

ANDRÉ DA SILVA SANTOS VOITECHEN

São Jerônimo, espaço geográfico e perturbações: interações multiespécies em um aldeamento imperial no Paraná (1859-1889)

Assis

2026

ANDRÉ DA SILVA SANTOS VOITECHEN

São Jerônimo, espaço geográfico e perturbações: interações multiespécies em um aldeamento imperial no Paraná (1859-1889)

Dissertação apresentado à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para obtenção do título de Mestre em História (Área de Concentração: Política: Ações e Representações).

Orientador: Prof. Dr. Paulo Henrique Martinez
Bolsista Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), processo número 88887.173661/2025-00

Assis
2026

V898s

Voitechen, André da Silva Santos

São Jerônimo, espaço geográfico e perturbações: interações multiespécies em um aldeamento imperial no Paraná (1859-1889) / André da Silva Santos Voitechen. -- Assis, 2026

273 f. : il., tabs., mapas

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis

Orientador: Paulo Henrique Martinez

1. Kaingang. 2. Século XIX. 3. Paraná. 4. Aldeamento. 5. Paisagem multiespécie. I. Título.



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE ANDRÉ DA SILVA SANTOS VOITECHEN, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 07 de maio de 2026, às 9h, no(a) Sala de Defesas da Pós-graduação e sala virtual: meet.google.com/fse-jydu-yxy, realizou-se a defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO de ANDRÉ DA SILVA SANTOS VOITECHEN, intitulada "São Jerônimo, espaço geográfico e perturbações: interações multiespécies em um aldeamento imperial no Paraná (1859-1889)". A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. PAULO HENRIQUE MARTINEZ (Orientador(a) - Participação Presencial) do(a) UNESP / Câmpus de Assis - FCLAs, Profa. Dra. FERNANDA SPOSITO (Participação Presencial) do(a) UNESP / Câmpus de Franca - FCHS, Profa. Dra. DORA SHELLARD CORRÊA (Participação Virtual) do(a) Universidade Estadual de Londrina (UEL), Após a exposição pelo mestrando e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, o discente recebeu o conceito final: APROVADO. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Prof. Dr. PAULO HENRIQUE MARTINEZ

Dedico este trabalho ao eterno amigo e professor José Ronaldo Fassheber (in memorian)

AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas que me apoiaram antes e durante o processo de pesquisa e escrita da desta dissertação, e os quais posso ter certeza de que me apoiarão em projetos futuros. Desde a graduação conheci pessoas que me ensinaram muito, orgulhavam-se dos meus avanços e sempre me incentivaram cada vez mais trilhar este caminho, por mais difícil que pareça.

Agradeço primeiramente aos colegas e professores da Unespar Paranaguá, que sempre me auxiliaram nos momentos de dificuldade e estiveram presentes direta ou indiretamente em toda minha formação. Sou grato a professora Letícia Batistella Guterres, sem a qual não teria entrado em contato com as fontes históricas que compõe este trabalho. Também sou imensamente agradecido pela professora Liliane da Costa Freitag, pelas orientações e pelas broncas durante meu trabalho de conclusão de curso. Tudo isso, me ajudou a ser criterioso e prezar pelo trabalho de pesquisa. Agradeço ainda a professora Alice Fernandes Freyesleben, suas considerações, opiniões e críticas engrandeceram enormemente meu projeto de mestrado.

José Ronaldo Fassheber, a quem dedico este trabalho, foi grande e inspiradora pessoa. Seu amor pelo trabalho antropológico e pelos povos tradicionais muito me motivou em minha carreira como pesquisador. Assim como Bakunin, ele buscou sua felicidade na felicidade do outro, sua liberdade na liberdade do outro, sua dignidade na dignidade do outro, e teve como dever sagrado a revolta diante da opressão do outro. Foi ele quem me apresentou, ainda no primeiro ano, os primeiros passos de uma pesquisa científica. E, junto com o professor Evandro Nascimento a quem também agradeço, mostrou-me a História Ambiental, campo historiográfico que nunca sequer tinha cogitado existir, mas que me apaixonei desde o princípio.

Também agradeço o incentivo que tive todos esses anos de minha família. Acima de tudo sou grato pela minha mãe Gisele e minha mãe/bisavó Iorlanda, pessoas que batalharam sempre por uma vida melhor e que foram responsáveis pela minha criação e formação como pessoa.

Sou grato aos funcionários do Departamento de Arquivo Público do Paraná, sempre simpáticos e prontos para atender todo e qualquer pedido.

Aos colegas e membros do Laboratório de História e Meio Ambiente (Labhima), pesquisadores íntegros e inspiradores. Sobretudo, agradeço às amigas de pós-graduação Bruna Gomes dos Reis e Cíntia Amarante. Mulheres com quem tive prazer de fazer, ouvir e compartilhar pesquisa.

Às professoras Dora Shellard Corrêa e Fernanda Sposito, agradeço o carinho, atenção e cuidado que tiveram na leitura reflexiva e rigorosa de minha escrita. Sou grato às críticas e

sugestões durante a banca de qualificação. Foi esse momento que engrandeceu a pesquisa, mostrando os caminhos que poderiam ser seguidos e, com isso, melhor lapidar esta dissertação.

Agradeço imensamente meu orientador Paulo Henrique Martinez, sem o qual este trabalho não existiria. Desde o princípio me acolheu como um estrangeiro em uma cidade desconhecida. E durante todo o percurso desta pesquisa, ensinou-me a combinar teoria, pesquisa e imaginação criadora.

Por último, sou especialmente grato pela presença, em todo esse tempo, de minha esposa e companheira Josy. Foi ela quem aceitou dividir seu tempo com meus livros, que concordou com eventuais mudanças de rotina, levadas pelo estudo e, mais importante, que também sempre me motivou a continuar, em meio a contextos que por vezes dificultavam e/ou desestimulavam o caminho. Assim como Kitty no romance de Tolstói, sua presença irradiante me mostrou o verdadeiro sentido de tudo isso, que por mais imperfeita que a estrada possa parecer, devemos continuar seguindo-a com compromisso, responsabilidade, cuidado e, principalmente, amor.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço ainda o programa de pós-graduação da Unesp (PROPG), que financiou os primeiros passos dessa pesquisa.

En strandløber piler henover sandet
mens sælen boltrer sig i vandet
Åh så fredfyldte, ved da ej de skal dø

Her har jeg sjælefred
Det er her jeg føler mig hjemme
Alt lever her med evigt liv
Thi minderne vil jeg aldrig glemme
(Stormfulde hav, Afsky)¹

¹ Uma ave costeira corre sobre a areia / Enquanto a foca brinca na água / Ó, tão pacíficos, sem saber que irão morrer

Aqui tenho paz de espírito / É aqui que me sinto em casa / Tudo aqui tem vida eterna / Pois jamais esquecerei as lembranças (Mares tempestuosos, Afsky). (Tradução nossa).

RESUMO

Com a emancipação do Paraná em 1853, a política de aldeamentos avança no território. Tal medida pretendeu concentrar populações indígenas a fim de expropriar suas terras e projetar uma missão civilizatória por meio do trabalho. Nesse contexto, instaurou-se um campo de disputa pelo espaço. De um lado, temos a perspectiva colonialista, que entende o meio ambiente enquanto conjunto de recursos a serem explorados. Do outro, aparecem alguns mundos indígenas em que fauna, flora, rios e montanhas compõem uma paisagem multiespécie. Portanto, temos diferentes atores que representam e perturbam a paisagem do Tibagi. Como recorte espacial deste trabalho, buscamos compreender São Jerônimo, aldeamento inaugurado em 1859 que aldeou exclusivamente a etnia Kaingang. Por meio desse espaço, tencionamos analisar as diferentes visões de mundo e as relações entre os seres que ali habitaram, humanos e não humanos. Compreendendo o período entre 1859 e 1889, propomos a análise de fontes oficiais da época: relatórios de província, ofícios de diretores de São Jerônimo e, em alguma medida, relatos de viagem e etnográficos. A leitura desse rol documental está apoiada nas considerações da micro-história. Voltamo-nos a ler os dados “marginais” que por vezes são narrados involuntariamente nas fontes, possibilitando conhecer o *modus vivendi* dos agentes históricos e suas intricações culturais. Dos conceitos utilizados, destacam-se a concepção de espaço, entendida por Milton Santos (1996; 2009) enquanto sistema indissociável de objetos e ações, e a noção de paisagem multiespécie de Anna Tsing (2019; 2022), mobilizada para compreender as diferentes formas de coexistência e transformação das paisagens.

Palavras-chave: Século XIX; Paraná; Aldeamento; Paisagem Multiespécie; Kaingang;

ABSTRACT

With the political emancipation of Paraná in 1853, the policy of indigenous *aldeamentos* expanded throughout the province. This measure sought to concentrate indigenous populations in order to expropriate their lands and to advance a civilizing mission grounded in labor. Within this context, a struggle over space emerged. On one hand stood the colonial perspective, which conceived the environment as a set of resources to be exploited. On the other hand, some indigenous worlds understood fauna, flora, rivers, and mountains as components of a multispecies landscape. Thus, different actors participated in representing and transforming the Tibagi landscape. As the spatial focus of this study, we examine São Jerônimo, a *aldeamento* established in 1859 exclusively for the Kaingang people. Through this setting, we seek to analyze different worldviews and the relationships among the beings who inhabited it, both human and nonhuman. Covering the period between 1859 and 1889, this study proposes an analysis of official sources from the period, including provincial reports, correspondence from the directors of São Jerônimo, and, to some extent, travel accounts and ethnographic narratives. The interpretation of this documentary corpus is informed by the methodological considerations of microhistory. Particular attention is given to the “marginal” data that often appear unintentionally in the sources, making it possible to reconstruct the *modus vivendi* of historical actors and their cultural entanglements. Among the theoretical concepts employed, special emphasis is placed on Milton Santos (1996; 2009) conception of space as an inseparable system of objects and actions, and on Anna Tsing (2019; 2022) notion of multispecies landscape, mobilized to understand the different forms of coexistence and transformation that shape landscapes.

Keywords: 19th century; Paraná; *Aldeamento*; Multispecies Landscape; Kaingang.

LISTA DE FIGURAS, MAPAS E TABELAS

Mapa 1. Rotas de tropeiros para Sorocaba (séc. XIX)	41
Mapa 2. Aldeamentos Guarani sobre a rota entre Paraná e Mato Grosso (1840-1860).....	48
Mapa 3. Mapa Etno-histórico do Brasil (destaque no Paraná)	49
Mapa 4. Mappa Topographico da provincia do Paraná.....	126
Mapa 5. O Estado do Paraná e a sua rêde de viação kilometrada de accordo com os dados mais recentes.	129
Mapa 6. Mapa do esboço da estrada entre São Pedro de Alcântara e Castro	139
Tabela 1. População Kaingang em São Jerônimo	71
Tabela 2. Execução e manutenção de estradas na região do Tibagi.....	135
Tabela A1. plantações feitas em novembro de 1861	150
Tabela A2. colheitas feitas entre 1860 e 1862.....	150
Tabela A3. Plantações do início de 1862 até 1 de novembro.....	150
Tabela A4. Colheita de 1866	150
Tabela B1. Mapa dos africanos nos aldeamentos (não constam trabalhos realizados)	151
Tabela B2. Mapa relativo aos trabalhos realizados pelos indígenas Kaiowá e Kaingang.....	152
Tabela C1. Relação dos Africanos livres residentes no Aldeamento de São Jeronimo que vão se apresentar ao Exmo, Im. Presidente desta Provincia, para lhes passar suas cartas de emancipação	152
Figura 1. Índios caigangue ou coroado em correria de caçadas	80

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Alg ^m	Algodão
Alqs.	Alqueires
Ap.	Apêndice
C.	Códice
DEAP	Departamento de Arquivo Público do Paraná
Ex. / Ex ^{mo}	Excelentíssimo
Ha	Hectare
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
Im.	Ilustríssimo
PRP.	Partido Republicano Paulista
V. E. / V ^a Ex ^a .	Vossa Excelência

PADRÕES DE MEDIDA

1 Alqueire (paulista)	24.200 m ²
1 Arroba	14,689 kg
1 Braça	2,20 m
1 Canteiro	Porção de terra cultivada de tamanho variado
1 Léguas	6.600 m
1 Oitava	1/8 de arroba = 1,836 kg
1 Palmo (sesmaria)	22 cm
1 Pé	30,48 cm
1 Milha	1,609 m
1 Quartel	¼ de alqueire = 6.050 m ²
1 Vara	1,1 m

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. A terra reordenada: legislação indigenista no século XIX	20
1.1. A grande transformação no universo indígena	22
1.1.1. A convergência dos temas	33
1.2. Explorações, deslocamentos e alianças	39
1.2.1. A migração dos Kaiowá	47
1.2.2. Emancipação do Paraná e papel de João da Silva Machado	51
1.3. Ocupação não indígena com campos do Inhô-ó	53
2. A floresta vivida: cosmovisão Kaingang e interpretação do espaço	59
2.1. Formação do aldeamento São Jerônimo	60
2.2. Meio Ambiente como extensão	66
2.2.1. Fuga e caça nas matas de araucária	70
2.2.2. O companheiro <i>kasór</i>	79
2.2.3. Mundiação Kaingang	84
2.3. Ressignificação do espaço aldeado e outras formas de resistência	91
2.3.1. Reciprocidade vs. Mercado	94
3. Conexão comercial e disrupção ambiental	99
3.1. O pensamento eurocêntrico	99
3.1.1. O sentido racial de “civilização” no século XIX	103
3.1.2. “Civilização” das matas	108
3.2. Imperialismo ecológico no Tibagi	110
3.2.1. A expansão dos produtos “civilizados” e “cristãos laboriosos”	113
3.3. Entre estradas e roças	116
3.3.1. O inalcançável progresso das roças	117
3.3.2. Estradas para o progresso	131
3.3.3. O trabalho nas fazendas	142
CONCLUSÃO	145
ANEXOS	150
REFERÊNCIAS:	155
Fontes:	155
Material de apoio:	163
Bibliografia:	163

INTRODUÇÃO

O aldeamento São Jerônimo é inaugurado em 1859. Mas sua história está ligada a movimento anterior, empreendido desde a década de 1840 pelo empresário e, depois, político, João da Silva Machado, que depois viria a se tornar Barão de Antonina. Grande homem de negócios do século XIX, sua vontade em encontrar vias comerciais se conecta às questões que estavam sendo formuladas no cenário político Imperial. O resultado é expansão de fazendas de gado pela região do Tibagi, vizinhas a aldeamentos indígenas.

São Jerônimo surge inicialmente como fazenda privada de Antonina, depois é doada para o governo a fim de reduzir os indígenas Kaingang. Nos aldeamentos, a missão de “catequese e civilização” não se limitava ao sentido religioso. A metodologia dos missionários se baseou em demonstrar na prática o valor do suor do trabalho. Entre os efeitos da política indigenista estavam a incorporação de terras indígenas e a formação de contingentes de mão de obra barata para expansão da província.

Os aldeamentos surgem com o regulamento de 1845. Mas antes disso, muitos debates ocorreram para se pensar qual seria o lugar das populações nativas no desenvolvimento de uma jovem nação. Vista a diversidade dessa população, culturas múltiplas que impactavam diretamente a organização de determinadas províncias, uma diretriz geral sobre o tema demorou para sair do papel.

Nos debates que ocorreram, outros assuntos também tangenciavam a questão indígena. Eram eles o tema da terra e da colonização de estrangeiros. Dessa maneira, todas essas legislações estavam em constante diálogo. Pois durante o século XIX, muitas nações em formação estavam tentando criar mercados de trabalho e de terra. Essa foi uma tendência surgida com a revolução industrial e as modificações socioeconômicas posteriores na Inglaterra.

Dessa maneira, indígenas Kaingang são obrigados a conviver com a expansão ecológica de formas de vida até então desconhecidas. Populações começam a fazer parte do cotidiano indígena entre as florestas de araucária e aldeamentos, rebanhos de gado modificam as campinas e área de pasto, doenças e pragas ceifam centenas de vidas na região.

Dentro desse novo universo, indígenas Kaingang resistem e tentam negociar sua estadia nos aldeamentos. Tornava-se evidente a perda de seu espaço tradicional, ao mesmo tempo em que se difundia, entre autoridades provinciais, a noção de “civilização”. Amplamente mobilizado ao longo do século XIX, esse conceito articulava ideias de progresso, cristianização, disciplina pelo trabalho e transformação da paisagem: legitimando a abertura de estradas,

expansão agropecuária e a incorporação de populações indígenas ao projeto de construção do Império.

Dentro de São Jerônimo, os Kaingang trabalhavam nas roças, plantando milho, feijão, verduras e outros vegetais, e criando porcos e galinhas. Fora desse espaço, trabalhavam abrindo picadas, limpando estradas e construindo novas vias para o comércio do Tibagi. No entanto, além da rotina da “civilização”, grupos indígenas conseguiram encontrar brechas para manter sua religiosidade. Não dentro dos aldeamentos, mas fugindo para as florestas de araucária e retomando suas práticas ancestrais.

Fora dos espaços aldeados, os Kaingang podiam desenvolver suas relações multiespécies. E para eles, a caça, pesca e coleta aparecem como atividades de construção de uma paisagem múltipla, em que antas, tamanduás, onças, papagaios, indígenas e cães, participam ora predando, ora sendo predados, por vezes companheiros, em outros momentos inimigos.

Como recorte temporal desta pesquisa, adotamos o período entre 1859 e 1889, desde a instalação do aldeamento São Jerônimo até a Proclamação da República. Para compreendermos as legislações indigenistas, o primeiro capítulo retoma os debates anteriores à criação do aldeamento, abordando desde as Cartas Régias de 1808 e chegando até o regulamento de 1857, sobre as colônias indígenas no Paraná e Mato Grosso.

Ainda que São Jerônimo tenha tido vida depois de 1889, acreditamos que o período republicano marque uma nova etapa na vida do estabelecimento, marcado por novas formas de resistência e embate. Um cenário em que o espaço é cada vez mais disputado por não indígenas, colonos e posseiros, processo que se intensifica sobretudo no início do século XX. Sendo assim, objetivamos compreender esse espaço dentro do recorte temporal que cabe ao período imperial.

Para a feitura deste trabalho, partimos principalmente de documentos administrativos escritos por autoridades da época. Estes se dividem em dois grupos: a) relatórios de presidentes de província; b) ofícios e requerimentos que eram redigidos, geralmente, pelos diretores de São Jerônimo – embora documentos de São Pedro de Alcântara também sejam usados.

O primeiro grupo de documentos foram consultados de forma online, pelo site do Arquivo Público do Paraná.² Os relatórios eram documentos escritos anualmente, detalhando grandes temas da província, como “colonização”, “aldeamentos”, “correrias dos índios”, “vias

² Disponíveis em: <https://www.administracao.pr.gov.br/ArquivoPublico/Pagina/Relatorios-de-Governo> Acesso em 22 de mar. de 2026.

de comunicação”, entre outros. As informações eram apresentadas na assembleia provincial no contexto de transição das legislaturas.

Quanto ao segundo grupo de documentos, trata-se de ofícios e requerimentos escritos normalmente pelos diretores do aldeamento São Jerônimo. Também utilizamos escritos de outros funcionários que tratavam destes aldeamentos e sobre os indígenas Kaingang do Tibagi. Essa documentação atendia uma série de finalidades administrativas: solicitação de melhorias, ajuda de custos, pedido de brindes e mantimentos, informar número de indígenas, andamento das roças, o desenvolvimento das estradas, possíveis conflitos com grupos indígenas, entre outros temas. Dessa maneira, os documentos permitem acompanhar aspectos do cotidiano administrativo do aldeamento e as relações ali estabelecidas.

Os ofícios e requerimentos foram documentos manuscritos consultados presencialmente no Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP). Paralelamente, a identificação e localização dos documentos foi realizada com auxílio dos volumes 3 e 4 *Coleção Pontos de Acesso*, disponíveis online pelo próprio DEAP, que apresentam índices gerais referentes aos documentos sobre populações indígenas na província do Paraná.³

Para além desses dois conjuntos documentais, utilizamo-nos ainda de registros etnográficos da época. Nesse caso, escritos de Bigg-Wither (1876, 1878), Borba (1908), Cimitile (1882a, 1882b). Essas obras nos auxiliam a compreender as ações indígenas em meio a política de aldeamentos.

No primeiro capítulo, utilizamos a obra *Legislação indigenista no século XIX* (1992), organizada por Manuela Carneiro da Cunha. Esse livro traz um compilado bastante preciso e completo sobre as leis e decretos imperiais acerca de nosso tema de interesse. A análise dessa documentação procurará entender como povos indígenas e meio ambiente foram pensados nesse momento.

Para a leitura desses documentos, adotamos contribuições da micro-história italiana. Buscamos encontrar detalhes imperceptíveis, dados marginais que podem revelar contextos mais amplos, por vezes escondidos intencionalmente. Baseamo-nos em analisar os “lóbulos, unhas e dedos” das “pinturas” do passado (Ginzburg, 1989). A partir de possíveis lacunas

³ Disponível em: <https://www.administracao.pr.gov.br/ArquivoPublico/Pagina/Colecao-Pontos-de-Acesso>. Acesso em 22 de mar. de 2026. Além da temática indígena, a coleção também possui volumes referentes a outros temas referentes a História do Paraná, como saúde pública, imigração japonesa, africanos livres e escravizados, entre outros.

deixadas pela documentação, trabalharemos com hipóteses, conjecturando possibilidades sem ficcionalizar os vazios (Ginzburg, 2007).

A problemática desta pesquisa busca compreender as relações multiespécies constituídas no aldeamento São Jerônimo. Para tanto, traçamos um diálogo entre as intelectuais Donna Haraway (2016) e Anna Tsing (2019, 2022). A primeira autora faz-se importante na medida em que traz luz a ideia de *sympoiesis*, conceito que explica o mundo a partir da multiplicidade e sua composição por seres *simpoiéticos*, também chamados de holobiontes.

Para Haraway (2016), o mundo é organizado a partir de um processo de simbiose entre as diferentes espécies. A ideia de simbiose aqui, caminha mais no sentido metafórico, já que não há nesse processo um hospedeiro e um parasita, mas sim entidades simbióticas entre si. Essas relações, contudo, não pressupõem equilíbrio ou benefício recíproco permanente, podendo envolver disputas, assimetrias e formas de exploração.

Em perspectiva semelhante, Anna Tsing (2019) traz o conceito de paisagem multiespécie, explicando o espaço onde diversas espécies habitam e se entrelaçam numa “teia ecológica”. Para a autora, os humanos sobrevivem somente à medida que sua vida está intrincada dentro dessa teia, pelo mutualismo com outras espécies. O mutualismo, porém, não ocorre de maneira ordenada, mas sim através de uma convivência não planejada.

A autora ainda entende que tais paisagens são permeadas por perturbações. Perturbação aparece como princípio que foge da dualidade moral humana. Mais especificamente, a palavra diz respeito às marcas que as espécies deixam dentro do espaço que habitam.

Outro conceito utilizado ao longo deste trabalho é o de espaço geográfico. A partir de Milton Santos (1996, 2009), o espaço é visto como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações, em que as interações entre um sistema e outro são constantes. Em São Jerônimo percebemos como diferentes indivíduos, com diferentes cosmovisões – não indígena e indígena – interpretavam seu espaço e se relacionavam com o mesmo e com as demais espécies.

Tencionamos destacar as diferentes técnicas empreendidas no espaço geográfico de São Jerônimo. Para Santos (1996, 2009) as técnicas são os meios sociais e instrumentais pelos quais a humanidade realiza sua vida, produzindo e criando espaço. Em São Jerônimo, diferentes técnicas de ocupação, cultivo, circulação e uso do ambiente revelam disputas entre distintas formas de compreender e organizar o território.

Sendo assim, esta pesquisa se divide em três capítulos, cada um com três tópicos principais de discussão. No primeiro capítulo, **A terra reordenada**, procuramos contextualizar as políticas indigenistas do Império no século XIX. Tencionamos analisar como decretos e leis

interpretaram os indígenas e a terra, com maior foco no território paranaense. Dentro dessa discussão, debateremos a transição do trabalho escravizado ao livre e o papel dos aldeamentos. Em suma, trataremos do espaço pensado, concebido e transformado pelas autoridades da época.

O primeiro tópico, **A grande transformação do universo indígena**, discutirá as principais leis referentes ao lugar do indígena no projeto imperial e a questão da terra. Com isso, abordamos o esforço do governo para criar um mercado de trabalho e um mercado de terras. Já no segundo tópico, **Explorações, deslocamentos e alianças**, faremos uma investigação sobre as primeiras incursões ao norte paranaense, empreendidas por Joaquim Francisco Lopes e John Henry Elliott. Estes realizaram explorações em serviço ao Barão de Antonina, João da Silva Machado. Discutimos ainda o momento de emancipação do Paraná e o papel do Barão nessas negociações. Finalizamos o capítulo tratando da transformação de Campos do Inhô-ó em fazenda privada de Antonina.

O capítulo 2, **A floresta vivida**, discorre sobre a vivência Kaingang nas florestas. Mais especificamente, examinamos a mata de araucária enquanto espaço de reprodução ancestral: ambiente de formação social, cultural, econômico e de parentesco. Portanto, sendo também lugar de resistência frente à política de aldeamentos. O tópico 1, **Formação do aldeamento**, primeiramente trata de como a fazenda privada de Antonina passou a ser aldeamento, envolvida em contexto de intenso contato Kaingang com estabelecimentos coloniais e conflitos pela região. No segundo tópico, **Meio ambiente como extensão**, analisamos justamente a importância das relações indígenas com os animais não humanos, plantas, rios, montanhas e espíritos. Com isso, podemos enxergar que natureza e cultura se complementam de forma quase indivisível. Além disso, argumentamos que a floresta de araucária existiu como extensão de sociabilidade, cultura/natureza e parentesco. No último tópico, **Ressignificação do espaço aldeado e outras formas de resistência**, focamos sobretudo no sistema de brinde e sua manipulação pelos Kaingang. Buscamos discutir como parte da população indígena entendeu e usou o sistema em benefício próprio.

No último capítulo, **Conexão comercial e disrupção ambiental**, levantamos problematizações sobre o espaço representado e construído pelos não indígenas, uma paisagem que modificou e se sobrepôs ao espaço vivido pelos Kaingang. Para tanto, abordamos como as florestas da região do Tibagi foram pensadas pelo não indígena e transformadas em área de economia agropastoril. Analisamos ainda como os próprios indígenas participaram involuntariamente dessa transformação paisagística, através do trabalho nas roças e estradas. No primeiro tópico, **O pensamento eurocêntrico**, vamos problematizar as falas de autoridades paranaenses desse momento, como presidentes de província e diretores de aldeamentos. Com

isso nos preocupamos com o processo que entendeu meio ambiente e corpos indígenas como coisas a serem melhoradas, “civilizadas”, para enriquecimento da província. Com o segundo tópico, **Imperialismo ecológico no Tibagi**, tratamos da introdução de espécies não indígenas: animais domesticados para comércio, doenças, pragas e pessoas não indígenas. Buscamos entender como essas formas de vida direcionavam a transformação da paisagem e expansão das atividades comerciais na região.

Por último, abordamos o trabalho Kaingang no tópico **Entre roças e estradas**. Tanto dentro do aldeamento, nas roças, como fora desse espaço, nas estradas, os indígenas foram incorporados ao trabalho. Se no capítulo anterior examinamos as formas de resistência, neste procuramos elencar aqueles indígenas que se viram obrigados a trabalhar. Buscamos assim, problematizar as formas de organização de um espaço voltado a circulação de mercadorias.

1. A terra reordenada: legislação indigenista no século XIX

*What if I want to make you understand that the path you chose leads to downfall
But you only understand the language of the sword
What if I want to tell you to leave me and my beloved ones in peace
But you only understand the language of the sword
(Krigsgaldr, Heilung)*

O primeiro contato entre indígenas Kaingang e populações de língua portuguesa ocorre no final do século XVIII. Por recomendação do marquês de Pombal, algumas expedições militares foram montadas para explorar o atual Paraná, região então pertencente a São Paulo. Com o declínio do ouro em Minas Gerais, havia particular interesse da Coroa portuguesa em ocupar e dominar o Brasil Meridional. Esse processo facilitaria a comunicação entre diferentes regiões e estabeleceria a defesa das fronteiras na região sul (Leite, 2010).

Uma primeira investida com esse intuito acontece entre 1768 e 1774. Em 1770, as tropas comandadas por Afonso Botelho alcançam e se instalam em *Koran-bang-rê*, denominada pelos não indígenas de Campos de Guarapuava (Mota, 2022). Ali ficaram pouco tempo, pois no meio do caminho de suas pretensões encontraram forte resistência dos Kaingang (Leite, 2010; Mota, 1994, 2022). Essa primeira campanha frustrada só seria retomada décadas depois, com a chegada da família real no Brasil (Leite, 2010). Dessa primeira tentativa, ficaria a memória do conflito entre os indígenas Kaingang, que posteriormente seria reativada pela força de um novo contato.

No século XIX, um dos primeiros documentos acerca da questão indígena é a Carta Régia de 1808. Assinada por D. João VI, o ordenamento deixou claro a importância de ocupar e defender as fronteiras do território nacional. E para isso, seria necessário declarar guerra aos indígenas tidos como “bravos”, nesse caso os “Botocudos” de Minas Gerais e Espírito Santo e os “Coroados” do Paraná.⁴ Outras legislações provinciais se sucederam no oitocentos, normalmente formuladas em contextos locais de cada província (Cunha 1992a; Sampaio, 2009;

⁴ “Botocudos” se referia, genericamente, aos indígenas que ocupavam largas faixas da Mata Atlântica no interior da região leste do território nacional. No Paraná, por exemplo, o termo será uma referência aos indígenas Xokleng. Os indígenas assim chamados, não pertenciam ao tronco linguístico Tupi, e eram considerados caçadores e guerreiros habilidosos. O termo surgiu por conta do uso de botoques de madeira auriculares e labiais (Glossário de História luso-brasileira, Arquivo Nacional, disponível em: <http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5531&catid=2070&Itemid=266> Acesso em 6 de mar. de 2026). Por sua vez, a palavra “Coroados” se referia aos indígenas Kaingang. Eram assim chamados devido ao corte de cabelo em forma de tonsura (Schaden, 1977). Muito embora tenham sido conhecidos assim, a denominação “Caengang” já havia sido apontada por não indígenas. Em 1849 a palavra “Caengang” foi descrita pelo militar Camillo Lellis da Silva. A teimosia em chamar povos indígenas “bravos” de forma generalizada, talvez demonstrasse o desprezo e a negação da autodeterminação e identidade originárias, pois os próprios Kaingang demonstravam descontentamento ao serem tratados como “coroados” (Mota, 2004).

Sposito, 2006). Mas uma diretriz geral para todo o império foi instituída apenas em 1845, com o “Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios”, que estabeleceu a criação de aldeamentos indígenas por todo império.

Em 1853 o Paraná, então 5ª Comarca de São Paulo, é emancipado. Com o regulamento de 1845 e, posteriormente, o “Regulamento das colônias indígenas das províncias do Paraná e Mato Grosso” de 1857, são erigidos diversos aldeamentos indígenas, principalmente na região do Tibagi. Essencial para a nova configuração desse espaço foi a atuação de João da Silva Machado, mais conhecido como barão de Antonina.

Machado foi um grande empresário e político dessa época. Ficou responsável pelas principais explorações no interior do Paraná, e esteve envolvido na inauguração de diversos estabelecimentos coloniais e aldeamentos indígenas. Influente, conseguiu conciliar seus próprios negócios com as intenções do governo imperial.

O aldeamento São Jerônimo nasce desse contexto. Antiga fazenda e posse de Machado, o local é visitado em 1859 por um grupo de indígenas Kaingang que procuravam brindes. O conflito que resulta dessa interação faz com que o terreno seja doado para o Estado, a fim de desenvolver um aldeamento exclusivo para aquela etnia. Ferramentas, missangas, tecidos, e outros objetos, eram “brindes” utilizados como forma de atrair indígenas e tentar fixá-los nos aldeamentos.

Em meio às legislações que buscaram expropriar terras indígenas e formar contingentes de mão de obra barata, os povos originários utilizaram os mecanismos existentes a seu favor. Conheciam os estabelecimentos “civilizados” do Tibagi e por isso, muitas vezes manipulavam as autoridades para obter o que necessitavam. Procuravam aldear-se temporariamente, até alcançarem o que desejavam, e logo voltavam às matas para caçar, pescar e coletar pinhões.

A entrada forçada de não indígenas no território resultou em inúmeros conflitos e movimentos de resistência indígena. As relações estabelecidas por grupos Kaingang parecem aproximar-se ao que Polanyi (2001) e Levitt (2012) entendem por reciprocidade, ou seja, um sistema baseado em trocas com grupos similares, que garantem compensações sociais e econômicas entre eles. E na compensação não predomina, porém, a ideia de lucro, mas sim confiança e cooperação.

Este capítulo se dedica a compreender a entrada de não indígenas em território autóctone: suas incursões, ocupações e ações referentes às terras e aos indígenas que ali habitavam. Procura-se, com isso, demonstrar o espaço pensado e concebido pela lógica das autoridades provinciais. A resistência indígena se mostra como reação a esse movimento e será tema para esta discussão.

1.1. A grande transformação no universo indígena

A partir do final do século XVIII uma certa concepção econômica começa a ser aceita e difundida pelo pensamento liberal. Surge uma tendência quase global de enxergar a economia de mercado como algo natural, intrínseco à evolução humana. Essa concepção de mundo é duramente criticada por Karl Polanyi (2001). Para ele, o que ocorre é a criação de um “moinho satânico” que corrompe e destrói tudo aquilo que toca: submetendo a vida dos trabalhadores, o meio ambiente e as relações sociais à lógica do mercado (Polanyi, 2001, p. 35).

Segundo o mesmo autor, aparece nesse momento uma noção de que o progresso econômico seria necessário e positivo, independente dos custos. Esse pensamento tem sua origem prática nas políticas de cercamento (*enclosures*) da Inglaterra, movimento intensificado no setecentos que transformou as terras comuns em propriedades privadas, destinadas principalmente à criação de ovelhas. Essa nova tendência se desenvolve amplamente por todo século XIX. Estamos diante de um momento de ficcionalização das mercadorias (Polanyi, 2001, p. 75). Terra e trabalho humano são vistos pela lógica do mercado como produtos que podem ser negociados.

Ora, se terra pode ser entendida como meio natural que sustenta a vida social, e o trabalho como atividade inseparável da própria existência humana: o mercado de trabalho e de terras nada mais é que um movimento fictício, que faz da ação e da morada humana produtos regulados pela oferta e demanda (Polanyi, 2001). O erro se dá justamente ao igualar economia humana e economia em sua forma de mercado. A respeito dessa falácia economicista, Kari Levitt chama atenção:

A falácia é evidente: o aspecto físico das necessidades do homem faz parte da condição humana; não pode existir sociedade que não possua algum tipo de economia substantiva. Por outro lado, o mecanismo de oferta-procura-preço (que chamamos mercado, em linguagem popular) é uma instituição relativamente moderna e possui uma estrutura específica; não é fácil estabelecê-la nem mantê-la em funcionamento. Reduzir o âmbito do *econômico* especificamente aos fenômenos de mercado é eliminar a maior parte da história humana. Em contrapartida, ampliar o conceito de mercado para fazê-lo abarcar todos os fenômenos econômicos é atribuir a todas as questões econômicas as características peculiares que acompanham um fenômeno específico. É inevitável que a clareza de pensamento fique prejudicada (LEVITT, 2012, p. 48)

Em que pese a penetração desse pensamento na sociedade e vida cotidiana, o processo não criou por si só uma economia. Para a autora, esse dinamismo também necessitou de processos institucionais posteriores. Aqui, a manifestação de uma economia de mercado nos moldes liberais encontra outra contradição. Se por um lado elaborava-se uma noção de *laissez-*

faire, postura máxima contrária ao intervencionismo estatal, Polanyi (2001, p. 145-147) demonstra através de longa discussão como, desde a política de cercamentos, essa premissa se torna falsa. Para Polanyi “O caminho para o livre mercado foi aberto e mantido graças a um enorme aumento de intervenções contínuas, organizadas e controladas de forma centralizada” (POLANYI, 2001, p. 146, tradução nossa).⁵ Esse processo se intensifica ainda mais no século XIX, com o crescimento contínuo de funções administrativas do Estado junto à explosão de legislações que revogavam medidas restritivas (Polanyi, 2001, p. 145). Ainda que o autor trate sobretudo da Inglaterra, ele deixa claro que esse processo ocorre de forma paralela em outros locais do mundo.

Acontece que, na crença liberal, consolidou-se a ideia de que a sociedade de mercado teria surgido de maneira natural, baseando-se na ideia de que o ser humano seria inclinado à barganha, à permuta e à busca pelo lucro pessoal. Com isso, a liberdade para essas ações “naturais” teria de ser garantida por meio do *laissez-faire*. É nesse ponto que o filósofo húngaro afirma que “[...] *Laissez-faire* foi planejado; mas o planejamento não o foi” (POLANYI, 2001, p. 147, tradução nossa).⁶ Isto é, a própria constituição de uma ordem econômica baseada na mínima intervenção estatal resultou de ações deliberadas do Estado. No entanto, movimentos sociais e políticos de autoproteção acabam surgindo como reação à expansão do mercado. Tais respostas se manifestaram por meio da tentativa de limitar os efeitos desagregadores do mercado autorregulado, frequentemente por meio de legislações e regulações específicas. Por sua vez, tais medidas foram recebidas pelos liberais como evidências do perigo do intervencionismo, quando na verdade eram respostas à própria expansão do sistema de mercado.

Se a economia de mercado não é uma substância natural da humanidade, Polanyi (2001) recorre aos trabalhos de Malinowski, sobre os povos originários da Oceania, para entender outras formas de economia que não estejam voltadas ao ideal liberal. Em nosso caso de estudo, os indígenas também pareceram demonstrar a ausência da perspectiva de lucro pessoal baseado na barganha e permuta. É claro que alguns poucos grupos ou indivíduos podem ter sido absorvidos pelo “moinho satânico”. Embora, em relação ao que as próprias autoridades provinciais afirmavam em seus escritos, a missão de “catequese e civilização” não resultou no contingente de trabalhadores que se esperava.

⁵ Texto original: “The road to the free market was opened and kept open by an enormous increase in continuous, centrally organized and controlled interventionism”

⁶ Texto original: “[...] *Laissez-faire* was planned; planning was not”

A grande transformação que se manifesta no século XIX estende seus tentáculos ao Império brasileiro. Através de diversas legislações no período, formula-se um mercado de terras e de trabalho. O modo de vida indígena e as dimensões de sua existência, cultura e terra, transformam-se em mercadoria.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992a, 1992b) a questão indígena nesse período se concentra essencialmente na terra. Mas outras autoras como Amoroso (2014), Sampaio (2009), Sposito (2006), Kodama (2005) e Oliveira (2023), apontam a inseparabilidade do tema “terra” com a formação de “braços úteis” por meio da redução indígena. Esta última inclusive afirma que “catequese, trabalho e terra eram faces da mesma moeda (OLIVEIRA, 2023, p. 199)”. Muitas autoridades da época destacaram a importância do trabalho indígena. É o caso de Antonio Guimarães, ao reclamar sobre a falta de missionários e recursos para o empreendimento da catequese. Para ele, esses problemas resultariam na dificuldade de se angariar mão de obra indígena para indústria e lavoura paranaenses:

O serviço da conquista, catechese e civilização dos indigenas nesta provincia ainda compartilha dos mesmos embaraços que entorpecem o seu desenvolvimento em todo o Imperio.

Aos exiguos recursos votados pelo governo, ajunta-se a falta de missionarios aos quaes deve ser encarregada a sublime missão de levar ás nossas densas florestas o germen da civilização e ali diffundil-o por esses milhares de infelizes que, jazendo ao mais completo embrutecimento, seriam, graças ao beneficio influxo da catechese, outros tantos valiosos auxiliares á nossa industria e lavoura (GUIMARÃES, 1873, p. 23).

Cunha (1992a, 1992b) buscou argumentar que sobre a questão indígena pairou longo período de “vácuo legislativo”. Desde a revogação do Diretório Pombalino em 1798, instaurou-se um período de ausência de leis e diretrizes gerais em relação aos povos indígenas de todo o império. Esse intervalo só será quebrado em 1845 com o “Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios”.

Trabalhos posteriores têm demonstrado uma posição contrária ao exposto por Cunha. Sampaio (2009) e Sposito (2006) apresentam o século XIX como momento repleto de complexidades, em que debates políticos estavam sendo feitos a todo tempo em relação à questão indígena. Era complexo porque se entendia que cada província tinha particularidades que dificultavam uma solução definitiva, generalizante.

Sendo assim, o “vazio” apontado pela antropóloga luso-brasileira estava repleto de sentido: o tema em aberto apontava para uma posição pensada e deliberada que, enquanto não se decidia, estudava caso a caso, província por província, populações indígenas diferentes (Sposito, 2006, p. 57). Com isso, produzia decretos, legislações e medidas específicas para cada canto do império (Sampaio, 2009, p. 181). Esse aspecto pode ser encontrado pela própria obra

de Cunha (1992a), que se dedica exclusivamente à compilação de legislações, medidas, regulamentos e outros ordenamentos relacionados à questão indígena na época. Além disso, Sampaio deixa claro que:

[...] não podemos ignorar o fato de que, neste momento, ainda não estamos a tratar de um “país” e sim de área coloniais diferenciadas que guardavam certo grau de autonomia com fluxos administrativos, por vezes, distintos. As distinções político-administrativas permitem chamar a atenção para o fato – ainda usualmente ignorado por certos setores historiográficos – de que a colônia “brasileira” não se constituía em uma unidade no século XVIII e nem nas primeiras décadas do XIX (SAMPAIO, 2009, p. 182).

O principal debate na época, que mobilizou diferentes medidas e propostas políticas, foi entre a violência ou a brandura no trato com a população originária, principalmente aqueles categorizados como “bravos” (Cunha, 1992a, 1992b; Fortes, 2014). O extermínio ou não desses povos nasce junto a outras discussões, a saber, a existência ou não de alma e, logo, a animalidade ou humanidade das diferentes etnias no Brasil (Cunha, 1992a, 1992b).

A violência não era novidade para os povos indígenas. Desde os primeiros contatos com não indígenas, o extermínio e trabalho escravo era característica marcante no trato com muitos povos indígenas. A obra de John Manuel Monteiro (1994) é paradigmática nesse sentido.

Com a chegada da família real no Brasil, a primeira medida tomada em relação aos indígenas foram as Cartas Régias entre 1808 e 1809. Os documentos produzidos por D. João VI travaram guerra contra indígenas considerados “bravos”. Primeiro os “Botocudos” de Minas Gerais, depois os “Coroados” dos campos de Guarapuava. A medida descrevia claramente os Kaingang e outras etnias Macro-Jê como obstáculos ao acesso às terras economicamente valiosas, sobretudo para alcance de metais preciosos (Fortes, 2014, p. 79; Leite, 2010; Sposito, 2006, p. 48). No texto da lei de 5 de novembro de 1808, intitulada “Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba e Guarapuava”, podemos ler o seguinte:

[...] Sendo-me presente o quasi total abandono, em que se acham os campos geraes da Coritiba e Guarapuava [...] todos comprehendidos nos limites dessa Capitania e infestados pelos índios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietarios, que nos mesmos paizes têm procurado tomar sesmarias e cultivar-as em beneficio do Estado [...] e constando-me que os sobreditos campos e terrenos, regados por infinitos rios, são susceptiveis não só da cultura de trigos, cevadas, milhoes, e de todas as plantas cereais e de pastos para os gados [...] além de que se acham no mesmo territorio terras nitrogeneas e muitas minas de metaes preciosos e de outros não menos interessantes (D. JOÃO VI, 1808 apud CUNHA, 1992a, p. 62).

Em outra Carta Régia de 1 de março de 1809, intitulada “[...] plano de povoar os Campos de Guarapuava e de civilisar os índios bárbaros que infestam aquelle territorio”, os mesmos preceitos foram mantidos.

[...] não é conforme aos meus principios religiosos, e políticos o querer estabelecer a minha autoridade nos Campos de Guarapuava, e territorio adjacente por meio de mortandades e crueldades contra os Índios, extirpando as suas raças, que antes desejo adiantar, por meio da religião e civilização, até para não ficarem desertos tão dilatados e immensos sertões, e que só desejo usar da força com aquelles que ofendem os meus Vassallos, e que resistem aos brandos meios de civilização que lhe mando oferecer (D. JOÃO VI, 1809 apud CUNHA, 1992a, p. 70).

Além do exposto, ambas trazem a possibilidade de se fazer escravos indígenas por meio da guerra justa. Em caso de conflito, o colono ou militar ficava com o direito de capturar indígenas e utilizar sua mão de obra de forma forçada, com a justificativa de civilizá-lo. O indígena era batizado e a certidão ficava como comprovante de propriedade, assegurando direito de seu trabalho por 15 anos (Cunha, 1992a, p. 71).

O que podemos perceber é que fica destacado em ambos os documentos o tripé terra/trabalho/civilização. São os termos pensados para gestar as políticas indigenistas em todo o século XIX. Seja pela brandura ou pela violência direta. Os “imensos sertões” não poderiam ficar esvaziados da presença indígena. Apenas sob a ótica da exploração de metais, cultivo de cereais e transformação da terra em pasto para gados é que o território de fato seria visto como ocupado. Do contrário, a presença indígena era vista como empecilho que precisava ser contornado. E o processo de civilização serviria para esse fim último, custe o que custasse.

Interessante notar no primeiro documento a ideia de exploração dos terrenos férteis repletos de “infinitos rios”. Após a revolução industrial, engendraram-se os primeiros indícios dessa lógica. Acreditava-se que a solução de todos os problemas humanos estava no volume ilimitado de recursos materiais que o planeta poderia oferecer (Polanyi, 2001, p. 42). O que resultou, logicamente, na degradação ambiental e humana.

Por mais que o segundo documento tente condenar a “violência banal”, várias foram as atrocidades cometidas em nome da “civilização” indígena. Como é de se esperar, houve uma grande onda de escravização indígena nesse período (Dornelles, 2018). As cartas justificavam o controle e/ou eliminação daquela população que não se submetesse. Tratava-se de uma estratégia que atendia interesses de moradores situados em regiões de fronteiras com povos originários e que, portanto, facilitaria a expropriação de terras e o desenvolvimento econômico rentável na região (Sposito, 2006, p. 50).

As cartas tratavam de regiões específicas, como Minas Gerais, Espírito Santo e Paraná. Mas acabaram também incentivando movimentos similares em capitanias como Goiás e Pará (Sposito, 2006, p. 51). Ademais, a justificativa de que apenas indígenas “Botocudos” e “Coroados” seriam alvo não se mostrou verdadeira (Dornelles, 2022): Primeiro, porque o

escrito se utilizava de termos bastante genéricos. Além das nomenclaturas acima citadas, as palavras “bugres” e “bravos” eram comumente aplicadas; depois, a ideia de que a violência era resposta justificada contra resistência indígena decorreu em vários momentos de interpretação extensiva da lei. Através desses dois casos, colonos apropriavam-se de terras e matavam ou aprisionavam populações das mais variadas etnias, as quais eram resistentes ou desconhecidas às categorias contempladas pela lei e, sendo assim, considerados genericamente “bravos” (Dornelles, 2022, p. 544).

As Cartas Régias são revogadas em 1831, mas não antes de serem amplamente debatidas, dentro do mesmo conflito de opiniões políticas sobre violência ou brandura. Outras medidas legislativas foram discutidas sobre a questão indígena, antecedendo o momento de ruptura com Portugal. Entre 1821 e 1822 cinco projetos foram oferecidos às Cortes, apresentados por deputados ou habitantes de províncias como Pernambuco, Pará e Bahia (Sposito, 2006, p. 52). Mas a que conseguiu atenção nos debates foi a proposta de José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838). Por meio de um discurso liberal, pretendia-se “civilizar” os indígenas por meio da brandura, estratégia que dialogava com as táticas jesuítas e a lógica do Diretório Pombalino, pretendendo engajar os indígenas como trabalhadores nacionais (Sposito, 2006, p. 59).

Apesar do discurso afável e aparente boa intenção, a violência ainda era contemplada pelo projeto. O contato com indígenas insubmissos à “civilização” causou inúmeros conflitos. Pois o modo de vida indígena, sua livre transição pelas terras e autonomia, era inconciliável às pretensões do discurso de Andrada e Silva. Sposito (2006) explica melhor essa questão:

[...] essa “cordialidade” é mais aparente do que real por dois motivos. Primeiramente porque muitas vezes o discurso afável e humanitário não se assentava realmente em práticas conciliatórias, já que previa a incorporação e natural extinção dos nativos [...] Em segundo lugar, justamente para resolver impasses locais, o poder central autorizava nas províncias e vilas do Império que se usasse da força armada. Portanto, a recomendação de bons tratos se dava num âmbito geral, mas na resolução de conflitos locais, os próprios dirigentes centrais admitiam a necessidade de se recorrer à pólvora e ao chumbo (SPOSITO, 2006, p. 60).

Ainda que periférica a outros assuntos referentes à consolidação da independência, a questão indígena foi se movimentando lentamente na Assembleia Constituinte Brasileira sem, no entanto, ser ignorada (Sposito, 2006). Dentro dessas discussões, irradiou-se cada vez mais uma perspectiva indianista, utilizada principalmente para formular a construção dos conceitos de nação e cidadão (Kodama, 2005; Sposito, 2006). Os intelectuais do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB) foram os principais atores a pressionar o governo por políticas de

“civilização” dos indígenas, o que resultou mais tarde no decreto de 1845 (Sposito, 2006, p. 36).

Com a independência, criava-se uma contraditória imagem do indígena brasileiro: de um lado incorporava-se elementos de inspiração indígena como forma de antagonizar o projeto colonial português; de outro, mirou-se numa “civilização” que precisamente construiu distorções distantes da realidade originária e sua diversidade (Sposito, 2006, p. 37).⁷ Se no campo do imaginário havia uma valorização de características autóctones, na realidade pretendia-se liquidar o modo de vida indígena para que este coubesse nos ideais de cidadão e nação nascentes.

Na década de 1840 outras pautas começaram a cruzar com a questão indígena. O fim do tráfico escravo, a questão de terras, a formação de um mercado de trabalho livre e colonização (Kodama, 2005; Sposito, 2006). Fica claro o processo de ficcionalização do trabalho humano e da terra enquanto mercadorias no século XIX (Polanyi, 2001). A formação de um mercado de trabalho livre era uma preocupação que antecedeu o fim do trabalho escravo (Alencastro, 1987; Gebara, 1986; Kowarick, 1994; Salles, 1986). A esse respeito...

Colonizar, portanto, era resultado de duas ações [...]: a “colonização interna” – feita com os elementos nacionais, na qual era incluída, seja como parte do objetivo, seja como objetivo principal, a “civilização dos índios” –; e a “colonização externa” – feita a partir de imigrantes estrangeiros (KODAMA, 2005, p. 189).

Os projetos de colonização encararam “civilização” e “catequese” como metas correlatas, em que a finalidade seria angariar contingente populacional indígena para atender à demanda quando o sistema escravista fosse liquidado (Kodama, 2005). Outrossim, Bezerra (2015) indica ainda a necessidade que o império teve em ocupar e assegurar as fronteiras de todo seu território.

De todo modo, a perspectiva de brandura ganhou força nos discursos intelectuais e políticos. A ideia de colonização encontrou seu caminho tanto na “civilização” dos indígenas, como de suas terras. O resultado de todas essas questões chegou em 24 de julho de 1845, com

⁷ O imaginário indianista aparece como consequência do romantismo, corrente que tem como herói o indígena Tupi ou Guaraní. Os temas tratam normalmente daquele grupo étnico que foi exterminado e, talvez por isso, que se qualifica como o “bom índio” (Cunha, 1992a, p. 8). Segundo Sposito (2006), o indianismo tem ocorrência a partir da década de 1840, enquanto nos primeiros anos do Império temos o alastramento do “nativismo”. Este ideário procurou se distanciar dos aspectos culturais europeus, principalmente portugueses. Assim, a partir de toponímias indígenas nomeavam-se locais, acidentes geográficos, pessoas e outros elementos. É o caso do periódico “O tamoio” fundado por Andrada e Silva e da loja maçônica Guatimozín, a qual D. Pedro I fazia parte (Sposito, 2006, p. 32). Portanto, o “nativismo” aparece apenas como uma retórica artificial, já que a única reprodução da cultura indígena eram os usos dos termos (Sposito, 2006, p. 33).

o “Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios”, decreto n. 426. Essa foi a única legislação geral sobre a questão indígena no império.

Tal medida previu a construção de aldeamentos por todo império. Estabelecimentos que reduziram populações indígenas de diferentes etnias. As reduções serviram para que o governo pudesse apropriar-se das terras e formasse um contingente de mão de obra, tanto para serviços públicos como para fazendas privadas. Todos esses elementos dialogavam com a proposta de “civilização”. O trabalho edificante, de preferência na agricultura, era o principal objetivo, sendo o sentido religioso da catequese um elemento secundário a ser considerado (Amoroso, 1998, 2014).

Autoras como Amoroso (1998, 2014), Cunha (1992a, 1992b) e Oliveira (2023) apontam que a política de aldeamentos tinha caráter temporário. O objetivo foi uma rápida conversão do indígena em trabalhador pobre. Para tanto, o contato com a população não indígena servia de exemplo edificante e, posteriormente, a entrada de colonos justificaria a dissolução dos estabelecimentos, pelo entendimento de que os indígenas estariam confundidos com a “massa da população” (Amoroso, 1998, 2014). Nesse caso, a miscigenação era prática incentivada dentro desses espaços. Em comparação ao projeto jesuítico do passado, que serviu de inspiração para o decreto de 1845, Amoroso coloca que “[...] os aldeamentos do Império foram pensados como equipamentos transitórios que deveriam conter temporariamente os índios até que se misturassem com a população cristã, sendo então desativados” (AMOROSO, 2014, p. 75-76).

O local de construção dos aldeamentos foi, portanto, estratégico. Esperava-se atender não apenas interesses nacionais e regionais, mas ainda de moradores locais. Por isso, muitos estabelecimentos foram erguidos perto das cidades. Cunha comenta que: “O aldeamento de índios obedecia, com efeito, a conveniências várias: não só os tirava ou confinava em parcelas de regiões disputadas por frentes pastoris ou agrícolas, mas se os levava também para onde se achava que seriam úteis” (CUNHA, 1992a, p. 18).

O aldeamento tinha perspectiva hierarquizante dos indígenas. Aqueles que mostravam bom comportamento, poderiam ganhar certa independência e uma porção de terra para cultivo pessoal.⁸ Portanto, a questão de terras foi a novidade em relação ao período colonial (Cunha, 1992a, 1992b; Sampaio, 2009). E também característica que ajudava a constituir o caráter temporário. Agora, havia possibilidade de arrendamento e aforamento das terras indígenas, que podiam ser feitas pelos Diretores Gerais, cargo criado com o regulamento de 1845 (Sampaio,

⁸ Os indígenas deveriam apresentar “bom comportamento”, cultivando a terra por um período de 12 anos. Nesse caso teriam direito a um pedaço de terra que seria demarcado pelo diretor do aldeamento (Corrêa, 2013).

2009).⁹ Entre as responsabilidades do Diretor Geral de Índios, constava no parágrafo terceiro do decreto...

Precaver que nas remoções não sejam violentados os Índios, que quiserem ficar nas mesmas terras, quando tenham bom comportamento, e apresentem hum modo de vida industrial, principalmente de agricultura. Neste ultimo caso, e enquanto bem se comportarem, lhes será mantido, e ás suas viúvas, o usufruto do terreno, que estejam na posse de cultivar (BRASIL, 1845 *apud* CUNHA, 1992a, p. 192).

No parágrafo 13 as considerações acerca das terras e do bom comportamento indígena continuam:

Arrendar por trez annos as terras, que para isso forem destinadas, procedendo ás mais miudas investigações sobre o bom comportamento dos que ás pretenderem, e sobre as posses, que tem. Nestes arrendamentos não se comprehende a faculdade de derrubar matos, para o que será necessario o consenso do Presidente que será expresso no contracto, com declaração dos lugares, onde os possão derrubar (BRASIL, 1845 *apud* CUNHA, 1992a, p. 193)

A sedentarização, o uso das vestimentas não indígenas, a adoção de aspectos culturais cristãos, a produção agrícola e de derivados para exportação, todos esses eram elementos que faziam o indígena demonstrar “bom comportamento”. Ou seja, a partir do momento que sua identidade fosse apagada, teria direito a ganhar um pequeno pedaço de terra para cultivo próprio. Antes disso, o aldeamento servia como espaço de “civilização”, ambiente onde a população originária desprendia a ser indígena.

Com o incentivo à miscigenação, colonos imigrantes ou nacionais, tidos como exemplares “cristãos laboriosos”, poderiam adquirir terras indígenas dentro do espaço aldeado, prática incentivada por muitos diretores de aldeamento (Amoroso, 2014). Os anos seguiam, não indígenas “infestavam” o reduto indígena, enquanto estes eram considerados civilizados e o aldeamento poderia ser desativado. Esse era o objetivo final dos aldeamentos.

Mas Amoroso argumentou que “[...] desativar o aldeamento não significava necessariamente ter-se obtido a integração do índio à sociedade nacional, como se previa, mas sim que a população daquele aldeamento poderia ser deslocada para outro núcleo [...] mais bem provido ou, quem sabe, exclusivo” (AMOROSO, 2014, p. 78). Se de um lado o governo

⁹ A Diretoria dos Índios, desde sua criação, ficou alocada na pasta do Ministério de Estados dos Negócios do Império, ministério que também ficou responsável por assuntos como saúde, indústria, comércio, colonização, mineração, instrução pública, agricultura, dentre outros temas. A questão indígena já era abordada no ministério antes mesmo do regulamento de 1845 (Sampaio, 2009, p. 188). O Diretor Geral era responsável por redigir anualmente relatório detalhando os estados das aldeais, prestando contas e realizando orçamento de receita e despesa das aldeias em sua jurisdição (Sampaio, 2009). Deveria ainda informar as dificuldades encontradas para o desenvolvimento dos aldeamentos, especificando possíveis adaptações do decreto à contextos locais. Ele também propunha tabela salarial dos funcionários, fossem indígenas ou não, e indicava ao presidente de província os cargos de diretor do aldeamento, tesoureiro, cirurgião e almoxarife (Sampaio, 2009, p. 188-189).

empurrava povos originários para redutos, a fim de apropriar-se dos “sertões”, posteriormente o próprio reduto deixava de ser um lugar para os aldeados. Nesse caso, Sampaio é assertiva ao falar que: “[...] o *Regulamento* constituiu-se em um verdadeiro desastre para os povos indígenas e, mais que isso, consolidou o processo de expropriação de suas terras nos mais variados e distantes lugares do Império” (SAMPAIO, 2009, p. 187).

Uma discussão que se pôs logo que o decreto entrou em vigor foi relacionada à administração dos aldeamentos. A pretensão era uma direção leiga, porém a prática mostrou-se ambígua (Amoroso, 1998; Cunha, 1992a, 1992b; Sampaio, 2009). Além do diretor do aldeamento, que possuía funções semelhantes ao Diretor de Índios mas em âmbito local, o estabelecimento deveria contar com a presença de um missionário capuchinho (Amoroso, 1998; Sampaio, 2009). O diretor do aldeamento era responsável por elaborar prestação de contas, relatórios detalhados sobre o aldeamento, mapas estatísticos e por nomear substitutos para cargos de tesoureiro e almoxarife.¹⁰ Além disso, tinha poder policial, controlando o uso da força e contratando pessoal. O trabalho indígena, dentro e fora do aldeamento, era controlado pelo diretor, que propunha tabela de vencimentos dos indígenas ao Diretor Geral (Sampaio, 2009, p. 190).

Os missionários chamados à missão eram frades italianos da Ordem Menor dos Capuchinhos. Essa era ordem que mais dispunha de missionários. Através da *Propaganda Fide*, órgão do vaticano, os religiosos eram treinados para evangelização da fé cristã (Amoroso, 1998). Em 1843, o decreto nº 285 autoriza a vinda de religiosos italianos para serem distribuídos às províncias do Império (Dornelles, 2022). O governo custearia toda a viagem. No entanto, essa legislação não cita nada sobre trabalho missionário entre os indígenas.

Com o decreto de 1845, os missionários italianos ganharam novo papel. Assim que chegavam ao Brasil, não mais obedeciam às ordens do Vaticano e ficavam a serviço do Império, como funcionários do governo (Amoroso, 1998).¹¹ Os religiosos tinham função de educadores da religião e das primeiras letras, para crianças indígenas ou não. Também eram responsáveis pela manutenção de registros de batismo, casamento e óbito (Amoroso, 1998).

No fim das contas, muitos missionários italianos acabaram acumulando cargo como diretores de aldeamentos, talvez pela dificuldade na época em se encontrar diretores

¹⁰ Em caso de impedimento do diretor, o tesoureiro era quem poderia substituí-lo. E na ausência deste, o diretor poderia indicar alguém em seu lugar. Os cargos possuíam correspondências com posições militares: o Diretor Geral de Índios tinha equivalência com a patente mais alta, Brigadeiro; o Diretor de aldeamento fazia papel de Tenente-coronel; e o Tesoureiro, era visto como capitão do exército (Amoroso, 1998, p. 35).

¹¹ A obediência exclusiva ao Império causará desconforto na Ordem em Roma que, muitas vezes, evitará que cheguem mais religiosos ao país (Amoroso, 1998, p. 31).

minimamente probos (Cunha, 1992a, p. 12). Foram os casos de São Jerônimo a partir de 1868, com frei Luís de Cimitille, e São Pedro de Alcântara em toda sua duração, com frei Timotheo de Castelnuovo.

Segundo Sampaio (2009), o regulamento acerca dos aldeamentos já nasceu carente de reformas. Em algumas regiões como Paraíba e Rio Grande do Norte, os aldeamentos nem saíram do papel (Sampaio, 2009, p. 198). Dentre os impasses estavam as várias situações de abuso que se sucederam, em que vários diretores de aldeamento foram denunciados pelo seu trato com indígenas (Sampaio, 2009, p. 199). Mas o problema principal para o cumprimento do decreto estava na ausência de religiosos. Não havia missionários disponíveis o suficiente para atender todo o Império (Oliveira, 2023; Sampaio, 2009). E quando estes existiam, não tinham muita autonomia à frente dos diretores.

De acordo com Sampaio (2009), uma tentativa de reforma do decreto ocorreu em 1857, com o “Regulamento das Colônias Indígenas” entre as províncias do Paraná e Mato Grosso. Após 4 anos da emancipação da 5ª Comarca de São Paulo, o documento afirmava o compromisso da construção de 8 aldeamentos envolvendo as regiões Sul e do Centro-Oeste do Império. A principal mudança apareceu no artigo 4º, que autoriza o missionário religioso cumprir papel de diretor do aldeamento (Brasil, 1857 *apud* Cunha, 1992a, p. 241).

Na região do Tibagi no Paraná, são construídos os aldeamentos São Pedro de Alcântara e Nossa Senhora do Loreto. Santa Izabel e Santa Thereza eram colônias previstas, mas nunca saíram do papel (Amoroso, 1998, p. 80). Em Mato Grosso, foram projetados os estabelecimentos Santa Leopoldina, Ipiranga, Paraná e Antonina (Brasil, 1857 *apud* Cunha, 1992a, p. 242). Ficava ainda entendido que no caso paranaense, Alcântara seria o principal aldeamento da região e que, portanto, forneceria assistência aos demais com verba, pessoal empregado, brindes para atrair indígenas, e demais auxílios que fossem necessários (Amoroso, 1998, p. 81).

Sobre o papel dos missionários religiosos, o 19º artigo do decreto de 1857 trazia o seguinte apontamento e orientação:

É o primeiro e o mais importante dever de todos elles [missionários] esforçarem-se por atrahir ás Colonias sob sua direcção os indigenas que vagarem pelas matas vizinhas, empregando para esse fim sempre meios brandos e suasórios, fasendo-lhes apreciar as vantagens da vida social, offerencendo-lhes brindes [...] fasendo desenvolver entre elles o amor do trabalho, instruindo-os nas primeiras letras e applicando-os gradualmente a trabalhos manuaes e á cultura [...] e procurando principalmente tirar o maior partido de seus esforços em beneficio dos meninos e adultos que estiverem em idade de mais facilmente adquirirem novos costumes (BRASIL, 1857 *apud* CUNHA, 1992a, p. 244).

Percebe-se que o objetivo central da “civilização” foi justamente acostumar os indígenas ao trabalho tido como edificante. Não apenas isso: esperava-se que aprendessem a ter “amor” pelo serviço agrícola. O religioso deveria conquistar os povos indígenas por meio da persuasão e com a ajuda de brindes. Eram doadas ferramentas, missangas e outros objetos para que os indígenas permanecessem aldeados. A colheita e outros produtos, como os derivados da cana-de-açúcar, deveriam ser comercializados, desenvolvendo assim um comércio local entre aldeamentos, cidades vizinhas e outros estabelecimentos. É a prática norteada pelo 30º artigo:

Entre os generos de cultura mandarão de preferencia plantar mandioca e outras raízes alimentares, frutas e legumes, bem como canna de assucar, café e algodão, fazendo com que os Indios aprendão a fiar e a tecer o ultimo produto para roupa de uso e mesmo para exportar

As sobras da aguardente, assucar, café e algodão que produzir a Colonia, serão exportadas para serem vendidas, e o seu produto empregado na compra de outros generos, que forem precisos no estabelecimento (BRASIL, 1857 *apud* CUNHA, 1992a, p. 246).

Além dessas considerações, a legislação também tratou da questão da terra. Os indígenas deveriam permanecer tutelados, cultivando porções de terra em comum, enquanto não mostrassem o “bom comportamento” como entendido no decreto de 1845. Ao passo que trabalhadores empregados não indígenas, assim que completassem três anos de serviço, poderiam adquirir propriedade de terras nas imediações do aldeamento (Brasil, 1857 *apud* Cunha 1992a, p. 244). É nesse ponto que Dornelles (2022) chama atenção que para o indígena, qualquer tentativa de legalizar a situação de terras e sua participação na vida “civilizada” passava por uma série de *poréns*, situações que dificilmente seriam alcançadas pelos povos indígenas.

Para os indígenas, o regulamento junto à ideia de espaço transitório, que permitiu a entrada de não indígenas no aldeamento, “[...] tornou precária sua autonomia sobre as terras do aldeamento, com a introdução de arrendatários e foreiros, e, principalmente, com a dependência dos diretores, tanto geral quanto do aldeamento, e das outras autoridades, na demarcação das terras, por serem eles seus procuradores” (DORNELLES, 2022, p. 541).

1.1.1. A convergência dos temas

As legislações indigenistas aqui apresentadas estavam dialogando com outras. Durante o século XIX, conforme argumentado anteriormente, o Império tentava criar um mercado de trabalho livre e um mercado de terras. Em consonância com esse processo, uma das legislações mais relevantes da época foi a Lei de Terras de 18 de setembro de 1850, que estabeleceu normas

para posse de terras no Brasil. A aprovação dessa legislação coincide com a lei n. 581 de 4 de setembro de 1850, também conhecida como Lei Eusébio de Queirós, que estabeleceu medidas para repressão ao tráfico de africanos.

Por sua vez, a Lei de Terras determinou que a única forma de posse seria assegurada pela compra e venda. Abriu-se assim um mercado que transformou a terra em mercadoria comercializável pelo Estado. Segundo Marcio Both da Silva (2015), essa legislação fez com que critérios jurídicos fossem utilizados para ordenar situações de posse de terra que, historicamente, antes eram tratadas de formas específicas e locais. Ou seja, se antes costumes e tradições entendiam de maneira diferente os usos da terra e sua concepção, agora a legislação unificava o entendimento para todo Império. Silva ainda argumenta que:

[...] Em longo prazo, um dos seus sucessos [Lei de Terras], talvez o principal, foi sua perspicácia em dar as bases sobre as quais essas diferentes concepções deveriam ser substituídas por uma única, isto é, aquela que transforma a terra em propriedade/mercadoria, impossibilitando assim qualquer tipo de vínculo a ela que não sejam aqueles regulados pelo mercado. Portanto, os grupos que historicamente ocuparam e usaram a terra sustentados em outros critérios que não os jurídicos e de mercado viram suas lógicas questionadas, foram expulsos, violentados, transformados em intrusos, vadios e criminosos (SILVA, 2015, p. 92).

Este foi o caso dos povos indígenas. O uso da terra para eles nunca se deu na forma de mercado. Mas a partir de toda essa legislação do século XIX, as populações indígenas se viram recuadas no próprio território. Posses ilegais ainda foram realizadas ao longo do tempo, seja por brechas da própria lei ou “generosidade” dos agentes responsáveis (Mendes, 2009).¹² Além disso, em muitas regiões do Império surgiu a figura do “bugreiro”, pessoa que se empenhava em esvaziar a presença indígena, matando ou expulsando populações originárias, para que posseiros e empresas colonizadoras pudessem ocupar o espaço.

Da mesma forma que as legislações indigenistas estavam sendo discutidas antes de 1845, Dornelles (2022) aponta que a questão da terra também foi assunto debatido há muito tempo. Com a resolução nº 76, de 17 de julho de 1822, ficava extinta a posse de terras por meio de sesmarias. Desde então, discutia-se e propunha-se projetos para pensar a legalização de

¹² Mesmo com uma diretriz geral sobre a posse de terras, diversas irregularidades eram cometidas. Both da Silva demonstra através de documentação referente ao Rio Grande do Sul, que houve diversos conflitos entre senhores de grandes propriedades e lavradores pobres, em que estes constantemente tinham suas terras invadidas e perdiam posse de parte de seu terreno (Silva, 2015, p. 98). Em outro exemplo, o autor mostra como terras consideradas de servidão pública eram apropriadas e privatizadas (SILVA, 2015, p. 99). Outra ilegalidade cometida era a livre interpretação do artigo 3º, inciso IV, da Lei de Terras, que tratava da legitimidade da posse para aquelas terras que tinham sido apropriadas antes da promulgação da lei. Na prática, essa interpretação fez com que diversos terrenos públicos fossem adquiridos de forma fraudulenta, por meio da alegação de posse anterior a legislação (Mendes, 2009, p. 179). Prática utilizada até o período republicano, isso permitiu com que posseiros e empresas colonizadoras apropriassem-se de terras e às revendessem a lavradores incautos (Mendes, 2009, p. 180).

posses no Império. Segundo a mesma historiadora, a década de 1840 presenciou a volta desse debate com maior força, a partir da maioridade do imperador e a expansão da economia cafeeira no Vale do Paraíba. É nesse sentido que a autora afirma que no século XIX, “[...] as disputas por terras foram um imperativo e fizeram parte da relação entre índios, fazendeiros e governo, em toda a extensão do Império” (DORNELLES, 2022, p. 548).

Em meio aos debates sobre a regularização da posse de terras, alguns projetos apontavam uma saída tanto para a questão do solo, como para a falta de mão de obra. Muitos políticos encaravam o trabalho imigrante europeu como solução ao Império. Dessa forma, política indigenista e de colonização estrangeira conversavam: O governo se apropriaria das terras agora tidas como devolutas, liberadas pela redução indígena em aldeamentos; venderia essas porções para agentes privados; e com o valor obtido sustentaria a importação de mão de obra (Dornelles, 2022, p. 551).

A partir do 3º artigo da Lei de Terras, foi entendido como devoluta as terras sem morada ou cultivo. Nesses termos, foi entendido que os indígenas não possuíam direito à terra por serem considerados “errantes”, e não sedentários (Dornelles, 2022). Sua organização territorial, técnicas e modificações paisagísticas, não eram tidas como características que provavam o uso da terra para os fins da lei. O modo de vida tradicional, baseado na queimada de matos, no roçado simples e habitações não ocidentais, desqualificavam o direito indígena ao solo (Dornelles, 2022, p. 552). As terras de populações indígenas, portanto, eram tidas como devolutas e tratadas como posse do governo.

Tanto o decreto de 1845, como a lei de terras de 1850, acabaram legislando sobre a questão de terras indígenas. Mas ambos concordavam que essas populações permaneceriam tuteladas, sendo o direito à propriedade de fato, apenas garantido pelo “bom comportamento” (Dornelles, 2022). E sendo o critério de garantia das “boas maneiras” definido pelos diretores de aldeamento e outros funcionários de baixo escalão, o processo tornava-se subjetivo e passível de irregularidades (Dornelles, 2022).

Em relação ao incentivo ao trabalho imigrante, Mendes (2009) aborda o programa de parcerias que foi realizado a partir de 1840. O projeto procurou atender lavouras de café que estavam em expansão, normalmente localizadas em zonas próximas à sede do Império, no Rio de Janeiro. Essa parceria foi trazida pelo senador e fazendeiro Nicolau Pereira de Campos Vergueiro. Os primeiros a virem para o Brasil foram portugueses, que trabalharam na fazenda de Vergueiro em Ibicaba, província de São Paulo. Já em 1847, houve promoção da vinda de 423 agricultores alemães, pessoas que compuseram a maioria dos trabalhadores desse contexto.

Essa primeira experiência teve iniciativa privada e logo se espalhou a outros estabelecimentos, principalmente no Oeste Paulista. Apesar de Vergueiro ser político, Mendes (2009) demonstra que havia pouca efetividade de incentivo governamental à imigração de trabalhadores livres. Outros autores, Alencastro (1987), Gebara (1986) e Kowarick (1994), demonstram que legislações de maior incentivo à imigração acontecem apenas nas últimas décadas do período imperial.¹³

Em 1857 ocorre uma grande rebelião dos “parceiros” de língua alemã na fazenda Ibicaba. Diversos são os abusos denunciados pelos trabalhadores, comparando o regime de parceria com escravidão (Mendes, 2009). As notícias repercutem no exterior, enfraquecendo a chegada de novos imigrantes para as fazendas paulistas. O que Mendes (2009) deixa claro em seu trabalho é a permanência da perspectiva escravista na mentalidade de muitos grandes fazendeiros. O historiador Alencastro, tratando da formação de um mercado de trabalho livre, no Brasil pós escravidão, expõe que:

[...] O trabalho dito “livre”, generalizado após a Abolição, não constitui propriamente uma inovação. Formas variadas de trabalho compulsório, impostas a índios, ex-escravos e brancos pobres, foram amplamente utilizadas durante a escravidão. Aliás, é precisamente essa prática histórica que facilitará a transição do tráfico de escravos ao tráfico de imigrantes, a passagem da sociedade escravista à sociedade patriarcal (ALENCASTRO, 1987, p. 20)

Temos então uma mentalidade que, percebendo o fim da escravidão, apropriou-se da mão de obra daqueles que sabiam que poderiam explorar: povos indígenas, colonos pobres e ex-escravizados. O regulamento acerca dos aldeamentos pode, assim, ser percebido como uma política que atende essa mesma demanda. Como discutido anteriormente, a construção desse espaço foi estratégica, sempre perto de outros núcleos coloniais e fazendas, para atender obras

¹³ Kowarick (1994) argumenta que o sistema escravista começa a perder suas fontes de reprodução entre as décadas de 1850 e 1880. Os momentos finais desse período, até 1930, marcam maiores incentivos à imigração, já que para o pensamento de muitos políticos, a força de trabalho nacional era vista como desclassificada e vadias. Em 1879 é promulgado o decreto nº 2.827, que regulamentou o contrato de locação de trabalho. A permissão de importação de trabalhadores nas fazendas traria, porém, um processo de coerção, visto que o imigrante ficaria endividado ao seu patrão (Kowarick, 1994, p. 82). A partir de 1885, em São Paulo, o governo passa a custear as despesas do transporte de imigrantes. No entanto, outra forma encontrada pelos grandes proprietários para garantia da imobilização dos trabalhadores, serão a manutenção de salários baixos. Devido à alta demanda em relação ao alto fluxo de imigrantes fomentado pelo governo, a situação permitiu a superexploração dos empregados (Kowarick, 1994). Com a chegada da República, outras legislações decorrem sobre os trabalhadores imigrantes, leis que acompanham o desmonte do sistema escravista. No entanto, apesar do fim do trabalho escravo, a ideologia escravista perdura na mentalidade de muitos fazendeiros (Kowarick, 1994; Mendes 2009). Em todo caso, Alencastro (1987) demonstra que o mercado de trabalho no Brasil se territorializa por volta de 1930. O historiador demonstra que em cem anos, entre 1850 e 1950, chegaram no Brasil mais trabalhadores estrangeiros (5 milhões), do que escravizados entre 1550 e 1850 (4 milhões). No intervalo de 1921 a 1930, entraram cerca de 84.000 imigrantes por ano no país. Depois esse número foi caindo. Entre 1931 e 1940, o número desce para 14.400. O que o autor identificou é justamente o longo processo de formação de um mercado de trabalho livre, findando em um momento em que o Estado deixa de intervir na captação de proletários estrangeiros para cuidar do nacional.

em ambientes privados. Isso será visto no último capítulo deste trabalho. Portanto, os aldeamentos estavam no mesmo contexto de passagem de uma sociedade escravista para uma sociedade patriarcal, como apontado por Alencastro (1987).

Para além desse aspecto, Mendes (2009) nos revela a limitação de acesso à terra pela lei de 1850 funcionou como aparato para conseguir e manter trabalhadores pobres. Muitos imigrantes chegavam ao Brasil sem recursos, impossibilitados de adquirir terras por meios legais. A única alternativa de subsistência era fornecer sua força de trabalho à grande lavoura, na esperança de acumular recursos necessários para compra de futuro terreno agriculturável.

Em 1842, durante as discussões para formulação da Lei de Terras, essa tática de limitação das terras é apontada pelo, então senador, Bernardo Pereira de Vasconcelos (Mendes, 2009). O político viu com maus olhos o fácil acesso de terras por imigrantes, fato que dificultava a permanência nas fazendas. A solução apontada foi justamente dificultar a aquisição, criando um mercado de terras com preço elevado (Mendes, 2009, p. 179).

Em 1854 o governo cria a Repartição de Terras Públicas, órgão que ficou responsável pela medição, divisão, conservação e descrição de terras devolutas. A partir disso, as terras eram fiscalizadas, vendidas e distribuídas, tudo a fim de promover a colonização dos vastos territórios do Império (Mendes, 2009). A questão indígena, que estava sendo tratada pelo Ministério de Estado dos Negócios do Império, agora pertencia à pasta da nova repartição.

Kodama (2005) e Sampaio (2009) apontam que nesse momento, “catequese e civilização” dos indígenas não foi tema reorientado pela mudança, mas sim que esse assunto já era pensado sob a ótica da colonização, ocupação de terras e aproveitamento da mão de obra.

Para a socióloga Ligia Osório Silva (2006), a Lei de Terras buscou integrar ao Império áreas de pouca densidade demográfica à economia exportadora. A partir de 1850, a autora percebe um movimento que encarou vastas regiões do interior enquanto “espaços vazios”, ou então “fundos territoriais”, termos que desconsideravam a presença humana. Esse processo relacionou-se com a expansão de grandes propriedades e fortalecimento de uma elite agrária. A pesquisadora faz comparação entre os casos brasileiro e argentino, compreendendo que as oligarquias nesse caso, herdaram o pensamento colonial sobre o território.

Quando Portugal e Espanha repartiram entre si o mundo extra-europeu, espaços considerados de potencial expansão também entraram no acordo, os chamados “fundos territoriais” (Silva, 2006). Na organização territorial no século XIX, os mesmos “fundos” serão considerados para delimitar fronteiras e definir espaços para ocupação, exploração e defesa.

Para a socióloga, as oligarquias se viram como herdeiras da metrópole e assimilaram o passado ao presente. A elite agrária não se reconheceu na massa da população nacional,

identificando o território como supostamente herdado e, por sua vez, considerando como tarefa essencial do Estado a defesa da soberania e ocupação dos “fundos territoriais”.

O deslocamento das fronteiras representa a afirmação da soberania e construção da unidade territorial, movimento que acompanha a centralização política sob hegemonia oligárquica (Silva, 2006). Pois, enquanto “[...] no Brasil, com algumas exceções, a fronteira moveu-se quase exclusivamente ao sabor das oscilações econômicas e dos interesses privados” (SILVA, 2006, p. 28). Portanto as terras públicas, no século XIX, são vistas como moedas de troca para situações de apoio e aliança política, permitindo a neutralização de grupos oligárquicos rivais e o angariamento de aliados no movimento de centralização. Para a autora:

[...] tanto a forte presença do Estado, num caso, quanto o *laissez-faire* predominante, no outro, constituíram formas assumidas pela construção do consenso necessário ao processo de centralização, que na prática constituiu, por um lado, em extrair o “poder” político privado dos “caudilhos”, “coronéis”, “caciques” etc. e sua concentração no aparato estatal, e por outro, na manutenção e fortalecimento do poderio econômico dos grandes proprietários de terras, que, em ambos os casos, foram os principais beneficiários da marcha da fronteira (SILVA, 2006, p. 28).

Percebemos, nesse caso, que as legislações instituídas no Império estavam alinhadas aos grandes empresários. Homens de negócios estavam envolvidos com o avanço não indígena sobre territórios autóctones. Estado e empresários discutiram métodos e estratégias para redução de povos originários, preparando terreno para a expansão de negócios particulares.

Podemos notar então as convergências entre algumas legislações do período. Sempre que o sistema escravista era atacado, novas leis surgiam para assegurar a mentalidade escravista e a ideia dominante/dominado entre grandes proprietários. Ao se aproximar do fim do trabalho africano, surgiam alternativas para atender fazendas e colônias privadas.

Através do pensamento dessas oligarquias, animadas pela ideia de sociedade de mercado, formulou-se a compreensão do humano como ser regido apenas por incentivos materiais. Nesse caso, *fome* para os trabalhadores e *lucro* para os empregadores. Como bem definiu Levitt em sua obra:

[...] A sociedade do século XIX organizou-se de um modo que fazia com que apenas a fome e o lucro fossem motivações eficazes para o indivíduo participar da vida econômica. A imagem resultante, do homem regido só por incentivos materialistas, era inteiramente arbitrária.

[...] O mecanismo de mercado criou a ilusão de que o determinismo econômico é uma lei geral de toda sociedade humana (LEVITT, 2012, p. 55).

No Paraná, destacaram-se personagens relevantes que explicam como governo e empresários formularam políticas indigenistas e de terra. O avanço sobre terras Kaingang,

Guarani, Xokleng e Xetá, demonstram o diálogo entre interesses públicos e privados. O deslocamento está ligado a uma série de explorações que serão foco de discussão do próximo tópico.

1.2. Explorações, deslocamentos e alianças

Além da “civilização”, apropriação de terras e uso da mão de obra indígena, outro aspecto relevante na formação dos aldeamentos foi a disputa pelo território com repúblicas vizinhas. A ocupação de territórios até então desconhecidos pelo governo garantiu a segurança das fronteiras e a comunicação entre as províncias. No nosso caso de estudo, entre São Paulo, Paraná e Mato Grosso.

Para a historiadora Rosângela Leite (2010), a política joanina encontrou na região de Guarapuava espaço irradiador do movimento de colonização no sentido sudoeste de São Paulo. A ocupação dessa região foi realizada pela Guerra Justa a partir de 1808, recuperando os mesmos caminhos das excursões do período colonial (Mota, 2022). Logo que o governo consegue se apropriar do território, o aldeamento Atalaia é criado em 1812. O processo de instalação envolveu inúmeros conflitos, devido à forte presença Kaingang na região. Muitos foram mortos, outros tantos incorporados pelo sistema de conversão em trabalhadores pobres (Leite, 2010, p. 38).

No avançar do tempo, Guarapuava adentra a lógica esperada. Com a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, pretendia-se que o local fosse ponto de parada no caminho de animais e produtos entre Repúblicas do Prata, Rio Grande do Sul e Sorocaba (Leite, 2010, p. 32). Diretamente ligado a esse processo estava João da Silva Machado, conhecido depois como Barão de Antonina.

Nascido em 1782 na vila de Taquari, Rio Grande do Sul, desde cedo Machado participou de atividades envolvendo comércio de animais (Borges, 2014). A região em que nasceu localizava-se no entrecruzamento das rotas de animais.¹⁴ Os historiadores Jéssika Bezerra

¹⁴ Borges (2014) expõe que apesar de Taquari não ter tido destaque na atividade pecuária, as regiões vizinhas se transformaram em grandes produtoras de animais nessa época. Além disso, a região teve ligações com a América espanhola, território onde primeiro foram introduzidos, ainda no período colonial, animais como cavalo, gado e mula. O historiador indica ser possível que Machado, procurando aumentar os lucros, tenha até mesmo viajado ao Uruguai e Argentina para comprar muarens mais baratos, negociando diretamente com produtores. Enquanto a produção de animais avançou, na América portuguesa, com a descoberta de metais preciosos na região de Minas Gerais em meados do século XVIII, as minas da região espanhola estavam em decadência. Essa baixa nos metais explorados pelos espanhóis, favoreceu a entrada de animais em Rio Grande do Sul por preços mais baratos. É esse entrecruzamento, portanto, que facilita o contato de Machado com o comércio de muarens.

(2015), Luiz Borges (2014) e Maria Wissenbach demonstram que aos poucos, enquanto sua carreira como condutor de animais evoluía e ele ganhava experiência do interior do Império, Machado foi fazendo contatos importantes que lhe permitiriam um futuro próspero nos negócios.

Em 1810, casou-se com Anna Ubaldina de Guimarães, filha do coronel Manoel Gonçalves Guimarães (Bezerra, 2015; Borges, 2014).¹⁵ Na próxima década, tornou-se sócio de Antônio da Silva Prado na arrematação de impostos em Guarapuava (Bezerra, 2015; Borges, 2014; Leite, 2010). Prado, prestigiado negociante de animais nos campos de Curitiba, ficou conhecido mais tarde pelo título de Barão de Iguape. Juntos, os dois controlavam a entrada e saída de animais que seguiam para Sorocaba e cruzavam por Guarapuava.¹⁶

A aproximação de Machado com a política tornou-se cada vez mais evidente. Sobretudo, ele realizou contato com um grupo relevante de políticos paulistas, incluindo personalidades como Rafael Tobias de Aguiar, Diogo Feijó e Nicolau Pereira dos Campos Vergueiro (Bezerra, 2015; Borges, 2014; Leite, 2010).¹⁷ Este último, inclusive, teve o filho Luiz Pereira de Campos Vergueiro casado com Alexandrina da Silva, filha de Machado (Bezerra, 2015). Além de grande proprietário de terras, como discutido em tópico anterior, Vergueiro teve extensa carreira política em vida, antes mesmo da independência do Império brasileiro.

João da Silva Machado teve sucesso financeiro através da expansão da economia paulista, principalmente entre os anos 1839 e 1847. A crescente produção de açúcar e café, em uma época ainda deficitária de sistema viário, dependeu amplamente dos muares que eram vendidos nas feiras de Sorocaba (Borges, 2014; Leite, 2010). Com os conhecimentos adquiridos

¹⁵ Segundo Alessandro Cavassin Alves (2017), coronel Manoel Gonçalves Guimarães foi grande proprietário de terras em Castro, Ponta Grossa e Curitiba. Realizou atividades como tropeiro e arrecadador de impostos de Porto de Cima a Rio Negro. Também possuía negócios no litoral do Paraná, em Paranaguá. Um de seus netos, o comendador Manoel Antonio Guimarães, tornou-se um dos mais influentes políticos paranaenses do século XIX, sendo coroado em 1880 com o título de Visconde de Nacar.

¹⁶ Segundo Rosângela Leite, “O imposto era cobrado da seguinte forma: no registro emitia-se uma guia com o valor da taxa e o prazo para seu pagamento. Essas letras de câmbio continham os nomes do proprietário e de um fiador e podiam ser salgadas nos próprios registros ou na Provedoria da Fazenda Real em Santos, que após 1835, foi substituída pela Tesouraria Provincial em São Paulo. Nessa instância separava-se a parte dos lucros destinada aos arrematadores do imposto, responsáveis pela organização da logística fiscal e empenhados, certamente, na maior arrecadação possível” (LEITE, 2010, p. 230).

¹⁷ Nascido em Sorocaba, Tobias de Aguiar foi negociante, fazendeiro e grande proprietário. Ocupou funções políticas como membro do Conselho da Província de São Paulo, deputado à Assembleia Legislativa de São Paulo e presidente da província em dois mandatos (1831/35 e 1840/41). Também, como Machado e Prado, exerceu atribuição de arrematador de impostos (Informações biográficas em: Museu da Cidade de São Paulo, Rafael Tobias de Aguiar. Disponível em: < <https://www.museudacidade.prefeitura.sp.gov.br/rafael-tobias-de-aguiar/> > Acesso em 12 de mar. de 2026). Diogo Feijó, nascido em 1784, entrou para a vida pública como deputado nas cortes de Lisboa, em 1821. Foi ainda deputado geral entre 1826 e 1833. Depois, foi nomeado ministro da Justiça entre 1835 e 1837. Também foi proprietário de terras, prática que se dedicou após se afastar da vida política (Informações biográficas em: Museu do Senado, Diogo Feijó. Disponível em: < <https://tainacan.senado.leg.br/personalidades/diogo-feijo-2/> > Acesso em 12 de mar. de 2026).

pela prática de tropeiro e as conexões políticas e econômicas que foi realizando, Machado rapidamente garantiu prestígio à sua imagem. Borges (2014) demonstra que por meio desses contatos, terras eram adquiridas em locais privilegiados na rota do Caminho do Sul, ou Caminho da Viamão. Segundo o historiador “estas terras foram sendo adquiridas através da compra, herança (paterna e de seu sogro), e dote ao longo da primeira metade do século XIX. A contínua posse de terras [...] esboça a busca de Machado por se aproximar de um centro comercial no mercado interno de animais” (BORGES, 2014, p. 45).

A colonização de Guarapuava esteve inserida nesse contexto. Os novos caminhos para pecuária encontraram nessa região ponto de parada, atendendo viajantes, criação de gados e área de pastagem para engorda de animais (Leite, 2010). Na região do Tibagi, a vila de Castro também serviu o mesmo propósito. Estava no caminho da Viamão, sendo última parada antes de Sorocaba. Ali, os tropeiros esperavam o melhor momento para venda dos animais em São Paulo (Leite, 2010).

Mapa 1. Rotas de tropeiros para Sorocaba (séc. XIX)



Elaboração própria, por meio do software Pixlr (pixlr.com). O mapa teve como base Amoroso (1998) e Borges (2014). Base cartográfica adaptada do “Mapa do Brasil sem rios” disponível em Wikimedia Commons.

O mapa acima foi construído por nós (**Mapa 1**).¹⁸ Cruzamos os caminhos de tropeiros com a localização das regiões do Tibagi e Guarapuava, demonstrando como os empreendimentos privados cruzavam com as legislações imperiais acerca dos aldeamentos. As marcações dos aldeamentos e das rotas, foram realizadas a partir dos trabalhos de Amoroso (1998) e Borges (2014). Por meio dessas relações é possível perceber as posses de Machado, ao longo de todo o caminho principal para São Paulo. Através do mapa, podemos observar a concentração das terras de Machado nas cidades marcadas pelo símbolo da estrela preenchida (★). Mas outras porções de terras também foram obtidas ao longo de sua história, terrenos que muitas vezes eram vendidos a outras pessoas (Borges, 2014).

Percebemos que Machado, assim como outros grandes negociantes, envolvia-se em todas as etapas possíveis dos negócios. Estava a par dos caminhos de tropeiros, da compra de animais no sul do Império, instalação de pontos de parada, arrematação de impostos, contratos de preservação das estradas e a tarefa de abrir novas rotas e pontos de pastagem (Leite, 2010). Nesse caso, a continuação do empreendimento privado dependia imprescindivelmente da apropriação de terras indígenas. Para tanto, alianças políticas foram construídas.

Entre 1844 e 1857, Machado promove nove expedições nos “sertões” meridionais do Brasil (Wissenbach, 1995). Para as missões, ficam responsáveis Joaquim Francisco Lopes e John Henry Elliot, que navegaram os rios entre São Paulo, Mato Grosso e Paraná.¹⁹ As incursões de Machado atendiam interesses pessoais e do governo da época, já que ele soube muito bem “[...] atrelar seus interesses pessoais às urgências político-ideológicas da época” (WISSENBACH, 1995, p. 138). A dupla de sertanistas percorreu os rios Verde, Tibagi e Paranapanema. A princípio, com objetivo de reconhecer o território e planejar uma possível via de comunicação entre São Paulo e baixo-Paraguai, via Mato Grosso (Bezerra, 2015).

Lopes herdou a profissão de seu pai, prestando serviço como sertanista a vários empregadores latifundiários (Corrêa, 2013). Nascido na região do Triângulo Mineiro ele atuou,

¹⁸ Utilizamos como base o “Mapa do Brasil sem rios”, desenhado por Albertoleoncio e disponível no site *Wikimedia Commons* (Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mapa_de_Brasil_sem_rios.svg> Acesso em 13 de mar. de 2026). A fotografia das mulas, utilizada de forma editada, é de autoria de chris carroll, intitulada *Two brown donkeys*, e foi retirada do site *pexels* (Disponível em: <<https://www.pexels.com/photo/two-brown-donkeys-768078/>> Acesso em 13 de mar. de 2026). Ambas as imagens foram editadas e adaptadas pelo autor.

¹⁹ Em algumas fontes e obras bibliográficas o nome de Elliott por vezes aparece de outra forma, como “João Henrique Elliott”, ou ainda “Elliot”. Para fins deste trabalho, utilizaremos apenas “John Henry Elliott”, seguindo assinatura original do autor.

junto aos irmãos, encontrando caminhos para transporte de mercadorias, pessoas e exército, e fazendo posse em nome de mandatários (Wissenbach, 1995). Sua experiência como sertanista permitiu conhecer e saber negociar com povos indígenas. Portanto, suas picadas e missões de reconhecimento eram realizadas com auxílio da mão de obra e conhecimentos territoriais indígenas.

De acordo com conversas que teve com o viajante inglês Bigg-Wither, Elliott nasceu em 1809 na América do Norte. Filho de mãe inglesa e pai americano, entrou cedo para o serviço da marinha. Dentre suas missões, acabou conhecendo o Brasil. Motivado pela curiosidade em descobrir o que havia para além da serra do mar, resolveu estabelecer-se para explorar a região. Segundo Barbosa (2013), Elliott provavelmente veio da Filadelfia. Desembarcou no porto do Rio de Janeiro entre 1825 e 1826, vindo de uma embarcação comandada pelo tio Jesse Duncan Elliott. Depois ingressou na Armada Imperial como tenente, participando de ação contra a independência na região da Cisplatina. Ao voltar à capital do Império, conheceu Machado. Então foi contratado para exercer a função de piloto e mapista, ao lado de Joaquim Francisco Lopes. Além de trabalhar como topógrafo, agrimensor e sertanista, Elliott também escreveu livros e registros de explorações, que foram publicados na revista do IHGB, e pintou diversas aquarelas da paisagem paranaense (Carvalho, 2018).²⁰

O IHGB, como dito anteriormente, estava alinhado com as políticas indigenistas e de terras na época. Segundo Kodama (2005), muitos dos intelectuais do instituto atuavam no governo. A revista era uma tentativa de criar uma literatura nacional que se relacionasse com a prosperidade do Império. E essa ventura estava na narrativa do clima, das terras e das possíveis riquezas (Bezerra, 2015). Desse intento emergiu a ideia de “civilização”, conceito usado para pensar a transformação das paisagens e a possível mudança no comportamento de povos indígenas. João da Silva Machado participou como sócio do instituto. Isso explica os registros dos itinerários de Elliott e Lopes. Segundo a historiadora Bezerra:

[...] Estes relatos são fundamentais para entender as pretensões de incorporação da natureza ao desenvolvimento do Brasil a partir do segundo reinado. Destarte, as descrições de Elliott e Lopes, como muitas outras da época apresentadas na revista do IHGB, exaltavam a opulência das matas virgens, a fertilidade da terra, os rios como vias de comunicação natural, os terrenos salubres, os rios piscosos, as “árvores soberanas”, os palmitais e os campos nativos de erva mate (BEZERRA, 2015, p. 48)

²⁰ O principal romance de Elliott se baseou nas viagens feitas em 1844, trazendo uma perspectiva indianista sobre os acontecimentos. A obra *Aricó e Caocochée* ou *Uma voz no deserto* foi dedicada ao barão de Antonina e circulada na imprensa curitibana em 1857 (Wissenbach, 1995, p. 141).

As explorações eram justificadas pela ideia de “civilização”. Os escritos expunham os terrenos férteis, que poderiam se transformar em pasto e área agriculturável, e a necessidade de fazer “braços úteis” à nação por meio da conversão de indígenas. Para Wissenbach (1995), portanto, esses movimentos carregavam uma multiplicidade de perspectivas e de distintas experiências: expansão da fortuna pessoal de Machado, novas experiências sertanistas, os sonhos de incremento da navegação fluvial, planos de intercomunicação do território nacional, expansão ao chamado oeste brasileiro e a problemática da “catequese” e colonização.

Para o governo, a contribuição de Machado estava ligada a afirmação de uma ideia de nacionalidade (Wissenbach, 1995). Suas viagens colaboravam com a ideia de conquista dos “sertões” enquanto formação física e geográfica da nação, conquistando espaço e sedentarizando povos indígenas. Os itinerários de Elliott e Lopes auxiliaram nesse sentido. Os relatos de uma natureza inóspita, repleta de “índios selvagens”, animais perigosos, chuvas que poderiam tornar a navegação temerária, dentre outros elementos, ajudavam na construção de uma imagem heroica e desbravadora (Bezerra, 2015; Wissenbach, 1995).

Analisando os itinerários dos sertanistas, Wissenbach (1995) compreende duas diferentes perspectivas sobre a paisagem. Elliott demonstra uma percepção nostálgica e um sentimento de solidão. Talvez resultado de sua condição de imigrante que foi atraído pela “curiosidade”. Já Lopes, justamente encara o meio ambiente como local hostil. Além disso, demonstrava olhar apurado para os possíveis empreendimentos de seu patrão: consegue observar áreas ruins ou boas para pasto, analisar se o tipo de vegetação é favorável, averiguar se os terrenos servem para a agricultura e identificar outros elementos que certifiquem prováveis posses. De acordo com Barbosa, os relatórios de Elliott e Lopes...

[...] 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 (BARBOSA, 2013, p. 131).

Havia, portanto, pressa na apropriação de terras. Caso as explorações demorassem, as férteis terras poderiam ser ocupadas por outrem. Atento ao serviço que foi incumbido, em 1846 ao encontrar o terreno que seria destinado à fazenda São Jerônimo, Lopes demonstra preocupação por encontrar moradores da vila de Castro na região (Bezerra, 2015). O sertanista fazia picada em direção à margem do rio Tibagi e, vendo o interesse dos outros moradores, tratou de avisar Machado.

Outro cuidado tomado no momento das explorações, foi o esforço para encontrar vestígios do passado colonial. Houve cautela para que vestígios das reduções jesuíticas do Guairá fossem encontrados.²¹ A intenção da retomada da catequese já expressava os desejos de Machado, antes mesmo do decreto de 1845 (Barbosa, 2017). Em 1842, Machado viaja para Buenos Aires. Lá, realiza pesquisa nos documentos coloniais e passa a conhecer com maior profundidade a história jesuítica no Guairá. Através da experiência como tropeiro, também sabia como lidar com os indígenas, em especial os povos Guarani. Dessa maneira, “[...] no cenário acertado e mitificado dos sertões do Paiquerê, restaurar os sinais do passado tinha como finalidade recompor uma memória histórica que forneceria à ação dos desbravadores e a seus projetos de catequese uma sobrecarga de legitimidade e dignidade” (WISSENBAACH, 1995, p. 144). Dois aldeamentos dessa época são fundados a partir de ruínas jesuíticas. São eles Nossa Senhora do Pirapó e Santo Inácio, ambos nas margens do Paranapanema (Barbosa, 2017).

Para Machado, os aldeamentos seriam mais pontos estratégicos nas caminhadas até mato Grosso. Assim como as posses no caminho dos tropeiros, os estabelecimentos indígenas serviriam para atender à demanda de viajantes em nova via de comunicação. Desde pelo menos 1830, Machado mantinha contato com indígenas que estavam presentes nas margens dos rios Taquari, Verde e Itararé, corpos d’água que estavam perto de sua propriedade Perituba, não longe da vila de Itapeva e Itapetininga (Barbosa, 2013).

Em 1843, Machado encaminha ao presidente da província de São Paulo uma proposta de programa de catequese e civilização de povos indígenas que havia contatado (Barbosa, 2013). No projeto, as populações Kaiowá eram vistas como dentro de uma etapa intermediária entre “civilização” e “barbárie” (Barbosa, 2013, 2017). Demarcava-se assim, uma diferenciação entre os Guarani, vistos como propensos à agricultura e, portanto, “dóceis” e “pacíficos”, e os indígenas “botocudos” e “coroados”, que eram tidos como “selvagens”. Segundo Barbosa (2013, 2017), essa perspectiva vem da vontade de se enxergar como descendente das antigas missões do Guairá, na medida em que os Guarani eram os povos contatados pelos jesuítas. Além disso, essa etnia serviria como auxiliar de viajantes, pois também eram considerados bons remadores e guias mata adentro (Barbosa, 2017). Nesse sentido “Para o barão a “questão indígena” fazia parte de – ou estava subordinado a – um projeto mais amplo e ambicioso, um

²¹ De acordo com a historiadora Grazieli Eurich (2019), a missão de catequese e civilização não era uma novidade para a província do Paraná e seus habitantes originários. Durante o século XVI, três cidades espanholas e quinze missões jesuíticas haviam sido fundadas no território.

projeto privado e pessoal que foi transformado em projeto de interesse público” (BARBOSA, 2017, par. 52, tradução nossa).²²

O aldeamento de São João Batista do Rio Verde foi criado em agosto de 1845, contando com a presença de Machado, seu genro Luiz Vergueiro, Lopes, Elliott e indígenas Guarani (Corrêa, 2013). Segundo Barbosa (2013), Machado já conhecia os projetos que estavam tramitando no legislativo desde 1842 em relação à questão indígena e assuntos fundiários, antevendo a Lei de terras e o decreto de 1845.

Nesse caso, as viagens de Machado pela região do Tibagi serviram para movimentar grupos indígenas, reduzi-los e apropriar-se das vastas terras que, com a lei de 1850, transformaram-se em mercadoria passível de venda e compra. Sobre a Lei de Terras, a historiadora Corrêa afirma que:

Essa lei atendia ao movimento de expansão da economia e, consequentemente, de avanço sobre o sertão, e acabou também funcionando como um incitador à sua invasão. Ela determinou a necessidade de capital para a apropriação daquelas terras florestadas, cuja fertilidade acenava-se promissora para a voraz cafeicultura. Um dos efeitos daquele texto de lei, uma vez que determinava a transação comercial, foi a valorização dessas terras e o seu emprego como reserva de valor, o que alimentou a disputa por elas, independentemente da expansão da agricultura, mas não da economia (CORRÊA, 2013, p. 153).

Dessa maneira, a terra adquiriu novo valor. Agora como reserva de valor e mercadoria, transformou-se em elemento cobiçado por fazendeiros e grandes proprietários (Corrêa, 2013). Em se tratando das atividades de Machado, Barbosa comenta que:

As atividades indigenistas do barão são compreendidas, antes de tudo, como um aspecto do projeto de expansão do mercado de gado. De fato, se o barão se interessou no reagrupamento de indígenas nos aldeamentos, foi porque concebeu esses espaços como um dos níveis ou estágios de um projeto muito vasto, ligado à exploração e ao povoamento de regiões não colonizadas, à construção de vias de comunicação e, por fim, ao desenvolvimento do promissor mercado de gado (BARBOSA, 2017, par. 25, tradução nossa).²³

Para Barbosa (2011), a iminência da Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870) acelerou a consolidação e construção nacional dos territórios brasileiros e paraguaios. A partir disso, o espaço foi sendo colonizado e redefinido, enquanto sobre os povos indígenas um novo papel era definido. Justamente esse o contexto que viabiliza as jornadas meridionais de Machado.

²² Texto original: Pour le baron, la “question indigène” faisait partir de, ou était subordonnée à un projet plus ample, plus ambitieux aussi, um projet privé et personnel qu’il transforme en projet d’intérêt public.

²³ Les activités indigénistes du baron se comprennent, avant tout, comme l’un des volets de son projet d’étendre le marché de vente de bétail. En effet, si le baron s’est intéressé autant au regroupement des Indiens dans des *aldeamentos*, cela est dû au fait qu’il envisageait ces espaces comme l’un des échelons ou l’une des étapes d’un projet beaucoup plus vaste lié à l’exploration et au peuplement de régions non colonisées, à la construction de Chemin et, finalement, au développement du prometteur marché aux bestiaux.

Mudanças significativas ocorreram nas paisagens entre Mato Grosso, São Paulo e Paraná, áreas repletas de povos indígenas e florestas. As viagens realizadas e os contatos feitos entre sertanistas e indígenas alteraram completamente as dinâmicas das populações indígenas, principalmente dos povos Kaiowá que como visto anteriormente, eram etnia que remetia à categoria de “índio manso” e de fácil trato.

1.2.1. A migração dos Kaiowá

Com as incursões meridionais, muitos eram os indígenas Guarani contatados e “contratados” pelos sertanistas Lopes e Elliott. Este escreveu o artigo “A emigração dos Cayuáz”, publicado em 1856. O escrito relatou o movimento dos Kaiowá, desde a barra do rio Paranapanema com o rio Paraná, até a colônia militar do Jataí, acontecido entre os meses de setembro e novembro de 1852 (Barbosa, 2013).

Na volta das explorações do Mato Grosso, os sertanistas estavam acompanhados de 170 indígenas (Barbosa, 2013). Os Guarani estabeleceram-se na região do Tibagi, confiando nas promessas que a dupla fazia em nome de *Paí-Guaçu*, nomenclatura que os indígenas utilizavam para se referir a João da Silva Machado (Barbosa, 2013, 2017).²⁴

A explicação de Elliott em seu artigo, afirmava a “docilidade” Kaiowá como motivador do abandono do território mato-grossense. Segundo Barbosa (2013), a interpretação sustentava que os indígenas Kaiowá se retiravam por serem pacíficos e, na época, estarem sendo pressionados por grupos indígenas rivais. Dessa maneira, procuravam um local que proovesse sua subsistência e os protegesse de ataques inimigos.

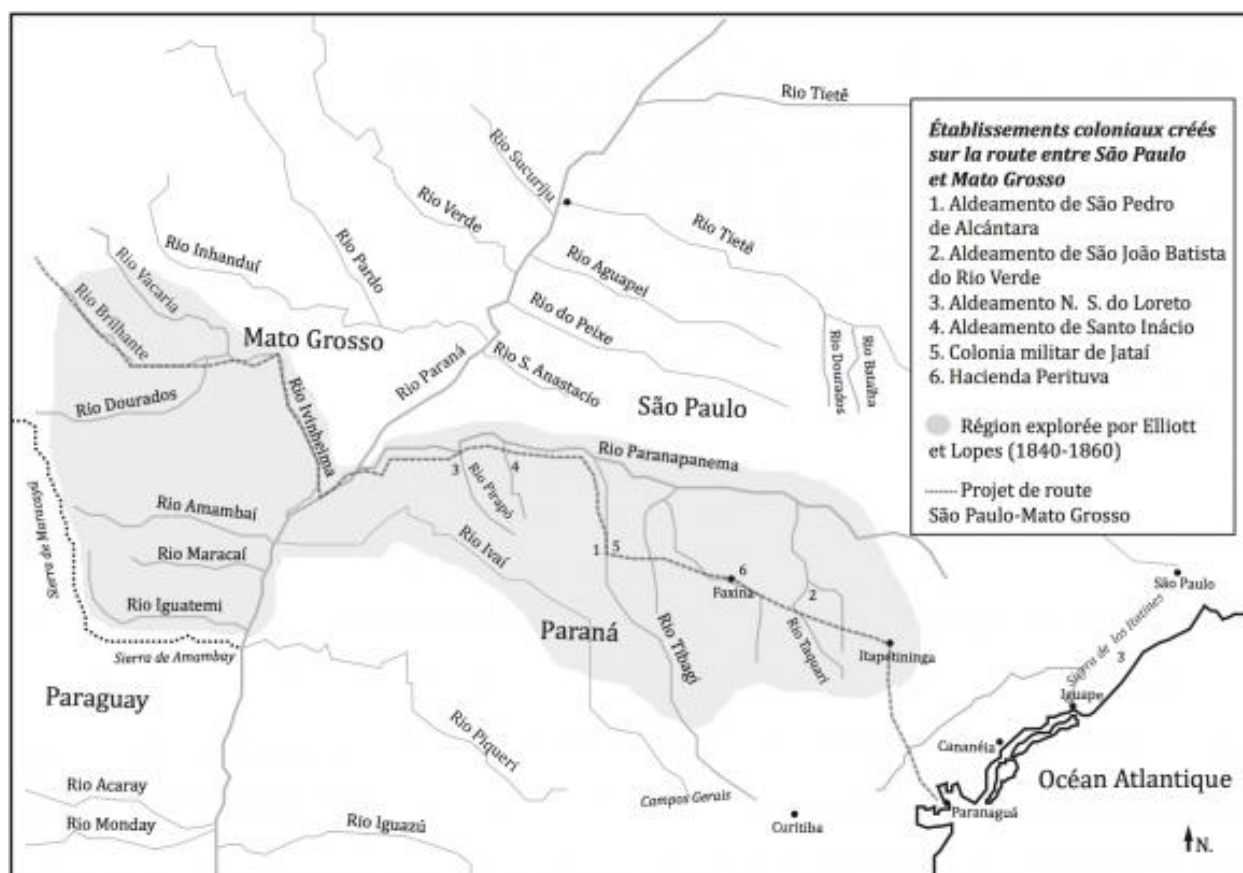
Para o historiador acima citado, a operação explicativa de Elliott contribuiu para justificar o envolvimento de Machado nas questões indígenas. A migração dos Kaiowá e seu registro serviram para deslocar e reduzir indígenas em outro território. O processo permitiu ainda o desenvolvimento de um mecanismo de tutela, que não mais aparece como instrumento exclusivo do Estado, mas acionado por indivíduos particulares. Assim, Machado foi apresentado com diferentes papéis: “[...] do patrão ao humanista, do missionário ao sertanista, do fazendeiro ao político” (BARBOSA, 2013, p. 135).

²⁴ Segundo Barbosa (2017), *Paí* era termo de respeito, endereçado aos mais velhos, xamãs e “pessoas sérias”. O termo, com o tempo, também foi utilizado para se referir a alguns missionários cristãos jesuítas. Já *Guaçu*, indicava justamente o respeito que os indígenas tinham por Machado. O termo apresenta variações conforme fonte bibliográfica. Como *Paí-Guasú* ou *Pahy-Guassu*.

Mota (2007, 2014) afirma que muitos grupos Ñandewa e Kaiowá haviam chegado ao Paraná após o fim da Guerra do Paraguai. Mas desde 1850 muitos outros estavam instalados na região do Tibagi, sobretudo no aldeamento São Pedro de Alcântara e na Colônia Militar do Jataí.

No **mapa 2** logo abaixo, formulado pelo historiador Barbosa (2017), encontramos a disposição das viagens feitas por Elliott e Lopes entre a região sul do Mato Grosso, a região do Tibagi no Paraná e parte de São Paulo, nas margens do rio Paranapanema. O autor também apontou seis aldeamentos Guarani que foram construídos sobre as áreas exploradas pelos sertanistas. O **mapa 3**, posterior, foi desenvolvido por Curt Nimuendajú em 1944. Os traços em marrom marcam a migração dos Kaingang, desde a região de São Paulo até o Sul do Brasil. Já as marcações menores em amarelo indicam a localização de grupos Kaiowá, nomeados pelo antropólogo alemão como “Caiguás”.²⁵

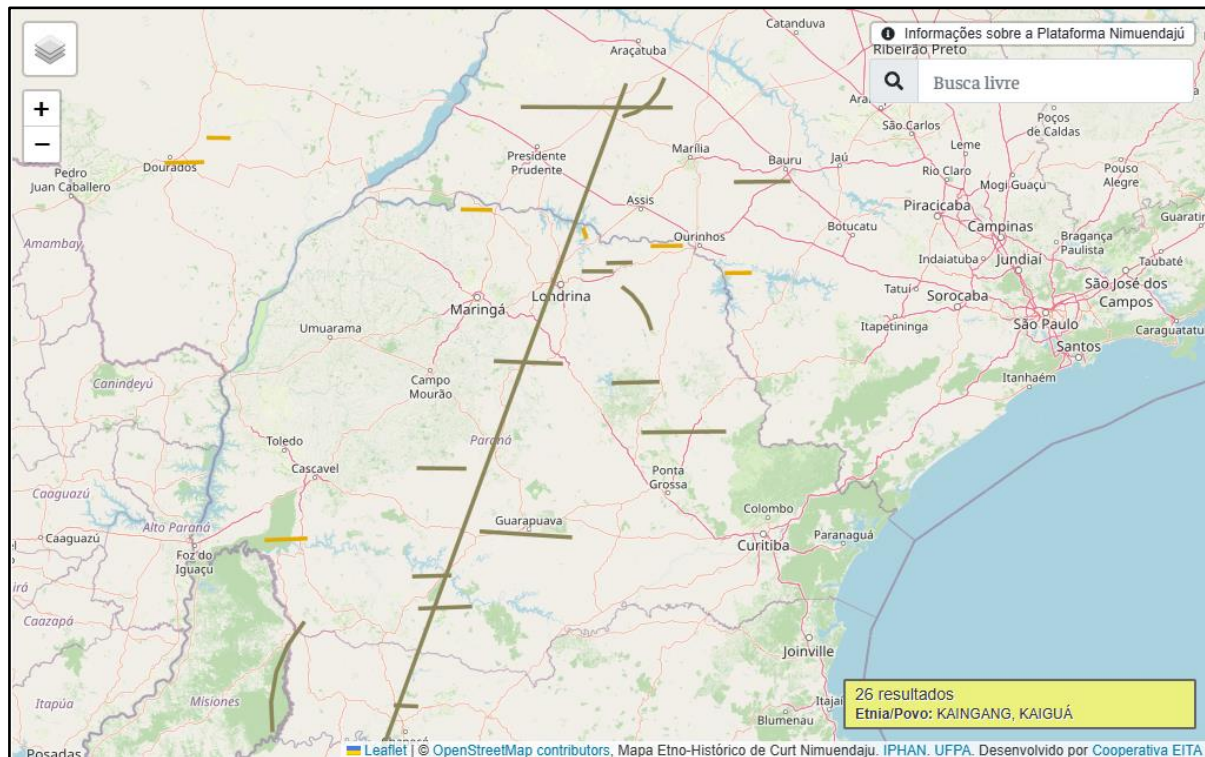
Mapa 2. Aldeamentos Guarani sobre a rota entre Paraná e Mato Grosso (1840-1860)



Fonte: Barbosa, 2017

²⁵ O mapa de Curt Nimuendajú foi adaptado para acesso via internet pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) (Disponível em: <https://mapa-nimuendaju.iphan.gov.br/> Acesso em 14 de mar. de 2026).

Mapa 3. Mapa Etno-histórico do Brasil (destaque no Paraná)



Fonte: Nimuendajú, 1944

Por meio do cruzamento dos mapas acima, foi possível perceber que os grupos Kaiowá de fato se espalharam desde a região de Dourados, passando pelas margens do rio Paranapanema e seguindo até os estabelecimentos na região do Tibagi. Alguns grupos Kaiowá estabeleceram-se exatamente entre as regiões percorridas pelas viagens meridionais.

A Colônia Militar do Jataí e o aldeamento São Pedro de Alcântara foram os primeiros estabelecimentos inaugurados na região do Tibagi, perto de uma de suas propriedades, a fazenda São Jerônimo. Outrossim, núcleos coloniais onde foram trazidas as populações Kaiowá para construção e organização de um novo espaço. Machado esteve tão envolvido na fundação das nucleações e modificação dessa paisagem, que tratava o território como “meus sertões” (Bezerra, 2015). O próprio regulamento de 1857 chega a citar Machado como promotor da catequese. O 1º artigo da lei afirma que os aldeamentos teriam “[...] o fim de desenvolver a catechese promovida pelo Barão de Antonina nos ditos sertões e facilitar a navegação fluvial entre as mesmas Províncias [Paraná e Mato Grosso]” (BRASIL, 1857 apud CUNHA, 1992a, p. 241).

Portanto, é válida a afirmação de Leite (2010) ao descrever as ações de Machado como uma forma de criar e recrear o sertão e suas populações:

[...] Do combate aos índios, da abertura de trajetos, da formação de expedições fez empresas que interessavam o Estado; angariou recursos que possibilitaram novos empreendimentos, tais como aldeamentos, barreiras e colônias; e, por fim, o controle sobre esses estabelecimentos ofereceu-lhe suporte político e econômico para interferir em esferas mais centrais de poder. Criar e recrear o sertão e suas populações foi, de fato, a principal obra de Antonina (LEITE, 2010, p. 282).

Primeiro se forma a ideia de uma natureza virgem, isolada e pronta para a colonização, como foi apresentado nas publicações na revista do IHGB. Depois o ambiente é modificado: suas várias formas de vida animal e vegetal se transformam em áreas de pasto e comércio. Com a introdução de não indígenas no Tibagi, uma outra paisagem vai se formando, oposta àquela que os indígenas construíram ao longo de toda sua história.

Jataí é fundada em 1855, por pedido de Machado poucos anos antes. Em 1857, o aldeamento São Pedro de Alcântara seria vizinho da colônia militar. A partir de então, os estabelecimentos passaram a servir como ponto de parada para viajantes. Os indígenas, em sua maioria Kaiowá, forneceram mão de obra necessária como tradutores, remadores e pelo conhecimento geográfico da região (Bezerra, 2015).

Wissenbach (1995) deixa claro o caráter seletivo nas viagens. Para a historiadora, os relatos de Elliott tematizavam “[...] a transferência de largos contingentes indígenas de seus territórios tradicionais para os aldeamentos criados por Antonina” (WISSENBAACH, 1995, p. 147). A autora ainda afirma que a movimentação de grupos até o Tibagi, acabava mudando o ritmo das viagens de Lopes e Elliott. A dupla se via obrigada a caminhar de acordo com as práticas indígenas, esperando práticas festivas e demais ritos, tudo para garantir a chegada dos indígenas no território pretendido.

Outro fator é a necessidade do contato e negociação com esses indígenas para as explorações. Lopes já havia tido contato com a região dois anos antes do contrato com Machado, o que indica que ele já conhecia alguns grupos e seus líderes (Mota, 2007). Com as primeiras viagens, Lopes estabeleceu aliança com o cacique Libanio que liderava um grupo Kaiowá nos territórios de Ivinheima. O acordo permitiu a livre passagem dos comboios pelos terrenos indígenas (Mota, 2007, p. 60).

Além da mentalidade nutrida pela herança jesuítica e da visão dos Kaiowá como “índios mansos”, talvez também possamos pensar que a intenção de Lopes, Elliott e Machado fosse atrair populações inimigas aos Jê meridionais. Os Kaingang eram, e ainda são, maior etnia

indígena no Paraná.²⁶ E a resistência demonstrada em tempos anteriores em Guarapuava, poderia remeter a uma velha tática colonial de alianças para guerra e defesa em nome do binômio Tupi-Tapua (Monteiro, 1994, p. 20). Ainda mais em um contexto em que não havia uma tropa militar, como foi o caso da “Real Expedição de Conquista dos Campos de Guarapuava”. Mota (2007) possui perspectiva semelhante. A partir de um escrito de Machado em 1846, o historiador comenta que:

[...] os Kayowá faziam uma política de boa vizinhança com os brancos das adjacências para terem acesso aos seus bens, não apenas ferramentas e roupas como relata Antonina, mas inclusive armas de fogo que os possibilitava sustentar a guerra com os Kaingang e se manterem em suas terras. Por outro lado as populações brancas aproveitaram da guerra tribal entre Kaingang e Kayowá para expandirem suas conquistas e apossarem-se das excelentes terras dos vales dos rios Paranapanema e Itaré. Por isso o empenho do Barão de Antonina junto ao governo provincial de São Paulo para conseguir recursos que viabilizassem a fixação dos Kayowá cada vez mais no interior dos territórios dos Kaingang (MOTA, 2007, p. 55).

No entanto, Mota (2007) explica que o plano de Machado em incorporar os Kaiowá no projeto de “civilização” não ocorreu como esperado, mesmo quando esses indígenas buscavam estabelecer relações e negociações com não indígenas. De acordo com o autor, o que eles pretendiam era a retomada do território, mas sem deixar de lado seus costumes e modo de vida ancestral.

De toda forma, podemos perceber que as ações tomadas no Tibagi para criar e recriar o sertão partiam de Machado. Apesar de Lopes e Elliott estarem envolvidos com as práticas, como na fundação de aldeamentos, negociações com grupos indígenas, exploração dos terrenos, e outras atividades, a estratégia parecia partir exclusivamente de Machado. Ao mesmo tempo, embora residisse em São Paulo, tornou-se indivíduo com grande poder sobre o território do norte paranaense.

1.2.2. Emancipação do Paraná e papel de João da Silva Machado

²⁶ Segundo dados do IBGE de 2022, o Paraná reuniu total de 161 etnias indígenas, somando 30.466 povos originários. Destes, os Kaingang representaram 12.966 indivíduos, enquanto os Guarani 8.147. Em menor número, aparecem ainda os Xetá, Tupinambá, Terena, entre outros povos. No entanto, os Guarani estão divididos em outras etnias: Avá-Guarani (3.388), Guarani (2.011), Guarani Mbya (1.121), Guarani Kaiowá (753), Guarani Nhandeva (645) e Tupi-Guarani (254). Já Mato Grosso do Sul é estado com número mais expressivo de indígenas Kaiowá, contando um total de 44.575 pessoas (Dados disponíveis em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2102223> Acesso em 15 de mar. de 2026). Mota (2007) afirma que até o período de contato com europeus, havia grande quantidade de indígenas Kaiowá no Paraná. Mas com o fim das missões jesuíticas e avanço dos bandeirantes, essa etnia foi se dispersando a oeste do rio Paraná, enquanto os Kaingang foram penetrando o território.

Na medida em que Machado expandia seus negócios, sua carreira política crescia e ganhava status. Os contatos feitos desde a época de tropeiro, garantiam prestígio à sua personalidade. Papel relevante teve para o avanço das discussões acerca da emancipação da 5ª comarca de São Paulo, o Paraná, na mesma época em que empreendia as viagens meridionais.

A década de 1840 é marcada pela agitação liberal no sul do Império. Desde 1835, a região estava agitada pela revolução Farroupilha ocorrida no Rio Grande do Sul. Em 1842, ocorrem as revoltas liberais entre Minas Gerais e São Paulo. A Corte demonstrava consternação com a possibilidade de contato entre os dois movimentos (Bezerra, 2015). Tanto para os liberais quanto aos conservadores, Curitiba aparecia como ponto estratégico de avanço ou de combate dos movimentos (Leite, 2010).

Na época, Machado estava na função de Coronel Comandante Superior da Guarda Nacional de Curitiba. Então, foi enviado para Lapa e Rio Negro para representar o governo e impedir o alastramento da revolta na região (Bezerra, 2015; Borges, 2014; Leite, 2010).

Como bem demonstrou Leite (2010), Machado foi pessoa persuasiva e articulada durante toda sua vida política e econômica. Poucos dias antes da revolta, possivelmente havia tido contato com pessoas envolvidas no movimento de 1842. Bernardo Avelino Gavião e Martim Francisco Ribeiro de Andrada trocaram bilhetes entre si.²⁷ No escrito, falavam sobre a viabilidade de conversar pessoalmente com Machado, para tentar ganhar adesão dos grupos dirigentes da comarca de Curitiba (Leite, 2010). Outros adeptos do movimento liberal, e conhecidos de Machado, também já foram citados anteriormente. Era o caso de Rafael Tobias de Aguiar, que liderou o movimento em Sorocaba, e Diogo Feijó.

A respeito desse momento, Leite (2010) afirma que a adesão curitibana ou aos liberais ou aos conservadores, tornou-se moeda de troca que será utilizada pelos grupos dirigentes locais. Nesse caso, a proposta dos conservadores pareceu mais alinhada com os interesses de Machado, pois conseguiu unificar os interesses da elite local em direção à preservação do governo central (Borges, 2014).

Com o fim da revolta, Machado recebe o título de Barão de Antonina. A dissuasão dos liberais origina uma movimentação para emancipação do Paraná, um mês depois do levante. É nessa mesma época que Antonina começa a planejar suas incursões para viabilizar via de comunicação com Mato Grosso, assim como formular as missões de “civilização” indígena (Borges, 2014).

²⁷ Gavião representou São Paulo em três legislaturas. Também foi presidente da província do Rio de Janeiro em 1882. Antes disso, exerceu funções como promotor público, magistrado e desembargador (Leite, 2010). Andrada era irmão de José Bonifácio. Durante o período da regência, cumpriu o papel de ministro da Fazenda (Leite, 2010).

Antonina fez acordo com Monte Alegre, então presidente da Província de São Paulo, pela emancipação paranaense (Bezerra, 2015). Em 30 de junho de 1842, Alegre encaminhou o projeto ao Ministro do Império. No entanto, a proposta demora a ser atendida, sendo travada e postergada constantemente pelos políticos paulistas. Em 1850, o plano é retomado com maior força. Nesse ano, a província do Amazonas é desmembrada do Pará (Bezerra, 2015). Ainda assim enfrentou resistência nas votações. Somente em 1853 a emancipação é aprovada.

Os argumentos para a criação da província do Paraná coincidem quase exatamente com os planos e pretensões de Antonina: facilitar a “civilização” de indígenas; expandir rendas do comércio de animais e erva mate; e facilitar a administração da Comarca, já que antes dependia da distância geográfica em relação ao centro do poder paulista (Bezerra, 2015). Muito claramente, vemos interesses públicos e privados se cruzarem. Leite (2010) explica o processo de emancipação paranaense, dando evidência ao papel de Antonina:

Da cena regional, Antonina projetou-se rumo às esferas centrais do poder. A articulação entre seus projetos e negócios na Quinta Comarca e a participação no jogo político nacional foram fundamentais para a organização administrativa da nova província; funcionou como um elo entre os interesses locais e os programas centrais do setor conservador (LEITE, 2010, p. 277).

Antonina, ao mesmo tempo que expandia seus negócios, conseguiu atender às demandas do governo. Sua influência foi tamanha que conseguiu manter fazendas e empreendimentos em diversos pontos do Império. E, sem quase nunca sair de São Paulo, coordenava explorações e feitura de caminhos comerciais entre Mato Grosso e Paraná. De fato, foi uma figura que soube articular os interesses públicos com os privados.

1.3. Ocupação não indígena com campos do Inhô-ó

Antes da instalação dos estabelecimentos de Antonina no Tibagi, outras fazendas eram fundadas ali perto, entre as vilas de Guarapuava e Castro. Desde a abertura da estrada de Viamão em 1733 (ver **Mapa 1**), propriedades para descanso de animais e tropeiros eram instaladas na rota para Sorocaba (Gutiérrez, 2004). A região dos Campos Gerais transforma-se em principal local para pouso dos viajantes que vinham do Rio Grande do Sul. É na primeira metade do século XIX, que os grandes fazendeiros dominam a economia local (Gutiérrez, 2004).

Gutiérrez (2004) demonstra um perfil desses fazendeiros. Em geral, muitos vinham de antigas e abastadas famílias, grupos que tinham se tornado grandes latifundiárias na primeira metade do século XVIII, por meio de sesmarias e mecanismos de posse ilegítima. Outra

característica é o fato de que quase todos os proprietários habitavam em suas fazendas. As propriedades dificilmente eram cuidadas por terceiros.

Uma das maiores fazendas no início do século XIX era Fortaleza, na vila de Castro. Foi fundada pelo tenente-coronel José Félix da Silva. Quando este faleceu, sua esposa Dona Onistarda Maria do Rosário herdou essa propriedade e outras duas na mesma cidade, Taquara e Maracanã (Gutiérrez, 2004). A riqueza do casal foi confirmada pelo viajante Auguste Saint-Hilaire, que se instalou em Fortaleza em 1820 (Gutiérrez, 2004). Segundo o historiador Gutiérrez:

[...] Na relação das sesmarias concedidas no século XVIII consta ele recebendo uma em 1788, de 13.068 ha, nos Campos Gerais. Suas propriedades [de José Félix], no entanto, tinham em 1818 superfícies bem maiores: a Fazenda Fortaleza era a maior unidade pastoril de Castro e Ponta Grossa, com 117.612 ha de terras, e perdia por pouco em extensão para a maior propriedade rural do Paraná desse ano. A segunda, Taquara, ascendia a 26.136 ha, e a menor, Maracanã, tinha 8.712 (GUTIÉRREZ, 2004, p. 122).

Na metade do século XIX, os campos onde se localizava a Fazenda Fortaleza eram tidos, antes das explorações meridionais, como ponto de entrada dos sertões do Norte paranaense (Corrêa, 2013). A situação muda com a entrada dos sertanistas Lopes e Elliott aos campos do Inhô-ó, área onde seriam feitas as primeiras posses de Antonina.²⁸ Como visto anteriormente, a partir de então essa nova região serviria para atender aos interesses de agentes privados e do governo. Em seu “Itinerário” de 1846, Elliott relata que:

No dia 24 [de novembro] passando uma restinga de mato de uma legua de largura sahimos nas primeiras campinas, seguimos a norte, e algumas vezes nordêste, passando sempre por campinas e pequenas restingas de mato, e duas a tres leguas avistando mais campinas e fachinaes ao norte, voltamos d’alli queimando algumas d’ellas. No dia 4 de Dezembro chegámos no Inhohô convencidos de que estas campinas (ás quaes démos o nome de S. Jeronimo) eram sufficientes para o deposito que o Sr. Barão projectava a fim de continuar o seu plano de explorações até esgotar as idéas que tinha concebido. Voltámos com a escolta a dar-lhe conta exacta de tudo, e aguardar as suas ordens, por estarmos convencidos de que os obstaculos o não fariam recuar e abandonar sua calculada empreza (ELLIOT, 1870, 157-158).

Dias depois, Elliott relata sobre as possibilidades do terreno descoberto por eles, destacando a importância do terreno para a permanência de técnicas e estabelecimentos, que sustentassem o modo de vida pretendido:

[...] Todo o terreno de mato compreendido entre as campinas de S. Jeronimo e a foz do Tibagy (que terá dez leguas) é o melhor possível para a factura de uma estrada

²⁸ O termo para o local foi denominado em homenagem a um cacique Kaingang de mesmo nome (Mota, 2014). A palavra, porém, apresenta uma série de variações conforme bibliografia: Nhônô (Corrêa, 2013), Inhoó (Eurich, 2019), Inhohô (Elliott, 1870) e Inhô-ó (Mota, 2014). Optamos por usar este último como padrão para nosso trabalho.

permanente, que nunca prexizará aterrados nem estivas, e (com excepção da pequena cordilheira das Congonhas) é uma continuada planície (ELLIOT, 1870, p. 159).

Essa é a mesma exploração que teria chamado atenção de moradores próximos, vindos da vila de Castro. Mais tarde, uma porção das terras do Inhô-ó seria apropriada por Feliciano Nepomuceno Prates (Mota, 2000, 2014). Ele era engenheiro e, ao que tudo indica, trabalhou para fazendeiros e proprietários da região realizando obras, principalmente estradas. Na época, ficou responsável por abrir caminho de Castro até a Colônia Militar do Jataí em 1850. Também prestava serviço para a Fazenda Fortaleza. Essa última questão será aprofundada no último capítulo, dedicado a compreender a organização do trabalho Kaingang nesse espaço.

Assim como Lopes, Elliott desenvolveu um olhar apurado para perceber e analisar os terrenos conforme as necessidades de Antonina. Para eles, aquela porção de terra encontrada era chamada de “campina”, com pouca densidade de árvores e, portanto, vista como área fértil para o desenvolvimento de estabelecimentos coloniais.

Em viagem pelo Tibagi, na década de 1870, Bigg-Wither também identificou as “riquezas” da região. Dentre elas, falou sobre as pradarias (*prairies*) enquanto ambiente próspero e salubre, para instalação de “raças honestas” em substituição aos nativos “mestiçados”.²⁹

O testemunho unânime dos europeus que viveram ou viajaram às pradarias dessa província, é de que o clima se apresenta como o segundo melhor do mundo em termos de salubridade. E certamente o vale do Tibagy não é exceção a essa regra universal [...] febre de qualquer tipo é completamente desconhecida (BIGG-WITHER, 1870, p. 268, tradução nossa).³⁰

Interessante notar que as pradarias, ou campinas, para Bigg-Wither estão ligadas a saúde física do indivíduo. Nessa mesma página, o inglês ainda afirma que no passado a doença havia

²⁹ No final de seu artigo, Bigg-Wither conclui que o governo do Império deveria despender maiores fundos no incentivo da substituição de nativos por uma “raça honesta”, com o fim de tirar vantagem do meio ambiente e sua rica diversidade. Por nativo, no entanto, provavelmente o autor se referia tanto a povos indígenas como caboclos-mestiços. Em seu texto, utiliza o termo “*mongrel natives*” (Bigg-Wither, 1870, p. 276). *Mongrel*, segundo dicionário de Samuel Johnson do séc. XVIII, é adjetivo que significava “de raça misturada” (*Of a mixed breed*) (Definição obtida em: <https://johnsonsdictionaryonline.com/views/search.php?term=mongrel> Acesso em 16 de mar. de 2026). Além desse entendimento, o termo também foi compreendido, pelo Websters Dictionary de 1828, como substantivo “um animal de raça misturada” (An animal of a mixed breed) (Definição obtida em: <https://webstersdictionary1828.com/Dictionary/mongrel> Acesso em 16 de mar. de 2026). De acordo com Bonnici (2012), a mentalidade colonialista de Bigg-Wither não diferenciava os indígenas “domesticados” dos caboclos-mestiços, isto é, aqueles que não possuíam o lucro sobre a terra como motor da vida. Para o viajante inglês, a falta de empreendimentos capitalistas era elemento que demonstrava o caráter degenerado da raça, em comparação aos europeus.

³⁰ Texto original: The unanimous testimony of Europeans who lived or travelled in the prairies of this province is, that the climate ranks second to none in the world in point of salubrity. And certainly the valley of the Tibagy is no exception to this universal rule. In fact no disease now exists amongst the inhabitants [...] Fever of any kind is altogether unknown.

atingido o local, particularmente a caxumba na época aurífera da região. Talvez em sua percepção, à medida que o território foi mais e mais ocupado e indígenas deslocados, no século XIX o Tibagi teria se transformado em área saudável para a presença de não indígenas. A mesma percepção sobre o clima e geografia do Paraná, também foi usada por algumas autoridades provinciais para falar com positividade sobre a adaptação de imigrantes europeus no território. Já de acordo com as intenções de Antonina, essas campinas estão ligadas à prosperidade econômica.

As explorações e os relatos destas talvez procurassem justificar a entrada do não indígena no Tibagi. Encontrar grandes porções de terra abertas intervaladas pela densidade das altas araucárias, é como se os sertanistas entrassem em um paraíso a espera de ser conquistado e transformado em capital.

Ao contrário de um “sertão vazio” à espera de empreendimentos, as campinas possivelmente foram paisagens humanizadas pelos indígenas. De acordo com o geógrafo Ab’Sáber, a paisagem é “[...] herança de processos fisiográficos e biológicos, e patrimônio coletivo dos povos que historicamente as herdaram como território de atuação de suas comunidades” (AB’SÁBER, 2007, p. 9). A arqueologia demonstra que técnicas de manejo agroflorestal eram desenvolvidas pelas populações Kaingang, Xokleng e Guarani no Sul do Brasil, milênios antes da chegada dos europeus. O arqueólogo Noelli argumenta que

[...] no Sul do Brasil havia alta frequência de comunidades vegetais onde predominavam uma espécie, alcançando áreas de considerável extensão, como os pinheirais de araucária, os butiazais, os palmitais, os jaboticabais, os ervais e outras plantas menos consideradas/conhecidas pelos não-indígenas. Diversas comunidades vegetais situadas nos territórios dos Jê do Sul constituíam florestas antropogênicas, manejadas por eles ao longo de 2.000 anos (NOELLI, 1999-2000, p. 246).

Essas áreas de floresta, onde predominavam espécies específicas, eram utilizadas como “reserva” de alimentos. Tanto os frutos como os animais que habitavam e procuravam alimento da vegetação, serviam à coleta e à caça pelos indígenas enquanto o plantio nas roças se desenvolvia (Noelli, 1999-2000; Parellada, 2016). As plantações Kaingang eram realizadas pelo método da coivara, isto é, técnica feita pela abertura de áreas, queima da vegetação e plantação de sementes (Cunha, 2019). Nesse caso, as pradarias encontradas por Bigg-Wither, Lopes e Elliott, podem ser interpretadas como resultado da ação de povos originários sobre a paisagem: espaços que foram abertos pelos Kaingang para plantio e que no momento, possivelmente, era terra que estava em pousio.

Apesar da queima da vegetação, a antropóloga Cunha (2019) entende a técnica de coivara como potencialmente benéfica para a paisagem. A autora analisa a plantação de

mandioca entre alguns grupos indígenas da Amazônia. De acordo com a pesquisa, baseada em discussões arqueológicas, as roçadas constituíam práticas que poderiam enriquecer o solo e favorecer a biodiversidade. Segundo Vasconcellos et al. (2024), pesquisas sobre o solo e sua composição antrópica ainda são incipientes na região Sul do Brasil. Ainda assim, é possível identificar a presença humana na construção da paisagem do Paraná por meio da floresta de araucária.

As florestas de araucária não se originaram por meio da presença humana, pois registros arqueológicos demonstram que antes mesmo disso, durante a era glacial, a araucária já se desenvolvia (Vasconcellos et al., 2024). Porém, a chegada de humanos auxiliou na expansão dessa forma de vida vegetal. Observa-se por exemplo que populações Proto-Jê, ancestrais Kaingang, ocupavam habitações subterrâneas que se sobrepunham à distribuição das florestas de araucária (Vasconcellos et al., 2024). Enquanto a primeira expansão ocorreu por condições climáticas, os processos posteriores foram influenciados pela atividade antrópica (Vasconcellos et al., 2024).

Conforme Ab'Sáber (2007), o Brasil possui 5 grandes domínios paisagísticos. Dentre eles estão os planaltos de araucárias. Segundo o autor, esse domínio se caracteriza por “[...] bosques de araucárias de diferentes densidades e extensões, inclusive mosaicos de pradarias mistas e bosquetes de pinhais, ora em galeria ora nas encostas e eventualmente nas cabeceiras de drenagem” (AB’SÁBER, 2007, p. 19-20).

O geógrafo entende justamente a composição paisagística enquanto um mosaico. Como tratado anteriormente, áreas de campinas dividiam espaços com florestas de araucária. A partir dessa mistura de vegetações, Ab'Sáber (2007) concebe que existem variações sutis de padrões de paisagens brasileiras, configurações paisagísticas que não eram percebidos por naturalistas e cientistas do passado. Possivelmente esse tenha sido o caso de Bigg-Wither.

Entre uma área e outra, há um inter-espço de transição que afeta, de forma sensível, os componentes da vegetação: o relevo, o solo e sua distribuição (Ab'Sáber, 2007). Essa combinação pode formar longos corredores de vegetação de características únicas. Para Ab'Sáber, trata-se de...

[...] floras que se aproveitaram da *instabilidade* das condições ecológicas das faixas de transição e contato, passando a dominar localmente o espaço, em subáreas onde as condições climáticas e ecológicas eram relativamente desfavoráveis para a fixação de padrões de paisagem diretamente filiados aos domínios paisagísticos contíguos [...] e, pelo oposto, eram favoráveis ao adensamento e à expansão de determinadas floras (*cocais, mata de cipó, matas secas*) (AB’SÁBER, 2007, p. 13).

Depois da queima, plantio e pousio das terras pelos indígenas Kaingang, criava-se e/ou mantinha-se uma área com configuração paisagística própria.³¹ O espaço habitado e transformado pelo indígena, apresentava biodiversidade que se organizava em diferentes dimensões: na floresta de araucária, nas pradarias/campinas e no corredor que transicionava esses dois biomas. E, a depender da localização dessas áreas, como nas margens do rio Tibagi, a diversidade poderia se mostrar ainda maior.

Temos então uma paisagem que apresenta o elemento da indigeneidade, como definido por de Balée (2008). Um espaço construído por tradições ancestrais e voltadas a interações multiespécies. Segundo o autor: “[...] essas paisagens são inseparáveis das culturas – indígenas – que as originaram. As culturas estão encravadas em ambientes construídos, vivos, que são no final das contas antropogênicos em termos de biota e sua diversidade (BALÉE, 2008, p. 17).

Já no século XIX, há um processo de (re)ocupação e modificação dessa paisagem. Mudanças que têm por objetivo descaracterizar elementos da indigeneidade e reconfigurar as relações multiespécies da paisagem. Campos do Inhô-ó é transformado em área colonial. Depois, a fazenda privada São Jerônimo se transforma em aldeamento do governo. Portanto, os indígenas Kaingang se defrontam com um novo universo, onde seus braços e suas terras são transformados em mercadoria para enriquecimento de agentes privados.

³¹ As pesquisadoras Fidelis e Pivello (2011) compreendem que alguns biomas, como o cerrado e os campos sulinos, necessitam do fogo para sua manutenção. Esses ecossistemas são definidos como pirofíticos, ou dependentes do fogo. Seja o incêndio natural, por raios, ou o manejo humano, o fogo aparece como instrumento para manter espécies que se adaptaram a queimadas. Porém o uso humano do fogo, como sempre foi usado por populações tradicionais, deve ser planejado e controlado, de forma que sua utilização supra as necessidades do bioma. Isso pois, determinadas plantas evoluíram por meio de adaptações que lhe conferiram a sobrevivência e a rápida regeneração ao fogo.

2. A floresta vivida: cosmovisão Kaingang e interpretação do espaço

*Awakened by the vision of a thousand lives before me
My spirit flies free on the hallowed winds of time
And as the dream fades and my mortal form becomes me
The wolf's gaze sets upon me and our spirits intertwine
(Blackbraid, Sacandaga)*

Arredios aos mandos das autoridades, o comportamento Kaingang gerou inúmeras reclamações nos escritos provinciais. Em muitas falas da época, era descrita a difícil permanência indígena dentro dos aldeamentos. Alguns relataram que, periodicamente, os Kaingang se retiravam dos estabelecimentos coloniais para os rios e as florestas, a fim de empreenderem suas caçadas.

Dentro da cosmovisão Kaingang, a caça parece engendrar uma questão central do cotidiano e da religiosidade. Em 1908, Telêmaco Borba publica a obra “Actualidade Indígena”, resultado de registros feitos ainda na década de 1880, junto a alguns agrupamentos indígenas da região do Tibagi. Sobre os Kaingang, percebemos como a caça estava associada na crença em uma vida além-túmulo, no xamanismo e na sociabilidade com outros seres que não humanos.

O livro de Borba é a principal fonte para nos aproximarmos da cosmovisão Kaingang desse momento. A partir desse registro e alguns outros relatos de cunho etnográfico, podemos identificar elementos de um olhar indígena que diverge da tentativa de adequação cultural pretendida pela missão civilizatória.

Com visões como essa, encontramos momentos de resistência aos aldeamentos. Principalmente, podemos enxergar na caça uma prática ancestral de sustentação sociocultural Kaingang. Um cotidiano que acaba por proporcionar uma sociabilidade distinta daquela pretendida dentro do espaço aldeado. Negociações e outras formas de dissidência também aparecem nesse contexto. Ao conhecer como o sistema de aldeamentos funcionava, muitos indígenas procuraram adaptá-lo a sua realidade, negociando, manipulando e reivindicando questões próprias.

Desde 1500, muitos povos originários sobrevivem lutando e resistindo para preservar suas tradições e sociabilidades mais que humanas. Os Kaingang do Paraná enfrentaram contexto semelhante. Através do contato com aldeamentos, viram-se reduzidos em suas potencialidades. Limitados, muitos procuraram a liberdade e a abundância das matas como forma de resistência. Outros, utilizaram o próprio sistema indigenista para reivindicar questões relevantes de seu grupo. A ocupação do Paraná no século XIX, portanto, foi marcada pelo

conflito físico e simbólico. E em meio aos embates que se sucederam, procuramos abordar neste capítulo o olhar Kaingang sobre a política de aldeamentos.

Seguindo as orientações do historiador Carlo Ginzburg (2007), sabemos que a documentação em qualquer sociedade é distorcida, pois sua produção está ligada a uma situação de poder. No caso desta pesquisa, essa premissa é ainda mais relevante, levando em conta que os indígenas raramente expõem suas vozes de forma direta. Dessa maneira, um conceito que se faz relevante para compreender a documentação produzida pelas autoridades provinciais é o de representação, entendido por Ginzburg (2001) como uma concepção ambígua, vista ora como realidade representada, ora como ausência da realidade. Para o autor:

Por um lado, a ‘representação’ faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro, torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença. Mas a contraposição poderia ser facilmente invertida: no primeiro caso, a representação é presente, ainda que como sucedâneo; no segundo, ele acaba remetendo, por contraste, à realidade ausente que pretende representar (GINZBURG, 2001, p. 85).

É em meio a esse “jogo de espelhos” que procuramos abordar as diferentes realidades que compuseram os documentos estudados. Se, por um lado, as fontes reproduzem as expectativas e os projetos de autoridades provinciais, diretores de aldeamentos e religiosos, por outro, elas também revelam experiências, conflitos, negociações e práticas que escapavam às intenções de seus próprios produtores. Nesse sentido, buscamos ler esses registros a contrapelo, procurando perceber, nas representações produzidas sobre os Kaingang, indícios de sua participação ativa nos processos históricos.

2.1. Formação do aldeamento São Jerônimo

Com o avanço das explorações no Tibagi promovidas por Antonina, um dos primeiros estabelecimentos na região será a fazenda São Jerônimo, servindo como núcleo inicial para estabelecimentos posteriores. O nome de um santo católico para batizar o local, já indicava parte das pretensões civilizatórias associadas ao empreendimento.

Desde o decreto de 1845, implementou-se uma política de brindes para atrair povos indígenas aos estabelecimentos. Os brindes consistiam em objetos “civilizados” como missangas, rosários e roupas e ferramentas de trabalho, tais quais machados, tesouras e enxadas. Esses itens eram distribuídos pela Diretoria de Índios, para aldeamentos e outras colônias que

objetivassem cumprir a missão de “civilização”. Até então, os Guaraní eram principal povo contatado e aldeado, tanto em São Pedro de Alcântara como na Colônia Militar do Jataí.

Em 1858, inicia-se um período de intensificação do contato Kaingang com os estabelecimentos não indígenas (Amoroso, 1998). Muitos desses encontros geraram conflitos violentos. Em 17 de dezembro, um grupo Kaingang ataca o aldeamento São Pedro de Alcântara. O embate termina com os moradores conseguindo repelir os indígenas (Amoroso, 1998).

Depois dos ataques o diretor do aldeamento, Frei Timotheo de Castelnuovo, pede reforços. Em 1860 chegam ao estabelecimento cerca de 46 praças trazendo armas brancas, armas de fogo e munição para serem distribuídas aos habitantes (Amoroso, 1998). Mas apesar dos ataques, outros grupos Kaingang demonstravam intenções pacíficas. Em 20 de fevereiro de 1859, alguns Kaingang presentearam o diretor com pinhões e dois catitis (Amoroso, 1998).

Para Mota (2014) os aldeamentos eram encarados pelos indígenas como locais de refúgio ou de acesso a bens materiais da sociedade considerada “civilizada”. Lá podiam abastecer de alimentos das roças, ou se refugiar de indígenas inimigos ou “bugreiros”. Isso explica as intenções pacíficas de alguns grupos. Os ataques conflitantes, no entanto, eram reações à perda de seus territórios. Ao passo que os estabelecimentos foram se desenvolvendo e ganhando espaço, os Kaingang se viram obrigados a intensificar o contato com os estabelecimentos. Não à toa, muitos desses conflitos deixavam cabeças de gado mortas nos estabelecimentos (Amoroso, 1998), animal associado justamente à expansão não indígena pela região.

Os indígenas Kaingang já conheciam os estabelecimentos e sua política de brindes, mesmo sem manter contato direto. Essa tática de invisibilização perante os não indígenas foi utilizada durante as expedições nos campos de Guarapuava, no início do século XIX (Mota, 2022). Procurando ferramentas e outros objetos, em 1858 um grupo Kaingang aparece na fazenda São Jerônimo. Joaquim Francisco Lopes estava no estabelecimento. Lopes trazia brindes que seriam doados aos Kaiowá, mas que acabaram sendo entregues aos Kaingang como negociação (Amoroso, 1998).

Quatro meses depois do ocorrido, os indígenas Kaingang procuram o aldeamento São Pedro de Alcântara, também requerendo itens. Castelnuovo entrega para eles parte da colheita que os Kaiowá haviam cultivado (Amoroso, 1998). O resultado foi o conflito entre dois grupos indígenas. Confronto que só foi impedido pelo policiamento no aldeamento (Amoroso, 1998). O presidente de província Mattos chegou a relatar que em...

[...] S. Pedro, que se lhe fazia preciso a força até para conter os – cayuhás –, ali aldeados, os quaes mostravam, à todos os momentos, desejos de fazerem uso das

armas para se vingarem dos coroados, pelas ofensas que lhes teem feito nos bosques, e não viam com bons olhos que se repartisse com seus inimigos a colheita e producto de seu trabalho (MATTOS, 1859, p. 2).

Desse contexto, as autoridades perceberam que seria insustentável aldear os Kaingang e os Kaiowá dentro de um mesmo espaço. Sendo assim, em 1859 as terras da fazenda de Antonina são doadas ao governo, para reduzir exclusivamente os indígenas Kaingang. Nas palavras do presidente de província Francisco Cardoso, São Jerônimo “[...] tinha fundamento na impossibilidade de aldearem-se os coroados em S. Pedro d’Alcantara, onde abundam os indios Cayuás, inimigos d’aquelles” (CARDOSO, 1860, p. 59).

Assim, mais um aldeamento no Paraná é criado. Quem ficou responsável pela direção de São Jerônimo foi Lopes. A opção por um sertanista talvez revele o destaque que se deu ao elemento do trabalho indígena, em detrimento à catequese por um religioso. Acostumado com as explorações e contato com grupos originários, coube a ele o coordenar as frentes de trabalho Kaingang na feitura de picadas, estradas e roças no aldeamento.

Lopes foi diretor de São Jerônimo até 1867. Sua saída foi envolta em conflitos de interesse com seu superior. Em 11 de abril de 1865 o então administrador, Joaquim Pereira de Souza Araújo, escreve ao vice-presidente do Paraná Carlos Augusto Ferraz de Abreu, documento acusando Lopes de mau uso da verba pública (Araújo, 1865a).

Segundo Araújo (1865a), Lopes tinha contratado carpinteiro para São Jerônimo com salário mensal de 45:000 réis, mas até o momento nenhuma casa havia sido construída e nem tábuas serradas. A única construção no aldeamento era a residência construída em 1844, com madeiras de pinheiro. No ano anterior, Araújo já havia tentado contatar Antonina sobre o comportamento de Lopes e sua mulher. Na carta, escreveu o seguinte:

[...] Sei o quanto V. Ex^a [Antonina] protege este homem, porem sou obrigado a dizer a V. Ex^a que enquanto Lopes for aqui Director, este Aldeamento nunca háde ser nada na ordem dos Aldeamentos [...] este homem e sua mulher só sabem esbanjár aquilo que hé do governo e apresentar contas ao governo de toicinho, feijão e Sal [...] com este homem, devastador nada tenho podido conseguir, antes pelo contrário tenho encorrido no desagrado d'elle e sua mulher, os quais maquinão todos os meios de me porem de aqui pra fora porque eu quero zelar de aquilo que hé do governo (ARAÚJO, 1864, p. 206)

Os serviços prestados para Antonina garantiram a Lopes certa blindagem. Por mais que as denúncias tivessem embasamento, já que nenhuma casa havia sido construída para chamamento dos indígenas, nenhuma penalidade acontecia. E segundo Araújo, o diretor ainda conspirava para tirá-lo do cargo de administrador.

Em 6 de setembro de 1865, o delegado da Repartição das Terras Públicas do Paraná, solicita ao presidente da província a demissão de Araújo (Meirelles, 1865). O documento

acusava o então administrador de estar em constante estado de embriaguez, causando desavenças com os empregados de São Jerônimo (Meirelles, 1865).

As denúncias sobre o comportamento de Araújo haviam partido de Lopes (Araújo, 1865a). Em sua defesa, Araújo escreve ao presidente de província Pádua Fleury pedindo que Lopes apresentasse provas testemunhais das acusações (Araújo, 1865b). Ao que tudo indica, seu requerimento não foi atendido. Lopes permaneceu no cargo e o administrador foi demitido.

Em julho de 1866, frei Luiz de Cimitile chegou ao aldeamento São Jerônimo para atuar na missão de “catequese e civilização” dos Kaingang (Castelnuovo, 1866a). Conflitos também surgiram entre o religioso e Lopes. Em junho de 1867, Cimitile escreveu para o presidente de província Burlamaque: “[...] não pretendo viver bem nest’Aldeamento por motivo de desgostos do Director; vou nesta data no Jatay para falar a Frei Timotheo de Castelnuovo, e hei esperar as ordens de V. Excia Illma.” (Cimitile, 1867, p. 252).

Os motivos do embate não foram comentados por Cimitile. Talvez as denúncias do ex-administrador se confirmassem mais uma vez, agora aos olhos do religioso. Fato é que o conflito entre os dois ficou conhecido na região. Nessa mesma época, Araújo escreve para o vice-presidente do Paraná:

Constando-me por pessoas vindas hontem do Sertão de S. Jeronimo que o Director de aquelle aldeamento Joaquim Francisco Lopes está em completa desharmonia com o Imo. Frei Luis de Cemitille e como talvez seja preciso sahir o dito Lopes d’aquelle emprego peço a V. Ex^a [...] nomear-me para aquelle emprego, pois já ali fui empregado dois annos e tanto, e os Indios se dão mais comigo do que com o dito Lopes (Araújo, 1865c, p. 231)

Sabendo do conflito entre os dois, Araújo aproveita para tentar reintegrar-se ao quadro de empregados de São Jerônimo. Em sua fala, os indígenas teriam melhor relação com ele do que com Lopes. Inclusive, ele relata no mesmo documento que quando era administrador, ajudou a salvar os indígenas que adoeceram em 1865, trazendo os remédios necessários (Araújo, 1865c).

Em todo caso, Araújo não é contratado mesmo Lopes perdendo seu cargo em 1867. Castelnuovo até tentou impedir a demissão do diretor de São Jerônimo, afirmando que ele era “[...] pobre, e carregado de família” (CASTELNUOVO, 1866b). De fato, a família de Lopes era numerosa. Nessa época, estava no segundo casamento com cerca de 6 filhos menores, além de outros 8 adultos (Biographia, 1884).³² Talvez o número elevado de filhos ajude a explicar as denúncias anteriores de Araújo sobre uso exacerbado de verbas do governo.

³² Durante sua vida, Lopes casou-se 3 vezes, sendo que as duas primeiras esposas anteriores faleceram. Teve ao todo 21 filhos legítimos e 3 fora dos casamentos (Biographia, 1884).

Lopes é então exonerado do cargo de diretor em outubro de 1867 (Lopes, 1867). Mais tarde, ele seria responsável pelo preparo e fundação de um novo aldeamento, São Thomaz de Papanduva. Nesse novo local, Lopes também entraria em conflito com outro empregado.³³

O missionário Cimitile foi escolhido para substituir Lopes. Mas como havia se afastado do aldeamento, ele só chega para assumir o novo cargo em janeiro de 1868 (Lopes, 1868). Enquanto o primeiro diretor dava maior atenção ao trabalho indígena, principalmente nas estradas do Tibagi, o religioso iniciaria um processo de incentivo à vinda de “cristãos laboriosos”.

Em 1882, Cimitile é transferido a um novo aldeamento em Guarapuava. Outro religioso é nomeado para o cargo de diretor, não um capuchinho como previa a legislação vigente, mas sim o padre José Juliani (Araújo, 1882). Por sua vez, o incentivo que o ex-diretor tinha fornecido para entrada de não indígenas foi uma prática vista com maus olhos por Juliani. A direção do padre é marcada pelo empenho em trazer para os indígenas Kaingang, engenho para fabricação de aguardente e açúcar.

Padre José Juliani fica pouco tempo no cargo. Em 1884, ele afirma ao recém-empossado presidente de província, Brasília Machado de Oliveira, que havia tentado por três vezes pedir demissão (Juliani, 1884). Sem sucesso, tentou ainda se afastar temporariamente solicitando licença de três meses. Segundo seu requerimento, queria tratar de sua saúde em local que tivesse remédios necessários. Em seu lugar, indicava Idelfonso Mendes de Sá, então administrador provisório de São Jerônimo (Bello, 1884).

Sua demissão ocorre no ano seguinte. Em 17 de abril de 1885, duas portarias são remetidas pelo ministro da Agricultura, uma sobre a exoneração de Juliani e outra nomeando Ildefonso Mendes de Sá para o cargo (Rocha, 1885).

Sobre Mendes de Sá, temos a informação de que desde pelo menos 1877 ele estava atuando, possivelmente como administrador, em São Jerônimo. Podemos chegar a essa conclusão pois alguns dos pedidos de posse dentro do aldeamento eram assinados em seu nome, a rogo de requerentes. Outra informação que possuímos é sua relação com Cimitile, que não parecia amistosa. Em 30 de dez. de 1881, escreveu uma denúncia ao presidente de província acusando o religioso de desvio de verbas e uso irregular da mão-de-obra indígena (Sá, 1881).

³³ Com São Thomaz de Papanduva já extinto, em 1879, Lopes é acusado de queimar a casa de Cesário Antônio de Oliveira no mesmo estabelecimento. Segundo o denunciante, isso se deu porque ele havia solicitado a Lopes pagamento por seus vencimentos de quando ainda era assalariado no aldeamento e Lopes encarregado (Menezes, 1879).

Apesar das denúncias contra o missionário capuchinho, o próprio Mendes de Sá é exonerado em meio a várias acusações de má direção do aldeamento. Em 11 de março de 1887, o presidente da província do Paraná, Faria Sobrinho, escreve parecer desfavorável a respeito da direção de São Jerônimo. Acusava o diretor de não cumprir os deveres de seu cargo e sugeria sua substituição por Antônio Ferreira de Mello (Sobrinho, 1887).

Em 1882, São Jerônimo é elevado à categoria de freguesia. Novos cargos surgiram e, dentre eles, aparece o de subdelegado de polícia. Em 1886, o subdelegado da época, Felisbino Borges de Sampaio, junto a outros habitantes escrevem um documento apresentando denúncias contra Mendes de Sá. O documento destinado ao presidente de província afirmava que o diretor apenas se preocupava com seu sítio, deixando os indígenas e demais moradores em situação precária (Sampaio, 1886).

Mendes de Sá é exonerado em portaria remetida em 28 de março de 1887. Em seu lugar, é nomeado Antônio Ferreira de Mello (Prado, 1887). O pouco tempo de Mello como diretor seria dedicado a defender-se de acusações. No mesmo ano em que é empossado, Elias Francisco Lopes apresenta um abaixo assinado contrário a sua nomeação.³⁴ O documento, contendo 47 assinaturas, inclusive de Elliott, afirmava que Mello era incompetente para direção de São Jerônimo e que em seu lugar deveria entrar um sacerdote (Mello, 1887).

Mello tenta se defender com outro abaixo assinado. Mas sua exoneração ocorre no início de 1889, junto a outros empregados. O documento não deixa claro as razões, apenas afirma que as demissões ocorreram devido às informações prestadas por Castelnuovo sobre as condições de São Jerônimo (Silva, 1889). Mello é o último diretor dentro do recorte temporal desta pesquisa. Outros vieram depois, atravessando o período republicano e inserindo os indígenas em outra racionalidade administrativa, calcada no pensamento positivista (Gagliardi, 1989).

O que percebemos na leitura dos documentos escritos pelos diretores é que a cada mudança de gestão os registros sobre o aldeamento diminuía. Os ofícios mais significativos vieram de Lopes e Cimitile. Mendes de Sá e, depois, Mello, pouca coisa produziram em termos de detalhes sobre o cotidiano do aldeamento, necessidades, comportamento dos habitantes, produção, número de pessoas e outros apontamentos. Talvez essa ausência de documentação reforce as denúncias de que eles não cuidavam adequadamente de seus afazeres.

Outra observação que podemos fazer aqui, é o fato de que todos os diretores, com exceção de Juliani, foram acusados de corrupção. As denúncias foram tantas que mal o diretor

³⁴ Elias era, possivelmente, filho do sertanista Joaquim Francisco Lopes. Após a extinção do aldeamento São Thomaz de Papanduva, onde os dois estavam trabalhando, Elias provavelmente se mudou para São Jerônimo.

era nomeado, como o caso de Mello, já tinha de se defender. O que isso pode demonstrar é o quanto as autoridades dentro dos aldeamentos foram se distanciando dos povos Kaingang. O que reforça o caráter temporário que foi projetado para os aldeamentos do Império (Amoroso, 1998, 2014). Dessa maneira, ao passo que o tempo avança os indígenas são escamoteados do núcleo de São Jerônimo. As terras do aldeamento são gradualmente incorporadas por terceiros e os interesses pessoais dos diretores são priorizados.

2.2. Meio Ambiente como extensão

Escrito no início da década de 1880, mas publicada em 1908, a obra *Actualidade Indígena* de Telêmaco Borba traz relatos acerca do modo de vida Kaingang. Movido pelo interesse em conhecer os costumes das populações indígenas do Paraná, Borba convive com agrupamentos indígenas desde 1863. Com os Kaingang, seu escrito parte de uma aldeia na região do Tibagi, onde entra em contato com parte da cultura e idioma. O escritor também foi administrador de São Pedro de Alcântara e diretor do aldeamento de Paranapanema. Em São Jerônimo, ocupou cargo de direção interina em 1865 (Mota, 2004).

De sua obra, destacamos três principais narrativas que ajudam no entendimento da relação multiespécie manifestada pela cultura Kaingang. Trata-se do surgimento da dança e canto, da origem do milho e o dilúvio. Esse último aparece como mito fundador do mundo Kaingang. Todas essas crenças estão associadas a uma percepção indígena de “encontro” com o outro, seja o outro humano ou não.

Mito aqui é trabalhado através das considerações de Viveiros de Castro, que o concebe enquanto um estado originário em que animais e humanos não eram tão diferentes. Para o antropólogo: “As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 354)”.

Na primeira crença relatada por Borba, um indígena conta da ocasião em que *Cayurucré*, antepassado Kaingang, estava caçando animais na floresta:

[...] andando caçando, deparou com um Tamandoá-mirim (*Cacrekin*). Levantando o seo cacete para matal-o, o Tamandoá ficou de pé e principiou a cantar e dançar as moodas que elles tinham aprendido. Então conheceo *Cayurucré* que este tinha sido o seo mestre de canto e dança. Depois de dançar, o Tamandoá disse a *Cayurucré*: Dá-me teo cacete que eo quero examinal-o para te dizer a que sexo pertencerá o filho que tua mulher logo te dará. Deo-lh'o *Cayurucré*, e elle depois de dançar disse: - Eu fico com o cacete, teo filho é homem (BORBA, 1908, p. 26).

Além da visão do tamanduá como um quase humano, o *Cacrekin* revelava o sexo dos filhos antes do nascimento, operando posição análoga àquela atribuída ao xamã no universo humano.³⁵ Isso, aliás, parece ser característica comum dessas narrativas míticas, nas quais diferentes seres podem ocupar posições de mediação entre domínios distintos (Viveiros de Castro, 2013). No relato escrito por Borba, consta ainda a seguinte fala indígena: “Os tamandoás sabem muitas outras cousas mais; pensamos que elles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar” (BORBA, 1908, p. 25).

Sobre o surgimento do milho e seu cultivo pelos indígenas Kaingang, Borba (1908) registra um outro relato. Segundo o registro, os antepassados desses povos se alimentavam apenas de mel. Até que em certo momento, um velho por nome de *Nhara*, pediu a seus filhos e genros que abrissem “uma roçada nos taquaraes e a queimassem”, depois que eles viessem com cipós grossos e amarrassem *Nhara* pelo pescoço, para que assim o arrastassem em todas as direções da roça até que morresse. Por último, pedia que enterrassem seu corpo no centro da área e “sumissem” nas florestas por três Luas, alimentando-se de frutas e da caça. Relutantes e tristes pelo pedido, o velho afirmou que: “Quando vocês voltarem [...] acharão a roça coberta de fructos que, plantados todos os anos, livrarão vocês da fome [...] O que ordeno é para o bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão sofrendo e muitos morrerão de fome” (BORBA, 1908, p. 23).

Já o mito do dilúvio, é narrado a Borba pelo cacique Arakshó em 1882, que escutou de sua bisavó, que por sua vez escutara de seus antigos progenitores (Tommasino, 1995). Conta-se que os antepassados Kaingang, os *Curutons*, refugiavam-se das águas do dilúvio no alto de árvores. Com o tempo, acabaram por se transformar em bugios. Quanto aos irmãos *Cayurucré* e *Camé*, criaram depois da enchente os diversos animais, tigres, tamanduás, abelhas e muitos outros. A partir desse mito de criação, Tommasino coloca que “Pode-se ainda estender a interpretação do mito diluviano como refundação da sociabilidade Kaingáng. A experiência do dilúvio aparece como um regresso à natureza ou numa área de transição entre natureza e cultura” (TOMMASINO, 1995, p. 52). Isso porque a cosmovisão Kaingang se desenvolveu a partir da dualidade, da divisão de duas metades que se opõe e se complementam. *Kanheru-Kré*

³⁵ Segundo o animal, ele poderia adivinhar o sexo do filho de indígenas. Os Kaingang não atacavam ou matavam essa espécie, mas quando encontravam com um tamanduá o entregavam seus “cacetes”: caso *Cacrekin* segurasse o pau, o filho seria do sexo masculino; caso jogasse o objeto, então nasceria uma menina (Borba, 1908).

e *Kamé* formam a base fundamental do modo de ser Kaingang, metades exogâmicas que influenciam sua prática política-xamânica (Maréchal e Hermann, 2018).³⁶

Mais do que uma área de transição entre cultura e natureza, essas narrativas sugerem uma organização relacional distinta da dicotomia moderna entre cultura e natureza. Nessas cosmologias, humanos, animais e plantas compartilham um mesmo campo relacional sem que a diferença entre eles produza necessariamente hierarquias ontológicas. Trata-se do que Viveiros de Castro (2013) chama de perspectivismo ameríndio, conceito segundo o qual diferentes seres compartilham uma condição de sujeito, embora ocupem perspectivas corporais distintas. Se algum dia aquela espécie já foi humana, então o indígena o trata como tal. Descola (2013), estudando os Achuar amazônicos, observou semelhante perspectiva. Em seu estudo, conclui que esses indivíduos tratavam como se parente fossem os diferentes viventes da floresta. Nesse sentido, as matas aqui podem ser compreendidas como uma extensão de parentesco sociocultural, em que cada vivência participa uma na outra, interpenetrados, humanos e não humanos.

Descola (2013; 2023), porém, chama de animismo essa concepção de mundo indígena na América Latina. O animismo é visto como um dentre quatro principais modos de mundiação (*mondiation*), ou seja, de produção do mundo (Descola, 2023).³⁷ Para o animismo a natureza está nas relações sociais com a própria natureza, pois humanos e outros seres estão imersos em um mesmo meio sociocósmico, sendo a sociedade humana apenas um dos vários fenômenos naturais (Descola, 2013; Viveiros de Castro, 2013).

Nos termos do antropólogo francês, a mundiação Kaingang pode ser vista como um animismo, já que sua produção de mundo se sustentaria numa continuidade animal das interioridades, entre humanos e não humanos, e uma descontinuidade das dimensões físicas. Trata-se da compreensão de que outros seres carregam uma interioridade semelhante à humana, como uma “alma”, mas se diversificam na forma corporal. Formulação que dialoga com o conceito de perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2010; 2013).

³⁶ A etnia Kaingang se construiu através do *Kamé* e *Kanheru-Kré*: [...] duas metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas” (SILVA, 2002, p. 190). Dessa maneira, todas as coisas do universo Kaingang são descritas como pertencente a uma das duas metades. Há portanto uma relação de aliança e complementaridade entre os opostos: Sol e Lua, listrado e manchado, forte e esguio, leste e oeste, sete sangria e pinheir, e assim por diante (Silva, 2002).

³⁷ Além do animismo e naturalismo, outras duas formas de mundiação são compreendidas pelo autor: 1) Totemismo: visto sobremaneira entre os autóctones da Oceania. Uma produção de mundo que se assenta nas semelhanças entre humanos, animais e plantas, associando qualidades físicas e morais entre os diferentes seres; 2) Analogismo: uma concepção de mundo baseada na redução das diferenças, em que estados, situações e qualidades são interpretadas de maneira análoga, uma interpretação em que nada parece estar individualizado. Essa visão é compartilhada em muitas culturas asiáticas (Descola, 2023).

Para Descola (2023), a visão de mundo ocidental dominante opera uma mundiação oposta ao animismo, ou seja, pressupõe uma descontinuidade das interioridades e uma continuidade das fisicalidades. O naturalismo enxerga que os seres se distinguem pela interioridade, enquanto uma mesma base física é compartilhada. Portanto, a racionalidade é a característica que separa o humano de outros seres. Essa é uma visão de mundo baseada nas perturbações sentidas pela sociedade europeia e que, por isso, pouco efeito possui na explicação de trajetórias diferentes da sua.

Para Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio por sua vez define as diferentes visões de mundo, ocidental e indígena, nesses termos:

Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 336).

Dentro das florestas de araucária, os Kaingang conviviam de modo ecológico com o pinhão, a pesca, a caça e o solo para o plantio de *Nhara*. Porém essa relação não implicava um cenário de harmonia completa. Assim como os indígenas matavam outros animais para comer, muitas vezes tigres vitimavam alguns humanos. No perspectivismo ameríndio a cosmovisão indígena compreende relações antagônicas, visto que a própria biodiversidade se desenvolve por relações de predação (Viveiros de Castro, 2013).

Ao contrário do modo de vida desenvolvido pelos Kaingang, a povoação não indígena chega com outra perspectiva no Paraná do século XIX, com forma distinta de relação com o ambiente e da organização social indígena. Orientados por interesses econômicos, as autoridades enxergavam nas matas fechadas um entrave ao progresso. Justamente, esse pensamento acompanha a dicotomia natureza/cultura em que o meio ambiente é convertido em um sistema de coisas, objetos separados da “natureza humana”. De igual modo, o indígena é visto sob a dicotomia civilização/barbárie, que opera semelhante interpretação ocidental, mas agora aplicada ao corpo indígena.

Temos então uma situação em que tanto o indígena como o território paranaense são pensados pelo processo civilizatório. Para serem civilizados, essas formas de vida deveriam perder as características tidas como “selvagens” e se adequar ao pensamento dominante da época. A agricultura significava para esse pensamento a civilidade. E será esse modelo que produzirá uma fratura ambiental no Paraná do século XIX.

Para os Kaingang do Tibagi, esse processo se manifesta no século XIX. A ocupação não indígena teve seu ápice no período, sobretudo a partir da implementação dos aldeamentos indígenas administrados pelo governo. Reduzida a população nativa que antes circulava livremente, agora o terreno estava pronto para o estabelecimento de colônias, preferencialmente desenvolvidas por colonos europeus.

Interessante notar que na modernidade a ocupação da terra passa a ser vista como algo benéfico do ponto de vista social e econômico. Como exposto por Wallerstein (2010), haverá uma ideia de *mise en valeur*, de valorização da terra por meio de sua ocupação e posse. A legitimação da propriedade da terra em muitas ocasiões foi efetuada com a expulsão de autóctones, pelo uso da violência simbólica ou física. E além dos humanos, outros inimigos dessa “conquista” foram os não humanos, animais e plantas, concorrentes da ocupação da terra (Wallerstein, 2010).

A colonização da América pelo Ocidente e expropriação de terras autóctones sempre foi um processo de conflito. Lopes (2007) utiliza-se do conceito de “espaço de coexistência” para compreender essa estrutura. De acordo com sua teoria, o espaço é organizado por redes entre humanos que se aproximam e se afastam. Daí justamente a existência das contradições como elemento mediador dos sujeitos. Para os povos indígenas, a questão social da terra está ligada à constituição de seu modo de vida e conjunto de crenças, como perceptível pela relação dos Kaingang com o *Cacrekin* e o *Nhara*. Desse modo, a terra não está reduzida a natureza, mas ligada as relações de objetivação e subjetivação, resultando nas territorialidades (Lopes, 2007). Do lado oposto, desde a colonização a visão ocidental colocou a natureza como elemento secundário da vida humana. Essa é justamente uma afirmação resultante da dicotomia cultura/natureza (Lopes, 2007).

2.2.1. Fuga e caça nas matas de araucária

Dentro e fora de São Jerônimo, os Kaingang realizavam diversas tarefas. Plantio de roças, criação de animais, realização de picadas nas matas, construção e retoque de estradas. O pagamento dos trabalhos era sempre os brindes “doados” pelos diretores do aldeamento. Apesar dos esforços para chamar atenção dessa população, a presença Kaingang se fazia bastante inconstante nos aldeamentos.

A tabela abaixo demonstra a dinâmica da entrada e abandono de São Jerônimo pelos Kaingang.³⁸ Podemos perceber que até a década de 1870, a permanência de indígenas Kaingang em São Jerônimo era bastante irregular. Posteriormente, a tendência é de maior estabilidade. De fato, começam a se formar agrupamentos e famílias que decidem desenvolver seus laços sociais dentro do estabelecimento. Muitos dos grupos que aceitavam permanecer no aldeamento, seguiam a vontade de seus caciques. Não por acaso, as primeiras contagens estavam separadas por “capitães” e “toldos”.³⁹ Mas como demonstraremos em outras fontes, o abandono foi uma constante em toda a vida do aldeamento para tantos outros indígenas.

Tabela 1. População Kaingang em São Jerônimo

Ano	Número de indígenas
1859	38
1860	107
1861 (janeiro)	48
1861 (março)	87
1862	70
1864 (março)	191
1864 (agosto)	296
1866	88
1868	142
1869	46
1871	120
1875	194
1876	216
1877	395
1878	400
1879	405
1882	400
1883	441

Fonte: Elaboração própria com base nos ofícios dos diretores de São Jerônimo e relatórios de presidentes de província do Paraná.

³⁸ A tabela foi formulada a partir de fontes oficiais. Cada ano apresentado foi constituído de uma documentação individual. Para os ofícios, utilizamos o ano correspondente. Para os relatórios de presidente da província, aplicamos como referência o ano anterior, visto que essa documentação era formulada como uma revisão da gestão provincial antecedente. Os documentos utilizados podem ser conferidos na bibliografia, conforme os seguintes autores: Albuquerque (1883), Burlamaque (1867), Carvalho (1870), Carvalho (1882a), Cimitile (1868b; 1878a; 1879b), Elliot (1861), Lins (1876; 1877), Lisboa (1872), Lopes (1861a; 1862; 1864a; 1864c) e Oliveira Junior (1878).

³⁹ Os caciques eram tratados como capitães. “Toldo” era chamado o assentamento liderado pelo cacique. A contagem dos indígenas no aldeamento era feita a partir dessas informações. Por exemplo: Na amostragem de janeiro de 1861, o número de 48 indígenas estava dividido em dois grupos. Um pertencente ao cacique Covó, o outro ao Inhovó (Lopes, 1861a).

Essa maior volatilidade da presença Kaingang nos primeiros anos de vida do aldeamento pode ser visto como resultado do pouco espaço destinado à moradia indígena. Como foi visto no começo deste capítulo, houve denúncias contra Lopes justamente apontando que ele não se esforçava por construir abrigos para os indígenas. Ao que tudo indica, nesse momento, os indígenas ficavam em barracas improvisadas no entorno da residência principal, onde morava o diretor Joaquim Francisco Lopes. Após a saída de Lopes no cargo de diretor em 1868, e com a consolidação da administração de Frei Luiz de Cimitile, os registros populacionais ganharam maior estabilidade, mesmo que as reclamações sobre a fuga Kaingang nunca cessassem.

Dentre os diversos motivos que indicaram o abandono periódico do aldeamento pelos indígenas Kaingang em direção às matas, propomos elencar neste tópico a hipótese de que essa etnia procurava se distanciar do aldeamento para retomar suas relações multiespécies nas matas de araucária. A partir desse pressuposto, podemos compreender o modo de vida Kaingang como uma existência entrelaçada numa “teia ecológica”, como entendido por Anna Tsing (2019, 2022). O convívio entre esses indígenas, outros animais, plantas e espíritos, configura aquilo que a autora entende por paisagem multiespécie.

Na definição da autora, “As paisagens são assembleias trabalhando em coordenação dentro de uma dinâmica histórica [...] Por história, refiro-me aos rastros e sinais de humanos e não humanos, e como estes criam paisagens (TSING, 2019, p. 94)”. Por meio da relação entre espécies, delineia-se um design não intencional que é construído pela perturbação. Todas as paisagens envolvem perturbações (Tsing, 2022). A antropóloga esclarece o conceito de perturbação:

A perturbação é uma mudança nas condições ambientais que gera uma mudança expressiva em um ecossistema. Inundações e incêndios são formas de perturbação; humanos e outros seres vivos também produzem perturbações. A perturbação pode renovar as ecologias, assim como destruí-las. O quão terrível uma perturbação pode ser depende de muitos fatores, inclusive da escala. Algumas perturbações são pequenas: uma árvore cai na floresta, criando uma brecha de luz. Outras são enormes: um tsunami destrói uma usina nuclear. Escalas temporais também são importantes: danos de curta duração podem gerar uma retomada do crescimento de maneira exuberante. A perturbação abre terreno para encontros transformadores, tornando possíveis novas assembleias na paisagem (TSING, 2022, p. 237).

O espaço sentido e construído pelos Kaingang foi uma paisagem multiespécie. A floresta de araucária com seus pinhões, porcos selvagens, papagaios e indígenas Kaingang formavam uma “teia ecológica”. Em registro do viajante inglês Bigg-Wither quando passava perto do aldeamento São Jerônimo, detalha-se a magnitude da mata de araucária, onde árvores com altura em torno de 40 metros “[...] formando uma espécie de guarda-chuvas no topo de cerca de 60 pés de diâmetro, o qual se faz um recanto favorito, especialmente na temporada do

fruto, de inumeráveis bandos de papagaios, gaios brasileiros e macacos (BIGG-WITHER, 1876, p. 269, tradução nossa).⁴⁰ Porcos selvagens também caminhavam longas distâncias à procura do pinhão, segundo Bigg-Wither (1878) esses animais eram “[...] conhecidos por viajarem na época do fruto dez ou quinze milhas [...] para alcançar o pinho preferido” (BIGG-WITHER, 1878, p. 258, tradução nossa).⁴¹ Em outra ocasião, o inglês cruzou com um grupo Kaingang. Em seu relato, o viajante observou a seguinte imagem:

Um dos homens carregava um porco em suas costas, enquanto as mulheres cada uma carregava um longo cesto de bambu, suspenso nas costas por uma faixa apoiada na testa, sendo este o principal modo de carregar as cargas. Os cestos estavam parcialmente cheios de pinhões, os quais estavam na temporada [...] os índios retornavam de uma expedição de caça pela floresta, as mulheres agora carregando os arcos e flechas de seus senhores e mestres (BIGG-WITHER, 1878, p. 255, tradução nossa).⁴²

Podemos observar como a araucária produzia condições para novas assembleias multiespécies, fornecendo condições para atração de animais e a caça Kaingang. Já dentro do reduto dos aldeamentos, as atividades de contato multiespécie ficavam reduzidas ao cultivo de seres comercializados: porcos domésticos cercados, milho, feijão e cana. Eram tarefas sedentarizadas que não exercitavam a caça, coleta e pesca pelas matas. Uma monotonia que talvez não satisfizesse a completude do modo de vida indígena.

Donna Haraway (2016) compreende que o mundo se comporta de maneira plural. Para entender os seres que compõem o mundo, a autora se utiliza do termo “holobiontes” que se refere a multiplicidade de relações necessárias para a existência de um único ser. Sejam relações entre seres humanos e animais ou entre microrganismos e outras formas de vida. Nesse sentido, Haraway entende que os holobiontes significam:

Agrupamentos simbióticos, em qualquer escala do espaço ou tempo, os quais são mais como nós de diversos relacionamentos intra-ativos em sistemas dinâmicos complexos, do que entidades de uma biologia composta de unidades delimitadas pré-existent (genes, células, organismos, etc.) em interações que somente podem ser concebidas como competitivas ou cooperativas (HARAWAY, 2016, p. 60, tradução nossa).⁴³

⁴⁰ Texto original: “[...] form an umbrella-like top of about 60 feet in diameter, which is the favourite resort, especially in the fruit season, of innumerable flocks of parrots, Brazilian jays and monkeys”

⁴¹ Texto original: “[...] frequently been known to travel in the fruit season ten or fifteen miles [...] to reach a favourite pine”

⁴² Texto original: “One of the men was carrying a pig on his back, while the women each carried a long bamboo basket, suspended down the back by a band passing over the crown of the head, this being their usual mode of carrying burdens. The baskets were partly full of pine nuts, which were now in season [...] The Indians were returning from a hunting expedition in the forest, the women now carrying the bows and arrows of their lords and masters.”

⁴³ Texto original: symbiotic assemblages, at whatever scale of space or time, which are more like knots of diverse intra-active relatings in dynamic complex systems, than like the entities of a biology made up of preexisting

Dessa maneira, Haraway (2008, 2016) concebe que os seres não estão isolados no mundo, mas relacionados com outros. Portanto, holobiontes não são autossuficientes (*self-making*) e sim espécies companheiras, que existem por meio do ser/estar com o outro (*becoming with*). Para a autora, “[...] ser um é tornar-se com muitos” (HARAWAY, 2008, p. 4, tradução nossa).⁴⁴

Nas fontes estudadas, aparece constantemente o conhecimento de que os Kaingang se retiravam de São Jerônimo, em determinadas épocas, para empreendimento das caçadas. O próprio Bigg-Wither (1878) quando em seu contato com o grupo citado, reconhece essa prática.⁴⁵ Os documentos demonstram, ainda que de forma indireta, a multiplicidade de relações que os indígenas poderiam ter contato nas matas de araucária. A palavra “abundância” aparece com certa regularidade nesses discursos, justamente relacionado as florestas e as atividades indígenas de caça, coleta e pesca.

Logo que o aldeamento foi fundado, o presidente da província do Paraná José Francisco Cardoso olhou com positividade a localização de São Jerônimo. Para ele, certamente a proximidade entre o reduto e as matas abundantes em caça, peixe e frutos, facilitaria a permanência dos Kaingang. Em documento de 1860, Cardoso registra as seguintes considerações: “O local escolhido é na verdade aproveitavel ao fim designado, visto como, alem de ser abundante o peixe no rio que ali corre, accresce que, nos campos da fazenda de S. Jeronymo, abunda ainda o pinhão e a caça de que se alimentam os nossos indigenas” (CARDOSO, 1860, p. 59).

O presidente Faria Sobrinho deixou mais claro a perspectiva não indígena da abundância das matas. Em escrito de 1886, ele falou com positividade sobre a área onde se localizavam São Pedro de Alcântara e São Jerônimo, aldeamentos vizinhos:

A zona a que se achão situados os aldeamentos é toda de constituição geologica argilo-ferraginosa, offerecendo terrenos riquissimos para toda lavoura, apreciados debaixo de todos os pontos de vista.

Cortada em grande parte por correjos permanentes e banhada pelo rio Tibagy, que ahi é extraordinariamente piscoso, coberta de florestas repletas de preciosas madeiras

bounded units (genes, cells, organisms, etc.) in interactions that can only be conceived as competitive or cooperative.

⁴⁴ Texto original: To be one is always to *become with many*.

⁴⁵ Em contato com o grupo Kaingang, Bigg-Wither afirma: “[...] durante os meses de maio, junho e julho é costume dos índios coroados mansos desta região, que deixem seus aldeamentos e rumem para as florestas de pinhais, vivendo dos produtos de seus arcos e flechas, e do fruto dos pinheiros (BIGG-WITHER, 1878:257, tradução nossa)”. No original: “During the months of May, June, and July, it is the custom of the tame Coroados Indians of these parts to leave their *aldeamentos*, or villages, and roam about the great pine forests, living upon the products of their bows and arrows, and the fruit of the pine trees themselves”.

de construção e onde é abundante a caça, aquella fertilissima região é dotada de todos os elementos para um belo futuro. (SOBRINHO, 1886, p. 104)

No escrito, há um discurso claro que tenciona se apropriar dos elementos ambientais para enriquecimento da província. Os rios, a terra, a madeira e os animais, quase todos são pensados sob o ponto de vista econômico. Já para a população indígena Kaingang, a abundância representa uma multiplicidade de relações, sejam essas de predação ou não.

Frei Luiz de Cimitile em uma de suas tentativas de convencer os indígenas a aldearem-se permanentemente, questiona o cacique Arepquimbé dos seus motivos. Pergunta ainda por que não abandonava a vida poligâmica. A resposta do Kaingang pode ser lida no seguinte trecho:

O velho polygamo em lugar de mostrar desejos de ser instruido, respondeu-me em sentido contrario, dizendo que não podia deixar de ter as quatro mulheres, porque elle era “Traman” (isto é valente) e porque se estava morando commosco não era por encontrar a felicidade; mais feliz se achava nas mattas onde a caça, peixe e fructa era mais abundante e nunca lhes faltava mantimento sufficiente para o seu sustento e da sua numerosa familia; o verdadeiro motivo que fazia-lhe permanecer entre nós era porque não podia passar mais sem as nossas ferramentas; que já era tarde para elle aprender uma nova religião, sendo já velho, tanto que nunca pôde aprender a fazer o signal da cruz; enfim despedio-se com uma risada e virada de costas dizendo-me adeus (CIMITILE, 1882b, p. 4).

Arequimbé foi um dos primeiros caciques a procurar o aldeamento São Jerônimo. Desde 1859 manteve contato com o estabelecimento, realizando suas negociações em troca dos “brindes”. Mas ao que tudo indica, nunca se estabeleceu permanentemente no núcleo. Recebeu seu título de “Traman” pelo destaque que teve nas caçadas e/ou guerras com outras etnias indígenas. Seu passado valente garantiu o prestígio em seu grupo e a possibilidade de casar-se com mais de uma mulher. Na sua fala aparece mais uma vez a ideia de abundância nas matas. Sua felicidade estava na floresta de araucária, junto aos frutos, peixes e animais que alimentavam sua família. Importante notar que as negociações em sua maioria eram realizadas entre administradores e os caciques. Por isso, fazia-se extremamente essencial o convencimento dos líderes, para que então seu grupo acatasse a decisão.

Ao longo do tempo, apenas alguns agrupamentos permaneceram no aldeamento. Isso causava desânimo aos administradores provinciais em seus escritos. Para as autoridades provinciais, a paisagem devia ser constituída apenas dos recursos a serem explorados e, enquanto indígenas por ali circulassem, esse projeto não estaria completo. Por sua vez, as fontes trazem uma visão de desalento com a missão civilizatória, sendo recorrente termos que remetem à ideia de liberdade. Mas para o indígena essa autonomia não é bem-vista. Se por um lado a abundância da mata é vista como positiva pelos “civilizados” – pois evoca a compreensão das

riquezas naturais a serem exploradas –, por outro lado a autonomia indígena em meio a essa riqueza é vista como negativa, pois entendia-se que as florestas alimentavam os vícios da “vida errante” – nomadismo, ociosidade, violência e aversão ao trabalho. Portanto, os Kaingang quando em contato com a liberdade das matas, isto é, a ausência de princípios vistos como civilizatórios, estariam lançados à continuidade de uma vida selvagem. Obviamente, essa ideologia também era utilizada como justificativa da expropriação das terras do Paraná

Esta perspectiva pode ser percebida no escrito de Cezar Burlamaque, presidente de província do Paraná em 1867. Em sua fala, fica claro o desanimo com a pouca efetividade da permanência dos indígenas nos aldeamentos. O texto afirma o seguinte:

Os indios, longe de procurarem aldear-se, embrenham-se nos matos, praticando continuamente actos de ferocidade contra a população pacifica e laboriosa. Até hoje, pode-se dizer, teem sido infructiferos os esforços empregados a bem da catechese.
[...] Conhece-se, por tanto, que os indios aldeados estão ainda muito longe de amoldarem-se aos habitos e costumes da civilisação.
Habitando os aldeamentos, elles ali vivem como se morassem nas tendas de suas tribus, entregues a uma perigosa ociosidade; alheios completamente a nossa lingoa, com excepção de um ou outro, e ignorantes dos deveres da religião, não obstante os esforços ensaiados pelos virtuosos missionarios capuchinhos (BURLAMAQUE, 1867, p. 65-66).

Além da continuidade do projeto de esvaziamento dos indígenas nas matas, aparece um olhar que enxerga o Kaingang como um perigo iminente ao “civilizado”. Os conflitos entre colonos e indígenas Kaingang eram repercutidos com bastante sensacionalismo. Como bem identificou o antropólogo Schaden (1977), o comportamento “violento” e “impulsivo” Kaingang nada mais era do que uma reação à maneira como eram tratados pelos fazendeiros e posseiros.

Outro presidente de província, Affonso de Carvalho, afirma posição semelhante em 1870. Na visão da autoridade, as matas funcionariam como continuidade dos vícios indígenas, um ambiente que lhes remeteria a “primitiva independência”. Mais uma vez, a livre circulação indígena é vista como negativa, pois é uma condição repulsiva aos hábitos ditos “civilizados”. No trecho seguinte percebemos essas ideias.

O selvagem desconfiado de tudo quer ver e sentir uma e muitas vezes aquilo, que se lhes aconselha e inculca. Não é facil mudar de habitos e de natureza. Alguns depois de certo tempo nos aldeamentos retiram-se para os bosques recordando-se da primitiva independencia. O que reputam sujeição os incommoda (CARVALHO, 1870, p. 47).

Como apontado anteriormente, essa liberdade indígena estava conectada a abundância das matas, da multiplicidade de plantas, animais não humanos e espíritos. Em registro de 1886,

o então diretor de São Jerônimo expõe ao presidente de província as dificuldades em se contar os indígenas aldeados. Ildefonso Mendes de Sá afirma o seguinte: “Na epocha actual quase se torna impossivel dar a V. Ex^a [Visconde de Taunay] o numero exato dos indios aldeados neste aldeamento em consequencia de acharem-se dessiminados pelos rios e sertão por ser o tempo em que emprehende suas pescarias e caçadas” (SÁ, 1886, p. 193).

Para o olhar colonizador, os hábitos de caça, coleta e pesca estavam ligados aos vícios indígenas. A preguiça, a aversão ao “trabalho”, a indolência, todas eram características que atrapalhavam a visão de progresso e civilização. Muito influenciado pelo pensamento fisiocrata da época, o trabalho agrícola na terra estava associado ao inverso do modo de vida indígena (Jacob, 1991). Para a concepção fisiocrata, a agricultura representava o progresso humano. A terra e seus recursos eram vistos como riquezas, bens que se explorados poderiam ajudar a sociedade em sua evolução teleológica (Jacob, 1991).

Resistentes à concepção de mundo colonizadora que se pretendia, os indígenas Kaingang adentravam, junto ao seu ambiente, verdadeiros obstáculos à visão de progresso e civilização. Uma verdadeira inconstância da alma Kaingang a ser combatida, para pensar nos termos de Viveiros de Castro (2013). Desse modo, os administradores apenas conseguiam associar as práticas indígenas como atividades negativas, que nada enriqueciam o espírito humano e o Império.

A caça é então colocada como atividade ociosa, uma prática de subsistência de pouco ou nenhum valor. Uma atividade destinada, no discurso das autoridades, apenas aos “selvagens”, povos primitivos na visão de uma sociedade evolucionista e eurocêntrica predominante na época. No entanto, através de relatos etnográficos do momento podemos perceber que a caça não figurava como simples ação mecânica. Mas sim, consistia em relações de sociabilidade entre os indígenas Kaingang e demais seres da floresta.

O livro *Actualidade Indígena* traz relatos etnográficos significativos acerca dos indígenas. Sobre os “costumes” e “crenças” dos Kaingang, em trecho coletado na década de 1880, Borba apresenta apontamentos relevantes para pensarmos como se desenvolvia a sociabilidade indígena com seu espaço. Na obra, podemos ler o seguinte:

Acreditam em um ente bom, a que chamam *Tupen*, que os dirigirá na outra vida, ou terra de abundante caça, onde viverão sem trabalho caçando antas gordas, sem necessidade de correr pelos matos para apanhar-as, pois ellas mesmas se lhes virão offerecer ás suas flechas; [...] Ha alguns entre elles, os mais velhacos, que se inculcam como tendo correspondencia, por meio de sonhos, com *Tupen*, e predizem os tempos bons ou maos, e as occasiões para as boas caçadas; estes geralmente, são os velhos caciques que se servem deste meio para não serem abandonados por seos companheiros (BORBA, 1908, p. 7-8).

Aqui podemos compreender o papel da caça na cosmovisão Kaingang. A caça está presente na crença de uma vida posterior à morte, alcançada pelos grandes guerreiros e caçadores. Já o xamanismo, serve como método de comunicação com o mundo espiritual, tencionando a previsão da melhor época para as caçadas. Os pesquisadores Maréchal e Hermann (2018) analisam a contemporaneidade do xamanismo Kaingang. Os velhos caciques que o texto de Borba fala parecem exercer funções próximas daquelas atribuídas pelos antropólogos aos *Kujà*, especialistas rituais ligados à mediação entre planos visíveis e invisíveis. Por meio do *vẽnh pétĩ*, o mundo onírico, os *Kujà* conseguem adentrar os planos invisíveis, escondidos. Isso possibilita a resolução de problemas enfrentados no mundo visível (o mundo aqui).⁴⁶ Os autores explicam que dentro dessa concepção xamânica:

[...] O plano terrestre *ga* não muda de nome enquanto, sim, mudamos de mundos. Dentro de *ga*, existem vários mundos visíveis e invisíveis e somente os *kujà* têm a capacidade através, por exemplo, dos sonhos, para transpassá-los. Os *kujà* também têm o poder de atravessar os diferentes planos do universo kaingang. Os sonhos são assim uma maneira de transpassar diversos mundos que pertencem a um mesmo plano ou de atravessar os diversos planos, mas se inscrevem, porém, dentro do mesmo território/universo kaingang (MARÉCHAL e HERMANN, 2018, p. 352).

Retornando ao texto de Borba, podemos ainda perceber que na visão Kaingang há um reconhecimento da interioridade dos outros seres não humanos. Ao entender que no outro mundo os animais se entregam às suas flechas, o mundo dos vivos por sua vez, é o ambiente em que os animais se esforçam, leem e interpretam o espaço para escapar do empreendimento dos caçadores Kaingang. Segundo Ingold (2002), as sociedades caçadoras-coletoras possuem essa característica. Eles conseguem personificar outros seres justamente através da experiência da caça. Nesse contexto, as palavras do autor dizem que:

[...] O ato de caçar pode ser visto não como manipulação técnica do mundo natural, mas um tipo de diálogo interpessoal, integrado à totalidade da vida social em que tanto o humano como o animal, enquanto pessoas, são constituídos com identidades e propósitos particulares (INGOLD, 2002, p. 49, tradução nossa).⁴⁷

Vemos que além da busca pelo alimento, outras interações permearam a convivência entre os Kaingang e outros animais. Esse foi o caso da sociabilidade com o *Cacrekin*, animal que poderia ser encontrado no momento das caçadas, mas que não era propriamente caça. As

⁴⁶ Na obra de Borba, encontramos o termo *Veipetĩ*, traduzido para “visão de somno” (Borba, 1908, p. 105).

⁴⁷ Texto original: “[...] Hunting itself comes to be regarded not as a technical manipulation of the natural world but as a kind interpersonal dialogue, integral to the total process of social life wherein both human and animal persons are constituted with their particular identities and purposes”.

capacidades atribuídas ao *Cacrekin* expressavam uma cosmologia em que os animais compartilhavam atributos de interioridade com os humanos.

Para Viveiros de Castro (2010), os indígenas personificam os outros seres para analisá-los, interpretá-los e conhecê-los. É por esses objetivos que a prática do xamanismo se torna importante, pois serve para enxergar o ponto de vista do outro. O autor ainda nos diz que o mito indígena, carrega o aspecto da metamorfose humano-animal. Trata-se de um registro ancestral, de um tempo em que as barreiras entre os seres não estavam tão invisíveis quanto no presente. É justamente do que trata o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2010), que ficou entendido na fala da indígena que transmitiu o relato para Borba (1908).

Portanto, temos aqui uma concepção de mundo que se distancia do pensamento ocidental dominante. Uma visão que não trata as plantas, espíritos e outros animais de forma hierarquicamente diferente. Ao contrário, a ocupação não indígena do Paraná projetou um olhar que pensou uma nova configuração para o território paranaense, em que a multiplicidade de espécies deveria ser reduzida para a introdução da monocultura e criação de gado.

Em meio à política de aldeamentos, os Kaingang resistiram fugindo para as matas. Nas florestas, eles retomavam suas relações ancestrais. Juntamente a outros seres, estes indígenas construíram paisagens multiespécies, formando simbioses com as araucárias, animais não humanos, espíritos, rios e montanhas. Diferentemente do que se encontrava nos aldeamentos, onde estavam cercados pela cultura de poucas espécies de plantas e animais domesticados pelos “civilizados”.

2.2.2. O companheiro *kasór*⁴⁸

Através do sistema de brindes adotado pela política de aldeamentos, o cachorro foi utilizado como moeda de troca pelos não indígenas. Juntamente a ferramentas como machados, facões e serrotes, os cães eram entregues aos indígenas como pagamento de trabalhos e chamamento à “civilização”. Comumente essas transações eram realizadas na capital, Curitiba, e não dentro dos aldeamentos.

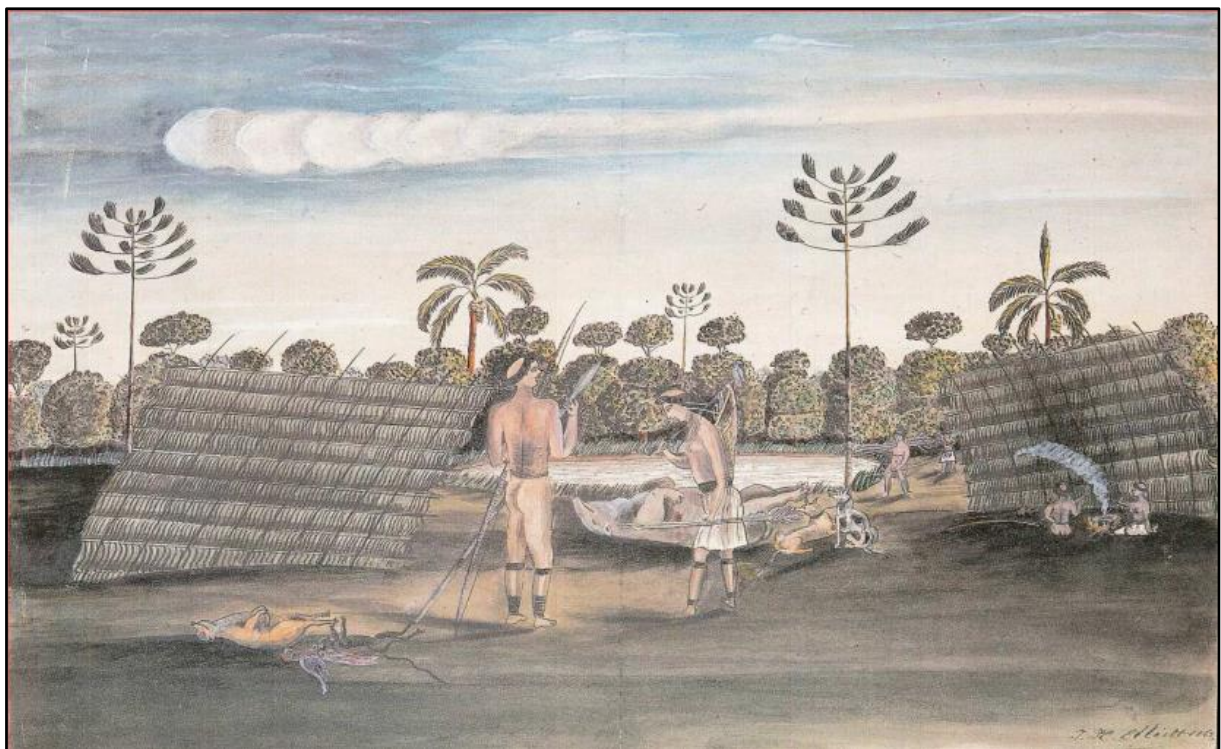
Companheiros dos Kaingang no momento das caçadas, os cachorros também evidenciam relações de sociabilidade entre humanos e não humanos. Na fala de Cimitile, o religioso explica predileção dos Kaingang pelos cães nas negociações com não indígenas.

⁴⁸ *Kasór* é atualmente usado pelos Kaingang para se referir ao cachorro, possivelmente uma palavra que derivou do contato com a língua portuguesa. Em português lê-se kashor.

Gostam muita de criar gallinhas, especialmente brancas ou pintadas; domesticam tambem animaes e aves silvestres; mas o cão é o seu predilecto e fazem com prazer todo o sacrificio para obter este logar-tenente do homem, que é de mais utilidade para elles. Seguem d'aqui á Curityba, uma distancia de 60 leguas, e ultimamente foram até á cidade de Fachina, que é ainda mais longe somente para o fim de alcançarem estes animaes que lhes servem de companheiro em suas viagens e de ajudante em suas caçadas (CIMITILLE, 1882a, p. 3).

O que para a visão “civilizada” era uma simples moeda de troca, o pagamento ao indígena, para os Kaingang se tratava de uma outra sociabilidade. O cachorro aparece como agente nas relações sociais Kaingang, possuindo vontades e propósitos no mundo. Na imagem a seguir, podemos ver a representação dos Kaingang voltando de uma caçada. O quadro é de autoria de John Henry Elliott.

Figura 1. Índios caigangue ou coroado em correria de caçadas



Fonte: Elliott, J. H., 1863. Reproduzido em: Carvalho (2018)

No quadro vemos um casal de indígenas. À esquerda o homem empunha longos arcs, e à direita a mulher carrega as flechas e um cesto nas costas. Normalmente, as mulheres eram presentes durante as caçadas, momento em que elas levavam no cesto frutos coletados, flechas ou seus filhos. No quadro, podemos perceber logo atrás da mulher o que parece ser uma anta

abatida, uma das caças preferidas dos Kaingang (Borba, 1908). E ao lado das patas traseiras do animal caçado, dois cachorros companheiros.

Ao se estabelecer na capital da província em 1885, o presidente Visconde de Taunay se encontrou com um grupo Kaingang vindos de Guarapuava. Queixaram-se ao presidente de maus tratos e invasão de suas terras por “brasileiros”. Taunay não atendeu as reclamações, definindo-as como infundadas e entendendo que as terras que ocupavam eram muito grandes para sustentar “[...] seus habitos nomades e de simples vagabundagem” (TAUNAY, 1931, p. 85).

Apesar da política de trato brando, situações de abuso podem ter ocorrido na província. E a reclamação do indígena talvez fosse indício disso. Mas Taunay não deu atenção às reclamações, o que fez foi iniciar seu projeto em escrever um vocabulário Kaingang. As primeiras palavras Kaingang foram pagas com brindes e alguns cachorros. Diz o presidente de província em sua obra:

Comsigo levaram quantos cães puderam arrebanhar e de cuja aquisição se mostraram, como é de uso, sobremaneira avidos. A estes infelizes animaes, de certo, não esperava vida farta e descansada, pois os que lhes serviam de companheiros denunciavam extrema magreza e insaciavel voracidade (TAUNAY, 1931, p. 85).

A afirmação de uma suposta desnutrição dos cachorros será percepção comentada em outras fontes. O primeiro que parece tecer esse comentário é Cimitile. Em outro documento, falando dos Kaingang e sua relação com os cachorros, ele afirma:

[...] mostram o maior empenho em obter cachorros; com estes caçam, mas depois da caça morta não o repartem com os cães, nem mesmo os ossos, dependurando-os ou enterrando-os, para que não se tornem preguiçosos; por isso sempre andam magros, e prestes a morrer de fome; entretanto quando morre algum cão, lamentam, e choram como se tivesse morrido algum parente (CIMITILE, 1882b, p. 4)

Outro relato semelhante vem de Telêmaco Borba, quando fala sobre as caçadas Kaingang e o uso dos cães. Borba traz o seguinte em seu livro:

Para fazerem suas caçadas, reúnem-se aos grupos de dez a vinte individuos, grande quantidade de cães, quase sempre magros; seguem o rasto da caça até della se approximarem; quando esta os percebe, soltam os cães e com grandes alaridos acompanham-os até alcançal-a e matal-a. Se é caça grossa, anta (*oyoro*), tiram-lhe as entranhas, dão o sangue aos cães e deixam-a dentro d'água; n'outro dia vão conduzi-la a seos ranchos, onde assam (BORBA, 1908, p. 9-10).

Um último documento que fala sobre os cachorros é o relato de José Francisco Thomaz do Nascimento. Viajante e explorador, nessa mesma época realizou incursões em Guarapuava.

Em seu contato e negociação com os Kaingang, porém, não fez menção sobre a magreza dos cachorros. No seu texto, lemos o seguinte:

Com elles distribui mudas de mandioca, maça, bananeiras, laranjeiras, sementes de abobora, feijão, café, algodão, canna e verduras, ensinando-lhes como deviam plantar; dei-lhes alguns cachorros, de que muito gostaram; prometti-lhes voltar para ensinar-lhes a cultura, fazer engenhos e casas, levando para isso carpinteiros, com que se mostraram alegres” (NASCIMENTO, 1886, p. 275).

O que temos nos três primeiros relatos é a afirmação de que os cachorros estariam desnutridos, quase mortos de fome. Não se pode descartar que essa interpretação sobre os cães tenha sido reproduzida entre observadores que mantinham contato com escritos anteriores. Sabemos que o livro de Taunay repete na íntegra o escrito que Cimitile publicou no jornal *O Apostolo*, e que aqui trouxemos trechos. Taunay também repete parte do vocabulário Kaingang que foi antes publicado por Borba, ainda que tenha expandido. Vemos então que em sua obra, pouca originalidade há em termos etnográficos, ao menos em relação aos Kaingang. Quando Taunay se depara com os Kaingang em Curitiba acompanhado de seus cachorros, ele já está a par dos escritos anteriores. Este fato ainda se liga a predisposição de produções que representavam negativamente os indígenas. Já Borba tece outra consideração sobre os cães, trazendo informações novas sobre o momento da caça.

No entanto sabemos que Borba, em 1904, apresentou-se como pioneiro no uso do termo “Kaingang”. O que Mota (2004) mostrou como sendo falso, já que a denominação aparece em documentos anteriores.⁴⁹ E mesmo que Borba desconhecesse essas fontes, cabe ressaltar que ele publica um artigo na Revista Paranaense em 1882 junto com Cimitile, este que utiliza o etnônimo Kaingang. Podemos pensar, dessa maneira, que a afirmação acerca dos cães desnutridos foi compartilhada e reproduzida dentro de um mesmo ambiente. Ademais, vale lembrar que mesmo sabendo a denominação correta Kaingang, as autoridades insistiam no uso da palavra “coroados” para se referir aos indígenas, mesmo que eles não gostassem do vocábulo (Mota 2004). Temos então autores que circulavam em um mesmo ambiente e que, possivelmente, dialogavam sobre suas percepções do mundo indígena. Talvez em meio às discussões efetuadas nesse ensejo, tenham criado o estereótipo de cães “maltratados” pelos Kaingang.

Olhando para a relação cachorro-Kaingang de fato, parece-nos contraprodutivo não alimentar os cães, já que estes caminhavam durante muitos dias. Como Cimitile deixou claro

⁴⁹ Em 1849, o militar Camilo Lellis da Silva utiliza o termo Caegang (Mota 2004:11). Já em 1867, a denominação Caên-gagn é utilizada por Franz Keller em uma exploração junto com seu irmão e também engenheiro, Joseph Keller (Mota 2004:9).

na primeira fala, esses indígenas seguiam de seus estabelecimentos até a capital ou até Faxinal, andando centenas de quilômetros.⁵⁰ Deixar os animais passando fome não parecia ser uma ação que condicionasse e sustentasse tantos esforços.

Nascimento, que estava distante intelectual e corporalmente dos outros autores, não repete a informação sobre a magreza dos cães. E em sua fala, fica compreendido que se sabia da predileção Kaingang por cães. Com o apetite em menosprezar os indígenas discursivamente, que era comum na época, um cão à beira da morte e descuidado seria prato cheio para criticar o comportamento indígena e justificar sua “civilização”. O que não acontece no relato do explorador.

Outra possibilidade é que de fato houve algum grupo, visto por Cimitile, que possuía cães desnutridos. Estes passaram por São Jerônimo e então o frei escreveu seu relato generalizando para o resto dos Kaingang, não enxergando aquela cena como evidência anedótica, mas como um costume em comum de todos os “coroados”. Esse primeiro registro foi transmitido aos outros autores que, dentro de um repertório discursivo que frequentemente associava os indígenas à incivilidade, interpretaram episódios semelhantes como confirmação de um suposto padrão de descuido dos cães Kaingang.

De toda forma, mesmo através desse discurso os textos demonstram que os cachorros participavam do momento da caça e que dessa prática se alimentavam. Borba fala que os indígenas davam o sangue do animal predado para os cães. Mas não se pode descartar que os companheiros caninos também consumissem outras partes do animal, como as entranhas da anta (*oyoro*) abatida.⁵¹

No registro de Cimitile, fala-se em como os ossos eram pendurados ou enterrados, supostamente impedindo com que os cachorros tivessem contato com os restos da caça. No entanto é possível que esses animais tenham, a partir da memória e do olfato, acessado e se alimentado dos ossos. Aliás, essa poderia ser a intenção Kaingang que, para não deixar os cães “preguiçosos”, criavam obstáculos para o acesso à comida. O que parece então ser outro elemento da personificação do animal não humano. A ideia de preguiça pode ser uma adaptação do vocabulário do “civilizado”, que buscava caracterizar os indígenas dessa mesma maneira.

⁵⁰ Cimitile afirma que eles andavam cerca de 60 léguas, o que se converte à 396 km.

⁵¹ Para Brandão, uma das explicações mais difundidas sobre a domesticação canina está justamente ligada a prática humana de caça. Acredita-se que as primeiras aproximações interespecíficas se deram quando os lobos se aproximaram dos humanos para se alimentar dos restos de animais predados. Desde então, o cão selvagem foi se adaptando aos nichos humanos (Brandão, 2012).

Quando Cimitile trata de como a morte dos cachorros afeta os Kaingang, como se os animais “fossem parentes”, vemos claramente nessa fala a dicotomia natureza/cultura. Pois ao ver os indígenas tratarem os cachorros como “parentes”, o escrito demonstra uma perspectiva de separação entre o humano e o animal não humano. Mas para os indígenas, de fato o cachorro pode ser seu parente, já que são companheiros que habitam um mesmo mundo, sem separação entre o que é biológico e o que é cultural. Para a visão indígena, as diferenças estão apenas na dimensão corporal, sendo a propriedade de espírito semelhante em todos os seres.

Em síntese temos um tema que é digno de maior aprofundamento. A relação cachorro-indígena no século XIX parece ser pouco estudada na historiografia e, portanto, merece atenção. Trabalhos futuros podem ser desenvolvidos pensando nessa problemática, contribuindo para o debate da domesticação de animais no passado por indígenas. Temos aqui um caso em que o animal foi introduzido pelo colonizador e com isso, inserido na realidade ameríndia. Esta que, possivelmente, já havia experienciado a domesticação de outras populações caninas antes de 1500.

Faz-se necessário ressaltar que as conclusões aqui apontadas constituem hipóteses construídas a partir de evidências documentais fragmentárias e das interpretações suscitadas por essas próprias lacunas. Portanto, trata-se de inferências que permanecem abertas, em razão das limitações impostas pelo atual conjunto documental disponível. Nesse sentido, cabe lembrar, como apontou Ginzburg (2007), que os obstáculos encontrados na pesquisa também integram a própria narrativa histórica.

2.2.3. Mundiação Kaingang

Para o geógrafo Milton Santos a paisagem é dimensão da percepção. Uma representação feita a partir dos sentidos. Em suas palavras: “Todo lo que vemos, o que nuestra visión alcanza es el paisaje. Este puede definirse como el dominio de lo visible, lo que la vista abarca. No sólo está formado por volúmenes, sino también por colores, movimientos, olores, sonidos, etc” (SANTOS, 1996, p. 59).

A paisagem, enquanto representação, é uma dimensão que chega até nós filtrada pelos sentidos. Por ser esse um processo seletivo, diferentes paisagens podem ser formadas a depender da cultura que a representa (Santos, 1996). Le Breton (2016) afirma que o corpo tem papel central no filtro do mundo. Este antropólogo coloca o seguinte: “Para o homem não existem alternativas senão experimentar o mundo, ser atravessado e transformado

permanentemente por ele. O mundo é a emanção de um corpo que o penetra. Um vai e vem instaura-se entre sensação das coisas e sensação de si” (LE BRETON, 2016, p. 11).

O mundo e seus lugares possuem acepções diferentes para determinados grupos e indivíduos, agentes que o significam e ressignificam através do sensível. Cada cultura desenvolve uma “organização sensorial” própria, ou seja, valores, simbolismos e comunicações com seu meio (Le Breton, 2016). As diferentes culturas desenvolvem...

[...] atividades perceptivas a todo instante decodificam o mundo circunstante e o transformam em um tecido familiar, coerente, mesmo se ele impressiona às vezes por contatos mais inesperados. O homem vê, ouve, sente, saboreia, toca, experimenta a temperatura ambiente, percebe o murmúrio interior de seu corpo, e assim faz do mundo uma medida de sua experiência, o torna comunicável aos outros, imersos como ele no centro do mesmo sistema de referências sociais e culturais (LE BRETON, 2016, p. 16).

Para o geógrafo Yi-Fu Tuan (1990), a percepção está ligada àquilo que valorizamos culturalmente ou instintivamente. O perceptível aqui, nada mais é do que a resposta dos sentidos ao estímulo externo, uma atividade de registro de determinado fenômeno em detrimento de outros (Tuan, 1990). Para o autor “percepção é uma atividade, um estender-se ao mundo” (TUAN, 1990, p. 12, tradução nossa).⁵² Esse “alcançar” está condicionado pelos órgãos dos sentidos, porém cada órgão é exercitado a sua maneira pelos diferentes grupos humanos. Justamente através de uma valorização cultural ou instintiva. Santos concorda, afirmando que “la percepción es siempre un proceso selectivo de aprehensión. Si la realidad es apenas una, cada persona la ve de forma diferente; por eso, la visión del hombre de las cosas materiales está siempre deformada” (SANTOS, 1996, 60).

É nesse sentido que a representação da paisagem também dá lugar à disputa. O historiador Alain Corbin (2001) vai nos dizer que a paisagem é constituída por imagens e contra-imagens. Na explicação do francês “[...] a paisagem é, portanto, uma leitura ou, frequentemente, um entrelaçamento de leituras que por sua diversidade, pode suscitar o conflito” (CORBIN, 2001, p. 13, tradução nossa).⁵³ A paisagem, portanto, pode ser sobreposta como um pentimento (Corrêa, 2013), isto é, preservando vestígios da representação anterior sob novas camadas de sentido.⁵⁴ Uma representação pode ocultar e se impor sobre outra, engendrando transformações que descaracterizam a paisagem anterior (Corrêa, 2013).

⁵² Texto original: “Perception is an activity, a reaching out to the world”.

⁵³ Texto original: “[...] le paysage est donc une lecture ou, le plus souvent, un entrelacs de lectures dont la diversité peut susciter le conflit”.

⁵⁴ A historiadora Dora Corrêa (2013) se utiliza da analogia do pentimento na pintura, termo que remete ao processo de uma nova produção sobre os vestígios de outra. A autora se utiliza desse conceito para entender as transformações paisagísticas nas matas de Itupeva, sudoeste paulista, entre 1723 e 1930.

É dentro da disputa pelo espaço e sua representação que os Kaingang resistem e realizam sua história. Hervé Mazurel (2024), historiador francês, nos diz que há tanto uma construção social do sensível quanto uma construção sensível do social. Com esse apontamento, podemos avançar para pensar como o sensível interferiu na construção de um mundo Kaingang.

Em alguma medida, já vimos que as relações com outros seres da floresta decorrem de uma sensibilidade própria. Enquanto para o não indígena os animais, plantas e rios se transformam em recursos, coisas alienadas, os Kaingang compreendem que diferentes viventes compartilham uma interioridade de tipo humana. O cachorro, a anta, o *Cakrekin* e o *Nhara*, todos expressam traços específicos de personalidade (humana).

Um apontamento que aparece com certa constância nas fontes etnográficas, será o elogio às habilidades de caça dos indígenas Kaingang.⁵⁵ Nos documentos da época, a audição, o olfato, o tato e a visão, são órgãos apontados como mais avançados do que a “gente civilizada”. Apenas o paladar é visto como “selvagem”, num registro onde Cimitile comenta sobre a bebida preparada para a cerimônia *Aquiqui*.

Considerações como essas serão comuns não apenas no Paraná. No Rio Grande do Sul, a população Kaingang será registrada pelo antropólogo belga Mabilde em meados do século XIX. Em contato com os indígenas, o autor produz uma série de textos que serão publicados em forma de livro, em 1983. Sua obra traz as seguintes considerações em relação aos sentidos de indígenas Kaingang:

Os coroados têm os órgãos visuais de uma agudeza extraordinária e os órgãos auditivos e o olfato os mais sensíveis [...] como os demais selvagens do Brasil, os coroados enxergam a uma distância extraordinária. Onde a vista do civilizado não atinge sem o auxílio de um bom óculo de alcance [...] Qualquer cheiro estranho que se encontra nas matas, os coroados percebem, imediatamente (MABILDE, 1983, p. 22).

Mabilde ainda elogia a precisão dos Kaingang em manusear instrumentos e fabricar objetos. O autor fala sobre a capacidade desses indígenas em desempenhar a madeira crua:

Uma vara de qualquer madeira, torta e de desigual grossura, eles a desempenam, decascando-a com um pedaço de grés. Este trabalho é tão perfeito que seria impossível – ao melhor dos nossos marceneiros ou carpinteiros, com o auxílio dos instrumentos próprios que possui para semelhante fim – já não digo fazer melhor, mas alcançar o

⁵⁵ Durante o século XIX, não apenas os sentidos de indígenas serão apontados por muitos “civilizados”, mas também de outros povos considerados “selvagens”. Segundo Nicolas Bancel e Olivier Sirost, essas percepções sobre o “outro” e seu corpo se interessavam em encontrar o elo perdido da “evolução humana”, em encontrar espécimes meio humanas meio animais que ainda carregassem conexões com as florestas, tal qual animais primatas. Notadamente, características como vigor e capacidade sensorial são apontadas como elementos daqueles que ainda não saíram por completo do estado de “natureza selvagem” (Bancel e Sirost, 2002, p. 398).

grau de perfeição em desempenhar e alisar um pedaço de maneira qualquer (MABILDE, 1983, p. 22).

Borba (1908) compartilha de percepções semelhantes às que trouxemos na primeira fala de Mabilde. Ao relatar os sentidos dos Kaingang no Paraná, ele afirma:

Teem a vista, o olfato e o ouvido de uma sensibilidade e delicadeza extraordinarias; encheram à grande distancia, e lhes é cousa facilima o seguir pelo matto o rasto da caça, do inimigo ou dos de sua gente. O seo olfacto faz-lhes conhecer com certeza e distinguir a approximação das cobras e outros animaes nocivos. Ouvem e distinguem, à distancia, o pizar macio e traiçoeiro do tigre (BORBA, 1908, p. 8).

Ao perseguir sua presa, o caçador engaja-se perceptivelmente com o mundo, desenvolvendo habilidades de atenção aos sinais ambientais, conseguindo entender dados que são fundamentais para sua prática. Ingold (2002) concebe, assim, que as informações não estão na mente do caçador, mas sim no próprio mundo. E é então pelo engajamento com o ambiente que o indígena compreende as características que constituem o espaço. Nas palavras do antropólogo:

O conhecimento do mundo é ganho pelo movimento nele, explorando-o, prestando atenção nele, sempre alerta aos sinais pelos quais ele se revela. Aprender a enxergar, então, não é uma questão de adquirir esquemas para construir mentalmente o ambiente, mas sim adquirir habilidades para engajar perceptualmente com os constituintes ambientais, humanos e não humanos, animados e inanimados (INGOLD, 2002, p. 55, tradução nossa).⁵⁶

Ao se engajarem com a floresta de araucária, os Kaingang compreendem seus elementos, suas formas e processos. Ao encontrar uma área de queda de pinhão, os indígenas se deparam com inúmeras relações multiespécies. Podem encontrar fezes, pegadas, odores e outros rastros, que indiquem a passagem de um animal, sua espécie e a distância em que se encontra. Há todo um envolvimento com o mundo que educa e aperfeiçoa os sentidos. O que ocorre é uma atenção contínua aos sinais do ambiente, permitindo compreender relações, ritmos e transformações da paisagem. Como afirma o antropólogo inglês:

[...] Caçadores-coletores, em suas práticas, não procuram transformar o mundo, mas sim revelação [...] Em resumo, através de atividades práticas como caçar e coletar, o ambiente – incluindo a paisagem com sua fauna e flora – adentra diretamente na constituição das pessoas, não apenas como fonte de nutrição, mas ainda como fonte de conhecimento (INGOLD, 2002, p. 58, tradução nossa).⁵⁷

⁵⁶ No original: “[...] Knowledge of the world is gained by moving about in it, exploring it, attending to it, ever alert to the signs by which it is revealed. Learning to see, then, is a matter not of acquiring schemata for mentally *constructing* the environment but of acquiring the skills for direct perceptual *engagement* with its constituents, human and non-human, animate and inanimate”.

⁵⁷ No original: “[...] Hunter-gatherers, in their practices, do not seek to tranform the world; they seek revelation [...] In short, through the practical activities of hunting and gathering, the environment – including the landscape

O pleno contato com o mundo faz com que suas características sejam incorporadas na padronização das atividades diárias dos caçadores-coletores. Desse modo, a floresta se torna passível de ser habitada, transformando-se em “casa” tanto para os humanos como outros animais que compartilham a mesma paisagem (Ingold, 2002).

Ademais, o engajamento com o mundo para o indígena está conectado com sua ancestralidade. De acordo com Ingold (2002) a operação efetuada por populações caçadores-coletores, parte de um olhar que conecta presente e passado. A incorporação corporal e mental do mundo está ligada a uma tradição. Muitos indígenas entendem que o meio que habitam, e todas suas topografias, são heranças de seus antepassados. Muitas vezes essa conexão temporal se confunde, de forma que o indivíduo do presente também participe de um tempo ancestral, em que as narrativas antigas sejam relatadas em primeira pessoa e que, portanto, pessoas, acontecimentos e lugares sejam conectados (Ingold, 2002).

Para os Kaingang, essa conexão pode ser vista em topônimos. É o caso da serra do mar, chamada de *Krinjijimbé* por estar associada ao grupo que se afundou no mito do dilúvio (Schaden, 1988). Outros lugares também aparecem identificados pelas experiências Kaingang. É o caso de Chapecó, em Santa Catarina, que teve sua denominação substituída depois. Borba (1908) explica que o nome original indígena foi *Xáembetkó*. *Xá* significava cachoeira e *embetkó* um “[...] modo de caçar ratos á noite com fachos. Pela semelhança que lhes pareceo, (aos Kaingangues) ter as pescarias de cascudos, á noite neste rio com a dos ratos, lhe puzeram este nome, que os nossos alteraram ou abreviaram” (BORBA, 1908, p. 117).⁵⁸

Temos então uma situação em que o espaço habitado se torna “casa” para os diferentes organismos. Se Xapekó é a “casa” dos peixes cascudos, também é residência dos indígenas que deles se alimentam. Pois o rio que corre nesse local não é apenas um produtor de alimento, mas sim, fundamentalmente, espaço de sociabilidade. É nas águas que os indígenas se lavam após as refeições coletivas (Borba, 1908, p. 11). A água é o ambiente em que a mulher se lava e dá banho no recém-nascido logo após o parto nas matas (Borba, 1908, p. 12). E são as águas do dilúvio que dão origem aos animais e os primeiros Kaingang (Borba, 1908, p. 20).

Por desenvolverem afeto à paisagem e outros seres não humanos, os Kaingang engajam-se com o mundo, experienciam seus elementos e treinam seu sistema perceptivo. Desse

with its fauna and flora – enters directly into constitution of persons, not only as a source of nourishment but also as a source of knowledge”.

⁵⁸ Além de Chapecó, Borba (1908, p. 117-118) ainda explica a etimologia de outros lugares, como Goioem, Xopim, Xagú, Campo Erê, Xanxerê, Palmas e Guarapuava. Todos estão associados a acontecimentos que os indígenas Kaingang experienciaram.

processo, os sentidos apurados que Borba (1908) e Mabilde (1983) elogiam são justamente resultados de um modo de vida tradicional, ligado a uma ancestralidade que se conecta com o espaço de outra forma. Já o ocidental “civilizado” por enxergar a constituição da paisagem como produtos alienados, tende a conceber um mundo composto por diferentes vivências e, logo, reduz sua capacidade de sentir o mundo.

Como demonstrado no primeiro capítulo, a percepção paisagística dos sertanistas Lopes e Elliott estava concentrada em encontrar terras para cultivo e pasto, terrenos para construções e vegetações fáceis de derrubar para manter vias de comunicação. Vemos então duas culturas produzindo sentidos e percepções diferentes do mundo, experienciando o Tibagi de acordo com interesses próprios.

Ao contrário dos demais sentidos atribuídos aos Kaingang, Cimitile (1882a) não conseguiu se adaptar ao paladar Kaingang. No trecho seguinte, o frei explica o processo de fabricação do *Aquiqui*, bebida fermentada produzida em um ritual posterior à morte de algum indígena Kaingang. Essa cerimônia era realizada para a libertação do espírito do morto (Tommasino, 2004). Nas palavras do religioso:

Para fazer as bebidas para esta festa soccam o milho e o pinhão juntamente com a água em grandes panellas de barro perto do fogo, mastigam com a boca para mais depressa fermentar, depois de fermentado misturam o caldo do milho com mel, tornando-se por este processo uma bebida embriagante, pouco agradável ao paladar da gente civilisada, mas muito apreciada pelos selvagens; chamam-n’a Aquiqui (CIMITILLE, 1882a, p. 4).

Para Marta Amoroso (2003), a política de aldeamentos do século XIX tinha, dentre outras intenções, conquistar o indígena pelo paladar. Essa missão estava associada à disciplina do trabalho, através das lavouras de milho, feijão e, principalmente, cana. Bem como à adoção de novos hábitos e mudanças corporais, os alimentos costumeiros para o ocidental eram aos poucos sendo introduzido ao cotidiano indígena: açúcar, sal e carne de animais domésticos. Portanto, o que Cimitile traz em sua fala passa justamente por essa noção. O *Aquiqui* é ruim porque não lembra o doce ou o salgado aos quais estavam acostumados os “civilizados”. A bebida é “selvagem”, pois está inadequada aos hábitos comerciais e palatáveis das populações não indígenas.

O que temos nesse contexto não é apenas uma visão de mundo. Ocorre precisamente uma produção do mundo, uma mundiação (*mondiation*), como entende o antropólogo Descola (2023). O indígena absorve o ambiente, objetivando suas qualidades, fenômenos, seres e relações, através de filtros ontológicos, os quais selecionam aquilo que é de tradicional interesse (Descola, 2023). Para o francês, o nativo indígena...

[...] produz literalmente um mundo, pleno de sentido e abundante em causalidades múltiplas, que sobrepõe às suas margens outros mundos do mesmo gênero que foram atualizados por outros humanos em circunstâncias análogas. E são a relativa coincidência de alguns desses mundos, as referências comuns e as experiências compartilhadas de que são testemunhas que dão origem ao que habitualmente chamamos de uma cultura” (DESCOLA, 2023, p. 10-11).

O que todas essas considerações demonstram é o fato de como o espaço da floresta de araucária foi lido de diferentes formas. Se por um lado, uma visão civilizada leu a mata como um conjunto de mercadorias, a visão indígena animista se mostrou oposta ao naturalismo. Resistentes às imposições, os indígenas entendiam os animais, plantas e espíritos como organismos dentro de uma mesma “casa”. Dentro da disputa pelo espaço e sua representação, a caça operou como produtora do mundo Kaingang. Ao se engajarem nas matas, os povos indígenas experienciaram seus elementos e reproduziram, através de tradições ancestrais, um sistema perceptual próprio. Enquanto o homem ocidental tendeu à apreender o mundo pela representação mental, o Kaingang apreendeu o mundo “em si mesmo”. Entre o animismo e o naturalismo como compreendido por Descola (2023), há então para Ingold (2002) duas maneiras de apreensões do mundo:

[...] Apenas uma delas (a ocidental) pode ser caracterizada como construção de uma visão, isto é, um processo de representação mental. Quanto a outra, apreender o mundo não é uma questão de construção, mas de engajamento, não se trata de construir, mas de habitar, não de fazer uma visão *do* mundo, mas de adotar uma perspectiva *nele* (Ingold, 2002, p. 42).⁵⁹

Portanto, temos no Paraná do século XIX dois distintos *modi vivendi*. Um deles é eurocêntrico e voltado ao lucro, que representa a paisagem como um conjunto de “cabedais”. Por estar separado do mundo, o homem “civilizado” não engaja com ele, não está aberto ao mundo de forma sensível. Justamente através da ideia dicotômica de natureza/cultura, ele se enxerga na possibilidade de subjugar as demais formas de vida. Já a visão Kaingang está em constante engajamento com o mundo. A caça, a pesca, a coleta e outras interações, fazem com que o mundo seja conhecido pela experiência, e não através de uma representação dele, como algo separado da sociabilidade humana.

⁵⁹ only one of which (the Western) may be characterised as the construction of a view, that is, as a process of mental representation. As for the other, apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making a view *of* the world but of taking up a view *in it*”. (42).

2.3. Ressignificação do espaço aldeado e outras formas de resistência

A ociosidade, a indolência e a teimosia, foram características associadas aos Kaingang constantemente lembradas pelas autoridades provinciais. Esse comportamento resultou numa inconstância que dificultava a permanência e adequação aos costumes ditos “civilizados” dentro dos aldeamentos. Essas particularidades também foram observadas no período colonial com os Tupinambás, sinalizadas erroneamente como uma fraca memória para apreensão do cristianismo (Viveiros de Castro, 2013).

Na mentalidade colonial os Kaingang, no século XIX, assim como os Tupi no período colonial, eram sempre interpretados através dos “maus costumes”. Isto é, a nudez, poligamia, descentralização de autoridades, idioma, enfim, elementos que traduzem a cultura ameríndia propriamente dita. As autoridades também não conseguiam enxergar religiosidade entre esses indígenas. Portanto, a pretensão nesses dois contextos foi a cura desses dogmas, processo de embate cultural que resultou num misto de “[...] volubilidade e obstinação, docilidade e recalcitrância, entusiasmo e indiferença” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 195).

É nesse processo apaziguador que aparece o sistema de brindes. Essa relação não era novidade do Paraná, mas como dito antes, uma característica da política de aldeamentos do Império. Constava no Regulamento de 1845 que cada Diretor Geral dos Índios ficava responsável por distribuir presentes e mimos aos estabelecimentos, com o fim de chamar e manter os indígenas aldeados. O resultado, porém, era situação em que as autoridades ficavam reféns das vontades indígenas, o que resultava, por consequência, numa missão que nunca parecia acabar (Henrique, 2017).

Em contrapartida, esse mesmo sistema era usado pelos povos indígenas como forma de negociação de seus interesses. Segundo Henrique (2017), que pesquisou a mesma política na província do Grão-Pará, a prática indígena estava ligada a ideia de uma “reciprocidade protelada”, o que consistia num dinamismo de pacificação dos não indígenas. Em vez de retribuir com a fixação nos aldeamentos, os indígenas recebiam os presentes, mas parcelavam a retribuição. Trabalhavam por determinado tempo para os “civilizados” e depois retornavam às matas. Esse tipo de comportamento foi expresso por Bularmaque em 1867:

Das tribus dos Coroados, Guaranyes e Cahyguás, alguns indios teem vindo dos aldeamentos a capital em procura de brindes. Completamente ignorantes, apresentam-se quasi todos nus, e nenhuma importancia ligam á roupa que se lhes fornece: preferem antes um rosario de missangas para adornarem o pescoço. Despresando os affagos da gente civilisada, elles procuram afastar-se dos povoados, tão depressa

fazem aquisição dos brindes, que desejam obter, para satisfação da cubiça, que lhes é natural (BURLAMAQUE, 1867, p. 65).

De fato, os Kaingang mantinham uma relação de reciprocidade em sua cultura. Enquanto aos olhos do colonizador os indígenas recebiam simples quinquilharias, os objetos recebidos por eles eram ressignificados. Como apontado no escrito, o rosário que serviria para as rezas cristãs simplesmente foi adotado como espécie de adorno. As roupas também não foram vestidas, mesmo tendo conhecimento sobre o funcionamento das convenções sociais e costumes não indígenas.

A respeito da reciprocidade, Telêmaco Borba, político que se interessou pelos costumes Kaingang na época, anotou uma série de relatos acerca da importância dos presentes para essa sociedade. Em um registro de 1882, ele escreve que “[...] Geralmente os caciques, e ainda os que mais trabalham, são os que menos objectos teem, pois é de regra entre esta gente, que nunca se deve negar o que é pedido; e uma das maiores injurias que se lhes pode dirigir é chamal-os de pouco liberaes” (BORBA, 1908, p. 7). Há, portanto, um prestígio que se baseia pela doação. O sujeito mais prestigiado e instituído de poder é o que, por sua vez, mais doa. Nesse caso o cacique.

A política de aldeamento era manipulada pelos próprios interesses indígenas. O documento demonstra que até mesmo fora dos espaços aldeados, os Kaingang seguiam até a capital Curitiba para realizar negociações e requerimentos. Visconde de Taunay quando em sua presidência, viajou por alguns alojamentos indígenas, dentre eles um estabelecimento em Guarapuava, a fim de desenvolver seu vocabulário Kaingang. Segundo relato de seu filho, essa obra deu muito trabalho por conta dos pedidos de seus enunciadorees. A cada palavra registrada havia um novo pedido, machado, faca, enxada, chumbo, pólvora, fumo, enfim. Cada verbete era um objeto prometido aos Kaingang, “Que trabalhadeira deu o vocabulário caingang” (TAUNAY, 1931, p. 5).

A partir do escrito de Frei Luiz de Cimitille, podemos indicar que o pedido de presentes para aldearem-se estava ligado a concepção de uma atitude receptiva. Do mesmo modo que os objetos eram recebidos para adentrar os aldeamentos, em suas moradas os indígenas também recepcionavam visitantes com presentes. No escrito do catequista, ele afirma que os Kaingang “[...] têm grande paixão por missangas, especialmente as brancas, e oferecem de boa vontade o que têm de melhor em suas cabanas em troca d’estas bagatelas [...] Quem dá-lhes alguma coisa como presente, não fica sem recompensa” (CIMITILLE, 1882, p. 4).

Ao contrário do que sugerem os escritos provinciais, havia uma troca e reciprocidade entre indígenas e colonizadores, negociações que muitas vezes partiam das populações

originárias. Portanto, essa conciliação não se realizava mediante a cobiça e desejo de apoderamento dos objetos “civilizados”, mas sim num sentido mais amplo de interpretação e ressignificação do modo de vida não indígenas.

A partir do conhecimento do sistema de brindes, muitos Kaingang fizeram contato de forma pacífica, tentando negociar sua entrada nos estabelecimentos não indígenas. Nessas negociações, chegavam grupos indígenas com mulheres e crianças. De acordo com Henrique (2017), normalmente quando traziam mulheres e crianças em contextos como esse, tratava-se da demonstração de uma disposição para serem aldeados, ao menos momentaneamente. Frente a essa nova realidade, os Kaingang então se adaptavam convivendo com os não indígenas, entretanto mantendo interesses próprios e costumes, o que explicava as fugas posteriores.

Com isso, o nomadismo é tido como um verdadeiro impasse ao progresso econômico dos aldeamentos. Para as autoridades, tratava-se de um comportamento primitivo a ser combatido. Um ato de desobediência a “civilidade”, a fuga Kaingang dos espaços aldeados representou a busca pela liberdade, mesmo que de forma negociada dentro dos aldeamentos. Para além disso, os deslocamentos constantes para as matas conectavam os indígenas ao seu modo de ser tradicional, sua espiritualidade com os rios, animais e plantas. Portanto, a visão de lucro almejada pelos colonizadores se fez incompatível com as relações mais que humanas buscadas por esses indivíduos.

O resultado foi uma incompatibilidade da missão civilizatória com a cultura indígena, que sem aderirem integralmente as concepções de lucro, constantemente se afugentavam dos estabelecimentos. Mais que isso, os aldeamentos eram manipulados pelos interesses indígenas, sobretudo a partir do sistema de brindes. Temos assim uma missão fadada ao fracasso, que após anos não conseguiu “sumir com a raça aborígine”, resultando numa insatisfação generalizada demonstrada por muitas autoridades na época.

Mas cabe ressaltar que as negociações indígenas dentro do espaço aldeado, sempre foram produzidas em um ambiente de conflito, em que a violência e o trabalho forçado foi prática comum. Como afirmou Oliveira, ao problematizar as noções de protagonismo e agência:

[...] Essa agência foi margeada por tensão e violência, uma vez que a perda das terras das aldeias e a redução nos aldeamentos missionários inauguraram para os indígenas um estado de guerra que terminou por lança-los impiedosamente a uma sociedade desejosa por seu desaparecimento (OLIVEIRA, 2023, p. 23-24).

Portanto, ainda que os Kaingang de São Jerônimo produziram formas de resistência ao espaço aldeado, temos de saber que o conflito sempre fez parte desse contexto. Os “assaltos” comentados pelas autoridades da época, invisibilizam algumas das muitas violências que foram

cometidas contra os povos indígenas por particulares. É plausível considerar que a expropriação de terras e o trabalho forçado também tenham sido elementos empreendidos por particulares. Práticas que estavam presentes desde a guerra justa de 1809.

2.3.1. Reciprocidade vs. Mercado

A partir da introdução do moinho satânico na economia global, os seres humanos passaram a ser interpretados como seres de motivação material. Trata-se justamente da questão abordada no primeiro capítulo, em que o pensamento liberal entendeu que a humanidade estava propensa a evoluir progressivamente para uma sociedade de mercado (Polanyi, 2001; Levitt, 2012). E imbuídos por essa lógica, muitas autoridades que legislaram sobre os corpos e terras autóctones não compreenderam senão que os indígenas estavam alheios a esse progresso “natural”. Portanto, os aldeamentos serviriam para dar conta de um mercado de trabalho em substituição ao sistema escravista, e auxiliar as populações originárias no caminho à “civilização”.

Nesse caso, a interpretação das autoridades não conseguiu compreender muito bem quando os indígenas não usavam os brindes como esperado. A base utilitarista desse pensamento não concebeu que os Kaingang não se limitavam às necessidades corporais. Ao contrário disso, na visão desses indígenas a natureza também produzia cultura, religiosidade e relações multiespécies. Elementos que os aldeamentos eliminavam quase por completo.

Por meio da projeção da política de brindes, procurava-se incentivar práticas de um “homem econômico”, como definido por Levitt (2012), ou seja, aquele que vê sentido na maximização, em possuir algo e direcioná-lo para o lucro pessoal. Muitas autoridades viam a “cobiça” como característica natural dos indígenas, como Burlamaque (1867). Portanto, os brindes ensinariam os povos indígenas a ter apreço pelo trabalho para que pudessem maximizar seus bens materiais “civilizados”. No entanto, mesmo nas últimas décadas dos aldeamentos, os brindes obtidos eram frequentemente reinterpretados e a ideia de lucro, enquanto acúmulo individual e maximização material, não foi central nas relações Kaingang.

Esses problemas nascem justamente pela incompatibilidade entre a cultura indígenas e a interpretação liberal dos costumes originários. É com a concepção de “homem econômico” que Levitt argumenta que “[...] O caráter “material” da satisfação da necessidade é dado, havendo ou não maximização; e a maximização ocorre, quer os meios e os fins sejam materiais, quer não” (LEVITT, 2012, p. 72).

Exatamente pela não compreensão das necessidades culturais, que os povos indígenas foram vistos como alheios à economia. A partir dos estudos de Malinowski sobre os habitantes originários das Ilhas Trobriand na Melanésia, Polanyi (2001) argumenta que a economia de muitos povos originários pode ser organizada pelos princípios de reciprocidade e redistribuição. O autor entendeu que esses princípios são mantidos pelos padrões de simetria e centralidade. Segundo ele:

Simetria e centralidade se encontram para atender as necessidades da reciprocidade e redistribuição; padrões institucionais e princípios de comportamento são ajustados mutuamente. Enquanto a organização social corre nos trilhos, não haverá necessidade de motivações econômicas individuais [...] nessas comunidades a ideia de lucro é barrada; barganhar e pechinchar são condenados; dar livremente é uma virtude aclamada; a suposta propensão para trocar, negociar e permutar não aparece. O sistema econômico é, na verdade, apenas uma função da organização social (POLANYI, 2001, p. 52)

Através das trocas que eram feitas pelas populações melanésias, o autor percebeu que o lucro, monetário ou não, não era fator envolvente. O que prevalecia nessa sociedade era o pensamento de que “doar hoje” seria recompensado pelo que era “dado amanhã” (Polanyi, 2001). Dessa maneira, a simetria se refere a troca de objetos entre grupos correlatos ou simétricos, como famílias, clãs e linhagens. Enquanto a centralidade se refere ao acúmulo de produção que, posteriormente, seria redistribuído, seja pelo líder ou grupo, seja em festas ou outros eventos (Polanyi, 2001).

O antropólogo Pierre Clastres (1979) buscou demonstrar em sua obra *Sociedade contra o Estado*, como ao longo de sua história os povos indígenas foram enxergados como povos sem rei, lei e fé. Assim como não se enxergava a economia nessas sociedades, o reconhecimento de uma “autoridade” instituída de poder também foi relegado, desde o período colonial. O olhar posto sobre essas sociedades as via como “primitivas” e desprovidas de real organização política (Clastres, 1979).

Em oposição a essa interpretação, o autor busca demonstrar que a política indígena se configurava de outra maneira (Clastres, 1979). Para o antropólogo, o poder dos líderes indígenas não era simplesmente dado pela coação, mas pela sua capacidade de manter a paz e harmonia entre o grupo. Portanto, o líder aparece como um “árbitro que procura reconciliar” (Clastres, 1979, p. 28). Nesse caso, a oratória era a principal ferramenta ligada à função de “fazedor de paz” (Clastres, 1979).

O prestígio dos chefes indígenas também estava na garantia da reciprocidade. Segundo Clastres (1979), era por meio da generosidade que o líder garantia prestígio perante o grupo. Tudo o que os membros do grupo lhe pediam, ele dava. Quanto menos possuía, mais prestígio

era garantido (Clastres, 1979). De acordo com o antropólogo, nesse cenário “[...] Avareza e poder não são compatíveis; para ser chefe, é preciso ser generoso” (Clastres, 1979, p. 29).

Em troca de doar seus bens, o líder podia ser adepto da poligamia (Clastres, 1979). E nesse caso, a relação poligâmica aparece como característica exclusiva das lideranças, elemento articulado com a instituição política do poder e que, aliás, podia estar associada aos melhores caçadores (Clastres, 1979). De acordo com o antropólogo francês:

[...] Se por outro lado certos grupos reconhecem a poliginia como privilégio do chefe, e também dos melhores caçadores, é porque a caça, enquanto actividade económica e actividade de prestígio, se reveste para eles de uma importância particular, sancionada pela influência que confere ao homem hábil a sua destreza em apanhar muita caça: no seio de certas populações, como os Puri-Coroado, os Caingang, ou os Ipurina do Jurua-Purus, a caça constitui uma fonte decisiva da alimentação (CLASTRES, 1979, p. 33).

Além do elemento da reciprocidade, em que o indivíduo ganha prestígio e mulheres por doar seus bens, temos também o elemento da caça como condicionante desse mesmo status. Essa habilidade tem “peso” político e estatuto social para os sujeitos de destaque. Ser elevado a posição de chefe é ser reconhecido como notável caçador dentro do grupo.

Nesse caso, podemos nos lembrar do cacique Arepquembé entrevistado por Cimitile (1882b). Seu prestígio como caçador o elevou a categoria de “Traman” e, por conseguinte, lhe conferiu poder e capacidade de poliginia. Ele não precisou de coerção, como os ocidentais entendiam ser a prática do poder. Mas de prestígio por seus feitos nas caçadas e pela doação de seus bens. Pois como anotado também por Borba (1908), os caciques eram os que menos objetos tinham.

Nesses termos, o chefe indígena também se transforma em refém de seu grupo, já que para se manter como líder, ele se vê constrangido a manter suas obrigações perante o grupo (Clastres, 1979). Do contrário, pode ser substituído por outra pessoa mais fiel ao grupo e aos seus deveres. Nesse processo, há uma de-significação e valorização dos elementos da troca, gerando uma situação em que:

Culturas índias, culturas inquietas por recusar um poder que as fascina: a opulência do chefe é o sonho acordado do grupo. E é justamente por exprimir ao mesmo tempo a preocupação que tem de si a cultura e o sonho de se ultrapassar, que o poder, paradoxal na sua natureza, é venerado na sua impotência: metáfora da tribo, *imago* do seu mito, eis o chefe índio (CLASTRES, 1979, p. 45).

Ao entrarem em contato com um universo regido mediado pela política de brindes, os Kaingang perceberam similaridades com seu próprio modo de vida. Em contexto similar, Sahlins (1992, 1997) argumentou como o contato colonial com o sistema de culturas locais por vezes produziu um “florescimento” ou “intensificação cultural”, devido à proliferação de itens

ocidentais. Esse mesmo processo não parece ter ocorrido na mesma intensidade com os Kaingang, mas fica claro que a expansão não indígena impactou seu cotidiano.

Como relatado pelo Cacique Arepquimbe, as ferramentas eram os principais brindes para garantia das negociações e acordos de indígenas nos aldeamentos. De fato, os itens substituíam aqueles antes usados pelos indígenas, agora mais resistentes, afiados, e que poderiam economizar tempo em suas atividades tradicionais. Estudando contexto semelhante no período colonial, o historiador Velloso afirmava:

Aquilo que os europeus classificaram de maneira genérica como ‘facilidades’, correspondia concretamente à possibilidade que os nativos vislumbraram de com aqueles objetos obter o que lhes fosse necessário ocupando intervalos temporais menores com trabalho. [...] isso correspondia ao horizonte geral de expectativas dos grupos indígenas de falas tupi, guarani e possivelmente também os Jê, no momento da conquista, conforme as características estruturais da reprodução material e simbólica daqueles grupos (VELLOSO, 2018, p. 155)

Sahlins (1997) deixa claro que ao utilizarem objetos e interagirem com os ocidentais, os indígenas não foram aculturados, já que as negociações foram realizadas a partir de seu sistema local dentro de estruturas definidas por essa própria população. Trata-se de uma transformação, porém, adaptada aos esquemas culturais existentes.

Antonina talvez tivesse ganho nomenclatura Guarani de *Paí-Guaçu* por seu destaque como grande “doador de bens”. Dessa maneira, os indígenas lhe conferiram prestígio. Machado vai continuar essa prática por longo período, mesmo aos indígenas aldeados e de outras etnias.

Em 1872 o cacique Arepquembe, que morava então em São Pedro de Alcântara, estava voltando de uma visita que havia feito ao Barão de Antonina em São Paulo. Foi com uma de suas mulheres e uma filha. Voltava com brindes quando entrou em discussão um morador por causa dos cachorros (Amoroso, 1998, 2014). O desfecho dessa situação foi o assassinato dos três.

A tragédia teve grande repercussão entre os Kaingang do Tibagi, como previsto por Castelnovo que temeu que houvesse retaliação (Amoroso, 1998, 2014). No ano posterior, foi celebrado um grande ritual *kiki* no pátio do aldeamento São Pedro de Alcântara. Essa cerimônia marcava o segundo enterramento, momento em que se liberava o espírito e o nome do morto (Tommasino, 2004).

É por meio dessa cerimônia que as duas metades Kaingang, *Kamé* e *Kanheru-Kré*, reforçam sua aliança e trocam reciprocamente rezas, cuidados rituais e homenagens (Amoroso, 1998). Portanto, diferentes grupos Kaingang de diversos locais reuniam-se para o *Kiki*. Vieram aqueles da metade *Kamé* e aqueles da metade *Kanheru-Kré*. Cada um teve seu papel.

De acordo com Amoroso (1998), o *kiki* iniciava com fogos que eram acesos por três noites consecutivas. Na primeira noite cada metade, representada pelo *péin*, acendia uma chama para seu oposto. Na segunda noite outra chama era acesa, enquanto um tronco recém-cortado chegava a aldeia para ser velado, assim como um morto. Durante a manhã seguinte, o tronco era cavado para que dentro dele fosse feita a bebida *Aquiqui*, ou simplesmente *kiki*, descrita anteriormente por Cimitile.

Segundo Tommasino (2004), os *péin* são uma categoria social Kaingang que pode ter contato com os mortos e, portanto, tem uma outra relação com o ritual *kiki*. Eles são indivíduos que nasceram fracos, mas receberam novo nome pelos xamãs, para sobreviver. Normalmente nomes que possuem a palavra *gá* (terra) em sua composição. Batizados, tornam-se fortalecidos e resistentes à morte, sendo os únicos que podem pegar na terra e lidar com os mortos.

Durante o *kiki*, os *péin* recebiam as visitas, faziam as pinturas corporais, preparavam e serviam as bebidas (Amoroso, 1998). A terceira noite da cerimônia acontecia dias depois, quando a bebida já estava fermentada. Com o acendimento do terceiro fogo, os Kaingang se reuniam em coletividade, sempre perto do fogo para protegerem uns aos outros dos perigos que os rondavam, isto é, da presença de espíritos na aldeia (Amoroso, 1998).

Com a morte do cacique Arepquembe, portanto, vemos que caso tenha havido um período de “intensificação cultural” conforme Sahlins (1992, 1997), talvez fosse em relação aos rituais *kiki*. Pois com a expansão de doenças até então desconhecidas e da presença de humanos não indígenas, sobretudo em período anterior de guerra justa, é de se imaginar que muitos foram os indígenas Kaingang despedidos por cerimônias parecidas durante o século XIX.

3. Conexão comercial e disrupção ambiental

*And so all of Asa bay did build
A house of the cross
Every hour of daylight they did sweat
Limbs ached because faith does cost
(Bathory, One rode to Asa Bay)*

Em vias da extinção do trabalho escravo africano, a ideia de civilização acaba ganhando novo corpo. Agora, associa-se a compreensão dos povos indígenas enquanto mão de obra barata para enriquecimento da província do Paraná. A catequese nos aldeamentos pouco possuía de sentido religioso. Dentro dos aldeamentos, os indígenas tinham de ser civilizados pela disciplina do trabalho e a miscigenação.

Dentro dessa mesma visão, o meio ambiente foi visto como algo a ser civilizado, melhorado pela construção de vias de comunicação, pontes e estabelecimentos comerciais e/ou militares. Assim como os Kaingang deveriam esquecer seus “vícios”, as “plantas daninhas” deveriam ceder espaço às vias de circulação, cultivo de cereais comercializáveis e pasto para gados.

A circulação de mercadorias tanto pretendida, acabou por configurar o espaço em uma paisagem agropastoril, onde a ideia de “civilização” serviu como principal mote. Através desse pensamento, enxergava-se que tanto os indígenas como suas terras deveriam melhorar teleologicamente. O projeto de “civilização”, formulado dentro de uma visão predominantemente eurocêntrica, seria executado boa parte pelo trabalho indígena.

O cultivo agrícola e criação de animais domesticados dentro do aldeamento São Jerônimo, tinha parte de sua manutenção garantida pelos Kaingang que ali habitaram. Plantava-se milho, feijão, cana e produzia-se açúcar e aguardente. Na construção e manutenção de estradas que ligavam esse estabelecimento a nucleações próximas, os Kaingang também participavam. Muitas vezes, recebiam como pagamento pelos seus serviços os chamados “brindes”. E quando ganhavam jornas, o sistema era bastante irregular e desigual.

A civilização e o trabalho são questões que dialogam dentro do mesmo processo que formulou a política de aldeamentos e seu funcionamento como limitador da mobilidade indígena. Neste capítulo, investigaremos como essas ideias impactaram o cotidiano dos indígenas Kaingang, dentro e fora de São Jerônimo.

3.1. O pensamento eurocêntrico

Norberto Bobbio enxerga que há na palavra “civilização” uma concepção etnocêntrica, que surge do encontro com o outro. Uma referência utilizada hierarquicamente para diferenciar um espaço de outro, um tempo de outro, numa operação que projeta critérios do presente sobre o passado. A partir desse referencial, surge uma perspectiva de rejeição, exclusão ou interpretação do outro, sustentando-se em dois binômios principais: civilização/barbárie e civilização/decadência (Bobbio, 2015).

A partir desse entendimento, podemos perceber que, no séc. XIX, houve o empreendimento de uma política cultural em detrimento de uma política da cultura.⁶⁰ Segundo o mesmo autor, essa primeira está ligada a exclusão do outro, ao impedimento de participação cultural diversa (Bobbio, 2015). Trata-se de uma política do sim ou não, uma política “feita pelos políticos para fins políticos” (Bobbio, 2015, p. 91).

Para Norbert Elias (1994), a utilização do conceito de civilização não se deu de forma homogênea na Europa.⁶¹ A concepção que permeou a mentalidade das autoridades do Brasil no séc. XIX, dialogava sobretudo com as acepções francesa e inglesa. O termo foi utilizado refletindo justamente os binômios compreendidos por Bobbio (2015). Particularmente, entendia-se que o Ocidente era concebido como o principal vetor do progresso humano. Se a humanidade rumava a um suposto progresso, era a Europa que detinha as soluções para a melhoria social, econômica, tecnológica e científica. Elias entende que o termo civilização:

[...] resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de *sua* cultura científica ou visão do mundo, e muito mais (ELIAS, 1994, p. 23).

Desde o período colonial os indígenas foram interpretados por lógica semelhante. A expansão colonial europeia e a subjugação de povos indígenas foram ações sempre justificadas

⁶⁰ Bobbio defende uma política do sim e sim, de aceitação do outro, refletindo uma síntese e entendendo que o conflito não é inevitável. A política da cultura compreende a liberdade no sentido de “não impedimento”, em que as diferentes culturas não são impedidas de participação política (Bobbio, 2015).

⁶¹ A obra de Norbert Elias trata de como os conceitos *kultur* e *zivilisation* foram formulados ao longo da história alemã. Enquanto o primeiro diz respeito a um valor de segunda classe, fatos intelectuais, artísticos e religiosos, o termo *zivilisation* traduzia o sentimento do progresso do Ocidente e da humanidade, em termos políticos, técnicos, sociais ou morais. Este último, teve seu sentido construído pelas perspectivas inglesa e francesa. Nas palavras do autor, a principal diferença entre os termos é a de que “[...] o conceito de civilização minimiza as diferenças nacionais entre os povos: enfatiza o que é comum a todos os seres humanos ou – na opinião dos que possuem – deveria sê-lo.

Em contraste, o conceito alemão de Kultur dá ênfase especial a diferenças nacionais e à identidade particular de grupos (Elias, 1994, p. 25).

pela ideia de “civilização”. Foi essa palavra que deu expressão ao processo expansionista (Elias, 1994).

Nos relatórios de presidente de província a ideia de civilização aparece com certa regularidade. Neles aparecem temas como a missão dos aldeamentos, a economia agropastoril, a migração europeia e as vias de comunicação. Como visto no primeiro capítulo, dentro dos aldeamentos os indígenas deveriam se adequar aos costumes ditos civilizados. Uma das formas defendidas para se alcançar essa finalidade era a miscigenação.

Ao falar dos aldeamentos São Jerônimo e São Pedro de Alcântara, o presidente de província Faria Sobrinho aponta com positividade os estabelecimentos: “[...] com o fim altamente patriótico e humanitário de oferecer proteção e meios de civilização á população indígena, que anda errante pelas florestas da província (SOBRINHO, 1886, p. 103)”.

Em suas palavras, percebe-se que missão civilizatória é apresentada como um projeto virtuoso para os administradores. A finalidade humanitária de que fala Sobrinho, coloca a visão eurocêntrica como pináculo de uma suposta superioridade evolutiva. Para que outros povos considerados “primitivos” cheguem nessa etapa, ou pelo menos perto, faz-se necessário o auxílio do “homem civilizado”.

Em outro trecho do mesmo documento, Faria Sobrinho elabora sobre os Kaingang de São Jerônimo e os Guarani de São Pedro de Alcântara. Mais uma vez percebemos em sua fala a ideia de que o contato com não indígenas traria benefícios. Através da introdução de “costumes” civilizados, pensava-se que o nomadismo, a poligamia, o paganismo, o idioma originário e a ociosidade progressivamente deixariam de existir. No texto, lê-se o seguinte:

Embora de inteligência atrofiada e sentimentos Moraes completamente apagados, por um inteiro abandono da mais simples educação, desde épocas inaprecináveis; todavia observa-se que os costumes do indígena já vão experimentando uma bela transformação natural, devido ao contacto com a população civilisada.
[...] é justo que se continue a lançar um bafejo proteccionista de civilisação sobre essa infeliz população, que tanto horror apresenta no estado de selvageria, quanta sympathia inspira, quando catechisada (SOBRINHO, 1886, p. 104-105).

Apesar de alguns obstáculos a serem contornados, Sobrinho vislumbra um futuro promissor com a continuidade das missões civilizatórias. Percebe-se em sua fala um tom paternalista. Apontando uma “infância primitiva”, pensava-se que com ajuda do governo e os aldeamentos os indígenas tenderiam a atingir o amadurecimento no futuro. Comparado a outros presidentes de província, esse tom se destaca. Ao contrário dele, a maioria dos governadores demonstrava insatisfação ao falar sobre o andamento das missões dos aldeamentos. Apoiado em ponto de vista semelhante, José João Pedrosa em 1881 argumenta:

Na colônia, o homem civilizado, attrahindo os selvagens com agrado e insignificantes presentes, e, pouco a pouco, aprendendo alguma cousa de sua língua e ensinando-lhes parte da nossa, póde, dentro em certo tempo, exercer grande influencia sobre elles, aldeal-os e induzil-os ao trabalho, que melhora a indole e predispõe para a civilisação. E' então que o missionario deve intervir, convertendo o gentio em christão, para a gloria da religião e proveito da sociedade (PEDROSA, 1881, p. 78).

Observa-se que a ideia de civilização esteve consolidada no contato progressivo entre as culturas. Porém dentro de uma lógica de inclusão e exclusão, do sim ou não, como entendido por Bobbio (2015). Com o tempo, o indígena deveria progressivamente se adaptar aos costumes não indígenas pela influência positiva dos “civilizados”. A finalidade dessa missão estaria associada ao trabalho para “proveito da sociedade”. Temos aqui uma concepção de civilização que colocava o trabalho como método e finalidade de todo progresso humana.

Como discutido no capítulo primeiro, a reflexão sobre um futuro sem escravidão negra produziu novas interpretações sobre o trabalho e a condição do trabalhador. Iraci Galvão Salles (1986) analisou o Partido Republicano Paulista (PRP) e seu projeto de formação de um mercado de trabalho livre no séc. XIX.⁶² Para garantir a conciliação social e reprodução capitalista, a dimensão ideológica do trabalho passou a ser pensada nos termos de um novo regime político. De acordo com a historiadora, o PRP entendia que para garantia da ordem e da paz, em meio aos conflitos sociais gerados pela dissociação entre capital e trabalho, o Estado deveria ser redimensionado a partir de uma política econômica voltada ao ideário liberal, logo, contrário à monarquia. A autora explica:

O trabalho é compreendido pelo pensamento liberal como condição intrínseca ao homem que, ao se desenvolver, possibilita a criação dos bens morais, pois recupera e eleva o sentido ético dos indivíduos e dos bens materiais. A acumulação desses bens morais e materiais forma o cabedal de uma nação. Essa visão de forma republicana de governo revestiu-se obrigatoriamente da noção de progresso. O conceito de progresso, presente em todo o pensamento da segunda metade do século XIX, é a expressão do desenvolvimento do trabalho cuja noção necessita ser recuperada em decorrência do próprio processo social de produção (SALLES, 1986, p. 42).

Ainda que a autora analise a organização de um partido político, podemos perceber que as questões indigenistas foram formuladas em termos de construção de um mercado de trabalho e de um mercado de terras e, portanto, permeada de ideias liberais. Constitui-se, então, uma

⁶² A formulação do PRP esteve a par de noções como democracia, cidadania e nação, objetivando a garantia de uma relação que não abalasse a existência de uma classe dominante. Nesse modelo, o projeto do PRP se coloca como transformador da sociedade, não simplesmente reformador. Reelaborava-se o entendimento de trabalho formando trabalhadores livres juridicamente, mas desiguais pela dissociação entre capital e trabalho (Salles, 1986).

associação entre trabalho humano e uso da terra como práticas “civilizatórias”, desde que orientadas pela produtividade, disciplina e geração de riqueza. Nesse sentido, uma das formas pelas quais o indígena deveria civilizar-se era pelo trabalho nas roças e estradas. Essa concepção esteve conectada à interpretação criticada por Polanyi (2001) e Levitt (2012), de que os humanos seriam naturalmente inclinados à maximização, como argumentamos no segundo capítulo deste trabalho.

Podemos ver então como está se construindo a ideia de “civilização” nesse período. Foi um conceito frequentemente utilizado para reduzir as pluralidades. No encontro da Europa com o Novo Mundo, foi palavra utilizada desde então para menosprezar as culturas pluraes que não se encaixavam no pensamento eurocêntrico. Mas no decorrer do tempo, mais um sentido acaba adentrando o termo “civilização” durante o século XIX. Trata-se de um sentido que passa a enxergar a pluralidade racial enquanto negativa, contrária à civilidade.

3.1.1. O sentido racial de “civilização” no século XIX

No século XIX grandes exposições foram feitas ao redor do mundo, apresentando espetáculos que exploravam as diferenças entre nações através de seus objetos, como maquinários, produtos agrícolas e outros artefatos (Amoroso, 2006). Mas enquanto esses objetos serviam para demonstrar a história da técnica humana em etapas, outros objetos começaram a ser expostos para representar a história humana (Amoroso, 2006).

A ciência da época, particularmente a antropologia física, contribuiu para consolidar uma ideia de coleção hierárquica, cognitiva e civilizacional (Bancel et al., 2002). Essa concepção vai tentar organizar seu entendimento de mundo, quanto a particularidades fisiológicas de diferentes grupos humanos (Bancel et al., 2002). A partir dessa noção, surgiram outras áreas preocupadas em entender o nível intelectual e moral das diferentes populações: disciplinas como frenologia, fisiognomonia e craniometria preocupavam-se com a medição de traços físicos e o peso físico de órgãos humanos (Koutsoukos, 2020).

Embora parte desse pensamento já estivesse consolidada anteriormente, a publicação de *A Origem das Espécies* em 1859, forneceu repertórios interpretativos que posteriormente seriam apropriados (Koutsoukos, 2020). Embora Darwin não tenha trabalhado com diferenças raciais entre humanos, interpretações posteriores utilizaram sua obra como base para disseminar teorias raciais.

A apropriação da obra de Darwin se utilizou principalmente da ideia de que a humanidade teria ancestral comum com outros primatas. Dessa maneira, as ciências raciais

queriam descobrir o chamado “elo perdido”, estudando as diferentes raças para compreender supostamente quais eram mais próximos de animais e quais eram considerados idealmente humanos (Koutsoukos, 2020). Nesse caso “[...] Dava-se, assim, o tiro de abertura da corrida para que fosse encontrado o ‘elo perdido’ – aquele ser que, acreditavam, ficara no limbo entre o macaco e o homem e que não podia ser exatamente classificado como ‘humano’” (KOUTSOUKOS, 2020, p. 19).

Na Europa dessa época, muitos jardins zoológicos funcionavam como coleções de espécies exóticas e raras, constituindo um inventário de viventes (Bancel et al., 2002). Ao longo do século XIX, inicialmente nos circos, os animais exóticos passam a compartilhar o espaço expositivo com seres humanos (Bancel et al., 2002). A exposição humana em si não foi novidade, já acontecera no passado, mas agora a prática era revestida de uma racionalização científica e os corpos eram apresentados de forma teatral (Bancel et al., 2002). Buscava-se expressar uma hierarquização racial com base no eurocentrismo e pressupostos racialistas. Segundo Bancel et al., ao exibir o outro enquanto alguém inferior, exercia-se um processo em que:

[...] A exibição do Outro o inscreve em uma ordem (a da razão), objetivando-o em uma hierarquia (o desviante, o degenerado, o louco e, depois, aqueles que representam as ‘raças inferiores’). Trata-se, portanto, de um processo de reafirmação da necessidade de asseverar o próprio domínio e, como quase todas as vontades de poder, extrair da angústia sua extraordinária energia. É por isso que mostrar o Outro é fundamental. Exibir o Outro é reconhecer-lhe um estatuto e um interesse particulares; é também legitimar, provar e fixar um conhecimento [...] Se, em todos os tempos, a diferença — porque cristaliza tanto a atração quanto a repulsão — foi objeto de curiosidade, o século XIX foi a época da racionalização — e da ‘mercantilização’ — de toda forma de exibição da diferença (BANCEL ET AL., 2002, p. 9, tradução nossa).⁶³

Dessa maneira nascem os zoológicos humanos do século XIX. Espaços que tinham três principais objetivos: distrair, informar e educar o público (Bancel et al., 2002). As exposições eram organizadas de maneira a demonstrar aquilo que se entendia como estágios da “evolução humana”, destacando barreiras entre o que era considerado civilização e barbárie, primitivo e evoluído. Humanos eram separados por cor da pele, comportamento sexual, altura e demais características físicas (Bancel et al., 2002; Koutsoukos, 2020).

⁶³ Texto original: [...] l’exhibition de l’Autre l’inscrit dans un ordre (celui de la raison), l’objective dans une hiérarchie (le déviant, le taré, le fou, puis le représentant des “races inférieures”). C’est donc d’un processus de réassurance, de la nécessité d’affirmer sa propre maîtrise qu’il s’agit et, comme presque toutes les volontés de puissance, elle puise dans l’angoisse son extraordinaire énergie. C’est pourquoi montrer l’Autre est fondamental. Exhibir l’Autre, c’est lui reconnaître un statut et un intérêt particuliers, c’est aussi légitimer, prouver et fixer une connaissance [...] Si, de tout temps, la différence – parce qu’elle cristallise l’attraction comme la répulsion – a été un objet de curiosité, le XIXe siècle fut l’époque de la rationalisation – et de la “marchandisation” – de toute monstration de la différence.

Para influenciar no estranhamento do público, as exposições contavam com elementos teatrais, construção de cenários para confirmar o “outro” como primitivo (Bancel et al., 2002; Koutsoukos, 2020). Essa *mise-em-scene* era organizada para confirmar estereótipos e o estado de selvageria do “outro” e, sendo assim, eram elaboradas encenações que inventavam propositalmente situações inexistentes (Bancel et al., 2002; Koutsoukos, 2020).⁶⁴

Para Bancel et al. (2002), os zoológicos humanos não funcionavam exibindo a “selvageria”, mas sim construindo esse conceito. Para os autores “[...] O Ocidente constrói, assim, uma fronteira invisível entre duas humanidades, uma de essência superior – que pode e deve colonizar – e outra que por natureza, é inferior – que pode e deve ser colonizada” (BANCEL ET AL., 2002, p. 12, tradução nossa).⁶⁵

No Brasil do século XIX, o Império junto a missão cristã e a ciência tentam articular via de acesso às megaexposições para expor populações indígenas (Amoroso, 2006). Na medida em que a missão de “catequese” se desenvolvia, os indígenas ganhavam espaço nas mostras e exposições, nacionais e internacionais (Amoroso, 2006). O indígena exposto era apontado como etapa primitiva da evolução humana. Amoroso (2006) explica que as ossadas indígenas nesse momento, transformaram-se em objetos de desejo pelas exposições e estudos. Muitas vezes eram restos mortais de tempo recente, vindos de epidemias dentro dos aldeamentos.

Em 1882 ocorre a “Exposição Antropológica do Museu Nacional”, grande evento imperial que buscou reunir objetos, artefatos, produtos e ossadas de povos indígenas. Nessa ocasião foi exposto um crânio Kaiowá da região do Tibagi e uma nota escrita por Castelnuovo detalhando uma epidemia de varíola em 1877 (Amoroso, 2006). Cimitile também enviou seu escrito sobre os costumes dos “coroados”, assim como Borba expôs seu registro de vocabulários indígenas (Amoroso, 2006).

Dessa forma, eram expostos em vitrines de museus objetos estudados pela ciência da época, que remetiam às diferentes etnias que compunham os aldeamentos (Amoroso, 2006). As exposições imperiais, assim como os zoológicos humanos, orientavam-se pelo colecionismo.

⁶⁴ Koutsoukos (2020) estudou a fotografia desse contexto. A autora conseguiu demonstrar como os estúdios de fotografias manipulavam as cenas de acordo com a representação que se buscava fazer, seja do indígena ou do negro. No caso indígena, havia tentativa de exotizar o fundo, encenando aquilo que o ocidente pensava ser a vida nativa (Koutsoukos, 2020, p. 141). Em outro caso, a autora comenta sobre Zip (William Henry Johnson, 1857-1926), um afro-americano portador de microcefalia. Zip foi exibido para o público como uma raça involuída recém-descoberta, o que podia explicar o elo perdido entre negros africanos e símios. Para ajudar nessa falsa narrativa, contava-se que ele fora capturado na África, enquanto se balançava nas árvores, assim como um animal. Nas exibições ele era vestido com roupa de gorila (Koutsoukos, 2020, p. 42).

⁶⁵ Texto original: [...] l’Occident construit alors une frontière invisible entre deux humanités, dont l’une est d’essence supérieure – elle peut, elle doit coloniser – et l’autre est par nature inférieure – elle peut, elle doit être colonisée.

Sobretudo, pela certeza que muitos tinham na época de que os povos nativos estavam fadados à extinção (Amoroso, 2006).

Pouco antes da exposição de 1882, o governo havia requerido que os diretores dos aldeamentos recolhessem objetos indígenas para o evento (Amoroso, 2006). Em relação aos missionários capuchinhos, Amoroso comenta:

A missão capuchinha fazia-se representar pelos objetos da indústria dos índios, os artefatos de tecelagem, mas também o açúcar e a cachaça dos Kaingang e Kaiowá. Não se notava nenhuma restrição por parte dos missionários ou dos expositores ao teor (alcoólico) da catequese [...] Ao contrário, o sucesso da catequese conferia-se pelo progresso da indústria de derivados da cana-de-açúcar, dentre os quais se sobressaía a cachaça. No contexto do indigenismo da época, a montagem de destilarias de aguardente em um aldeamento indígena era fato corriqueiro e aceitável; outros aldeamentos desenvolveram atividade semelhante (AMOROSO, 2006, p. 125-126).

A ciência da época acabava por orientar e formular leis e políticas públicas sobre as populações nativas (Amoroso, 2006). Nesse caso, entende-se que a “primitividade” indígena os impossibilitava de aprendizado autônomo, apenas de imitação e, assim, surge a necessidade de convivência com “cristãos laboriosos” (Amoroso, 2006).

Muitos presidentes de província do Paraná entraram em contato com teorias raciais. O presidente Sebastião Gonçalves da Silva por exemplo, formou-se em Ciências Jurídicas e Sociais na Faculdade de Direito de Recife, em 1850.⁶⁶ Outros presidentes do Paraná também passaram por formação semelhante. Antônio Luís Afonso de Carvalho concluiu seu curso na Faculdade de Direito de Olinda em 1849.⁶⁷ E Polidoro César Burlamaque formou-se em direito pela Academia Jurídica de Recife em 1858.⁶⁸ Outros governadores, graduaram-se na Faculdade de Direito de São Paulo. É o caso de Carlos Augusto de Carvalho, formando-se em 1873 e Pádua Fleury que cursou direito e em 1883 foi diretor da faculdade de São Paulo.⁶⁹

⁶⁶ Ver SEIXAS, Antônio. As influências da Faculdade de Direito do Recife na magistratura fluminense: o estudo de caso da trajetória dos juizes da Comarca de Magé (Província do Rio de Janeiro, 1860-1888). In: 3º Encontro internacional História & parcerias, *Anais...*: https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/19/hep2021/1635734375_ARQUIVO_d2b233ae1b6727895d830098581cf655.pdf

⁶⁷ Ver Biografia de Antônio Luís Afonso de Carvalho, em Programa de pesquisa Memória da Administração Pública Brasileira (MAPA): <https://mapa.an.gov.br/index.php/assuntos/79-producao/70-biografias/607-antonio-luis-afonso-de-carvalho>

⁶⁸ Ver Galeria dos Desembargadores do Tribunal de Justiça do Piauí, Poder Judiciário do Estado do Piauí: <https://www.tjpi.jus.br/portaltjpi/galeria-dos-desembargadores-do-tjpi/polidoro-cesar-burlamaque/>

⁶⁹ Ver Biografia de Carlos Augusto de Carvalho, em Programa de pesquisa Memória da Administração Pública Brasileira (MAPA): <https://mapa.an.gov.br/index.php/mapa/centrais-de-conteudo/producao/biografias/1698-carlos-augusto-de-carvalho>

Ver Biografia de André Augusto de Padua Fleury, em Universidade de São Paulo – Faculdade de Direito: <https://direito.usp.br/diretor/a79d6ec00f82-andre-augusto-de-padua-fleury>

Para Schwarcz (1993), essas faculdades estavam formando juristas que queriam desenvolver uma nova imagem do país, desvinculada do estatuto colonial e querendo provar para o exterior sua independência e nacionalidade. Esse projeto seria feito a partir de novas leis e uma outra consciência. A historiadora explica:

Profundamente vinculados à lógica e dinâmica que marcaram a independência política brasileira em 1822, já em seu momento de nascimento esses estabelecimentos pareciam responder à necessidade de conformar quadros autônomos de atuação e de criar uma *intelligentsia* local apta a enfrentar os problemas específicos da nação (SCHWARCZ, 1993, p. 141).

Enquanto na região nordeste as ideias de darwinismo racial e evolucionismo eram mais incisivas, em São Paulo havia uma ideologia calcada no modelo político liberal. A academia paulista, porém, encontrava-se como ponto de referência para formação de intelectuais que seriam recrutados pela burocracia estatal (Schwarcz, 1993).

Ainda que divergentes, os pensamentos que permeiam a faculdade de São Paulo estarão ligados às concepções de progresso e civilização, na medida em que o direito será visto como produtor desses conceitos. Portanto, a própria faculdade passou a ser vista como um centro civilizatório, retirando a “barbárie” do país e inculcando, através das leis, um ideal de perfectibilidade (Schwarcz, 1993).

No Paraná do século XIX, vemos muitos dos egressos de São Paulo e de Recife nomeados ao cargo de presidente da província. Nesse sentido, as concepções raciais difundidas no Nordeste também repercutem no Sul do país. Anos antes da consolidação dos aldeamentos, Beaurepaire Rohan fala sobre a importância da raça caucasiana em contato com os indígenas. Em relatório de 1856, o vice-presidente diz o seguinte:

[...] A presença da raça caucasica tende certamente a extinguir todas as mais raças, em que se divide a especie humana; mas é pelo cruzamento que se deve operar esse phenomeno providencial, como já entre nós se póde observar, tanto a respeito dos primitivos habitantes do Brazil, como a respeito da raça ethiopica, de que futuramente não haverá um só traço em nossa população
Assim, pois, senhores, todos os nossos esforços nesse sentido, não podem ter senão um resultado benefico. Como homens de religião, cumprimos com o dever que nos impõe o evangelho, chamando á grey christã esses infelizes, que jazem immersos nas trevas do gentilismo; (ROHAN, 1856, p. 51-52).

Lévi-Strauss (1993) explica que, naquele contexto, a evolução biológica é confundida com a cultura. Os “selvagens” então são vistos como uma sub-condição humana, através de um pensamento que se transveste de ciência. Para justificar essa visão dicotômica entre civilização/barbárie, essa “ciência” é pensada a partir de uma noção de progresso explicada

pelos vestígios materiais. Assim, legitima-se a desumanização do autóctone pelo menosprezo aos ritos de caça, às pinturas rupestres, aos seus instrumentos tecnológicos e à sua História.

3.1.2. “Civilização” das matas

Assim como o indígena será pensado pela lógica das etapas, em que progressivamente o autóctone deveria ser melhorado pela adequação cultural, o meio ambiente será visto de forma semelhante. Além da produção agropastoril, a civilização das matas pretendia eliminar os “vícios” indígenas e deixar o ambiente menos amedrontador. Já que eram nas florestas que se escondiam indígenas e outros seres “selvagens”. Sevcenko (1996) afirma que esse medo branco da vegetação está ligado ao colonialismo, a vontade de conquistar do ocidental europeu. Os insetos, indígenas, animais – tudo remete à incivilidade que não se encontra na Europa. Ao mesmo tempo que se teme o verde, há um impulso desejante, um voyeurismo pelo desconhecido, um desejo em penetrar naquilo que é virgem, intocado.

Desse misto de sentimentos nasce a guerra verde. Desde os tempos coloniais, a paisagem “civilizada” é a não verde, aquela que o conquistador tem domínio, que consegue olhar tudo que nela há. O colonialismo é, por conseguinte, representado pelo verde e pelo vermelho do fogo (Sevcenko, 1996).

Para recebimento dos indígenas em 1859, Lopes chama atenção para o necessário processo de transformação do lugar. Buscando desassociar as características vistas como “selvagens”, isto é, de possível vegetação crescente, o diretor busca configurar a fazenda em espaço de trabalho agrícola. Nesse momento, ele faz os primeiros trabalhos.

[...] Para fundar a Colonia, de que estou encarregado, é essencial que eu faça este anno os primeiros trabalhos de construcção e de plantação que assegurem aos indigenas algum comodos e alimentação, sem o que seria muda-los de uma matta para outra com a continuação de suas misérias da vida errante (LOPES, 1859b, p. 140)

Em sua fala é possível perceber uma comunhão entre ambiente e humano, mobilizando um determinismo ambiental que atribui os “vícios” indígenas ao meio que habitam. A mata indígena é representada como lugar de miséria, em que tudo passa a ser inferiorizado e mal afamado. Portanto, civilizar a vegetação significa fornecer amparo ao próprio projeto de civilização indígena.

Em outro escrito, o presidente Gonçalves Silva fala a respeito das comunidades entre Campo Erê e Palmas. Ideias similares às de Lopes acompanham o raciocínio dessa autoridade.

Ele fala como estaria sendo prejudicial para a missão civilizatória, a falta de vias de comunicação. Em seu escrito, lê-se:

A falta de comunicação do campo Erê com terrenos mais civilizados tem lançado seus moradores em um estado quase barbaro. Seus gados pela falta de sal são miseraveis, suas casas são ranchos, sem uma arvore fructifera, sem uma pequena horta [...] as mattas são de uma especie que aqui se chamam cataduvras; isto é, mattos que uma vez derribados nunca mais brotam com viço, e por tanto o melhores para n'elles conservarem estradas (SILVA, 1864, p. 33).

Se as comunidades de colonos pobres eram tratadas como “quase bárbaros”, fica claro a “etapa evolutiva” em que os indígenas se localizam no pensamento das autoridades. Os povos indígenas certamente apareceriam como os mais primitivos seres, por habitarem nas florestas e delas retirarem seu modo de vida. O argumento de Silva também busca justificar a necessidade de construção de estradas, que levariam a província ao progresso desejado. Na ausência dessa benesse, tudo estaria fadado à barbárie: plantações, moradia, animais e os próprios moradores.

No Paraná, o processo de ocupação branca se deu justamente nesses moldes. A terra repleta de indígenas foi interpretada como uma negativa para as autoridades provinciais. Para valorizar a terra, os discursos de presidentes do Paraná afirmam a necessidade de derrubar as árvores, roçar terrenos, catequizar e miscigenar indígenas, para que então se implementasse a agricultura em toda província. É nesse sentido que alguns historiadores denominaram tal processo como uma (re)ocupação paranaense (Tomazi, 2000; Freitag, 2007).

A filosofia fisiocrata será uma grande influência para a construção desse pensamento (Leite, 2024). Para essa concepção a agricultura representava o progresso humano. A terra e seus recursos eram vistos como riquezas, bens que, se explorados, poderiam ajudar a sociedade em sua evolução teleológica (Jacob, 1991). O liberalismo foi uma grande influência dessa visão. Tocqueville, apoiando-se na ideia de “florestas virgens”, afirma que os autóctones norte-americanos não tinham capacidade de possuir o território, pois viviam da caça e não carregavam uma compreensão voltada ao acúmulo de riquezas (Losurdo, 2006).

Losurdo (2006) afirma que os filósofos liberais e fisiocratas dessa época, formularam uma representação da paisagem da América como um deserto desabitado, uma região que os ameríndios não possuíam de fato. A esse respeito, o autor nos fala que “Enquanto [...] colonos brancos conseguem o reconhecimento do direito ao autogoverno, os povos latino-americanos, excluídos da comunidade branca e da comunidade dos livres propriamente dita, entram a fazer parte do mundo colonial” (LOSURDO, p. 234, 2006). Assim, o mesmo liberalismo que prevê uma maior liberdade individual apregoa um cerceamento dos direitos não brancos, privando-os inclusive do direito à terra que sempre foi livre.

Em resumo, temos uma visão de mundo calcada no binômio civilização/barbárie. Por essa limitação, esse pensamento não consegue conceber outra paisagem que não seja aquela que se opõe a do autóctone. A civilização da vegetação e dos indígenas nada mais é do que uma única operação. A missão colonialista se volta a pintar o verde de vermelho. As roças tradicionais de coivara são expropriadas de seu valor cultural, enquanto sua lógica produtiva é apropriada e expandida em larga escala para a modificação permanente da paisagem paranaense. Então, sobrepõem aquela em que os Kaingang andavam livremente, caçando, pescando, coletando e se relacionando com os seres da floresta de araucária.

3.2. Imperialismo ecológico no Tibagi

Para o historiador Alfred Crosby (1988, 2009), o principal elemento que garantiu a permanência dos europeus no Novo Mundo (Américas e depois Oceania) foi o imperialismo ecológico. Ou seja, a invasão de humanos, animais e doenças – espécies trazidas pelas embarcações que saíam do Velho Mundo.⁷⁰ Portanto, o sucesso do domínio europeu não foi garantido apenas por aparatos tecnológicos, econômicos e militares, mas também em termos demográficos.

O que ocorreu com essa invasão foi um decréscimo de espécies nativas, humanas ou não (Crosby, 1988, 2009). A prosperidade europeia no Novo Mundo foi garantida pela transformação desse território por meio de manipulação ecológica (Crosby, 1988, 2009). Para o historiador norte-americano, houve quatro categorias de organismos que estavam envolvidos nessa expansão europeia: seres humanos; animais acompanhantes (principalmente cavalos, gado e ratos); patógenos e micro-organismos causadores de doenças; e plantas daninhas;

Essas espécies companheiras dos europeus muitas vezes vieram intencionalmente, outras vezes não (como no caso de ratos) (Crosby, 1988, 2009). Os animais foram os principais seres que possibilitaram a permanência dos europeus, devido à sua capacidade de modificar a paisagem e deixá-la apta para o desenvolvimento pretendido (Crosby, 1988, 2009). Nesse caso:

[...] Se os europeus tivessem chegado ao Novo Mundo e Austrália com tecnologias do século XX, porém sem animais, eles não teriam feito tão grande mudança quanto fizeram ao chegarem com cavalos, gados, porcos, cabras, ovelhas, asnos, galinhas, gatos, e assim por diante. Como esses animais são autorreplicadores, a eficiência e velocidade que podem alterar o ambiente, mesmo ambientes continentais, são

⁷⁰ O autor se utiliza do termo *swarmed* para se referir à entrada de outras espécies no Novo Mundo.

superiores às de qualquer máquina que tenhamos desenvolvido até agora (CROSBY, 2009, p. 173, tradução nossa).⁷¹

Como discutido ao longo do primeiro capítulo, os animais bovinos foram responsáveis pela expansão humana na região do Tibagi. O empenho de Antonina em desenvolver vias comerciais, unido às políticas indigenistas, estabeleceram diversos pontos de criação e engorda de gados. Como demonstrado por Crosby (1988, 2009), o bovino é um animal que possui vantagens consideráveis para o comércio humano. São tolerantes ao calor e à luz solar e conseguem transformar celulose em carne, leite, fibra e couro. Além de servir como tração. Esse fator fez com que grandes manadas pudessem se manter praticamente sozinhas em áreas de pasto e campo aberto.

A expansão desses campos abertos contribuiu para a redução dos territórios ocupados pelos indígenas fora dos aldeamentos. A modificação da paisagem vivida pelos Kaingang diminui progressivamente sua extensão cultural nas florestas de araucária e, logo, as relações multiespécies que essas populações mantinham.

Por sua vez, esse animal que simbolizou a perda do território Kaingang era totalmente desprezado por esses indígenas. Como comentado brevemente no início do segundo capítulo, muitos ataques Kaingang em estabelecimentos coloniais deixavam vitimadas várias cabeças de gado. No ataque em 1859, em São Pedro de Alcântara, Castelnuovo até mesmo relatou que tinham matado um boi, mas nada haviam “aproveitado”, já que não comiam da dita carne (Amoroso, 1998, p. 69-70). Cimitile também registrou na época que “[...] são bem poucos os que querem a comida temperada com sal, e mostram maior aversão ao leite e á carne de gado vaccum” (CIMITILE, 1882a, p. 4). A recusa por se alimentar do animal pode ser interpretada como uma forma de resistência à “civilização” pretendida.

O menosprezo se dava não só pela carne do animal, mas também o leite. Décadas se passaram e os Kaingang continuaram a desdenhar dos bovinos. Ao resgatar suas memórias da época em que viveu no Brasil na década 1930, Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* registrou sua passagem por São Jerônimo. Lá encontrou os Kaingang, que tinham passado pelo processo civilizatório, mas que desse processo apenas carregavam roupas e alguns instrumentos. Outras experiências, como casas, monjolos e rebanhos de vacas, eram totalmente desprezadas,

⁷¹ Texto original: [...] If the Europeans had arrived in the New World and Australia with twentieth-century technology in hand, but no animals, they would not have made as great a change as they did by arriving with horses, cattle, pigs, goats, sheep, asses, chickens, cats, and so forth. Because these animals are self-replicators, the efficiency and speed with which they can alter environments, even continental environments, are superior to those for any machine we have thus far devised.

enquanto práticas tradicionais eram continuadas. Em registro do antropólogo, ele afirma o seguinte:

De sua experiência efêmera de civilização, os índios só guardaram as roupas brasileiras, o machado, a faca e a agulha de costura. Em tudo mais, foi o malôgro. Tinham-se-lhes construído casas, e eles dormiam ao relento. Procurou-se fixá-los nas vilas e continuaram nômades. Quanto aos leitos, queimaram-nos para fazer fogo e dormiam no chão. Os rebanhos de vacas enviados pelo governo vagavam ao acaso, pois aos indígenas repugnavam a sua carne e o seu leite. Os pilões de madeira [...] sob o nome de *monjolo* [...] apodreciam inutilizados, a moagem a mão permanecendo a prática geral (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 160).

Alguns anos depois, em 1947, o antropólogo Herbert Baldus visita a população Kaingang no Posto Indígena do Ivaí. Apesar de se tratar de povos de outra região, podemos ainda ter certa compreensão do comportamento das populações de São Jerônimo, já que deslocamentos e visitas eram práticas rotineiras entre os grupos Kaingang, sobretudo no ritual *Kiki*, como demonstrado no segundo capítulo. O artigo de Baldus tentou identificar quais animais eram comestíveis e explicava as razões. Animais como boi, vaca e porco doméstico eram consumidos, mas era sabido que os Kaingang mais antigos não comiam (Baldus, 1947).

O que podemos observar é que o desprezo pela carne desses animais demorou para desaparecer. Esse comportamento ultrapassou o século XIX e persistiu até meados do próximo. Associado à expansão do imperialismo ecológico, à medida que o gado foi sendo introduzido, pessoas não indígenas, pragas e doenças acompanhavam o mesmo movimento. Esses dois últimos elementos vieram de forma não intencional nas embarcações e tripulantes (Crosby, 1988, 2009).

Para Crosby (2009), os micro-organismos funcionaram como pólvora para a entrada do imperialismo branco na América recém encontrada pelo Velho Mundo. A varíola por exemplo, foi uma doença que veio com os europeus, mas apenas afetava populações nativas que não tinham anticorpos para a doença (Crosby, 2009).

Nos aldeamentos do Tibagi epidemias também foram problema conhecido. Em 1877 uma grande onda de varíola afetou São Pedro de Alcântara. A enfermidade atacou um núcleo onde moravam os Kaiowá, matando cerca de 400 indígenas e fazendo com que o restante se afugentasse do local (Amoroso, 1998).

Esse foi um dos surtos mais graves da região. Mas outras doenças acometeram povos indígenas em diferentes estabelecimentos ao longo do tempo. Em 1862, o aldeamento Pirapó teve de ser mudado, pois sua localização enfrentava grave caso de malária (Amoroso, 1998). Já São Jerônimo teve sua população Kaingang reduzida de 300 para 70 pessoas devido a um surto de sarampo (Amoroso, 1998). Muitos indígenas morreram, outros tantos se afugentaram para

as matas. Em 1866, tanto São Jerônimo quanto São Pedro de Alcântara foram atingidos por uma perigosa doença respiratória – pneumonia. Segundo Castelnovo:

[...] Desenvolveu-se no Aldeamento de S. Jerônimo um defluxo maligno verdadeiro – pneumonia [sic] – que [...] quase acabou os índios (Coroados). Semelhante a uma peste passou-se para este Aldeamento, e os atacou sem exceção vivendo [sic], seus ranchões de cem e mais pessoas e verdadeiros ospitais – vime em apuros para os socorrer, e livra-los da morte – e ainda não estou descansando (CASTELNUOVO, 1866c, p. 286).

Doenças, pessoas, pragas e animais domesticados foram verdadeiros modificadores da paisagem Kaingang. Aos poucos, os povos indígenas foram ficando ilhados, reduzidos em seu território original. Foi exatamente dessa maneira que se configurou o imperialismo ecológico, expandindo espécies novas e reduzindo animais, plantas e humanos indígenas. A perda do espaço Kaingang não representava apenas redução física das terras, mas também de suas plantas medicinais, da diversidade alimentícia pela caça, coleta e pesca e da disponibilidade de áreas para rituais. Enfim, uma verdadeira dimensão sociocultural era perdida por meio da expansão do imperialismo ecológico.

3.2.1. A expansão dos produtos “civilizados” e “cristãos laboriosos”

Nos primeiros contatos entre Antonina e os indígenas das margens do rio Verde, ficou clara a necessidade de ensiná-los a criação de porcos, aves e talvez até gado (Amoroso, 1998). Depois de acostumados, pensava-se ser impossível que os indígenas retornassem ao nomadismo. Essa mesma visão seria utilizada, mais tarde, para organizar os aldeamentos. Esses espaços criariam necessidades do “homem civilizado” entre povos indígenas (Amoroso, 1998).

Para Amoroso (1998, 2003), a conquista do paladar foi mecanismo de sedução de indígenas no século XIX. Nos aldeamentos as legislações recomendavam, desde o princípio, que fossem desenvolvidas roças, celeiros e casas, a fim de marcar o local para os indígenas como fonte de subsistência. Dessa maneira, “Acostumar o paladar do índio ao gosto doce, salgado e ardente da civilização era assim o primeiro passo, e principal ardil da manutenção dos índios aproximados, ainda que a contragosto, dos equipamentos coloniais” (AMOROSO, 1998, p. 66).

Depois de acostumados, era chegado o momento de incentivar produção própria dos indígenas. Ao invés do fornecimento direto dos produtos, os diretores passaram a fornecer ferramenta para sua produção (Amoroso, 1998, 2003). Enquanto a primeira etapa era condição de contato com indígenas, essa segunda fase era o momento que pressupunha o aldeamento, reduto que passaria a atender às demandas dos produtos “civilizados” (Amoroso, 1998, 2003).

O papel de missionários como Castelnovo e Cimitile continha pouco de conteúdo estritamente religioso. O que a missão esperava deles era o ensino da ética capitalista, pregações sobre a necessidade e os valores do suor do trabalho (Amoroso, 1998). O sentido religioso da missão de “catequese” era deixado como advento posterior, um processo que seria desenvolvido quando os indígenas já estivessem considerados “misturados” com os civilizados (Amoroso, 1998). Os principais ensinamentos, portanto, eram o sedentarismo e respeito aos bens de outros, princípios associados à compreensão do trabalho enquanto ação edificante (Amoroso, 1998).

Para Amoroso (1998):

[...] A palavra *catequese* acompanha a chegada de cada equipamento: monjolo, peças para a Igreja, roda d'água que move a serra de madeira, mais tarde o engenho para fazer açúcar, as juntas de bois para trazer a cana e o alambique de destilar a aguardente; equipamentos que serão pelo missionário no aldeamento com as promessas de que aquela seria ‘uma bela catequese’ (AMOROSO, 1998, p. 254).

Para Amoroso “As destilarias de aguardente são o emblema de uma época marcada pelas negociações e contratos entre índios e civilizados, envolvendo bens, serviços e tecnologias” (AMOROSO, 1998, p. 62). Os indígenas Kaingang foram os principais produtores de aguardente, açúcar e rapadura no Tibagi (Amoroso, 1998). Dessa maneira, mesmo aldeados as populações negociavam sua estadia no local. Não apenas em São Jerônimo, mas também em outros aldeamentos e pontos coloniais do Paraná em que indígenas Kaingang pediam melhores tecnologias para produção, chegando a viajar para Curitiba para realizar seus pedidos (Amoroso, 1998).

Dentro dos aldeamentos os missionários capuchinhos, porém, enxergavam os indígenas através de três pressupostos: que eles não possuíam capacidade intelectual para aprender valores que não faziam parte de sua cultura; que eram irredutíveis, sobretudo os Kaingang; e que sua condição dita “selvagem” os tornava incapazes de internalizar novos valores, limitando-os à mera reprodução imitativa (Amoroso, 1998). É nesse caso que aparece a terceira etapa dos aldeamentos: o contato com não indígenas e a miscigenação. De acordo com a antropóloga:

No discurso do missionário o conceito de catequese extrapolava a definição *stricto sensu* de instrução religiosa (instrução metódica e oral sobre coisas religiosas), para falar de utopias ocidentais [...] Em tais utopias católicas, adaptadas às situações de fronteira do Império, os índios figuravam como trabalhadores individualizados de colônias “mistas” implantadas no sertão do Brasil, embriões de cidades florescentes (AMOROSO, 1998, p. 255).

A mistura servia como base para imitação dos costumes “civilizados”. Inicialmente, mesmo Castelnovo viu como negativo esse incentivo, já que os Kaiowá eram “zelosos” das mulheres e, para o religioso, qualquer desconfiança poderia afugentá-los (Amoroso, 1998).

Com o tempo, o missionário foi aceitando e até incentivando a entrada de não indígenas no aldeamento. Nesse caso, a introdução de outras pessoas também auxiliava na possível dissolução dos aldeamentos, como fora feito em muitos estabelecimentos. Condição a qual as terras eram apropriadas por não indígenas e essa população era lançada a própria sorte, movimentando-se para outros locais ou se vendo forçados à convivência com os “civilizados”, trabalhando para grandes fazendeiros da região. Nesse momento:

[...] Toda uma política de distribuição de terras a colonos foi ensaiada, e os missionários – ao contrário do governo geral, extremamente cauteloso nesta matéria – eram favoráveis à liberalização dos terrenos devolutos dos aldeamentos para os colonos brasileiros, por meio de doações ou por venda a preços módicos (AMOROSO, 1998, p. 71)

Para Lúcio Tadeu Mota “A colônia Indígena de São Jerônimo atraiu para a região contingente de populações não indígenas que viviam nas franjas das grandes fazendas dos Campos Gerais, e ali começaram a demandar parcelas de terras no interior da fazenda doada aos índios” (2014, p. 375). É possível que parte dessas populações assalariadas da região tenham sido as contratadas pelos aldeamentos. Pois como será visto no subtítulo, *o inalcançável progresso das roças*, o salário dos funcionários constantemente atrasava meses a fio. Prática que os deixava imobilizados, presos dentro dos aldeamentos.

O artigo 15º do regulamento de 1857 afirmava que, após o cultivo por três anos em espaços determinados pelo diretor, os trabalhadores dos aldeamentos teriam direito a propriedade de terra de tamanho não excedente a 5 braças. Em nossas fontes, não pudemos encontrar qualquer registro sobre os funcionários de São Jerônimo. Ficamos então impossibilitados de saber informações como nome, sexo, idade e outras características que possibilitariam avaliar se, de fato, foram eles os requerentes de terras em período posterior, ou se foram terceiros se passando como funcionários.

Os requerimentos de terra normalmente eram escritos e assinados por funcionários de São Jerônimo a rogo dos requerentes. Essa documentação começa a ficar em maior evidência na década de 1870. Os nomes dos requerentes podem ser vistos nos anexos (**Tabela D1**). O que podemos destacar nessa relação de requerentes é que maior parte deles era composta por homens. Até 1879, foram emitidos 49 documentos com pedidos de terra dentro do aldeamento. Destes, apenas dois eram em nome de mulheres.

Todos admitiam serem ex-funcionários ou atuais empregados de São Jerônimo. Quem dava testemunho era o diretor, Cimitile. No entanto, os documentos seguiam sempre o mesmo padrão: escritos e assinados ou por Cimitile, ou por alguém de confiança, a rogo dos requerentes. Como citado anteriormente, sem os dados dos funcionários que por ali passaram,

se torna difícil compreender se de fato os requerentes eram ex-funcionários ou não. Mas o fato de os requerimentos dependerem do crivo do diretor pode indicar práticas que nem sempre correspondiam aos critérios previstos pelo regulamento de 1857. Pois como será visto no próximo tópico, o próprio Cimitile se empenhou em tentar desenvolver uma colônia de não indígenas dentro do aldeamento.

As pretensões do governo vão tomando forma. Os aldeamentos vão sendo preenchidos com não indígenas, colonos que serviriam para inspirar os Kaingang ao trabalho. Dessa forma, acreditava-se desenvolver a civilização dos “incultos”. A mistura pretendida estava feita. Os resultados, contudo, parecem ter se distanciado das expectativas formuladas pelas autoridades provinciais, como os desdobramentos posteriores sugerem.

3.3. Entre estradas e roças

Como discutido até aqui, havia uma crença das autoridades provinciais que se baseava nas ideias de civilização e progresso como motores da vida humana. Ferramentas que prometiam transformar o infante em adulto, o selvagem em civilizado, o decadente em prospero, o sertão em povoamento. E boa parte dessas alterações seriam garantidas com a disciplina do trabalho.

Em São Jerônimo, os Kaingang eram desde o primeiro contato imbuídos com tarefas diárias. Por mais que não se estabelecessem de forma permanente dentro dos núcleos, é inegável que a edificação do aldeamento impactou significativamente o fluxo dos indígenas pelas matas. Afinal, muitos desses estabelecimentos eram estrategicamente construídos (Oliveira, 2023).

Dentro e fora de São Jerônimo a mão de obra Kaingang era utilizada pelos não indígenas. Antes mesmo da inauguração do aldeamento, Lopes já estava acostumado ao trato com os indígenas, usando-os como guias nas picadas de suas explorações. No interior do estabelecimento, as roças eram realizadas. Plantava-se principalmente milho, feijão e cana. Ainda criavam animais domesticados, principalmente porcos. Segundo desejo de muitos administradores, dentro de pouco tempo poderia se exportar os produtos ali cultivados. Objetivo que apenas começou a se concretizar a partir da década de 1870.

Do lado exterior de São Jerônimo as demandas eram constantes. Picadas, manutenção e feitura de estradas foram serviços que sempre requisitaram o conhecimento e as mãos indígenas. O que era produzido no interior deveria ser comercializado com vizinhos, fazendo com que as comunicações fossem vitais para o sistema produtivo.

Muito embora tenha se tornado cada vez mais claro o papel indígena na transição ao trabalho livre, Santos (2024) aponta para uma escassez de fontes em relação ao tema. O historiador investigou o trabalho indígena nas estradas da região leste de Minas Gerais. Em sua dissertação, compreendeu que a força dos costumes caminhava ao contrário das legislações no séc. XIX, tendendo a invisibilizar a presença indígena no cotidiano do trabalho. O autor deixa evidente que “[...] a escassez de registros que comprovem esse fenômeno é fruto da ausência de uma legislação sistematizada que regulasse o trabalho de indígenas, diferente do que ocorria com o trabalho de africanos e afrodescendentes escravizados” (SANTOS, 2024, p. 40).

Em nossa pesquisa, também nos deparamos com esse problema em relação aos trabalhos fora de São Jerônimo. A partir dos pequenos indícios que transparecem nas fontes, tentamos apreender evidências que nos mostrem a dinâmica do trabalho Kaingang nas roças, dentro do aldeamento e nas estradas externas ao estabelecimento.

Tencionamos a partir dos documentos perceber vozes que escapam ao controle de seus próprios produtores e tentar “[...] destrinchar o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício que é a trama do nosso estar no mundo” (GINZBURG, 2007, p. 14). Seguindo as orientações do historiador italiano, procuramos considerar as intenções daqueles que produziram os documentos e, justamente por isso, ler suas narrativas a contrapelo, buscando identificar sentidos que ultrapassam os objetivos originalmente pretendidos.

3.3.1. O inalcançável progresso das roças

Logo após iniciar o processo entendido como “civilização” das terras de São Jerônimo – marcado pela derrubada de vegetação considerada obstáculo ao progresso – Lopes faz alguns requerimentos ao presidente da província José Francisco Cardoso. Pede autorização para contratar “[...] um official de carpinteiro e dez camaradas, que serão despedidos logo que estejam plantados as primeiras roças, construída a casa de morada, e estabelecidos os ditos índios”. Solicita ainda “[...] que me forneça feijão e tocinho até que no Aldeamento de S. Jeronimo haja mantimentos”. Tudo “[...] a fim de poder com brevidade agasalhar e alimentar os índios coroados” (LOPES, 1859a, p. 124).

Três meses depois, ainda sem contrato dos assalariados, Lopes escreve novo ofício ao presidente de província, indicando seus serviços nos arredores de São Jerônimo: “[...] aproveitei uns dias de sol lancei fogo nos matos de pinhaes abriu boas queimadas dei principio a planta de milho e feijão depois de acabado darei parte a V. Ex^a dos alqs que plantar” (LOPES, 1859c, p. 242). Paralelamente, o aldeamento recebe seus primeiros animais inseridos sob a nova ótica

produtiva. Três “porcos de boa raça” e cinco leitões são doados pelo Barão de Antonina (LOPES, 1859c, p. 241). Seis “bestas arreadas” são compradas pelo preço de 780 reis (PINHEIRO, 1859, p. 456). Essas “bestas” nada mais eram do que muares utilizados como animais de carga.

Apesar do requerimento de Lopes em 1859, solicitando assalariados, esse pedido demora a ser atendido. Em 15 de abril de 1860, temos notícias de um carpinteiro e serrador que, na ausência de Lopes, estava empregado no corte de madeira e preparo de 2 monjolos. O estabelecimento recebe ainda “8 Africanos e duas pretas velhas” que foram destinados a lavoura, junto a outros trabalhadores (LOPES, 1860a, p. 263). Outros assalariados são contratados no início do ano, mas passam meses sem receber seus vencimentos. Em documento de 29 de setembro, Lopes reclama que fazia oito meses que os empregados não eram pagos (Lopes, 1860c, p. 234).

Ao tratar de São Pedro de Alcântara, Amoroso (1998) afirma que nessa primeira fase o aldeamento tentava emancipar-se dos cofres públicos. Nesse caso, aconteciam atrasos crônicos nos salários de funcionários, além do lento encaminhamento de verbas para possíveis manutenções. Portanto, a mão de obra indígena foi tão importante, pois “Sabia-se, no entanto, que verbas do governo seriam sempre insuficientes para a manutenção de um projeto de povoamento do porte que se desenvolvia no norte do Paraná; era preciso mobilizar a força de trabalho dos índios aldeados na manutenção do aldeamento” (AMOROSO, 1998, p. 180).

Com alguns poucos africanos e assalariados o aldeamento São Jerônimo vai se organizando. São feitas roçadas, queimadas e plantados os primeiros produtos: mandioca, arroz, feijão, árvores frutíferas e alguns legumes (Lopes, 1860d, p. 210). A casa principal recebe reformas. A residência de 124 palmos de frente e 90 de fundo é repartida em 7 quartos e 2 salas. Mas São Jerônimo continua a depender de ajuda do governo. No mesmo documento Lopes faz alguns requerimentos ao presidente Cardoso: feijão, tocinho, sal, ferramentas, roupas e cobertores aos africanos (Lopes, 1860c, p. 234).

A partir do que foi discutido nos capítulos anteriores, em relação a Lopes e as dificuldades em se aldear os Kaingang nos primeiros anos, é de se esperar que a casa abrigava principalmente o diretor, o ajudante Elliott e os assalariados. Até esse momento, não há registros sobre as atividades indígenas dentro do aldeamento. Embora o contato e negociações já fizessem parte do cotidiano. Dessas relações, o único trabalho que podemos depreender era acompanhar Lopes em suas idas a Castro. Em suas viagens, Lopes sempre estava acompanhado de grande número de indígenas. Possivelmente, dezenas de Kaingang protegiam e contatavam outros grupos indígenas pelo caminho e, quando necessárias, faziam as picadas entre as matas.

Segundo Lopes em ofício à Antônio Nogueira, além do pouco espaço o aldeamento não tinha condições materiais para sustento dos grupos que demonstravam interesse em aldear-se. Os mantimentos estavam escassos e não existiam ferramentas para “aproveitar” os braços Kaingang. É com essa intenção que Lopes escreve ao presidente pedindo “[...] 25 a 30 foices, e 20 machados da fabrica do paiz”, para que os indígenas desenvolvessem suas roças (LOPES, 1861b, p. 70).

Meses depois de seu requerimento, tem início a roçada dos Kaingang em novembro. Porém, o serviço realizado pelos indígenas resulta em reclamações do delegado da Repartição das Terras Públicas da província do Paraná. O delegado acusa o diretor do aldeamento de não ter ensinado da forma correta os indígenas e de ter feito o roçado em época que não era própria. Em sua defesa, Lopes escreve ao presidente:

[...] O Im. Delegado Certamente foi mal informado, eu fiz tudo que era possivel para que elles trabalhasse com methodo, mas apezar disso, foi com effeito mal roçado, e não era certo de esperar outra cousa, visto que este foi o seu primeiro ensaio com semelhante serviço. O tempo foi proprio, mas as chuvas que logo seguirão a roçada, e foi causa de não pude quemal-a, forão mandados por ordem superior, e por consequencia não por descuido ou culpa minha (LOPES, 1861c, p. 92).

Lopes ainda argumentou que as fugas Kaingang não eram causadas por falta de seu esforço e sim pela índole indígena. Reconhecia-se, pois, que em seu aldeamento a “anarchia” era desconhecida. Afirmou-se que a pouca e demorada produção agrícola era resultado do “mesquinho pessoal” dedicados aos trabalhos (LOPES, 1861c, p. 92).

Como pôde ser observado no capítulo anterior, os Kaingang tinham experiência com o cultivo na terra, sobretudo o milho que foi principal espécie plantada no aldeamento. Mas é possível que a técnica e o método empreendidos pelos “civilizados” não se adequasse ao conhecimento indígena. Não é improvável, dentro de um contexto em que todas suas práticas eram menosprezadas, que a sua forma tradicional de preparo da terra fosse vista como “primitiva” e errada.

Ao menos nas fontes que limitam essa pesquisa, esse momento marca o primeiro indício dos trabalhos Kaingang dentro de São Jerônimo. Nesta ocasião, Lopes indica que os indígenas estavam acomodados em uma das casas do estabelecimento, com “[...] 50 palmos de frente, e 16 de fundo” (LOPES, 1861c, p. 92). Não temos menção da área trabalhada pelos Kaingang e as espécies plantadas especificamente por eles. Sabemos que foram trabalhados 20 alqueires de terra. Destes, foram empreitados por terceiros 8 alqueires de milho.⁷² Outros 10 alqueires do

⁷² Com os constantes atrasos nos salários dos assalariados, poucos trabalhadores permanecem no aldeamento. É provável que os 8 alqueires empreitados fossem feitos por empregados que, no momento de escrita do ofício de

mesmo gênero foram cultivados por oito africanos e dois assalariados. Restariam 2 alqueires de produtos variados: feijão, arroz, mandioca e fumo, presumivelmente plantados pelos indígenas.

A partir dessa “primeira experiência”, os Kaingang estariam aptos a participar do cotidiano da lavoura, ainda que os métodos não tenham se adequado ao pretendido. Em outro documento Lopes afirma que “Suas inclinações he mais nomades de que sedentarios pouco se dedicação ao serviço agricola preferem a vida errante, a caça a pesca e as fructas silvestres a qualquer serviço da lavoura” (LOPES, 1862, p. 132). Lopes usa desse discurso, além de outros argumentos, para explicar por que de o aldeamento ainda não estar a par do progresso pretendido.⁷³

Esse mesmo documento apresenta indícios de outras atividades que os Kaingang realizavam em São Jerônimo. Diz Lopes: “Sua industria consiste na fabricação de alguns pannos grossos tecidos da Ortiga grande, (Curus) algumas obras de taquara, e louça grossa de barro; mas mostram mais habilidade no fabrico e concerto dos seus arcos, lanças e frechas” (LOPES, 1862, p. 132).⁷⁴ Essas atividades eram interpretadas como inferiores pela mentalidade das autoridades, que menosprezava o valor cultural dos objetos e seu uso dentro da cosmologia indígena e, portanto, foram itens expostos como primitivos em exposições como a de 1882.⁷⁵

Anos depois um ferreiro é contratado para os serviços de São Jerônimo. As ferramentas agora podiam ser fabricadas e Lopes não precisava mais requisitá-las ao governo provincial. O diretor enxerga com positividade o funcionário, sendo sua presença “[...] indispensavel onde há Indios” (LOPES, 1864c, p. 119). Lopes apenas solicita o fornecimento de ferraria e alguns outros itens para “[...] chamar mais Indios dos mattos como para conservar aquelles que

Lopes, já tinham abandonado seus postos em São Jerônimo. O próprio diretor indica que não conseguia contratar mais pessoal devido à falta de pagamento (Lopes, 1861c).

⁷³ Outros motivos que Lopes reclama são o pouco pessoal empregado no aldeamento, consequência dos atrasos no pagamento, e a onda de doenças que atacaram a população do aldeamento Pira Pó, fazendo com que os indígenas evitassem contato com outros estabelecimentos coloniais (LOPES, 1862, p. 131). Em ofício de 1863, frei Timotheo de Castelnovo defende Lopes e suas reclamações sobre a falta de recursos e pagamentos para os assalariados. Encaminhando sua opinião ao vice-presidente Gonçalves Silva o frei diz o seguinte: “[...] Note, e repare V. E. as espressões do pobre homem – aliás honrado, e [...] incançavel e reflitta como é que uma catequese assim pode prosperar” (CASTELNUOVO, 1863, p. 357). Dificuldades como essa serão sentidas em quase toda vida do aldeamento durante o Império.

⁷⁴ No vocabulário Kaingang reproduzido por Borba a palavra *Curú* é traduzida por “panno” (Borba, 1908, p. 37). No dicionário de Wisemann, a palavra Kaingang *Kur* é traduzida para o português como tecido (Wiesemann, 1981, p. 247).

⁷⁵ Dentre as muitas visões, podemos destacar como exemplo o escrito de Cimitile, que compartilhando de visão semelhante à autoridades da época, explica a “indústria” dos Kaingang: “A industria destes Indios limita-se (por ora) no tecume de pannos feitos com as fibras d’Ortiga grande; na fabrica de chapeos de palha, e de algumas toscas utensilios de barro” (CIMITILE, 1879b, p. 6).

actualmente existem aqui” (LOPES, 1864c, p. 119).⁷⁶ Como forma de “brinde” para incentivo aos Kaingang, Lopes pede alguns itens. No documento lê-se:

Para animar e inspirar confidencia a esta pobre gente, e mesmo para tirar alguma utilidade dos seus serviços, he muito necessario que haja algum incentivo para o trabalho, e para este fim, deve ter neste Aldeamento alguma cousa para gratifical-os quando trabalhão; como pannos grossos de Algodão, agulhas, linhas cruas, e tezourinhas (LOPES, 1864c, p. 119).

Ao observar a experiência e a prática Kaingang de confecção de tecidos vegetais, Lopes compartilha com outras autoridades do período. Ainda em 1864, Lopes encaminhou para o ministro da agricultura, comércio e obras públicas, duas amostras dos panos costurados pelos indígenas. Um primeiro exemplar chegou à José Liberato Barroso em novembro, que em resposta solicitou maiores detalhes. Em ofício ao presidente André Fleury o ministro diz o seguinte:

[...] respondo que para os necessarios exames convem que V. Ex^a exija do mesmo Director [Lopes] uma porção de fibras, de que se teceo o dito panno, annexando-lhe não só algumas sementes da planta, de que forão extrahidas, mas tambem explicações sobre sua cultura, e maneira de preparar essa nova matéria prima (BARROSO, 1864, p. 132).

É então que uma lata preparada por Elliott é enviada novamente (Lopes, 1865b, p. 106). O invólucro trazia desenhos, amostras do pano “Curú” e sementes do “Uafê” ou “ortiga grande” para análise das autoridades (Lopes, 1864b, p. 118).⁷⁷ Em 1 de julho de 1865, a lata que estava nas mãos do presidente Manoel Alves de Araújo é remetida ao então ministro Antônio Francisco de Paula e Sousa (Araújo, 1865, nº 107).

O interesse às produções Kaingang se davam, possivelmente, como uma vontade da ciência da época em conhecer aquilo considerado etapa primitiva da história humana. Anos depois, na exposição de 1882, um dos objetos vindos do Tibagi seria “um tecido dos Coroado”, item que servia para demonstrar o andamento da missão católica na região (Amoroso, 1998, p. 153).

Em agosto de 1863, Lopes recebe algumas sementes de algodão remetidas pelo vice-presidente Gonçalves da Silva. Na sua resposta, o diretor afirmou que plantaria a espécie no

⁷⁶ Lopes também pede o fornecimento de pólvora, chumbo, espoletas e ouvidos de espingarda. “Tanto para a defeza do lugar como tambem para aproveitar em caça quando oferece ocasião (LOPES, 1864c, p. 119)”.

⁷⁷ Apesar da leitura da palavra ser “Kafê” no *catálogo seletivo de documentos*, entendemos que a leitura correta é “Uafê”. Em Borba *Uafê* é traduzido por linha (Borba, 1908, p. 36). Wiesemann traduz “linha de costurar” por *Vãfe* (Na língua Kaingang atual, a letra “v” tem sonoridade parecida com o “u” português) (Wiesemann, 1981, 109).

próximo mês, “[...] que he o tempo proprio para isso (LOPES, 1863, p. 137)”. Anos depois, em 1871, novamente foram enviadas sementes do algodão para São Jerônimo” (Cimitile, 1871, p. 74). O desenvolvimento dessa planta não parece ter dado certo. Mesmo com duas tentativas, não há indícios de que o algodão tenha sido efetivamente colhido no aldeamento. Mas desde esse momento observamos que os brindes, que antes remetiam a uma variedade de itens, convertera-se apenas em algodão. Enquanto as ferramentas fabricadas no interior do aldeamento, serviriam apenas para abastecer o trabalho e não mais usados como doação. Agora, os únicos requerimentos que os diretores faziam ao governo se resumiam ao ferro, aço e algodão para alimentar a mão de obra indígena; sal para a dieta dos gados; e chumbo para a caça, afugento dos animais e segurança do aldeamento.

Ao que tudo indica, os Kaingang de São Jerônimo quase em sua totalidade sempre foram pagos com “brindes”, independente do serviço que exercessem. Em documento de 1864, Castelnuovo desenha uma tabela especificando alguns trabalhos feitos pelos indígenas em São Pedro de Alcântara (ver **Tabela B2**, nos anexos).⁷⁸ O levantamento não cita os trabalhos executados pelos Kaingang de São Jerônimo, mas demonstra que dez desses trabalhadores receberam 28 oitavas de tecidos de algodão, cerca de 51 kg (Castelnuovo, 1864, p. 317).

Castelnuovo ainda nota a qualidade ruim do material que foi fornecido pelo ministro da agricultura como pagamento aos indígenas. Em ofício ao presidente José Joaquim do Carmo, ele afirma: “[...] não me leve a mal V. Ex^a se lhe lembrar que ha muita inferioridade nos generos recebidos dessa Capital e que alem de não servirem para o lugar tambem os indios as receberam de má vontade por não satisfazer suas necessidades e nem se conpor com as suas condições” (CASTELNUOVO, 1864, p. 318).

O que ainda parece ficar claro no documento é o fato de que determinadas etnias eram escolhidas para trabalhos específicos. Fica perceptível que os Kaiowá em sua maioria exerciam trabalhos internos em São Pedro de Alcântara. Destes, 19 trabalharam no “feixo” do aldeamento e 125 na colheita das roças. Já entre os Kaingang, 32 participaram das colheitas e 73 da desobstrução de estradas (Castelnuovo, 1864, p. 317).

Talvez a ideologia que produziu um discurso de caracterização dos Kaingang enquanto violentos, indolentes e belicosos tenha influenciado na prática de seleção dos “Coroados” para serviços que necessitavam de maior força física. O desmate, desobstrução de árvores caídas

⁷⁸ A Tabela B1 demonstra os itens recebidos pelos africanos de São Jerônimo e São Pedro de Alcântara. A amostra foi retirada da mesma fonte que demonstram os trabalhos indígenas. Não constam os trabalhos realizados pelos africanos.

pelas chuvas – o que era comum –, nivelamento do terreno e feitura de pontes, eram realizados por mutirões de indígenas, utilizando seus conhecimentos e robustez.

Havia uma contradição utilizada efetivamente para justificar o trabalho indígena. Ao passo que os Kaingang trabalhavam nas estradas, as autoridades deixavam de lado o uso de termos caracterizantes como ociosidade, desobediência e preguiça. Já nas lavouras de São Jerônimo, raramente as roças indígenas eram elogiadas. Como foi visto anteriormente na “primeira experiência” Kaingang nas plantações, os trabalhos constantemente eram vistos como de baixa qualidade.

É plausível supor que a mesma concepção fosse aplicada em São Jerônimo. Mas sendo esse aldeamento composto exclusivamente pelos Kaingang, os indígenas tinham que se desdobrar nas duas atividades. Fora do espaço aldeado, temos muitos indígenas sendo “civilizados” pelo trabalho. No interior do aldeamento, temos aqueles que além da lavoura participavam dos mutirões nas vias de comunicação. Em alguma medida, é possível que algumas famílias tenham sedentarizado seu cotidiano nas roças, embora no discurso das autoridades ainda fossem vistos como preguiçosos e mau trabalhadores.

A partir de 1865 temos uma diminuição no número de trabalhadores não indígenas em São Jerônimo. Em 15 de fevereiro desse ano, o presidente Fleury expede ofício exigindo que os africanos livres de São Jerônimo viessem a capital para receber suas cartas de emancipação (Elliot, 1865b, p. 120).⁷⁹ No ano posterior, os assalariados que contavam um total de 14, são reduzidos a 10 pessoas. Isso se sucedeu devido o questionamento de Lucas Antônio Monteiro de Barros, inspetor da Tesouraria da Fazenda. Lucas teve como base o regulamento de 1857 que estabeleceu esse teto (BARROS, 1866, p. 254).

Esse cenário pode indicar uma maior força de trabalho Kaingang posterior a esse período, compensando o número do pessoal demitido. Pois os serviços que os indígenas e os operários realizavam eram praticamente os mesmos. Com exceção do ferreiro e do feitor, os demais empregados faziam “[...] serviços de lavoura, conservação das estradas, ou qualquer outro serviço de machado, fouce, e enxada” (CIMITILE, 1868a, p. 115).

Em meio às interrupções, as lavouras de São Jerônimo se desenvolviam. Enchentes, obras nas estradas e doenças, foram elementos que constantemente fizeram com que as plantações e colheitas fossem prejudicadas. Com a chegada de Cimitile na direção do aldeamento, os relatórios do estado agrícola se tornaram um pouco mais consistentes. Essa

⁷⁹ A **Tabela C1**, nos anexos, demonstra lista com os nomes de Africanos que foram levados a capital.

documentação apresenta a divisão em três categorias de pertencimento: o aldeamento, os empregados e os indígenas.

Em São Pedro de Alcântara, Amoroso (1998) percebeu que as plantações eram limitadas por barreiras: havia as áreas do aldeamento, dos funcionários, dos africanos, dos coroados e dos Kaiowá. Cada grupo mantinha áreas de cultivo voltadas tanto à subsistência quanto ao comércio. Sendo a plantação do aldeamento mantida por funcionários e indígenas, que trabalhavam como diaristas na época da colheita (Amoroso, 1998). Possivelmente, São Jerônimo tinha organização semelhante, com indígenas, funcionários e africanos, limitados em determinadas áreas. Já a plantação pertencente ao aldeamento propriamente dito era trabalhada pelos três grupos conjuntamente.

Como se pode deduzir das tabelas em anexo, os moradores não indígenas eram os únicos que não tinham o desenvolvimento de suas lavouras interrompido. Nos dados fornecidos por Cimitile, estes sempre parecem ser principais produtores do aldeamento. Nesse momento, percebe-se um esforço do religioso em tentar trazer “cristãos laboriosos” para habitar São Jerônimo. Seu esforço pode ser visto na fundação da Colônia Dantas Filho em 1879. O nome homenageava o presidente de província da época. O estabelecimento estava a cerca de 10 léguas de distância do aldeamento. Em ofício, Cimitile solicitou ao governo a concessão de uma gratificação ao cidadão Antônio Gonçalves dos Santos, pelos seus serviços na direção da colônia.⁸⁰ Favorável ao crescimento da povoação, Cimitile afirma o seguinte:

A Colonia Nacional Dantas Filho que com bastante esforço, e perseverança foi por mim fundada, carece da protecção do governo para alcançar o grau de prosperidade que em futuro pouco remoto lhe garantem a sua população laboriosa, e a uberidade de suas terras (CIMITILE, 1879c, p. 69).

Outra defesa de Cimitile foram as concessões de terras do aldeamento. Em 1878, atendendo aos vários pedidos feitos por colonos o religioso escreve ao presidente:

Tenho a subida honra de apresentar á V. Ex^a as inclusas petições, em que diversos individuos, que pretendem fixar residencia no Aldeamento a meu cargo, pedem a concessão de terrenos devolutos para nelles se estabelecerem.

[...] é de reconhecida vantagem, attento a conveniencia de povoar-se o Aldeamento, cuja prosperidade, e desenvolvimento depende da cultura de seus uberrimos terrenos em grande extensão desaproveitados.

Tenho chamado pessoal pacifico, e apto para os trabalhos agricolas, tanto que desde 1868, data em que tomei conta deste Aldeamento não tem havido crime de qualidade alguma, que chamasse attenção do Exmo. Chefe de policia. Rogo pois a V. Ex. que se digne atender as pretenções d'aquelles individuos, mandando-lhes passar os

⁸⁰ O pagamento sugerido por Cimitile era de 20.000 réis mensais, como contribuição na gestão do local. Antônio era responsável por abrir estradas e escolher e medir os terrenos que eram destinados aos colonos (CIMITILE, 1879c, p. 69).

competentes títulos de propriedade, como forão concedidos á outros pelos Antecessores de V. E (CIMITILE, 1878c, p. 3).

O que se observa nessas duas falas é a mobilização do binômio civilização/barbárie. Mesmo envolvidos no trabalho, os indígenas não eram representados como trabalhadores laboriosos. Na perspectiva de Cimitile, a introdução do “cristão laborioso” aparecia como condição para que a uberdade das terras fosse “aproveitada” num futuro próspero. Justamente, a povoação de colonos é justificada pelo suposto estado “selvagem” dos Kaingang. Aquela mesma caracterização que os pintou como violentos e preguiçosos. Ainda em 1879, Cimitile escreve detalhando o comportamento e a utilidade dos indígenas em São Jerônimo:

Estes Indios pertencem a nação Camé (ou Coroádo) são naturalmente bellicosos e caçadores, no estado selvagem pouco cuidão na agricultura, e são ferozes e vingativos, mas com a cathequese, e o exemplo da gente civilizada (conforme o meu modo de pensar, e a pratica de 12 annos que vivo em meio d’elles) tem deixado muitos dos seus maus costumes.

Os Indios são os mais propicios (visto sua inclinação caçador e errante) para afugentar os animaes ferozes; são menos sensiveis as mordiduras dos insectos nocivos, e servem melhor para amansar os lugares em torno do Aldeamento de que a gente civilizado para que em pouco tempo tornou-se estes desertos em uma povoação florescente (CIMITILE, 1879b, p. 6).

Nesse trecho vemos uma animalização dos Kaingang. Eles são tratados quase como “cães de guarda” do terreno ocupado pelos “civilizados”, instrumentos para introdução de outra população. É por meio de justificativas como essas que Cimitile promove, durante sua direção, a habitação de inúmeras famílias não indígenas. Ao passo que os colonos eram introduzidos, os indígenas, caracterizados como “errantes” e supostamente pouco afeitos à agricultura, eram escanteados.

A partir de 1868, observa-se a dispersão de alguns agrupamentos Kaingang pelos arredores de São Jerônimo, afastando-se do núcleo principal. Por vezes acompanhando as constantes interrupções dos trabalhos nas lavouras. Outras vezes pela insatisfação com o funcionamento do aldeamento. Nesse ano, Cimitile escreve o seguinte para o presidente Antônio Augusto da Fonseca: “As plantações dos annos antecedentes forão muito perseguidas dos passaros, por esta cauza os indios mudarão as suas para o Taquará, distante deste Aldeamento uma legua, e no mesmo lugar colherão as suas roças” (CIMITILE, 1868b, p. 143).

Outro grupo parece ter se estabelecido mais tarde nas margens do rio Tibagi. A área foi inicialmente escolhida pelo diretor. No mesmo documento ele menciona que: “A plantação de fumo e caffè foi começada este anno na margem do Rio Tibagy distante deste Aldeamento 2 ½ legoas, tendo ja um picadão aberto para o transito de cargueiros; o clima e solo nestas visinhanças deste Rio, é proprio para produção de todas as plantas tropicais” (CIMITILE,

1868b, p. 143). Apesar da iniciativa a partir da administração do aldeamento, o local passou posteriormente a ser administrado pelos próprios Kaingang.

A disposição desses dois estabelecimentos indígenas pode ser vista no próximo mapa (**Mapa 4**). Organizado e confeccionado pela “Inspeção Geral das Terras e Colonização”, a ilustração levantou a disposição dos núcleos coloniais estrangeiros no Paraná em 1881.

Mapa 4. Mappa Topographico da provincia do Paraná



Fonte: Inspeção Geral das terras e colonização, 1881. Retirado de “Coletânea de mapas Históricos do Paraná”, Instituto Água e Terra (PR).

A imagem foi recortada de um mapa maior e editada por nós. No centro da imagem vemos o rio Tibagi cruzando o mapa. No círculo em vermelho, encontram-se São Jerônimo, na porção inferior direita, e Taquara, um pouco mais ao norte. Na margem esquerda do rio observa-se a outra nucleação indígena, denominada “Coroados” na ilustração.

Em 1870, o presidente Carvalho comenta a respeito do estabelecimento dos “Coroados”. Ao tratar de São Jerônimo, que então contava com um número reduzido de indígenas Kaingang, ele também menciona que viviam afastados do núcleo principal do aldeamento. Em seu relatório afirma:

Os indios pertencem as tribos Cayuás e Coroados e tem como caciques os capitães Carippi e Carneiro, residindo este á margem do rio Tibagy, onde se dedica a plantação da canna de assucar.

A população indígena que permanece no aldeamento, sobe apenas a 46 pessoas. Segundo informa o proprio director os indios não podem receber ainda lotes de terras, visto serem incapazes de cultural-as (CARVALHO, 1870, 43).

Em sua fala, é possível perceber as intenções do diretor Cimitile. Dentro do aldeamento, observa-se um favorecimento da população considerada civilizada. Enquanto esses colonos podiam ganhar ou comprar glebas de terra e, portanto, tornar-se proprietários, o pouco de terra que os Kaingang cultivavam não garantiam qualquer direito formal sobre o solo, que antes sempre era de livre circulação. Essa forma de administração ajuda a compreender a insatisfação de alguns grupos indígenas, como aquele comandado pelo cacique Carneiro.

Com o avançar da década de 1870, a cana passou a figurar como principal fonte de renda em São Jerônimo, sendo o principal produto exportado segundo Cimitile (1877, p. 169). Foi nesse contexto que o diretor propôs ao governo a implementação de um engenho destinado à fabricação de aguardente e açúcar (Nogueira, 1871, p. 164). Com recursos da rubrica “catequese e civilização”, o alambique foi comprado no mercado da corte, no Rio de Janeiro em julho de 1871, e enviado ao porto de Paranaguá (Barros, 1871, p. 33).

Para a Amoroso (1998), a produção e comercialização de cana de açúcar representaram uma resposta a uma série de experiências testadas nos aldeamentos, experimentações que procuravam um produto capaz de equilibrar produção e o consumo interno. Várias foram as tentativas, como o algodão em São Jerônimo, mas foi a cana que inaugurou um período próspero nos aldeamentos. Agora, o que era necessário para a missão católica eram melhores equipamentos (Amoroso, 1998).

Em São Jerônimo, o alambique é montado por volta de março do ano seguinte (Pereira, 1872, p. 160). A partir desse acontecimento, tanto os indígenas quanto os colonos e empregados passaram a fabricar produtos derivados da cana. Em registro de 1879, Cimitile comenta sobre as negociações dos Kaingang:

Actualmente se dedicação muito aos trabalhos agricolas, alem das plantas alimenticias de seu gosto, plantao tambem canna de assucar, e fabricão algumas rapaduras, e aguardente para commerciar, e as vezes (com licença do Cathequista) comprão e vendem a prazo marcado (CIMITILE, 1879b, p. 6).

É possível que Cimitile se referisse tanto aos indígenas que estavam perto do núcleo principal quanto os que estavam distantes, pois ambos foram considerados aldeados. No documento, percebemos ainda a mesma lógica já presente nas informações transmitidas por Carvalho (1870). Em que pese os indígenas cultivarem diversas espécies e produzirem para a venda, eles ainda não eram considerados “civilizados” o suficiente para possuírem terra ou autonomia nas negociações comerciais.

Os produtos vendidos pelos indígenas deveriam passar pela intermediação do diretor (Amoroso, 1998). Muitas vezes compradores vinham de fora para o aldeamento. Ao adquirirem os produtos indígenas, os compradores negociavam valores previamente estabelecidos pelos responsáveis dos estabelecimentos (Amoroso, 1998). Função desempenhada por Cimitile no caso de São Jerônimo. Nem sempre as negociações resultavam no esgotamento da produção e assim, o que sobrava dos indígenas muitas vezes era adquirido pelo diretor por preços mais baixos, para que este conseguisse transportar e vender com margem de lucro (Amoroso, 1998).

É provável que os estabelecimentos dos Kaingang, nas margens do Tibagi, tenham sido incorporados com a elevação de São Jerônimo à freguesia. A partir desse momento, o espaço aldeado ficou limitado pelos rios e córregos que o cercavam. De acordo com o art. 2º da Lei nº 709, que criou a freguesia, estabeleceu-se que:

Suas divisas serão as seguintes: Pelo rio das Antas, desde sua foz no Tibagy, até sua mais alta vertente, d'ahi cabeceira do rio alecrim, por este abaixo até sua foz no rio do Peixe, desse ponto em linha recta a cabeceira do rio Jatahysinho, por este a sua foz no Tibagy e por este acima até a foz do rio das Antas (CARVALHO, 1882c, p. 1).

No seguinte mapa (**Mapa 5**), podemos enxergar com mais clareza como se deu essa divisa. A ilustração, desenhada em 1924 pelo engenheiro agrônomo E. Loureiro Santos, foi produzida para estudo das vias terrestres e fluviais do estado paranaense.

Mapa 5. O Estado do Paraná e a sua rede de viação kilometrada de acordo com os dados mais recentes.



Fonte: SANTOS, Loureiro E., 1924. Retirado e editado de “Coletânea de Mapas Históricos do Paraná”, Instituto Água e Terra (PR).

A imagem corresponde a um recorte de um mapa mais amplo, editado pelos autores para fins de análise. O contorno em vermelho indica os limites da freguesia de São Jerônimo. O contorno foi traçado de acordo com as fronteiras estabelecidas na Lei nº 709, abrangendo os rios Tibagy, Antas, Alecrim e Jatahyzinho. Apesar de posterior ao período estudado, esse mapa fornece informações mais precisas sobre os rios. Tal recurso contribuiu para uma compreensão mais precisa dos limites territoriais do aldeamento no século XIX.

Além dos Kaingang de São Jerônimo, os “Coroados” de São Pedro de Alcântara também procuraram se estabelecer nas margens do Tibagi. Em documento de 1879, o presidente da Câmara Municipal de Tibagi, afirma que os indígenas abandonaram o aldeamento “[...] dizendo que la não hião mais porque erão mal pagos de seus trabalhos pelo Frei Thimothéo” (TAQUES, 1879, p. 38). Outro motivo de queixa dos indígenas talvez tenha sido o fato de que suas produções, açúcar e aguardente, não eram compradas no aldeamento. Castelnuovo vendia os mesmos produtos com preços inferiores, dificultando a participação dos indígenas nesse mercado (Taques, 1879, p. 38). Isso, somado à presença de funcionários encarregados da cobrança de impostos, pode ter contribuído para o descontentamento dos Kaingang de São Pedro de Alcântara.

As práticas de Castelnuovo foram alvo de denúncias no final da década de 1870. Alguns vereadores que pretendiam cobrar os impostos sobre a produção do aldeamento apresentavam

Castelnuovo como especulador, indivíduo que lucrava às custas do trabalho indígena (Amoroso, 1998). Para evitar as cobranças, o religioso recorria ao governo provincial, afirmando que os aldeamentos estavam isentos de impostos municipais, conforme declarado nas legislações referentes às colônias indígenas.

Entendendo como se desenvolveram as ações de Cimitile, é possível supor que o mesmo desanimo dos indígenas de São Pedro de Alcântara afetou os Kaingang de São Jerônimo. Já com a direção do padre Juliani a partir de 1882, podemos perceber uma relação mais crítica ao andamento da missão civilizatória. Ao menos é o que se pode deduzir de sua denúncia sobre os “verdadeiros parasitas”, não indígenas que habitavam a moradia Kaingang. Esses moradores “brasileiros” haviam recebido títulos de terra nas margens do Tibadi, por concessão de Cimitile. No documento do padre podemos ler sua denúncia:

É indispensável passar no conhecimento de V, Ex^a que, na margem do Rio do Tibagy perto dos Indigenas, e dizer melhor misturados com elles, existam alguns Colonos Brasileiros, os quaes receberão títulos do meo antecessor, são verdadeiros parasidas (sic), que chupam o suor dos Indios, absorvendo os efeitos todos do trabalho, a trouco de insignificantes objetos, Desde que tomei posse desta espinhosa tarefa pratiquei todos os esforços para evitar semelhantes abusos; mas todos forão baldados; ja que o Indigena não tendo conhecimento, e fácil a illudil-o.
[...] Segundo o meo fraco ver, deveria V. Ex^a comunicar-me uma ordem que contrariando estes venaes negocios, os contraventores perdão o direito do titulo da secção – Exo. o Indigena hoje é muito trabalhador, mas o effeito do trabalho, não da para cobril-os as vergonhas devido isto a estes logros (JULIANI, 1884a, p. 34).

O espanto demonstrado pelo padre Juliani aqui pode ser interpretado como uma reação a alguns dos efeitos do próprio projeto indigenista imperial. Ao criticar a presença não indeígena, legado de Cimitile, Juliani acabou questionando práticas que estavam associadas às próprias diretrizes da política indigenista da época. A questão da terra, a mistura dos “brasileiros”, os sistemas de trocas e a exploração do trabalho indígena, todos foram elementos fundamentais de sustento dos aldeamentos. Fica ainda mais evidente essa situação, quando o religioso tece críticas aos “insignificantes objetos” que eram trocados pela mercadoria Kaingang. Tratava-se de uma lógica semelhante àquela presente no sistema de brindes amplamente empregado nas relações entre agentes indigenistas e populações indígenas. O que se observa é que essa dinâmica parece adquirir maior gravidade aos olhos de Juliani quando os intermediários ligados à administração são substituídos por fazendeiros, colonos e posseiros que atuavam diretamente junto aos indígenas.

A crítica de Juliani não incidia necessariamente sobre a estrutura dos aldeamentos, mas sobre os efeitos que essa estrutura produzia quando apropriada por particulares. Nesse sentido,

sua denúncia revela menos uma oposição ao projeto indigenista e mais uma tensão em torno de seus resultados concretos.

3.3.2. Estradas para o progresso

Em muitos relatórios de província do Paraná, o discurso sobre a construção de estradas esteve associado às ideias de civilização e progresso. As vias de comunicação eram consideradas essenciais para os projetos econômicos e comerciais do século XIX. Segundo Leite (2024), a questão das estradas constituiu uma das principais preocupações da administração paranaense nessa época. Estas representavam um obstáculo a ser contornado para o desenvolvimento agrícola e industrial da região. Ao abordar as constantes reclamações dos presidentes acerca do estado das estradas, o historiador afirma:

Fato é que todas as lamentações a respeito de uma agricultura incipiente na região, e do potencial agrícola e civilizatório, só fariam sentido e tomariam rumos mais concretos, caso houvesse meios de comunicação. Como artérias e veias transportando a seiva mercantil para o resto do corpo e bombeando por dentro as regiões (LEITE, 2024, p. 84).

Porém, Leite (2024) afirma que, naquele momento, as principais vias de comunicação ainda eram fluviais e que as estradas de rodagem somente assumiriam relevância no século seguinte. Para o historiador, devido a hidrografia da região que impedia o escoamento de madeiras do interior ao litoral, o desmatamento ocorre sobretudo na faixa litorânea. Essa interpretação também ajuda a compreender por que o governo provincial investia relativamente pouco nas estradas da região. Nesse contexto, o trabalho indígena empregado na abertura e manutenção das estradas era frequentemente remunerado por meio de “brindes”.

Mesmo quando se investia em estradas, foi notório que maior parte da verba pública foi direcionada à Estrada da Graciosa. Isso fica evidente na fala de Goes e Vasconcellos ao tratar da manutenção das estradas do Itupava e Arraial, vias existentes na vila de Morretes:

Em geral, não convem fazer grandes despesas com obras que não sejam de pura conservação nas estradas do Itupava e Arraial, uma vez que os recursos da província devem ser aproveitados na construção da estrada da Graciosa, que se ha de prestar á rodagem e produzir a maior somma possível de bens ao commercio e agricultura do paiz (VASCONCELLOS, 1855a, p. 15).

Destarte, sempre que os presidentes tratam das estradas, percebe-se uma maior esperança em relação à Estrada da Graciosa. Ainda que pouco tratem do interior, tais falas permitem refletir sobre como esse discurso também poderia repercutir na região do Tibagi. Os diretores e administradores de aldeamentos e outras colônias necessitavam das estradas. Longe

dos portos, seu cotidiano era regrado pela produção, troca e venda com os demais núcleos coloniais. E a abertura e manutenção dessas vias, muitas das vezes, contou com a participação de indígenas.

Em 1882, o presidente Carvalho escreve em seu relatório reflexões sobre o desenvolvimento das estradas. O ponto econômico estava ligado ao progresso da província. O aproveitamento das riquezas provinciais e a expansão das vias de comunicação seriam, segundo Carvalho, fundamentais para enfrentar a crise da mão de obra. Em sua fala, o presidente ainda trata dos benefícios de vias navegáveis entre os rios “Ivahy” e Paranapanema, vistas como instrumentos para o aproveitamento dos “elementos de riqueza” da província.

Não ha quem conteste que as despezas mais productivas são as que tem por objecto o desenvolvimento das vias de comunicação.

Economia de tempo nos transportes e economia de preço são dous grandes elementos do progresso. Facilitando o desenvolvimento da riqueza, tem como auxiliares a instrucção e os estabelecimentos de credito.

[...] penso que [a província] atravessará a grande crise da substituição do trabalho sem desequilibrar-se, sem grandes oscillações. E’ preciso, porém, atender ao desenvolvimento dos centros productores e animar a industria agricola, em todas as suas modalidades e manifestações.

O meio é abrir estradas.

Que na região entre os rios Ivahy e Paranapanema estão os melhores elementos de riqueza da Provincia não me parece duvidoso.

[...] E’ preciso organizar ahi o plano de viação (CARVALHO, 1882b, 42-43).

Interessante notar que a “civilização” do ambiente também buscava alcançar os indígenas considerados “errantes”, vistos como obstáculos ao projeto colonial. Em 1865, o presidente Pádua Fleury defendia que as vias de comunicação possibilitariam o acesso às riquezas da região e contribuiriam para o enfrentamento daquilo que ele caracterizava como uma “infestação” de indígenas. Seu escrito trata do mesmo rio Ivaí que Carvalho, posteriormente, elogiara as possíveis riquezas. O que evidencia a dificuldade apontada por Leite (2024), segundo a qual o escoamento de madeira e demais elementos naturais da região ainda encontrava obstáculos logísticos. No relatório de Fleury temos o seguinte:

[...] a linha do Ivahy percorre terrenos uberrimos, que promettem grande riqueza agricola, e facilita o desenvolvimento da colonia Thereza, e do territorio central da provincia do Paraná, e catechese de numerosas tribus selvagens que habitam as cercanias do Ivahy e infestam periodicamente a população civilisada (FLEURY, 1865, p. 32).⁸¹

⁸¹ A colônia Thereza foi um dos primeiros núcleos coloniais estrangeiros na região. Foi iniciada em 1847 por imigrantes franceses, e liderada por Jean Maurice Faivre. É perceptível o ânimo das autoridades ao tratar de colônias como essa, utilizadas discursivamente como negação da barbárie.

O projeto civilizatório foi, portanto, empreendido tanto sobre os indígenas como ao próprio ambiente. No escrito, o autor traz uma percepção de que o não indígena por meio de sua presença, deixava a terra mais “civilizada”, miscigenando os indígenas e transformando a paisagem. A configuração para um espaço comercial pode ser vista na fala de Vasconcellos, quando o presidente trata dos serviços executados na estrada da Graciosa. Em 1855, ele afirma: “Tem-se derribado matos proximos á nova estrada, com o fim de tornar mais saudável o lugar, e preparar pastagem para os animaes” (VASCONCELLOS, 1855b, p. 61).

A missão civilizatória possivelmente encontrou no estereótipo do “coroadó” bruto, violento, indolente e belicoso, a oportunidade de justificar a mobilização do trabalho indígena nas estradas. Em diversas ocasiões, esse discurso ainda foi utilizado como tentativa de aproximar a militarização aos Kaingang, proposta que não chegou a se consolidar, mas que foi defendido por muitas autoridades na época. Na visão do presidente Antonio Nogueira, os indígenas poderiam ser administrados por militares, que procurariam direcionar sua força para outros objetivos de colonização. Descontente com a política de aldeamentos e a concessão de brindes, o autor argumenta:

Uma medida supponho, que se deveria tomar de muita vantagem para a catechese - é a do estabelecimento de colonias militares a par dos aldeamentos. Tirava-se partido da tendencia natural do indio para o apparato da vida militar, e facilmente embuia-se-lhe amor ao trabalho e habitos de subordinação pelo exemplo da disciplina dos soldados colonos. O chefe militar podia, por intermedio do cacique, influir no animo dos selvagens, e muitos resultados talvez se obtivessem. O governo lutaria com menores difficuldades para encontrar catechistas, porque os sacrificios diminuam em proporção do menor perigo a que se arriscavam. O desempenho de seos santos e veneraveis deveres tornava-se mais suave que hoje por entre hordas de selvagens que antes de adorarem o crucifixo não duvidam immolar a victima indefeza da fé, que o apresenta (NOGUEIRA, 1862, p. 80).

Burlamaque, alguns anos depois de Nogueira, concorda com essa posição. Para ele, o progresso da missão de “catequese e civilização” seria melhor, caso se estabelecessem colônias militares próximas aos aldeamentos:

Tudo ainda se tem a fazer para collocar o serviço da catechese no pé de progresso que é para desejar. O estabelecimento de colonias militares nas proximidades dos aldeamentos, muito contribuiria para conseguir-se o fim que se tem em vista (BURLAMAQUE, 1867, p. 65-66).

Concordando com relatório de Rohan de 1856, Pedrosa fala que a “civilização” indígena deveria ter três condições: a conquista, a catequese e a civilização. Em 1881, Pedrosa expõe seu ponto de vista sobre o andamento das missões e como elas deveriam seguir:

Em vez, porém, de aceitar as simples expedições armadas, de efeito transitorio, e que por vezes são levadas a excessos difficeis de evitarem-se, como difficil lhes é então discriminar os casos de violencia em legitima defesa dos que tornam-se verdadeira aggressão, inclino-me a adoptar, como medida mais proficua, a creação de aldeamentos e colonias militares, organizadas como devem sel-o para o fim a que se propõem.

Para o homem embrutecido, por sem duvida, – a força é o unico poder que o subjuga para transformal-o depois moralmente.

E’ a historia que nol-o ensina.

Os nucleos coloniaes, com certo catacter militar, ostentando a superioridade de nossa força sobre o selvagem, e com esta compellindo-o geitosamente, sem oppressão que leve-o a resistencia e a revolta, – á vida sedentaria da colonia já com certas commodidades que não póde oferecer a vida nas selvas, – inquestionavelmente vem dar os melhores resultados (PEDROSA, 1881, p. 77-78).

O que temos nessas três falas são pontos de vista que convergem em um único sentido. Justamente a representação do indígena – Kaingang principalmente – como “selvagem” embrutecido, que só teria como “remédio” a ostentação da superioridade não indígena, política, militar e moral. Muitos desses discursos eram alimentados pelos conflitos recorrentes entre indígenas e colonos, onde a população considerada “pacífica e laboriosa” era constantemente apresentada como vítima dos “assaltos dos índios”. Assim, Nogueira atribui à população indígena uma suposta predisposição para a vida militar, uma aptidão que poderia ser utilizada transformando-os em espécies de soldados cristãos e trabalhadores.

Através da aproximação da disciplina e subordinação militares, os indígenas supostamente aprenderiam a ter amor pelo trabalho e a obedecer ao “civilizado”. De igual modo, as “correrias” indígenas seriam reduzidas e a missão dos religiosos correria com menos obstáculos, sem atribulações. É possível que esse mesmo discurso tenha orientado práticas desenvolvidas no interior dos aldeamentos. Nessa perspectiva, ela parece ter adquirido uma dimensão prática na seleção dos Kaingang como mão de obra para trabalho nas estradas, pois estes eles eram os indígenas representados como os mais embrutecidos da província e, com frequência, tidos como os autores dos inúmeros “assaltos” contra a população considerada “civilizada”. Assim, na ausência da aproximação de uma colônia militar propriamente, a disciplina, obediência e “superioridade da civilização” seriam elementos ensinados nas estradas.

A dimensão dessa participação pode ser observada na **Tabela 2**, que reúne registros de trabalhos em estradas e caminhos realizados por indígenas Kaingang.⁸² Fossem aldeados ou não, esses indígenas sempre estiveram em contato com São Jerônimo. Os dados disponíveis,

⁸² A tabela foi desenvolvida com base em officios e requerimentos de diretores dos aldeamentos São Jerônimo e São Pedro de Alcântara. As fontes foram as seguintes: Bhering (1870), Castelnuovo (1887; 1889), Cimitile (1868b; 1869; 1878) e Lopes (1864d; 1865c; 1865d; 1866b).

contudo, não são padronizados e exigem um esforço interpretativo. Como se observa na tabela, apenas os três primeiros registros informam o número de indígenas trabalhadores. Ainda assim, é possível inferir que o alto número de Kaingang nas estradas tendeu a se manter, pois como tratado no tópico anterior, poucos eram os assalariados contratados pelos aldeamentos.

Tabela 2. Execução e manutenção de estradas na região do Tibagi

Data do documento	Trecho/obra executada	Observações	Trabalhadores mencionados
31/03/1861	Picadão entre São Jerônimo e o rio Tibagi	Derrubada da vegetação; abertura de passagem para acesso dos indígenas aldeados à pesca, reduzindo a pressão sobre as roças;	• 1 Assalariado; • 3 “Guardas”; • 61 Indígenas;
18/08/1864	Estrada entre São Jerônimo e Campos da Fortaleza (10 léguas)	Derrubada de árvores; desobstrução; feitura de valetas, esgoto, açudes e pontilhões;	• 7 Africanos; • 4 Camaradas; • 79 Indígenas;
11/02/1865	Estrada entre os aldeamentos São Pedro de Alcântara e Paranapanema	s/d.	• Aproximadamente 230 indígenas;
03/05/1865	Estrada entre São Pedro de Alcântara e Rio Vermelho (6 léguas)	Trabalho indígena interrompido por falta de mantimentos;	• Indígenas; (sem dados quantitativos)
11/06/1866	Recuperação do caminho entre São Jerônimo e os campos	s/d.	s/d.

	da Fazenda Fortaleza (8 léguas)		
04/01/1868	Retoque da estrada entre São Jerônimo e a cidade de Castro (10 léguas)	Os indígenas foram pagos com produtos agrícolas;	• Assalariados; • Indígenas; (sem dados quantitativos)
06/04/1869	Retoque da estrada entre São Jerônimo e campos da Fortaleza	s/d.	• Indígenas (sem dados quantitativos);
16/08/1870	Estrada entre São Pedro de Alcântara e São Jerônimo	Pagamento de 302\$000 aos assalariados e de 40\$000 aos indígenas	• Assalariados; • Indígenas; (sem dados quantitativos)
20/10/1878	Estrada entre São Jerônimo e Campos Gerais	s/d.	• Assalariados; (sem dados quantitativos)
06/10/1887	Estrada entre São Jerônimo e Campos Gerais	Castelnuovo registra críticas aos trabalhos executados pelos Kaingang de São Jerônimo	• Indígenas; (sem dados quantitativos)
18/02/1889	Manutenção das estradas entre a colônia militar Jataí, São Jerônimo e Campos Gerais; construção de estrada entre São Pedro de Alcântara e Campos Novos (SP)	Desobstrução e manutenção de estradas afetadas por fortes tempestades;	• Indígenas; (sem dados quantitativos)

Fonte: Elaboração própria com base nos ofícios dos diretores dos aldeamentos São Jerônimo e São Pedro de Alcântara

A manutenção das estradas foi um trabalho frequentemente necessário na região do Tibagi. Enchentes, ventos e tempestades eram intempéries que dificultavam a abertura e conservação das vias terrestres. Em 1864, Lopes conta como as enchentes e tempestades tornavam difíceis os trabalhos. Para além da estrada propriamente, os serviços se envolviam o desenvolvimento de sistemas de esgotamento da água, com abertura de valetas e construção de pontilhões e esgotos (Lopes, 1864d, p. 122).

Já em janeiro de 1865, Lopes pede ao presidente Pádua Fleury para que estendesse o prazo de 25 dias, referente à feitura de uma estrada de cerca de 10 léguas, entre São Pedro de Alcântara, Pirapó e Ribeirão Vermelho. Suas considerações falavam sobre os “grossos mattos cerrados” e os “sipós” que dificultavam os trabalhos. Para um trânsito temporário, o diretor sugeriu a navegação do rio Tibagi. No documento, Lopes também reclama da estrada entre São Jerônimo e a colônia militar do Jatahy. O forte vento havia derrubado algumas árvores, que trancaram o caminho entre os dois estabelecimentos (Lopes, 1865a, p. 108). Esses registros fornecem indícios sobre os trabalhos realizados na manutenção das estradas. Trabalhos que eram realizados majoritariamente pelos Kaingang.

A estrada entre rio Vermelho e os aldeamentos São Pedro de Alcântara e Paranapanema, foi retomada no final de abril. Esse trabalho, ao que tudo indica, será terminado no início de julho. Há um atraso de um mês que, segundo Lopes, foi ocasionada por diversas dificuldades. Em 6 de junho o diretor de São Jerônimo e encarregado das obras apresenta suas justificativas:

[...] poderia ter-se concluído este serviço no tempo desejado, se não tivesse tido de lutar com contratemplos e ter faltado o aço na ferraria de S. Pedro de Alcantara, porque segundo informa aquelle Director o aço que lhe veio de fóra não prestava, fes com que tivesse falta de conserto de ferramenta; a falta quase total de animais de transporte fes com que athe tivesse demora dos mantimentos, empaleando assim os serviços particularmente dos indios os quaes querem comer e comer muito, mesmo a falta de agua nestes lugares tem feito que não poudesse ser feita suficientemente farinha para necessidade, isto tudo faz com que ainda não possa sahir do sertão (LOPES, 1865e, p. 168).

No fim do documento, Lopes pede ainda ao presidente o adiantamento de 1 conto de réis, para pagamento dos operários que tinha contratado e “demais despesas” (Lopes, 1865e). Nada se fala sobre os indígenas que ali estavam.

A estrada até rio Vermelho impôs jornadas longas e extenuantes. Em fevereiro, Lopes já estava se preparando para a empreitada. Em ofício ao presidente de província, indica que para dar conta do trabalho era preciso ceder o administrador de São Pedro de Alcântara para

substituí-lo em São Jerônimo.⁸³ Ele fornece detalhes sobre o contingente Kaingang mobilizado para os serviços, afirmando que havia poucos empregados contratados. Solicita ainda o intérprete indígena, também do outro aldeamento, para auxiliar os Kaingang nos serviços. Nesse momento, acabava de chegar das caçadas aproximadamente 230 indígenas. Esses trabalhadores receberam “brindes” dos serviços anteriores e foram “contratados” para abertura da estrada pretendida (Lopes, 1865c, p. 294).

Como demonstram os documentos, grande contingente de indígenas Kaingang foram utilizados para abertura da estrada. Os trabalhos foram realizados em condições precárias, marcados os meses cansativos por ferramentas ruins, falta de comida e água racionada. As condições adversas do local fizeram com que, após 6 léguas de estrada feita, muitos indígenas abandonassem os trabalhos. Alguns voltaram ao aldeamento, inclusive o intérprete. E lá ficaram à espera de suas gratificações (Lopes, 1865d, p. 131).

Ao que parece, os trabalhos só foram receber suas gratificações em outubro do ano seguinte. Nessa data, Lopes escreve documento informando que Castelnuovo havia lhe entregue 400 varas de pano de algodão. Os tecidos foram destinados aos 88 indígenas aldeados e “[...] áqueles que prestarão serviço no caminho do rio vermelho” (LOPES, 1866c, p. 82).

Muitas vezes as estradas eram sugeridas pelos próprios diretores de aldeamento. Em fevereiro de 1866 Lopes leu notícia, por via do jornal oficial da província, que informava a necessidade de se construir uma estrada entre a colônia militar do Jatahy e os Campos Gerais. Em ofício para o presidente o diretor propõe a construção de rota que, saindo da colônia pretendida, passaria perto de São Jerônimo e seguiria por Castro e Guarapuava. Junto a sua proposição enviou um mapa (**Mapa 6**), possivelmente desenhado por Elliot (Lopes, 1866a, p. 162).

No mapa entregue ao presidente da província, vemos um planejamento bastante pretensioso. Essa grandiosidade, por sua vez, representará o árduo trabalho que indígenas Kaingang e alguns poucos assalariados terão pela frente. No desenho temos representado em vermelho uma estrada. Ela parte da colônia Jatahy (canto superior esquerdo) e se bifurca na altura do “Rancho Queimado”, a considerável distância de São Jerônimo. Após a bifurcação, abrem-se dois caminhos: à esquerda a estrada já existente na época; e à direita, o caminho projetado por Lopes, que passaria por rios, córregos, regiões de serra, florestas e campinas.

⁸³ Telêmaco Borba é quem substitui Lopes no momento. Mas fica por pouco tempo, cedendo lugar ao Elliot, para voltar a seu trabalho em São Pedro de Alcântara. Esse assunto está ligado aos conflitos políticos e administrativos que trataremos no primeiro capítulo. Pois Lopes pede justamente a presença de Borba por não confiar no administrador de São Jerônimo.

Lopes descreve em detalhes o caminho pretendido. Explicando o trajeto conforme representado cartograficamente, no sentido sul-norte, o diretor fala que a estrada sairia de Castro, cruzando com área de “matto forte” e...:

[...] sahindo deste mato deve passar pelas campinas de avencal entre os rios congonha e sinza, d'aly segue entre os dous braços das congonghas passando pelos faxinais da mandaçaia, saltando a referida congonha e mais faxinas e camproto (sic) lugar este muito proprio para um fucturo estabelecimento: d'aly segue por um espigão de matto de palmital limpo entre as vertentes das congonghas e rio Tibagy athe sahir na actual estrada para Colonia militar do Jatahy (LOPES, 1866a, p. 162).

No documento podemos perceber as diferentes formações vegetais que poderiam ser perturbados com a instauração dessa obra. O olhar das autoridades estava voltado nos muitos fluxos econômicos e populacionais que seriam possíveis. Através das estradas, a vegetação e os rios se transformariam em ambiente “saudável”, isto é, favorável à circulação de mercadorias.

Como diretor de São Jerônimo, este foi um dos últimos trabalhos desenvolvido por Lopes. Iniciada por ele em meados do mesmo ano, os trabalhos dos Kaingang na feitura de estradas e nas inúmeras manutenções foram continuados sob direção de Frei Cimitile. Se o primeiro diretor estava sempre junto com os indígenas, comandando os trabalhos, o missionário parece quase nunca ter saído de seu posto religioso, dedicando menor atenção direta às obras externas. Por seu turno, as fontes escritas pelo frei quase nenhum detalhe fornecem sobre as obras nas estradas. A mão de obra indígena aparece timidamente, registrada de forma marginal nos documentos. Como foi comentado em tópico anterior, Cimitile nesse momento parece muito mais preocupado em trazer populações não indígenas para o aldeamento e desenvolver suas roças, do que propriamente administrar o trabalho indígena.

Os indígenas aldeados em São Pedro de Alcântara também participaram das obras. Diferentemente dos “brindes” recebidos em São Jerônimo, no aldeamento administrado por Castelnuovo existiram ocasiões em que os indígenas foram pagos com salário, ainda que bastante desigual. Como pode ser visto na tabela anterior (**Tabela 2**), no ano de 1870 foram pagos os trabalhadores que realizaram a estrada entre São Jerônimo e São Pedro de Alcântara. Enquanto os assalariados deste último receberam 302\$000 réis, os indígenas, que aparentemente compunham parcela expressiva da força de trabalho, receberam apenas 40\$000 réis. O próprio inspetor da Tesouraria da Fazenda confirma a desigualdade entre os dois grupos: “Comquanto esta ultima despeza [...] Considero-a no caso de ser paga, não só porque é insignificante, como porque [...] ficou desembaraçada a comunicação entre aqueles pontos” (BHERING, 1870, p. 352).

Em São Jerônimo, por conseguinte, o indígena Martiniano, possivelmente ocupando posição de liderança, buscou negociar melhores condições de pagamento pelos seus serviços. Talvez quando em contato com Cimitile tenha encontrado oportunidade para apresentar suas reivindicações. Martiniano desejava fornecer ao presidente da província Antônio Fonseca “[...] hum curú para receber de V. E. huma espingarda; e alguma misanga” (CIMITILE, 1869, p. 81).

Em 1878, temos registro da execução de uma nova estrada entre São Jerônimo e Campos Gerais. No documento, Cimitile não cita a presença indígena. O religioso afirma que “todos os assalariados” estavam terminando o caminho sem necessidade de ajuda de custos pelo governo. A produção do aldeamento estava cobrindo os gastos. Segundo o frei, cerca de 14:000\$000 réis haviam sido economizados. Cimitile ainda avisa que usaria 300\$000 réis para a fundação da colônia Dantas Filho e construção da capela e cemitério no mesmo estabelecimento (Cimitile, 1878b, p. 239).

Os assalariados que trabalharam na estrada até Campos Gerais, acabaram no ano seguinte recebendo porções de terra para se estabelecerem. Como tratamos anteriormente, essa prática parece ter sido comum na administração de Cimitile. Além de elogios a ocupação não indígena no aldeamento, o missionário fala ao presidente: “Rogo pois á V. E. que se digne atender as pretenções d’aquelles individous, mandando-lhes passar os competentes titulos effectivos de propriedade, conforme forão concedidos aos outros” (CIMITILE, 1879a, p. 260). Esse fato talvez explique a economia feita por Cimitile na feitura da estrada. Pode ser que o missionário tenha feito acordo com os trabalhadores, prometendo as porções de terra. Essa hipótese ganha força quando observamos os nomes que foram beneficiados na concessão.

Os títulos são concedidos pouco mais de um mês depois do requerimento, em 21 de maio de 1879 (Silveira, 1879, p. 10).⁸⁴ Um dos nomes que aparecem é de José Gonçalves dos Santos, o mesmo que será responsável pela direção da colônia Dantas Filho, pouco tempo depois. E quem Cimitile pedirá para ser compensado mensalmente. Além dele, outros dois sobrenomes repetidos aparecem, podendo inferir grau de parentesco entre os “Gonçalves dos Santos”.

Em 1887, Castelnuovo descreve ao presidente da província os trabalhos realizados pelos indígenas. Em seu escrito, o missionário fala sobre como os Kaingang de São Jerônimo teriam realizado um serviço considerado insatisfatório, ao contrário dos de São Pedro de Alcântara. Nas palavras do missionário: “Os indios porem deste aldeamento prencherão bem suas tarefas,

⁸⁴ Os beneficiados são: Aureliano Gonçalves dos Santos, José Gonçalves dos Santos, José Moreira de Andrade, Manoel Gonçalves, José Ignacio dos Santos e Antonio Gonçalves dos Santos (Silveira, 1879, p. 10).

outro tanto não acontecesse com os de S. Jeronimo, que mal fizeram o serviço da estrada entre aquella Aldeamento e Campos Geraes; mas que entre tanto deilhe a gratificação promettida” (CASTELNUOVO, 1887, p. 372).

Dentro do recorte desta pesquisa, um dos últimos registros do trabalho indígena nas fontes é encontrado em 1889. No início do ano, fortes tempestades afetaram os estabelecimentos da região. Em São Pedro de Alcântara, Castelnuovo afirma que “dois tufões de vento” destelharam algumas casas e a igreja. Para fora do aldeamento, ficaram em estado intransitável as estradas “[...] entre colonia Militar do Jatahy e S. Jeronimo, S. Jeronimo e os Campos Geraes” (CASTELNUOVO, 1889, p. 94). A previsão para desobstrução das estradas e sua devida manutenção, foi estimada pelo religioso “para cima de tres meses”. Ao que indicam as práticas observadas anteriormente, os trabalhos seriam realizados pelos indígenas. Outro projeto também aparece mencionado no documento. Castelnuovo planeja abertura de estrada em direção ao norte, passando o rio Paranapanema e alcançando Campos Novos, em São Paulo.

Castelnuovo, porém, não parece muito confiante com o “progresso e civilização” da província. Os tufões e o término de um ano bissexto, 1888, eram interpretados como maus presságios para 1889. Embora Castelnuovo dissesse não se prestar às “superstições populares”, ele se questiona em seu escrito: “Este anno será melhor?” (CASTELNUOVO, 1889, p. 94).

De fato, 1889 traria mudanças consideráveis ao Império do Brasil. Um ano que terminaria com a própria dissolução do Império. Para os indígenas, entretanto, as transformações políticas que se se seguiriam não significaram ruptura imediata com os processos já em curso. Desde o período colonial, os povos indígenas resistiram ao binômio civilização/barbárie. Primeiro com o uso da religião e discursos jesuítas e depois com a filosofia e a ciência oitocentista. Na República, a expropriação de suas terras continuaria, assim como o trabalho forçado, os conflitos e a tentativa de adequação cultural. Todos elementos que contribuíram para continuidade ao princípio civilizatório que se desenvolveu desde o primeiro contato entre europeus e povos autóctones.

3.3.3. O trabalho nas fazendas

Em 23 de fevereiro de 1860, Lopes chegou a São Jerônimo com 26 indígenas. Tinha ido para Castro comprar alguns mantimentos de que precisava. Perto dessa cidade, teriam ficado outros 6 indígenas junto com um intérprete, pois um deles havia ficado doente e impossibilitado de andar (Lopes, 1864a, p. 263). Quando Lopes está voltando com os indígenas, passam pela

residência de Felisberto Nepomuceno Prates, pois naquele local havia brindes destinados aos indígenas (Lopes, 1865a, p. 264).

Nesse mesmo documento, Lopes (1865a) ainda relata um conflito ocorrido entre indígenas e negros pertencentes a Prates. Os escravizados estavam retocando uma estrada, quando os indígenas que retornavam de Castro tomaram-lhes as ferramentas.

O que podemos identificar é o papel dos fazendeiros na região. Como afirmado anteriormente, as verbas do governo dificilmente financiavam obras nas estradas do interior. No entanto, muitas vezes agentes privados assumiam esse papel, já que eles faziam parte do grupo potencialmente beneficiado pela circulação de mercadorias no Tibagi. Dessa forma, eles poderiam negociar diretamente com populações indígenas ou com os diretores de aldeamentos.

Não temos muita informação sobre Felisberto, mas sabemos que a família Prates mantinha boas relações com a elite paranaense. Entre os membros da família, Feliciano Nepomuceno Prates, como apresentamos no primeiro capítulo, apropriou-se de porção de terras em Campos do Inhô-ó (Mota, 2000, 2014). Ele também foi responsável por remeter os negros de São Jerônimo para Curitiba, a fim de serem emancipados. Feliciano foi Comandante Superior da Guarda de Castro e, ao que indicam os registros disponíveis, um grande fornecedor de africanos para os aldeamentos. Já que em 1864, foi expedido documento do presidente da província que ordenava, ao ministro da Agricultura, remeter a relação de africanos em poder de Prates, mas que estivessem na Colônia Tereza, Colônia do Jataí e aldeamentos São Jerônimo e Pirapó (Carmo, 1864). Há documentação de pelo menos dois negros que foram fornecidos a Lopes, segundo pedido do diretor, para serviços domésticos em 1859 (Marcante, 2012).

Feliciano também foi engenheiro civil, trabalhando para a Colônia Militar do Jataí (Marcante, 2012). Muitas das estradas do Tibagi também foram trabalhadas por ele e, considerando o padrão observado na região, é possível que tenham mobilizado mão de obra indígena. Assim como observado em outros casos do Tibagi, é possível que Felisberto tenha participado de negociações semelhantes, seja diretamente com grupos indígenas ou com diretores dos aldeamentos.

Através da **tabela 2**, podemos perceber ainda a atenção que se tinha para manutenção da estrada até os campos da Fazenda Fortaleza. Possivelmente, esse estabelecimento participava desse mesmo processo, chamando indígenas para uso de sua força de trabalho. Um dos indícios aparece em fevereiro de 1861, quando 24 “índios Coroados” vindos de São Jerônimo apareceram em busca de brindes. Mas como não se tinham itens para oferecer, os indígenas seguiram para Curitiba, talvez para buscar interlocução com as autoridades provinciais (Lopes, 1861d).

O conflito sucedido entre os indígenas de São Jerônimo e africanos pertencentes a Prates, talvez tivesse raiz na fazenda Fortaleza. Em visita ao estabelecimento em 1820, Saint-Hilaire escutou de soldados e outros moradores que era comum armar os escravizados quando estes trabalhavam nas plantações (Mota, 2000). Nessa época a guerra justa ainda era corriqueira, os fazendeiros preferiam armar os negros – e arriscar uma possível fuga captura posterior – do que a sua morte (Mota, 2000).

A fazenda Fortaleza foi herdada de seus avôs, José Félix e Dona Onistarda, por Manoel Ignácio do Canto e Silva. Acontece que ele também foi Diretor Geral de Índios no Paraná, entre julho de 1854 e maior de 1855. Ainda que tenha ficado pouco tempo no cargo, é possível observar uma sobreposição entre interesses privados e funções públicas. Nesse caso, uma hipótese plausível é que houvesse interesse na mobilização da mão de obra indígena.

Dornelles (2018) nos lembra que durante o século XIX, mesmo condições negociadas de trabalho nem sempre eram estáveis para as populações indígenas. Agentes privados comumente poderiam transformar as relações em coerção. A historiadora nota, por exemplo, que em alguns casos grupos indígenas chegavam a residir nos próprios locais de trabalho, em fazendas circunvizinhas aos aldeamentos. Contudo, para o caso analisado nesta pesquisa, não foram encontradas evidências de situação semelhante. A análise de Dornelles (2018) sugere que, em diferentes regiões do Império, os aldeamentos funcionaram como mecanismos de aproximação entre populações indígenas e propriedades.

Os indícios analisados ao longo deste capítulo sugerem que o aldeamento São Jerônimo participou de um processo mais amplo de reorganização do território e trabalho indígena, aproximando populações Kaingang das demandas econômicas regionais e inserindo-as, ainda que de forma desigual e negociada, na expansão colonial sobre o Tibagi.

CONCLUSÃO

A constituição de um mercado de trabalho e de terras desdobrou-se em uma série de transformações no universo indígena. Particularmente, no caso dos Kaingang do Paraná e a política de aldeamentos, o cotidiano acaba por ser impactado diretamente, por meio da expansão da ocupação não indígena, doenças, pragas, animais bovinos e práticas produtivas associadas ao avanço colonizador.

Antes, Campos do Inhô-ó era formada pela técnica ancestral indígena, pelo método de coivara, plantação tradicional de milho e outros vegetais, caça, coleta e pesca com instrumentos fabricados a partir daquele próprio espaço. Como anotou Cimitile “[...] as suas armas são grandes arcos feitos de páo de Guaiuva e todo nleiado com a casca de sipó Imbê; flecha de dous metros de comprimento com farpas de osso de macaco ou de ferro” (CIMITILE, 1882a, p. 4). Suas habitações, de igual modo, eram feitas do que ali existia.

Não teem habitação permanente; geralmente se mudam todos os annos, á proporção que vão rareando os meios naturaes de sua subsistência.

Quando encontram local abundante em caça e mel, constroem grandes ranchos, de 25 a 30 metros de extensão, cobertos e cercados com folhas de palmeira, sem nenhuma divisão interna, com uma pequena abertura em cada extremidade, servindo de porta, por onde só pode passar, abaixada, uma pessoa; no centro destes ranchos accendem os fogos para cada familia; dormem sobre cascas de arvores, extendidas no solo, com os pés para o lado do fogo, indistinctamente homens, mulheres e creanças (BORBA, 1908, p. 8-9).

Tudo isso configurava um ambiente em que as dinâmicas de manejo não implicavam na exaustão contínua das formas de vida. Ao contrário disso, como foi discutido no final do primeiro capítulo, as ações indígenas sobre a paisagem ajudavam na formação de paisagens diversificadas, produzindo diferentes áreas que, sobrepostas, consistiam em espaços únicos, conforme Ab’Sáber (2007).

O espaço anterior era, portanto, formado por esses sistemas de objetos e sistemas de ações – objetos naturais e ações de caça, pesca, coleta e plantio. Nada além disso. O tempo se passava acompanhando ciclos ecológicos da natureza e necessidades socioculturais específicas. As plantações de *Nhara* Kaingang depois de utilizadas eram deixadas de lado, assim como suas habitações. As campinas cresciam novamente e as espécies restauravam rapidamente a vegetação anterior.

Em linhas gerais, as práticas de caça estavam associadas ao consumo e ao aproveitamento dos animais que seriam abatidos. Estes serviriam para alimento comunitário dos indígenas Kaingang e seus animais companheiros. Já os ossos das espécies predadas, seriam utilizadas como novas ferramentas de caça. Em seus deslocamentos por presas, as mulheres

indígenas desempenhavam papel relevante na coleta e dispersão de sementes de pinhões e outros frutos.

Dessa maneira, formava-se uma paisagem multiespécie Kaingang. A floresta de araucária aparece como espécie vegetal desse espaço. As grandes árvores atraíam papagaios, porcos selvagens, macacos e outros animais. Por sua vez, predadores desses animais se aproximavam, como onças e os próprios indígenas Kaingang.

Nas ações de Antonina em diálogo com os interesses privados e governamentais, vemos o crescimento de outras espécies no Tibagi, opostas as formas de vida nativas, construídas pelos indígenas. O que temos é um movimento de imperialismo ecológico (Crosby, 1988, 2009). Primeiro, pessoas não indígenas e animais muars começaram a se expandir, depois outras formas de vida companheiras: doenças, ratos, produtos cultiváveis, porcos domésticos e outras espécies.

Vemos então uma nova paisagem se formando, tendo como principais marcas as vias de comunicação. Outros sistemas de ações e sistemas de objetos começam a fazer parte do Tibagi. Agora a paisagem se modifica, para dar atenção à circulação de mercadorias e expansão de áreas de pastos e fazendas de gado.

Os campos do Inhô-ó agora seriam áreas sem descanso, em que as plantações tradicionais de *Nhara* cessariam de existir. Logo que encontrada por Lopes e Elliott, o espaço transformou-se em fazenda privada de Antonina. Futuramente, tornar-se-ia aldeamento para reduzir exclusivamente a etnia Kaingang.

A técnica inserida no ambiente pelos não indígenas, também auxilia na modificação da paisagem. Instrumentos metálicos, mais afiados, resistentes e duradouros, atraíam os indígenas à São Jerônimo. Na paisagem do Tibagi, esses instrumentos fariam novas casas, fazendas, roças para gado, estradas e, principalmente, treinariam os indígenas como mão de obra barata. As enxadas aliadas aos gados, formariam uma paisagem com outro tempo, marcada agora pelo circuito do comércio local, sem respiro para a terra e reduzindo a habitação de outras formas de vida que não humanas.

Os Kaingang ficariam cada vez mais reduzidos, sendo obrigados ao contato com os “civilizados”, perdendo espaço, relações multiespécies e áreas de rituais religiosos. Ficando obrigados a trabalhar em obras públicas, para os aldeamentos, ou agentes privados como grandes fazendeiros.

Como um pentimento (Corrêa, 2013), uma paisagem vai substituindo a outra, descaracterizando-a, mas a partir de vestígios que ali ainda existem. Nesse caso, Campos do Inhô-ó foi justamente área colonizada devido a suas características de campina. Dessa forma,

uma paisagem avança sobre a outra, negando-a e negando seus habitantes autóctones. Ao menosprezar o grupo social que construiu a paisagem multiespécie, despreza-se e justifica a destruição de seu espaço. Nesse caso, representou-se o Kaingang como “selvagem”, “nômade” e “improdutivo” para apregoar que supostamente suas terras não eram por utilizadas.

Primeiro tentou-se pela violência das guerras justas, depois pela política “branda”, que violentava diretamente os direitos desses povos à terra. Em ambos os casos, o indígena sempre foi visto como empecilho à entrada do comércio agropecuário na região do norte paranaense.

Os antropólogos Branco, Perondi e Ramos (2023), ao estudarem a atual Terra Indígena Mangueirinha (sudeste paranaense), observaram que:

A floresta é o espaço multiespécie, onde corpos coexistem e trocam propriedades entre si e, nela, operam-se as relações cosmo-ontológicas kaingang, que acontecem, simultaneamente, nos planos cósmicos, nos níveis subterrâneo, na terra e no celestial. A floresta kaingang não existe apenas atrelada à vida humana, pois os humanos são vistos como uma possibilidade de ser, entre muitos outros (BRANCO, PERONDI, RAMOS, 2023, p. 176).

No entanto, os indígenas ainda enfrentam o perigo da possibilidade da entrada de frentes colonizadoras em seus territórios, mesmo demarcados. Nesse sentido, seja no passado ou no presente, os indígenas Kaingang por mais que tentem estabelecer suas relações multiespécies, são rondados pelo perigo de um colonialismo monoespécie, prenhe pela oportunidade de “civilizar” a terra à sua maneira.⁸⁵

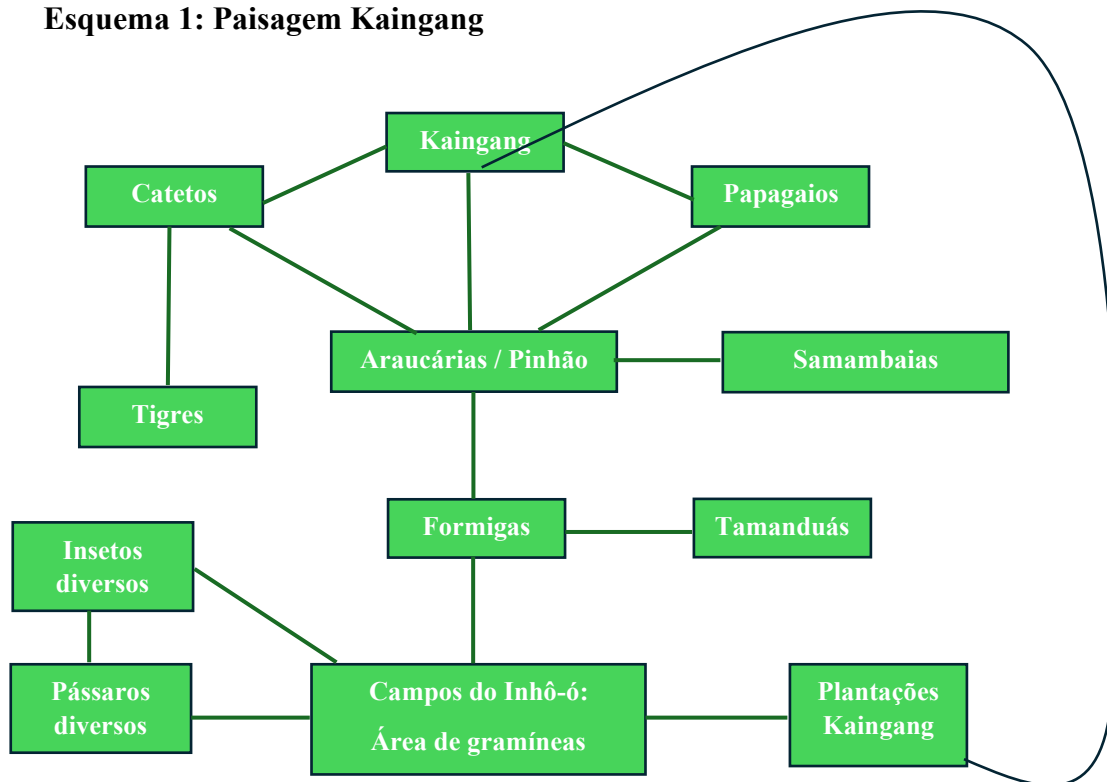
Por meio do aldeamento São Jerônimo, as relações multiespécies construídas por gerações de indígenas Kaingang, foram sendo enfraquecidas. Espécies se afastaram, perderam habitat, ficaram sem alimentos, ou foram substituídos pelas formas de vida trazidas pelo imperialismo ecológico.

Podemos compreender as mudanças nas relações do espaço por meio dos seguintes esquemas, logo abaixo. Primeiro demonstramos as relações entre as diferentes espécies que procuravam as florestas de araucárias, habitando-a e transformando-a. Observamos que uma espécie interferia na outra de forma direta ou indireta, multiplicando as relações. O pinhão alimentava uma miríade de animais e indígenas Kaingang. Estes animais, por conseguinte, eram predados por outros, formando uma grande cadeia de relações; já no segundo esquema podemos ver como as relações eram direcionadas quase que exclusivamente ao benefício humano, sobretudo no sentido comercial. Animais domésticos e plantas cultivadas eram pensadas

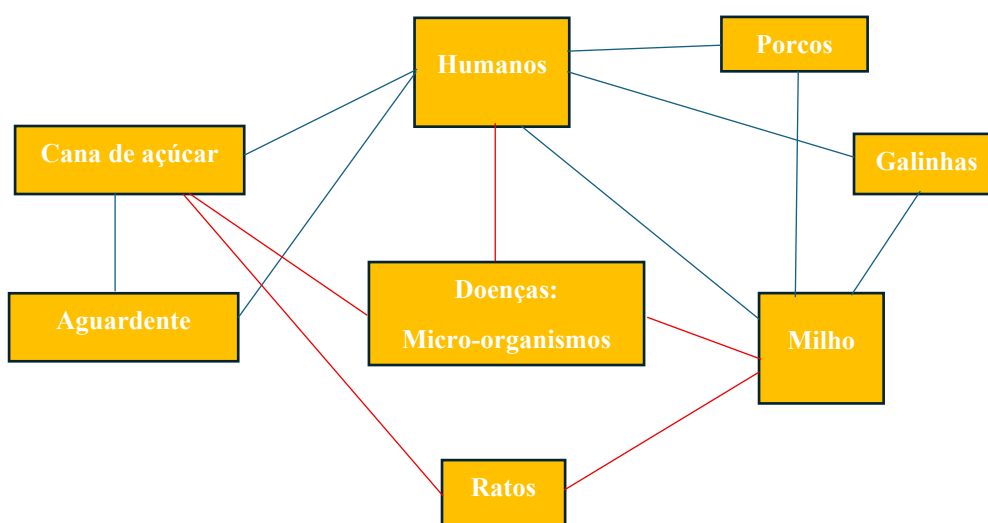
⁸⁵ Branco, Perondi e Ramos se utilizam do termo monoespécie para contrapor as relações multiespécies. Para eles, a expansão da economia agropecuária tende a reduzir as relações entre as diferentes espécies que habitam o espaço, assim como acabam por expropriar terras indígenas e expulsar populações originárias de seu território.

exclusivamente para atender humanos. No entanto, visitantes indesejados poderiam aparecer, como ratos e doenças:

Esquema 1: Paisagem Kaingang



Esquema 2: Paisagem aldeada



Em síntese observa-se que o povoamento do Tibagi não representou apenas mudanças econômicas, para formação do mercado de terras e de trabalho. Mais que isso, implicou na

substituição de uma paisagem multiespécie Kaingang por uma lógica territorial orientada pela circulação de mercadorias e pela exploração intensiva da terra. Esse processo, sustentado por práticas de violência direta e indireta, desestruturou as relações socioambientais e cosmológicas. Aos poucos os indígenas Kaingang viram reduzir-se suas terras, suas relações multiespécies e suas possibilidades de manutenção das práticas rituais tradicionais. Com a Proclamação da República, os indígenas de São Jerônimo não deixaram de enfrentar esse processo. Ao contrário, continuaram resistindo ao avanço da ocupação não indígena sobre o espaço do Tibagi, em condições cada vez mais desiguais diante da expansão demográfica e territorial de novos ocupantes.

ANEXOS

ANEXO A – Tabelas referentes as plantações e colheitas em São Jerônimo (retiradas das fontes):

Tabela A1. plantações feitas em novembro de 1861

Gênero plantado	Quantia
Milho	18 alqueires
Feijão, arroz, mandioca, fumo e “outras miudezas”	2 alqueires

Fonte: LOPES, 1861c, p. 93.

Tabela A2. colheitas feitas entre 1860 e 1862

Ano	Milho	Feijão	Fumo	Observações de Lopes
	Alqueires	Alqueires	Arrobas	
1860	--	--	--	“A colheita desse anno foi quase nulla”
1861	300	25	--	
1862	500	68	5	“Os terrenos deste aldeamento produz fumo de suspeita qualidade”
Total	800	93	5	

Fonte: LOPES, 1862, p. 131.

Tabela A3. Plantações do início de 1862 até 1 de novembro

Ano 1862	Milho / alqueires	Feijão/ alqueires	Fumo / Canteiro	Algodão / quarteis	Mandioca / quarteis	Observações de Lopes
Do Aldeamento	6 ½	2 ½	2	1	2	Esta se estimando com as roçadas
Dos Africanos	2 ¼	1 ¼	--	--	--	--
Dos Operários	1 ½	--	--	--	--	--
Dos Índios	1 ¾	--	--	--	--	--
Total	12	3 ¾	2	1	2	--

Fonte: LOPES, 1862, p. 131.

Tabela A4. Colheita de 1866

Qualidade das plantações	A quem pertence		
	Ao aldeamento	Aos empregados	Aos índios
	Números de alqueires		
Milho	250		

Feijão	100	Os operários forão empregados na abertura da estrada para o Rio Vermelho	Os índios também trabalhavão neste serviço
---------------	-----	--	--

Fonte: Lopes, 1866d, p. 82

Tabela A5. Plantações de 1866

Qualidade das plantações	A quem pertence		
	Ao aldeamento	Aos empregados	Aos índios
	Número de alqueires e quarteis		
Milho	12 ½	5 ½	18
Feijão	1 ¼	3 ¼	--
Mandioca	3 quarteis	1	--
Batatas	2 quarteis	1	--
[ilegível]	3 quarteis	--	--
Legumes	vários	--	--

Fonte: Lopes, 1866d, p. 82.

Tabela A6. Colheita de 1868

Qualidade das plantações	A quem pertence		
	Ao aldeamento	Aos empregados	Aos índios
	Número em alqueires		
Milho	300	500	--
Feijão	24	26	

Fonte: Cimitile, 1868b, p. 143

Tabela A7. Plantações de 1868

Qualidade das plantações	A quem pertence		
	Ao aldeamento	Aos empregados	Aos índios
	Número de alqueires ou quartas		
Milho	8 ½ alqueires	12 alqueires	8 alqueires
Feijão	1 ½ alqueires	2 alqueires	1 alqueire
Mandioca	2 quarteis	2 quarteis	1 quartel
Canna	1 quartel	2 quarteis	1 quartel
Café semeado	1 quartel	2 quarteis	1 quartel
Café plantado	50 péz	2 quarteis	1 quartel

Fonte: Cimitile, 1868b, p. 143

ANEXO B – Mappa demonstrativo dos generos remetidos pelo Ex^{mo} Ministro d'Agricultura e da sua distribuição em 1863-1864:

Tabela B1. Mapa dos africanos nos aldeamentos (não constam trabalhos realizados)

Aldeamentos	Africanos		
	Números	Alg ^m	Baeta
São Pedro de Alcântara	42	360	106 ½

São Jerônimo	--	--	5 ^a ½
---------------------	----	----	------------------

Fonte: Castelnuovo, 1864, p. 317

Tabela B2. Mapa relativo aos trabalhos realizados pelos indígenas Kaiowá e Kaingang

Designações	Cayoás			Coroados		
	Números	Alg^m	Baeta	Números	Alg^m	Baeta
S. Pedro de Alcântara						
Diversos serviços	--	--	25	--	29	25
Feixo do Aldeamento	19	76	50	--	--	--
Desobstrução da estrada	--	--	--	73	300	--
Colheita das roças	125	250	75	32	50	49
São Jerônimo	--	--	--	--	286	--
Índios do mesmo gratificado em S. P. de Alcantara (Nota). Na conta desta baeta também entrou alguma que existia vindo dessa Capital	--	--	--	10	28	--

Fonte: Castelnuovo, 1864, p. 317

ANEXO C – Relação de africanos livres em São Jerônimo

Tabela C1. Relação dos Africanos livres residentes no Aldeamento de São Jeronimo que vão se apresentar ao Exmo, Im. Presidente desta Provincia, para lhes passar suas cartas de emancipação

Nomes	Idade presumível	Nação	Estado	Observações
João	44	Moçambique	Casado	Com escrava do Estado
Clemente	27	Mina	Casado	Com escrava do Estado
Manoel	32	Mina	Casado	Com escrava do Estado
Lucas	52	Moçambique	Solteiro	Estes Africanos forão remetidos pelo Im. Dr. Feliciano Nepomuceno Prates, o Africano Lucas nº 4, e dito Fausto nº 6, não podião seguir por doentes
Gregorio	62	Mina	Solteiro	
Fausto	42	Mina	Solteiro	
Ezequiel	42	Camundá	Solteiro	
Mattheus	47	Benguella	Solteiro	
Procopio	25	Cabinda	Solteiro	

Fonte: ELLIOT, 1865, p. 221.

ANEXO D – Requerimentos de propriedade em São Jerônimo

Tabela D1. Requerimentos feitos por ex-funcionários

Ano:	Documento escrito por:	Pessoas requerentes:
1870	Cimitile E. R. M. (sic)	Luciano de Almeida Joaquim Alves da Fonseca Anastácio José Alves

		José Antônio Sutil
1873	Cândido José Pereira (inspetor de Tesouraria da Fazenda da província do Paraná)	Antônio Francisco Cordeiro Maximiano Francisco de Carvalho Mariano dos Santos Leme Manoel Pereira Rodrigues Joaquim Antônio Cordeiro José Francisco Cordeiro
1879	Theolindo Ferreira Ribas (procurador de São Jerônimo)	Antônio Maynardes Antônio Pedroso de Souza Anna Luiza Antônio Ferreira da Anunciação Nico Antônio Joaquim Soares Benedito Luís de Mattos Benedito Moreira de Andrade Cinirino Guerreiro de França Caetano Ferreira de Mello Elias Gonçalves Machado Hermogenes Bueno da Silva Higino Pedroso de Souza Ignácio José de Souza José Pinto José Francisco Mainardes Joaquim Domingues Júnior José Teixeira da Silva João Chagas Machado Jesuíno Pinto da Silva João Antônio Roberto Joaquim Soares de Mattos Joaquim José Carneiro

	Joaquim Domingues de Oliveira
	Lourenço Justiniano Mainardes
	Luiz Gonçalves Machado
	Manoel João de Oliveira
	Manoel de Souza Bueno
	Manoel Ferreira Bueno
	Maximiano Ferreira Bueno
	Manoel José Rodrigues
	Manoel de Souza Botelho
	Manoel de Souza Bueno
	Maria Margarida de Souza
	Pedro de Souza Bueno
	Serafim Francisco Machado
	Valentim Praxedes dos Santos
	Virgílio Pantaleão Mainardes
	Vicente Praxedes

Fonte: Ofícios de funcionários provinciais do século XIX (Apêndices 348; 414; 587 dos documentos relativos aos povos indígenas, DEAP)

REFERÊNCIAS:

Fontes:

ALBUQUERQUE, Lourenço Cavalcanti de. **Ofício destinado ao presidente de província Carlos Augusto de Carvalho**. Em 19 de dez. de 1883. DEAP. C. 288, p. 245-246.

ARAÚJO, Joaquim Pereira de Souza. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Manoel Alves de Araújo**. Entre 12 de abr. a 8 de setembro de 1865a. DEAP, Ap. 213, p. 324-327.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná André Augusto de Pádua Fleury**. Em 15 de set. de 1865b. DEAP, Ap. 213, p. 329.

_____. **Ofício destinado ao vice-presidente de província do Paraná Carlos Augusto Ferraz de Abreu**. Em 16 de jun. de 1865. DEAP, ap. 262, p. 231 e 233.

_____. **Ofício destinado ao vice-presidente da província do Paraná Carlos Augusto Ferraz de Abreu**. Entre 16 de jun. de 1865 a 16 de jul. de 1867. DEAP, ap. 262, p. 231-233.

ARAÚJO, Manoel Alves de. **Ofício destinado ao ministro de agricultura, comércio e obras públicas Antônio Francisco de Paula e Sousa**. Em 01 de jul. de 1865. DEAP, C. 281, nº 107.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Carlos Augusto de Carvalho**. Em 18 de abr. de 1882. DEAP, c. 288, p. 72.

BALDUS, Herbert. Vocabulário Zoológico Kaingang. **Arquivos do Museu Paranaense**, VI, p. 149-160. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Abaldus-1947-vocabulario/Baldus_1947_Vocabulario_zoologico_Kaingang.pdf Acesso em 20 de mar. de 2026.

BARROS, Lucas Antônio Monteiro de. **Ofício do inspetor interino da Tesouraria da Fazenda da província destinado ao vice-presidente de Agostinho Ermelino de Leão**. Em 4 de jun. de 1866. DEAP, ap. 237, p. 254.

BARROS, Antônio Augusto Monteiro de. **Ofício do inspetor geral da Inspetoria Geral das Obras Públicas da Corte, destinado ao presidente da província Venâncio José de Oliveira Lisboa**. Em 28 de jul. de 1871. DEAP, ap. 360, p. 33.

BARROSO, José Liberato. **Ofício destinado ao presidente de província André Augusto de Pádua Fleury**. Em 26 de nov. de 1864. DEAP, C. 266, p. 132.

BELLO, Luiz Alves Leite de Oliveira. **Ofício destinado ao ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Antônio Carneiro da Rocha**. Em 11 de ago. de 1884. DEAP, c. 286, p. 90/91.

BHERING, Lucas Antônio Ribeiro. **Ofício do inspetor da Tesouraria da Fazenda da província do Paraná destinado ao vice-presidente Agostinho Ermelino de Leão**. Em 16 ago. de 1870. DEAP, ap. 339, p. 352.

BIGG-WITHER, Thomas P. The valley of the Tibagy, Brazil. **The Journal of the Royal Geographical Society of London**, vol. 46, p. 263-277, 1876.

_____. **Pioneering in South Brazil: three years of forest and prairie life in the province of Paraná (Vol. II).** London: Bradbury, Agnew, & Co., 1878. Disponível em: < <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/518708> > Acesso em 03 de set. de 2025.

BIOGRAPHIA Joaquim Francisco Lopes II. **Dezenove de Dezembro**, N. 128, anno XXXI, 30 de maio de 1884. Disponível em: < <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=416398&pagfis=11666> > Acesso em 19 de mar. de 2026.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908. Disponível em < <http://www.etnolinguistica.org/biblio:borba-1908-actualidade> > Acesso em 03 de set. de 2025.

BURLAMAQUE, Cezar. **Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 15 de março de 1867. Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1867_presidente_polidoro_cesar_burlamaque_2_0.pdf Acesso em: 15 de ago. de 2025.

CARDOSO, José Francisco. **Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 1 de março de 1860. Disponível em < https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1860_presidente_jose_francisco_cardoso.pdf > Acesso em: 15 de ago. de 2025.

CARMO, José Joaquim do. **Ofício destinado ao ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Domiciano Leite Ribeiro**. Em 2 de maio de 1864. DEAP, c. 281, p. 63.

CARVALHO, Antônio Affonso de. **Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 15 de fev. de 1870. Disponível em: < https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1870_presidente_antonio_luiz_affonso_de_carvalho_0.pdf > Acesso em: 15 de ago. de 2025.

CARVALHO, Carlos Augusto de. **Ofício destinado ao Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Manoel Alves de Araujo**. Em 18 de mar. de 1882a. DEAP, C. 286, nº 48, p. 18-19.

_____. **Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 1 de out. de 1882b. Disponível em: < https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1882_presidente_carlos_augusto_de_carvalho_0.pdf > Acesso em 12 de set. de 2025.

_____. **Lei nº 709, que cria uma freguesia com a denominação de São Jerônimo (PR)**. Em 27 de nov. de 1882c. DEAP, ap. 671, p. 1/3.

CASTELNUOVO, Timotheo de. **Ofício destinado ao vice-presidente de província do Paraná Sebastião Gonçalves da Silva**. Em 24 de ago. de 1863. DEAP, ap. 167, p. 357.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Joaquim do Carmo**. Entre 10 de mar. e 9 de set. de 1864. DEAP, ap. 190, p. 314/318.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Agostinho Ermelino de Leão.** Em 19 de jul. de 1866a. DEAP, Ap. 239, p. 182.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná André Augusto de Pádua Fleury.** Em 3 de jan. de 1866b. DEAP, ap. 231, p. 215.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná André Augusto de Pádua Fleury.** Em 20 de mar. de 1866c. DEAP, ap. 233, p. 286.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Joaquim de Almeida Faria Sobrinho.** Em 6 de out. de 1887. DEAP, ap. 818, p. 372.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Belarmino Cândido da Cunha.** Em 18 de fev. de 1889. DEAP, ap. 874, p. 94.

CIMITILE, Luiz de. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Polidoro César Burlamaque.** Em 14 de jun. de 1867. DEAP, Ap. 261, p. 252.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Feliciano Horta de Araújo.** Entre 6 de mar. e 20 de mar. de 1868a. DEAP, ap. 280, p. 115-116.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Augusto da Fonseca.** Entre 04 de janeiro a 01 de dezembro de 1868b. DEAP, ap. 293, p. 140-145.

_____. **Ofício destinado ao presidente da província do Paraná Antônio Augusto da Fonseca.** Em 6 de abr. de 1869. DEAP, ap. 305, p. 81.

_____. **Documento sem destinatário.** Em 22 de abr. de 1871. DEAP, ap. 357, p. 74.

_____. **Documento sem destinatário.** Em 6 de maio de 1877. DEAP, ap. 518, p. 169.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Rodrigo Otávio de Oliveira Menezes.** Em 14 de abril de 1878a. DEAP, ap. 541, p. 106.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Rodrigo Otávio de Oliveira Menezes.** Em 20 de out. de 1878b. DEAP, ap. 553, p. 239.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Rodrigo Otávio de Oliveira Menezes.** Em 2 de dez. de 1878c. DEAP, ap. 582, p. 3.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Rodrigo Otávio de Oliveira Menezes.** Entre 4 de abr. e 20 de maio de 1879a. DEAP, ap. 565a, p. 260.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Manoel Pinto de Souza Dantas Filho.** Entre 16 e 29 de dezembro de 1879b. DEAP, ap. 582, p. 04-06.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Manoel Pinto de Souza Dantas Filho.** Em 22 de dez. de 1879c. DEAP, ap. 582, p. 67 e 69.

_____. Sobre os costumes e religião dos índios camés ou coroados, que habitam esta província. **O Apostolo.** Ano XVII, N. 106, p. 3-4, 22 de setembro de 1882a. Disponível em: <

<https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=343951&pagfis=8005>> Acesso em: 16 de ago. de 2025.

_____. Sobre os costumes e religião dos índios camés ou coroados, que habitam esta província (conclusão). **O Apostolo**. Ano XVII, N. 107, p. 4, 24 de setembro de 1882b. Disponível em

<<https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=343951&Pesq=cemitille&pagfis=8010>> Acesso em 03 de set. de 2025.

COLETÂNEA de Mapas Históricos do Paraná. **Instituto Água e Terra**, governo do estado do Paraná. Curitiba, sem data. Disponível em: < <https://www.iat.pr.gov.br/Pagina/Coletanea-de-Mapas-Historicos-do-Parana>> Acesso em 12 de set. de 2025.

ELLIOT, João Henrique. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso**. Em 27 de janeiro de 1861, DEAP, ap. 105, p. 253.

_____. **Ofício destinado ao presidente da província André Augusto de Pádua Fleury**. Em 15 de mar. de 1865. DEAP, ap. 202, p. 220-221.

_____. Itinerário das viagens exploradoras empreendidas pelo Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o porto da villa de Antonina e o Baixo-Paraguay na província de Mato-Grosso: feitas nos annos 1844 a 1847 pelo sertanista o Sr. Joaquim Francisco Lopes, e descriptas pelo Sr João Henrique Elliot. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, t. X, p. 153-177, 1870.

FLEURY, André Augusto de Padua. **Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 21 de mar. de 1865. Disponível em: < https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1865_presidente_andre_augusto_de_padua_fleury_1_0.pdf> Acesso em 12 de set. de 2025.

GUIMARÃES, Antonio. **Relatório de presidente da província ao Frederico José Cardoso de Araujo Abranches, por ocasião de passar-lhe a administração da província do Paraná**. Em 13 de jun. de 1873. Disponível em: < https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1873_presidente_manoel_antonio_guimaraes_1.pdf> Acesso em 7 de mar. de 2026.

JULIANI, José. **Ofício destinado ao presidente de província Luiz Alves Leite de Oliveira Bello**. Em 30 de jan. de 1884a. DEAP, ap. 708, p. 34.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Brasília Augusto Machado de Oliveira**. Em 20 de ago. de 1884b. DEAP, ap. 720, p. 179.

LINS, Lamenha. **Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 15 de fev. de 1876. Disponível em: <https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1876_presidente_adolpho_lamenha_lins1_1.pdf> Acesso em 03 de set. de 2025.

_____. **Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 15 de fev. de 1877. Disponível em:

<https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1877_presidente_adolpho_lamenha_lins_1.pdf> Acesso em 03 de set. de 2025.

LISBOA, Oliveira. **Relatório de presidente de província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 15 de fev. de 1872. Disponível em:

<https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1872_presidente_venancio_jose_de_oliveira_lisboa_1.pdf> Acesso em 03 de set. de 2025.

LOPES, Joaquim Francisco. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso**. Em 19 de set. de 1859a. DEAP, ap. 77, p. 124.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso**. Em 7 de nov. de 1859b. DEAP, p. 140-141. Disponível em: <

<http://www.documentador.pr.gov.br/documentador/pub.do?action=d&uuid=@gtf-escriba-deap@c19b917c-9184-475e-a263-f4e3aec673a8>> Acesso em 20 de set. de 2025.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso**. Em 31 de dez. de 1859c. DEAP, ap. 80, p. 240-242.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso**. Em 15 de abr. de 1860a. DEAP), ap. 91, p. 263.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso**. Em 12 de ago. de 1860b, DEAP, ap. 95, p. 239-242.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso**. Em 29 de set. de 1860c. DEAP, ap. 97, p. 234-235.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso**. Em 29 de set. de 1860d. DEAP, ap. 98, p. 210.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Barbosa Gomes Nogueira**. Em 31 de março de 1861a, DEAP, ap. 111, p. 106 e 108.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Barbosa Gomes Nogueira**. Em 16 de abr. de 1861b, DEAP, ap. 111, p. 70.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Barbosa Gomes Nogueira**. Em 08 de dez. de 1861c, DEAP, ap. 125, p. 92-93.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso**. Em 8 de fev. de 1861d. DEAP, ap. 109, p. 136.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Barbosa Gomes Nogueira**. Em de novembro de 1862, DEAP, ap. 146, p. 130-133.

_____. **Ofício destinado ao vice-presidente de província Sebastião Gonçalves da Silva**. Em 10 de ago. de 1863, DEAP, ap. 167, p. 137.

_____. **Ofício destinado ao vice-presidente de província do Paraná Sebastião Gonçalves da Silva**. Em 12 de março 1864a. DEAP, ap. 180, p. 210.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Joaquim do Carmo.** Em 18 de ago. de 1864b, DEAP, ap. 189, p. 118.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Joaquim do Carmo.** Em 18 de agosto de 1864c, DEAP, ap. 189, p. 119/120.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Joaquim do Carmo.** Em 18 de agosto de 1864d, DEAP, ap. 189, p. 122.

_____. **Ofício destinado ao presidente da província André Augusto de Pádua Fleury.** Em 11 de jan. de 1865a, DEAP, ap. 198, p. 108

_____. **Ofício destinado ao presidente da província André Augusto de Pádua Fleury.** Em 29 de jan. de 1865b, DEAP, ap. 198, p. 106.

_____. **Ofício destinado ao presidente da província André Augusto de Pádua Fleury.** Em 11 de fev. de 1865c, DEAP, ap. 200, p. 294.

_____. **Ofício destinado ao presidente da província André Augusto de Pádua Fleury.** Em 3 de maio de 1865d, DEAP, ap. 206, p. 131.

_____. **Ofício destinado ao vice-presidente da província Manoel Alves de Araújo.** Em 6 de jun. de 1865e, DEAP, ap. 208, p. 168.

_____. **Ofício destinado ao presidente da província André Augusto de Pádua Fleury.** Em 9 de fev. de 1866a, DEAP, ap. 232, p. 162-164.

_____. **Ofício destinado ao vice-presidente da província Agostinho Ermelino de Leão.** Em 11 de jun. de 1866b, DEAP, ap. 237, p. 131.

_____. **Ofício destinado ao vice-presidente da província Agostinho Ermelino de Leão.** Em 10 de out. de 1866c, DEAP, ap. 243, p. 82.

_____. **Informe sobre a situação de São Jerônimo, sem destinatário.** Em 08 de dez. de 1866d, DEAP, ap. 246, p. 82-83.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província José Feliciano Horta de Araújo.** Em 11 de dez. de 1867, DEAP, ap. 268, p. 94.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província José Feliciano Horta de Araújo.** Em 4 de jan. de 1868, DEAP, ap. 276, p. 33.

MABILDE, Pierre François Alphonse Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836-1866.** São Paulo; IBRASA; [Brasília]; INL; Fundação Nacional Pró-Memória, 1983. Disponível em < <http://www.etnolinguistica.org/biblio:mabilde-1983-apontamentos>> Acesso em 03 de set. de 2025.

MATTOS, Francisco Liberato. **Relatório de presidente de província do Paraná à Luiz Francisco da Camara Leal.** Em 26 de fevereiro de 1859. Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-

[03/relatorio_1859_presidente_francisco_liberato_de_mattos_0.pdf](#) Acesso em: 19 de julho de 2024.

MEIRELLES, Cândido Rodrigues Soares de. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná André Augusto de Pádua Fleury**. Em 6 de set. de 1865, Ap. 213, p. 94.

MELLO, Antônio Ferreira de. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Joaquim de Almeida Faria Sobrinho**. Entre 15 de maio e 20 de set. de 1887. DEAP, ap. 817, p. 14/16.

MENEZES, Luís Barreto Correa de. **Ofício ao presidente de província do Paraná Manoel Pinto de Souza Dantas Filho**. Entre 2 de nov. a 1 de dez. de 1879. DEAP, ap. 582, p. 64-67.

NASCIMENTO, José Francisco Thomaz do. Viagem feita por José Francisco Thomaz do Nascimento pelos desconhecidos sertões de Guarapuava, província do Paraná e relações que teve com os índios coroados mais bravios daquelles lugares. **Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brazil**, tomo XLIX, 267-281. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographico a vapor de Laemmert & C. 1886.
<http://www.etnolinguistica.org/biblio:nascimento-1886-viagem>

NOGUEIRA, Frederico Augusto de Souza. **Ofício do inspetor da Tesouraria da Fazenda ao presidente de província Venâncio José de Oliveira Lisboa**. Em 22 de abr. de 1871. DEAP, ap. 356, p. 164.

NOGUEIRA, Antonio Barbosa Gomes. **Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 15 de fev. de 1862. Disponível em: <
https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1862_presidente_antonio_barbosa_gomes_nogueira_0.pdf> Acesso em 12 de set. de 2025.

OLIVEIRA JUNIOR, Bento de. **Relatório do presidente da província ao Vice-presidente Jesuino M. O. e Sá**. Em 7 de fev. de 1878. Disponível em
<https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1878_presidente_joaquim_bento_de_oliveira_junior_1.pdf> Acesso em 03 de set. de 2025.

PEDROSA, João José. **Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 16 de fev. de 1881. Disponível em: <
https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1881_presidente_joao_jose_pedrosa_0.pdf> Acesso em 04 de set. de 2025.

PEREIRA, Cândido José. **Ofício do inspetor da Tesouraria da Fazenda da província destinado ao presidente Venâncio José de Oliveira Lisboa**. Em 27 de fevereiro de 1872. DEAP, ap. 375, p. 160.

PINHEIRO, Vicente de Mello Wanderley Maciel. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná**. Em 07 de dez. de 1859. DEAP, ap. 80, p. 456-458.

PRADO, Antônio da Silva. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Joaquim de Almeida Faria Sobrinho**. Em 28 de mar. de 1887. DEAP, c. 293, p. 61.

ROCHA, Antônio Carneiro da. **Ofício destinado ao presidente da província do Paraná Brasília Augusto Machado de Oliveira**. Em 17 de abr. de 1885. DEAP, c. 291, p. 56/57.

ROHAN, Henrique de Beaurepaire. **Relatório do vice-presidente de província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 1 de mar. de 1856. Disponível em: <
https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1856_vice-presidente_henrique_pedro_carlos_de_beaurepaire_rohan_0.pdf>
 Acesso em 04 de set. de 2025.

SÁ, Idelfonso Mendes de. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Sancho de Barros Pimentel**. Em 30 de dez. de 1881. DEAP, ap. 640, p. 198/200.

_____. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Alfredo de Escragnolle Taunay**. Em 24 de março de 1886, DEAP, ap. 797, p. 193.

SAMPAIO, Felisbino Borges de et al. **Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Alfredo de Escragnolle Taunay**. Em 15 de fev. de 1886. DEAP, ap. 770, p. 239/240.

SILVA, Rodrigo Augusto da. **Ofício destinado ao presidente da Província Balbino Cândido da Cunha**. Em 22 de mar. de 1889. DEAP, c. 297, p. 24.

SILVEIRA, Júlio César da. **Ofício do inspetor da Tesouraria da Fazenda da província do Paraná ao presidente Rodrigo Otávio de Oliveira Menezes**. Em 21 de maio de 1879. DEAP, ap. 567, p. 10.

SOBRINHO, Faria. **Relatório de presidente de província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 30 de out. de 1886. Disponível em:
 <https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1886_-_presidente_joaquim_de_almeida_faria_sobrinho_0.pdf> Acesso em 03 de set. de 2025.

_____. **Ofício destinado ao ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Antônio da Silva Prado**. Em 11 de mar. de 1887. DEAP, c. 295, p. 20/21.

TAQUES, Carlos Pacheco de Macedo. **Ofício do presidente da Câmara Municipal de Tibagi ao presidente da província Manoel Pinto de Souza Dantas Filho**. Entre 23 de set. e 12 de out. de 1879. DEAP, ap. 576, p. 38 e 40.

TAUNAY, Visconde. **Entre os nossos índios**. São Paulo; Cayeiras; Rio: Editora Comp. Melhoramentos de São Paulo, 1931.

VASCONCELLOS, Zacarias de Goes e. **Exposição feita ao Exmo 2º vice-presidente da província do Paraná, o Dr. Theofilo Ribeiro de Rezende**. Em 1 de maio de 1855a. Disponível em: <
https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1855_presidente_zacarias_de_goes_e_vasconcelos_2_0.pdf> Acesso em 12 de set. de 2025.

_____. **Relatório de presidente de província à assembleia legislativa do Paraná**. Em 8 de fev. de 1855b. Disponível em: <
https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1855_presidente_zacarias_de_goes_e_vasconcelos_2_0.pdf>

[03/relatorio_1855_presidente_zacarias_de_goes_e_vasconcelos_0.pdf](#)> Acesso em 12 de set. de 2025.

Material de apoio:

FLEXOR, Maria Helena Ochi. **Abreviaturas: manuscritos dos séculos XVI ao XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008. Disponível em: <https://bdan.an.gov.br/items/203c1b4f-c57c-4ffd-b640-8e4146bcdaf9> Acesso em 07 de set. de 2025.

JOHNSON, Samuel. **A Dictionary of the English Language**. 1755. Disponível em: <https://webstersdictionary1828.com/> Acesso em 16 de mar. de 2026.

SILVA, Antonio de Moraes. Bluteau, Rafael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. 1. ed. Lisboa, Simão Tadeu Ferreira, MDCCLXXXIX [1789]. 2v.: v. 1: xxii, 752 p.; v. 2: 541 p. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/diccionario-da-lingua-portugueza-recompilado-dos-vocabularios-impressos-ate-agora-e-nesta-segunda-edi%C3%A7%C3%A3o-novamente-emendado-e-muito-acrescentado-por-antonio-de-moraes-silva/> Acesso em: 07 de set. de 2025.

WEBSTER, Noah. **An American Dictionary of the English Language**. 1828. Disponível em: <https://webstersdictionary1828.com/> Acesso em 16 de mar. de 2026.

WIESEMANN, Ursula. **Dicionário Kaingang-Português: Português-Kaingang**. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1981. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:wiesemann-1981-dicionario> Acesso em 07 de set. de 2025.

Bibliografia:

AB'SÁBER, Aziz. **Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. A pré-revolução de 30. **Novos Estudos CEBRAP**. nº 18, p. 17-21, 1987.

ALVES, Alessandro Cavassin. A família de Manoel Antonio Guimarães na composição do poder local em Paranaguá no Século XIX. **Revista NEP (Núcleo de Estudos Paranaenses)**, v. 3, n. 1, p. 209-237, 2017.

AMOROSO, Marta Rosa. **Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

_____. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 100, p. 35-72, 2003. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6787>> Acesso em 15 de

set. de 2025.

_____. Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX. **Revista de História**, 154 (1º), 119-150, 2006. Disponível em: https://revistas.usp.br/revhistoria/pt_BR/article/view/19024 Acesso em 7 de mar. 2026.

_____. **Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia**, 21, n. 2, p. 9-23, 2008. Disponível em: < <https://periodicos.ufpb.br/index.php/ra/article/view/3003> > Acesso em 16 de mar. de 2026.

BANCEL, Nicolas; SIROST, Olivier. Le corps de l'Autre: une nouvelle économie du Regard. In: BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; BOËTSCH, Gilles; DEROO, Éric; LEMAIRE, Sandrine (Orgs.). **Zoos humains: Au temps des exhibitions humaines**. Paris: La Découverte, 2002.

BANCEL, Nicolas et al. Introduction. In: BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; BOËTSCH, Gilles; DEROO, Éric; LEMAIRE, Sandrine (Orgs.). **Zoos humains: Au temps des exhibitions humaines**. Paris: La Découverte, 2002.

BARBOSA, Pablo Antunha. A “Terra sem Mal” de Curt Nimuendajú e a “Emigração dos Cayuáz” de João Henrique Elliott. Notas sobre as “migrações” guarani no século XIX. **Tellus**, ano 13, n. 24, p. 121-158, 2013. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/36> Acesso em: 14 de jan. de 2026.

_____. Histoire d'un projet indigéniste aux frontières du public et du privé (Brésil, 1840-1860). **Cahiers des Amériques latines**, 86, p. 147-166, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cal/8374> Acesso em: 14 de jan. de 2026.

BARBOSA, Pablo Antunha; MURA, Fabio. Construindo e reconstruindo territórios Guarani: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX). **Journal de la Société des américanistes**, tome 97, n° 2, p. 287-318, 2011. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/jsa/11963> > Acesso em 12 de mar. de 2026.

BEZERRA, Jéssika de Aquino. **Civilizar os sertões, consolidar estado: a colônia militar do Jataí e os aldeamentos indígenas no Tibagi (1845-1897)**. Dissertação (mestrado em História) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/items/3b7d868d-e736-45cd-9ef0-81b1fa6140e1> Acesso em: 14 de jan. de 2026.

BOBBIO, Norberto. **Política e cultura**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

BONNICI, Thomas. Ecocrítica e pós-colonialismo: o fitar de Bigg-Wither na Floresta Atântica do Paraná. **INTERSEMIOSE**, p. 171-184, 2012. Disponível em: <https://www.neliufpe.com.br/wp-content/uploads/2012/11/14.pdf> Acesso em 16 de mar. de 2026.

BORGES, Luiz Adriano Gonçalves. **Senhor de homens, de terras e de animais. A trajetória política e econômica de João da Silva Machado (Província de São Paulo, 1800-1853)**. Tese (Doutorado em História) – setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da

Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014. Disponível em: <
<https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/35918>> Acesso em 12 de mar. de 2026.

BRANCO, Carlos Frederico; PERONDI, Miguel Angelo; RAMOS, João Daniel Dorneles. *Fág e Nen: Araucária e Floresta no Coletivo Kaingang*. **HALAC – História Ambiental, Latinoamericana y Caribeña**. V. 13, n. 1, p. 165-187, 2023.

BRANDÃO, Maria Mascarenhas. **A memória de um gesto comunicativo humano no cão doméstico (*Canis familiaris*)**. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2012. Disponível em: <
<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47132/tde-26102012-105127/fr.php>> Acesso em 14 de set. de 2025.

CARVALHO, José Luiz. **Terra à vista: a obra do viajante-artista John Henry Elliott e a formação da província do Paraná no segundo reinado**. Tese (Doutorado em Geografia), Setor de Ciências da terra da Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba, 2018. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/58640>> Acesso em: 03 de set. de 2025.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Porto: Edições Afrontamento. 1979.

CORBIN, Alain. **L’homme dans le paysage**. Paris: Les Editions textuel, 2001.

CROSBY, Alfred W. Ecological Imperialism: The overseas migration of western europeans as an biological phenomenon. In: WORSTER, Donald (Org.). **The ends of the Earth: perspectives on modern environmental history**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1988.

_____. **Ecological imperialism: the biological expansion of Europe, 900-1900**. New York: Cambridge University Press, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992a.

_____. Política Indigenista no Século XIX. In: _____ (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992b.

_____. Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, volume 9, number 1, p. 126-136, 2019.

DESCOLA, Philippe. **Beyond Nature and Culture**. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 2013.

_____. **As formas do visível: uma antropologia da figuração**. Tradução: Mônica Kalil. São Paulo: Editora 34, 2023.

DORNELLES, Soraia Sales. Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 38, nº 79, p. 87-108, 2018.

_____. “QUESTÃO NACIONAL” E DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS: abolição, colonização estrangeira, regulamentação fundiária e povos indígenas (século XIX). In: MOREIRA, Vânia M. L et al (Orgs.). **Povos indígenas, independência e muitas histórias: repensando o Brasil no século XIX**. Curitiba: CRV, 2022.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Tradução: Ruy Jungman Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

EURICH, Grazieli. **A fé que move os indígenas: O monge São João Maria e os “ecos” do contestado na luta kaingang pela terra no interior do Paraná**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. RJ, 2019.

FIDELIS, Alessandra; PIVELLO, Vânia Regina. Deve-se usar o fogo como instrumento de manejo no Cerrado e Campos Sulinos? **Biodiversidade Brasileira**, Ano I, Nº 2, p. 12-25, 2011. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/277044139_Deve-se_usar_o_fogo_como_instrumento_de_manejo_no_Cerrado_e_Campos_Sulinos> Acesso em 16 de mar. de 2026.

FORTES, Pedro Henrique Ribas. **Entre a política indígena e a política indigenista: um estudo sobre as relações políticas entre índios e não índios em Curitiba no século XIX**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/37249> Acesso em 7 de mar. de 2026.

FREITAG, Liliane da Costa. **Extremo – Oeste Paranaense: História Territorial, Região, Identidade e (Re)ocupação**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social – UNESP: Franca, 2007. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/entities/publication/9640ca5e-8e11-4e96-875a-075f1c778a8b>> Acesso em 21 de set. de 2025.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: Editora Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1989.

GEBARA, Ademir. **O mercado de trabalho livre no Brasil (1871-1888)**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. Tradução: Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GUTIÉRREZ, Horacio. Fazendas de gado no Paraná escravista. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 9, n. 9, p. 102-127, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/LVv9dmFHvQzSfPBcNrbnzzt/abstract/?lang=pt> Acesso em 7 de mar. de 2026.

HARAWAY, Donna. **When Species Meet**. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2008.

_____. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene.** Durham; London: Duke University Press, 2016.

HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, nº 75, p. 195-216, 2017. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/rbh/a/ymW7G53P3KHFBdrPmnz6yyn/abstract/?lang=pt> > Acesso em 21 de set. de 2025.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill.** London and New York: Routledge, 2002.

JACOB, Annie. (1991). Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation. **Anthropologie et Sociétés**, Vol. 15, nº 1, 13–35, 1991. Disponível em: <<https://www.erudit.org/fr/revues/as/1991-v15-n1-as787/015156ar/>> Acesso em: 03 de set. de 2025.

KODAMA, Kaori. **Os filhos das brenhas e o Império do Brasil: A etnografia no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (1840-1860).** Tese (Doutorado em História Social) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2005.

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. **Zoológicos humanos: gente em exibição na era do Imperialismo.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020.

KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e Vadiagem: A origem do trabalho livre no Brasil.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 1994.

LE BRETON, David. **Antropologia dos sentidos.** Traduzido por Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LEITE, Luca Araujo de Oliveira. **As matas do litoral do Paraná: legislação e crítica ambiental (1854-1889).** Dissertação (mestrado em História Social), Instituto de História da UFRJ, Rio de Janeiro/RJ, 2024. Disponível em: < <http://objdig.ufrj.br/34/teses/957603.pdf> > Acesso em 21 de set. de 2025.

LEITE, Rosângela Ferreira. **Nos limites da exclusão: Ocupação territorial, organização econômica e populações livres pobres (Guarapuava, 1808-1878).** São Paulo: Alameda, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos.** Tradução de Wilson Martins. São Paulo, Editora Anhembi, 1957.

_____. **Antropologia estrutural dois.** Tradução de maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LEVITT, Kari Polanyi. **A subsistência do homem e ensaios correlatos.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

LOSURDO, Domenico. **Contra-História do Liberalismo.** Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

LOPES, José Rogério. A questão social da terra como desafio para a psicologia. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 12, n. 3, p. 583-592, 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pe/a/y7JYtn7ffwYNv9pgDz9xnSK/?lang=pt>> Acesso em 21 de set. de 2025.

MARCANTE, Maicon Fernando. **Aldeados e Africanos Livres: Relações de Compadrio e Formas de Inserção no Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná: Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba, 2012.

MARÉCHAL, Clémentine Ismérie; HERMANN, Herbert Walter. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. **Horizonte antropológico**. Ano 24, n. 51, p. 339-370, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/horizontes/2314>> Acesso em: 03 de set. de 2025.

MAZUREL, Hervé. Introdução. In: CORBIN, Alain; MAZUREL, Hervé (Orgs.). **História das sensibilidades**. Traduzido por Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

MENDES, José Sacchetta Ramos. Desígnios da Lei de Terras: imigração, escravismo e propriedade fundiária no Brasil Império. **Caderno CRH, Salvador**, v. 22, n. 55, p. 173-184, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/fvpY6tWSVqx5FcHNL4Dcxft/?format=html&lang=pt> Acesso em 26 de fev. de 2026.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOTA, Lucio Tadeu. **A guerra dos índios Kaingang: A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)**. Maringá, PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 1994.

_____. Os índios Kaingang e seus territórios nos campos do Brasil meridional na metade do século XIX. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco S.; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wãxi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Editora UEL, 2000.

_____. A denominação kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

_____. As populações indígenas Kaiowá, Kaingang e as populações brasileiras na bacia dos rios Paranapanema/Tibagi no século XIX: conquista e relações interculturais. **Fronteiras: Revista de História**, v. 9, n. 16, 2007. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/FRONTEIRAS/article/view/40/51> Acesso em 15 de mar. de 2026.

_____. A presença indígena no vale do Rio Tibagi/PR no início do século XX. **Antíteses**, v. 7, n. 13, p. 358-391, 2014. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/14968> Acesso em 14 de mar. de 2026.

_____. A real expedição de conquista de Guarapuava e os Kaingang dos Koran-Bang-Rê. In: MOREIRA, Vânia M. L et al (Orgs.). **Povos indígenas, independência e muitas histórias: repensando o Brasil no século XIX**. Curitiba: CRV, 2022.

NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana na região Sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas – 1872-2000. **Revista USP**, n. 44, p. 218-269, 1999-2000. Disponível em: http://revistas.usp.br/revusp/pt_BR/article/view/29849 Acesso em 16 de mar. de 2026.

OLIVEIRA, Renata Ferreira de. **“O vasto teatro civilizatório”: os indígenas e o trabalho no Brasil Imperial entre 1845 a 1890 na região do Jequitinhonha**. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/40428> Acesso em 21 de set. de 2025.

PARELLADA, Claudia Inês. Paisagens transformadas: a arqueologia de povos Jê no Paraná, sul do Brasil. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, 27, p. 158-167, 2016. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revmae/pt_BR/article/view/137300/133043> Acesso em 16 de mar. de 2026.

POIGNANT, Roslyn. Les Aborigènes: “sauvages professionnels” et vies captives. In: BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; BOËTSCH, Gilles; DEROO, Éric; LEMAIRE, Sandrine (Orgs.). **Zoos humains: Au temps des exhibitions humaines**. Paris: La Découverte, 2002.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do capitalismo: O Setor Transpacífico do “Sistema Mundial”. **Religião e Sociedade**, 16/1-2, p. 08-25, 1992.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, 3 (1), p. 41-73, 1997.

SALLES, Iraci Galvão. **Trabalho, progresso e a sociedade civilizada: o Partido Republicano Paulista e a política de mão-de-obra (1870-1889)**. São Paulo: Hucitec; [Brasília]: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1986.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Política indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). In: **O Brasil Imperial (1808-1889)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SANTOS, José Henrique Lima. **Caminhos da exclusão no Brasil Império: trabalho compulsório indígena na construção de estradas na província de Minas Gerais (1840-1870)**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos, SP: 2024. Disponível em: <<https://repositorio.unifesp.br/items/7aedf635-5ce0-4335-baff-aa5f8ff6a595>> Acesso em 21 de set. de 2025.

SANTOS, Milton. **Metamorfosis del espacio habitado**. Tradución por Gloria María Vargas López de Mesa. Barcelona: Oikos-tau, 1996.

_____. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: EDUSP, 2009.

SCHADEN, Egon. A representação do dualismo kaingang no mito heróico tribal. In: _____ **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etno-sociológico**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

SCHADEN, Francisco S. G. Xoklêng e Kaingang. In: SCHADEN, Egon (Org.) **Homem, cultura e sociedade no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Ligia Osório. Latifúndio e construção do estado Brasil e Argentina no século XIX. **Ciência & Ambiente**, n. 33, p. 17-28, 2006. Disponível em: <https://cienciaambiente.com.br/33-2/> Acesso em 26 de fev. de 2026.

SILVA, Marcio Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. **Revista Brasileira de História**, vol. 35, nº 70, p. 87-107, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/FmYs48dr3PBSQ9JxhrG5ckK/abstract/?lang=pt> Acesso em 7 de mar. de 2026.

SPOSITO, Fernanda. **Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-21052006-210031/pt-br.php> Acesso em 7 de mar. de 2026.

TOMAZI, Nelson Dacio. **“Norte do Paraná” histórias e fantasmagorias**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.

TOMMASINO, Kimiye. **A História dos Kaingáng da Bacia do Tibagi: Uma Sociedade Jê Meridional em Movimento**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP: São Paulo, 1995. Disponível em: < <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-27102016-121947/pt-br.php/>> Acesso em 21 de set. de 2025.

_____. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Edue, 2004.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Tradução por Thiago Mota Cardoso et al. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

_____. **O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. Tradução por Jorge Menna Barreto; Yudi Rafael. São Paulo: n-1 Edições, 2022.

TUAN, Yi-Fu. **Topophilia: A study of environmental perception, attitudes, and values**. New York: Morningside Edition, 1990.

VASCONCELLOS, Mariana M. et al. Evaluating the impact of historical climate and early human groups in the Araucaria Forest of eastern South America. **Ecography**, volume 2024, issue 7, p. 1-16, 2024. Disponível em: <
<https://nsojournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/ecog.06756>> Acesso em 16 de mar. de 2026.

VELLOSO, Gustavo. **Ociosos e sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII)**. São Paulo: Intermeios; USP/Capes, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural**. Traducido por Stella Mastrangelo. Madrid: Katz Editores, 2010.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. Ecologia versus direitos de propriedade: A terra na economia-mundo capitalista. **JANUS.NET e-journal of Internarional Relations**, Vol. 1, n.º 1, p. 1-11, 2010.

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, vol. 15, nº 30, p. 137-155, 1995. Disponível em: <
https://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=13> Acesso em 12 de mar. de 2026.