

**A “Terra sem Mal” de Curt
Nimuendajú e a “Emigração dos
Cayuáz” de João Henrique Elliott.
Notas sobre as “migrações” guarani
no século XIX***

*The “Land without Evil” of Nimuendajú
and “The Cayuáz Emigration” by João
Henrique Elliott. Notes on Guarani
“migrations” in the nineteenth century*

Pablo Antunha Barbosa**

Resumo: O tema das “migrações” guarani foi pensado pela antropologia contemporânea a partir do conceito cunhado por Curt Nimuendajú em 1914 de “Terra sem Mal”. Postulou-se, a partir desta categoria, que a mobilidade guarani se fundamentava por uma razão religiosa. A partir do diálogo entre estudos atuais a respeito desse tema e de documentos históricos sobre a colonização de São Paulo, Paraná e sul de Mato Grosso ao longo do século XIX e início do século XX, pretendemos pensar o que foi chamado de “migrações” guarani a partir de fatores múltiplos que incluem processos de mobilidade mais amplos. Nesse sentido, cruzando a documentação histórica referente à política de territorialização do século XIX e a etnografia de Nimuendajú realizada na primeira década do século XX, delinearemos pistas que indicam que as supostas “migrações” expostas pelo jovem etnólogo alemão, descritas, sobretudo, a partir de particularismos etnográficos, se sobrepujaram a um cenário histórico denso e violento marcado por uma política de colonização que adentrou as fronteiras indígenas das regiões meridionais do Brasil.

Palavras-chaves: Guarani; Curt Nimuendajú; João Henrique Elliott.

Abstract: The Guarani’s “migrations” was designed by contemporary anthropology based on the concept of “Land without Evil” coined by Curt Nimuendajú in 1914. It was postulated from this category, the idea that religion represented the core of a supposed essence Guarani. Starting from current studies regarding the Guarani prophecy and historical documents about the colonization of the provinces of

* Uma primeira versão desse texto foi apresentado na IX Reunião de Antropologia do Mercosul (IX-RAM 2011) no Grupo de Trabalho 48, “Pensando el cambio entre los guaraníes: situaciones, contextos y escalas de análisis”. Agradecemos pelos comentários sugeridos por Fabio Mura, Guillermo Wilde, Rubem Thomaz de Almeida, John Monteiro, Diego Villar, Isabelle Combès e Daniel Pierri.

** Doutorando na École de Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) e no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN-UFRJ). E-mail: pablo.antunha.barbosa@gmail.com

São Paulo, Paraná and south Mato Grosso during the nineteenth century, we intend to think Guarani's migrations from multifactorial causes. Crossing the historical documentation on the settlement policy in the nineteenth century and the Guarani ethnography made by Nimuendajú in the early twentieth century, we outline clues that indicate that migration exhibited by the young German anthropologist, described mainly from ethnographic particularism, overlapped a historical setting marked by a dense consolidation policy of the southern borders of the Empire.

Keywords: Guarani; Curt Nimuendajú; João Henrique Elliott.

As “migrações” guarani em direção ao leste. Duas versões de uma mesma história

Antes de começar a expor os dados com os quais pretendemos dialogar ao longo de todo este ensaio, gostaríamos, inicialmente, de comparar dois trechos estranhamente semelhantes que parecem relatar um mesmo acontecimento histórico, narrados apenas em duas versões diferentes. Eis o que diz o primeiro dos trechos:

Ñanderuí atravessou com a horda o Paraná – sem canoas, como conta a lenda –, pouco abaixo da foz do Ivahy, subindo então pela margem esquerda deste rio até a região de Villa Rica, onde, cruzando o Ivahy, passou-se para o Tibagy, que atravessou na região de Morros Agudos. Rumando sempre em direção ao leste, atravessou com o seu grupo o rio das Cinzas e o Itararé até se deparar, finalmente, com os povoados de Paranapitinga e Pescaria na cidade de Itapetininga, cujos primeiros colonos nada melhor souberam fazer que arrastar os recém-chegados para a escravidão. Eles, porém, conseguiram fugir, preservando tenazmente em seu projeto original, não de volta para oeste, mas para o sul, em direção ao mar [...] (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 9).

O segundo trecho, por sua vez, relata a seguinte cena:

Pelo dizer destes índios, atravessaram eles o Paraná abaixo da barra do Ivaí, remontaram este rio até as ruínas de Vila-Rica, e daí, transpondo-se para a sua margem direita, dirigiram-se para o Tibagi, que passaram pouco abaixo dos Montes-Agudos, entrando em território da comarca de Curitiba; e ao subirem essa grande cordilheira avistaram uma parte dos Campos Gerais, que dali se estendem para o nascente. Por sua qualidade de selvagens não deviam aparecer subitamente nesses campos, pois que se assim o praticassem expunham-se a encontros com os brancos, e por isso inclinaram-se mais para o norte, abeirando o campo, mais ou menos perto, e depois de anos de um viver errante, repassados de privações e vicissitudes, mostraram-se finalmente no município de Itapetininga, onde permaneceram algum tempo entretidos em comunicação com a população dali, sem que, todavia, se decidissem a um estabelecimento fixo. Passados meses retraíram-se às matas, entrando pelos sertões da margem esquerda do Paranapanema, entrepostos aos rios Taquari e

Itararé (Elliott, 1856, p.435).

Apesar de esses dois trechos serem curiosamente parecidos, o primeiro foi retirado do famoso livro de Nimuendajú (1987 [1914]), *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*, publicado pela primeira em 1914 e traduzido ao português somente em 1987. O segundo trecho, por sua vez, foi publicado quase seis décadas antes, no ano de 1856¹, pelo norte-americano João Henrique Elliott² de quem falaremos mais adiante. Podemos adiantar, no entanto, que, apesar de ter um grande interesse histórico e etnográfico, seu texto é hoje relativamente pouco conhecido pela guaraniologia moderna, tendo tido, provavelmente, uma circulação muito mais ampla na época de sua publicação na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil* sob o título *A Emigração dos Cayuáz* (Elliott, 1856) no início da segunda metade do século XIX. Nimuendajú, como se pode perceber da grande semelhança entre os dois trechos acima citados e como também veremos um pouco mais adiante, apesar de não citar as referências exatas do texto, ele o conhecia.

Para resumir rapidamente o conteúdo desse texto, diríamos de maneira geral que Elliott narra o retorno de uma expedição realizada entre os meses de setembro e novembro do ano de 1852, desde a barra do rio Paranapanema com o rio Paraná até a colônia militar do Jataí no rio Tibagi. Tal expedição, assim como umas dez outras que Elliott realizou entre 1840 e 1860, foi efetivada a mando do barão de Antonina³ e em companhia de seu parceiro Joaquim

¹ Vale lembrar que até hoje esse texto ainda não foi reeditado.

² Norte-americano, provavelmente da Filadélfia, chegou ao Brasil entre 1825 e 1826, por volta dos 16 anos de idade, quando desembarcou no Rio de Janeiro a bordo de uma embarcação comandada por seu tio, Jesse Duncan Elliott. Logo em seguida, ingressou na Armada Imperial como tenente para uma ação contra a independência da região Cisplatina. Após este episódio, Elliott teria voltado ao Rio de Janeiro, onde teria conhecido João da Silva Machado, o futuro barão de Antonina, com quem trabalhou em expedições exploratórias dos sertões meridionais do império juntamente com o sertanista Joaquim Francisco Lopes, cujo objetivo principal era estabelecer uma via de comunicação entre as províncias de São Paulo, Paraná e Mato Grosso através dos vales dos rios Tibagi, Paranapanema e Paraná. Com a exploração dos sertões, legitimou posses em nome do barão de Antonina. Em algumas dessas terras, foram criados núcleos coloniais para redução de indígenas, principalmente guarani e kaingang. Dentre estes, Elliott foi um dos fundadores do aldeamento de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo criados sobre as margens do rio Tibagi respectivamente em 1855 e 1859. Elliott morreu no final da década de 1880, provavelmente, no aldeamento de São Jerônimo.

³ O barão de Antonina (João da Silva Machado) iniciou suas atividades como comerciante de tropas de gado e desde jovem se estabeleceu em território paranaense, onde também exerceu cargos políticos importantes antes da emancipação política da província do Paraná em 1853. Foi representante das Cortes de Lisboa (1821), Suplente do Conselho Geral da Província (1829) e Representante na Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo em três mandatos (entre 1835 a 1843). Com a criação da província do Paraná, foi eleito o primeiro senador da mesma (1854-1875) e recebeu ainda o encargo oficial do presidente da província do Paraná, Zacarias Góes e Vasconcellos, para fundar aldeamentos indígenas na província do Paraná. Sendo um dos maiores proprietários de terras do período, estabeleceu por ordem do governo imperial

Francisco Lopes⁴, famoso sertanista mineiro e irmão do célebre Guia Lopes retratado por Taunay em seu livro a *Retirada da Laguna* (Taunay, 1997 [1868]). O mais interessante dessa expedição, contudo, é que, durante o regresso da empreitada, Elliott não voltava sozinho. Ao contrário, ele relata estar em companhia de uma caravana composta por “cento e setenta indivíduos”, parte da malograda expedição de Sanches, que alguns anos antes já havia aceitado o convite do barão de Antonina de se aldearem nas vizinhanças da recém-criada colônia militar de Jataí, instalada no ano de 1850, na margem direita do rio Tibagi, na província do Paraná (ver Mapa I).

Havendo destarte conseguido a junção do gentio que fora por Sanches transferido da margem direita para a margem esquerda do Paraná, e que depois da morte deste, não podendo regressar para seus antigos alojamentos, vivia errante e incerto naquelas matas, achei-me por fim cercado de cento e setenta indivíduos, sujeitos todos à minha disposição e confiados nas promessas que lhes fizera em nome do Sr. barão. Então lhes fiz entender mediante os intérpretes: que o Paí-Guaçu, que os havia mandado convidar por Sanches para se estabelecerem nas margens do Tibagi, e a quem constou o malogro dessa primeira tentativa pela morte de seu comissionado, me enviara para reparar os males que lhes sobrevieram em consequência daquele acontecimento e para renovar-lhes o convite que lhes fizera e de que jamais se esquecera. (Elliott, 1856, p.440-441).

É interessante notar que o barão de Antonina era conhecido pelos “cayuáz”⁵ pelo título de “Paí Guasu”⁶, o que denota que a visita de Elliott não

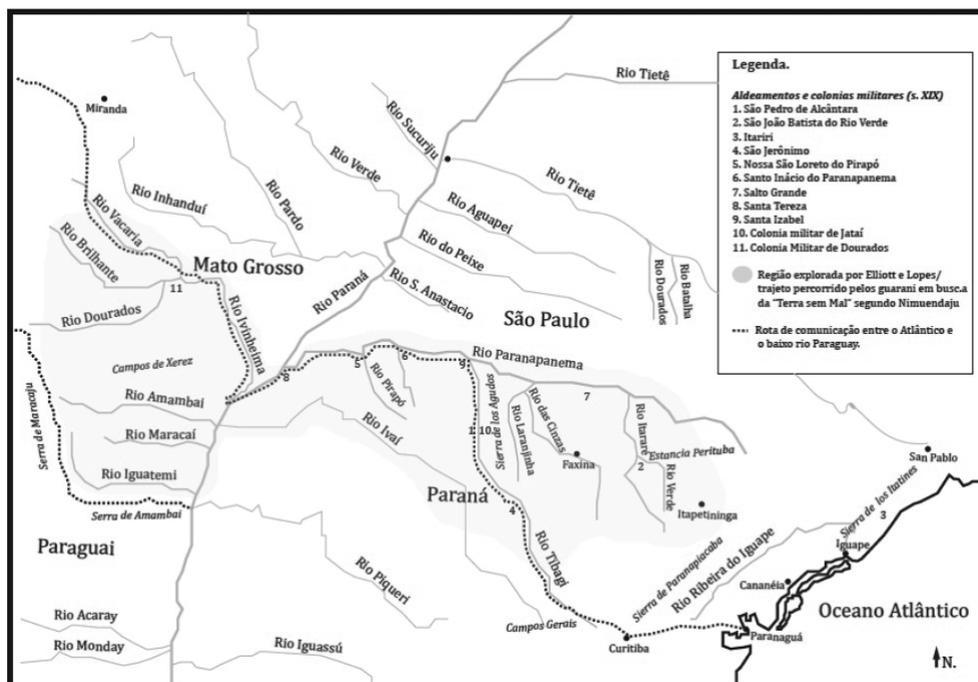
núcleos de catequese no vale do rio Paranapanema.

⁴ Joaquim Francisco Lopes foi um importante sertanista nas províncias de Mato Grosso, Paraná e São Paulo, tendo começado a trabalhar com João da Silva Machado, o futuro barão de Antonina, ainda na década de 1840, na exploração dos rios Verde, Itararé, Paranapanema, Paraná e Ivaí. Em 1847, começou a explorar a possibilidade de se criar uma via de comunicação entre São Paulo e Mato Grosso, através dos rios Tibagi, Paranapanema, Paraná, e Miranda. Nos anos seguintes, explorou novamente os rios Tibagi e Paranapanema, além do rio Paraná, Iguatemi, Dourados, Ivinhema, Amambai e o Apa. Foi um dos fundadores da colônia militar de Jataí e do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, além de diretor do aldeamento de São Jerônimo entre 1860 e 1867.

⁵ Termo genérico usado no século 19 para caracterizar os grupos guarani-falantes da região de São Paulo, Paraná e Mato Grosso. Variações ortográficas deste mesmo termo também foram usadas para caracterizar outros grupos guarani-falantes das regiões de Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Paraguai e Argentina. Os termos “cayuá”, “caioá”, “kaiowa” etc., pode ser traduzido do guarani para o português por “habitantes da mata”.

⁶ “Paí” se refere a uma palavra de respeito e “Guasu” significa apenas grande. No sentido usado por Elliott “Paí Guasu” se referia provavelmente à importância e ao respeito pelo barão de Antonina. Antonio Ruiz de Montoya traduziu o termo “Paí” como um título ou “uma palavra de respeito, e com ela nomeiam a seus velhos, feiticeiros e gente grave”. Detalha ainda que com o tempo tal palavra foi aplicada para os sacerdotes cristãos, sobretudo, os jesuítas (Montoya 1876 [1639]). A partir do texto de Elliott é possível supor que os “cayuáz” que conheciam o barão de Antonina por “Paí-Guasu” eram, sobretudo, àqueles que viviam nos rios “Iguatemi,

representava o primeiro apelo por ele feito no sentido de convencer os índios a se fixarem numa pequena parcela de terra que viria a conformar o principal aldeamento indígena da região do vale do Paranapanema e do Tibagi, na segunda metade do século XIX⁷. A citada colônia militar do Jataí funcionou durante boa parte de todo o Segundo Reinado (1840-1889), como a principal peça de uma engrenagem que estruturava todo o dispositivo de povoamento ao noroeste da província de São Paulo, ao norte da província do Paraná e ao sul da então província de Mato Grosso.



Mapa 1: Aldeamentos indígenas e colônias militares nas províncias de São Paulo, Paraná e sul de Mato Grosso (s. XIX).

(Elaborado a partir de Nimuendajú 1987 [1914]; Elliott 1847, 1848, 1856, 1857; Lopes 1850, 1858; Arquivo Público do Estado de São Paulo; Arquivo Público do Estado do Paraná; Arquivo Público do Estado do Mato Grosso)

Inhanducaraí, Tajahí e Curupaná” e que estando sob o comandado do cacique Libânio se dirigiram para a colônia militar do Jataí por volta do início da década de 1850 (Elliott, 1856). Por sua vez, ao comentar a denominação “Paí”, Nimuendajú afirma curiosamente que seu uso era “mais corrente nas hordas Kayguá; por isso, a horda localizada no Curupayná é chamada diretamente de Paí Guaçu, ‘a grande Paí’, pelos Apapocúva” (Nimuendajú, 1987 [1914], p.74).

⁷ Em outro artigo tentamos compreender como se operou a mediação entre o barão de Antonina e alguns caciques indígenas, como o cacique Libânio, no sentido de instituir os aldeamentos indígenas na província do Paraná (Barbosa, 2011).

Como é possível perceber, tanto um trecho como o outro, descrevem o trajeto que diversas famílias guarani teriam percorrido ao longo de boa parte do século XIX para chegar, na versão de Elliott, aos aldeamentos indígenas e estabelecimentos coloniais projetados ao leste do rio Paraná. Já na versão de Nimuendajú, o autor sugere que o objetivo principal da “migração” em direção ao leste parece ter sido alcançar o mar, na esperança de chegar à “terra onde não mais se morre”.

Antes de descrever a interpretação que Nimuendajú deu dos deslocamentos Guarani, gostaríamos de fazer um breve esclarecimento sobre a noção de “migração”. Usamos esse termo porque ele é sem dúvida o mais encontrado na literatura que trata da ampla questão da mobilidade guarani. No entanto o seu uso entre aspas serve para destacar que tal noção não nos parece suficiente para tratar de problema tão complexo. Segundo Garlet, muitas das formas dos deslocamentos guarani não se fazem adequadas na categoria de migração como, por exemplo, os “casos das visitas, da exploração sazonal do ambiente, do abandono do local em função de mortes, entre outros” (Garlet, 1997, p.16). Assim, seguindo esse mesmo autor, pensamos que a “variabilidade de deslocamentos postula o uso de um conceito mais amplo que o de migração para que a análise não fique reduzida. Nesse caso, considera-se que o uso do conceito de mobilidade contempla e engloba de forma mais satisfatória todas as modalidades de deslocamento, inclusive a migração” (*ibid.*).

Voltando a Nimuendajú, eis a explicação que ele deu para entender os motivos e as razões de tais deslocamentos em direção a leste. Sua análise, como se poderá ver a seguir, era uma resposta indireta ao texto acima citado de Elliott, redigido a pedido do barão de Antonina⁸.

A razão por que novos bandos Guarani sempre aparecem vindos do oeste tem sido frequentemente mal compreendida. O Barão de Antonina, que foi quem mais lidou com estes recém-chegados, nos anos quarenta do

⁸ Existe certa discussão em relação à autoria do texto “A emigração dos Cayuáz” devido ao fato que o subtítulo do trabalho sugere que o texto poderia ter sido escrito por José Joaquim Machado de Oliveira a partir de “Apontamentos dados pelo Snr. João Henrique Elliott”. Essa é, por exemplo, a hipótese de David Carneiro (1987) num breve opúsculo biográfico sobre João Henrique Elliott. É possível que José Joaquim Machado de Oliveira, à época Diretor Geral dos Índios da província de São Paulo, tenha editado, organizado ou até mesmo encomendado este texto ao barão de Antonina (Kodama, 2009, p.226). No entanto, parece não haver dúvida sobre sua autoria se nos referirmos aos detalhes descritos no texto e a uma carta escrita por Elliott no dia 5 de maio de 1856 desde a colônia militar de Jataí ao barão de Antonina. Nesta carta, encontrada no Arquivo Histórico do Itamaraty no Rio de Janeiro, Elliott informa sobre os acontecimentos da colônia e sobre a chegada de muitos “Cayuáz” vindos do sul da província de Mato Grosso. Ele informa ainda ao barão de Antonina que “hei de continuar a ‘Emigração dos Cayuás’ conforme V. Ex^a me ordena acabando de chegar os Índios” (Carta de Elliott ao barão de Antonina, 05/05/1856, Colônia Militar do Jataí, Arquivo Histórico do Itamaraty, Rio de Janeiro). Se por um lado este trecho sugere que de fato este texto havia sido encomendado, provavelmente por Machado de Oliveira ao barão de Antonina, por outro, no entanto, ele deixa claro que foi escrito por Elliott.

século passado [século XIX], afirma que eles teriam sido escorraçados de seu território em Mato Grosso por tribos inimigas [...] Os fatos históricos só fazem confirmar o que os próprios índios sempre me asseguraram: a marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra Sem Mal. (Nimuendajú, 1987 [1914], p.100-102).

Já Elliott, e aqui começam a surgir as primeiras divergências entre as duas versões, em momento algum sugere qualquer tipo de religiosidade como motor subjacente aos deslocamentos indígenas. De fato, ao invés de descrever uma situação repleta de simbolismo e de particularismos etnográficos, como o faz Nimuendajú, Elliott prefere dar mais ênfase, como veremos logo abaixo, às contingências locais, históricas e políticas que, de certa forma, estruturavam a geopolítica indígena na região e explicariam tanta movimentação.

[...] Naturalmente pacíficos [os Cayuáz], vivem por isso rodeados de inimigos e circunscritos a essas matas, seu único asilo. Ao sul têm os Paraguaiois, ao oeste os Guaicurus, Terenos e Laihanas, que de tempo em tempo invadem seus esconderijos, arrebata-lhes as mulheres e levam os filhos para o cativoiro; ao norte vagueiam os índios Coroados, e a leste tem o grande [rio] Paraná, e as hordas ferozes dos sertões dos rios Ivaí e Iguaçu. Dos diversos alojamentos dos Cayuáz tem por vezes se desmembrados grupos em procura de outras localidades que melhor provessem sua subsistência, e mais bem os defendessem dos acometimentos dos seus numerosos inimigos [...] (Elliott, 1856, p.434).

Apesar da existência de duas versões distintas ou, de pelo menos, duas caras de um mesmo processo (material *versus* espiritual), foi justamente a partir da retratada por Nimuendajú sobre a direção percorrida pelas “hordas” dos Tañyguás, Oguauívas e Apapocúvas que se originaria o importante tema do messianismo Tupi-Guarani, baseado na ideia da busca profética de “Terra sem Mal”⁹. Como já dissemos, o texto de Elliott, em certa medida, caiu em esquecimento. Apesar de, nas últimas duas décadas, inúmeros trabalhos terem buscado relativizar o uso genérico dessa categoria para explicar as diversas lógicas subjacentes à mobilidade guarani (Melià, 1986; Noelli, 1999; Pompa, 2003; 2004; Combès, 2006; 2011; Julien, 2007; Chamorro, 2010; Combès e Villar, 2013, *neste número*), é possível afirmar que os destinos póstumos da hipótese de Nimuendajú marcariam para sempre os rumos dos estudos guaranícos modernos, sobretudo, após as reapropriações feitas por Métraux (1927), pelos Clastres (1974; 1975), por Schaden (1974 [1954]) e por Cadogan (1959)¹⁰.

⁹ Nimuendajú traduz a noção de “Terra sem Mal” por “Yvy marãe’ỹ”. Usaremos as duas noções de forma indiscriminada durante este texto.

¹⁰ Ver artigo de Combès e Villar (2013, *neste número*).

Sobre a produção de um relato histórico

Antes de querer tirar qualquer conclusão precipitada a respeito das intrigantes simetrias e dissonâncias existentes entre as duas versões das “migrações” guarani apresentadas por Nimuendajú e Elliott, gostaríamos de fazer algumas considerações de ordem metodológica a respeito do estatuto de produção e reprodução de um relato histórico. Devemos essas considerações a um texto muito estimulante de Jean Bazin intitulado *La production d'un récit historique* (Bazin, 2008 [1979]). Ao analisar diferentes versões sobre a entronização do rei Da, o mais célebre rei do antigo reino de Segou¹¹, no início do século XIX, Bazin faz ponderações interessantes a respeito do estatuto de uma narrativa histórica. Essas reflexões nos levam a tomar muita cautela quando buscamos uma interpretação a propósito dos relatos acima citados. Ao estar sempre atento aos contextos de enunciação das narrativas, Bazin lia não somente com muita criatividade as diferentes variações de um mesmo relato, como também as estratégias que se atualizavam quando os diferentes narradores-autores relatavam pontos de vistas divergentes sobre os mesmos acontecimentos. Assim sendo, ao invés de buscar a veracidade de uma versão em detrimento de outras, Bazin preferia pensar em termos performáticos os significados dos relatos disponíveis, que, antes de anunciarem algum dado objetivo ao antropólogo ou ao historiador, dialogam interna e reflexivamente com seus aliados ou adversários, pondo em prática aquilo que poderíamos chamar de conflitos de versões. As narrativas históricas, nesse sentido, sejam elas orais ou escritas, deveriam ser tratadas, nas palavras do autor, “não somente como ‘fontes’”¹², mas sim como “produtos”, uma vez que elas “não falam somente sobre a história, mais são a história sedimentada, do mesmo modo que um monumento onde se possa ler uma série de reajustes arquiteturais sucessivos de onde sai o resultado final” (Bazin, 2008 [1979], p. 272).

Para seguir as sugestões propostas por Bazin sobre que tratamento dar a uma narrativa histórica e, dessa maneira, situar um pouco melhor os relatos à nossa disposição sobre o que foi chamado de “migrações” guarani, é preciso que se faça, num primeiro momento, uma leitura sociológica das condições históricas nas quais tais narrativas foram coletadas e enunciadas para, num segundo momento, ser capaz de entender o que estaria em jogo no momento exato da enunciação de tais relatos. Em outras palavras, trataremos a seguir de reconstruir, seja para Elliott como para Nimuendajú, as relações entre o contexto no qual eles coletaram os dados entre seus informantes e o resultado final de seus trabalhos interpretativos.

¹¹ Atual República do Mali, África Ocidental.

¹² Todas as traduções são nossas.

Da política imperial dos aldeamentos indígenas

No caso aqui analisado, é possível dizer que se esboçam duas situações etnográficas e históricas bem particulares que merecem melhor atenção. Em primeiro lugar, como já foi dito, Elliott divulgou os dados de suas explorações numa série de relatórios publicados, na sua grande maioria, na segunda metade do século XIX, na *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*¹³. Esses relatórios, é importante lembrar, foram produzidos no contexto da realização dos “Itinerários” ou das “Derrotas” que corresponderam a uma série de expedições coloniais de reconhecimento dos sertões do oeste das províncias de São Paulo, ao norte da do Paraná e do sul da de Mato Grosso, entre as décadas de 1840 e 1860. Tais expedições foram encomendadas pelo governo imperial e estiveram administradas pelo barão de Antonina no sentido de encontrar, apenas duas décadas antes da explosão da guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), uma nova via de comunicação que ligasse pelo interior do Brasil o porto de Paranaguá, no Atlântico, ao presídio de Miranda, no distrito do Baixo-Paraguai¹⁴. Esse empreendimento era relativamente importante para o governo do império, uma vez que o corpo diplomático paraguaio e brasileiro não havia sido capaz, até então, de chegar a um comum acordo a respeito das fronteiras entre os dois países e da livre-navegação do rio Paraguai que, nessa época, representava a principal via de acesso à província de Mato Grosso e ao distrito do Baixo-Paraguai (Doratioto, 2002). Assim sendo, em companhia de Joaquim Francisco Lopes, João Henrique

¹³ Não existe até o presente momento nenhuma compilação completa dos diferentes documentos produzidos e publicados por Elliott e Lopes. Essa documentação é muito heterogênea e compõe-se de mapas, cartas, relatórios e aquarelas. Parte dela pode ser encontrada dispersa em algumas publicações ou ainda inédita em alguns arquivos. Wissenbach (1995) levantou uma lista relativamente exaustiva de uma série de documentos encontrados em revistas e em arquivos; Campestrini (2007), por sua vez, publicou recentemente num só volume online quatro relatórios. No entanto, uma compilação mais completa desses diferentes documentos ainda está por ser feita.

¹⁴ Apesar de ainda ser difícil determinar com exatidão quais foram as consequências que esse acontecimento bélico trouxe para os grupos guarani que viviam na região de fronteira entre o atual sul de Mato Grosso do Sul e o oriente paraguaio, é possível afirmar a importância estratégica que o governo brasileiro via em promover a povoação dessa região de fronteiras ainda tão incertas e tão pouco povoadas, uma vez que os maiores esforços, até então, tinham sido feitos sobretudo pela coroa espanhola nos séculos XVI e XVII e pela república do Paraguai a partir do início do século 19. O frade capuchinho Timóteo de Castelnuovo, que foi diretor durante meio século do principal aldeamento do sistema, São Pedro de Alcântara (ver Mapa I), resumiu com bastante clareza qual havia sido a intenção do governo imperial em promover uma política de catequese, civilização e colonização na região. “[...] Pois estas colônias não foram criadas para catequese. A catequese foi um acessório às mesmas; mas sim para servirem de apoio à estrada de Mato Grosso; e para os grandes transportes para aquela Província de militares, e trens bélicos, antes da Guerra do Paraguai. Aquelas grandes despesas que muitas figuram como despesas das colônias, nada com elas as colônias lucravam [...]” (Timóteo de Castelnuovo apud Amoroso, 1998, p. 41-42).

Elliott empreendeu diversas expedições de reconhecimento a partir das quais pôde descrever detalhadamente em seus relatórios o território e os grupos indígenas por onde seria projetado tal caminho. À medida que se internavam nos “sertões desconhecidos” do império, como toda essa região era conhecida e representada nos mapas da época, Elliott e Lopes estabeleceram frequentes relações com famílias guarani (“cayuzá”), fortalecendo assim acordos com lideranças que ocupavam em redes de famílias aliadas os vales das duas margens do médio rio Paraná. Muito rapidamente, dando-se conta das múltiplas potencialidades que se abriam com a exploração da região, o barão de Antonina ou “Paí Guasu”, como passou a ser conhecido pelos índios, delineou ao governo não somente um amplo projeto de ocupação da zona, como também uma política de aldeamento indígena bastante inovadora para sua época. Na realidade, é possível observar que ambos os projetos se confundiram rapidamente, e a colônia militar do Jataí, pensada inicialmente como um enclave militar e colonial, passou a funcionar, num segundo momento, de forma articulada com os diversos aldeamentos indígenas que foram erguidos a partir da década de 1850 e tiveram uma vida oficial até o fim do império por volta de 1890 (Ver Mapa I).

É significativo apontar que os relatos de João Henrique Elliott e Joaquim Francisco Lopes não narram somente a geografia ou as potencialidades econômicas da região explorada. Seguindo as sugestões de Pratt (1999 [1992]), é possível avançar que os textos escritos pelos exploradores não se encaixam exatamente nem na narrativa romântica dos “viajantes” do século XIX, personificada no naturalismo-científico de Humboldt, nem no estilo pragmático característico da “vanguarda-capitalista”, peculiar dos engenheiros, agrônomos, mineralogistas, etc., que, após o conturbado período das independências no início do século XIX, abundaram nos países sul-americanos. Usamos aqui a distinção entre a narrativa “romântica” e a narrativa da “vanguarda-capitalista” apenas de forma ilustrativa, uma vez que essa oposição mereceria ser nuançada, visto que a narrativa “romântica” também se moveu por interesses econômicos e pragmáticos que a narrativa da “vanguarda-capitalista”, por sua vez, recuperou igualmente o estilo romântico para descrever e legitimar seus projetos econômicos na América independente. Se esses textos não podem ser classificados em nenhum desses dois estilos narrativos, isso, no entanto, não significa que engenheiros, médicos-naturalistas ou botânicos, como o inglês Thomas Bigg-Wither (1974 [1878]), o alemão Franz Keller (1974 [1867]) ou ainda o suíço Johann Rudolph Rengger (2010 [1835]), não tenham descrito pormenorizadamente a região por onde passaram e as populações indígenas que nela habitavam, funcionando também como fontes indispensáveis para se pensar a história dessa região no período pós-independência.

Seguindo ainda as sugestões de Pratt, poderíamos afirmar que os relatórios de Elliott e Lopes, todos minuciosamente revisados pelo barão de

Antonina antes de serem publicados na revista do *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, instituição da qual o barão era sócio efetivo, mostram-se como uma narrativa inovadora pensada pela nova elite política do país que, com a independência, viu um espaço em potencial para se pensar como indivíduo e como nação. Uma nova narrativa, que para reinventar-se, logicamente, teve que ressignificar referências tanto do romantismo dos “viajantes” como do pragmatismo da “vanguarda-capitalista”. De tal modo, é de se destacar não somente a importância que Elliott e Lopes deram para o lado estético da narrativa, mas igualmente para a descrição meticulosa da região para que se pusesse logo em prática os projetos mais prioritários para sua colonização.

É possível afirmar que, antes mesmo de o governo cogitar qualquer ação estruturada para os índios guarani da região, o barão de Antonina já vinha mantendo estreitas relações com algumas famílias que pelo menos desde a década de 1830 já estavam instaladas nas margens dos rios Taquari, Verde e Itararé, não muito longe da vila de Itapeva da Faxina e Itapetininga, onde o barão mantinha a sede de sua principal fazenda na região, chamada Perituba (ver Mapa I). A par das discussões da época a respeito de que política indigenista colocar em prática pelo governo e antevendo as inúmeras possibilidades que tal situação esboçava, o barão de Antonina encaminhou em setembro de 1843, uma participação oficial ao presidente da província de São Paulo¹⁵, propondo um programa ambicioso e modernizador para a catequese e civilização dos índios da região. É significativo observar a imagem “evolutiva” que o barão de Antonina pintou dos índios guarani, projetando para eles um rápido e próspero futuro civil, uma vez que eles se encontravam, diferentemente dos índios coroados e botocudos, tidos como “bugres” e índios “selvagens”, num estágio intermediário entre a “civilização” e a “barbárie”¹⁶.

¹⁵ Essa participação oficial foi integralmente transcrita e publicada por Machado de Oliveira (1846).

¹⁶ Evidentemente, essa imagem evolutiva do barão de Antonina não representava a visão idiossincrática de apenas um indivíduo em relação aos Guarani. Tratava-se, mormente, da visão de toda uma época que apunha os povos “agricultores”, como era o caso dos Guarani, aos “nômades”, e os representavam como trabalhadores possivelmente mais “previsíveis”, “limpos”, “decentes”, “racionais”, “morais”, “cristãos”, etc. No Chaco ocidental, por exemplo, é possível encontrar a mesma imagem sobre os Guarani da região (os “chiriguano”) desde as fontes coloniais e missionárias até as etnografias mais clássicas. Na prática, em comparação aos caçadores-coletores “típicos” do Chaco, a posição intermediária entre “civilização” e “barbárie” fez com que os “chiriguano” sempre ganharam os melhores salários e ocuparam os melhores trabalhos dentro dos engenhos açucareiros localizados na região de Salta no noroeste argentino. No caso dos Guarani retratados pelo barão de Antonina, vale a pena mencionar que a imagem de índios “semicivilizados”, “dóceis” e “pacíficos”, em certa medida, era fruto da herança do passado jesuítico projetado para eles. O barão de Antonina não considerava os “Cayuáz” apenas como descendentes das antigas missões jesuíticas de Guairá e do Itatim. Ele buscou também encontrar, ao longo de todas suas explorações, a localização das antigas ruínas das missões jesuítas para poder reconstruir sobre elas os aldeamentos que estruturariam seu projeto indigenista nas províncias de São Paulo, Paraná e Mato Grosso. Desse modo, os aldeamentos de Nossa Senhora do Loreto de Pirapó e de Santo Inácio do Paranapanema, erguidos entre os anos de 1850 e 1860,

O caráter “dócil” e “pacífico” desses índios só contribuiria para a aceleração de sua missão civilizatória e filantrópica.

Illm. e Exm. Aparecerem ontem, voluntariamente, nesta fazenda nove indígenas de ambos os sexos, pertencentes a uma tribo, que se acha alojada na margem esquerda do rio Taquari, não muito longe da vila de Faxina; e o trato que com eles tive, enquanto aqui estiveram, a minuciosa indagação que fiz do seu estado, suscitaram-me a resolução de comunicar a V. Ex. algumas reflexões que me ocorreram sobre a grande utilidade de completar a civilização desta gente, que tão útil pode ser ao país. Esta tribo compõe-se atualmente de 200 indivíduos, pouco mais ou menos, e achando-se alojada há bastante anos no mencionado lugar tem conseguido, pelo comércio com os moradores vizinhos ao sertão, um tal polimento, que os coloca em um termo médio entre a civilização e a barbárie. Seu caráter dócil e pacífico os tem feito amados de todos os moradores vizinhos, que, com os poucos presentes que suas circunstâncias lhes permitem dar, tem cativado a afeição de tão boa gente; de sorte que hoje não é raro verem-se os indígenas desta tribo virem à vila trocar por ferramentas e vestuário alguma cera e mel, que com bastante custo ajuntam no sertão. [...] (Silva Machado in Machado de Oliveira, 1846, p.247).

Do ponto de vista do barão de Antonina, enquanto político do império, para que tal projeto colonial humanitário, filantrópico, civilizatório e catequético se concretizasse da melhor maneira possível, tornava-se indispensável fixar os índios em aldeamentos oficiais sob a direção de missionários católicos. Ao lado do projeto de construção do caminho até Mato Grosso, do estabelecimento de fazendas particulares e da consolidação de colônias militares e agrícolas, o projeto de criação dos aldeamentos indígenas era pensado por ele apenas como mais um dos dispositivos territoriais capaz de sustentar o plano completo de colonização e povoação da região. Uma vez estabelecidos em pontos estratégicos da rota fluvial para o Baixo-Paraguai na província de Mato Grosso, a fixação dos índios nos aldeamentos facilitaria a liberação de vastos espaços para particulares assim como seus moradores indígenas auxiliariam como guias e remeiros nas “monções”¹⁷. A vida dos índios nos

foram construídos exatamente sobre as ruínas das missões jesuíticas homônimas. João Henrique Elliott explica no relatório publicado sobre a primeira de suas explorações quais eram os objetivos do barão de Antonina: “O Exm. Sr. barão de Antonina, tendo feito explorar os sertões entre os rios Verde, Itararé e Cinza, enviou esta expedição a explorar os rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus tributários, o Tibagi e o Pirapó; procurar os lugares das extintas reduções jesuítas, descer pelo Paraná e subir pelo Ivaí até um caminho feito por ordem do mesmo Exm. Sr. barão a sair nos campos do Amparo, fronteiros mais ou menos a Ponta-Grossa, perfazendo assim um círculo da maior parte da comarca de Curitiba” (Elliott, 1847).

¹⁷ Na instrução do Ministério do Império datada de 21/05/1850 sobre a nova via de comunicação entre São Paulo e Mato Grosso consta no artigo 9º, que trata da construção do trecho do varadouro entre os rios Brillhante e Nioaque, que “logo que for possível tratará de aldear os Índios Cayuás, procurando fixar parte deles em cada um dos dois portos, e o resto junto ao

aldeamentos os disciplinaria igualmente na rotina católica e do trabalho, colocando à disposição, numa região ainda tão pouco povoada, mão-de-obra indígena importante para autossustentar a implementação de todo o sistema. Ao fim das contas, tal projeto criaria nos índios as “necessidades do homem civilizado” e completaria seu objetivo humanitário e civilizatório.

[...] Parece-me, pois de transcendente utilidade que se empreguem todos os meios possíveis para fixar esta tribo neste sertão, mas não muito distante da estrada; tendo-se em consideração os naturais ditames da filantropia e humanidade, que nos concitam a melhorar a sorte destes desgraçados, que tornados homens, nos pagarão com usura os sacrifícios que fizemos para tirá-los do estado de barbaria em que nasceram. Entre os meios que me ocorreram para conseguir este importante fim, julgo o mais próprio, o que tem sido mais eficaz em todas as tentativas de catequese de que tenho notícia; isto é, procurar criar entre os indígenas as necessidades do homem civilizado facultando-lhes para isso, gratuitamente, os meios necessários. Com estas vistas eu desejaria que se escolhesse um lugar conveniente no sertão, onde haja boas terras lavradas devolutas, e aí principiar-se uma espécie de aldeamento, junto ao qual se mandariam fazer grandes roças para o mantimento por três ou quatro anos consecutivos, à custa dos cofres públicos, fornecendo-se ao mesmo tempo aos indígenas alguma ferramenta ou vestuário todos os anos, para que a certeza destes donativos os obrigasse a estabelecerem-se fixamente. Logo no princípio seria mister ensiná-los a criarem porcos, aves e mesmo dar-lhes algum gado, se mostrassem desejo de o possuir, porque deste modo, e gozando de tais comodidades, em pouco tempo tão habituados ficariam a estes gozos, que ser-lhes-ia impossível tornarem à vida errante. [...] (*ibid.*).

No entanto, ao nosso entender, simultaneamente ao projeto público do barão de Antonina apresentado acima a respeito dos guarani de São Paulo, Paraná e Mato Grosso, articulava-se também um projeto de cunho mais privado, cujo objetivo principal era estabelecer grandes propriedades particulares na região a partir de posses. A solicitação do barão para que o governo disponibilizasse pequenas parcelas de terras devolutas para que os índios se aldeassem e as cultivassem, liberando assim os vastos espaços que ocupavam, pode ser vista como a ilustração regional de uma prática e de um processo muito mais amplo que permitiu que a propriedade privada e territorial na formação nacional do Brasil se constituísse fundamentalmente a partir do patrimônio público. De fato, não podemos esquecer que, desde a independência do país em 1822 até a promulgação da lei de Terras em 1850, que buscava regularizar a confusa situação jurídica das terras no Brasil, a posse, de fato, se tornou

porto que eles têm no rio Brillhante, entre o rio Cágado e o Vacaria, a fim de que auxiliem as monções” (Ver Instrução de 21/05/1850 do Ministério do Império, “Sobre nova via de comunicação entre São Paulo e Mato Grosso” em Carneiro da Cunha, 1992, p. 208).

uma “forma de aquisição” da terra, sendo que esse período ficou conhecido como a “fase áurea do posseiro” (Silva 2008 [1996], p.90). Sendo na época um importante fazendeiro e político¹⁸, o barão de Antonina conhecia exatamente o andamento dos projetos fundiários que tramitavam no legislativo desde o ano de 1842¹⁹. Desse modo, supomos que ele conhecia também quais eram os melhores mecanismos para aumentar suas posses e posteriores propriedades. Talvez seja anacrônico querer distinguir atualmente uma esfera pública de uma esfera privada durante o século XIX. No entanto a dissolução dessas fronteiras no caso da atuação do barão de Antonina pode ser dimensionada, entre outras coisas, através da documentação judicial relativa a seu espólio datado da década de 1920. No início do século XX seus herdeiros solicitaram ao então governo do Estado de Mato Grosso nada menos do que 90 mil km² de terras que englobavam a quase totalidade do sul do Estado, conglomerando os distritos de Nioaque, Bela Vista e Ponta Porã. Segundo o advogado que representou o Estado de Mato Grosso nessa ação jurídica, Astolpho Vieira Rezende, essas terras representavam “supostas” propriedades que o barão havia registrado em seu nome por posse durante a realização dos trabalhos de construção do caminho entre São Paulo e Mato Grosso (Rezende, 1924). Eis a explicação dada por Rezende sobre a atuação do fazendeiro e senador barão de Antonina.

Que é certo que, nos anos 1849 e 1850, o Barão de Antonina, que era Senador do Império, e sabia que se estava elaborando a lei que logo se publicou sob n. 601 de 18 de setembro de 1850, a qual proibiu as aquisições de terras devolutas por outro título que não fosse o de compra, e regulou as legitimações das posses, incumbiu um tal Joaquim Francisco Lopes, seu preposto e agente, de *arranjar* algumas escrituras de terras em Mato Grosso, para o fim de converter-se em grande proprietário de latifúndios naquela província. Lopes, desempenhando-se da incumbência, arranhou algumas escrituras, em que os indivíduos, que nelas figuram, inculcando-se possuidores de uma arbitrária extensão de terras, disseram vende-las ao Barão de Antonina. De posse dessas escrituras, que eram na sua quase totalidade escrituras de mão, o referido Barão fez delas um simulacro de registro, perante o vigário da freguesia de Miranda (Rezende, 1924, p.19).

Voltando à carta na qual o barão de Antonina solicitava auxílio ao governo para erguer o aldeamento de São João Batista do Rio Verde, projetado dentro dos limites de sua fazenda Perituba, na região de Itapeva da Faxina

¹⁸ Segundo informações disponíveis no site do Senado Federal do Brasil o barão de Antonina foi Suplente do Conselho Geral da Província de São Paulo, além de ter sido eleito Deputado Provincial pela mesma província entre 1835 e 1843 e nomeado Vice-Presidente entre 1837 e 1838. Com a criação da província do Paraná em 1853, o barão de Antonina foi eleito senador em todas as legislaturas entre os anos de 1854 e 1875, data de sua morte (Ver www.senado.gov.br).

¹⁹ Ver Carvalho 1988, sobretudo, cap. 3, parte II.

(ver Mapa I), apesar de ela ter sido escrita em setembro de 1843, seu pedido só seria oficializado em 1845 quando o missionário capuchinho Pacífico de Montefalco foi enviado ao local. Nesse sentido, é importante lembrar que o projeto pensado e executado pelo barão de Antonina para os Guarani do sertão de São Paulo e do Paraná antecipa em dois anos o decreto nº 426 acerca da “Catequese e Civilização dos Índios”, datado de junho de 1845, e que redefiniria por longos anos toda a política indigenista do império brasileiro. Nota-se, nesse sentido, um singular empreendedorismo na atuação do barão, uma vez que, até conseguir a oficialização do aldeamento, foi ele quem assumiu a proteção e a tutela dos índios de forma privada, sustentando tanto ideológica como materialmente todas suas despesas. Esse ponto é fundamental para pensar a atuação do barão de Antonina em relação aos índios da região. Se uma das principais questões desse texto é a de discutir as práticas de gestão e administração de populações e territórios no século XIX, no caso em análise, parece ser importante refletir sobre a pertinência ou não de se pensar o Estado como a única instância capaz de se posicionar frente à “questão indígena”. Ao ponto que é possível perceber que a mediação estabelecida entre os índios e os agentes coloniais se deu, sobretudo, através de um personagem híbrido – o barão de Antonina para os políticos da corte e o “Paí Guasu” para os índios – que transitava facilmente entre as distintas esferas da vida política do império. O “paradoxo ideológico da tutela”, definido por Oliveira como um instrumento de dominação que oscila entre práticas protetoras e pedagógicas (Oliveira, 1988, p.222-235), não parece ser, no caso aqui em análise, um monopólio exclusivo do Estado, mas também um elemento que caracteriza a atuação individual de particulares, como fazendeiros, colonos, militares, missionários, etc. A tutela filantrópica, individual e privada exercida pelo barão de Antonina, ou melhor, pelo “Paí Guasu”, em oposição à estatal, é interessante, pois ela conjuga e congrega distintos papéis (do patrão ao humanista, do missionário ao sertanista, do fazendeiro ao político) que, como ainda sugere Oliveira, foram rigidamente separados pela historiografia do indigenismo brasileiro (Oliveira, 2010)²⁰.

Tal empenho privado do barão de Antonina no sentido de fixar os índios Guarani no aldeamento de São João Batista do Rio Verde fica claro num trecho de um importante trabalho histórico elaborado pelo então diretor geral dos índios da província de São Paulo, o já citado José Joaquim Machado de Oliveira, datado de 1845:

É exata a existência desses alojamentos, começados naquele município em 1843, um na margem esquerda do rio Verde, outro na direita do Itararé (rios que deságuam no Paranapanema), distante o segundo uma légua do primeiro e a leste dele; e sendo levantados a instâncias do barão, que lhes

²⁰ Par uma reflexão acerca da ideia de tutela privada ver Monteiro (2001) e Iglesias (2010)

designou essas localidades dentro de sua própria fazenda, e que distam dez léguas de sua residência; constando ter havido outro alojamento feito por uma fração da tribo a quem pertencem aqueles indígenas além do rio Itararé nos sertões da comarca de Curitiba, o qual, sendo há pouco acometido pelos Guayanazes, foi inteiramente derrotado, restando do conflito apenas vinte e oito indivíduos, que agregaram-se aos alojamentos de Itapeva (Machado de Oliveira, 1846, p.248).

Idealmente, tal sistema de aldeamentos se estruturaria tendo a rota entre o Atlântico e o distrito do Baixo-Paraguai como a espinha dorsal do novo dispositivo de povoamento. Uma vez erguidos os aldeamentos indígenas, além de funcionarem apenas como missões católicas dirigidas por missionários capuchinhos, como previsto pelo já citado decreto de 1845, eles integrariam em suas atividades a rotina militar e agrícola praticada na colônia de Jataí, constituindo assim “espaços híbridos”, para retomar a expressão de Amoroso, que conjugavam ao mesmo tempo preocupações bélicas, relativas à soberania do país, como econômicas e civilizatórias (Amoroso, 1998). Mesmo se por razões históricas e diferenças políticas regionais o amplo projeto de aldear os Guarani não foi implementado de forma homogênea a oeste da província de São Paulo, ao norte da do Paraná e ao sul da de Mato Grosso, como conjecturava a lei complementar de abril de 1857²¹, é importante destacar que, de certa forma, o processo de aldeamento esboçado na segunda metade do século XIX para os Guarani já anunciava, em muitos aspectos, os dispositivos de gestão territorial e populacional que seriam praticados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no início do século XX. Se comparados aos aldeamentos indígenas do século XIX, é possível dizer que os Postos Indígenas criados pelo novo órgão indigenista entre os Guarani de São Paulo, Paraná e Mato Grosso só foram esvaziados de seu caráter puramente secular, mantendo, no entanto, a mesma ideologia filantrópica de brandura e proteção, o mesmo objetivo integracionista a partir de uma visão evolucionista das sociedades humanas, a mesma finalidade econômica de transformar os indígenas em trabalhadores nacionais e a mesma organização hierárquica e militar. A distribuição de uniformes militares e o uso da categoria de capitão para se referir às novas lideranças indígenas, por exemplo, já eram práticas comuns no século XIX e só foram mantidas durante a administração do SPI.

²¹ O artigo 1º da lei complementar de Abril de 1857 estipulava que “as colônias indígenas fundadas, ou que se houver de fundar nos sertões, entre as províncias do Paraná e Mato Grosso” teriam por função “desenvolver a catequese promovida pelo barão de Antonina”, além de “facilitar a navegação fluvial entre as mesmas províncias”. Assim, em seu 2º artigo previa-se inicialmente a formação de “oito colônias, sendo quatro na Província do Paraná e as outras quatro na Província do Mato Grosso” (Lei de 25/04/1857, “Regulamento acerca das Colônias Indígenas, Ano de 1857 - Províncias do Paraná e Mato Grosso”, Carneiro da Cunha, 1992).

Do Apontamento sobre os Guarani às Lendas da criação e destruição do mundo

No principal texto em que Nimuendajú faz menção às “migrações” guarani (Nimuendajú 1987 [1914]), nota-se uma inflexão significativa em relação à narrativa de Elliott, inversão essa que chamaremos, provisoriamente, de etnológica. Como já mencionamos, enquanto esse último narra a “emigração” de uma comitiva de aproximadamente cento e setenta “cayuz” seguindo a volta de uma expedição de 1852 em direção à colônia militar do Jataí, no rio Tibagi, Nimuendajú, apesar de conhecer o texto de Elliott, prefere interpretar os mesmos movimentos unicamente em termos religiosos e simbólicos. Na interpretação do jovem etnólogo alemão, os deslocamentos observados, antes de dialogarem com processos históricos e políticos que, como vimos, estariam ocorrendo neste conturbado período, como guerras interétnicas ou internacionais, crises epidêmicas e demográficas, ações de catequização e territorialização, necessidade de mão de obra indígena para colonização da região, etc., revelariam “exclusivamente” uma moral ou um etos nativo fundamentado na crença da destruição do mundo (cataclismologia) e na existência de uma “ilha das almas felizes”²².

Apesar da noção de “Yvy marãe’y” ou “Terra sem Mal” com uma conotação nitidamente religiosa aparecer pela primeira vez na literatura antropológica²³ n’ *As lendas...* (Nimuendajú, 1987 [1914]), a temática dos deslocamentos guarani e de seu caráter simbólico já vinha interessando Nimuendajú há algum tempo. Isso fica claro se nos detivermos a dois textos menos conhecidos do autor e que ora reeditamos intitulados “Apontamentos sobre os Guarani” (Nimuendajú, 1954 [1908], neste número) e “Os Buscadores do céu” (Nimuendajú, 2013 [1911], neste número). O primeiro texto mencionado embora tenha sido traduzido, anotado e publicado por Egon Schaden apenas no ano de 1954, numa separata da *Revista do Museu Paulista*, seu manuscrito data de dezembro de 1908. O segundo texto, por sua vez, traduzido e publicado ao português por primeira no presente dossiê, foi editado originalmente em alemão na revista teuto-brasileira *Deutsche Zeitung*, em novembro de 1911²⁴. Por se caracterizarem como notas de campo e como texto jornalístico, esses dois trabalhos de Nimuendajú não desfrutaram, como sua monografia mais acadêmica de 1914, de tanta popularidade entre os americanistas. Entretanto pensamos que eles são fundamentais para entender a evolução do pensamen-

²² Ver texto “Os Buscadores do céu” (2013, neste número).

²³ É significativo destacar que o padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya também registrou no seu *Tesoro de la lengua Guarani* (1876 [1639]) a noção “Yvy marãe’y”. No entanto, como bem analisou Melià (1987) tal categoria não tinha a conotação religiosa dada por Nimuendajú em 1914. Eis a definição dada por Montoya. “Yvy marãe’y”: “suelo intacto que no ha sido edificado” (Montoya, 1876 [1639]).

²⁴ Ver apresentação feita por Elena Welper, neste número

to e a metodologia posta em prática por Nimuendajú para poder elaborar sua hipótese etnológica sobre as “migrações” guarani. Se partirmos, desse modo, da constatação de que, nem nos seus “Apontamentos...” nem em “Os Buscadores do céu”, Nimuendajú menciona o conceito nativo de “Terra sem Mal”, nem sua tradução livre de “Yvy marã Eý” que passou à posteridade, mas apenas a ideia da “terra em que não se morre” (Nimuendajú 1954 [1908], *neste número*) ou da “ilha das almas felizes” (1911, *neste número*), avançaríamos que tal noção, antes de representar uma ontologia guarani, tal como ela foi apresentada pela literatura americanista pós-Nimuendajú, pode ser datada historicamente, tendo sido formalizada pelo autor no espaço que separa os três trabalhos. Nesse sentido, a categoria de “Terra sem Mal” deveria ser entendida tendo em mente este contexto específico de produção e enunciação²⁵.

Como já mencionamos, apesar dos “Apontamentos...” ter sido divulgado quarenta anos após a primeira publicação d’*As lendas...*, o manuscrito encontrado por Schaden nos arquivos do Museu Paulista é anterior a seis anos, representando assim a primeira tentativa de Nimuendajú de sistematizar os dados que viriam compor o principal estudo contemporâneo sobre os guarani. Detenhamo-nos, nesse sentido, um momento nestas notas de campo. O texto está estruturado em quatro partes, sendo que é unicamente na primeira e na segunda delas, respectivamente intituladas “Sobre a história dos Guarani” e “Acontecimentos vários”, de cunho nitidamente histórico e não etnológico, que Nimuendajú retraça de forma cronológica os obstáculos, as idas e vindas, os sofrimentos e as dificuldades que certas famílias Apapocúva, Oguauíva e Tañyguá encontraram ao longo de seus trajetos e de suas trajetórias individuais. O item “Sobre a história dos Guarani” está dividido, por exemplo, em sete momentos principais: “1. Os Guarani no Iguatemi por volta de 1830”; “2. Os Guarani no Tibagi 1835-1850”; “3. Os Guarani no rio Verde e no rio das Cinzas 1850-1890”; “4. Os Guarani no Dourados e no Jacutinga 1890-1895”; “5. Os Guarani no rio Feio 1895-1901”; “6. Os Guarani no Avari 1901-1906”; “7. Os Guarani no Araribá desde 1906”.

Pelos poucos dados que temos a respeito da personalidade de Nimuendajú, sempre descrito como uma pessoa radical, que pouco se importava com a moral média, a correção política e as relações públicas, é difícil acreditar, como sugere Schaden, que o manuscrito dos “Apontamentos...” tenha se mantido inédito “pois ainda eram vivas algumas pessoas” que Nimuendajú criticava e denunciava (Schaden, 1954, p.9). Se essa versão não nos parece suficiente,

²⁵ Segundo os dados informados pelo próprio Nimuendajú a palavra “Marã” não mais se utilizava “no dialeto Apapocúva” quando ele realizou suas pesquisas (Nimuendajú 1987 [1914], p. 38). Neste sentido, é possível supor que a categoria de “Yvy marãe’ý” não tenha sido formulada nestes próprios termos por seus informantes. Talvez ela tenha sido concebida pelo próprio etnólogo para explicar uma crença muito mais difusa sobre “uma terra onde não mais se morre” e uma “ilha das almas felizes”.

todavia resta saber por que esse manuscrito continuou por tanto tempo perdido nos arquivos do Museu Paulista²⁶. De qualquer forma, ao comparar os três textos em que Nimuendajú trata do tema das “migrações” guarani, observamos que, entre os “Apontamentos...” e *As lendas...*, passando ainda pelo “Os Buscadores do céu”, a densidade e a violência do período histórico presente nas notas de 1908, dá lugar, sobretudo no trabalho mais etnológico de 1914, a um cenário relativamente vazio preenchido por diversos detalhes etnográficos ao sabor da antropologia do início do século XX. Referíamos-nos no início desse item exatamente a esse processo quando mencionávamos a ideia de inversão etnológica.

Tal inversão presente entre um texto e outro poderia ser muito mais bem entendida se comparássemos, de forma mais sistemática, o trabalho de edição e de seleção dos dados feito por Nimuendajú. Contudo, como até o presente momento esse trabalho não foi realizado com a necessária diligência requerida, gostaríamos, a seguir, de mencionar apenas alguns elementos que talvez contextualizem um pouco melhor a confusa situação política e histórica do período em que Nimuendajú fez suas pesquisas de campo entre os Guarani. Ao analisar, por falta de mais espaço, apenas as disputas políticas internas entre os Guarani e o processo de territorialização desse período posto em prática pelo SPI, deixando infelizmente a interessante análise das crises epidêmicas que os assolavam para outra ocasião, talvez possamos contrapor à escolha etnológica de Nimuendajú outras interpretações que contribuam e talvez nos ajudem a entender por que os Guarani com quem Nimuendajú trabalhou se movimentaram tanto e lhe manifestaram, no início do século XX, a ideia da busca da “Terra sem Mal” para explicar os antigos deslocamentos realizados por seus antecedentes durante o século XIX.

Do indigenismo republicano do Serviço de Proteção aos Índios

É significativo lembrar que, entre 1905 e 1913, o jovem etnólogo alemão, chegado ao Brasil em 1903, fez suas pesquisas de campo entre os Guarani e coletou entre eles algumas narrativas a respeito dos deslocamentos em direção ao leste realizados no século XIX, além de testemunhar e, em alguns casos, acompanhar uma grande movimentação dos índios entre várias aldeias espalhadas pelos Estados de São Paulo, Paraná e Mato Grosso.

Provavelmente, Nimuendajú veio a conhecer os Guarani pela primeira vez no final do ano de 1905, durante a expedição ao rio Feio e Aguapeí,

²⁶ Apesar das tentativas não pudemos localizar o manuscrito dos “Apontamentos sobre os Guarani” nos arquivos do Museu Paulista e do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

que realizou pela Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo (CGGSP), chefiada por Olavo Hummel e Julio Beirrembach²⁷ (CGGSP, 1905). A partir dos dados existentes nas folhas de pagamento e nos recibos conservadas no arquivo histórico da CGGSP²⁸, é possível saber que Nimuendajú trabalhou como “operário” dessa expedição pelo menos entre o final do mês de julho e outubro de 1905. De fato, os dados encontrados nos arquivos da CGGSP corroboram as informações trazidas pelo próprio Nimuendajú a respeito do início de suas atividades de campo entre os guarani de São Paulo, sugerindo que, ao dar baixa da expedição do rio Feio e Aguapeí, no final de outubro de 1905, Nimuendajú teria seguido diretamente para a aldeia localizada na barra do rio Batalha com o rio Avari, provavelmente com algum dos guias indígenas que também estavam presentes na expedição. Nessa aldeia, Nimuendajú teria permanecido e vivido “como um deles” até 1907 “com poucas interrupções” (Nimuendajú, 1987 [1914], p.4).

Segundo Nimuendajú, entre 1907 e 1911, ele teria se afastado dos grupos guarani e trabalhado, sobretudo, com os “Kaingýgn, Coroados, Ofaié (Chavantes) e Chané (Terenas)”, vendo os “Guarani só ocasionalmente” (*ibid.*). Seu retorno a sua aldeia do rio Batalha se deu apenas no ano de 1911, onde ele teria voltado apenas por “alguns meses” e já como funcionário do “Serviço de Proteção aos Índios do governo brasileiro”²⁹ (*ibid.*). Vale lembrar, como veremos um pouco mais adiante, que nessa ocasião, provavelmente, sua visita não era apenas de interesse etnográfico, mas, sobretudo, motivada por fins indigenistas. Como funcionário do SPI, Nimuendajú visava seguramente, durante essa visita, convencer os índios que ainda estavam no local, assim como o fez com os Guarani de Itaporanga e do litoral paulista entre 1912 e 1913, a se mudarem para a aldeia do Araribá que fora concebida como a única Povoação Indígena oficial para reservar os Guarani do Estado de São Paulo.

Voltando ao momento inicial em que Nimuendajú teria ingressado numa aldeia guarani, é possível encontrar, nas mesmas folhas de pagamento que revelam sua participação na expedição de 1905 ao rio Feio e Aguapeí, o nome de alguns índios guarani do oeste e do litoral paulista que também integraram a exploração como guias indígenas. Entre eles consta o nome de José Guarany, Antonio Roque Tangaraju³⁰ e José Francisco Honório Avacauju³¹.

²⁷ Ver Fotos 3, 4, 5, 6 e 7 da “seção iconografia” (*neste número*).

²⁸ Parte do Arquivo Histórico da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo está conservado no Instituto Geológico do Estado de São Paulo.

²⁹ Segundo Amoroso (2001), Nimuendajú trabalhou no SPI em duas ocasiões, entre 1910 e 1915 e entre 1921 e 1923. Foi durante seu primeiro período como funcionário do SPI que Nimuendajú atuou entre os grupos guarani de São Paulo, Paraná e Mato Grosso.

³⁰ Ver Foto 6 da “seção iconografia” (*neste número*).

³¹ Ver Fotos 7 e 11 da “seção iconografia” (*neste número*).

De José Guarany não temos informação nenhuma. Contudo, a partir da tábua genealógica da família Honório, feita por Nimuendajú e anexada no final dos “Apontamentos...”, sabemos, por um lado, que Antonio Roque Tangaraju era originário das aldeias do litoral paulista (Itariri ou Bananal). No entanto, por outro lado, sabe-se que ele morava nas aldeias do interior de São Paulo, pois consta também da mesma genealogia que ele foi casado com a índia Francisca, irmã de José Francisco Honório Avacauju³². Essa informação sobre a vida interiorana de Tangaraju se sustenta por outra informação relativa à sua participação na expedição mal sucedida realizada no ano de 1901, durante a qual o Padre Claro Monteiro do Amaral foi assassinado conjuntamente com outros dois guarani quando tentavam pacificar os índios Coroados do rio Feio. Os índios assassinados foram Honório Araguayra (sogro de Tangaraju e pai de José Francisco Honório Avacauju) e Avajogueraa, também conhecido como Inácio (Nimuendajú, 1954 [1908], p. 22-26; Ribeiro, 1950).

De José Francisco Honório Avacauju, por sua vez, temos mais informações. Por exemplo, é amplamente conhecida a amizade e cercania que ele mantinha com Nimuendajú, a quem ele adotou, em julho de 1906, após a realização de uma cerimônia de batismo na aldeia do rio Batalha com o Avari. Essa cerimônia foi descrita detalhadamente por Nimuendajú no texto *Nimongarai*, reproduzido na “seção documentos” desse dossiê, não sendo necessário descrevê-la nestas páginas. Avacauju, além de ser seu pai adotivo, também parece ter sido o principal interlocutor e informante de Nimuendajú ao longo de sua estadia nas aldeias guarani do oeste paulista, principalmente na do rio Batalha e na do Araribá para onde se mudou com sua família adotiva em junho de 1906.

Em 11 de junho [de 1906] os primeiros Guarani mudaram para o Araribá, mas no primeiro tempo quase não chegaram a abrir roça, porque logo no princípio sofreram muito com a maleita. Todavia, conseguiram derrubar algum mato pelo fim da estação, mas pouco antes de queimar a roça foram expulsos pelo Coronel José Ferreira Figueiredo, que declarou ser falso o título de posse de Falcão, ameaçando os Guarani de assalto pelos seus capangas e de incêndio dos ranchos, caso não abandonassem imediatamente a região do Araribá. Os Guarani se dispersaram em todos os sentidos, localizando-se em diferentes pontos do Batalha, onde a maioria deles caiu nas mãos do mencionado Francisco P. da Costa Ribeiro, que os explorou e violentou da maneira mais revoltante. A somente 8 famílias pude persuadir, pouco a pouco, a voltarem ao Araribá, para queimarem e plantarem roça. A sezão e a maleita tornaram a colher as suas vítimas entre as crianças, males a que em Maio de 1907 veio a juntar-se ainda a disenteria. Assim, a aldeia do Araribá ficou reduzida finalmente a 8 homens, 10 mulheres e 10 crianças [...] (Nimuendajú, 1954 [1908], p. 28-29, neste número).

³² Ver “Tábua da família Honório” em “Apontamentos sobre os Guarani” (neste número).

A primeira mudança para o Araribá descrita acima, em certa medida, pode ser entendida pelo conflito interno que surgiu entre Tangaraju e Avacaju em torno da capitania da aldeia do rio Batalha. Apesar da relação de parentesco já mencionada entre os dois, sabemos que, em algum período entre os anos de 1901 e 1906, eles disputaram a nomeação pelo cargo de capitão oferecido pelas autoridades da capital paulista. Tal oposição entre os dois causou a divisão do grupo, sendo que Avacaju permaneceu por um curto período na aldeia do rio Batalha com o Avari, transferindo-se depois, como acabamos de ver, à aldeia do Araribá. Tangaraju, por sua vez, transferiu-se com sua gente às margens do rio Jacutinga, perto da recém-construída estrada de Ferro Noroeste do Brasil, onde alguns guarani já haviam se instalado, segundo Nimuendajú, por volta de 1895 (*ibid.*, p. 20-21).

Mesmo depois de nomeado capitão, Avacaju (José Francisco Honório) estava longe de se ver livre das intrigas dos adversários. Antes do mais, trataram de convencer a Tangaraju, homem ambicioso, mas um pouco velhaco, de que era ele que deveria caber o posto de Avacaju. Com a maior facilidade, Tangaraju aceitou esse ponto de vista, portando-se de maneira correspondente, o que deu origem a desentendimento aberto entre ele e Avacaju, em consequência do qual Tangaraju, levando consigo quase a metade da tribo, foi estabelecer-se à jusante, na margem oposta do Jacutinga, onde os Guarani ficaram inteiramente na dependência do fazendeiro José Soares. Mas também não quiseram que Avacaju continuasse como capitão dos restantes (*ibid.*, p.27).

Nota-se que esse evento, ao invés de fortalecer um dos dois índios protagonistas do conflito, acabou debilitando-os politicamente, e a permanência de Avacaju e Tangaraju na aldeia do rio Batalha junto ao rio Avari se tornou insustentável tanto pela falta de apoio diante dos outros Guarani como pela construção da Estrada Noroeste do Brasil e pelo avanço dos colonos na região. Avacaju, nessa situação, preferiu transferir-se com sua família e Nimuendajú à aldeia do Araribá, que alguns anos depois, por volta de 1912 e 1913, se tornaria o principal e único núcleo territorial reconhecido pelo SPI para localizar os Guarani.

Entretanto, é certo que o prestígio de Avacaju sofreu bastante com essas maquinções. Os Guarani, que em outras circunstâncias se sujeitam cegamente a seu capitão, começaram agora a criticar as atitudes deste, e quase não havia quem não descobrisse que possuía, por sua vez, as qualidades indispensáveis para o posto; a par da obediência, desapareceu também a unidade, de sorte que a decadência se foi manifestando em ritmo crescente. Já não se realizavam as antigas caçadas e trabalhos de lavoura coletivos, que se costumavam empreender sob a chefia do capitão, e cujo produto se distribuía equitativamente entre todos, nem tão pouco se faziam mais, nas povoações, as jornadas e compras em comum, cada qual trabalhava e vadiava como bem entendia e, dessa maneira, quase todos ficaram muito endividados. Quando depois a

Estrada de Ferro Noroeste do Brasil veio se aproximando do Batalha, o sítio junto ao Avari se tornou insustentável por causa das constantes importunações da parte dos trabalhadores da estrada, que praticavam impunemente as mais grosseiras arbitrariedades, tentando várias vezes violentar mulheres guarani. Como, além disso, os guarani sofressem bastante com os brasileiros, que iam apertando cada vez mais o cerco em torno deles, Avacaju resolveu abandonar a aldeia do Avari. Numa excursão de reconhecimento, empreendida a cavalo ao rio Feio em maio de 1906, quase caímos (Ponôchi e eu) nas mãos dos Coroados, verificando assim que a terra dos Guarani à margem do Lontra ainda não era habitável para nós. Outra excursão, ao rio das Cinzas, não trouxe tampouco resultado favorável. Ficou resolvida, por isso, a mudança para o Araribá, onde havia anos, alguns Guarani tinham adquirido terras de Falcão. De bom grado, Falcão permitiu também aos outros Guarani que morassem e plantassem lá, e, a pedido do capitão, até confirmou a licença por escrito. Em virtude disso, os Guarani, em junho de 1906, venderam a um brasileiro, pela quantia de 150\$000, as suas benfeitorias no Avari (*ibid.*, p. 28).

Neste item, voltado a entender outros fatores envolvidos na mobilidade guarani, que vão muito além dos processos propriamente migratórios, parece-nos totalmente pertinente analisar como a mudança e transformação do estatuto jurídico da aldeia do Araribá em Povoação Indígena por volta de 1912 e 1913 também exerceu grande pressão territorial sobre os mais diversos grupos guarani, favorecendo que eles se movimentassem da região do vale do rio Paranapanema e do Vale do Ribeira para a região do vale do rio Tietê, onde a Povoação Indígena de Araribá seria erguida.

Com a instalação da 5ª Inspetoria Regional do SPI de São Paulo, a aldeia do Araribá passou à categoria jurídico-administrativa de Povoação Indígena e foi concebida, num primeiro momento, como o único lugar oficial reservado para localizar todos os guarani do Estado, fossem aqueles da região de Bauru, no oeste paulista, de Itaporanga e adjacências, no vale do Paranapanema ou do Itariri e Itanhaém, na região do Vale do Ribeira. A partir de uma série de ofícios escritos pelo então inspetor regional do SPI de São Paulo, Luiz Bueno Horta Barbosa, é possível perceber o empenho do governo estadual em transferir toda a população guarani do Estado para o núcleo indígena do interior paulista. Num ofício datado de 7 de agosto de 1912, por exemplo, Horta Barbosa comunica ao chefe da 2ª seção do SPI sobre as vantagens de transferir a atuação do órgão indigenista de Itaporanga, inicialmente pensada como a primeira Povoação Indígena do Estado, para o Araribá.

Em Itaporanga, a população é provavelmente maior, mas vive dispersa em grupos reduzidíssimos, de 20 a 30 indivíduos cada um, cada qual com seu capitão, inimizados entre si e permealizados com os chamados intrusos, os quais na maioria senão na totalidade dos casos, por ali se instalaram com o consentimento dos antigos e atuais capitães, de quem

houveram, por compra, serviços, casamentos, etc., as terras que ocupam. Embora sejam nulas, em face do direito, essas compras, nem por isso serão menores os embaraços de toda ordem, principalmente os inspirados pela moral, que elas iriam criar para o Serviço expurgos desses sitiante os terrenos [ilegível] escolhesse para a fundação da Povoação. Por todas estas razões, e pelas que já tive a ocasião de vos expor verbalmente, opino que dever ser modificado o decreto de criação de uma povoação indígena neste Estado, no sentido de substituir-se Itaporanga por Araribá (Ofício de Horta Barbosa, 07/08/1912, Arquivo do Museu do Índio, Rio de Janeiro).

Contratado provavelmente no final de 1910, pelo SPI, uma das principais funções incumbidas à Nimuendajú por Horta Barbosa³³ era justamente a de convencer os Guarani a abandonarem suas mais diversas áreas, espalhadas por todo o Estado, e de se transferirem para a do Araribá, para onde o próprio Nimuendajú, como vimos anteriormente, havia ajudado o grupo de seu pai adotivo, José Francisco Honório Avacauju, a se mudar por primeira vez em junho de 1906 após o conflito ocorrido com seu genro Tangaraju pelo cargo de capitão. Tal atuação como indigenista fica clara quando Nimuendajú informa a respeito de suas diversas tentativas, ora frustradas, ora bem sucedidas, de transferir os Guarani para o Araribá. Falando justamente da complicada situação sanitária e jurídica vivenciada pelos Guarani da região de Itaporanga e do rio Verde, atacada por “uma epidemia de varíola” (Nimuendajú, 1911, *neste número*) e invadida após sua dispersão por “quase 2000 invasores”, Nimuendajú menciona que “todas as queixas por parte dos índios em São Paulo e Rio somente pioraram sua própria situação” (Nimuendajú, 1987 [1914], p.11).

[...] então os Oguauíva, dizimados pelas epidemias e acoçados por todos os lados, concordaram em setembro de 1912, embora a contragosto, com a proposta, apresentada por meu intermédio, de se transferirem para a reserva dos Guarani no Araribá. Ali, infelizmente, logo no começo do ano seguinte, perderam umas cinquenta pessoas devido à epidemia de febre, de modo que hoje perfazem apenas cem cabeças (*ibid.*).

Provavelmente os conflitos fundiários nas áreas guarani da região de Itaporanga são muito mais antigos do que o que relata Nimuendajú, e datam, pelo menos, do final do século XIX e início do século XX. Se por volta de 1910 sabemos que o governo já havia tido a necessidade de desintrusar a área “através de suficiente emprego militar” e obrigar os invasores a abandonar “a região indígena” e reunir novamente “os restos dispersados dos Guarani” (Nimuendajú, 1911, *neste número*), alguns anos depois, em 1916, sabemos também que os mesmos conflitos ainda persistem. Num artigo do *Estado de São Paulo* datado de 12 de abril de 1916, percebe-se que, com o passar dos anos, os Guarani não tiveram forças suficiente para manter suas aldeias e foram

³³ Ver Foto 14 na “seção iconografia” (*neste número*).

perdendo seus direitos territoriais sobre o local tanto na avaliação técnica como social dos magistrados da justiça paulista.

Os índios de Itaporanga ocuparam ontem a atenção do Tribunal por mais de uma hora. Como se sabe, eles propuseram uma ação de força nova espoliativa contra indivíduos que os haviam esbulhado da posse de terras que há muitos anos lhes foram doadas pelo barão de Antonina. A ação, em grau de apelação, foi julgada improcedente. O tribunal achou que o esbulho, se esbulho houve, datava de mais de ano e dia. Ora, a força nova espoliativa só pode ser proposta quando o esbulho data de menos de ano e dia. Passado esse período de tempo, a posse só pode ser readquirida por meio de ação de força velha espoliativa [...] O Sr. Ministro Vicente de Carvalho, além da parte jurídica estudou a questão pelo seu lado social, e sustentou desenvolvidamente, que do ponto de vista social, não se podia condenar o [ilegível] dos invasores das terras. Lavrando as terras, estabelecendo plantações, fazendo benfeitorias, esses indivíduos conquistaram para si e para a civilização vastas extensões de solo, desertas, improdutivas. Continuaram, nos nossos tempos, a tradição que nos legaram os bandeirantes, cuja obra foi exatamente esta: a conquista aos índios dos sertões [ilegível]. Condenar o que eles fizeram é repudiar uma larga parte de nossa história. Do ponto de vista social, não se pode negar valor à obra por eles realizada [...] (O Estado de São Paulo, 12/04/1916).

Ao falar, enfim, sobre sua atuação indigenista entre os Guarani do litoral de São Paulo, Nimuendajú informa que, apesar da região também estar invadida, ele foi incapaz de convencer os índios a deixarem o litoral pelo interior paulista.

Branco e mestiço se apossaram da terra, e hoje somente dezesseis índios, nove dos quais Tañyguá de sangue puro, ainda se encontram no Itariry. Eles se recusaram duas vezes a aceitar as propostas de mudança para a reserva dos Guarani do Araribá, que o Governo lhes fez em 1912 e 1913 por meu intermédio. Revoltados, assistiram à abertura de uma ferrovia ao longo da margem do Itariry, exatamente em cima da extensa fileira de túmulos de seus antepassados, e, amaldiçoando o perjúrio do Governo, juraram morrer onde haviam nascido e onde jaziam os ossos de seus antepassados (*ibid.*, p. 10).

Da mesma forma do que vinha ocorrendo em Itaporanga, é possível dizer que, no litoral paulista, os conflitos e a pressão sobre as áreas guarani também eram mais antigas do que aquelas registradas por Nimuendajú. Numa carta muito interessante escrita pelo guarani José Pupo Ferreira ao historiador Benedito Calixto, provavelmente datada da primeira década do século XX, percebemos a insegurança jurídica pela qual os Guarani do aldeamento do rio Itariri passavam com a invasão de suas áreas.

Atesto José Pupo Ferreira residente no aldeamento e toda a nação Índios vem debaixo de todo respeito levar ao vosso conhecimento dos absurdos

e a imoralidade que tem havido neste aldeamento de algumas pessoas de fora que se acha residente no Aldeamento; o qual V.S. sabe muito bem que o Aldeamento é uma Colônia de 1ª qualidade que foi dado pelo Ex-Monarca D. Pedro que está sempre em vigor para nós Índios o qual hoje nós se acha corrido e insultado e sem ter meios de viver e nem para fazer algumas armadilha para nós sustentar os nossos filhinhos. Nós Índios pede a V.S. pelo bem da vossa Excelentíssima família e pelas Chagas de N.S.J.C além dos mais favores que V.S. tem feito para conosco fazer ver empenhar se com o Governo do Estado de S. Paulo o que tem se dado neste Aldeamento para ver se assim o Governo se compadece de nós: [ilegível] nós Índios vive numa cisma não sabemos direito as divisas do Aldeamento sei que as divisas é do Caracol até o Ribeirão da Fiagem.

N.B. o Inspetor que se acha no Rio do Peixe é Homem ruim não gosta de nós haver só por se fazer Armadilha ele está oficiando na Prainha. Snr. se o Rio do Peixe é aldeamento então o Inspetor José Baptista Ribeiro estar nele o dito disse que ele estar de pé firme porque tem seus documentos o qual eu acho que os documentos que ele tem e mais alguns é falso nulo. Os índios todo do Aldeamento reclama e pede ao Governo medição e V. S. fazer todo possível é reclamação (Carta de José Pupo Ferreira, s/d, Acervo Benedito Calixto, Arquivo Público do Estado de São Paulo).

Antes de concluir este item, gostaríamos de transcrever dois trechos muito interessantes de duas matérias de jornal publicadas em 1914 que revelam que, apesar do grande esforço do SPI, seus funcionários não foram capazes de conter no seu núcleo oficial a totalidade da população guarani do Estado, visto que, a cada tentativa forçada que o SPI fazia para transferir os Guarani para o Araribá, se ativava um movimento contrário de regresso dos índios às suas áreas de origem.

Em matéria publicada no *Estado de São Paulo* datada de 16 de junho de 1914, sabe-se que Horta Barbosa teria informado ao Secretário da Agricultura de São Paulo que os índios guarani que se achavam em Itapetininga não eram procedentes do Rio Grande do Sul, mas sim do “aldeamento oficial de Jacutinga [Araribá], na [Estrada de Ferro] Noroeste de onde se retiraram, deixando casas, plantações e todos os cuidados com que o governo federal tem procurado encaminhá-los no trabalho”. Apesar de a matéria informar que o inspetor do SPI de São Paulo não se opunha em “localizar os índios por duas vezes e a que se forneçam passagens para o regresso ao aldeamento”, adicionando ainda que ele desejava que “as autoridade policiais” fiscalizassem “o trajeto, incutindo-lhes a convicção de que a proteção estabelecida pelo governo federal só poderá ser concedida nos aldeamentos e centros agrícolas criados pelo regulamento do serviço” (O Estado de São Paulo, 16/06/1914), ela esquecia de avisar que na realidade tais índios só estavam tentando regressar às áreas de onde eram originais, ou seja, na região de Itapetininga.

Seis meses depois da publicação da matéria do *Estado de São Paulo*, o jornal o *Correo Paulistano*, datado de 23 de dezembro de 1914, publicou uma nota muito parecida à anterior intitulada “No aldeamento do Araribá. Lucta de índios contra índios. Mortos e feridos”, na qual Horta Barbosa, novamente, presta explicações sobre a notícia a respeito da retirada de índios da Povoação Indígena do Araribá em direção da cidade de Santos. Diferentemente da primeira notícia, no presente caso, não se tratava da retirada de Guarani oriundos de Itapetininga, mas sim da família do capitão guarani Joaquim Bento original do litoral paulista. De fato, numa entrevista concedida em 1985, o falecido e então líder da Terra Indígena do Itariri, capitão Antonio Branco, relatava a história do capitão Joaquim Bento que reiteradamente expulso das áreas que ocupava no litoral sul paulista, no início do século XX, acabou por se mudar a convite do SPI para a Povoação Indígena Araribá. Segundo o capitão Antonio Branco:

Joaquim Bento aborreceu-se com aquilo, abandonou a aldeia e foi pedir passagem na migração pro Araribá, como de fato suspendeu sua gente e foram se embora pro Araribá. Aí, quando ele saiu, falou pro meu velho: ‘Digo, Joaquim Branco, o senhor sabe falar da lei português mais do que eu, querendo combater com Nhonhô Bastos, que eu não vou ficar mais aqui pra ver se ainda sai alguma área de terra para os índios que ficou’. Aí meu velho disse que podia deixar. Aí meu velho pegou, pensou, pensou, bateu pra São Paulo. Chegou em São Paulo, foi falar com o Governador a respeito da terra dos índios do Bananal. Foi fundada em 1912. Nhonhô Bastos foi enganando o povo, como o capitão Joaquim Bento, foi enganando, dando algum pedaço de ferrugenzinha, dá água que tinha mina de querosene, e hoje em dia, ele diz que tinha terra dele aí. Coitado dos meus índios, são bobos, ficaram enganados com aquilo e foram se embora pro Araribá (Depoimento Capitão Antonio Branco, 1985, neste número).

Embora Horta Barbosa desminta o retorno de “Joaquim Bento e seus companheiros” para a cidade de Santos, avisando que eles teriam sido “carinhosamente acolhidos pelos antigos moradores do Araribá” (*Correo Paulistano*, 23/12/1914), é muito provável que o mencionado guarani tenha de fato regressado ao litoral paulista pelas linhas de trem recém-construídas que ligavam Bauru a São Paulo, São Paulo a Santos, onde o caso foi registrado, e, em fim, de Santos a Juquiá.

Duas situações etnográficas

Se compararmos, portanto, o contexto de produção dos dois relatos com que iniciamos este ensaio, observaremos, pelo menos, uma diferença fundamental entre as narrativas de Elliott e Nimuendajú que nos ajuda a melhor compreender as disparidades entre as duas versões e suas posterio-

res interpretações sobre as “migrações” guarani do século XIX. Apesar de o método etnográfico ainda não estar consolidado na prática antropológica da segunda metade do século XIX³⁴, Elliott é contemporâneo dos movimentos que ele descreve, e mesmo se em alguns momentos ele pôde ter dificuldades para entender por que a comitiva indígena avançava com tanta lentidão, visto que “ao cair da noite começavam os Índios os seus folguedos de cantos e danças que levavam até meia noite” (Elliott, 1856, p.442), em momento algum do seu relato ele chega a fazer menção à ideia de algum tipo de profetismo indígena, preferindo sempre dar mais ênfase a sua atuação como condutor dos índios. Inversamente, apesar de Nimuendajú não citar explicitamente o texto de Elliott sobre tais “migrações”, é possível dizer, a partir do que vimos anteriormente, que ele provavelmente tinha conhecimento do trabalho do norte-americano além de conhecer também a importância que a atuação indigenista do barão de Antonina tinha tido nos deslocamentos Guarani em direção ao leste, graças a sua participação na condução da política de instalação dos diversos aldeamentos indígenas nas províncias de São Paulo, Paraná e sul de Mato Grosso a partir da década de 1840 (ver Mapa I). No entanto emerge claramente da comparação dos “Apontamentos...” com *As lendas...* que Nimuendajú, neste último trabalho, preferiu colocar em primeiro plano apenas as versões Guarani desses deslocamentos. Sem dúvida, a escolha etnológica de Nimuendajú demonstra um grande modernismo em relação à sua forma de praticar etnografia na primeira década do século XX, quando o método etnográfico malinowskiano, todavia não estava consolidado. Seguramente, Elliott não tinha a mesma sensibilidade etnográfica de Nimuendajú. No entanto pensamos que seria anacrônico negar ao explorador norte-americano a existência de certa empatia e sensibilidade em relação aos índios e à calorosa questão indígena que alimentou muita discussão durante todo o Segundo Reinado. Para afastar essa dúvida, citemos apenas o pequeno opúsculo indianista publicado por Elliott pela primeira vez na revista *O Guanabara* intitulado “Aricó e Caocochee ou uma voz do deserto” (Elliott, 1851). Nesse pequeno livro que do ponto de vista narrativo conjuga a ficção com os dados históricos, Elliott faz uma dura crítica e denuncia severamente as violências que os colonizadores empregaram contra os índios dos Campos de Palmas durante a primeira metade do século XIX.

De qualquer forma, o que temos à nossa disposição são duas versões de um mesmo processo histórico. Elas foram narradas, no entanto, a partir de perspectivas e metodologias opostas que terminam, ao fim e ao cabo,

³⁴ É importante considerar que no século 19 o uso do termo etnografia tinha mais a ver com a disciplina histórica. A etnografia era de certa forma a história dos povos supostamente sem escrita. Ver, por exemplo, o livro de Kaori Kodama sobre as relações entre a formação da etnografia e a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) no século 19 (Kodama, 2009, p.85-92).

invertendo a ordem do protagonismo dos agentes supostamente envolvidos nos deslocamentos dos índios além rio Paraná. Assim, se Elliott privilegia a estrutura e acentua sua colaboração com o barão de Antonina para explicar a “emigração dos cayuáz”, excluindo qualquer protagonismo indígena, Nimuendajú, por sua vez, inverte totalmente essa lógica e prefere priorizar a agentividade dos índios a partir da versão guarani das “migrações”. Nimuendajú, de certa forma, cria um tipo de (etno)história no sentido em que os “brancos” desaparecem totalmente dela. No entanto, retrospectivamente, a compreensão guarani dos acontecimentos do século XIX parece estar filtrada pela difícil situação que eles experimentavam no presente, e, se comparamos as diferenças entre o conteúdo dos “Apontamentos...” e *d’As lendas...*, percebemos que há uma evolução no pensamento de Nimuendajú sobre o tema “migratório”, onde o delicado contexto apresentado nas notas de 1908 desaparece quase que completamente na monografia de 1914.

Os destinos póstumos da “Terra sem Mal” e a compreensão da mobilidade guarani

Dada a importância que revestiu a hipótese de Nimuendajú sobre a “Terra sem Mal” na redefinição da guaraniologia contemporânea, é surpreendente notar que nenhum trabalho tenha voltado às fontes históricas e aos dados etnográficos que deram lugar a sua elaboração. Nas últimas duas décadas, como evocado anteriormente, alguns estudos buscaram relativizar a ideia de que a “Terra sem Mal” representaria o núcleo duro da religiosidade guarani e o único motor da sua ampla dispersão no continente sul-americano. Contudo tais estudos (Melià, 1986; Noelli, 1999; Pompa, 2003; 2004; Combès, 2006; s/d; Julien, 2007; Combès e Villar, 2013, *neste número*) consideraram apenas outros dossiês, deixando sempre intacta as bases da hipótese formulada pelo jovem etnólogo alemão.

Em relação aos trabalhos realizados até o momento sobre a região por onde se desenrolaram as “migrações” guarani no século XIX, é possível afirmar, da mesma forma, que nenhum deles explorou, até as últimas consequências, as imbricações e sobreposições existentes entre o processo de colonização das províncias do Paraná, São Paulo e sul de Mato Grosso e seus possíveis efeitos na mobilidade ou territorialidade guarani. Marta Rosa Amoroso (1998), por exemplo, realizou um excelente estudo etno-histórico sobre o aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, entre 1855 e 1895, caracterizando não somente o arcabouço político-ideológico que arquitetou a construção dos aldeamentos indígenas na província do Paraná, como também os conflitos que se deram entre os grupos Guarani e Kaingang a partir do final da década de 1850, quando ambos os grupos passaram a dividir o

mesmo espaço e a disputar o acesso aos recursos disponibilizados dentro dos aldeamentos dirigidos pelos missionários capuchinhos. No entanto, ao defrontar a questão das razões dos deslocamentos guarani, a autora parece ter preferido seguir a interpretação simbólica proposta pela “etnologia das terras baixas sul-americanas”.

Ocorre, ao que parece, uma possível coincidência de termos entre a mensagem dos agentes do contato propagandeando os aldeamentos do Jataí para os Guarani e o discurso profético destes. Esse discurso, tal como foi descrito pela etnologia das terras baixas sul-americanas, antecede às migrações dos grupos, seguindo seus xamãs, em busca de *Ivý marãeý*, a Terra sem Males. Tudo nos leva a crer que a migração Kaiowá para o Jataí seguiu dinâmica própria, o que nos faz concordar com as análises que veem a mobilidade Guarani mais como o resultado de processos estruturais, ditados pela cosmologia e visão de mundo Guarani, e menos como formas destes grupos reagirem ao contato (*ibid.*, p. 57).

Lúcio Tadeu Mota (2007), por sua vez, foi quem chegou mais perto de estabelecer tal articulação. Contudo, ao antecipar as implicações de internar-se num dossiê tão complexo, Mota preferiu apenas levantar acertadamente tal analogia numa nota de rodapé.

[...] Apesar de muito parecidas, Nimuendajú não cita a versão de Elliott publicada em 1856. Cabe perguntar, Nimuendajú e Elliott estão tratando de um mesmo grupo ou são grupos diferentes que vieram em épocas diferentes pela mesma rota? Porque Elliott que teve contato com esses Kaiowá em 1845, portanto apenas 15 anos de sua chegada nos campos de Itapetininga, não menciona que eles estavam rumando para o mar em busca da terra onde não mais se morre como faz Nimuendajú. Essas e outras questões são complicadores da interpretação que coloca os deslocamentos e a presença dos grupos Guarani no vale do Paranapanema no século XIX como movimentos religiosos em busca da *Ivý marãeý* (*Terra sem mal*). A discussão sobre a questão da Terra sem Mal, tem uma longa tradição entre os estudiosos dos povos Guarani e não caberia incorporá-la aqui [...] (Mota, 2007, p.53, nota de rodapé nº 9).

Se compararmos, no entanto, as fontes trazidas por Nimuendajú a respeito do trajeto percorrido pelos índios em direção à “Terra sem Mal” (movimento de oeste para leste) e os dados disponíveis sobre o itinerário coberto pelas “Derrotas” de Elliott e Lopes (movimento contrário de leste para oeste), percebemos que ambos caminhos e, conseqüentemente, que seus diferentes atores, se cruzaram, sugerindo que eles representam um mesmo acontecimento histórico narrados unicamente por perspectivas distintas. Nesse sentido, apesar das ressalvas feitas por Amoroso (1998), não parece ser possível distinguir, para melhor entender a mobilidade guarani, a existência de dinâmicas estruturais e cosmológicas por um lado e os processos históricos por outro. O exercício de reconstrução da mobilidade guarani parece ganhar

novos significados e rumos uma vez que o amplo projeto de colonização pensado para os sertões de São Paulo, Paraná e Mato Grosso passe a ser lido em paralelo e como o negativo das migrações guarani descritas por Nimuendajú (e vice versa).

História e memória

Temos, nesse sentido, configurada a seguinte equação. Se Elliott foi contemporâneo da movimentação guarani durante boa parte da segunda metade do século XIX e teve acesso direto aos principais protagonistas dos deslocamentos que dariam origem ao tema das “migrações” guarani, Nimuendajú, por sua vez, coletou seus dados sobre tais “migrações”, sobretudo, a partir de informações coletadas com os descendentes de uma ou de duas gerações daqueles que efetivamente se movimentaram para o leste. No entanto, como vimos, vale lembrar que Nimuendajú também foi contemporâneo de uma série de novos movimentos territoriais que ocorreram durante o início do século XX, causados tanto por conflitos internos dos próprios Guarani como pelo novo processo de territorialização praticado pelo recém-criado SPI. A nosso ver, essa dupla abordagem do problema fez com que Nimuendajú interpretasse as “migrações” guarani colocando no mesmo nível dois registros diferentes, ou seja, a memória dos descendentes dos movimentos do século XIX e a contemporaneidade dos movimentos que ele próprio testemunhou durante sua pesquisa de campo como etnólogo e indigenista.

Em nossa visão, esse é o ponto essencial do problema, uma vez que, ao tentar reconstruir o contexto histórico no qual se desdobraram os deslocamentos guarani testemunhados por Elliott e narrados a Nimuendajú, trata-se, justamente, de tentar entender os múltiplos significados que a noção de “Yvy marã Eý” pôde abarcar quando ela foi enunciada a Nimuendajú por seus informantes no início do século XX para explicar os movimentos do século XIX. Postular que a hipótese da busca da “Terra sem Mal” avançada por Nimuendajú representa a imagem em negativo das explorações levadas a cabo pelo barão de Antonina ou “Paí Guasu” (e vice-versa), não significa, em momento algum, que se busque opor uma razão simbólica a uma razão histórica, a qual explicaria as engrenagens das motivações dos índios. Essa solução já foi empregada para entender diversos processos similares (Pereira Queiroz, 1977 [1965]; Fernandes, 1963 [1949]; Schaden, 1974 [1954]) e não fez mais do que simplificar o problema, cristalizando uma vez mais imagens opondo as manifestações nativas às manifestações sincréticas (Oliveira, 1999). A noção de “Terra sem Mal”, longe de ser uma categoria imanente e invariável, adquire, a partir de uma análise contextual de profundidade histórica, diferentes significados que variam conforme os contextos nos quais ela foi enunciada.

Caberia retomar aqui a ideia inicial de Bazin sobre o aspecto performático dos relatos históricos para sugerir que as narrativas e as histórias são sempre co-construídas em contextos dados.

Desse modo, a pergunta final que fazemos é a mesma proposta por Mota em sua nota de rodapé no seu texto de 2007. Por que Elliott, que foi contemporâneo dos grupos familiares guarani que se movimentaram para leste, não faz nenhuma menção de que eles estariam rumando em busca da “terra onde não mais se morre”? Inversamente, por que as gerações que descenderam dessas mesmas migrações, sessenta anos mais tarde, mencionam a Nimuendajú, o medo iminente da destruição do mundo e a existência de uma “ilha das almas felizes”? Seguindo a sugestão de Bazin de que as diferentes versões de uma mesma narrativa histórica não devem ser pensadas apenas como fontes, mas sim como a própria história sedimentada no corpo do relato, trata-se, justamente, de propor uma interpretação mais ampla que busque dar conta dos múltiplos fatores que levaram grupos Guarani a se deslocarem ao longo do século XIX. Partindo do princípio de que nenhum relato narra uma história neutra e que a “experiência do presente sempre é informada por uma experiência do passado que a operação da memória torna presente” (Jewsiewicki, 2010, p. 327), busca-se entender os significados do descompasso e do paralelismo existente entre as duas versões disponíveis sobre os deslocamentos guarani. Em outras palavras, o que pode ter ocorrido, histórica e politicamente, nesse hiato de apenas seis décadas, para que a escrita da história tomasse rumos tão dissonantes?

Como tentamos mostrar mais acima, uma resposta preliminar, mas não suficiente para compreender por que os informantes de Nimuendajú acentuaram uma mistura de obstinação e pessimismo ao externalizarem suas memórias sobre os deslocamentos de seus familiares, exacerbando, sobretudo, uma provável destruição do mundo e a necessidade salvadora de se buscar uma terra melhor, parece emergir do contexto que a passagem do século XIX para o XX esboçou para os Guarani dos Estados de São Paulo, Paraná e sul de Mato Grosso. Como vimos, o fim do período imperial e as primeiras décadas do período republicano se caracterizaram por um acirramento dos conflitos fundiários, determinados pela presença cada vez mais intensa de colonos nas fronteiras indígenas, onde os antigos aldeamentos do período imperial começaram a ser extintos após uma progressiva política de venda e desmembramento dos lotes que, até então, estavam destinados ao uso quase exclusivo dos índios.

Uma vez loteados, boa parte dos aldeamentos se transformariam por lei em vilas que traduziam, supostamente, o resultado bem logrado do governo em transformar os índios em trabalhadores nacionais. O período que vai da proclamação da república, em 1889, à consolidação do SPI, por volta da segunda década do século XX, pode ser lido, nesse sentido, como uma metáfora

de um período de relativo vazio institucional, se pensarmos na inexistência de uma política de Estado voltada aos índios. Esse vazio institucional possibilitou, entre outras coisas, a reemergência de um antigo e virulento debate sobre o lugar do Índio frente ao progresso irrevogável da nação³⁵. Mesmo se as propostas mais violentas que argumentavam a favor do extermínio de certas parcelas de índios serão rapidamente abandonadas³⁶, elas denotam, contudo, o ressurgimento de uma situação que seguramente foi vivida por certas famílias guarani como crítica, tendo tido algum tipo de influência sobre o conteúdo das narrações posteriormente feitas a Nimuendajú.

Contudo o novo processo de territorialização que se delinearía para os Guarani com a criação das primeiras Povoações Indígenas do SPI nos Estados do Paraná, São Paulo e Mato Grosso, a partir dos primeiros anos da década de 1910, não deve ser entendido unicamente através de seus “aspectos destrutivos e reducionistas”, mas também “por meio de procedimentos e estratégias de re-semantização que configuram propriamente a dimensão das iniciativas indígenas” (Oliveira, 2002, p. 279). Assim, da mesma forma como propõe Oliveira para pensar a “ação indigenista e a utopia milenarista” entre os índios Ticunas do alto Solimões, o sentido da categoria de “Terra sem Mal”, usada pelos informantes de Nimuendajú para explicar os deslocamentos do século XIX, parece surgir de uma operação que “registra e traduz para seus próprios termos a existência de outros agentes” (*ibid.*). Trata-se, talvez, de uma estratégia pensada em “momentos de crise em que surgem instrumentos sociopolíticos e religiosos para a intervenção e modificação de sua realidade cotidiana” (*ibid.*, p. 280)³⁷.

³⁵ Diante do impasse gerado por esse contexto de conflitos entre os “Indígenas e a República”, para retomar a expressão de Gagliardi, a criação do SPI gerou um intenso debate entre a opinião pública. Como assinala Gagliardi, poderíamos distinguir três posições frente à questão indígena no início da República. Uma tendência leiga inspirada na tradição positivista. Uma tendência clerical representada pela Igreja Católica que pretendia dar continuidade à política de “Catequese e Civilização” praticada ao longo de todo o Segundo Reinado pelos frades capuchinhos. Em fim, uma tendência científica que através de pressupostos da época alegava que os indígenas estavam predestinados a desaparecerem (Gagliardi, 1989, p.184).

³⁶ Sobre o debate em torno ou da exterminação dos indígenas no período republicano ver Ihering (1911).

³⁷ Em artigo publicado neste dossiê, Pierri, apesar de concentrar-se mais nas narrativas indígenas do que nos documentos históricos, faz uma reflexão metodologicamente parecida a respeito das relações existentes entre a emergência na atualidade de discursos proféticos Mbyá-Guarani com as situações concretas vivenciadas por eles, propondo neste sentido uma articulação entre as elaborações cosmológicas e os eventos históricos. “As profecias do cataclisma narradas por meu interlocutor são claras no sentido de articular explicações a respeito da situação concreta em que vivem com as projeções sobre o fim do mundo. A interpretação que ele próprio faz do sonho, que lhe parecia como a imagem da limpeza da plataforma terrestre, é explicada por sua situação concreta, pelo extermínio e devastação provocada pelos brancos” (Pierri, 2013, neste número).

De qualquer forma, uma vez que algumas famílias guarani atravessaram o grande rio Paraná, chegando à sua margem esquerda, e, nesse sentido, elas talvez tenham realmente atravessado o grande mar e chegado à “ilha das almas felizes”, as “migrações” guarani, ou como quer que se passe a chamar essas movimentações a partir de agora, se configurariam como uma viagem de difícil retorno, no sentido de que a possibilidade de reconstruir espaços autônomos se apresentava de forma cada vez mais complicada. É paradoxal pensar que, como etnólogo, Nimuendajú registrasse dos movimentos guarani apenas seu lado religioso, sendo que, como indigenista, sua atuação seguiu sentido oposto ao buscar conter os deslocamentos dos índios. Enfim, aquele que tentou fixar os Guarani na Povoação Indígena do Araribá foi o mesmo que divulgou ao mundo a hipótese da “Terra sem Mal” que jamais poderia ser encontrada ou que estava condenada a estar sempre um passo mais adiante.

Referências

AMOROSO, Marta Rosa. *Catequese e Evasão*. Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS/USP, São Paulo, 1995.

_____. Nimuendajú às voltas com a história. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 44-2, p. 173-186, 2001.

_____. Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX. *Revista de História*, São Paulo, n.154, p. 119-150, 2006.

BARBOSA, Pablo Antunha. Las Jornadas Meridionales y la formación de los aldeamientos indígenas de las provincias de San Pablo, Paraná y Mato Grosso entre 1840 y 1889: profetismo y movilidad guaraní. In: LANGER, Protásio; CHAMORRO, Graciela (Orgs.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011.

BAZIN, Jean. La production d'un récit historique. In: BAZIN, Jean. *Des clous dans la Joconde*. L'Anthropologie autrement. Toulouse: Anacharsis, 2008.

BIGG-WITHER, Thomas. *Novo caminho no Brasil meridional: a Província do Paraná. Três anos em suas florestas e campos, 1872/1875*. Rio de Janeiro: José Olympio; Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1974 [1878].

BRANCO, Capitão Antonio. Depoimento concedido em 1985 a Maria Inês Ladeira. *Tellus*, ano 13, n. 24, p. 367-374, jan./jun. 2013.

CAMPESTRINI, Hidelbrando. *As derrotas de Joaquim Francisco Lopes*. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2007. Disponível em: <http://www.ihgms.com.br/novo/_upload/livros/As%20derrotas%20de%20JFL.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2013.

CARNEIRO, David. *John Henry Elliott e outros pioneiros americanos no Paraná*. Curitiba: Centro Cultural Brasil-Estados Unidos de Curitiba, 1987.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Legislação Indigenista no século XIX*. Uma compilação (1808-1889). São Paulo: CPI-SP/EDUSP, 1992.

CARVALHO, José Murilo de. *O teatro de sombras: a política imperial*. São Paulo: Vértice, 1988.

CHAMORRO, Graciela. Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. *Indiana*, Berlim, v. 27, p. 79-108, 2010.

CLASTRES, Hélène. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Editions du Seuil, 1975.

CLASTRES, Pierre. *Le grand parler*. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. Paris: Les Éditions du Seuil, 1974.

COMBÈS, Isabelle. De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 92, n.1-2, p.137-163, 2006.

_____. El Paititi, los Candires y las Migraciones Guaranies. *Suplemento Antropológico*, Assunção, v.46, n. 1, p.7-149, 2011.

COMISSÃO GEOGRÁFICA E GEOLÓGICA DE SÃO PAULO. *Exploração dos rios Feio e Aguapehy (extremo sertão do Estado)*. São Paulo: Typ. Brazil de Rothschild & Cia, 1905.

CORREO PAULISTANO. *No aldeamento do Araribá*. Luta de índios contra índios. Mortos e feridos, São Paulo (Matéria do dia 23/12/1914).

DORATIOTO, Francisco Fernando Monteoliva. *Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ELLIOTT, João Henrique. 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, p. 153-177, 1848.

_____. Aricó e Caocoochee ou uma Voz do Deserto, História fundada em factos, dedicada ao Illm^o e Exm^o barão de Antonina. *Guanabara*: revista mensal artística, científica e litteraria, Rio de Janeiro, v. 1, p. 158-173, 1850.

_____. *Carta de João Henrique Elliott ao Barão de Antonina*. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico do Itamaraty, 5 maio 1856.

_____. 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. 19, p. 434-447, 1856.

_____. Itinerário de uma viagem exploradora pelos rios Iguatemi, Amambai, e parte do Ivinheima, com os terrenos adjacentes começado no dia 3 de Agosto de 1857, por Joaquim Francisco Lopes e João Henrique Elliott. In: CAMPESTRINI, Hidelbrando (Org.). *As derrotas de Joaquim Francisco Lopes*. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2007 [1857]. p. 115-152.

ESTADO DE SÃO PAULO. Matéria do dia 16/06/1914.

_____. Matéria do dia 12/04/1916, publicada na seção Tribunal de Justiça, São Paulo, p. 4.

FABIAN, Johannes. *Time and the other*. How Anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani. *Mana*, Rio de Janeiro, v.11, n.2, p. 385-418, 2005.

FLORESTAN, Fernandes. *Organização social dos tupinambá*. São Paulo: Difel, 1963.

GAGLIARDI, Gagliardi. *O indígena e a República*. São Paulo: Hucitec-Edusp-Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

GARLET, Ivroy. *Mobilidade Mb'ya: história e significação*. Dissertação (Mestrado em História Íbero Americana) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *Coleções e expedições vigiadas*. Os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1998.

HEMMING, John. *Amazon frontier*. The defeat of the Brazilian Indians. London: Macmilan, 1987.

HORTA BARBOSA, Luiz Bueno. *Carta de Luiz Bueno Horta Barbosa ao Chefe da 2ª Seção do Serviço de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro: Arquivo do Museu do Índio, 7 ago. 1912.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Brasília: Paralelo 15, 2010.

IHERING, Hermann von. A questão dos índios no Brasil. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 8, p. 112-141, 1911.

JEWSIEWICKI, Bogumil. Atualidade do passado e legitimação do presente: um exercício de antropologia histórica da memória (a propósito do exemplo da revolta operária de junho de 1956 em Poznan, Polónia). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 327-350, 2010.

JULIEN, Catherine. Kandire in Real Time and Space: Sixteenth-Century Expeditions from the Pantanal to the Andes. *Ethnohistory*, v. 54, n.2, p. 245-272, 2007.

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

KODAMA, Kaori. *Os Índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

LOPES, Joaquim Franciso. 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.

_____. *Diário da exploração realizada por Joaquim Francisco Lopes ao rio dos Dourados entre 14 de abril e 2 de julho do ano de 1858*. Documento inédito, Arquivo Público do Estado do Paraná, 1858.

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim. 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. 8, p. 204-254, 1846.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido*. Ensayos de etnohistoria, Assunção: CEADUC-CEPAG, 1986.

_____. La tierra sin mal de los Guaraní. Economía y Profecía. *Suplemento Antropológico*, Assunção, v. 22, n. 2, p. 81-98, 1987.

MELIÀ, Bartomeu; SAUL, Marcos Vinícios de Almeida; MURARO, Valmir F. *O Guaraní*. Uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: Fundames - Centro de Cultura Missioneira, 1987.

MÉTRAUX, Alfred. Migrations historique des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 19, n.1, p. 1-45, 1927.

MONTEIRO, John Manuel. A memória das Aldeias de São Paulo: índios, paulistas e portugueses em Arouche e Machado de Oliveira. *Dimensões Revista de História*, Vitória, v. 14, p. 17-35, 2002.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Tesoro de la lengua guaraní*. Leipzig: Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876 [1639].

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Introdução. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *Textos indígenas: relatórios, monografias, cartas*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 9-23.

MOTA, Lúcio Tadeu. As populações indígenas Kaiowá, Kaingang e as populações brasileiras na bacia dos Paranapanema/Tibagi no século 19: conquista e relações interculturais. *Fronteiras: Revista de História*, Dourados, v. 9-16, p. 47-72, 2007.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Buscadores do céu. *Deutsche Zeitung*, São Paulo, 1911.

_____. Nimongarái. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 143-149, 2001 [1910].

_____. Apontamentos sobre os Guarani. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 8, p. 13-57, 1954 [1908].

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

NOELLI, Francisco. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da 'terra sem mal'. *Suplemento Antropológico*, Assunção, v. 34, n.2, p. 123-166, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco. Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendajú e a História Ticuna. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

_____. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, Bruce (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002. p. 277-309.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alpha-Omega, 1977 [1965].

PEREIRA, Serafim. *Missionários capuchinhos nas antigas Catequeses Indígenas e nas sedes do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Leste de Minas (1840-1997)*. Rio de Janeiro: Cúria Provincial dos Capuchinhos do Rio de Janeiro, 1998.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução - missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

_____. O profetismo Tupi-Guarani: a construção de um objeto antropológico. *Revista de Índias*, v. 64, n. 230, p. 141-174, 2004.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999 [1992].

PUPO FERREIRA, José. *Carta de José Pupo Ferreira à Benedito Calixto*. Acervo Benedito Calixto. São Paulo: Arquivo Público do Estado de São Paulo, s/d.

RENGGER, Johann Rudolph. *Viajes al Paraguay en los años 1818 a 1826*. Assunção: Tiempo de Historia, 2010 [1835].

REZENDE, Astolpho. *O Estado de Matto-Grosso e as supostas terras do barão de Antonina*. Rio de Janeiro: Papelaria Santa Helena - S. Monteiro & Cia. Ltda, 1924.

SCHADEN, Egon. Apontamentos sobre os Guarani por Curt Nimuendajú. Tradução e notas de Egon Schaden. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 8, p. 9-11, 1954.

_____. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp, 1974 [1954].

SILVA, Lígia Osório. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*. Campinas: Editora Unicamp, 2008 [1996].

TAUNAY, Alfredo D'Escagnolle. *A Retirada da Laguna - episódio da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Ediouro, 1997 [1868].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendajú e os Guarani. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987. p. xvii-xviii.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Desbravamento e Catequese na Constituição da Nacionalidade Brasileira: as Expedições do Barão de Antonina no Brasil Meridional. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15-30, p. 15-30, 1995.

Recebido em 9 de dezembro de 2012

Aprovado para publicação em 10 de janeiro de 2013