradas realizadas nos sertões meridionais permitia conhecer, descrever e mapear quais os povos estavam mais próximos aos interesses vinculados à questão indígena. E, a partir das informações colhidas e apresentadas nos itinerários de viagem, desenvolver mecanismos de integração, os quais se utilizavam de elementos culturais para barganhar o ingresso dos nativos nos postos e redes indigenistas. Logo, mais do que ingressá-los diretamente nas dinâmicas do Império, os sertanistas buscavam fazer o oposto, ou seja, avaliar e tentar fazer parte do universo cultural indígena, analisando os pontos de intersecção entre estas esferas culturais e, quando encontravam brechas, faziam uso das mesmas como um caminho ao diálogo, ao contato e a sedução – e, por assim dizer, de alcance dos desígnios associados a esta teia social.

Partindo das informações até aqui elencadas, pode-se dizer que na região de interesse do barão de Antonina, é comum a historiografia e as fontes delinearem a presença de duas principais nações indígenas, a primeira pertencente à família Kaiowá, a qual ocupava, em sua época de maior expansão, os territórios que hoje correspondem ao Mato Grosso, São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Argentina, Paraguai e Uruguai; a outra, é a família Kaingang, encontrada principalmente nos territórios próximos aos rios Tibagi e Uruguai. No tocante a esta família indígena, é oportuno dizer que foram apresentados enquanto sujeitos de trânsito constante e circulação por lugares tradicionais, ou seja, tais locais eram apenas uma referência de onde possivelmente poderiam ser encontrados e que variava conforme a época do ano, presença de inimigos ou abundância de alimentos para sua subsistência. (KELLER, 1974, p. 31-32)

Diante disso, o contato com os Kaingang ocorre em diferentes pontos de circulação dos sertanistas e de maneiras múltiplas, pois se tratavam de grupos que estavam espalhados por um espaço civilizacional comum e, mesmo tendo elementos culturais próximos, possuíam suas especificidades, ramificações étnicas e sabiam reconhecer e diferenciar-se a partir de experiências e dinâmicas que faziam parte do seu cotidiano. Essas premissas, conforme apresentado no capítulo 1, são explicadas a partir de Barth (1998) enquanto relações de fronteira, ou seja, eram frutos de contatos de alteridade, em que o diálogo com o outro reafirmava e fortalecia a identidade e identificação dos grupos Kaingang. Logo, assim foram chamados por aspectos culturais que possuíam proximidades, como a língua, a cosmogonia, ou arranjos políticos, todavia, ainda entre eles houvesse motes de divergência e descontinuidade que legavam a um caleidoscópio de subdivisões da nação Kaingang em si, as quais fortaleciam o sentimento de reconhecimento, poder e sociabilidade. Portanto, se entendiam enquanto Votorões, Dorins, Cames, entre outros, e cada um destes dialoga de forma particular com os sertanistas, ou colonos em geral, ora por meio de tensões, ora por laços de amizade, oscilando conforme os seus interesses.

Um fato que deve ser mencionado a respeito da identificação das nações ou subdivisões indígenas, é que nem sempre seus interlocutores eram capazes de distinguir qual grupo estavam descrevendo ou em contato. Nessa perspectiva, utilizam das classificações corriqueiras do oitocentos, fazendo uso, por exemplo, de generalizações como bugre ou índio, como também, de qualidades atribuídas à grupos específicos, entre elas, hostis, selvagens e/ou errantes. Reconhecer as clivagens que permeiam os jogos de reconhecimento e pertencimento indígena, viabiliza identificar suas nações ou subgrupos por meio de outros instrumentos, dispensando, de certo modo, as formas de tratamento atribuídas por viajantes, sertanistas, ou demais sujeitos não indígenas. Noutras palavras, o local que habitavam, aspectos físicos (cabelo, cor de pele, pintura corporal e estatura), a língua, a indumentária, o casamento, a cosmogonia, a cultura material, a organização política, social e do trabalho, eram mecanismos que auxiliavam a distinguir e identificar os sujeitos delineados nas narrativas ou, por vezes, representados em desenhos ou pinturas.

Voltando a discussão para as descrições e representações gestadas pelos sertanistas, de forma prática, Elliott se utiliza dos elementos acima listados para identificar o primeiro grupo nativo que a expedição encontrou pelo caminho, tecendo

informações sobre a aparência física dos sujeitos mencionados, como também, de classificações étnicas utilizadas por exploradores e viajantes que outrora relataram a presença dos mesmos pela região do Tibagi, Ivaí e Ivinhema, como é possível observar no trecho extraído da publicação de Elliott:

[...] vimos no lado esquerdo do rio um trilho, e a poucas braças da barranca **tres grandes ranchos, tres menores, e outros pequenos com pissamas, cuias, pequenos pilões, e diversos outros utensilios deixados por cerca de duzentos e cincoenta Bugres (a julgar-se pela palha do palmito que servia de cama); então vimos alguns pés de milho e morangos**, nascidos ao acaso havia poucas semanas. **Pelo fabrico do encontrado nos ranchos, julgámos serem Coroados ou Dorins, que em grupos por aqui fazem caçadas e pescarias durante o inverno, e se retiram a seus alojamentos com a entrada do calor**, perseguidos pelos mosquitos e outros insectos que infestam as bellas margens d'este rio [...]. (ELLIOTT, 1847, p. 32) [Grifos meus]

Os caracteres observados por Elliott para identificar este lugar enquanto Kaingang eram bem sugestivos, pois, tanto o Relatório realizado por Afonso Botelho quanto as Memórias do padre Chagas, além de textos de outros sertanistas, descreviam-se que as aldeias destes sujeitos contavam com grandes ranchos para o convívio das famílias e outros menores que serviam como armazéns ou casas de rezas. Outro ponto que sinaliza para a presença Kaingang é o hábito de fabricar panelas, potes e objetos utilizando argila, os quais eram abandonados quando seguiam pelos descaminhos meridionais, levando uma vida nômade e errante, cujo traslado variava conforme a estação do ano, ou busca por alimentos. Não é à toa que em diversos trechos de seus itinerários, tanto Elliott quanto Lopes, mencionam o encontro com pequenos grupos ou famílias Kaingang que pescavam, ou faziam seus percursos sem o restante dos integrantes da aldeia. Mas, de todos os elementos arrolados, o principal é aquele que antecede essa citação na narrativa de Elliott, pois o sertanista revela a trajetória que a expedição fará e, pela experiência e relatos anteriores, era sabido que por aquelas trilhas e rotas havia a presença de Kaingang. E, mais do que isso, eram locais tidos como potencialmente perigosos, com riscos de ataques e assaltos – práticas que, em 1808, justificaram a ação de D. João destinada a estes espaços e que visavam conter estes sujeitos.

As publicações dos sertanistas, embora não tivessem como foco enfatizar a questão indígena, trazem em seu corpo textual fragmentos como estes que, direta ou indiretamente, possibilitam colorir a paisagem dos sertões meridionais com suas gentes, crenças e culturas. A continuidade deste caleidoscópio discursivo também foi

publicada na RIHGB, contando novamente com a autoria de Elliott, cujo teor etnográfico narra as entradas realizadas entre a vila de Antonina e o Baixo Paraguai, no Mato Grosso, durante os anos de 1844 a 1847. Tal como as demais viagens exploratórias, este empreendimento buscava mapear os sertões e desenvolver uma via de comunicação interprovincial. Portanto, é neste percurso que ele descreve o contato com outro grupo indígena, o qual vivia na região do Baixo Paraguai e era denominado enquanto *Cadiau*, pertencente à nação *Guaycurú*. Em linhas gerais, Elliott optou por descrever elementos ligados à sua fisionomia, bem como, aspectos de sua personalidade, destacando o uso de armas, olhar arrogante e, por assim dizer, sua não propensão aos interesses indigenistas, pois evidentemente, se tratava de um grupo hostil. Neste sentido, relata que

[com uma] **physionomia horrenda: vinham montados em pello em soberbos cavallos**, e traziam maior numero soltos; **seu vestuario era uma chiripa; trazíamos cabellos compridos amarrados para traz, e as caras pintadas com tinta de urucú e jenipapo; suas armas eram lanças compridas, e espadas a tiracollo: os homens pela maior parte eram altos, magros, e tinham um olhar arrogante e desdenhoso**, affectando certo ar de superioridade. **Um indio velho montado em lindo cavallo baio**, ao qual dirigia com toda a destreza e garbo, **com chapéo de palha enfeitado com pennas de avestruz, era seu chefe.** (ELLIOTT, 1847, p. 169-170)
[Grifos meus]

Os Guaycurús, tal como a nação Kaingang, também possuíam diversas ramificações, geralmente marcadas pela adoção do cavalo enquanto instrumento de seus deslocamentos. Herberts (1998) explica que essa prática ocorreu entre o fim do século XVI e início XVII, o que legou uma profunda alteração cultural em virtude da sua grande mobilidade. Nesta acepção, o cavalo serviu não só como um elemento que corroborou para a exploração de recursos ambientais, como também, representou uma forma de integração dos grupos étnicos pertencentes à referida nação indígena. Afinal, por se tratarem de sujeitos nômades e caçadores, acabaram articulando táticas de confronto caracterizadas por ataques rápidos e periódicos nas regiões habitadas por outras nações, geralmente sedentárias e agrícolas – como é o caso dos Kaiowás. Outro aspecto que Elliott sinaliza para o reconhecimento dos Guaycurús é a sua aparência: o modo como prendiam os cabelos, a pintura em suas faces (e provavelmente em partes do corpo também) com tinta de urucú e jenipapo, o uso de chapéu e enfeites de penas de avestruz. É sabido que a plumária era comum em diversas etnias indígenas, contudo, a especificidade das penas da ave, combinado

com os demais caracteres, sugerem um tipo específico de nativos, isto é, sugerem a presença de Guaycurús.

Pelo Baixo Paraguai, conforme contam os sertanistas, outros grupos pertencentes a diferentes nações indígenas por ali viviam e/ou circulavam, o que não significava que possuíam laços de sociabilidade ou alianças entre eles, ao contrário, contavam com uma antipatia histórica e cultural uns pelos outros. Uma explicação para estas tensões interétnicas, segundo Elliott, dava-se em virtude das festas que os *Enimas*, outro subgrupo Guaycurú, realizavam, a partir das quais, abatiam os inimigos aprisionados em guerra ou nos combates tradicionais. Isto é, as capturas eram realizadas durante os rituais de iniciação e rituais de passagem dos meninos para a vida adulta, ou ainda, pautadas apenas no sentimento de vingança e rixas culturais. Não há informações sobre a fisionomia deste grupo, indicando que não houve um contato direto entre os sertanistas e os Enimas. Logo, as informações sobre eles serviam muito mais enquanto um alerta em relação as tentativas de criar diálogos, como também, dos lugares em que era comum a sua presença – num sentido de evitá-los. Dialogando com a pesquisa de Campos (2012), é possível dizer que os Enimas, os Cadiáu e demais subdivisões Guaycurús, tiveram o cavalo como símbolo do seu *ethos* guerreiro, agressivo e de constante e rápido deslocamento.

A diversidade étnica da região acima mencionada ganhou mais algumas linhas no relato Elliott, revelando não só suas subdivisões, feições físicas e caracteres culturais comuns. Mas também, aspectos que o olhar sertanista, fruto do contexto indigenista, selecionava enquanto elementos a serem ressaltados dentro do cenário em que se encontrava, sobretudo, para demonstrar a proximidade com a cultura civilizada e/ou propensão para civilizar-se. Diante disso, contava que

Fui visitar a aldeia dos Guanás, situada a pouca distancia de Albuquerque; esta se compõe de grande família dos Chanés dividida em varias tribos, sendo das mais notaveis a Guaná propriamente dita, os Quiniquindos, os Terenas e os Layanás. Estes indios são industriais, tecem pannos de algodão de varias qualidades e padrões, e applicam-se á agricultura. São (geralmente fallando) alvos, bem feitos e muito trataveis; a sua physionomia approxima-se da raça caucasica, que têm mais semelhança com a mongolia. A agua aqui em tempo de sêcca é longe, e varias vezes encontrei com jovens índias conduzindo cântaros, alguns de fórmãs extravagantes e ornados com uma espécie de baixo relevo, vestidas unicamente com suas julatas, que sempre deixam parte do seio descoberto: seus compridos cabellos (pretos como ébano), arrançados com gosto e ornados com flores e outros enfeitos, me fez recordar os tempos clássicos da antiga Grecia. (ELLIOTT, 1847, p. 172) [Grifos meus]

As colocações de Elliott sugerem que, novamente, suas observações enfatizaram aspectos como a indústria, a agricultura e a tecelagem, pois eram práticas que poderiam ser úteis ao Império, seja pela expectativa de comércio e trocas de produtos, ou então, por se tratar de tipos de trabalho que seriam interessantes para compor o quadro de mão de obra nos aldeamentos e nas cidades. Portanto, aqui se revelam pontos que ressaltam as diferenças que compõe cada grupo nativo, pois, em oposição aos Cadiaus e Enimas, a nação Guaná era essencialmente agrícola e sedentária. Além disso, entre os dados apresentados pelo sertanista, outros três pontos foram fundamentais para a identificação e diferenciação destes grupos: o primeiro, por serem considerados tratáveis dentro de uma região que causava medo entre exploradores e viajantes; o segundo, pela aparência física, descrita enquanto próxima ao caucasiano e semelhante aos mongóis, isto se deve ao comum processo de mestiçagem biológica entre estes subgrupos, outras nações e com brasileiros. Taunay (1931), por exemplo, retratou estas mulheres indígenas com tez rosada, aspectos físicos e estéticos muito próximos das mulheres brancas. Não é à toa que Elliott as compara com a beleza da Antiguidade Clássica, salientando os adornos por elas utilizados, sendo este, o terceiro elemento que permite distinguir não só sujeitos, como também, arranjos culturais.

Ainda na segunda publicação de Elliott, um último grupo é delineado pelo sertanista que, segundo descreve em seu itinerário, se tratava de uma ramificação da nação Guarani, denominada como Kaiowá. De início, conta que estes indígenas descendiam dos nativos que viviam no Guairá, onde havia uma Redução Jesuítica. Após a destruição deste espaço, passaram por um longo tempo enquanto errantes e dispersos, encontrando refúgio na região do rio Iguatemi e Ivinhema, bem como, nos campos de Xerez até o grande rio Paraná. É importante esclarecer que, antes da chegada dos Kaiowá, o espaço acima arrolado era tradicionalmente ocupado pelos Kaingang, o que ocasionou constantes tensões entre estas nações – historicamente inimigas, conforme explica Keller (1974). Obrigando assim, os Kaiowá a migrarem para outros locais, ou esconder-se mais ao interior das matas. No tocante as demais descrições que legaram a identificação destes sujeitos, Elliott narra que:

[moradores das] **margens do rio Ivahy [...] tinha o lábio inferior furado, e traziam dentro do orifício um batoque de rezina**, que á primeira vista parecia alambre; **cobriam as partes que o pudor manda esconder com panno de algodão grosso; os cabelos compridos e marrados para traz [...]**. Supponho que elles tem **relações com a gente do Estado do**

Paraguay; porque tendo elles no pescoço e nos braços **alguns fios de missangas**, e pegando n'ellas, **responderam-me – castelhano –** e apontaram para o rumo de S.O. [...] **Estes indios de boa índole, fáceis de reduzir, e podem ser muito uteis aos navegantes: resta que o governo dê boas providencias a respeito, para que os não hostilise, matando uns, captivando outros, e afugentando o resto.** (ELLIOTT, 1847, p. 173)
[Grifos meus]

Dos aspectos acima citados, algumas características eram comuns no reconhecimento desta etnia, como o batoque de resina e sua passividade em relacionar-se com estranhos. Outro caractere acima citado diz respeito a sua língua materna e sotaque, pois mesmo utilizando a língua geral, distanciavam-se levemente dos demais grupos da nação Guarani por terem sons mais abertos e arrastados, conforme conta Keller (1974). O uso de expressões e objetos, possivelmente vindos do Paraguai, sugeria ainda mais a sua descendência da antiga Redução Jesuítica. Em linhas gerais, o olhar observador de Elliott atenta para os aspectos de interesse indigenista, destacando sua utilidade aos navegadores, fabricação do pano de algodão, além, é claro, de serem ligados às práticas de agricultura.

Ainda que este tópico tenha dado mais atenção às narrativas de Elliott, suas duas publicações levam a perceber o modo como o trânsito dos sertanistas esculpiu um panorama de expectativas e diálogos com sujeitos múltiplos que contavam com saberes, experiências e dinâmicas tradicionais que, ora aproximavam-se, ora distanciava-se em virtude das suas especificidades, as quais eram definidas por suas fronteiras culturais. Os elementos aqui arrolados são uma síntese das informações descritas nas narrativas, selecionadas apenas com o intuito de mapear e apresentar com os grupos indígenas delineados em seu texto. E que desvelam a preferência que Elliott dispensava a alguns povos em detrimento de suas características, muito mais interessantes aos projetos indigenistas do que a mera curiosidade sertanista.

5.3 A aldeia: o trabalho e a indústria Kaingang e Kaiowá

O ritmo das viagens pelos sertões meridionais desvaneceu gradualmente a imagem idílica vinculada ao vazio demográfico e aos perigos que, relatos e experiências anteriores, legaram a estes espaços. Neste sentido, as narrativas revelavam novas facetas ou novas formas de contato, traçando parâmetros que representavam, localizavam, identificavam e teciam informações a partir de filtros

culturais não indígenas. Essas descrições indicam também, as intenções e perspectivas do pensamento do oitocentos, visto que, dialogavam as suas impressões com as intenções do Império, entre elas, promover a civilidade dos costumes e a integração dos nativos à sociedade brasileira. Em consonância com tais princípios, os escritos de Elliott, Lopes e Machado de Oliveira acabaram direcionando seus olhares para pontos mais específicos, no que tange a composição de cada etnia indígena, como a organização da aldeia, do trabalho e sua inclinação para o fabrico de objetos práticos ao dia a dia.

Nessa direção, dois grupos indígenas foram privilegiados pelos sertanistas em relação aos aspectos narrados, sendo sua seleção, consciente ou não, gestada a partir dos contatos estabelecidos entre eles e os sujeitos que integravam as nações Kaingang e Kaiowá. Cabe dizer, que estes nativos oportunizaram não só o diálogo, mas a troca de saberes e informações sobre a geografia, as intempéries e as gentes que viviam e circulavam pelos mesmos descaminhos que Elliott e Lopes mapeavam.

Os primeiros dados apresentados acerca destas especificidades foram expostos no itinerário de viagem de Lopes, realizado no ano de 1848, cujo intuito principal era dar continuidade ao empreendimento já apresentado por Elliott, isto é, verificar a possibilidade de criação de uma rota que garantisse a comunicação entre Antonina e o Mato Grosso, utilizando-se enquanto via o Baixo Paraguai. Nos liames de suas descrições, Lopes relata os primeiros dados para pensar a organização da aldeia e do trabalho, tomando como ponto de partida sua visita aos Kaiowás, grupo que com quem criou laços de sociabilidade durante as entradas anteriores aos sertões meridionais. Nas palavras do sertanista:

A aldêa é collocada entre as suas roças ou lavouras, que abundam especialmente em **milho, mandioca, aboboras, batatas, amendoins, jucutupé, carás, tingas, fumo, algodão**, o que tudo é **plantado em ordem**; e toda época é própria para a sementeira, porque vi milho a nascer, a emborrachar e a colher-se. (LOPES, p. 320) [Grifos meus]

Este fragmento é elucidativo por dois vieses: a aldeia em si e a produção advinda dela. Nesta acepção, o primeiro ponto a salientar em relação aos Kaiowás é a prática da agricultura, afinal, tanto as fontes quanto a historiografia, revelam que sua base alimentar provinha do cultivo de alimentos; atividade realizada pelas mulheres da aldeia, seja a limpeza do terreno por meio de queimadas, plantação das sementes ou colheita, além, é claro, do posterior cozimento ou assado dos mesmos. (TAUNAY, 1931). Essencialmente agricultores, os Kaiowás eram interessantes aos anseios

indigenistas por se tratarem de sujeitos já habituados ao trabalho na terra e, sobretudo, pelo seu conhecimento acerca da manutenção de uma cultura diversificada de alimentos como feijão, abóbora, batata-doce, amendoim, banana e mandioca, ou produtos afins, como cana de açúcar, fumo e algodão, além das estratégias utilizadas para sistematizar os cultivos próximos a aldeia. Deste modo, sua produção revelava a competência e probabilidade de integração deste grupo ao comércio, fosse ele destinado a subsistência local de colonos, aldeamentos e vilas, ou o mercado interprovincial, fazendo circular mercadorias através de viajantes e demais sujeitos de trânsito contínuo.

Deve-se dizer ainda, que havia uma íntima relação entre a localização da aldeia com o cultivo agrícola, isso porque a fixação neste espaço era de cinco a seis anos, pois, quando os recursos iam se esgotando, transferiam-se para outros lugares, esperando que o solo e a fauna se recompusessem, (PARELLADA, 2006). Não é à toa que em diversos momentos os sertanistas relatavam encontrar aldeias que haviam sido abandonadas, restando apenas, os ranchos, alguns fabricos e vestígios de hortas, ou cultivos de milho e morango que continuavam a crescer. Este dado impele a pensar em outro aspecto: a circularidade dos Kaiowás, os quais deixavam suas aldeias, contudo, uma vez estabelecidos em um espaço, o mesmo se tornava tradicional, portanto, era comum que após um tempo regressassem a ele.

A estrutura geral da aldeia, segundo Parellada (2006), era organizada em forma de círculo, com grandes casas comunais que formavam um grupo de cinco ou seis habitações, variando conforme a quantidade de famílias que havia na aldeia. Este modelo de configuração pode ser observado na figura abaixo, o qual representa a estrutura física de uma aldeia Kaiowá, a distribuição das moradias que, em geral, seguiam um estilo comum. Essas habitações, conforme descreve Borba (1908), eram construídas a partir de forquilhas altas de madeira, sendo cobertas por palha e, no seu interior, suas paredes tinham paus roliços bem próximos e amarrados com cipó, o que garantia grande resistência e a possibilidade de fazerem uso de suas redes para dormir e descansar. Deste modo, os elementos utilizados para a construção das casas, seu formato e organização, denotam a ramificações da nação Guarani que, ainda que tenham suas especificidades, contavam com este arranjo físico comum em suas aldeias. Sendo este, um elemento de possível identificação étnica e cultural.

Figura 10. Representação da configuração da aldeia Kaiowá.



Fonte: D'Angelis e Veiga, 2003.

As famílias que moravam e dividiam um espaço nas habitações, eram organizadas a partir de um núcleo familiar comum e, quando um homem se tornava cacique ou resolvia ter sua própria família (casa), ele saía da casa do seu pai/cacique, onde vivia com seus irmãos, irmãs e cônjuges, entre outros parentes; e construía a sua casa, onde se tornaria o chefe responsável pela organização e cuidados da sua família (composta por sua esposa, descendentes e parentes quisessem morar com ele). Borba (1908) conta que a hierarquia dos Kaiowás dava-se em torno do chefe local, chamado de *Tuxibá*, o qual era subordinado a uma liderança geral da região, conhecido enquanto *Tuxibá Guassú*. A sucessão destas lideranças era hereditária, sendo escolhido o filho que apresentasse valentia, perspicácia e moderação. Importante frisar que essas chefias, pautando-se nas descrições de Elliott e Lopes, eram responsáveis por aldeias extensas, afinal, cada casa poderia abrigar cerca de 150 pessoas.

Utilizando-se ainda das descrições de Lopes, é oportuno expor que as narrativas teciam informações sobre o papel das mulheres dentro das dinâmicas culturalmente gestadas na aldeia, desvelando não só o que faziam em benefício do grupo, como também, de si mesmas. Nas palavras de Lopes:

As mulheres ocupam-se em **fiar algodão para os vestuários, torcem cordas de embira para o uso da pesca e as cordas dos arcos**; e de seus cabellos fazem umas tranças com que adornam a cintura de seus maridos ou irmãos, e o punho do braço onde bate a corda do arco; **fazem também redes de embirussú**. As mulheres enfeitam-se de uns caramujos imitantes á missangas, e de ossos e de outras bijuterias, que ellas lançam ao pescoço e a que dão muito apreço. (LOPES, 1974, p. 320)

Nos liames das Jornadas Meridionais, as mulheres ganhavam muito mais destaque do que os homens, os quais possuíam suas características ressaltadas apenas quando se tratavam de algum cacique, pajé ou linguará. Se não se encaixam dentro destas categorias sociais indígenas, raramente eram mencionados. Logo, não há muitas especificidades em relação aos seus ofícios, fisionomia ou indumentária, para além do que é recorrente na historiografia. Diante disso, alguns fragmentos mencionam apenas a prática da caça, da pesca e proteção do grupo. Voltando a análise para o trecho supracitado, é possível notar que as mulheres realizavam atividades que complementavam outras, como a fabricação das cordas utilizadas para a pesca (prática entendida como masculina) e para os arcos (empregados para a proteção e caçadas, ambas normalmente realizadas por homens).

No tocante as mulheres, observa-se não só o tear das roupas e feitiço das redes enquanto atividades diárias, como também, a fabricação de objetos que compunham a indumentária do grupo, como colares e demais enfeites – os quais serviam, em muitos casos, como caracteres de identificação e distinção hierárquica das famílias Kaiowás. As dinâmicas acima citadas também foram apresentadas no relato de Keller (1974), sertanista que descreveu o seu contato com outro grupo Kaiowá, e forneceu outros pontos para pensar as práxis comuns destas ramificações Guarani. Segundo apresenta em sua narrativa:

Hoje as índias Cayoás n'um tear de construção a mais primitiva, tecem, da pequena quantidade de algodão que plantão não somente os cheripás e tangas para si mesmo e os homens como também camisas curtas de um só pedaço e sem costura, e cintos com lindos desenhos em tinta vermelha e roxa. Afóra d'isso fazem redes do mesmo material muito fortes, ainda que não muito elegantes, das quaes cada um dos membros da família, até as crianças, tem uma para dormir. (KELLER, 1974, p.14)

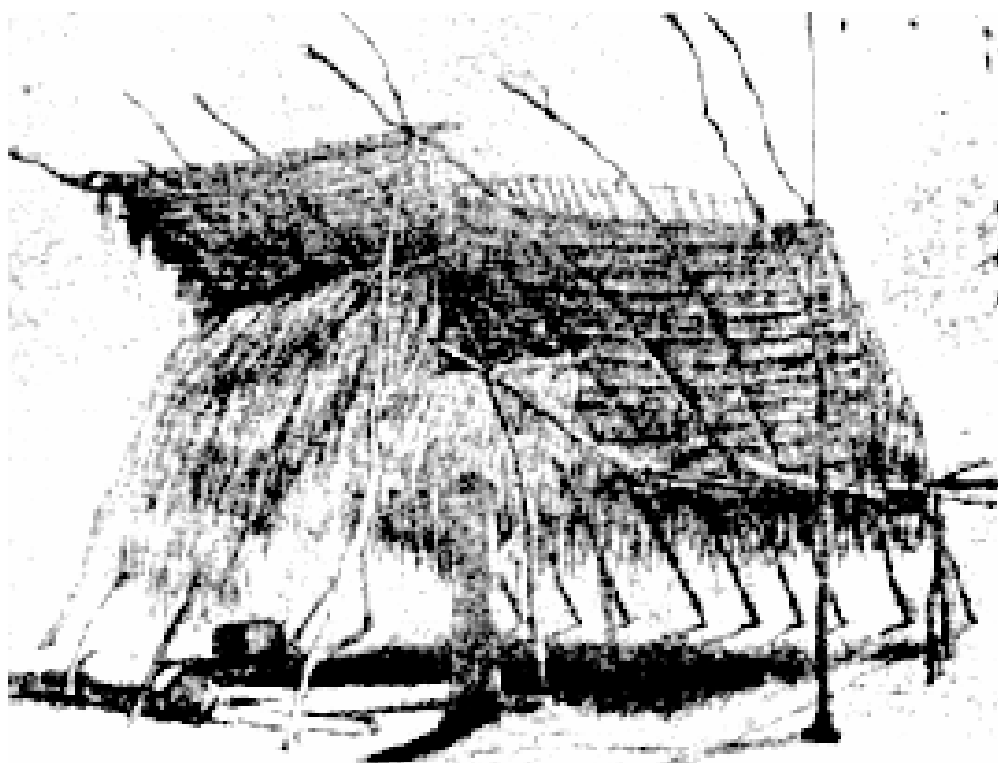
O forte de ambas as narrativas se dá em dois aspectos: o primeiro, no destaque dado a figura feminina na realização de ofícios manuais; já o segundo, na ênfase ao tipo do trabalho em si, pois a indústria indígena aguçava o interesse imperial, tanto pelas trocas que poderiam ser operacionalizadas a partir dos objetos confeccionados, como no emprego de sujeitos e produtos num mercado mais amplo. Em relação ao feitiço das roupas, é evidente que eram feitas sob as medidas e moldes correspondentes às necessidades nativas; com cores, desenhos e símbolos geométricos que denotavam, assim como os adornos, a qual família e hierarquia os Kaiowás pertenciam e seu status dentro da aldeia. Noutras palavras, estes elementos possuíam sentidos e significados específicos para cada nação ou ramificação indígena, podendo-se exemplificar este fato, a partir das ricas plumárias utilizadas pelos pajés Kaiowás, que legavam a eles um sentido religioso, espiritual e de destaque dos demais integrantes da comunidade. (Parellada, 2006) Deste modo, reitera-se aqui um dos pontos essenciais dessas descrições: suas narrativas não eram compostas por informações gratuitas. Afinal, buscavam dar visibilidade as informações que justificavam as alianças com os povos indígenas, bem como, legitimavam o patrocínio das viagens exploratórias – responsáveis por criar estratégias para aproximar estes sujeitos à sociedade, cultura e anseios indigenistas.

Passando a discussão para os Kaingang, embora já tenham sido apresentadas algumas de suas características no capítulo anterior, o contato descrito por Elliott e Lopes é narrado a partir do encontro com um grupo não muito numeroso. Inclusive, só ocorreu porque a expedição optou em seguir diversos vestígios deixados em locais próximos ao rio e na densa floresta por onde transitavam, como painéis e bacias de argila, pedaços de lanças, pontas de flechas, ou mesmos as trilhas bem definidas que levavam até sua aldeia. Este cenário foi delineado por Elliott, quando o sertanista conta que:

Démos com um arrachamento de indios sobre um pequeno arroio no meio do campo: **os ranchos eram baixos, do feitiço de uma tolda de carreta, arranjados em semicírculo, e abandonados havia trez ou quatro mezes.** Caminhamos sempre pelos campos até chegar a **um capão de mato situado sobre o rio**, entrámos n'elle para procurar mel, que pouco achámos, e alli fizemos o pouso e falhámos um dia [...] **Sahimos em um trilho muito batido**, e a O.S.O. vimos levantar fumaça na distancia de uma légua. Seguimos o trilho, e passando um pequeno córrego, demos de subido com elles dentro de uns ranchos perto de uma restinga de mato. [...] fomos alcançados por uma porção de indios [...] elles não traziam armas de qualidade alguma, **eram coroados, trigueiros e inteiramente nus, e alguns tinham a cara pintada da boca para cima com tinta vermelha e outros com tinta preta.** (ELLIOTT, 1847, p. 165-166) [Grifos meus]

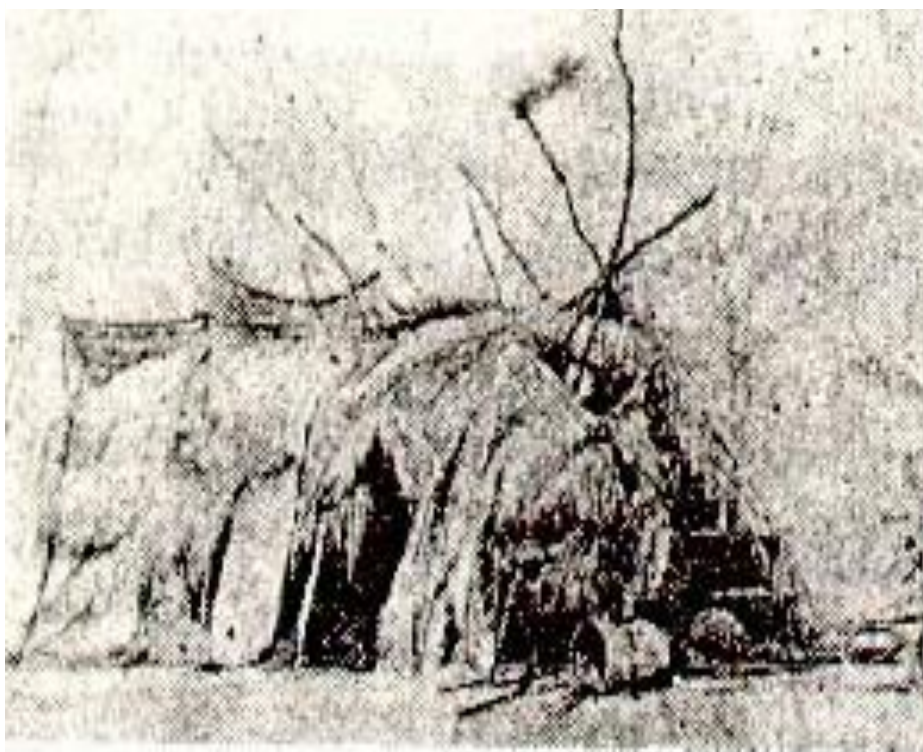
O primeiro ponto que pode ser destacado neste trecho extraído da publicação de Elliott é a configuração da aldeia, a qual estava organizada em semicírculo e composta por ranchos retangulares, cobertos por folhas de palmeiras e não muito altos, tal como aqueles representados nas estampas de Miranda – ver capítulo 4. Não havia nenhuma divisão interna, contando apenas com uma pequena abertura em cada extremidade que servia enquanto porta. Esse estilo de moradia, segundo Borba (1908), se tratava de acampamentos provisórios, sendo descartados e substituídos anualmente. As imagens abaixo representam o modo como eram construídas estas habitações:

Figura 11. Representação de habitação Kaingang realizada por Pedro Inácio Schmitz, 1969.



Fonte: D'Angelis e Veiga, 2003.

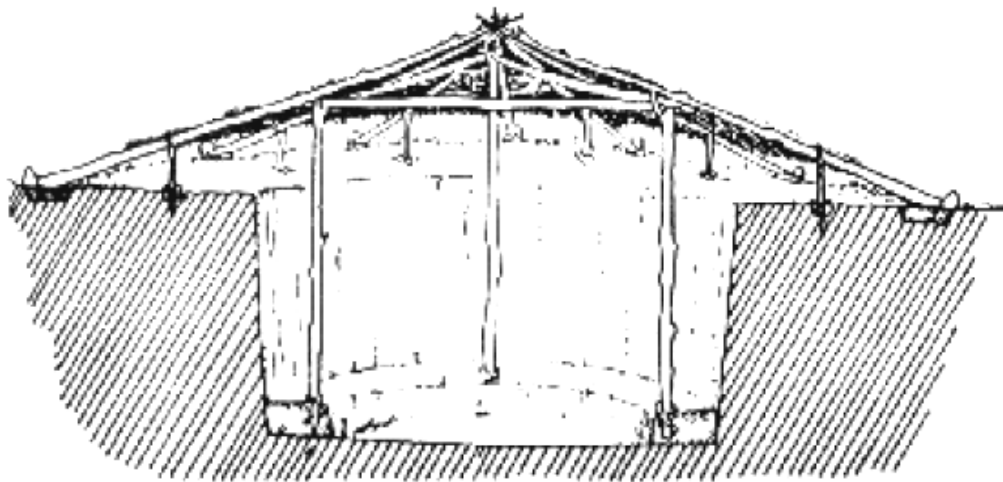
Figura 12. Segunda representação de habitação Kaingang realizada por Pedro Inácio Schmitz, 1969.



Fonte: D'Angelis e Veiga, 2003.

Um segundo estilo de habitação Kaingang é apresentado por Parellada (2006), conhecida enquanto *buracos de bugre*, eram casas subterrâneas e cobertas pelas mesmas folhas utilizadas nos ranchos, como bem representa a figura a seguir. Essas moradias eram circulares, escavadas na terra e poderiam chegar a uma profundidade média de 2 a 5 metros de altura. No interior, havia uma fogueira que servia para iluminar, aquecer, preparar alimentos e espantar os insetos. Keller (1974), descreve-se que estes nativos tinham por hábito dormir no chão, sob folhas de palmeira, amontoados e com os pés para o lado do fogo. Inclusive, quando havia muitas pessoas em uma mesma casa, costumava-se fazer uma fogueira para cada ramificação da família central.

Figura 13. Representação de uma habitação subterrânea Kaingang.



Fonte: D'Angelis e Veiga, 2003.

Nesta acepção, o fragmento selecionado é elucidativo por facultar a percepção de elementos que diferenciam os Kaingang dos Kaiowás, não só nos arranjos da aldeia e estrutura de suas habitações, como também, na fisionomia de seus integrantes, afinal, aqui representados enquanto sujeitos que andavam nus (enquanto os Kaiowás fabricavam suas próprias vestimentas), com seus rostos e corpos pintados, cujas cores e traçados denotavam a sua configuração social. Um fato interessante mencionado pelos sertanistas, é o uso de panos feitos a partir de fios de ortiga pelos Kaingang. O que impele a pensar que também eram conhecedores de técnicas de fiar, embora não apresentem muitos dados referentes ao modo como conseguiam e utilizavam este fio de ortiga. Diante disso, Keller (1974) apresenta algumas considerações interessantes para pensar a indumentária e a técnica usada pelos Kaingang, contando que:

Os homens porem em occasioes que ha festas, tambem usão de um vestuário, um curú de forma oblonga, que mettem nos ombros á moda d'um "pallium", e d'uma camisa curta sem magas nem costura, tão estreita e apertada que é necessario o auxilio de dous outros para vencer as difficuldades quando vestem o "cranini". Todos esses vestuarios são fabricados com a fibra da ortiga arbórea, que abunda nos matos do Paranapanema e Ivahy; porem sem o emprego do fuso para fiar, sendo torcido o fio com a mão sobre a coxa, – nem de tear de qualidade alguma, merecendo por isso o interessante produto antes o nome d'um trançado que d'um tecido. Até um palmo acima do tornozelo trazem, tanto os homens como as mulheres, a perna enleuada de cordas do cipó Imbé, para protege-las, dizem elles, contra a mordedura das cobras; e cordas análogas, ás vezes enfeitadas com pennas de cores vistosas, trazem elles em forma de cruz em cima do peito. (KELLER, 1974, p. 16-17)

Pensando na hierarquia da sociedade Kaingang, Parellada (2006) explica que a aldeia era composta por um grupo que tinha laços afins, o qual subdividia-se em grandes famílias que, geralmente, coabitavam nas mesmas casas. No interior destas habitações ou durante processos de deslocamento, a família era dividida em grupos menores ou ramificações familiares, cada qual identificada com um tipo de pintura que poderia variar conforme a cor, tom, linhas e/ou símbolos. As famílias ou grupos menores eram gestadas de forma dualista, isto é, eram patrilineares, no sentido de que o parentesco se fazia pelo lado do pai; e matrilocal, o que significava que o casal vivia na aldeia de origem da mulher, ocorrendo algumas exceções quando se tratavam de caciques.

Outro ponto retomado por Elliott, diz respeito ao encontro de ranchos abandonados em diferentes partes de seu caminho, o que era uma característica cultural de várias nações indígenas que transitavam pelos sertões em busca de alimentos, proteção/fuga de inimigos ou mudanças climáticas. Cabe dizer ainda, que estas aldeias e casas não eram abandonadas em si, pois era comum que após um período retornassem a estes espaços tradicionais – o que gerava diversas tensões com colonos, principalmente após a década de 1850, em que ao regressarem, parte das terras onde ficavam estas aldeias haviam sido ocupadas por fazendeiros para cultivos agrícolas ou pecuários, anteparados pela Lei de Terras.

No tocante a subsistência Kaingang, Parellada (2006) explicita que, embora não sejam tão ligados à agricultura como os Kaiowás, alguns grupos desenvolviam roças no sistema de coivara, isto é, derrubavam a mata e limpavam o espaço para a plantação utilizando-se de queimadas. Entre os produtos cultivados, havia o milho, mandioca e abóbora. Entretanto, por serem tradicionalmente nômades, sua base alimentar era composta por alimentos vindos da caça, pesca, raízes, frutos, coleta de mel, pinhão, butiá, guabiroba, entre outros. Pensando mais especificadamente nos tipos de trabalho desenvolvidos pelos Kaingang, o que se observa nos relatos dos sertanistas é a carência de dados informativos, contudo, em virtude do volume de vestígios deixados por eles, é evidente que eram industriais, utilizando-se da cerâmica para fazer peças de pequeno volume e fina espessura, em alguns casos, com certo grau de acabamento, com traços, carimbos e incisões na face externa dos vasilhames, em geral, em vermelho ou preto. (PARELLADA (2006); KELLER (1974))

Outras informações foram delineadas acerca destas nações indígenas na RIHGB, desta vez, sob a autoria de Machado de Oliveira, que em sua publicação

Programa – Qual era condições social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?, tece algumas observações sobre os papéis sociais nas sociedades nativas, bem como, suas dinâmicas relacionadas ao trabalho. Em relação a este texto, deve-se esclarecer que, diferente de Elliott e Lopes, Machado de Oliveira não fez o testemunho das informações arroladas, as quais foram construídas a partir da leitura de relatos de outros viajantes. Diante disso, a escolha desta narrativa se dá pelo diálogo que os dados permitem realizar, sinalizando pontos que foram deixados de lado pelos sertanistas. Neste sentido, o autor enfatiza que:

O **selvagem**, para subtrahir-se aos inconvenientes da fome, dava-se **ao unico trabalho da caça e pesca, exercício a que se entregava com prazer, tanto porque o distrahia, como por adextral-o para a guerra**: e o seu produto era posto á disposição da mulher, que diligente se prestava a **beneficial-o para servir de alimento á família**. Além, d'este mister, que jamais se pôde tomar como uma significação de desprezo, pertencia **á mãe de família estacionaria o maneo domestico e o cultivo das terras**, para supprimento de faltas em occorrença de mingua de caça, ou em quanto o dever da segurança commum exigia **os serviços do homem na guerra, e assim privado de suas monterias**. D'estas occupaões eram isentas as **mulheres das tribos nômadás, que subsistiam unicamente da caça ou pesca**, e cuja residencia durava no logar em que n'elle havia recurso. (MACHADO OLIVEIRA, 1842, p. 171) [Grifos meus]

O atento olhar de Machado de Oliveira possibilita retomar alguns aspectos ligados a configuração social indígena, evidenciando o lugar das mulheres em relação aos tipos de trabalho que, segundo ele informa, estavam vinculados com os cuidados da família, da casa e da agricultura. Contudo, assim como outros relatos, não poupa elogios em relação à figura feminina, descrevendo que:

a mulher se apresenta como objecto de culto e veneração em toda a parte em que o instincto da reproducção se embelleza de idéas Moraes; mas não tenho como um principio absoluto e indeclinável, que entre os povos incultos ou selvagens sejam as mulheres consideradas na ultima abjecção, como pretende estabelecer aquelle eminente physiologista: e na argumentação opposta d'este segundo pronto procurarei mostrar pelo raciocínio, por factos e tradições históricas, e pelo próprio testemunho, que a **condição do sexo feminino entre os indígenas do Brasil era consentânea com o alto attributo com que o todou a natureza – o da reproducção para continuidade dos seres humanos**. (MACHADO DE OLIVEIRA, 1842, p.168-169) [Grifos meus]

De certa forma, o texto de Machado de Oliveira contrasta com os aspectos anteriormente arrolados neste tópico, pois não faz menção alguma a quais ofícios domésticos se referem às mulheres. A narrativa por ele publicada desvela um interesse particular em conhecer, identificar e perceber os perfis múltiplos que acompanham as nações indígenas. Não é à toa que realiza um longo texto para

buscar das experiências anteriores de viajantes, missionários e exploradores para criar um cenário para suas personagens de admiração. Cabe lembrar que suas colocações denotam a perspectiva de quem não participou e observou das atividades ali descritas. Inclusive, por vezes acaba generalizando demasiadamente as nações indígenas, visto que, a única diferenciação ali demonstrada se deve aos grupos nômades/sedentários. Contudo, sabendo destas limitações do seu discurso, ainda assim é oportuno trazê-la para a análise pelo seguinte motivo: entre todas as narrativas, houve raras menções sobre a figura masculina e, ainda que de maneira fragmentada, trazem luz a dois pontos referentes ao cotidiano dos homens nativos: a caça/pesca e o preparo para as tensões interétnicas.

No tocante à caça e a pesca, para além do óbvio que é pensar na subsistência do grupo, estas duas atividades revelam práticas cotidianas destes sujeitos, sejam no trânsito e circulação para locais que atendiam as suas necessidades, como também, as técnicas que desenvolviam para tal. Interessante lembrar que estas dinâmicas dialogavam com o seu conhecimento sobre a natureza, pois cada estação do ano determinava um tipo de produção de alimento, reprodução de peixes e outros animais, como também, o estilo de abrigo que deveriam construir ou procurar. Diante disso, entre as estratégias utilizadas pelos Kaingang para a pesca, Pinheiro (1992) menciona o uso de cestos que serviam enquanto armadilhas e que eram colocadas em pontos específicos nas margens dos rios. Ou então, era comum que pescassem e caçassem utilizando arcos e flechas, o que conferiu a eles, segundo o autor, a fama de bons flecheiros. Nas palavras de Borba (1908), em virtude das características guerreiras dos Kaingang, os mesmos desprezavam armadilhas para as caçadas, optando não só pelo uso das armas que confeccionavam, como também, por animais de maior porte ou que viviam em manadas, como porcos do mato e jaguares – garantindo seu status de valente e caçador. Os Kaiowás, por outro lado, utilizavam de mundéu e laços para pegar animais de pequeno porte, como cotias, antas e caititus. Em síntese, a diferença entre um e outro, se dá pela percepção Kaingang da caça enquanto um exercício de guerra, ao passo que entre os Kaiowás, em virtude de suas armadilhas, soava muito mais como um teste de paciência. (BORBA, 1908)

As táticas usadas para a caça e a pesca, de certa forma, revelam caracteres relacionados as suas estratégias e preparo para as guerras. Inclusive, é comum os sertanistas narrarem as figuras masculinas portando armas, como arpões, porretes, arcos e flechas. Borba (1908) descreve, por exemplo, que as armas Kaingang eram

de uma forte madeira e as pontas das flechas eram feitas de ossos de macaco e bugio. Os detalhes sobre as armas Kaingang sugerem uma qualidade admirável e perfeccionismo em seu processo de fabricação, conforme conta Keller (1974) no fragmento textual a seguir:

[...] as armas d'elles, adequadas a esses exercícios são acabadas com um capricho extraordinário; os arcos compridos são de todo enlaçados com a casca do cipó Imbé, e as flechas, feitas com um pão de grande elasticidade, são trabalhadas de um modo que parecem torneadas. As pontas das que servem para matar a caça pequena são feitas de osso duro (canella de macaco) ao passo que as destinadas p.a caça da anta e da onça, são armadas da folha de uma faca grande. (KELLER, 1974, p. 16)

No tocante aos Kaiowás, Keller (1974) relata que seu armamento era composto basicamente por arcos e flechas que, em geral, não tinham o mesmo acabamento e perfeição daquelas realizadas pelos Kaingang. Seu arco era feito com madeira de guajuvirá em formato circular, utilizando cordas feitas com fibras de palmeira e flechas produzidas a partir de ubá. Deste modo, ainda que os homens indígenas tenham suas representações deixadas de lado, elementos como estes, possibilitam construir algumas ideias e percepções acerca de suas personalidades, habilidades, contatos com a natureza, com a aldeia e, em certa medida, com sujeitos que não integravam o seu cotidiano cultural.

Delineadas algumas informações referentes à aldeia e ao trabalho, deve-se salientar que o objetivo deste tópico não era esmiuçar todas as nuances referentes a esta temática, mas sim, buscar perceber quais elementos foram privilegiados nas narrativas dos sertanistas. Noutras palavras, perceber o que eles avaliaram ser interessante registrar em relação à aldeia, sua configuração social e dinâmicas de trabalho. Partindo destas premissas, as publicações de Elliott, Lopes e Machado de Oliveira caminham na mesma perspectiva, isto é, enfatizam a figura feminina em suas descrições, atribuindo às mulheres os ofícios vinculados a agricultura, tear, fabrico de redes, adornos, louças e outros objetos, além da manutenção da organização das casas, preparo dos alimentos e cuidado das crianças. Os homens, por sua vez, eram ressaltados em suas características de guerra, confecção e uso de armas, capacidade de caça e pesca. Conhecer estas organizações sociais leva não só identificar grupos indígenas, todavia, a partir deste conhecimento, criar estratégias e desenvolver mecanismos que contribuíram para alcançar os objetivos indigenistas. Logo, saber dos interesses e curiosidade destes homens e mulheres significava compreender o

que poderia aguçá-los em relação a elementos da cultura não indígena e, por meio destes, criar e fortalecer laços de amizade.

5.4 Caciques e Principais: a persuasão sertanista

Dialogando com o tópico anterior, as guerras e as alianças com os povos indígenas foram utilizadas pelo poder Imperial ao seu bel prazer, pois, negociando e tecendo dinâmicas com grupos específicos, conseguia articular relações de sociabilidade com sujeitos que, de algum modo, atendiam ao seu interesse (fosse em relação a mão de obra, comércio ou colonização de espaços específicos). É nesse viés que os itinerários referentes as Jornadas Meridionais permitem observar diversas representações sobre os grupos indígenas, orquestrando perspectivas que viabilizam entender algumas lógicas vinculadas as suas lideranças que, em linhas gerais, eram responsáveis por configurar e delinear os papéis sociais vinculados aos homens e mulheres da aldeia, sua localização, proteção e subsistência da mesma.

Pensando de forma mais específica nos diálogos com os caciques, Elliott e Lopes apresentam narrativas bem sugestivas, afinal, ressaltam elementos que buscam comprovar o sucesso em suas redes de negociação e sociabilidade, o que era garantido graças as escolhas, diretrizes e estratégias utilizadas desde o mais sutil contato com os nativos. Estas colocações são perspectiveis na narrativa de Lopes, quando narra sobre um dos seus contatos com os Kaiowás:

Compenetrado da efficacia de um tratamento prodigalizado a estes pacíficos filhos das florestas, **eu me empenhei pôr por obra as salutare e constantes recommendações, que V. Ex. nos tem feito, de empregar sempre o meio da persuasão e de brandura para com elles**, por ser esse **o único meio de os chamar á communhão social**. Aos abraços que com affecto lhes dava, elles me correspondiam com confiança, buscando beijar-me a mão, o que attribui a costume herdado dos jesuítas, porque é muito provável fossem instruídos seus antecessores, até que a extinção daquela ordem e as violências que posteriormente contra elle se perpetraram os tornou a lançar n'essa vida de uma abnegação, selvagem, de que urge ao governo de S. M. I. reil-os. (LOPES, 1847, p. 317) [Grifos meus]

Articulando estas informações com os fragmentos retirados dos demais relatos, entende-se que o diálogo com os Kaiowás era intermitente, seguindo a lógica apresentada no primeiro capítulo, pois se tratava de um grupo que vivia isolado nas matas e, mesmo assim, mantinha algum contato com a sociedade envolvente. A

dialética mencionada por Elliott e Lopes, pode ser dividida em três principais momentos: o primeiro, quando o grupo foi localizado pelos sertanistas na primeira viagem exploratória, os quais se localizavam próximos a um porto que corriqueiramente era utilizado por viajantes que seguiam pela rota fluvial entre Iguatemi e Ivinhema. O segundo, ocorre com o retorno da comitiva até a aldeia, por isso, a presença dos mesmos ainda causava estranhamento e desconfiança em alguns nativos. Contudo, em virtude do contato anterior, a maior parte se agradava em vê-los, sobretudo, pela possibilidade em receber novamente mimos e presentes. Diante disso, este segundo encontro não mais almejava simplesmente identificar e catalogar informações sobre este grupo, pois, uma vez iniciada o contato e estabelecida uma relação de amizade, o intuito agora era estreitar estes laços e avançar nos planos indigenistas. Isto é, fazer uso da persuasão a fim de seduzi-los acerca dos ganhos e vantagens que teriam caso aceitassem emigrar para os espaços planejados pelo barão de Antonina. Nos liames deste processo, o terceiro momento se deu com o deslocamento dos Kaiowás em direção ao aldeamento de São Pedro de Alcântara, oficializando o sucesso das entradas, dos contatos e das medidas adotadas pelos sertanistas e patrocinadas pelo barão.

Face às colocações referentes aos grupos Kaingang, os referidos itinerários representam estes sujeitos enquanto grupos isolados que, em virtude do constante trânsito, eram encontrados ao acaso e geralmente próximos aos rios. Deste modo, os grupos ou famílias Kaingang com quem os sertanistas articularam diálogo, fomentam não só o conhecimento sobre suas características físicas, como também sinalizavam alguns aspectos culturais, entre eles, o deslocamento que realizavam conforme suas demandas e ciclo tradicional, deixando uma trilha de migalhas com seus restos de comida, fogueiras e utensílios fabricados. O que de certa forma, faz pensar que as hordas encontradas pela expedição podem ter se desmembrado de um grupo maior, ou então, por razões particulares ficaram para trás no processo de emigração. Em síntese, o comportamento dos Kaingang oscilava, visto que, enquanto as mulheres e crianças demonstravam medo e curiosidade, os homens, boa parte das vezes acompanhados de suas armas, revelavam-se aptos para qualquer combate.

Ao evitar confrontos e tensões com estas nações indígenas, os sertanistas optaram em seguir orientações pautadas na brandura, princípio que desde as articulações indigenistas do Marquês de Pombal, e a subsequente discussão fomentada por José Bonifácio, contrastava no cenário político e intelectual em razão

das premissas ligadas ao extermínio e submissão das etnias nativas. Frutos deste contexto, os sertanistas não só narram suas experiências indigenistas e seu diálogo com as diferentes culturas dos sertões meridionais, como também, desvelam a eficácia das práticas por eles adotadas e a recepção indígena a elas. As escolhas indigenistas de Elliott e Lopes, no tocante as formas de tratamento indígena, foram fundamentais para os desdobramentos históricos e culturais advindos desse contato. Entretanto, um dos motivos sugeridos ao longo dos relatos para o sucesso (ou fracasso) nas tentativas de diálogo, diz respeito a atuação de figuras indígenas específicas, ou seja, se não fosse o papel desempenhado pelas lideranças Kaingang e Kaiowás, talvez o resultado não fosse o mesmo.

O capítulo 4 demonstra diversos exemplos sobre o modo como as lideranças criaram cenários de amizade ou de conflitos, ambos dependendo intimamente da leitura que faziam dos viajantes, exploradores ou missionários que se embrenhavam nos sertões meridionais. De início, a experiência de Afonso Botelho, ou as mais emblemáticas situações experienciadas pelo padre Chagas, desvelam as nuances que operavam nestes contextos, tencionados não só pelas relações entre indígenas e sertanistas, como também, por outras teias ameríndias. A exemplo disso, foi o caso da rixa dos Votorões com o Dorins no aldeamento de Atalaia, em que incitados por seu líder Luiz Tigre Gacon, os Votorões passaram a realizar caçadas aos Dorins, matando ou vendendo aqueles que capturavam. Noutro contexto, duas lideranças indígenas que se revelaram interessantes aos escopos imperiais, foram os caciques Veri e Condá, os quais auxiliaram a Coroa não só na descoberta de novas rotas, como também, indicaram a localização de terras que lhes seriam frutíferas, além de remodelar a paisagem indígena nos Campos de Palmas e Guarapuava, auxiliando o governo a deslocar grupos que poderiam servir a colonos, ou ainda, enfrentando as hordas que resistiam em permanecer em suas terras tradicionais, causavam assaltos em vilas ou atacavam fazendas próximas.

Portanto, esses sujeitos múltiplos, objetos de um caleidoscópio cultural e vestidos pelo status de caciques, criavam suas redes de negociação e aliança a partir das situações, desejos e circunstâncias que eram específicas de cada grupo, como já mencionado por Francisco (2012). Logo, eram estes personagens que dialogavam diretamente com os sertanistas, inclusive, propiciando ou freando a permanência de pessoas que transitavam pelas rotas meridionais. E, mais do que isso, eram sujeitos que mobilizavam saberes, sabores, sentimentos, técnicas, crenças e valores de um

lugar a outro, de uma esfera social à outra, utilizando mecanismos que mediavam as suas diferenças, semelhanças e mesclas culturais. Pensar nas estratégias de articulação de aliança e sociabilidade, é também pensar em maneiras de fazer permear o outro nas fronteiras culturais, como bem explica Gruzinski (1997).

Dialogando estas balizas com as representações elencadas nas Jornadas Meridionais, algumas observações podem ser apontadas no tocante ao cacique Kaiowá Libanio, uma das figuras de maior destaque nas narrativas de Elliott e Lopes. As representações construídas acerca deste sujeito se valem de elogios que enalteciam sua forma física e a sabedoria no modo como configurava a sua aldeia. No trecho abaixo, pode-se exemplificar estas colocações a partir de algumas considerações apresentadas por Lopes sobre o contato com este cacique:

Por via do meu linguará me dirigi especialmente ao cacique Libanio. Este **indio é de proporções athleticas, alto, reforçado e de uma physionomia insinuante, respirando nas maneiras franqueza e magnanidade**, bem como em suas **conversações muito tino e raciocínio**. [...] **Ao cacique colloquei eu na cabeça um barrete vermelho, e congi-lhe a tiracolo a canela que serviu a V. Exm.** Quando commandante superior da guarda nacional, e **com cujos presentes elle se mostrou muito satisfeito**, a ponto de fazer com o corpo retirado algumas marchas de um para outro lado. Depois de se lhe acalmarem um pouco destas impressões, **disse-lhe por via do linguará, que havia um grubixá que era tão protector e amigo dos indios, que o chamavam Pahy-Guassú**, e que a gente da sua nação elle tinha aldêado e dado vestimentas, com que elles mandava aquelles presentes, e que aquellas insígnias tinham sido de seu uso e que por isso as estimasse. (LOPES, 1847, p. 319) [Grifos meus]

A narrativa supracitada refere-se ao segundo encontro entre estas esferas culturais. E seus elementos discursivos revelam os pontos que mais chamaram a atenção em relação ao cacique Libanio, cuja descrição é fruto do interesse em um personagem indígena importante, visto que, não era comum que os sertanistas fizessem descrições ou mencionassem figuras masculinas irrelevantes. Além disso, Lopes sinaliza o potencial vínculo com os interesses do barão de Antonina, ressaltando que o presente havia sido encaminhado diretamente para o líder nativo – e, destacava que este mimo se diferenciava dos demais brindes doados. Neste caso, os presentes destinados ao cacique oportunizaram não só o estabelecimento do diálogo, como também, a transposição das fronteiras culturais, abrindo o caminho para novos contatos e intercâmbios.

Criar e manter um diálogo com caciques era fundamental dentro deste contexto. Contudo, essa rede de sociabilidade, embora perspectivada muitas vezes pelo viés da sociedade não indígena, também era relevante para os nativos. Isso se

deve, conforme explica Almeida (2012), porque os líderes indígenas conheciam a importância do seu papel, por isso negociavam sua aliança em troca de benefícios que iam além dos ganhos materiais e a uma possível ascensão social (que mesmo limitada, era valorizada por eles).

O papel dessas lideranças dentro de um grupo indígena, segundo Carvalho (2012), dava-se a partir de um sistema social ordenado, hierarquizado e baseado no parentesco. Neste sentido, é importante destacar que, dentro de uma aldeia, poderia haver três categorias de líder, sendo elas: a simples, no qual o chefe mantinha as tradições do grupo e era responsável pela sua organização; a intermediária, em que a posição deste indivíduo é mais forte e hereditária, cabia à ele armazenar, distribuir os produtos a serem consumidos e mobilizar a mão de obra para as plantações comunitárias; e a complexa, a forma mais instável, pois caracterizava-se por um chefe que submetia outras chefias (fossem elas da mesma aldeia, ou de grupos ligados por laços de sociabilidade e que poderiam não coabitar o mesmo espaço), utilizando enquanto mecanismo de poder seus laços familiares, ameaças ou uso da força. O trecho abaixo, extraído do itinerário de Lopes, possibilita perceber não só as dinâmicas desse conjunto de hierarquias indígenas, como também, tece algumas informações sobre os elementos que compõem a escolha e conquista do título de cacique, que muito mais do que uma mera posição social, se tratava de um ofício que precisava provar a bravura, valentia e ser digno para tal.

Pelas subseqüentes perguntas que lhe fui fazendo, depreehendi que este **cacique, de cujas boas disposições e pela categoria que parece ocupar entre os demais caciques, de que é major**, se podem colher grandes vantagens para a catechese; **elle tinha vindo muito criança do lado do Paraguay, confundindo-se assim n'aquellas hordas, até que a sua valentia e prudencia o elevou áquelle posto.** [...] Segundo as próprias informações por elle dadas computo em quatro mil índios os por alli aldêados. **Há debaixo das suas ordens mais sete caciques**, e elle me disse que a sua gente era tanto como terra, o que dizia tomando punhados de terra entre as mãos e atirando-a. (LOPES, 1847, p. 319) [Grifos meus]

Partindo destas premissas, essas instâncias que perfilavam a figura das lideranças indígenas foram essenciais aos resultados alcançados pelos sertanistas, todavia, um outro ponto que pode ser atribuído a este sucesso deve-se ao fato de adotarem certos costumes nativos, o que inferiu a eles, a confiança e o respeito pelos demais integrantes da aldeia (ou, boa parte deles). Logo, para conquistar alguma influência dentro destas sociedades, foi preciso cruzar as fronteiras culturais de forma bilateral. Os itinerários citam, deste modo, momentos em que Elliott e Lopes eram

convidados a sentar-se ao lado do cacique e alimentar-se junto a ele (espaço reservados para parentes próximos, como esposas ou filhos), receber redes confeccionadas pelas mulheres nativas para pernoitar na aldeia, ou ainda, a doação e troca de mimos de modo diacrônico, cada qual, dentro do seu sistema de significação, buscando aliar-se e satisfazer o gosto do outro.

É conveniente dizer ainda, que a lógica operada entre múltiplos caciques também é explicada por Ladeira (1990), que em linhas gerais, revela essa teia de sociabilidade por meio da seguinte lógica: as ramificações Kaiowás e Kaingang tem por hábito fixarem aldeias em locais específicos e que permitia constantes deslocamentos para outros lugares. A partir dessa tradicional emigração, acabavam tecendo uma rede de relações sociais, pautadas em laços familiares entre membros de diferentes aldeias e subgrupos, que iam gerando novas clivagens e legando a uma comunicação cada vez maior de sujeitos.

Estes elementos impelem a concordar com o que fala Carvalho (2012), quando o autor afirma que essa relação se pautava em um pacto que sustentava a lealdade entre ambos, onde havia um diálogo entre o poder integrador, o civilizador e o disciplinador. Noutras palavras, era um sistema de poder que não se restringia em formas de violência para conquistar o outro, mas sim, um poder criador de grupos, hierarquias, trocas e obediências. Diante disso, a presença dos exploradores até poderia não ser aceita por aqueles que olhavam com certa indiferença e desconfiança, entretanto, respeitando o poder conferido ao cacique, obedeciam às ordens e, por assim dizer, acabam cedendo às situações ali vivenciadas (ou impostas).

Seguindo a lógica acima citada, Carvalho (2012, p. 316) complementa dizendo que “os povos indígenas inseridos nesse sistema sofreram, a partir da ação das instituições coloniais [e imperiais] profundas transformações sociais, tornando-se sociedades mais hierarquizadas”. Isso é evidente quando se observa as relações tramitadas pelos caciques Kaingang Veri e Condá, mencionados no capítulo anterior, e do cacique Kaiowá Libanio, pois, em consonância com as demandas imperiais, ocuparam espaços de poder em ambas as esferas culturais (brasileira e indígena), o que lhes garantia não só transitar pelos espaços de um e de outro, como também, organizá-los a partir de suas demandas e necessidades.

Complementado estas informações, e exemplificando de forma mais precisa, é possível identificar em cartas endereçadas por Elliott e Lopes ao barão de Antonina, referências a estas lideranças não só enquanto caciques, mas também, enquanto

capitães. Títulos como estes, passaram a ser empregados após 1845, sendo restritos para lideranças que demonstrassem serviço e zelo não só pelas suas aldeias, em especial, à nação brasileira. Fruto das diretrizes do Regulamento das Missões, os títulos se caracterizavam enquanto cargos, e como tal, garantiam alguns benefícios e honrarias aos nativos, como a remuneração de 15 mil réis, casas, roupas (uniformes) e objetos que destacavam a sua autoridade (medalhas, emblemas, espadas ou outros tipos de armas) e distinguiam sua família das demais. Além disso, estes sujeitos contavam com o atendimento de solicitações mais específicas em relação às dinâmicas da sua aldeia, ou de alianças indígenas que reconheciam o seu prestígio social (e não necessariamente o Estado), como o fornecimento de carros de bois, sementes, aguardente, ferramentas para trabalhos manuais, ou soldos para auxiliar na manutenção e remuneração dos ofícios por eles realizados. Em contrapartida, em cartas de Francisco Ferreira da Rocha Loures (1859) a Henrique de Beaurepaire Rohan, identifica-se alguns pedidos destinados aos capitães caciques Veri e Condá, o que poderia configurar em solicitações comuns destinadas a outros caciques aliados ao Império, como formar tropas, capturar selvagens (geralmente mulheres e crianças, matando aos homens), ocupar cargos de cacique-geral de locais específicos, proteger freguesias ou organizar grupos para a construção de estradas e plantação em roças de colonos. De todas as recomendações ou solicitações feitas aos caciques, as tensões interculturais eram de longe a razão de maior trabalho, ora sob ordens de prender os hostis, ora sob a diligência de fazer uma “carnificina de índios Coroados”, conforme revela o pedido do ministro do Império Sérgio Teixeira de Macedo (1859).

Nesta acepção, a promoção conferida aos chefes indígenas legava à concessão de favores, cargos e patentes militares, podendo também, ser acompanhada pela adoção de nomes e sobrenomes portugueses, flexibilizando as hierarquias sociais de acordo com as especificidades locais. É marcante que estas nobiliações propiciavam a formação de uma elite indígena, gestada em conjunturas de guerra e mediadas por uma intensa miscigenação étnica e cultural. Diante disso, Carvalho (2012) explica que:

A negociação de privilégios, honras e mercês em mais de uma oportunidade levou os governadores a ceder diante de petições de índios e colonos, mas daí não se pode depreender que os Estados fossem necessariamente fracos. O que esta tese tentou demonstrar é que graças à capacidade dos governos de negociar com lideranças nativas e colonos que se obtinha a reafirmação da lealdade monárquica. Se não se esquece do quanto de consentimento existe em relações de dominação, compreende-se que a promoção de

caciques mediadores e a promessa de mercês de terras e de privilégios, patentes de oficiais e hábitos de ordens militares, podiam condicionar os vassallos à realização dos serviços imprescindíveis à defesa da fronteira com economia de custos para o Estado. (CARVALHO, 2012, p. 557)

Dentro deste horizonte crítico, Meira (2013) fornece alguns esclarecimentos pertinentes quanto a figura dos caciques e sua inserção nos ditames indigenistas, explicitando que havia entre os grupos indígenas uma categoria denominada enquanto *nobreza da terra*, ligada aos méritos e conquistas praticadas por estes sujeitos nos territórios imperiais. Segundo o autor, essa categoria se configurava por indivíduos leais e úteis ao soberano, cujas práticas orquestravam possibilidades de adaptação a nova dinâmica social e cultural. Essa política de enobrecimento das lideranças nativas dava-se em virtude da premissa em reforçar as alianças, sustentar e sedimentar o projeto de colonização. É evidente que não se tratava de qualquer integrante das nações indígenas para compor este grupo privilegiado, mas sim, aqueles que chamavam de *principais*, pois possuíam prestígios junto aos seus, bem como, força para persuadir e articular aliados nas tensões interétnicas. Os principais sabiam reconhecer as vantagens e direitos que os códigos imperiais ofertavam, cujo escopo visava o fortalecimento e permanência de acordos e pactos entre as nações e ramificações nativas com a sociedade envolvente.

Essa nova ordem alterou a dinâmica interna dos povos indígenas, pois a perspectiva de honra e os novos hábitos adquiridos passaram a configurar as relações de sociabilidade e de poder entre as esferas sociais, as quais criavam e buscavam dar continuidade aos laços de aliança e obtenção de mercês (favores políticos, títulos nobiliárquicos, insígnias, sesmarias, entre outros). Segundo Almeida (2012), para além dos títulos nobiliárquicos e cargos, essas lideranças indígenas contavam com o prestígio social. Em geral, eram (re)alocados enquanto mestres de campo, sargentos-mor e capitães-mores nos aldeamentos, ou então, capitães das ordenanças nas vilas indígenas e demais chefias vinculadas aos seus grupos e que operacionalizam o diálogo com a sociedade envolvente. Partindo destas perspectivas, Meira (2013) expõe que

Estes aspectos podem ser pensados pelo prisma da atribuição de direitos, privilegiados e de uma nova simbologia de poder criada a partir de uma rede de intercâmbios que reforçavam os laços entre o centro indigenista e as periferias indígenas. Essa teia de relações era mantida por meio da concessão de benesses, ofícios e honrarias que a Coroa oferecia a sociedade estratificada e, por assim dizer, desigual. Dentro deste cenário, “quanto mais leais e úteis ao soberano, maiores seriam as possibilidades de adaptação à nova ordem social vivenciada por tais indivíduos. (MEIRA, 2013, p. 5)

5.5 Brindes e Mimos: a sedução indigenista

Pensando que o contexto das Jornadas Meridionais acompanha os debates indigenistas orquestrados pela elite intelectual e política do oitocentos, fica mais do que comprovado que as escolhas realizadas pelos sertanistas se valem de princípios articulados à brandura e constância no trato da questão indígena. Entre os exemplos citados por Elliott e Lopes, se faz notória as representações descritas acerca do uso da persuasão e de práticas que privilegiavam as lideranças indígenas, distinguindo-as por meio de títulos, benefícios e vantagens, visto que, contavam com o intuito de integrá-las e/ou aproximá-las dos trâmites da sociedade civilizada. A aliança com os líderes nativos se revelava, diante disso, enquanto uma estratégia para seduzir o restante de homens e mulheres que aceitavam ou refutavam as situações que lhes eram apresentadas, muitas vezes pautando-se nas decisões de suas chefias.

Frente a esse mosaico de experiências, Henrique (2017) destaca que os desígnios ligados às premissas de seduzir e atrair as nações indígenas utilizando-se de brindes, fomentava um mecanismo essencial na política de contato, incorporação e manutenção destes sujeitos nos círculos de aliança e sociabilidade. Além disso, mais do que meros mimos, estas estratégias de sedução, à luz dos itinerários de viagens, possibilitam identificar as formas como os próprios indígenas faziam leitura destas práticas a partir de seus meios de apropriação. Logo, aceitar ou recusar os mesmos não significava a perda ou fragmentação de seus costumes tradicionais – ainda que isso fosse um interesse indigenista. Noutras palavras, receber um uniforme de capitão ou uma insígnia e utilizá-la cotidianamente, por exemplo, não constituía uma troca da identidade Kaingang ou Kaiowá para uma identidade que assumia os moldes e padrões europeus. Em contrapartida, deixar de usá-las também não fortalecia seus laços ancestrais, pois as dinâmicas de fronteira permitiam as trocas, mesclas e traduções culturais entre estas teias sociais. Inclusive, a adoção de elementos culturais específicos reafirmava as relações de poder, pois, no caso dos caciques, se tornavam sujeitos de prestígio e reconhecimento em ambas as dinâmicas culturais – fossem elas as suas, ou as do outro. Complementando essa linha de raciocínio, Howard (2002), tece algumas considerações no tocante aos interesses indígenas aos presentes que recebiam, argumentando que:

os povos indígenas podem até dar a impressão de imitar a cultura dominante ao adotar as roupas dos brancos, querer seus bens, reverenciar seus deuses

ou empregar sua retórica para criticá-los, mas a resistência é sempre uma questão híbrida e contraditória, tanto na forma quanto no conteúdo. Na verdade, essa qualidade mimética costuma ser parte de sua eficiência. (Howard, 2002, p.28)

Aliadas às relações que permeavam as doações de brindes, outros aspectos aguçavam o interesse dos grupos indígenas no tocante ao diálogo com os sertanistas e, por assim dizer, com o governo imperial: as promessas de socorro e proteção, fosse em virtude de nativos hostis ou apresadores, ou também, aos desmandos da política indigenista. Desde modo, pode-se dizer que o jogo de táticas se dava de forma diacrônica, pois, por parte das nações indígenas ficavam as promessas em manter as alianças e outras garantias já mencionadas no tópico anterior, ao passo que seus aliados poderiam corroborar com suprimentos que não faziam parte da alimentação ou do cotidiano das nações indígenas, como cachaça, rapadura, roupas, armas, enfim, produtos que vinham da cultura não indígena.

Um dos pontos observados nas publicações das Jornadas Meridionais, e explicado por Henrique (2017), é que a difusão destes mimos poderia ocorrer em dois vieses: o primeiro, caracterizado pela entrega de presentes destinados aos grupos considerados selvagens que, em geral, se tratavam de objetos que visavam despertar a curiosidade, o interesse, a ganância e aproximá-los dos anseios indigenistas; o segundo, diz respeito aos brindes doados aos sujeitos que já se encontram aldeados, ou tinham firmado relações de aliança, deste modo, esta prática servia enquanto mecanismo de manutenção dos mesmos nestes espaços, o que ocorreu, por exemplo, em relação aos Dorins descritos pelo padre Chagas e aos Kaingang mencionados na primeira publicação de Elliott – ambos grupos selvagens e passíveis de estimular a curiosidade e a ganância.

Dentro deste horizonte, os brindes contavam com a perspectiva de seduzir os nativos, atraí-los para os locais planejados e, a partir destes, buscar a promoção e adequação sociocultural dos povos indígenas por meio da administração das práticas cotidianas nos aldeamentos. Estes espaços passaram a configurar o modelo das povoações civilizadas, ou seja, contavam com igrejas, oficinas, cemitérios e livre comércio, por isso, é possível considerá-los enquanto ambientes de transição, onde aprenderiam os valores civilizatórios e, em seguida, seriam confundidos com a população – dispensando então, estas formas de tratamento, já que a civilização havia sido alcançada. Isso se deve ao fato de que ao modificarem a sua categoria social para civilizados, ou então, quando se tornavam confundidos na sociedade envolvente,

não mais tinham direito aos presentes, nem mesmo às terras específicas dos aldeamentos. Dialogando com esta perspectiva, Amoroso (2006, p. 137) descreve que “o governo imperial esgotava o compromisso da tutela dos índios quando dava por cumprido o projeto de civilização”, noutras palavras, brindes, financiamentos e outros instrumentos destinados especificamente para a sedução dos mesmos.

O primeiro itinerário que descreve a doação de brindes é de Elliott, quando destaca que machados, foices, facas, anzóis, espelhos e outras miudezas foram doadas durante os contatos iniciais com os Kaiowás. Segundo este sertanista, a curiosidade destes sujeitos assemelhava-se a de uma criança, pegando os presentes e correndo em direção aos seus para mostrar o que ganharam. Na segunda publicação de Elliott, foram tecidas informações tanto sobre o diálogo com os Kaiowás quanto os Kaingang, o que revela as nuances das formas de recepção não só da figura dos sertanistas em seus cenários culturais, como também, dos objetos destinados a eles. Diante disso, o fragmento abaixo mostra alguns caracteres comuns em relação ao método de sedução dos povos indígenas:

Deu-se-lhe alguns lenços, um mosquiteiro, e outras bagatelas, com que se mostrou apaziguada e a deixámos em paz com os seus pequenos filhos, que podíamos tomar conforme o uso e costume dos sertanistas se não fora nossas convicções, e o **cumprimento das terminantes ordens do Sr. barão, que sempre nos recomenda toda a brandura com esta gente** a fim de pôr em pratica seu plano de catechese, o que há em parte tem conseguido. (ELLIOTT, 1847, p. 165) [Grifos meus]

Entre os elementos listados o que chama a atenção na narrativa se refere a natureza dos brindes doados, afinal, sugere se caracterizar por “aquilo que tinham no momento e que poderiam se desfazer”, por isso, lenços, mosquiteiros ou objetos que não fariam falta, diferenciando-se das miçangas, colocares e outros presentes corriqueiros nos contatos entre os Kaiowás com os sertanistas. Inclusive, por se caracterizar enquanto um grupo pequeno e não se fazer referência à sua aldeia ou liderança, pode-se considerar que os personagens acima descritos eram Kaingang, visto que, os encontros com nativos pertencentes a esta nação ocorriam de forma isolada. Noutras palavras, se gestava a partir de pequenos grupos, formados por 10 ou 15 pessoas, que vagavam pelas trilhas e beiras de rios próximos ao Ivinhema, Tibagi e Ivaí. Outro aspecto sugestivo mencionado por Elliott é o fato de afirmar que deixaria a mulher e as crianças em paz, sinalizando que o seu contato de alguma forma ocasionou receio ao grupo. Este tipo de comportamento poderia estar vinculado ao medo que o processo de apresamento e captura indígena causava naquele

contexto, todavia, este dado não é explicado pelo sertanista. Por fim, o que é marcante nos escritos de Elliott, diz respeito a recorrente referência ao barão de Antonina em seus relatos, ora destacando sua figura enquanto bom cidadão e filantropo, ora enfatizando suas diretrizes indigenistas pautadas na brandura e benevolência.

Elliott tece outras informações sobre esta estratégia de sedução, em que relata não só a entrega dos mimos, como também, a recepção dos nativos em relação aos brindes, o que é evidenciado quando destaca que “Pediam por acenos os nossos machados e facões, admirando nossas armas de fogo, das quaes inteiramente ignoravam o uso”, (ELLIOTT, 1847, p. 166). Dialogando com as premissas anteriormente apresentadas, este fragmento reafirma a curiosidade e o modo como os brindes abriam o caminho para os contatos entre estas esferas culturais, entretanto, traz um dado que é extremamente relevante: a admiração e o interesse indígena em aspectos e objetos específicos, neste caso, as armas de fogo. Outros dados foram arrolados neste breve encontro, conforme é possível observar nas palavras selecionadas abaixo, em que Elliott (1847) narra que:

Presenteámos estes infelizes brasileiros com ferramentas, roupa, barretes e missangas, acautelando somente as armas de fogo para no caso de qualquer tentativa hostil, e assim nos despedimos: **porém nossos presentes não tinham satisfeito sua cobiça**, e alguns nos foram acompanhando até que um camarada tendo a imprudencia de ficar um pouco atras, foi-lhe a clavina arrebatada por um índio, que deu ás ambias com toda a velocidade, não tanto quanto voaria uma das nossas balas, se a quiséssemos empregar, segundo o costume dos bandeiristas; mas o que fizemos foi dar muitas gargalhadas, e apurar o camarada, que ficou bem descontente com a falta da escopeta que o Sr. barão tinha dado para a viagem. (ELLIOTT, 1847, p. 169) [Grifos meus]

A cena acima descrita impele a pensar em três principais pontos: o primeiro, se deve ao fato de que a estratégia da doação de brindes para a sedução era funcional para iniciar e manter o contato com os povos indígenas. O segundo elemento que pode ser destacado na narrativa, diz respeito à cobiça indígena, fato que, desde o início do processo de contato com as nações indígena, já havia sido observado pelo padre Chagas, o qual tomava como base os grupos Kaingang que viviam ou se aproximavam esporadicamente do aldeamento de Atalaia. Neste sentido, partindo das colocações outrora mencionadas pelo missionário, era comum que os Dorins, por exemplo, visitassem o aldeamento apenas para receber ferramentas, roupas, alimentos e armas, retirando-se para o interior das matas para saciadas as suas necessidades. Henrique (2017) descreve que estas situações revelam que, assim

como os sertanistas e agentes do Império, as nações indígenas aprenderam sobre os interesses do outro e, a partir da leitura que faziam do processo histórico experienciado, utilizavam destes mecanismos de diálogo conforme lhe convinha, fazendo uso das dinâmicas de fronteira conforme seus objetivos particulares eram satisfeitos.

Com efeito, eles sabiam das vantagens que o contato com viajantes, exploradores ou que espaços aldeados poderiam proporcionar a eles, portanto, os grupos que já conheciam as situações de fronteira não evitavam o diálogo, garantindo sua fonte de brindes e cobiça. Por fim, o terceiro elemento interessante de se perceber é a reciprocidade de alguns grupos, isto é, não só recebiam como também doavam objetos que fabricavam e alimentos que produziam. Este fato é representado na narrativa de Lopes (1848, p.16), quando conta que, durante a segunda expedição após regressar à aldeia dos Kaiowás, a mando do cacique Libanio, “uma rede de imbirá me foi oferecida para descansar; bem como era presenteado a cada passo por elles com milho assado, cará, tingas, etc.”

Nas palavras de Paiva (2003), as trocas ocorriam de modo rápido e forte, orquestrando a renovação, adaptação e a tradução de especificidades culturais que, mesmo estando no centro desse jogo de trocas, preservavam muito de si. Logo, sertanistas e caciques, vestiam-se enquanto mediadores culturais no seio destas dinâmicas, responsáveis pelo trânsito de elementos, saberes e costumes. Além do laboratório de adequação e ajustes culturais e biológicos operacionalizados entre eles, os quais remodelaram as paisagens e os trânsitos meridionais. Essa mundialização do interior brasileiro só ocorreu graças às trocas materiais e imateriais que buscavam tornar estes universos mais próximos. Contudo, o que vemos nas narrativas dos sertanistas e que também foi constado por Paiva (2003), é que para que houvesse essa aproximação, as trocas deveriam ser de mão dupla, de “Idas e, também, vindas, [...] apropriações, adaptações, em uma só palavra, trânsito: sem se intensificar tudo isso o projeto de Império, o projeto de conquista [...] estaria fadado ao fracasso”, (PAIVA, 2003, p. 2).

Face as colocações acima, pode-se observar que eram escassas as referências de gêneros alimentícios utilizados pelos sertanistas no processo de sedução, ainda que, tanto a historiografia quanto relatos de outros viajantes e exploradores revelem ser uma prática comum, sobretudo, no tocante às solicitações de produtos específicos. Partindo destas premissas, apenas três fragmentos entre as

publicações selecionadas revelam aspectos ligados a troca e circulação de alimentos e de sabores pelos sertões meridionais: de início, quando o barão de Antonina vai até o aldeamento próximo à Colônia Militar de Jataí e presenteia os aldeados ali presentes. Este episódio é narrado por Elliott, o qual descreve que: “O exmo. Barão, acolhendo-os com afago, repartiu entre eles aguardente, fumo, rapadura, sal, roupas, missangas, &c.”, (ELLIOTT, 1847, p. 18). No itinerário de Lopes (1848, p. 331), ao narrar o encontro com os Kaiowás, o sertanista fala que “Ao cabo d’isto abracei-os e comecei a repartir com elles tijollos de rapadura, de que levava uma grande porção”. Por fim, o segundo relato de Elliott, apresenta uma de suas conversas com os Kaiowás na qual, diferente dos textos anteriores, não arrola os produtos levados pela expedição para o interior do Brasil, mas sim, os benefícios encontrados no aldeamento por estes sujeitos, sobretudo, no que tange a sua subsistência. Nesta acepção, Elliott expõe:

contei-lhes miudamente a abundancia que encontrariam nas margens d florestas do Tibagy, cheias de palmitos, ricas em fructas, caça e mel, e o rio sobejando em peixe, e por fim que iriam ali deparar com a mão protectora e generosa do Pahy Guassú, que os defenderia de seus inimigos, e lhes socorreria em suas necessidades. (ELLIOTT, 1847, p. 342)

O intercâmbio ligado ao paladar, conforme explicita Amoroso (2003), dava-se em virtude de uma mudança no próprio hábito alimentar dos povos indígenas que passavam a consumir produtos da sociedade civilizada. Para tanto, ficavam esperando novas visitas para ter acesso a tais benesses e, aos poucos, iam integrando estes alimentos ao seu cotidiano, exemplo disso, é o uso de sal. Adaptados aos novos produtos alimentícios, havia uma segunda etapa da tarefa colonizadora, a distribuição de roupas e ferramentas de trabalho e, por fim, restava a integração enquanto mão de obra e nos valores cristãos. Este projeto indigenista muito se assemelha aos planos pensados pelo barão de Antonina, conforme é possível observar em uma carta enviada ao Governo de Paulo em relação a processo de aldeamento indígena:

(...) criar entre os índios as necessidades do homem civilizado, facilitando-lhes para isso os meios necessários. Escolher no sertão terras boas e devolutas e ali principiar uma espécie de aldeamento junto à qual se mandariam fazer roças grandes para o mantimento por três ou mais anos à custa dos cofres públicos; fornecer ferramentas e vestuário todos os anos para que a certeza dos bens os obrigasse a fixá-los. Logo no inicio seria necessário ensiná-los a criar porcos, aves e mesmo dar-lhes algum gado, se mostrarem desejo de o possuir. Seria, depois de acostumados, impossível voltar à vida errante. (Barão de Antonina, apud AMOROSO, 2005, p. 44).

O paladar era, portanto, a porta de entrada para o processo de civilização. Acostumá-lo ao gosto indígena era o principal meio para a manutenção dos aldeados e motivação das visitas dos grupos errantes. Dentre os produtos inseridos nessa dinâmica, o sal era o único item que continuou a ser doado aos grupos indígenas, juntamente com o mercúrio para curar as feridas e as ferramentas para ofícios nas lavouras, o restante, deveria ser adquirido com o trabalho. (AMOROSO, 2003, p. 45) Diante disso, Frei Timotheo (1878) recomendava que:

(...) o maior gasto de sal é para com os índios, não só aldeados como os do sertão, tanto Kaiowás como Guaranis e Coroados. Assim como sem o sal não se pode nestes climas ter consigo os animais irracionais domésticos, assim sem o sal seria impossível cuidar-se da catequese, e civilização dos índios, porque se enquanto selvagens passam bem sem ele, por não o conhecer, ou não poder possuir, logo porém que a ele se acostumam, criam dele uma necessidade indispensável, vêm-se obrigados mesmo a seu mal grado, a nos rodearem e viverem conosco, para dado ou vendido obterem o sal, do qual sem ter, ser-lhe-ia a falta, comprometer-lhe-ia a existência". (CASTELNOVO, 1878)

Pautando-se nas exposições de Amoroso (2003), havia instrumentos de sedução específicos a cada etnia indígena, no tocante ao paladar, aos Xokleng eram doados cigarros e rapadura; aos Guaranis, Kaiowás e Kaingang era açúcar, aguardente e rapadura, sendo o sal indispensável para ambos, muito embora nem sempre alcançasse os objetivos desejados. Dialogando com os apontamentos até aqui elencados, é possível pensar que a doação de brindes desvela não só as redes de sociabilidade que se formavam nas brenhas dos sertões meridionais, como o intuito que cada mimo trazia. Logo, entende-se que as roupas serviam enquanto forma de inserir aos poucos os grupos indígenas nos valores e costumes disciplinadores da sociedade envolvente, cobrindo as partes que o pudor manda esconder. Miçangas, espelhos, bijuterias e objetos menores, convinham para fomentar a curiosidade, manter a amizade e alimentar a cobiça. Já as facas, machados e foices, eram doados sob duas perspectivas: a primeira, enquanto forma de melhorar a vida dos nativos, demonstrando como a civilização poderia proporcionar elementos que poderiam facilitar suas atividades; a segunda, estava vinculada ao viés de inserção das nações indígenas ao uso de ferramentas e no trabalho, observando a propensão que demonstravam no tocante as demandas dos aldeamentos, colonos e fazendeiros.

5.6. Cosmogonias Kaingang e Kaiowá: folgedos e fetichismo

Dentro do horizonte de representações indígenas, as publicações de Elliott, Lopes e Machado de Oliveira revelam alguns aspectos referentes à cosmogonia Kaingang e Kaiowá. Novamente se tratam de fragmentos que possibilitam conhecer e entender um pouquinho mais sobre os sujeitos figurados em suas linhas narrativas. Frente à linearidade dos textos específicos das Jornadas Meridionais, de modo geral, pode-se dizer que no primeiro texto que compõe este conjunto de descrições, Elliott optou por apresentar os ditames indigenistas, os descaminhos meridionais e os contatos iniciais com o Kaiowás, delineando os pontos de identificação e localização dos mesmos. No segundo itinerário, Lopes traz luz as nações indígenas do Baixo Paraguai, destacando os caracteres da fisionomia e elementos que informavam a sua propensão ao diálogo com a sociedade envolvente. Além disso, fornece algumas informações acerca do contato de grupos Kaingang que seguiam viagem de forma isolada e desenvolvendo um contato limitado com a expedição. Ainda nesta narrativa, complementa as colocações de Elliott sobre os Kaiowás, relatando o segundo encontro entre os sertanistas e a aldeia chefiada pelo cacique Libanio. O último itinerário, traça os elementos referentes aos novos contatos com os Kaiowás, contando o processo de emigração destes sujeitos para o Aldeamento de São Pedro de Alcântara. Nos liames deste contexto, os tópicos até aqui apresentados tecem informações sobre alguns aspectos que, conscientemente ou não, foram privilegiados no tocante a observação, seleção e descrição, os quais partiram de um pressuposto indigenista básico: mapear, descrever e catalogar.

Partindo das premissas oferecidas acima, Lopes, na segunda publicação sobre as entradas encomendadas pelo barão de Antonina, narra um mosaico de experiências, pintando representações de vestígios culturais que se mantiveram apagados no que tange as outras nações indígenas, isto é, a figura dos pajés. O atento olhar sertanista destaca os fatos ocorridos quando chegaram à aldeia dos Kaiowás e logo após a entrega e troca de presentes, abraços e cumprimentos com o cacique, a expedição é recepcionada por uma figura até então oculta no discurso deste autor. Diante disso, sua interpretação sobre o ocorrido revela que

[Na aldeia Cayuá] um velho cego trajado com um cinto de penas amarellas circundando-lhe a testa, com um instrumento feito de porengo em uma mão, e um pennacho de pennas de avestruz na outra: e uma velha com uma espécie de bandó na testa, e um bumbo feito de taquaruçú, tocaram e

cantaram á sua moda quando lhes pareceu. A estes sons apresentou-se no terreiro outro velho que manejando, com o arco compunhado na mão esquerda e uma porção de flechas na direita, e me fez uma espécie de continência respeitosa e de alegria conforme me explicou o linguará. (LOPES, 1848, p. 331)

O marcante desta descrição, ou melhor, o que ela impele a pensar é fundamental para compreender as dinâmicas gestadas e sustentadas entre sertanistas e perfis sociais indígenas. Isto porque, conforme elencado nos tópicos anteriores, para que se firmassem os laços de sociabilidade, para além de trocas de brindes, títulos ou promessas, fazia-se preciso que estas esferas culturais se utilizassem umas das outras para fortalecer os diálogos e, por assim dizer, os interesses que tinham uma com a outra. Deste modo, o que a citação acima revela é justamente isso: uma situação típica de fronteira, onde culturas se cruzam e encontram um ponto de intersecção para tecer experiências, possibilidades e conexões, em ambos os casos, utilizando da cultura enquanto ferramenta para mediar os caracteres que compõe um e outro. Noutras palavras, desvela o modo como uma prática cultural pode ser entendida como uma chave para abrir a porta da cultura ocidental para a cultura indígena, as quais se experienciam sem perder suas identidades tradicionais. Aceitar fazer parte dessas atividades, sejam elas ligadas a religiosidade ou a cosmogonia, é permitir a comunicação entre estes universos culturais distintos, porém, aparentemente dispostos a transitar de um mundo ao outro.

Nessa perspectiva, Montero (2005) explica que as figuras sociais vinculadas a manipulação do sagrado, aqui representadas enquanto os pajés, e no capítulo anterior esboçada pelo padre Chagas, eram agentes que criam e (re)modelam sistemas práticos de comunicação simbólica, tanto por meio de configurações culturais quanto pelas hierarquias de sentido produzidas a partir delas. Segundo a autora, tramas como esta, por vezes foram associadas pela historiografia como processos de aculturação, violência e desigualdade de forças, no qual, as nações indígenas submetiam-se aos valores civilizatórios e eram privadas de seus arranjos tradicionais e, principalmente, religiosos. Portanto, narrativas como estas apresentadas pelos sertanistas, observadas pelo respaldo da etnohistória, revelam mais do que meros diálogos e jogos de interesse, pois mostram uma dinâmica de contato e uma situação de fronteira que se utiliza de elementos culturais para mediar espaços e relações de trocas, mesclas e sentidos interculturais.

Pesando no trecho supracitado, deve-se levar em consideração que a prática de mediação utilizada, corrobora com uma das considerações de Montero (2005, p. 60), quando a autora expõe que o sujeito (indígena ou não), “procura tornar compatível nesse processo alguns códigos privilegiados segundo a perspectiva dos agentes em relação”, buscando “os elementos que fazem sentido para manter vivos os interesses em jogo”. Logo, tanto os pajés (ou xamãs, como também eram conhecidos na historiografia) como os missionários, eram indivíduos portadores de saberes sobre aspectos sagrados e secretos do grupo, atuavam como especialistas das relações simbólicas e como portadores da transmissão de conhecimento e formas de organização interna. De um lado os pajés utilizando-se da pajelança (linguagem ritual do xamanismo), do outro, os missionários usando dos melindres da catequização, ansiando por uma certa disciplina social e difusão de elementos tradicionais que serviam enquanto agregadores e integradores de suas identidades culturais.

Para entender um pouco sobre o pajé em si, Laraia (2005) destaca que era comum o uso do termo xamã para referir-se a ele, caracterizado enquanto um homem-médico, feiticeiro ou mago, possuidor de um prestígio mágico-religioso. A representação corriqueira acerca destes sujeitos vincula-se ao poder em contatar seres sobrenaturais, fossem eles seus antepassados ou diferentes tipos de espíritos. Nas palavras do autor, haviam quatro principais categorias dessas forças sobrenaturais:

1. criadores ou heróis culturais, sendo Mahira, Mukwani, Tupã e Zurupari; 2. donos das florestas, águas e rios, como Ywan e Maranaywa; 3. os azang, que são espíritos errantes dos mortos; 4. Piwara, que são os espíritos dos animais. (LARAIA, 2005, p. 10)

Pensando brevemente na figura destes personagens míticos, Machado de Oliveira apresenta algumas informações que desvelaram a cosmogonia indígena, explicando que as forças sobrenaturais acima descritas, contavam com “caucas dos efeitos vistos no desenvolvimento da natureza physica, como elementos distintos e independentes, que actuam os fenômenos do mundo conjectural, dirigindo-se cada um por propria acção,” (MACHADO OLIVEIRA, 1842, p. 134). Deste modo, a água, a terra, as plantas, os animais, enfim, a natureza era sagrada, pois nela estavam presentes as forças de suas entidades e, portanto, por elas eram protegidas. A manifestação ou os sinais das suas deidades eram sutis, sendo interpretados pelos pajés e colocados em prática pela aldeia, a qual tomava estes sinais enquanto regras de conduta, ou respostas às questões cotidianas. Seguindo essa lógica, o autor afirma

que “um eclipse era o efeito de discórdia suscitada em pontos de prudência entre falanges de espíritos subordinados ao sol e á lua e que vagam nos ares [...]”. (MACHADO OLIVEIRA, 1842, p. 138) Ainda sobre a religiosidade, descreve que:

O trovão era a manifestação da cólera do espirito que dominava as tempestades, quando offendido pelos desmandamentos de uma tribu, ou actos de cobardia praticados por ella, deixando-se derrotar na guerra; e as vagas do mar irritado, os furacões e os raios, as armas que essa divindade infensa disparava contra os que haviam incorrido em sua indignação. Desconhecida assim a alta e sublime compreensão da onnipotencia do Creador em cada uma das suas obras, pela falsa crença de que as diversas porções do creador eram dominadas por uma caterva de espíritos excêntricos, com acção immanente, sem sexo, sem relações entre si, e sem tendências para um poder centralizador e complexo, não era muito que essa mesma divindade com o nome de tupá algumas das tribos indígenas collocavam na cúpula do seu systema mythologico, fosse sem designação explicita de attributos, sem amplo predomínio, inerte, e sem boa ou perniciosa influencia sobre os seres do mundo physico ou moral. (MACHADO DE OLIVEIRA, 1842, p. 139-140)

A interpretação e diálogo com estas manifestações religiosas eram dadas pelos pajés que, conforme revela Cruz (2014), eram sujeitos que contavam com certos privilégios na aldeia, recebendo comida e presentes por seus préstimos, inclusive, pressionando a comunidade para garantir seus interesses materiais e efetivos, em alguns casos, solicitando mulheres e filhas de seus companheiros. Deste modo, podem ser observados enquanto figuras que eram celebradas por seus dons benéficos, como também, responsabilizadas por diversas adversidades, entre elas, doenças e mortes. Nas palavras de Machado de Oliveira (1842),

O pajé, arrogando-se á prerrogativa de unico mediano entre a divindade e a tribu que lhe era subjeita, e de interprete de suas vontades mysteriores, exercia n'ellas uma auctoridade religiosa tão absoluta e inculcada de grande perstígio, que impunha terror e espanto, sempre que se pronunciava com esse attributo. Os seus preceitos, que simulava procedem da vontade divina, deviam ser cumpridos sem hesitação ou detença, quer infligiassem pena de morte, quer contivessem declaração de guerra contra alguma outra tribu, que não estava nas boas graças do formidável mandatário. (MACHADO DE OLIVEIRA, 1842, p. 153)

Dentro da estrutura social indígena, era comum que existisse uma hierarquia entre as figuras vinculadas à religiosidade, resultando em quatro possibilidades de classificação de pessoas no seio da sacralidade indígena, conforme Barros (2011) demonstra a seguir:

1) aqueles que não foram tocados por nenhuma inspiração – homens e mulheres; 2) aqueles que receberam um ou mais cantos, usando-os geralmente no âmbito pessoal ou doméstico, mas que, ocasionalmente, podem conduzir algumas danças nos rituais de canto e reza – a ela pertence a maioria dos adultos; 3) os xamãs propriamente ditos, ñanderú e ñandecý,

donos de numerosas rezas, que colocam seu poder a serviço da comunidade; 4) e a classe dos grandes xamãs, cujo poder e prestígio acabam por estender sua influência para além da esfera religiosa, tornando-os dirigentes políticos do grupo. Os xamãs da terceira classe são os que mais frequentemente exercem as funções religiosas no interior de um grupo. A quarta classe constitui a mais elevada porque os que ascendem a ela conseguem unir as virtudes de um grande rezador, hábil no exercício da palavra, e a autoridade de um “pai” que aconselha, organiza convites, providencia recursos e medidas decisivos para a vida da comunidade. Tais líderes reúnem em sua figura carisma, autoridade e liderança. (BARROS, 2012, p. 208)

Complementando esta informação, Schaden (1962) e Nimuendaju (1982) sugerem que os pajés eram responsáveis pela formulação do discurso cosmológico e por interpretar a realidade do grupo, ou de sujeitos específicos. Inclusive, era comum quando uma criança nascesse, ela fosse levada até o xamã que revelaria o seu nome, profetizando seu futuro ou tecendo informações acerca das características e da personalidade da mesma. Dialogando estas informações com a hierarquia apresentada por Barros (2011), pode-se considerar que:

De qualquer forma, entre receber/aprender a reza e se tornar de fato ñanderú ou ñandecy [pajé ou xamã] havia um caminho a ser percorrido, ao longo do qual a pessoa teria que se tornar “forte”. E fortalecia-se quem mantinha-se dentro dos ideais éticos e morais do grupo, sempre com seu pensamento voltado para Ñanderú; quem cotidianamente prestava atenção em seus sonhos, podendo através deles ser capaz de transformar as mensagens enviadas pelas divindades ou espíritos em entendimento/conhecimento; aquele que era capaz de entoar/cantar as palavras/rezas recebidas dessas entidades nos rituais da casa de rezas, “puxando” um canto/dança. Fazendo isso, uma pessoa poderia acumular grande poder, tornando-se capaz de ser um mediador entre o grupo e as entidades/subjetividades das outras esferas da realidade pressupostas em seu sistema cosmológico, disponibilizando assim seu conhecimento para afastar a doença, os infortúnios e mesmo a morte. (BARROS, 2011p. 209)

O surgimento destas figuras dentro dos grupos indígenas é diverso, mas, em alguns casos, dá-se pela hereditariedade, ou então, por meio do aprendizado, em que o dom deve ser descoberto e desenvolvido no aprendiz. Uma sutil diferença acerca dessa figura sagrada entre as culturas Kaingang e Kaiowá se dá em virtude do processo de formação, isto é, enquanto os Kaiowás este sujeito tinha o dom de ser xamã, entre os Kaingang haviam rituais para a identificação do sujeito no tocante a manipulação do sobrenatural. Nas palavras de Laraia (2005), o ritual para a seleção ou escolha deste aprendiz ocorria:

entre cantos e danças, os candidatos fumam um grande charuto de tabaco, engolindo a fumaça. Os que se sentem mal [...] são descartados. Os que desmaiam são os escolhidos. [...] É morrendo que se faz a viagem para o outro mundo, o que torna possível o contato com os antepassados. (LARAIA, 2005, p. 8)

A descrição de Elliott acerca destes personagens que manipulam o sagrado sinaliza para outro ponto que é de suma importância para os interesses indigenistas dos sertanistas: a oficialização do sucesso do contato não só com a liderança, ou com homens e mulheres comuns da aldeia, mas também, do pajé – o líder religioso, aquele que exerce junto com o cacique influência e poder para configurar as dinâmicas cotidianas, sejam elas ligadas aos aspectos materiais ou espirituais. Deste modo, ao serem convidados para participar da prática ali descrita e a reverência pelo pajé realizada, denota tanto atividade de mediação entre as culturas por meio de uma figura comum, como a celebração da porta que se abriu para o trânsito e diálogo entre as esferas culturais que ali se encontravam.

A terceira publicação, conforme mencionado anteriormente, traz luz ao processo de deslocamento dos Kaiowás para o aldeamento de São Pedro de Alcântara e, durante essa emigração, Elliott comenta sobre as balizas que dificultaram a viagem, prolongando-a por mais alguns dias. Diante disso, aliada as intempéries ao longo do caminho, as festas e folguedos indígenas legaram não só o atraso, todavia, à experiências e atividades vinculadas ao sagrado, as quais faziam arte do cotidiano tanto dos Kaingang (conforme apresentado no capítulo anterior) quanto dos Kaiowás. Partindo destas colocações, o sertanista descreve uma das noites festivas:

Por mais diligencia que praticassem para que a nossa partida do ponso se fizesse cedo, nunca o pude conseguir, porque ao cahir da noite começavam os indios os seus folguedos de cantos e dansas que levavam até meia noite, e á madrugada repetiam a mesma cousa até o alto dia. O cacique Imbacarahy era sempre o que presidia a estes actos, e lhes dava regularidade com certas formalidades e cerimonias que pareciam religiosas, e perguntando-lhe eu a significação de tantos festins, respondeu-me que tudo era em louver do Phay Tupan (deus): todavia não dei muito peso a esta assertação pelo quanto havia ahi de desenvolto. (ELLIOTT, 1850, p. 442)

A narrativa de Elliott é bem sugestiva em dois pontos essenciais à cultura Kaiowá: o primeiro se dá pelas festas realizadas durante à noite, as quais se desdobram em dois outros elementos, os cantos e as danças; o segundo, evidencia uma das deidades nativas, neste caso, Tupã. Pensando especificadamente em relação às festas e folguedos, Vanali (2013) explica que as festividades estavam associadas aos ciclos da natureza, fases da lua e a religiosidade. Entre as festas mais comuns, haviam aquelas ligadas ao milho, em que se reuniam todos os integrantes da aldeia – portando também poderiam contar com as parentelas de aldeias vizinhas – a fim de agradecer e comemorar os tempos de fartura. É evidente que há uma

infinidade de razões para que ambas as nações indígenas utilizavam para festejar, entretanto, não é de interesse esmiuçar o calendário festivo dos mesmos, mas sim, observar alguns elementos culturais que podem ser retirados da narrativa de Elliott, como as danças e cantorias. É seguindo essa perspectiva que Amaral (1902), sertanista que observou outro grupo Kaiowá, tece algumas referências que podem ser dialogadas aos pontos acima mencionados, contando que:

Costumam estes índios cantar ao anoitecer e ao despontar o dia. Entretanto, nem todos cantam, mas poucos, que constituem uma espécie de inspirados. Taes cantos são orações infantis, próprias de intelligencias embryonarias. Alguns exemplos frisarão sufficientemente esta afirmação. Entre os cantos que ouvi dos guaranys que consegui apanhar em um graphophono, citarei este bem expressivo: “Xerú uussú, nhandê jára pan-uém oré momãñô ucàè i-hun-d oreo poray mê-ê-hà”. Onde o índio dá a Deus nome de pae, devido provavelmente a algum resto de catechese, e declara que o mesmo Deus lhes recommenda que cantem. Os cantores são sempre homens, as mulheres apenas emitem sons em voz de tenor ou soprano formando acompanhamento ao canto. Em dias de satisfação o conto é acompanhado de dança, e de baraecá tocado pelo homem e taquá pelas mulheres, nos outros dias pelo caracá e taquá. (AMARAL, 1902, p. 265)

O marcante nas descrições de Amaral (1902) se dá tanto nas referências aos folguedos em si e nos vestígios indigenistas da catequese, revela também dados pertinentes à própria configuração social, pois se nas dinâmicas do trabalho haviam papéis bem definidos para homens e mulheres, situações festivas também denotam o peso que as organizações sociais manifestam no cotidiano indígena. Neste caso, com homens cantando e mulheres entoando sons e acompanhando o canto. Antes da emigração, Lopes comenta ter participado de uma noite festiva na aldeia Kaiowá, a qual contava com boa parte dos elementos supracitados, pois segundo o sertanista:

Dansas de homens e mulheres ao som de instrumentos de sua invenção, e de uma rabeca encordoada de tucum, a qual me disseram que possuíam elles de herança havia muito tempo, formáram o alegre entretenimento d’aquella noite. O cacique cada vez me prendia mais com suas maneiras, e nenhum momento sahiu de pé de mim, dando-me em mão portuguez o nome de affectuoso de camarada. (LOPES, 1848, p. 332)

Entre os instrumentos utilizados para tocar, Amaral (1902) conta que havia o caracá, “uma cabeça espherica ou oval, cheia de grãos com um cabo que o cantor chocalha ou agita segundo o canto produzindo um chá-chá continuado” e o taquá “canudo de taquará aberto em uma extremidade, com que as mulheres marcam o compasso batendo contra o chão a extremidade que conserva o nó, produzindo um pung-pung cadenciado” que, acompanhando com palmas, cantos e danças, contagiavam a aldeia. Para pensar nas danças descritas por Lopes, o atento olhar de

Amaral, (1902) observador das atividades nativas, novamente traz luz ao cenário dos folguedos, narrando:

As danças que em sua lingua denominada jagiroqui consistem em uma troca mais ou menos cadenciada de pés executada pelo cantor acompanhada de pequenos saltos em frente às mulheres que por sua vez apenas acompanham o som do taquá bamboando o corpo verticalmente com impulso produzindo flexão dos joelhos e tornozelos. [...] Ha, porem, modalidade na mesma dança em que as mulheres se movem do lugar, onde se acham fixas e entrelaçadas umas às outras pela cintura. Assim quando dançam o nhandimbogerê desprendem-se e saltitantes fazem uma volta até reocuparem seus logares; no nhandimandá destacam-se duas e seprando-se entre duas filas de homens e mulheres, sempre saltitantes, trocam as posições repetidas vezes e voltam aos seus logares, sendo substituídas por outras duas, até que todas passem; no jôjê-at-sà-sà, destacam-se quatro mulheres, duas a duas e ocupando o meio das filas se entrecruzam saltitantes repetidas vezes e revezam-se até a ultima. [...] Tal movimento de danças foi observado não só entre os guaranys e cahioás, mas também nos botocudos. (AMARAL, 102, p. 266)

Bem, conforme mencionado acima em relação ao relato de Amaral (1902), em alguns momentos das descrições dos sertanistas, aspectos vinculados a catequese, ou ao batismo são arroladas, contudo, sem enfatizar, ou esmiuçar os dados inferidos. Diante disso, se o autor acima citado notou caracteres referentes à catequização, Elliott revela essa premissa por meio de dois elementos essenciais: o primeiro, se dá pelo nome da esposa do cacique Libanio, chamada de Maria Rosa do Rosario, nome português, provavelmente fruto do batizado que teve quando criança, pois tanto para os sertanistas, quanto para os demais que se colocam a descrever acerca das ramificações Guaranis dos sertões meridionais, o grupo Kaiowá liderado por Libanio tinha suas origens nas antigas Reduções Indígenas. Em segundo lugar, Lopes faz uma importante observação quando ainda estavam na aldeia Kaiowá, durante o segundo contato, descrevendo que “Havia aqui uma espécie de pia com uma cruz, e perguntando por via do linguará para o que aquillo servia, responderam que para baptizar as crianças”, (LOPES, 1850, p. 331).

Ainda que não se mencione como, quando ou de que forma o batismo era realizado, em ambos os fragmentos é possível identificar a mescla de aspectos culturais aprendidos na Redução Jesuítica, bem como, nas traduções culturais que estes receberam a partir dos filtros que a cultura indígena realizava, afinal, a pia e a cruz não ficavam em uma igreja, ou em um espaço que identificasse o seu uso. O que concedia o caráter sagrado à referida cena era a cruz, contudo, porque ela possuía um sentido e significado dentro da cosmogonia que Elliott e Lopes partilhavam e que era fruto da sua construção social e religiosa. É possível entender estas dinâmicas ao

recorrer as narrativas de Amaral (1902), quando descreve o processo realizado durante o batismo e adoção de nomes portugueses, conforme revela o trecho a seguir:

Existem entre estes índios um baptismo, que me parece vir da antiga catechese colonial. O recém-nascido é levado á choupana do chefe ou pagé (si este existir) pela madrugada, recebendo ahi o baptismo com agua apanhada no rio, em vaso novo na mesma madrugada, addicionando-se á agua cascas de cedro. Aspergem as espaldas da criança e conservando-se a cerimonia uma vela de cera virgem accessa. Os nomes que recebem em tal occasião são próprios da tribu e assim são chamados na tribu ainda que mais tarde recebam o baptismo catholico e nome cristão. Nestas condições conheci em Avaruiá, Nemondiá, Moneõi, Paracáu, Avanhimangá, que na pia receberam o nome de Manoel, Francisco, Francisco, José, Evaristo. [...] A fórmula verbal do baptismo apresenta-se com modalidades, assim ouvi estas tres: 1ª Erú nderaiy ta mongaray, handerú recópi, tald ndi (De teu pai filho sim baptiso de nosso pai em nome da luz); 2ª A mongaray eru nderaiy, luanderú recopi, tatá ndi; 3ª A mongarayta nhanderú reconpi, nderaiy ndi (Em baptiso sim de nosso pai em nome do teu filho, da luz). [...] Algumas vezes empregam tambem uma vela de cera virgem accessa, em taes actos. (AMARAL, 1902, p. 267)

Neste caleidoscópio de percepções, é evidente que os filtros operacionalizados pelos Kaiowás acerca de novas demandas e dinâmicas ligadas ao sagrado, legaram à traduções e apropriações, tomando como exemplo, as especificidades dadas à forma como delinearam o batismo, realizando-o em sua língua e reconhecendo a figura de um único Deus, ou, entre seu panteão de deidades, um Deus particular às práticas de batismo. Além disso, é possível perceber a mudança entre os nomes de nascimento para os de batismo, tal como fez a esposa do cacique Libanio. Ainda que as citações supracitadas não relatem nada a respeito, é conveniente dizer que havia certa distinção entre os sujeitos batizados, com nomes portugueses ou que outrora haviam sido aldeados, não tanto em relação às nações indígenas, ou aos sertanistas, mas sim, aos ditames indigenistas. Isto se deve, em virtude das formas de tratamento empregadas por oficiais do Império, os quais referiam-se, por exemplo, ao cacique Veri enquanto líder Kaingang que havia sido aldeado em Atalaia. O mesmo ocorre com o cacique Condá que, antes de receber o título de Capitão, distinguia-se de outras lideranças, ou mesmo entre os seus, pela qualidade de aldeado, batizado, catequizado, enfim, por qualidades almejadas pela Coroa e que os aproximavam da civilização.

Um exemplo das traduções que os nativos faziam em relação aos caracteres culturais a eles apresentados, é delineado por Henrique (2017), quando o autor explica que, em alguns casos, os nativos eram papagaios da cultura ocidental, ou seja, faziam automaticamente aquilo que mandavam, sem entender na íntegra o sentido do

que do estavam fazendo. Dialogando essa ideia de emulação cultural com as formas de percepção indígena, o autor elucida essa questão através das peripécias de um sujeito em idade adulta que todos os anos se batizava de novo, ora em outras freguesias, ora na mesma em que foi batizado pela primeira vez. Sempre mantinha o mesmo nome e refazia os votos, no entanto, o que diferenciava em todos os batismos eram os padrinhos, os quais, escolhidos com antecedência, se tratavam de pessoas que possibilitavam ganhos, pois de tempos em tempos, o indígena passava de uma freguesia à outra solicitando presentes aos seus padrinhos e, por assim dizer, saciando a sua ganância. Ainda que este exemplo soe desnecessário em relação às dinâmicas destacadas, o intuito em mencioná-lo caminha na mesma direção dos caciques Veri e Condá, como também, do próprio cacique Libanio ao apresentar sua esposa ressaltando o nome aportuguesado dela, em ambos os casos, estes personagens sabiam das oportunidades que um nome, um título, um fragmento da cultura ocidental em suas atividades corriqueiras fomentava no tocante às formas de tratamento da esfera Imperial. E, por meio destes mecanismos sutis, satisfazer seus interesses (e da sua comunidade), como o recebimento de brindes, manutenção das aldeias, armas, proteção entre outros.

Diante disso, Henrique (2017) esclarece que as práticas de emulação indígena eram entendidas como uma forma reveladora da sua incapacidade em aprender, por isso, apenas imitava aquilo que tentavam lhe ensinar. Isto também legou a ideia de que estes sujeitos haviam tido uma falsa catequese. A água benta, ou mesmo aquela empregada nos rituais de batismo pelos Kaiowás acima citados, pode ser pensada pelo fato dos indígenas se apropriarem do simbolismo da água presente em suas próprias culturas, em que a água era o elemento que purificava e neutralizava o poder dos inimigos. Neste sentido, havia uma leitura da alteridade, em que os indígenas praticavam uma tradução cultural e apropriavam esta aos seus costumes. Logo, era uma relação de mão dupla, isto é, “cristianização dos índios junto à indianização do cristianismo”, (HENRIQUE, 2017, p. 11).

Identificadas as situações de diálogos culturais entre sertanistas e nações indígenas, as dinâmicas nativas que revelam seus contatos anteriores com a cultura civilizada a partir da adoção e tradução de elementos específicos. Aqui, as descrições mencionadas neste tópico denotam novamente às situações de fronteira, em que fazendo uso de batismo e nomes portugueses, tanto os Kaingang e quanto os Kaiowá, se aproximavam do universo cultural do outro. Ao passo que os sertanistas, fazendo

parte dos folguedos e rituais de pajés, cruzavam também a ponte cultural, conhecendo, experienciando e, por meio de diferentes sensações e percepções, encaravam de perto o outro – neste caso, os Kaiowás.

5.7 A emigração Kaiowá:

Xee Koapÿ Aiko Apyru wa'é
Eu estou contente de pisar
ndande ÿwÿ 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 em Barão de Antonina.
Tekoá Pyhaú (Citado por Marta Amoroso, 2015).

O desfecho das Jornadas Meridionais é apresentado na última publicação de Elliott na RIHGB, a qual foi oferecida por Machado de Oliveira e, para além dos elementos óbvios que compõe este material, sua narrativa é também rica em dados referentes ao espaço geográfico percorrido, as intempéries e as belezas naturais. Mas, sem dúvida, o ponto alto é a descrição do processo de emigração dos Kaiowás para o aldeamento de São Pedro de Alcântara. Os resultados alcançados pelos sertanistas impelem a pensar no conjunto de elementos apresentados, pois, muito embora os deslocamentos indígenas fossem comuns e tradicionais, os mecanismos indigenistas adotados nos diálogos interculturais revelam que seus personagens também foram essenciais neste contexto. Logo, a identificação das nações indígenas, as descrições feitas sobre as personalidades culturais de cada grupo e suas dinâmicas cotidianas e, sobretudo, a subsequente relação com caciques e pajés, por meio de práticas persuasivas e brandas, demonstram o quão complexo foi esse processo – muito mais do que as representações podem revelar. Nas palavras de Paiva (2004):

Na vivência cotidiana, práticas de sociabilidade, adaptações, apropriações, troca de experiências e de conhecimentos, estratégias de negociação e trânsito entre culturas parecem ter sido tão ou mais importantes que o intento de submeter o outro ou que a disposição de reagir contrariamente às ordens dos forasteiros. (PAIVA, 2004, p. 3)

Diante do mosaico de experiências anteriormente relatadas por viajantes e exploradores, aliadas as dinâmicas e sensações despertadas pelos diálogos estabelecidos entre sertanistas e nações indígenas, Elliott, Lopes e sua comitiva souberam escolher caminhos, sujeitos e maneiras específicas de se relacionar com cada cenário e os personagens que coloriam o horizonte meridional, representado por diferentes cores, gentes, paisagens e interesses. A intersecção entre estes universos culturais foi gestada a partir de práticas de mediação cultural, em que a dialética entre o coletivo e o singular oportunizavam formas simbólicas de contatos, trocas, mesclas e interações socioculturais. As perspectivas aqui orquestradas podem ser explicadas por Lamizet (1999), quando expõe que:

o sentido da mediação que constitui as formas culturais de pertença e de sociabilidade dando-lhes uma linguagem e dando-lhes as formas e os usos pelos quais os atores da sociabilidade apropriam-se dos objetos constitutivos da cultura que funda simbolicamente as estruturas políticas e institucionais do contrato social. [...] É no espaço público que são levadas a efeito as formas da mediação, que trata-se do lugar no qual é possível tal dialetização das formas coletivas e as representações singulares. O espaço público é, por definição o lugar da mediação cultural. (Lamizet, 1999, p. 9).

Em face dessas colocações, os diálogos firmados entre os referidos universos culturais se deram tanto pela mediação enquanto prática cultural, como também, por seus mediadores. Isto é, as articulações em si precisavam cruzar as fronteiras culturais para encontrar o seu ponto de intersecção entre as teias que compunham o espaço em comum. Contudo, o destinatário e o receptor destas trocas experienciavam comparações e confrontos de valores, sendo estes, fundamentais para entender o outro e torná-lo inteligível e aberto à interpretações, como bem coloca Ivo (2012). Nesta acepção, quando observamos nos itinerários momentos de confrontos, ou tensões culturais entre e com as nações indígenas, pensando a partir de Gruzinski (2001), é possível observar estas situações enquanto circunstâncias em que um e outro buscam por pontos de identificação, os quais foram construídos através de diálogos, adaptações, concessões e traduções daquilo que produz algum significado. Noutras palavras, “o mediador cultural, precisa criar um critério objetivo que traduza algo que, na maioria dos casos, é subjetivo, a fim de transpassar as fronteiras da diferença”, (REBOLLO, 1999, p. 340).

Partindo das colocações acima, é evidente que os brindes, títulos e promessas utilizadas enquanto ferramenta de diálogo e sedução dos grupos Kaingang

e Kaiowás passaram por esse sistema de clivagens, escolhas e repulsas daquilo que era utilizado para mediar suas relações. O fato é: o sistema foi funcional, criou pontos de trânsito entre as facetas culturais, rompeu as barreiras da diferença, fomentou a troca e a experiência de um aos elementos tradicionais do outro. E, se tratando dos liames indigenistas: utilizou-se das premissas orientadas pelo barão de Antonina, limpou as terras que eram interessantes ao escopo imperial, inseriu elementos da cultura não indígena entre os nativos, como roupas, armas, ferramentas e alimentos, todavia, o xeque-mate das Jornadas Meridionais foi o estabelecimento dos Kaiowás em São Pedro de Alcântara – possibilitando a conquista de tantos outros anseios indigenistas.

Voltando a discussão para o relato de Elliott, é conveniente dizer que o sucesso, ou melhor, a emigração Kaiowá também contou com aspectos essencialmente indígenas e característicos deste grupo. Isso se deve a duas perspectivas: a primeira, vincula-se ao perigo cotidiano que os sertões legavam a qualquer nação nativa e, em especial, à este grupo, pois mesmo sendo naturalmente pacífico, estava rodeado por inimigos, visto que, ao sul, tinham os Paraguaios; ao oeste, os Guaycurús, Terenas e Lahianas; ao norte, os Coroados; a leste, as hordas ferozes do Ivaí e Iguaçu, (ELLIOTT, 1848, p. 434). Em segundo lugar, um elemento integrante da cosmogonia deste grupo contribui em tal empreendimento, o qual, segundo Nimuendaju (1982), se caracterizada pela crença da “terra sem males”.

Nesta acepção, o deslocamento dos Kaiowás em busca de novos alojamentos e o contato com a sociedade envolvente não foi inaugurado pelos sertanistas, isso é evidente. O fato é, desde 1830, estes sujeitos já se aproximavam de fazendeiros, colonos ou mesmos de vilas para negociar trabalho e novas moradias. Logo, há quase dez anos da primeira entrada realizada pela expedição encomendada pelo barão de Antonina, Elliott narra o diálogo entre um pequeno grupo pertencente a referida nação indígena e o anfitrião do aldeamento de São Jerônimo.

O proprietario [barão de Antonina] os acolheu com aquella conhomia que sempre foi o seu característico, e especialmente em respeito aos indios, distribuindo-lhes roupa, ferramentas e aquillo que mais prendia sua cobiça, e informando d’elles do sitio em que se achava alojado o restante da tribo, mandou abrir uma vereda de onze legoas que lhe pudesse dar transito para ali, e conseguindo isso, so a expensas suas, passou a solicitar o auxilio do governo, ministrando-lhes um capuchinho para sua catequese, e por fim aldêou-os no logar que hoje existe a capelia de Sam João Baptista. (ELLIOTT, 1850, p. 436)

O forte deste trecho não é em si o contato, mas sim, as informações colhidas na década de 1830! Nesta perspectiva, aproveitando do processo de aldeamento, projeto ainda em fase inicial pelo barão de Antonina, o mesmo se utilizou das experiências deste grupo errante para articular planos maiores, vinculados aos interesses do Estado e as premissas que lhes eram particulares. Sendo assim, é importante frisar que os resultados deste processo facultaram as justificativas operacionalizadas para o mapeamento dos sertões, afinal, era do seu conhecimento que, entre os muitos povos que lá se embrenhavam, havia também, aqueles propensos a catequização e demais pressupostos vinculados ao espaço aldeado. A diferença é que, nos liames de 1845, o espaço a ser preenchido pelos indígenas era São Pedro de Alcântara e, de certa forma, a Colônia Militar de Jataí – a qual ficava próxima ao aldeamento e servia enquanto posto de comunicação interprovincial do Império – que, partindo da imitação de São João Baptista, buscava render bons frutos aos indigenistas.

Retornando as descrições de Elliott, o sertanista revela que para a efetivação da emigração Kaiowá, foi preciso mais do que convencer o cacique Libanio, distribuir brindes e contar sobre as vantagens de se viver em um aldeamento, afinal, este era um, entre muitos caciques que viviam na aldeia frequentada pela comitiva – segundo o relato, era composta por cerca de quinhentas pessoas. Além disso, foram convidados caciques de aldeias próximas que moravam pelas matas de Iguatemi, Inhanduracay, Tajahy, Curupaná e outros lugares, os quais foram chamados para participar desse processo e, caso optassem por integrar a emigração, fazia-se preciso organizar brindes, alimentos e canoas para o transporte de todos. O traslado foi lento, pois não havia canoa para todas as pessoas, deste modo, “mulheres e crianças, caminhavam vagarosamente, e mais retardava sua viagem a necessidade de provêr-se de alimentos extrahido das matas com algum custo”, (ELLIOTT, 1848, p. 238).

Andar vagaroso, intempéries do tempo, preparo de alimento (caça, pesca coleta de frutas) e busca por locais apropriados para pernoitar; em todos os dias a dinâmica da comitiva de emigração se valia destes aspectos, aumentando ainda mais a demora no percurso até as terras auspiciosas do prometido aldeamento. Sem esquecer, é claro, dos folguedos e festas realizados durante a noite e que acabavam quando o sol raiava, diminuindo ainda mais os passos, pois descansando pouco e iniciando tarde a caminhada, o traslado parecia interminável. Seguidos 41 dias de viagem, em 21 de novembro, sertanistas e Kaiowás chegam à Colônia de Jataí. Ao

descerem das canoas, de todos os lados de ouvia o som de fuzis, aplausos e o toque de clarins, cornetas e pífanos que produziavam uma estrondosa fanfarra, o que lisonjeou os nativos. Logo depois, Elliott narra que foi trazido gado para o corte, panos, ferramentas, miçangas e outros objetos a serem distribuídos.

É em clima festivo que as representações das Jornadas Meridionais encerram sua coletânea de imagens, experiências e sensações que desembocavam nos interesses imperiais e, sobretudo, em formas de diálogo que legaram à ambas as esferas culturais, sentimentos e apreciações únicas, ambas pautadas em formas de mediar culturalmente as relações estabelecidas entre tais universos culturais que, um dia distintos, tornaram-se transitáveis. É nessa linha de raciocínio que Elliott (1856) finalizando seu itinerário narrando:

Tendo assim ultimado a importante commissão de que havia-se dignado incumbir-me o sr. barão de Antonina, mais por effeito de suas usual benignidade, do que por mérito que em mim houvesse o para cujo bom êxito e bem desempenhar a honrosa confiança que s. exm. em mim depositou não me poupei a trabalhos, riscos e fadiga e sobrepujando mesmo os meus incommodos pessoaes, faço votos para que v. exm., perseverando em seus phylantropicos e generosos sentimentos, de subtrahir á vida errante e selvagem esses desvalidos habitantes das nossas florestas, e de que é um testemunho, de agora, o facto que acabo de narrar, e de outr'ora o aldeamento de S. João Baptista da Faxina, promova outras eguaes empresas, na convicção de que deparará nos Cayuaz, n'essa numerosíssima nação refugiada nas vastas matas da margem direita do grande Paraná, índole benigna, costumes pacíficos e tendências bem pronunciadas para a civilisação e fazerem parte da nossa sociedade: certo que nem um outro que não seja o Pahy Guassú dos Cayuaz da Faxina e de Jatahy terá para essas emprezas mais gentio, energia e dedicação, como os factos o demonstram. (ELLIOTT, p. 1856)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Delinear as linhas finais de uma pesquisa, sem dúvida, é a parte mais difícil do trabalho historiográfico, talvez mais difícil que iniciar o mesmo. Afinal, é preciso encontrar um momento e dizer para si mesma: acabou! O problema, é chegar ao fim de um ciclo de pesquisa e ainda contar com perguntas que foram se desenhando ao longo da produção textual, levando a caminhos desconhecidos, longínquos e diversos. Desde modo, tecerei algumas considerações acerca desta pesquisa, contudo, ao reler os capítulos, sinto que os dedos querem dançar sobre o teclado, querendo continuar o ritmo de descobertas, indecisões e de buscas infundáveis para tentar compreender o processo histórico das nações indígenas.

Frente a estas colocações, é evidente que a maior contribuição desta pesquisa diz respeito, única e exclusivamente, a minha trajetória acadêmica, pois, lançando-se em uma jornada às escuras, isto é, sem conhecer a teoria, metodologia e contextos básicos acerca dos meus objetivos de investigação, muitas vezes me senti vendada em uma sala escura, sem som e sem vida, onde eu tateava e ia encontrando as pistas para achar uma saída. E foi exatamente assim que fui encontrando o meu caminho, colorindo os anseios da pesquisa, modelando, adaptando, reformulando e reinventando a minha dissertação. Não foi fácil, todavia, talvez não sentisse o prazer que tenho pelas leituras e análises se fosse algo mais fácil e cômodo. Foi um desafio e tanto, como também, foi horrível a sensação dos momentos de fracasso. O que manteve firme a dissertação, foram pedras preciosas escondidas nas fontes, ocultas nas entrelinhas, esperando pelas minhas perguntas.

Diante disso, os questionamentos que delinearão esta pesquisa diziam respeito às Jornadas Meridionais, isto é, a diversas entradas realizadas aos sertões meridionais em meados do século XIX, cujo objetivo geral, era a criação de uma rota interprovincial que ligasse Curitiba ao Mato Grosso. Até aqui, soa muito simples. O fato é que estas viagens contavam com objetivos ocultos, entre eles, conhecer, mapear e catalogar informações referentes aos espaços por onde transitavam, narrando seus testemunhos acerca das paisagens, culturas e gentes viviam nos pontos de interesse da Coroa, de fazendeiros e, por assim dizer, do financiador das expedições. Logo, os descaminhos de uma província a outra era apenas um fragmento dos intuitos orquestrados pelo barão de Antonina que, fruto do seu tempo,

dialogava com as formas de pensar, perceber e articular propostas voltadas para os sertões e, sobretudo, para as nações e ramificações indígenas que habitam eles.

Portanto, o segundo capítulo propiciou entender que as campanhas sertanistas, entre as décadas de 1840 e 1850, vinculavam-se à projetos maiores, tanto em relação à interiorização do Império, quanto nas maneiras de arquitetar projetos para resolver a questão indígena. Deste modo, o capítulo faz um pequeno resgate historiográfico para revelar as nuances e rotulações que as nações indígenas herdavam das discussões da intelectualidade brasileira que, pautada nas diretrizes ainda em construção do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, debatiam sobre a possibilidade das nações ameríndias serem bárbaras ou aptas ao processo de civilização. Além disso, as viagens exploratórias contavam com o escopo de relatar suas percepções e testemunhos, cujo conteúdo revela as potencialidades e perigos das regiões inóspitas, como também, o mapeamento físico e cultural destes espaços.

As informações recolhidas destes (e de outros) materiais, auxiliavam não só a intelectualidade a realocar a figura indígena no cenário nacional, como também, fomentavam políticas e medidas destinadas exclusivamente para as suas gentes, garantindo formas de inserção ou exclusão na sociedade envolvente. Ou seja, das viagens realizadas, incentivava-se o contato com as nações indígenas e, do resultado desse diálogo, se operacionalizavam representações, as quais legitimavam as formas de tratamento dispensadas a tais sujeitos, entre elas, a durável oscilação entre extermínio e brandura, óbices defendidos/criticados no cerne das políticas indigenistas do oitocentos.

Desta forma, nota-se que os preceitos intelectuais e políticos andaram lado a lado no Império, ainda que seus polos denotassem vieses opostos. Frente a este mosaico de experiências, estas discussões foram importantes para a dissertação, pois revelam o lugar social do articulador das Jornadas Meridionais e daqueles que realizaram as referidas viagens, relatando os fatos que consideravam marcantes. Seu conteúdo serviu não só para demonstrar que era possível criar a almejada rota interprovincial, como também, catalogar informações que poderiam servir aos intuitos intelectuais, no sentido de mapear e descrever as características físicas e culturais de diferentes grupos indígenas e, sobretudo, revelar para a elite política que meios brandos e persuasivos eram eficazes no diálogo com os nativos. Bem, revelados alguns objetivos adicionais às expedições exploratórias, não se pode esquecer de falar dos intentos particulares do próprio barão de Antonina.

Pensando nas questões colocadas na introdução desta dissertação: “seriam os sertanistas capazes de dialogar e criar redes de sociabilidades com os sujeitos que historicamente eram vinculados à imagem de sujeitos hostis, bárbaros e selvagens? Quais os meios utilizados para esse empreendimento? E, é claro, qual a recepção indígena em relação à tais tentativas de contato?” A resposta é sim! Os sertanistas, pautados nas diretrizes da brandura e da constância, conseguiram estabelecer contato com várias nações indígenas, algumas representadas enquanto mais fáceis de persuadir, outras, no entanto, encaravam estes sujeitos com receio. Dentre as nações arroladas, ficou perceptíveis que tanto os Kaiowás quanto os Kaingang, fomentaram a elaboração de representações que em nada assemelhavam-se à imagem de hostis, bárbaros ou selvagens. Pelo contrário, os dados arrolados garantem não só identificar estes grupos, como também, desmistificar as suas características. De um lado, tem-se os Kaingang com aldeias e casas provisórias, levando uma vida nômade, sobrevivendo a partir da caça e da pesca – práticas apreciadas pelos homens, os quais eram considerados habilidosos. Do outro, os Kaiowás, com aldeias bem organizadas, casas grandes e fortes, essencialmente agrícolas, sedentários e ligados aos fabricos de roupas, redes e bijuterias. Os Kaingang andavam nus, ou melhor, pintam seu corpo, seu rosto e, em alguns casos, usam de plumárias para compor sua indumentária, fabricavam potes, panelas e tecidos de fio de ortiga, dormiam sob palhas e andavam em grupos pequenos durante seus processos de emigração. Os Kaiowás eram mais sociáveis, inclusive, o exemplo de que as práticas brandas funcionam não só para estabelecer um diálogo, mas manter redes de sociabilidade.

É evidente que tais intuitos só foram possíveis em virtude das estratégias utilizadas pelos sertanistas que, ao fazer uso de elementos culturais que interessavam aos Kaiowás, conquistaram mais do que sua amizade, alcançaram a sua confiança. Neste sentido, entre vários elementos culturais que poderiam ser utilizados, esta dissertação se preocupou com apenas três, os quais foram operacionalizados nas brenhas dos sertões meridionais. Ou seja, é comum a historiografia apresentar o casamento, a língua, escolas, catequese, uso de roupas, enfim, não raro estes elementos eram apontados como táticas para aproximar as populações nativas da sociedade envolvente. Tanto é, que estes eram mecanismos básicos sugeridos pelas medidas indigenistas do Império, contudo, revelam sua eficácia ou insucesso quando os sujeitos já foram retirados de seus locais tradicionais e, por vezes, já se encontram

em aldeamentos. E este é o diferencial dos sertanistas, pensar nas estratégias a serem utilizadas antes do deslocamento populacional, em outras palavras, que instrumentos podem ser utilizados para convencer à emigração?

Pensando nestas inquietações, as Jornadas Meridionais revelam a possibilidade de três mecanismos básicos: a persuasão utilizada para convencer as lideranças indígenas, seja por meio de brindes específicos, como cargos, gratificações, insígnias, uniformes militares, armas, entre outros. Afinal, os sertanistas perceberam que o poder de convencimento que estes personagens tinham em relação à aldeia, além disso, eram pessoas extremamente importantes e inteligentes, pois conheciam aspectos ligados à natureza, a caça, a pesca, as lutas corporais, a organização social e hierárquica da aldeia, enfim, os atributos que despertavam o interesse não eram só em virtude do seu status indígena, mas também a bagagem de saberes que acumulavam. Outro mecanismo utilizado era a doação de brindes e mimos para todos os integrantes da comunidade, buscando assim, atizar a sua curiosidade e ganância e, por assim dizer, certa dependência de alguns produtos, como cachaça, rapadura, sal, armas, entre outros. Promessas de proteção, de fartura e melhores condições de vida nos aldeamentos também eram formas de persuadir e seduzir estes grupos que, sabiam reconhecer as vantagens que a sociedade civilizada poderia proporcionar.

Por fim, as Jornadas Meridionais demonstram o uso dos folguedos, fetichismo e da cosmogonia indígena como ferramenta para mediar estes universos culturais distintos. Nesta acepção, ao contrário do que se pode imaginar, estes elementos se configuram enquanto práticas de mediação de interesses não porque foram apresentadas pelos sertanistas, mas sim, porque eles é que foram convidados para participar dos folguedos e fetichismos Kaiowás. Essas situações de fronteira foram descritas quando o cacique convidou os mesmos para sentar-se ao seu lado e comer, enquanto havia música, dança e cantoria nativa que hipnotizava seus observadores. Além disso, participaram de bom grado do ritual realizado pelo pajé e seus curandeiros que, fazendo uso de suas práticas mágicas, inseriam estes sujeitos às dinâmicas culturais indígenas e permitiam que eles transitassem entre estes mundos que, mesmo distintos, haviam encontrado pontos de intercâmbio cultural. E, destas trocas simbólicas, laços de sociabilidade se firmaram de tal forma que, permitiram a realização o intuito do barão: a emigração de nativos para um de seus aldeamentos.

FONTES

AMARAL, C. M. Memoria sobre usos e costumes de índios guaranys, caiuàs e botocudos. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographiaco Brasileiro**, Rio de Janeiro, TOMO LXIII, parte II, 1902.

BORBA, T. **Actualidade indígena**. Curitiba: Typ. E Lytog. A vapor Impressora Paranaense, 1908.

Carta Régia de 13 de Maio de 1808. Manda fazer guerra aos indios Botocudos. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>

Carta Régia - de 5 de Novembro de 1808. Sobre os indios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba o Guarapuava. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>

Carta Régia de 2 de Dezembro de 1808. Sobre a civilização dos Indios, a sua educação religiosa, navegação dos rios e cultura dos terrenos. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>

Carta Régia de 1º de Abril de 1809. Approva o plano de povoar os Campos de Guarapuava e de civilisar os indios barbaros que infestam aquelle território. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>

Catálogo seletivo de documentos referentes aos indígenas no Paraná provincial: 1853 - 1870. Coleção pontos de acesso, vol. 3 Curitiba: Imprensa Oficial, 2007.

Decreto Imperial nº 426, em 24 de julho de 1845. Regulamento ácerca das Missões de catechese, e civilisação dos Indios. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>

Decreto nº 1318, de 30 de Janeiro de 1854. Manda Executar a Lei nº 601, de 18 de Setembro de 1850. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>

Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Disponível em: http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm

ELLIOTT, J. H. Resumo do itinerário de uma viagem exploradora pelos rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus afluentes, pelo Paraná, Ivaí, e sertões adjacentes, empreendida por ordem do Exmo. Sr. Barão de Antonina. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**, Rio de Janeiro, t. IX, p. 17-42, 1847.

_____. Itinerário das viagens exploradoras empreendidas pelo Sr. Barão de Antonina e o Baixo Paraguai na província de Mato Grosso: feitas nos anos de 1844 a 1847 pelo sertanista o Sr. Joaquim Francisco Lopes, e descritas pelo Sr. João Henrique Elliott. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**, Rio de Janeiro, T. X, 1848.

_____. A Emigração dos Cayuáz. Narração coordenada sob os apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliott, pelo sócio effectivo, o Sr. Brigadeiro J.J. Machado de

Oliveira. **Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, T XIX, 1856.

Lei nº 601, de 18 de Setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>

LOPES, Joaquim Francisco. Itinerário de Joaquim Francisco Lopes encarregado de explorar a melhor via de comunicação entre a província de São Paulo e a de Mato Grosso pelo Baixo-Paraguai. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, t. XIII, p. 315-335, 1850.

LIMA, F. C. Memoria sobre o descobrimento e colonia de Guarapuava. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 43-64, 1842.

KELLER, F. Noções sobre os indígenas da Província do Paraná. **Boletim do Museu do Índio**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 9-25, 1974.

MACHADO DE OLIVEIRA, J. J.. Notícia Raciocinada sobre as Aldeias de Índios da Província de São Paulo, desde o seu começo até a atualidade. **Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, T. VIII, p. 204-254, 1846.

_____. “A celebração da paixão de Jesus Cristo entre os guaranís. (Episódio de m Diário das campanhas do Sul). **Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, T.IV, 1842.

_____. “Qual era a condição do sexo feminino entre os indígenas do Brasil” **Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, T. IV, 1842.

SILVA E ANDRADA, J. B. **Apontamentos para a civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil**, 1823.

Disponível em: http://www.obraborifacio.com.br/principais_obras/

_____. Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura. In: Jorge Caldeira (Org.). **José Bonifácio de Andrada e Silva**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

TAUNAY, A. **Entre os nossos índios**; Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaicurus, Caingangs. São Paulo, Companhia Melhoramentos, 1931.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. C. **Da aldeia para o Estado: os caminhos do empoderamento e o papel das lideranças Kaingang na conjuntura do movimento indígena**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

ALMEIDA, M. R. C. Política Indigenista e Etnicidade: estratégias indígenas no processo de extinção das aldeias do Rio de Janeiro – Século XIX. **Sociedades em movimento. Los pueblos indígenas de América Latina**. Tandil (Argentina), IEHS, 2007.

_____. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. **A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas**. Revista Brasileira de História. São Paulo, 2017.

ALVIM, M. S. M. **Discurso recitado pelo Ex.mo presidente, Miguel de Souza Mello e Alvim, no dia 7 de janeiro de 1842 por ocasião da abertura da Assembléa Legislativa da provincia de S. Paulo**. São Paulo: Typ. Imparcial de Silva Sobral, 1842. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/976/>>. Acesso em: 20 set. 2011.

AMADO, J. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**, v.8, n. 15 (1995).

AMANTINO, M. As Guerras Justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 22, nº 35: p. 189-206, Jan/Jun 2006.

_____. **O mundo das feras: os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – Século XVIII**. São Paulo: Annablume, 2008.

AMOROSO, M. **Catequese e Evasão: Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)**. Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo, 1998.

_____. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. **Tempo Brasileiro**, 2003.

_____. Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2015, v. 58, nº 1.

ANKERSMIT, F. R. **A Escrita da História: a natureza da representação histórica**. Londrina: EdUEL, 2012.

ARAÚJO, A. C. Cultivar a razão, educar e civilizar os povos: a filosofia das Luzes no mundo Português. **Revista de História Regional** 19(2): 263-281, 2009.

ALEMÃO, F. F.; SILVEIRA, M. J.; SANTOS, T. G. dos. In: Extracto das actas das sessões do 2º trimestre de 1847. **Revista do IHGB**. 9: 265-293, 1847.

AOKI, M. T. **Dois mundos em desencontro**: a narrativa imagética de Joaquim José de Mirante e o Relatório de Afonso Botelho, sobre o encontro entre índios e luso-brasileiros nos Campos de Guarapuava a partir de 1771. Monografia (Licenciatura e Bacharelado em História), Universidade Federal do Paraná, 2013.

Assis, G. P. **A Diretoria Geral dos Índios e índios na história**: José Joaquim Machado de Oliveira (1844-1867). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2015.

AZEVEDO, L. B. **Concepções sobre a questão indígena**: Província de São Paulo, 1822-1834. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista, Franca, 2015.

BAIA, C. A. **Estratégias de ocupação de terras e relações de poder nos Campos de Guarapuava (1768-1853)**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Estadual de Maringá, 2012.

BANDEIRA, J. J. P. Notícia da descoberta do Campo de Palmas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 14, p. 425-438, 1851.

BARBATO, L. F. T. A construção da identidade nacional brasileira: necessidade e contexto. **Revista Eletrônica História em Reflexão**: Vol. 8 n. 15 – UFGD – Dourados, jan/jun – 2014.

_____. A serviço da Pátria e do Imperador: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: origens, estrutura e funcionamento. **Revista Labirinto**, Porto Velho-RO, ano XVI, vol. 20, p. 336-352, 2014.

_____. O indígena nas revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: entre o problema e a solução. **Revista Espacialidades** [online]. 2013, v. 6, n. 5.

BARBOSA, P. A. A “terra sem mal” de Curt Nimuendajú e a “Emigração dos Cayuáz” de João Henrique Elliott. Notas sobre as “migrações” guarani no século XIX. **Tellus**, ano 13, n. 24, p. 121-158, jan./jun. 2013

BARBOZA, J. C. “Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos jesuítas fundado principalmente na propagação do chistianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os actuaes.” In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Tomo II, 1º trimestre de 1840, Rio de Janeiro: 2º edição, 1858.

_____. “Se a introdução dos escravos africanos no Brazil embaraça a civilização dos nossos indigenas, dispensando-lhes o trabalho, que todo foi confiado a escravos negros. Neste caso qual é o prejuízo que soffre a lavoura brasileira?” In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo I, 3º Trimestre de 1839, Rio de Janeiro: 3º edição.

BARROS, V. E. N. **Mito e histórias nas narrativas dos Guaranis na Bacia do Paranapanema**. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. (Org.) **Teorias da Etnicidade**. São Paulo; Editora da UNESP, 1998.

BELLUZO, A. M. M. et al. **Do contato ao confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII**. São Paulo: PNP Paribas, 2003.

BERNASKI, J.; OLIVEIRA, O. Leis e aldeamentos: dispositivos utilizados no processo de colonização das terras indígenas. **Pergaminho** (6): 1-14, dez. 2015.

BRAGA, B. M. Os índios, a catequese e a civilização no Amazonas (1845-1898): entre o fracasso e a resistência. **Muiraquitã**, UFAC, ISSN 2525-5924, v. 4, n. 1, 2016.

BRAGA, M. A. **Os selvagens da Província: índios, brancos e a política indigenista no Rio Grande do Sul entre 1334 e 1868**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2006.

BRIGHENTE, L. F. **Entre a liberdade e a administração particular: A condição jurídica do indígena na vila de Curitiba (1700-1750)**. Dissertação (Mestrado em Direito). UFPR, Curitiba: 2012.

CAMPOS, M. **As mulheres indígenas no imaginário dos viajantes: Mato Gross – século XIX**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual da Grande Dourados, 2012.

CANCELA, F. E. T. **De projetos a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808)**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CANIELI, D. E. **As populações indígenas nas narrativas das autoridades provinciais do Paraná: 1853-1889**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, 2001.

CARVALHO, F. A. L. **Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos Impérios Ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)**. Tese (Doutorado em História Econômica). Universidade de São Paulo, 2012.

CARVALHO, J. L. **Entre pinheirais, novelas e aquarelas: O Viajante John Henry Elliott e a Vila de Curitiba no Século XIX**. Monografia (Especialista em História do Brasil), Faculdades Integradas “Espírita”, Curitiba, 2010.

CARVALHO, V. N. C. Autoridade indígena e legislação indigenista no Brasil. **História Revista** - Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, 2008.

CAVALCANTE, T. L. V. Etnohistória e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância para a pesquisa. **História** (São Paulo) v.30, n1, p.349-371, jan/jun 2001.

CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, R. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no XIX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

CONCEIÇÃO, H. S. Podem os índios ser brasileiros? Intelectuais, indígenas e cidadania no Império. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011.

COSTA, L. F. **Um estudo de caso sobre a mediação cultural**. V Enecult – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. 27 a 29 de maio de 2009. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.

CRUZ, C. H. Padres, Pajés e feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII. **Tempos Gerais – Revista de Ciências Sociais e História – UFSJ**, n. 5, 2014.

CUNHA, M. C. **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

_____. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DAVIS, N. Z. Antropologia e história nos anos 1980. In: (Org.) NOVAIS, F. A. & SILVA, R. **Nova História em perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

DELMAS, A. C. G. Elogios impressos: dedicatórias no Brasil de D. João VI. In: (Org.) NEVES, L. M. B. P. **Livros e impressos: retratos do setecentos e do oitocentos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

DENIPOTI, C.; PEREIRA, M. R. M. Sobre livros e dedicatórias: D. João e a Casa Literária do Arco do Cego (1799-1801). **História Unisinos**. 17(3): 257-271, Setembro/Dezembro 2013.

DIEHL, I. L. Classificativos sociais e mão de obra indígena feminina: um estudo a partir das mães da freguesia de Curitiba (1734-1767). **AEDOS**, Porto Alegre, v. 7, n. 17, p. 211-229, Dez. 2015.

DURAT, C. A. **Os processos incorporativos do Indígena Kaingang de Atalaia à sociedade luso-brasileira: o papel do Catolicismo**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Passo Fundo, 2006.

EDER, K. Identidades coletivas e mobilização de identidades. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, out. 2003, vol. 18, nº 53.

ESPINDOLA, H. S. **Sertão do Rio Doce**. Bauru/ SP: EDUSC, 2005.

FERRETI, D. J. Z. A emergência de um discurso etno-histórico nos primórdios do IHGB: o caso do brigadeiro Machado de Oliveira. In: **Anais do XXIV Simpósio Nacional de História** – ANPUH, São Leopoldo, 2007.

FORTES, P. H. R. **Entre a política indígena e a política indigenista**: um estudo sobre as relações políticas entre índios e não índios em Curitiba no século XIX. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Paraná, 2014.

FONSECA, T.N.L. Serge Gruzinski e as dinâmicas culturais na América Colonial. **Cultura Histórica & Patrimônio**, volume 2, número 1, 2013.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. L'Archéologie du Savoir. Paris: Gallimard, 1969. Trad. bras. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

FRANÇA, M. J. S. Diário da Assembleia Geral Constituinte, e Legislativa do Império do Brasil, Seção de 23 de setembro de 1823.

FRANCISCO, A. R. Relações políticas entre nativos Kaingangs, fazendeiros e poder político provincial e imperial (1808-1861). In: **Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”, XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH**, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011.

FREITAS, L. G. **A câmara municipal da vila de São Paulo e a escravidão indígena no século XVII (1628-1696)**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Campinas, SP, 2006.

FRIORIN, J. L. A construção da identidade nacional brasileira. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 1, p. 115-126, 1º sem. 2009.

GARCIA, E. F. **As diversas formas de ser índio**: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal Fluminense, 2007.

GERBI, A. **O Novo Mundo**: História de uma polêmica 1750 -1900. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOMES, M. F. V. B. **Trajetória socioambiental de Guarapuava**: leituras da paisagem. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2009.

GONÇALVES, S. C. A escrita da história do Brasil: o pensamento civilizador no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. In: **Caderno de resumos & Anais do 4º Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente & usos do passado**. Ouro Preto: EdFOP, 2010.

GRUZINSKI, S. Passeurs y elites católicas em las Cuatro Partes del Mundo: los inicios de la mundialización (1580-1640). In: GODOY, S. O.; SALAZAR-SOLER, C. (ed). **Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

_____. La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español – siglos XVI-XVIII. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 1991.

GUIMARÃES, M. L. S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma História Nacional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 1, 1988, p. 5-27.

_____. Uma história da história nacional: textos de fundação. Disponível em: <http://www.coresmarcasefalas.pro.br/adm/anexos/11122008005626.pdf> Acesso em: 16/07/2016.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 22, nº2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução. Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HENRIQUE, M. C. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, 2017.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. **A Invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOWAD, C. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBRT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco**: cosmogonias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

IVO, I. P. **Homens de caminho**: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América Portuguesa – século XVIII. Vitória da Conquista: Ed. UNESB, 2012.

KHALED JUNIOR, S. H. **Horizontes identitários**: a construção da narrativa nacional brasileira pela historiografia do século XIX. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

KODAMA, K. Os estudos etnográficos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860): história, viagens e questão indígena. **Cien. Hum.** Belém, v. 5, n. 2, p. 253-272, maio-ago. 2010.

KOK, M. G. P. **O Sertão Itinerante**: expedições da capitania de São Paulo no século XVIII. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, 1998.

LARA, S. **Fragmentos setecentistas**: Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LARAIA, R. B. As religiões indígenas: o caso tupi-guarani. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 6-13, setembro/novembro, 2005.

LAMIZET, B. **La médiation culturelle**. Paris: L'Harmattan, 1998.

LIMA, A. C. S. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUVIZOTTO, C. K. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul** [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

MACHADO, J. J. Machado d'. Notícia Raciocinada sobre as aldeias de índios da Província de São Paulo, desde o seu começo até a atualidade. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro** Tomo 7, Rio de Janeiro, 1845.

MACHADO, D. L. TAVARES, T. Sobre a forma mais acertada de se escrever a história do Brasil: o caso Von Martius. In: **III Encontro Internacional História, Memória, Oralidade e Culturas**, 2016, UECE, 2016.

MAGALHÃES, J. V. C. Ensaio de Anthropologia – Região e Raças Selvagens. **Revista do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil**. T. XXXVI. Rio de Janeiro: B.L.Garnier-Livreiro-editor, 1873.

MARTIUS, K. F. P. Von. Como se deve escrever a historia do Brazil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. T. VI, 2. edição, Rio de Janeiro, 1844.

MATTOS, H. M. A escravidão moderna nos quadros do Império português: O Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima (Org). **Antigo Regime nos Trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI- XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001

MATTOS, I. M. **Civilização e Revolta**: povos botocudos e indigenismo missionário na Província de Minas. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, 2002.

MATTOS, R. J. C. Dissertação acerca do systema de escrever a historia antiga e moderna do Imperio do Brazil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo 26 (26-27), Rio de Janeiro, 1863.

MEIRA, J. P. G. A nobreza indígena questionada: cultura política e relações de poder nos aldeamentos coloniais da Paraíba – século XVIII. In: **Anais VI Simpósio Nacional de História Cultural – Escritas da História: Ver, Sentir e Narrar**, Universidade Federal do Piauí, 2012

MELATTI, J. C. De Nóbrega a Rondon. **Revista de Atualidade Indígena**, ano 1, nº 3, p. 38-45. Brasília: FUNAI, 1997.

MOREIRA, V. M. L. Deslegitimação das diferenças étnicas, “cidanização” e desamortização das terras de índios: notas sobre liberalismo, indigenismo e leis agrárias no México e no Brasil na década de 1850. **Revista Mundos do Trabalho**, vol. 4, n. 8, julho-dezembro, 2012.

MOREL, M. Da gazeta tradicional aos jornais de opinião: metamorfoses da imprensa periódica no Brasil. In: **Livros e impressos: retratos do setecentos e do oitocentos**. (Org.) NEVES, L. M. B. P. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

MONTEIRO, J. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de Livre Docência em Antropologia – UNICAMP, Campinas, 2001.

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

MONTERO, P. **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MOTA, L. T. A revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). **Diálogo**, DHI/PPH/UEM, v.10 n.1, p. 117-142, 2006.

_____. **As guerras dos índios Kaingang**: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769- 1924). Maringá: Eduem, 1994.

_____. NOVAK, E. S. **Os Kaingang do vale do rio Ivaí**: histórias e relações interculturais. Maringá: Eduem, 2008.

_____. Etnohistória: uma metodologia para abordagem transdisciplinar da história de povos indígenas. **Patrimônio e Memória**. v.10, p.05-16, 2014.

MONTEZUMA, F. Diário da Assembleia Geral Constituinte, e Legislativa do Império do Brasil, Seção de 23 de setembro de 1823.

NASCENTE, L. S. Políticas e construção da identidade nacional: os índios na história do Brasil. **Revista Litteris** - Ciências Humanas - Antropologia – Número 6 – novembro de 2010.

NETO, J. L. **Índios e terras – Ceará: 1850-1880**. Tese (Dourado em História). Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

NETTO, R. C. População e mestiçagens: a família entre mulatos, crioulos e mamelucos em Minas Gerais (séculos XVIII e XIX). In: Paiva, E. F.; IVO, I. P.; MARTINS, I. C. **Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais**. São Paulo: Annablume, 2008.

NEUNDORF, A., PASSOS, A. A. “Feras indignas de piedade”: discurso intelectual e estigmatização dos sertanejos no conflito do contestado. **Building the way**. Revista do Curso de Letras, v.5, n.1 – 2015.

NIMUENDAJU, C. **Textos Indigenistas**: relatórios, monografias, cartas. Loyola, 1982.

NUNES, R. P. Nação, região, sertão e a invenção dos brasis: chaves de leitura para a história da educação. **Revista Brasileira de Educação**. 18(53): 355-376, Jun. 2013.

OLIVEIRA, J. P. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, J. P. Sobre os conceitos de etnohistória e história indígena: uma discussão ainda necessária. In: Anais da ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – João Pessoa, 2003.

RAMINELLI, R. **Imagens da colonização**: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

REBOLLO, B. M. Mediación cultural y fronteras ideológicas. In: LOUREIRO, R. M. & GRUZINSKI, S. (Org). **Passar as fronteiras**. Lagos. 1999.

RIBEIRO, B. **O Índio na História do Brasil**. São Paulo: Ed.Global, 1984.

RIBEIRO, D. L. **Discurso recitado pelo ex.mo senhor doutor Domiciano Leite Ribeiro, presidente da provincia de São Paulo, na abertura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 25 de junho de 1848**. São Paulo: Typ. do Governo, 1848. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/982/>>. Acesso em: 20 set. 2011.

RIBEIRO, M. R. P. Mestiçagem e os regimes de classificação da população nos registros batismais (Capela de Santa Maria, 1798-1834). **Revista Latino-Americana de História**, vol. 3, nº 11 – Setembro de 2014.p. 108.

RICOUER, P. **Do texto à ação**. Ensaio de hermenêutica II. Porto: Rés. 1989.

ROCHA, E. P. Q. et al. **Perspectivas do Método Etnográfico em Marketing: Consumo, Comunicação e Netnografia**. Disponível em: http://www.anpad.org.br/diversos/trabalhos/EnANPAD/enanpad_2005/MKT/2005_M_KTA2861.pdf Acesso em: 22/09/2016.

SAMPAIO, P. M. Política indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, K.; SALLES, R. **O Brasil Imperial (1808-1889)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, p. 175-206, 2009.

SANTANA, P. A. **Os índios em Sergipe oitocentista**: catequese, civilização e alienação de terras. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal da Bahia, 2015.

SANTOS, A. C. A. O desbravamento dos sertões da capitania de São Paulo e a presença portuguesa na porção meridional da América. In: PEREIRA, Magnus Roberto de Mello. (Org.) **Plano para sustentar a posse da parte meridional da América portuguesa (1772)**. Curitiba: Aos Quatro Ventos: CEDDOPE, 2003.

SANTOS, J. S. Métodos classificatórios dos indígenas do Brasil do pós-contato: uma rápida revisão bibliográfica. **Revista Tarairú**, Campina Grande, Ano III – Vol.1 – N. 04 – Abr/Mai de 2012.

SÁNCHEZ, E. C. T. **Revista do IHGB**: um periódico na cidade letrada brasileira do século XIX. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, IEL. Campinas, SP: IEL, 2003.

SCHADEN, E. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**: cientistas, institutos, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEVCENKO, N. O ciclo de Miranda: utopia indigenista no Brasil pombalino. In: BELLUZO, A. M. M. et al. **Do contato ao confronto**: a conquista de Guarapuava no século XVIII. São Paulo: PNP Paribas, 2003.

SILVA, E. **Os índios entre discursos e imagens**: o lugar na história do Brasil. In: Curso de Licenciatura Intercultural Indígena na UFPE/Campus Caruaru, destinado à formação de professores/as indígenas em Pernambuco

SILVA, J. S., PRESSLER, N. G. S. Discurso e Representação da identidade indígena na aparelhagem Tuxaua. **Culturas, linguagens e interfaces contemporâneas**. De 20 a 23 de novembro de 2012. Saraiva MegaStare, Belém, Pará.

SILVA, J. V. As supostas terras do barão de Antonina - um legado para Eliza Alice Lynch. **História & Perspectivas**, Uberlândia, (29 e 30): Jan./Jun. 2004

SILVA, N. M. **Papel de índio**: políticas indigenistas nas províncias de Minas Gerais e Bahia na primeira metade dos oitocentos (1808-1845). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de São João del-Rei, 2012.

SKIDMORE, T. E. **Preto no Branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1976.

SOUZA, A. A. **Armas, pólvora e chumbo**: a expansão luso-brasileira e os indígenas do Planalto Meridional na primeira metade do século XIX. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

STRAUBER, F. C. **Ruínas e urubus**: história da ornitologia no Paraná. Curitiba, Pr: Hori Consultoria Ambiental, 2013.

PAIVA, E. F. **Dar nome ao novo**: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho). Tese (Professor Titular em História do Brasil), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

_____. & ANASTACIA, C. M. J. (orgs.) **O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver, os séculos XVI a XIX**. 2ª ed. São Paulo: Annablume: Belo Horizonte, 2003.

PEZAT, P. R. **Auguste Comte e os Fetichistas**: estudo sobre as relações entre a igreja positiva no Brasil, o Partido Republicano Rio-grandense e a política indigenista na República Velha. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.

PINHEIRO, N. S. **Os nômades**: etnohistória Kaingang e seu contexto. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista, 2012.

PONTAROLO, L. P. **Francisco das Chagas Lima**: a atuação de um padre secular no povoamento dos campos de Guarapuava (1809-1828). 112 f. Dissertação (mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, UFPR, Curitiba, 2012.

PONTES, R. S. S. Quaes os meios de que se deve lançar mão para obter o maior número possível de documentos relativos á historia e geographia do Brazil. **Revista do IHGB**. Tomo III, 2. edição, Rio de Janeiro, 1841.

PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TAKATUZI, T. **Águas batismais e santos óleos**: uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, 2005.

TODOROV, Tzvetan. La Conquête de l'Amérique – La question de l'autre. Éditions du Seuil, 1982. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. 1ª edição brasileira: dezembro de 1983.

VANALI, A. C. Conquista, catequese e civilização: a política indigenista no Paraná durante o século XIX. In: **Anais I Novembro Negro da UTFPR**, Curitiba, 2015.

_____. O Pajé do Tibagi: Telêmaco Borba e sua contribuição à etnografia paranaense. **Revista NEP (Núcleo de Estudos Paranaenses)**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 275-302, dezembro 2015.

_____. **O Botocudo Tigagyano**: análise sobre os registros etnográficos de Telêmaco Borba. Curitiba: Coleção Teses do Museu Paranaense, 2013.

VARELA, A. G. Livros, leitura, impressos, bibliotecas e coleções na trajetória do naturalista e homem público José Bonifácio de Andrada e Silva (1780-1838). In: **O oitocentos entre livros, livretos, impressos, missivas e bibliotecas**. (Org) FERREIRA, T. B. C.; RIBEIRO, M. S. G. São Paulo: Alameda, 2013.

VARNHAGEN, F. A. Historia geral do Brazil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo II, 1º edição, Rio de Janeiro, 1854.

WACHOWICZ, R. C. **História do Paraná**. 10. ed. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.

WISSENBACH, M. C. C. Desbravamento e catequese na Constituição da nacionalidade brasileira: as expedições do Barão de Antonina no Brasil Meridional. In: **Revista Brasileira de História** – Órgão da Associação Nacional de História. São Paulo, ANPUH/Contexto, vol. 15, nº 30, 1995.