



Revista de História  
ISSN: 0034-8309  
revistahistoria@usp.br  
Universidade de São Paulo  
Brasil

Amoroso, Marta  
Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX  
Revista de História, núm. 154, junho, 2006, pp. 119-150  
Universidade de São Paulo  
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022043006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica  
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# CRÂNIOS E CACHAÇA: COLEÇÕES AMERÍNDIAS E EXPOSIÇÕES NO SÉCULO XIX\*

Marta Amoroso

Departamento de Antropologia-FFLCH/USP

## Resumo

O artigo examina a forma pela qual as populações indígenas foram expostas em mostras nacionais e universais no Império do Brasil, na Europa e nos Estados Unidos. Ao destacar o tema das coletas arqueológicas e etnográficas realizadas por museus, a análise remete tais iniciativas ao programa de "Catequese e Civilização" e aos aldeamentos indígenas do Império, fonte principal das coleções divulgadas no II Reinado. Administrados por capuchinhos italianos, os aldeamentos indígenas permitem observar os Kaiowá, Kaingang, Krahó, Xerente e Sateré-Mawé frequentando a esfera pública provincial e da corte com mensagens que aludiam a novas subjetividades e novas formas de inserção dessas coletividades frente às políticas de remanejamento das populações indígenas e de estímulo à migração interna e à imigração européia.

## Palavras-Chave

Exposições Universais • Aldeamentos Indígenas • Missões Capuchinhas • Migrações • Imigração Européia

## Abstract

This article examines the form in which indigenous peoples were placed on display in regional and universal expositions in the Brazilian Empire, Europe, and the United States. Focusing on archaeological and ethnographic collections assembled by different museums, the author shows that these practices were linked to the official "Catholicism and Civilization" program and to the mission villages (*aldeamentos*) of the Brazilian Empire, which became the main source of the collections displayed during the reign of Pedro II. Controlled by Italian Capucin monks, the mission villages also afford a glimpse at the ways in which Kaiowá, Kaingang, Krahó, Xerente, and Sateré-Mawé Indians approached the public sphere at both the provincial and Imperial levels, bearing messages that alluded to new subjectivities and to new forms of inclusion, in response to government policies promoting the spatial rearrangement of indigenous populations as well as stimulating both internal migrations and European immigration.

## Keywords

Universal Exhibitions • Indigenous Settlements • Capucin Missions • Migration • European Immigrants

\* Apresentado no 52º Congresso dos Americanistas, Sevilha, 17-21 de Julho de 2006, na Mesa "Representing Indigeneity: Historic and Contemporary Display of Indians in National and International Public Spheres", coordenada por Laura Graham. Esta pesquisa foi subsidiada pela FAPESP.

### Crânios e cachaça

Espetáculos do capitalismo industrial, as exposições nacionais e universais da segunda metade do século XIX serviram para as nações articularem na linguagem dos objetos – maquinários, produtos agrícolas, artefatos – suas diferenças, e entabularem promissoras parcerias internacionais na esfera pública mundial. Visitadas por multidões, as mostras inauguram a era dos espetáculos de massa e uma retórica expressa na cenografia que associava tempos e espaços dispersos em uma mesma esfera de representação. O governo do Império depois da maioridade de D. Pedro II (1840) criou condições para frequentar estes espaços, registrando sua presença na maioria das mostras universais depois da década de 1850<sup>1</sup>. Este trabalho identifica nas megaexposições nacionais e universais do século XIX uma via de acesso privilegiada para atualizarmos o enunciado que o Império, a missão cristã e a ciência articularam então sobre as populações indígenas. Assim, para a história dos índios, as mostras do século XIX colocam em destaque a dinâmica dos aldeamentos indígenas no momento da pacificação católica do Império, evidenciando a rede e os mecanismos que articulavam os índios ao plano geral de povoamento do país, juntamente com o imigrante europeu. Aludem também à inserção das populações nativas das Américas em um movimento incessante de deslocamentos territoriais, espontâneos ou patrocinados por políticas do estado.

Tomemos a Exposição Antropológica que o Museu Nacional inaugura em 1882, no Rio de Janeiro: o que está sendo exposto quando se apresenta o índio nos estandes e vitrines da capital do Império ou nas capitais do mundo? Aventuro-me a imaginar que nestes momentos estivesse em jogo algo para além do interesse sempre renovado pelo exotismo que as populações indígenas usualmente evocam: o enunciado que o governo do Império articulava nestes espaços estava em plena consonância com o “Regulamento das Missões” (1845) e com a idéia do povoamento e reprodução do Império a partir da população nativa, conduzida pela catequese dos frades capuchinhos a formar a civilização cristã no Brasil, juntamente com o imigrante europeu, – representado nos estandes e

<sup>1</sup> O Brasil estará presente nas exposições de Londres (1856 e 1862), Paris (1867), Viena (1873), Filadélfia (1876) e novamente Paris (1889). HARDMAN, Francisco Foot. *Trem-Fantasma. A Ferrovia Madeira-Mamoré e a modernidade na selva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 83.

nas vitrines da mostra pela figura do frade italiano que acompanhava os indivíduos, as famílias e os objetos indígenas ali expostos.

Nas mostras nacionais e internacionais os índios vão ganhando gradativamente espaço, na exata proporção que o governo do Império incorporava as populações nativas, por meio dos equipamentos do programa de “Catequese e Civilização”. As populações aldeadas, por sua vez, passam a frequentar os espaços públicos em viagens que buscam a negociação direta com as autoridades das províncias e do governo do Império, sem os constrangimentos impostos pelos intermediários, sejam eles a Diretoria dos Índios ou os missionários. Quando as coletividades nativas dos aldeamentos do Império foram conduzidas às mostras pelos Diretores dos Índios, o sentido dessas exposições sempre foi o de compor um panorama geral da história da humanidade no qual os índios prefiguravam a etapa pretérita, objeto da arqueologia e da etnografia; no entanto, nas viagens às capitais das províncias e do Império veremos que as lideranças indígenas e seus familiares estavam interessados em negociar a modernidade em seus próprios termos.

Na Exposição Internacional de Londres, que se inaugura em 1862 – uma feira de produtos e oportunidades de negócios – os Sateré-Mawé aparecem, por exemplo, de forma eclipsa, como índios genéricos da Amazônia consumidores do guaraná. O guaraná, este sim o grande astro do estande brasileiro, era apresentado como a fruta amazônica que surpreendia a ciência química da época por suas propriedades estimulantes, atribuídas ao alto teor de teína, superior aquele encontrado no café ou no chá. No relatório sobre a participação brasileira na referida mostra, o Conselheiro Carvalho Moreira registrava a surpresa dos químicos europeus diante da ciência do concreto dos Sateré-Mawé: “O químico Dr. Stenhouse fez análise do Guaraná e achou que continha teína, valiosa particularidade, e é singular que os índios lhe descobrissem este elemento fortificante”.<sup>2</sup>

Ainda na década de 1860 as populações indígenas do continente serão alvo de um estudo encomendado pelo próprio imperador ao general José Vieira de Couto de Magalhães (1837-1898), que resultou na obra *O Selvagem*, apresentada na Exposição Universal da Filadélfia, EUA (1876), a mesma que associará

<sup>2</sup> MOREIRA, Conselheiro Carvalho. *Relatório sobre a Exposição Internacional de 1862, apresentado a S.M.O Imperador*. Londres: Impresso por Thomas Brethell, 1862.

D. Pedro II, o último monarca do continente, de um império escravista, agrário e monocultor, ao progresso da comunicação telefônica<sup>3</sup>. A imagem do índio que Couto de Magalhães esboçava em seu estudo era, a um só tempo, positiva e ambígua, e aludia a uma controvérsia que nos interessa aqui acompanhar. Positiva, já que trata das qualidades dos Tupi e do mito fundador do Brasil. Como nos mostra Maria Helena P. T. Machado, o general “realiza plenamente o mito do tupi como a raça brasileira superior em suas qualidades, perfectível em seu devir e base positiva para a mestiçagem, processo responsável pela viabilização do homem americano”<sup>4</sup>. Mas também ambígua, já que a defesa da utilidade do selvagem se fazia do elogio às suas carências, atrasos e defeitos, reforçando a ideologia vigente do selvagem-incompleto, tão presente no enunciado relativo ao índio que marca o período.

Quanto à controvérsia da época em torno da questão da substituição do trabalhador escravo negro, Couto de Magalhães buscava no exterior apoio para a sua tese de que o Brasil devia investir antes no índio e nos programas que tinham como meta sua civilização, do que no apoio irrestrito à imigração europeia, para onde tendiam as políticas públicas e as verbas do II Reinado. A questão se desdobrava em outra igualmente central para o Império, e ainda atualíssima, relativa às formas que o Brasil encontrava para se produzir e se reproduzir enquanto uma nação moderna e civilizada, a partir da diversidade das coletividades humanas. É de Couto Magalhães a defesa dos procedimentos em prol da civilização dos índios e o estímulo ao aproveitamento da força de trabalho indígena, o braço aclimatado ao qual o general atribuía a tarefa de domesticação do sertão bravo:

“Talvez que com os fatos que passo a expender, compreendamos que ao passo que gastamos quase esterilmente milhões com a colonização europeia, é triste que figurem em nossos orçamentos apenas duzentos contos para utilizar meio milhão de homens já aclimatados e mais próprios, mesmo pelos seus defeitos e atrasos, para arcar com os miasmas de um clima

<sup>3</sup> Em 1876 D. Pedro II associa sua imagem à modernidade da telefonia ao posar ao lado de Graham Bell, o inventor da comunicação telefônica. HARDMAN, *Trem-Fantasma*, op. cit.

<sup>4</sup> MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Brasil a Vapor: Raça, ciência e viagem no Brasil no século XIX*. Tese apresentada ao concurso de livre-docência. Departamento de História, FFLCH/USP, 2005, p. 150.

intertropical como o nosso, e com a selvageria de um país ainda virgem, onde a raça branca não pode penetrar sem ser precedida por outra, que arrote e destrua, por assim dizer, a primeira braveza de nossos sertões”.<sup>5</sup>

Sua argumentação se apoiava no senso comum da época de que a almejada presença do imigrante europeu nos trópicos estava condicionada a ocupação indígena anterior e ao desenvolvimento da atividade agrícola mais bem adaptada aos trópicos – a coivara indígena, prática das derrubadas, queimas sistemáticas da floresta e rodízio no plantio das roças<sup>6</sup>.

Em 1875 sete mil visitantes percorreram os corredores da Exposição Baiana, montada em Salvador e com forte ênfase na mostragem dos produtos industriais, como a máquina a vapor e as novidades na área têxtil. Seguindo a leitura de Francisco Foot Hardman, encontramos os índios no último módulo da exposição, intitulado: “Materiais para o Estudo e Produções da Inteligência – Coleções e Trabalhos Científicos”, aparente miscelânea de temas que, no entanto, aludem a uma outra esfera da produção humana, para além do pragmatismo da indústria e seus produtos<sup>7</sup>. Este setor reunia uma mostra de doze teses da Faculdade de Medicina a uma ossada de um índio Camacã, enviada por Frei Luiz de Grava, missionário capuchinho administrador da Colônia Cachoeira, formada por populações indígenas Krenak e Camacã. O catálogo da Exposição Baiana trata da ossada camacã como um vestígio valioso do passado humano, objeto da arqueologia e dos estudos paleológicos. O homem primitivo, apresentado no passado e no singular como a “raça que a civilização afugenta e destrói”, figurava na mostra baiana como o elo da cadeia que ligava as populações nativas contemporâneas e a civilização local aos segredos da história humana e das raças primitivas que a constituíram<sup>8</sup>. Assim, ao mesmo tempo em que se ensaiava a adoção de uma

<sup>5</sup> Couto de Magalhães citado em MACHADO, *Brasil a Vapor*, op.cit., pp. 151-152.

<sup>6</sup> Examinando as agruras de um colono suíço em meados do século XIX, nas colônias de parceria do Senador Vergueiro, o historiador Sérgio Buarque de Holanda chega a semelhante conclusão quanto a necessidade de nos trópicos se controlar a fertilidade dos solos: “Não há talvez exagero em declarar que os métodos bárbaros de agricultura indígena eram em alguns casos os que mais convinham. Como substituir as derrubadas e queimadas brutais para o estabelecimento de novas plantações?” HOLANDA, Sérgio Buarque de. “Prefácio do Tradutor”. In: *Thomas Davatz, Memórias de um colono no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1972, p. XVI.

<sup>7</sup> HARDMAN, *Trem-Fantasma*, op.cit., p. 90.

<sup>8</sup> HARDMAN, *Trem-Fantasma*, op.cit., p.87.

linguagem científica no tratamento das populações nativas e se reservava para a ciência a tarefa de uma reflexão sistemática sobre os índios, era, entretanto, para a arqueologia e para a paleontologia que se recorria ao se pretender avaliar a contribuição dos índios para o progresso da humanidade.

Como nos mostra L. M. Ferreira, os sambaquis tornam-se solos privilegiados da arqueologia imperial praticada depois da gestão de Ladislau Neto (1838-1894) no Museu Nacional do Rio de Janeiro, a partir de um referencial evolucionista. As pesquisas de Charles Wiener (1876) sobre os sambaquis de Santa Catarina e de Domingos Soares Ferreira Pena (1876) sobre os sambaquis no Pará estabeleciam classificações, baseadas na “informação etnográfica” dos vestígios arqueológicos, que distinguiam populações consideradas em diferentes estágios de civilização, convivendo na pré-história do continente. Opondo os sambaquis naturais, nos quais as ações humanas se assimilavam às leis da natureza (canibalismo indiscriminado, voltado para a subsistência) e sambaquis-monumentos fruto da capacidade simbólica e artística do homem pré-colonial (canibalismo ritual, movido pela vingança contra inimigos), os autores referendavam teses correntes de que agrupamentos humanos podiam dispor de graus distintos de civilização. Os sambaquis ilustravam no Pará que ocupações mais antigas, as que produziram os sambaquis-monumento, haviam entrado em contato com populações que migraram do Império Inca (os ancestrais dos Mura e dos Mundurucu do rio Tapajós), estas responsáveis por ocupações mais recentes e menos dotadas de elaboração simbólica. Os trabalhos de arqueologia reproduziam em seu campo de investigação as teses da poligenia mas também da degeneração das raças advinda do entrecruzamento de populações de diferentes origens. As ossadas arqueológicas presentes nas mostras imperiais apresentavam-se para a arqueologia como campo privilegiado de demonstração dos diferentes graus de primitividade e civilização das populações pré-coloniais<sup>9</sup>.

Mas as ossadas poderiam provir de acidentes bem mais recentes, e desta forma, arqueologia pré-colonial e etnografia do ameríndio contemporâneo se completavam e trocavam seus dados, a partir da ideologia dos gradientes de civilização expressos pela capacidade simbólica/tecnológica dos diferentes gru-

<sup>9</sup> FERREIRA, Lucio Menezes. *Vestígios de civilização: a arqueologia no Brasil Imperial (1838-1877)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História, IFCH. Campinas: UNICAMP, 2002.

pos. Muitas vezes as ossadas expostas nas mostras eram o resultado funesto das freqüentes epidemias que alcançavam os aldeamentos indígenas do Império. A Exposição Antropológica do Museu Nacional de 1882 expôs um crânio kaiowá acompanhado de nota de próprio punho do missionário capuchinho frei Timotheo de Castelnovo, diretor do Aldeamento de São Pedro de Alcântara, que aludia à epidemia de varíola de 1877 que se abatera sobre os Kaiowá das margens do rio Tibagi, causando centenas de mortes<sup>10</sup>. Além do crânio Kaiowá foram remetidos ao Museu Nacional uma “Memória dos Índios Kamé” (Kaingang), de Frei Luiz de Cimitille, posteriormente publicada,<sup>11</sup> um vocabulário indígena organizado por Telêmaco Borba, um crânio Xavante, uma lança e uma fotografia de Frei Timotheo de Castelnovo com os índios. A mostra apresentava ainda ao vivo uma família botocudo, trazida especialmente para o evento do aldeamento capuchinho de Mutum, no Espírito Santo<sup>12</sup>. Logo adiante, o visitante se deparava com objetos selecionados por frei Timotheo de Castelnovo. O missionário enviara uma intrigante coleção de peças da indústria dos índios, a saber: (1) um tecido dos Coroados; (2) uma cinta grosseira dos Índios Caiguás; (3) açúcar dos índios Coroados; (4) duas botijas de aguardente dos índios Coroados, tal qual se vende no depósito, e tirada das pipas; (5) açúcar dos moradores – fábrica de João Nepomuceno da Silveira; (6) um pouco de café do ordinário – e só para se ver a qualidade<sup>13</sup>.

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

<sup>10</sup> Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ): Ms. Terras e Colonização – MACOP 1831. Na mesma mostra podia-se apreciar ainda os costumes dos Xerente, em uma montagem em argila realizada por uma artista plástica, e fotografada por Marc Ferrez em 1882.

<sup>11</sup> TAUNAY, Visconde de. *Entre Nossos Índios. Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaycurus, Caingangs*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1931.

<sup>12</sup> Tratava-se de uma família de índios Botocudo composta de sete pessoas, que havia viajado para o Rio de Janeiro no Pacote Ceará, acompanhada do intérprete do aldeamento e mais quatro caixas de objetos. Sobre o impacto da exposição “ao vivo” dessa família Botocudo, ver MONTEIRO, John. *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Campinas: UNICAMP (Livre docência), 2001. O aldeamento de índios Botocudo foi fundado em 1867 no rio Doce e administrado pelo capuchinho Frei Bento de Bobbio. Em 1873 passou a ser o único aldeamento da região do rio Doce, agregando a população indígena de outros dois aldeamentos: Pancas e Guandu.

<sup>13</sup> Departamento do Arquivo Público Paranaense, Curitiba (DEAPP): Ms. Ofícios. Frei Timotheo de Castelnovo ao Presidente da Província do Paraná, 15/10/1881.



Kaiowá. Não se notava nenhuma restrição por parte dos missionários ou dos expositores ao teor (alcoólico) da catequese que se processava entre os índios do Paraná, financiada pelo governo do Império e pela Ordem Menor dos Frades Capuchinhos. 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<sup>14</sup>.

Os objetos nas vitrines do Museu Nacional falavam das particularidades do conglomerado étnico que constituía um aldeamento indígena no século XIX: de sua composição plural, caracterizada pela presença de diferentes etnias indígenas, muitas vezes inimigas, e de moradores não-índios, produzindo e mantendo postos de venda de seus produtos agrícolas nos aldeamentos; do espectro da morte que rondava tais entrepostos de fronteira, sob a constante ameaça de epidemias; da produtividade dos índios aldeados. Aqui, como em outras mostras, dialogava-se com a ciência antropológica de uma época, praticada nos gabinetes dos museus, por meio da medição de crânios e esqueletos e por meio da classificação dos objetos da cultura material de populações imaginadas distantes no tempo. O colecionismo do século XIX orientava-se pela certeza da extinção iminente das populações nativas das Américas e pela conseqüente necessidade de registro sistemático de uma etapa da história da humanidade assimilada ao estágio de natureza.

A presença viva de homens e mulheres indígenas, de seus artefatos e dos produtos variados da sua indústria explicitava, no entanto, que a ideologia evolucionista extrapolava os muros das instituições científicas e orientava a formulação de leis e políticas públicas, que resultavam na forma de tratamento dispensado aos índios e na distribuição de recursos. A ação missionária fundava-se por sua vez, em premissas segundo as quais a população ameríndia, assimilada à etapa da “infância da humanidade”, não detinha capacidade para o aprendizado, apenas para a imitação<sup>15</sup>. Missão e Império promoviam a convivência dos índios com os “cristãos laboriosos”, eufemismo empregado pelos missio-

<sup>14</sup> Também o aldeamento de São Jerônimo no Paraná investiu em plantações extensivas de cana-de-açúcar para a produção de açúcar e aguardente. Sobre a estratégia capuchinha de franquear cachaça aos índios, ver denúncia veiculada na imprensa pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), na década de 1920, por Horta Barbosa, no jornal *A União*, 18/04/1920.

<sup>15</sup> AMOROSO, Marta. “Mudança de Hábito, Catequese e Educação para Índios nos Aldeamentos Capuchinhos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 13, nº. 37, 1998.

nários para justificar a presença de colonos aventureiros que habitavam nas fronteiras da civilização cristã, dispostos a desfrutar dos minguados recursos dos aldeamentos indígenas e dispor do trabalho dos índios. Como mostrei anteriormente, nos aldeamentos se atuava por meio da disseminação dos alimentos-droga, que traziam o gosto picante, salgado, doce e ardente da civilização<sup>16</sup>.

Como sabemos, as mostras nacionais tinham o sentido de preparar a performance do Brasil nas megaexposições universais. Nestas nos é dado observar o sentido da associação, presente nas mostras nacionais, como a Exposição Antropológica do Museu Nacional de 1882, que prepara posteriormente a performance do Brasil na França, de missionários italianos e populações indígenas do Brasil. Para a Exposição Universal de Paris, de 1889, o Brasil mobilizou esforços para erguer um estande junto à Torre Eiffel, também edificado por ocasião do evento<sup>17</sup>. Decorado com flora tropical, o estande brasileiro apresentava vitórias-régias do Amazonas boiando em um lago artificial climatizado, o que proporcionava a experiência sensorial dos aromas e cores das florestas nativas do Brasil, estando o visitante a quatro quadras da Torre Eiffel. As exposições universais desenvolveram uma retórica que associava tempos e espaços dispersos em uma mesma esfera de representação marcada pela iconografia oficial produzida desde a sua organização por arquitetos e engenheiros, por meio de imagens literárias e de cenários. Passava-se de um tempo a outro, de um país a outro, percorria-se os estágios da civilização. Vitórias-régias das Guianas haviam sido adaptadas com sucesso na Exposição de Londres de 1851, figurando majestosas em jardins tropicais climatizados<sup>18</sup>. Agora, e sob os auspícios da monarquia brasileira, as vitórias-régias da Amazônia voltavam à Paris e compunham o *Pavillon de l'Amazone*, uma seção de *L'Histoire de L'Habitation Humain*<sup>19</sup>, que abrigou por

<sup>16</sup> SAHLINS, Marshall. "Cosmologias do Capitalismo: o Setor Trans-Pacífico do 'Sistema Mundial'", In: *Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia*. Campinas, 1988, pp. 47-106.

<sup>17</sup> SCHWARCZ, Lília. *As Barbas do Imperador. D. Pedro II, um Monarca nos Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 403-404.

<sup>18</sup> AIMONE, Linda; OLMO, Carlo. *Les Expositions Universelles (1851-1900)*. Paris: Belin, 1993, pp. 179-181.

<sup>19</sup> Consideradas o grande charme da Exposição Universal de Paris de 1889, as 44 habitações humanas compunham de fato o universo sintético formado por tipos de construções com forte ênfase na história da arquitetura ocidental. As habitações foram recriadas aos pés da Torre Eiffel, no Campo de Marte. Expunham as fases da civilização – das cabanas dos esquimós e dos selvagens africanos, passando pelos palácios dos astecas e dos incas, habitação dos gregos, casa romana da Idade Média, casa eslava e russa, palácio assírio e palácio fenício, pavilhão da Renascença, casas japonesa e chinesa, casa bizantina, casa árabe, chalés escandinavos, entre outros.

sua vez a Exposição Arqueológica e Etnográfica Brasileira, dirigida por Ladislao Netto, Diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

No plano da política monárquica brasileira tal movimento de aproximação entre continentes, expresso na linguagem cenográfica dos jardins tropicais florescendo nas capitais européias, iniciara e se viabilizara pouco antes, com a atualização de uma antiga aliança dinástica entre as casas de Bragança e Bourbon, celebrada em 30 de maio de 1843 com o casamento do imperador do Brasil, D. Pedro II e a princesa napolitana Teresa Cristina, irmã de Ferdinando II do Reino das Duas Sicílias. O contrato firmava ainda um segundo enlace a reforçar a aliança política, o de Luigi, o Conde de Áquila, irmão de Teresa Cristina e Januária, irmã de D. Pedro II.

### **Etnografias missionárias**

Nas perspectivas da monarquia brasileira e do Vaticano, posições para a qual a rede de relações que se articula com a montagem dos aldeamentos indígenas do Império necessariamente nos conduz, a união dinástica assinalava um aspecto de grande impacto para as populações indígenas no Brasil, que foi o pacto político entre potências católicas e o projeto de conquista do continente sul americano, tendo em vista a expansão do catolicismo. O casamento de D. Pedro II e da princesa Teresa Cristina foi de fato celebrado no Vaticano pelo Papa Gregório XVI como a promissora união do Brasil e da Itália, no momento em que ambas tardiamente formulavam seus respectivos projetos de nação. A chancelaria brasileira que atuava neste momento no Vaticano chega mesmo a comentar como, a partir do casamento imperial, a monarquia brasileira passara a receber tratamento diferenciado pelo Sumo Pontífice: o Papa via com bons olhos a escolha de uma princesa italiana para a monarquia brasileira e comemorava acima de tudo, ser ela uma princesa católica<sup>20</sup>.

Juntamente com a princesa napolitana embarcam na frota que singra o Atlântico, rumo ao Rio de Janeiro, os primeiros frades capuchinhos destinados ao

<sup>20</sup> A Legação Imperial do Brasil foi recebida pessoalmente pelo Papa Gregório XVI pela primeira vez no ano de 1843. O sumo pontífice aproveitava a oportunidade para “manifestar em termos muito expressivos” os novos consórcios que davam à Família de Bragança uma princesa católica do Reino das Duas Sicílias e à Família Real da França uma princesa católica da Casa de Bragança. (Roma 12/08/1843). Ministério das Relações Exteriores, Arquivo Histórico do Itamaraty, Repartições Consulares Brasileiras, Ofícios da Cidade do Vaticano 1829-1845.

programa de “Catequese e Civilização” do governo do Império<sup>21</sup>, grupo que será destinado inicialmente ao trabalho nas Santas Missões, em Pernambuco, mas que deveria na sequência se engajar no programa oficial de montagem dos aldeamentos indígenas do Império. A remessa vultosa de missionários da Ordem Menor dos Frades Capuchinhos italianos atendia uma solicitação do governo do Império do Brasil, que na ocasião formulou uma demanda por sessenta novos missionários italianos, recebendo a resposta negativa da Propaganda Fide e o comentário de que na hipótese de se atender a solicitação do Imperador do Brasil, esta seria a maior missão até então expedida pelo Vaticano.

Na mesma esquadra que conduzia a princesa Teresa Cristina, seguia um oficial da marinha napolitana encarregado de descrever as rotas de navegação das costas da América do Sul<sup>22</sup>. Supunha-se que a união das casas dinásticas abriria novas possibilidades de negócios no Rio de Janeiro para os napolitanos e italianos em geral. O casamento imperial nos leva a outros nexos de relações que aproximam Itália e Brasil além dos estritamente comerciais. Em destaque a presença italiana na vida artística da corte no Rio de Janeiro depois do desembarque de Teresa Cristina, dando suporte à construção simbólica da soberania<sup>23</sup>. Mas foi sem dúvida nos programas relativos ao “povoamento do Brasil” que a aliança das casas monárquicas expressou seu projeto político, voltado para a “Catequese e Civilização” dos índios e o estímulo à imigração européia.

<sup>21</sup> São eles: Samuele da Lodi, Egídio de Garésio, Alessandro de Beni, Piero Paolo de Ceriana, Ildefonso de Gênova, Fideli de Iesi, Ângelo da Grottagia, além dos leigos Benedito da Pinevolto e Bernardo da Cariana. Arquivo Histórico do Itamaraty, Ofícios da Cidade do Vaticano 1829-1845.

<sup>22</sup> O oficial da marinha Eugênio Rodrigues será responsável um ano depois desta primeira travessia na escolta da princesa, por uma segunda expedição que redundará em um Guia Geral de Navegação para as Costas Setentrionais e Orientais da América do Sul, do Rio da Prata ao Pará, publicado em Nápoles dois volumes, em 1854 e 1857. ISENBURG, Teresa. *Naturalistas Italianos no Brasil*. São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura/Ícone Editora, 1990.

<sup>23</sup> Merecem destaque as atuações de Adelaide Ristori e a Compagnia Drammatica Italiana, que desembarcam no Rio de Janeiro, a convite do casal imperial, em 1869. Adelaide Ristori ganha notoriedade ao emprestar seu talento à causa italiana, repercutindo no exterior a imagem de uma nação italiana unitária, nos moldes do projeto do Conde de Cavour. No palco do Teatro Lyrico Fluminense, Adelaide Ristori - ela mesma afinizada à nobreza austríaca por meio do casamento com o Marques Giuliano Capranica, filho da princesa Odessalchi - dá vida, força e glamour do estado moderno a personagens femininas que encarnam a construção simbólica da soberania: Maria Antonieta, Maria Stuart, Elizabeth da Inglaterra, dispondo a corte do Rio de Janeiro aos pés de sua “monarquia teatral”. Sobre a presença da dramaturgia italiana na cena imperial brasileira no II Império, ver Vannucci, 2005.

Tal qual sensores de uma rede de extensão continental, os missionários capuchinhos italianos serão dispostos nas fronteiras do Brasil, atuando como representantes do projeto imperial em realidades locais bastante diversificadas. Acompanhar o itinerário da missão católica patrocinada pelo programa de “Catequese e Civilização” é, nesse sentido, delinear o contorno de um projeto do Império e perceber seus motivos. Chamados inicialmente a atuar junto às populações indígenas, como acompanhamos na legislação da década de 1840<sup>24</sup>, os capuchinhos italianos serão também deslocados para os nichos de resistência político-religiosa do II Reinado, como povoações de Pernambuco consideradas ainda sob controle dos protestantes holandeses, para onde foi mandado Frei Caetano de Messina; a região de Canudos controlada pelo movimento milenarista de Antônio Conselheiro, para onde foram enviados os missionários frei Jerônimo de Montefiore, frei Caetano de San Leo e frei Evangelista de Monte Marciano. Os frades capuchinhos foram encaminhados ainda aos quilombos de africanos e afro-brasileiros do Pará. Frei Mariano de Bagnaia e frei Ângelo de Caramanico atuaram na Guerra do Paraguai, foram torturados e frei Ângelo perdeu a vida nesta missão. Foram ainda dispostos nas primeiras colônias de imigrantes europeus protestantes implantadas no Espírito Santo, ainda no período do Império. Receberam por fim a primeira leva de patrícios italianos oriundos de Gênova, Nápoles e Sardenha – regiões de onde também provinha a maioria dos religiosos – e aportou em Santos e no Rio de Janeiro, rumo às províncias mediterrâneas de clima ameno ao sul do Império<sup>25</sup>.

A missão capuchinha delinea em seu deslocamento batalhas santas conduzidas no interior do Brasil, inicialmente em nome e defesa do poder patriarcal do Imperador D. Pedro II, do progresso e da civilização cristã, percebida neste

<sup>24</sup> O “Regulamento ácerca das Missões de catechese, e civilização dos índios”, de 24/07/1845, seguiu outros dois decretos, um que criava a receita para a catequese e civilização dos índios (Lei n. 317, de 21/10/1843) e outro que fixava as regras que se deveria observar na distribuição pelas províncias do Brasil dos missionários capuchinhos, o Decreto n. 373, de 30/07/1844. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Legislação Indigenista no Século XIX*. São Paulo: Comissão Pró-Índio/EDUSP, 1992.

<sup>25</sup> Durante o Segundo Reinado foram criadas as colônias de São Leopoldo, Campo dos Bugres (hoje Caxias do Sul), Conde d’Eu (hoje Garibaldi) e D. Isabel (hoje Bento Gonçalves) no Rio Grande do Sul; Blumenau, Brusque e D. Francisca (hoje Joinville) em Santa Catarina; Araucária e Ponta Grossa no Paraná; Nova Friburgo e Petrópolis no Rio de Janeiro. MACHADO, Paulo Pinheiro. *A Política de Colonização do Império*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

momento como sinônimo de modernidade e do progresso<sup>26</sup>. Mas mesmo no século do progresso jamais fomos modernos, como nos mostra Latour<sup>27</sup>. A missão católica do século XIX, que se apresentava como arauto do progresso e das edificações, nunca conseguiu abrir mão dos milagres. Entre os cristãos do nordeste, as missões volantes dos capuchinhos são lembradas pelos milagres realizados pelos frades italianos. Frei Caetano de Messina realizou seu primeiro milagre logo que desembarcou em Olinda, em 1850, fazendo jorrar água pura de três fontes que brotaram atrás do Mosteiro de São Bento. Suas missões no nordeste eram animadas por pregações exaltadas que conduziam milhares de pessoas a percorrerem extensa região em procissões que duravam dias. Os fiéis portavam estandartes que citavam o Velho Testamento e as Cruzadas medievais dos católicos contra os turcos. As marchas conduzidas por Frei Caetano de Messina, “o missionário gigante”, como era conhecido, dirigiam-se “para onde o espírito público se achava agitado”<sup>28</sup>. O milagre de fazer a água pura jorrar na caatinga nordestina se institucionaliza nas mãos de Frei Caetano de Messina – treinadas nas prolongadas estiagens de Messina – por meio da abertura de açudes, construção de represas, edificações acompanhadas invariavelmente de cemitérios, igrejas e cruzeiros construídos pelos moradores e missionários.

Destinados por lei à catequese indígena, o martírio no sertão nem sempre se cumpriu para a maioria deles. Mais da metade acabou se dedicando exclu-

<sup>26</sup> As características da atuação política dos missionários capuchinhos no Brasil nos remetem aos fundamentos da OFMCap e à figura de Mateo de Bassi, que funda a Ordem Menor em 1525 com as divisas SOFRER – CRER – ESPERAR, eleitas no contexto da luta do cristianismo contra Lutero. Desde o princípio, a luta das Cruzadas não foi somente contra os protestantes, movimento ainda insipiente, mas a favor da regeneração dos ideais de civilização cristã – identificados com o progresso da ciência – contra a ignorância dos “bárbaros valores”. LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

<sup>27</sup> LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

<sup>28</sup> MELLO, Joaquim Guennes da Silva. *Ligeiros Traços sobre os Capuchinhos. Contendo a descrição do novo templo de N. S. da Penha que ora se levanta em Pernambuco*. Recife: Tipographia M. Figueiroa e Filhos, 1871. p. 78. Citando, no mesmo livro, um dos sermões de frei Caetano de Messina: “Este galho verde é o sinal da vitória que vossos pais conseguiram para sustentar a religião católica e o legítimo monarca. Nós agora não viemos de uma sanguinolenta batalha, mas viemos de uma solene romaria e procissão da povoação da Luz, para assim rememorar os belos dias dos vossos pais, que ainda se conservam em nós, dignos netos”. Tomando a bandeira nacional em uma mão e na outra o painel da Senhora do Bom Conselho disse: “A religião e o Imperador se abraçam”.

sivamente à administração das Prefeituras Apostólicas em Recife, Rio de Janeiro e Bahia, aos Colégios da OMFC e às missões populares nos povoados. A catequese indígena pressupunha alguma experiência do religioso nas missões populares, da mesma forma que são as missões populares que dão o formato para as Prefeituras Apostólicas administrarem a catequese com os índios, já que era a fé do cristão de fronteira traduzida em dízimos e trabalho que fornecia a base de sustentação da missão de catequese entre os índios.

Ainda assim, se acompanhamos as biografias dos religiosos que atuaram no período, veremos que o maior número de frades (47) foi encaminhado para a fronteira indígena nos primeiros anos de Brasil, logo após um pequeno estágio nas missões populares em algum povoado. Um número igualmente significativo de religiosos (30) permaneceu nas missões populares o restante de suas vidas. Um mesmo número de frades (30) deu condução administrativa ao programa de “Catequese e Civilização” do governo Imperial, atuando exclusivamente nas prefeituras apostólicas e nos colégios para órfãos criados na época. A este segmento corresponde o índice de maior escolaridade (religiosos com formação em nível superior) e um total afastamento da experiência com os índios<sup>29</sup>.

Os religiosos que registram em sua biografia alguma vivência com as populações indígenas, constituem, por sua vez, um grupo bastante heterogêneo, no qual experiências fugazes se contrapõem dezenas de anos passados com os índios, grande itinerância e projetos pessoais tão distintos quanto as populações indígenas que receberam os missionários e deram sentido à presença dos capuchinhos no Brasil. É desse grupo que vem o relato etnográfico sobre os aldeamentos do Império que, como as famílias, artefatos, ossadas e objetos da indústria dos índios, terão espaço nas exposições e serão também amplamente divulgados na Itália e no Brasil ainda no século XIX em periódicos da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (*Annali Francescani*) e na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*.

<sup>29</sup> AMOROSO, Marta. De Quanto Custa Ganhar o Céu nestes Sertões. Antropologia da missão capuchinha do Império (1845-1889). Relatório de Pesquisa. CEBRAP/FAPESP, 2005. Esses dados redimensionam a informação consensual da historiografia dos capuchinhos que considera o número indiscriminado de 200 missionários capuchinhos atuando no período. METODIO DA NEMBRO, O.F.M.Cap. *Storia dell'Attività Missionaria dei Minori Cappuccini nel Brasile (1538-1889)*. Roma: Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1958, pp. 224-226; G GIUSEPPE DA CASTROGIOVANNI, O.F.M.Cap. *Notizie storiche della Missione Cappuccina di Rio de Janeiro (1650-1910)*, Catania, 1910, p. 47

Das memórias e notícias das missões publicadas ainda no século XIX destacamos o trabalho de frei Luís de Cimitille (1882); o de frei Rafael de Taggia (1856) e o de frei Pelino de Castrovalva (1883) para ilustrar a rede de circulação delineada por este tipo de texto.<sup>30</sup> Frei Pelino de Castrovalva escreveu para o público italiano, divulgando suas trágicas memórias em periódicos católicos<sup>31</sup>. Natureza do registro e público alvo aproximam os dois segundos: frei Luís e frei Rafael buscavam responder a uma demanda crescente, originada no centro intelectual da corte – representada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e pela Exposição de Antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro em 1882 – por inventários etnográficos dos índios<sup>32</sup>. Frei Luís de Cimitille divulgou sua Memória inicialmente na Exposição Antropológica, mas o texto recebeu várias reedições<sup>33</sup>, sendo posteriormente considerado a “primeira monografia de caráter etnográfico, em idioma português, sobre os Kaingang do Paraná”. Trata-se de uma peça datada sobre um tema caro ao século XIX: o

<sup>30</sup> LUIZ DE CIMITILE, O.F.M.Cap. “Memória dos Costumes e Religião da Numerosa Tribo dos Camés que Habitam a Província do Paraná”. In: TAUNAY, Visconde de. *Entre os nossos Índios*. São Paulo: Editora Melhoramentos, [1882] 1931; RAFAEL DE TAGGIA, O.F.M.Cap. “Mappas dos Índios Charentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins e dos Índios Charaós da Aldeia de Pedro Affonso”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 19, 1856, pp. 119-124; e PELINO DE CASTROVALVA, O.F.M.Cap. *O Rio Tapajós, os Capuchinhos e os Mundurukus (1871-1883)*. São Luís, [1883] 2000.

<sup>31</sup> Para uma análise da presença da missão capuchinha entre os Munduruku, ver AMOROSO, Marta. “A Primeira Missa. Memória e Xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-1882)”. In: MONTERO, Paula (org.) *Deus na Aldeia. Missionários, Índios e Mediação Cultural*. São Paulo: Editora Global, 2006.

<sup>32</sup> A atividade intelectual em torno da questão indígena na formulação do ideal da nação se intensifica em meados do século XIX, com a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1838 e o Museu Nacional do Rio de Janeiro, que criado em 1818, passou nas gestões de Ladislau Neto (1866-1893) e João Batista Lacerda (1895-1915) por uma verdadeira refundação, com vistas a adequar a instituição aos moldes científicos dos museus europeus. SCHWARCZ, Lília. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

<sup>33</sup> Loureiro Fernandes relaciona as edições: “Esta Memória, publicada pela primeira vez em 1882, foi posteriormente reproduzida nos Kaingang de Guarapuava, monografia do Visconde de Taunay, inserta no vol. LI da RIHGB (1888) e posteriormente no livro *Entre os nossos Índios* (1931). Também foi divulgada, revisada estilisticamente, no trabalho ‘Kaingang de Guarapuava (coroados do Paraná)’ inserto no vol. X da Revista do Museu Paulista (1918)”. FERNANDES, J. Loureiro. “Frei Luís de Cimitille”, Separata da *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, III:1 Curitiba, 1956, p.13).



registro etnográfico sobre o homem-em-estado-de-natureza<sup>34</sup>. Retomando as palavras de frei Luiz de Cimitille, citado por Loureiro Fernandes:

“(...) algumas pessoas talvez pensem que é pura perda de tempo gasto em coligir estas notícias e que eu poderia ter empregado mais vantajosamente as minhas horas desocupadas (...) desejo, porém, que se lembrem que cada um procede como entende a este respeito; porque aquilo que a uns parece supérfluo, aos outros não só parece útil, como também necessário, para poder civilizar os índios ainda bravios; e mesmo tudo que se puder colher acerca dos costumes destes primogênitos do solo americano, será de grande utilidade para a história futura. Tempo virá que os nossos descendentes duvidarão da existência de uma raça de homens que viviam em estado de natureza a mais completa.”<sup>35</sup>

Na memória o frade napolitano divulgou o etnônimo kaingang, que unificava grupos Jê meridionais portadores de diferentes dialetos. Descreveu, com base na cultura material dos Kaingang de São Jerônimo, o padrão de habitação comunal, alimentação e técnicas de manufatura de armas, de tecidos e utensílios. Comentou rapidamente costumes e apresentou um pequeno vocabulário da língua falada pelos kamé<sup>36</sup>. Sobre o tema central da religião, que dá título à memória, frei Luiz de Cimitille registrava que os Kaingang admitiam a existência de uma divindade, “como todos os entes racionais” como também detinham a noção de um espírito malfazejo; ignoravam, porém, os verdadeiros princípios da religião. Senão pelas palavras, concluirá Frei Luiz de Cimitille, a conversão do selvagem ameríndio poderia se dar pela via da materialidade dos bens dos civilizados. Tendo vícios, o homem em estado de natureza se cultivaria pela via do trabalho: esperava-se que incorporasse certa dose de ambição, que o levaria a desejar as mercadorias dos brancos, bens que somente seriam alcançados por meio do trabalho edificante.

<sup>34</sup> Sobre este tema, ver TAYLOR, Anne-Christine. “L’americanisme tropical: une frontière fossile de l’ethnologie?” In: RUPP-EISENREICH, B. (org.). *Histoires de l’anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Klincksieck, 1984, pp. 213-35.

<sup>35</sup> FERNANDES, J. Loureiro. “Frei Luís de Cimitille”, *op. cit.*, p. 14.

<sup>36</sup> Frei Luiz de Cimitille utiliza a designação Kamé, relativa ao sistema de metades dos Kaingang (kamé/kairu), para identificar os grupos que se aproximam de S. Jerônimo.

Também como *observação ethnographica* que o “Mappa dos índios Cherentes e Chavantes da Nova Povoação de Theresa Christina no rio Tocantins e dos índios Chraós de Pedro Affonso nas margens do mesmo rio (...)” é publicado em 1856 pela *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*. Nela o “peito de bronze” do índio que se volta contra a mensagem cristã é tema central: frei Rafael de Taggia, que passou quase cinquenta anos em aldeamentos indígenas de Goiás, onde por fim morreu, registrava a impossibilidade da conversão do índio ao catolicismo, baseando-se para isso em três premissas. A primeira delas eram “as superstições”, o fato dos grupos Jê, segundo o missionário, guardarem suas próprias crenças e cultos, acreditarem na vida futura, realizarem rituais de muitos dias nas sepulturas, cerimônias que eram antecedidos de resguardos alimentares praticados com o fim de propiciarem a comunicação com os parentes mortos. A segunda dificuldade para a conversão ao catolicismo seria a notória incomunicabilidade dos cristãos com os índios no que dizia respeito a certos temas: para o missionário, faltava a argumentação necessária para “trazer um povo ao cristianismo”, preleção que exigia domínio das “línguas custosas”, plano da comunicação inacessível aos missionários italianos. O terceiro elemento a dificultar a conversão seria a “vida errante” dos Xerente, Xavante e Krahó. À semelhança do que se deu em outras regiões do Brasil, os índios dos aldeamentos de Goiás mantinham suas aldeias distantes do centro urbano da missão católica, alimentando, no entanto, relações comerciais e de trabalho com os missionários. Conformado de por ora os índios “serem pelo menos amigos”, frei Rafael de Taggia arriscava a hipótese de que a inclinação natural dos índios às superstições poderia no futuro facilitar sua conversão ao catolicismo.

Em Pelino de Castrovalva a mensagem dirigida ao público italiano reforçava a propaganda oficial de estímulo à imigração: Brasil era um país que se modernizara, abolira a escravidão, abria suas imensas, férteis e, – dirão os missionários – incultas paisagens ao projeto de construção das cidades cristãs. Sua etnografia é bastante ambígua ao tratar dos dez anos de luta da missão cristã contra a figura do regatão e o sistema de aviamento. Inicialmente a economia de aviamento e o envolvimento dos Munduruku no extrativismo da borracha, – atividade que trouxera na sua esteira a migração nordestina para a região do rio Tocantins –, figuram como o principal fator de impedimento do sucesso da missão capuchinha. Na seqüência, entretanto, comerciantes e lideranças indígenas envolvidas no extrativismo são consideradas parceiros indispensáveis ao projeto de civilização dos Munduruku do Tapajós. A etnografia capuchinha

sobre o Tapajós nos dá mostras assim de uma de suas particularidades: diferentemente de registros religiosos relativos à outras províncias etnográficas, atentos à organização social das populações nativas em consonância com as questões que estavam na base dos estudos comparativos que constituíram a disciplina da Antropologia Social<sup>37</sup>, a etnografia capuchinha praticada no Brasil no século XIX voltava-se exclusivamente para a história utilitária dos avanços e retrocessos da missão cristã. Frei Pelino concluía sua exposição registrando a conversão de mais de cinco mil Munduruku e o sucesso de uma missão

“(…) que tem o aspecto próspero e ameno de vilarejo há pouco constituído e que promete tornar-se em breve uma das mais atraentes cidadezinhas do Brasil. Sobre os regatões, concluía: “a missão por meio desse comércio que se efetua no próprio lugar e de outro ainda mais vantajoso que se abria na própria capital da província, na cidade do Pará, não podia deixar de desenvolver-se grandemente”.<sup>38</sup>

Os Munduruku e comerciantes regionais haviam, entretanto, optado por expulsar o missionário de Bacabal em 1882. A dinâmica que se estabeleceu entre as populações indígenas, mobilizadas por grandes movimentos de migração, patrocinada ou espontânea, promovidos pelos aldeamentos ou em resposta a eles será nosso próximo tema.

### As Viagens ao Imperador

Observemos como as populações indígenas dos aldeamentos do Império acompanharam as práticas geradas pelo decreto de “Catequese e Civilização” do governo e as políticas baseadas no deslocamento territorial das populações nativas. As verbas oficiais aplicadas nesse programa, além de incomparavelmente inferiores ao que se despendeu neste momento com a imigração européia, como nos mostrava Couto de Magalhães<sup>39</sup>, eram constantemente deslocadas para atender

<sup>37</sup> STOCKING JR., George W. *After Tylor. British Social Anthropology (1888-1951)*. Madison: University of Wisconsin Press, 1999.

<sup>38</sup> PELINO DE CASTROVALVA. *O Rio Tapajós. Op. cit.*, p. 300.

<sup>39</sup> Sobre a política de colonização do Império e a distribuição de verbas entre os diferentes programas de colonização, ver Machado, 1999.

novos aldeamentos e novas urgências que surgiam com o avanço das fronteiras do Império, o que na maioria das vezes se fazia às custas da desmontagem de núcleos antigos. Tendo diante de si o problema das “hordas de selvagens errantes”, para o qual a solução da catequese se aplicava, a questão dos índios domesticados, lavradores, confundidos com a população geral deixava de ser atribuição do Estado. O governo imperial esgotava o compromisso da tutela dos índios quando dava por cumprido o projeto de civilização<sup>40</sup>. No entanto, desativar o aldeamento não significava, necessariamente, ter o índio integrado à sociedade nacional, como previam os legisladores, mas, sim, que a população daquele aldeamento poderia ter se deslocado para outro núcleo de catequese e civilização mais bem provido, mais seguro, exclusivo da etnia<sup>41</sup>. O índio não se dissolvia na população regional, simplesmente rumava com seu grupo para outro aldeamento. É o que passamos a acompanhar, por meio de uma série de denúncias contra as atitudes dos índios formuladas pelos capuchinhos.

<sup>40</sup> Em 1847 o governo imperial fornecia à província de São Paulo uma interpretação da lei da “Catequese e Civilização” que indicava que a tutela dos índios cumpria ciclos determinados, ao final dos quais os aldeamentos deviam ser extintos “Sendo o principal fim do Regulamento nº 426 de 24 de junho de 1845 arrancar à vida errante a multidão de selvagens que vaga pelos nossos bosques e para reuni-los em sociedade, inspirar-lhes o amor ao trabalho, e proporcionar-lhes os cômodos da vida civil, até que possam apreciar as suas vantagens, e viver de qualquer trabalho, ou indústria, e sendo para esse fim autorizada a criação de novas aldeias, e a respeito dos Índios, que nelas residam, ou dos que tirados dos bosques, precisem ser aldeados. E porque consta que mal entendido por alguns Diretores Gerais a citado Regulamento, tem eles procurado aldear alguns índios e seus descendentes, que há muito vivem sobre si confundidos na massa geral da população, constringendo-os desta sorte a uma espécie de tutela, de que já não carecem, e que por tanto lhes não pode ser imposta, por ser isto contrário a benéfica intenção com que foram decretadas as providências do dito Regulamento: manda outro sim o mesmo Augusto Senhor que a dar-se na Providência, à que V.Exa. preside, este ou qualquer outro semelhante abuso, cuide desde logo V.Exa. em extirpá-lo, advertindo ao respectivo Diretor Geral para que se contenha na órbita de suas atribuições”. Arquivo do Estado de São Paulo (AESP), Ms. Palácio do Rio de Janeiro ao Presidente da Província de São Paulo 24/08/1847.

<sup>41</sup> O missionário de São Pedro de Alcântara registrou este fenômeno no Paraná, quando observou em diferentes ocasiões aumentar o número de índios do aldeamento em decorrência da extinção de outros núcleos. É o que vemos, por exemplo, quando afirma “a povoação indígena não poderia ser de novo espalhada sem comprometer a Província; que as dificuldades crescem com o aumento dos índios que para ele (São Pedro de Alcântara) afluem vindos dos já extintos aldeamentos...”. DEAPP, Ms. Ofício de Frei Timotheo de Castelnuovo ao Presidente da Província, 1881.

A primeira delas data de 1862. É de Frei Pacífico de Montefalco, missionário do Aldeamento de Faxina, São Paulo e foi enviada à Diretoria dos Índios da mesma província<sup>42</sup>. O missionário afirmava que os Kaiowá estavam manipulando o programa de catequese e civilização dos índios, fingindo-se selvagens, quando eram velhos conhecidos da missão católica, ex-catecúmenos casados e batizados nos aldeamentos capuchinhos de São Paulo e Paraná. A denúncia de Frei Pacífico se fazia no contexto da abertura de novos aldeamentos indígenas no rio Paranapanema e no Paraná, para os quais a verba para a “Catequese e Civilização” dos índios de São Paulo estava sendo canalizada. Frei Pacífico acusava o governo de oferecer tratamento diferenciado aos aldeamentos indígenas e de desprestigiar a missão colocada sob sua direção, em comparação com as novas missões do Paraná, ou aquelas que se criava, então, na margem paulista do rio Paranapanema. O desabafo do frade, além de confirmar a economia do “lençol curto” na qual eram mantidos os aldeamentos e colônias indígenas, continha elementos para a compreensão do uso que as populações indígenas dava ao sistema de aldeamentos da região de Paraná, São Paulo e Mato Grosso.

Os índios circulavam em torno dos aldeamentos, seguindo o compasso das verbas que eram encaminhadas para uma ou outra unidade do sistema. Quando necessário, lançavam mão de recursos performáticos, como o utilizado pelos Kaiowá de Faxina, que se apresentaram pintados no gabinete do Presidente da Província de São Paulo na década de 1860, mostrando estarem afinados com as regras da política indigenista da época, que pregava que verbas públicas exigiam índios selvagens. Dizia Frei Pacífico:

“Os índios que moram no Salto-Grande em parte são deste aldeamento, e parte são daqueles que vieram do Jataí em 1852, os quais são todos batizados, e casados em parte. Aqueles que são deste aldeamento, o Capitão deles é um índio chamado José de Camargo, o qual é nascido, batizado, e casado neste aldeamento, e o ano passado foi apresentado com ou outros

<sup>42</sup> AESP, Ms. Ofício de Fr. Pacífico de Montefalco, Vice-Prefeito dos Missionários Capuchinhos para D. Diretor Geral dos Índios, José Joaquim Machado de Oliveira. Aldeamento de S. João Baptista 20/07/1862.

Capitães dos sobreditos do Jataí a essa Presidência como bravos, que bela especulação!!! E lá para essa Cidade até ficaram pintados.”<sup>43</sup>

Os Kaiowá em questão haviam migrado do Mato Grosso para o Porto do Jataí na década de 1850, atendendo um chamado do Barão de Antonina, patrono dos aldeamentos de São Paulo. Diante das condições encontradas no entreposto montado no Paraná e das dificuldades de dividir o território do aldeamento com outra liderança Kaiowá, se dirigiram para Faxina<sup>44</sup>, sendo também aí rejeitados pelos Kaiowá que ocupavam aquela missão. O grupo partirá então para a região do Paranapanema paulista, onde será montado na década de 1860 o Aldeamento de Tijucu Preto, no qual atuou por pouco tempo o missionário capuchinho Frei José de Loro, logo sendo expulso pelos fazendeiros, juntamente com os Kaiowá<sup>45</sup>.

A segunda denúncia contra a autonomia dos índios diante dos planos do governo para os aldeamentos indígenas vem de Alfredo Taunay, na época Pre-

<sup>43</sup> Frei Pacífico segue: “Eu tenho mandado Índios de minha confiança ao tal Salto-Grande, para ver, especular o que eles lá fazem, e o que o Governo lhe dissera. Os próprios contaram-me que aqui em S. João (Batista da Faxina), o governo não dá coisa alguma à vista dos de lá, e quando (estes) vão em São Paulo V.Exa. e o Governo dizem a eles voltem para S. João arranjem-se com o vosso Padre, e no Salto-Grande o Governo dá ferramenta, roupas, espingarda, rosários. Eles sabem que em S. Jerônimo (Paraná), Jataí, Pirapó, o Governo dá tudo o que é de absoluta necessidade, e que por isso lá tem assalariados escravos da Nação. E roupa [ ], e até correio. Eles sabem que a Assembléia Presidencial orça todos os anos uma quota para eles, porém aqui em S. João fala-se só de promessas, e nada vem, passa um ano, passa outro e assim todos os anos vão em promessas, e para essas promessas nunca chega o dia desejado”. Ofício do Presidente da Província do Paraná dirigido ao Governo de São Paulo, no qual este solicita a retirada dos Kaiowá do Jataí do Aldeamento de São João Batista da Faxina. AESP, Ms. 25/10/1855.

<sup>44</sup> “...existe reconhecida inimizade entre o Capitão José, chefe da tribo a que V.Ex. se refere, e o Capitão Libânio, chefe da que reside no Jataí, tornando essas indisposições muito difícil senão impossível a reunião das duas tribos em um mesmo aldeamento”. Ofício do Presidente da Província do Paraná dirigido ao Governo de São Paulo, no qual este solicita a retirada dos Kaiowá do Jataí do Aldeamento de São João Batista da Faxina. AESP, Ms. 25/10/1855

<sup>45</sup> Frei José de Loro teve um itinerário não menos instável: esteve em São Pedro de Alcântara, no Paraná, onde se indispôs com Frei Timotheo. Seguiu para o Paranapanema, não conseguindo manter por muito tempo a missão entre os Kaiowá. Foi então para o Maranhão, atuando no Aldeamento de Dois Braços, entre os índios Guajajara, onde no início do século XX mais de uma dezena de missionários capuchinhos foram mortos pelos índios. Frei José de Loro morreu de febre amarela em 1884 na missão no rio Grajaú, Maranhão. MODESTO (RESENDE) DE TAUBATÉ e FIDELIS (MOTTA) DE PRIMERIO. *Os Missionários Capuchinhos no Brasil: esboço histórico*. São Paulo: Tipografia do Semanário “La Squilla”, 1929.

sidente da Província do Paraná e se articula a outra, do missionário frei Timotheo de Castelnovo, Diretor do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, na mesma província. Em 1885, A. Taunay registrava a presença dos Kaingang de Guarapuava na sede do governo provincial e aludia às suas demandas, traduzidas pelo historiador Affonso d'E. Taunay, seu filho, na forma de um diálogo duro travado com as lideranças indígenas. Em meio a uma dura negociação onde palavras nativas eram trocadas por machados, facas, anzóis, enxadas, chumbo, fumo, pólvora; frases inteiras alcançavam preço mais alto, valiam espingardas e garruchas, o Presidente da Província coletava mais um vocabulário indígena:

“ ‘Como se diz homem em sua língua?’.

E o capitão (dos Kaingang) punha-se a lhe desfechar:

‘- Mas você me dá machado? Mas você me dá faca? Mas você me dá anzol?’ Ao que o interrogado prometia, inalterável e invariavelmente:

‘- Dou! Dou! Dou! (...)’.

Que trabalhadeira deu o vocabulário caingang que neste livro se encerra!

- ‘Como se diz: Quem é este? Indagava por exemplo o dicionarizador daqueles vocábulos selváticos. E o cacique lhe repontava logo:

‘- Mas você me dá garrucha?’ Prestes quiçá a lhe pedir uma boca (espingarda) se lhe perguntasse o branco a tradução de alguma frase maiorzinha”.<sup>46</sup>

Sobre os Kaingang de Guarapuava, Taunay informava:

“Vagava pelas ruas de Curitiba uma turma seminua dessa gente, reclamando ferramentas, roupas, dinheiro, etc., e lamentando-se de haverem sido maltratados por brasileiros e despojados de terras que lhes pertenciam. Procedi a vários interrogatórios e vi que suas queixas eram vagas, obscuras e sem objetivo determinado, porquanto as tais posses, segundo pretendiam, ocupavam superfícies enormes, para poderem contentar os seus hábitos nômades e de simples vagabundagem.”<sup>47</sup>

<sup>46</sup> TAUNAY, *Entre os Nossos Índios*, op. cit., p. 107.

<sup>47</sup> TAUNAY, *Entre os Nossos Índios*, op. cit., p. 108.

No mesmo ano o Presidente Taunay recebeu em Curitiba outros dois irmãos Kaingang, moradores do aldeamento de São Pedro de Alcântara: Ferreira e Santo Elio. Solicitavam do governo um alambique para a destilação de aguardente em sua aldeia, onde já mantinham grande plantação de cana-de-açúcar<sup>48</sup>. A demanda dos Kaingang aldeados dava-se pelo fato de o alambique do aldeamento ser controlado pela administração, com o que a produção do principal item de comercialização dos Kaingang – a aguardente – ficava submetida às normas impostas por Frei Timotheo<sup>49</sup>. Um ofício indignado do missionário trata deste episódio<sup>50</sup> e alude ao

<sup>48</sup> A partir do final da década de 1870 os Kaingang aparecem nos quadros da produtividade do aldeamento como produtores de aguardente e açúcar, apresentando uma produção anual de 200 a 400 barris de aguardente e 100 arrobas de açúcar. Em 1878 Kaingang produziram 200 barris de aguardente e lucraram, vendendo a particulares e para o diretor do aldeamento, o valor total de 1.200\$000. Em 1881 a produção de aguardente dos Kaingang duplicou (400 barris), e agora eles vendiam também açúcar (100 arrobas) e milho (200 cargueiros). Em 1884 os Kaingang permaneciam colocando no mercado aguardente e açúcar, além de milho e feijão, mas passam a lidar com as dificuldades impostas pela falta de estradas que inviabilizara em pouco tempo a comercialização dos produtos. AMOROSO, Marta. *Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, FFLCH-USP, 1998.

<sup>49</sup> Sobre a produção de aguardente dos Kaingang esclarecia o missionário: “Note V. Ex.. que este serviço das moendas das canas de açúcar é feito exclusivamente pelos índios com a simples assistência e feitoria de um empregado - que assiste em cada engenho dos mesmos e os feitoriza em seus trabalhos os ensina e guia..” Frei Timotheo ao Presidente da Província do Paraná, 31/08/1879 [DEAPP vol. 014, ap. 257].

<sup>50</sup> “Consta-me que uns índios Coroados, chamados um Pereira, e outro irmão do mesmo Santo Elio, foram a requerer a V. E. entre outros objetos um alambique - para a destilação d’aguardente. E bem que V. E. fique ciente, que ele com sua gente tem também seu engenho independente, seu monjolo, com duas quintas de bois para moerem suas canas, como todos os mais apetrechos para fabricarem açúcar; como fabricam; mas o cancro dos povos brutos são as bebidas alcoólicas; por esta causa não quero fornecer eles este elemento de destruição; que estando ao seu alcance se entregam sem moderação. Por isso o foram a requererem a V. E. que espero não os atenderá, e seria melhor antes repreendê-los. Os índios todos tem seus elementos necessários das suas lavouras, e prosperidades, livremente, tem quatro engenhos para açúcar; mas para a destilação d’aguardente tem só um alambique em comum; mas este não esta ao dispor dos mesmos fiscalizado por uma pessoa eles estranho - e depois de ter concluído os trabalhos, desmontado. Destilam-se em grande escala para o comércio - e também para o consumo dos mesmos; mas só no tempo próprio e com moderação. Isto, que aliás por eles exigido, não faz bom paladar aos mais viciados que queriam lambicarem, e beberem o ano inteiro etc. deixando perderem todos os mais interesses dos mesmos, entregando-se depois aos roubos, e as desordens. O fim deste é tão somente fazer ciente a V. E. do que ocorre, porque no mais as plantações dos mesmos em todos os ramos de lavoura são superiores a qualquer consumo do lugar.” Frei Timotheo de Castelnovo ao Presidente da Província Dr. Alfredo d’Escagnolle Taunay 16/12/1885 [DEAPP vol. 025, ap. 760, p. 157]”.



fato que os Kaingang mantinham grandes plantações de cana-de-açúcar, além de deterem equipamentos para a produção dos derivados da cana. Havendo estabelecido o controle parcial do ciclo de produção dos derivados da cana de açúcar, almejavam agora a posse do alambique.

Uma outra denúncia dos missionários diz respeito aos deslocamentos dos Kaingang, tanto no âmbito do espaço de circulação tradicional nas províncias meridionais do Brasil, como também em direção ao centro de decisões políticas do Império. A documentação dos capuchinhos possibilita que acompanhem a saga de Arepquembe, liderança kaingang do Aldeamento de São Jerônimo, no Paraná, que se inicia com sua determinação de, contrariando as recomendações dos missionários diretores dos aldeamentos, visitar pessoalmente o patrono dos aldeamentos indígenas da região, o Barão de Antonina, residente na cidade de São Paulo. O trágico desenlace dessa viagem, que envolveu a morte de Arepquembe e seus familiares no retorno do grupo para o aldeamento, nos lega a única descrição que detemos das práticas rituais dos Kaingang – o *Kiki koi*<sup>51</sup> – na circunstância de um aldeamento. Arepquembe foi assassinado em 1872, juntamente com uma de suas filhas e uma de suas mulheres, no retorno de uma visita que fizeram ao Barão de Antonina, em São Paulo, na qual o cacique se fez acompanhar pela sua extensa família<sup>52</sup>. No ano seguinte foi cele-

<sup>51</sup> “Kiki” é o nome da bebida feita de mel e água, fermentada no tronco do pinheiro, que é servida durante a festa. Trata-se de uma cerimônia funerária, considerada um segundo enterro do indivíduo, pelo qual o nome do homenageado fica liberado para novo uso, quando os jovens são iniciados e os vivos estabelecem contato com os espíritos dos mortos. A importância deste ritual funerário na reprodução sociocultural dos Kaingang foi amplamente descrita nas etnografias vigentes e corresponde à reafirmação da aliança entre as metades e seções que compõem o universo social Kaingang, através da troca de rezas, cuidados rituais e homenagens recíprocas, superando oposições hierarquizadas que, como vimos, podem chegar a gerar guerra.

<sup>52</sup> Sobre os assassinatos, escreveu o missionário: “Com quanto eu nunca fosse amigo, que os Índios Coroados fossem a divagarem pelos povoados, não tanto pelo gênio turbulento dos mesmos quanto pelo gênio intolerante, e impaciente de muitas de nossas gentes, contudo não sempre me era possível evitar, como não pude dissuadir o famoso Cacique deles Capitão Manoel Arepemquebés com sua família de lá ir até a cidade de São Paulo a verem o protetor dos mesmos o excelentíssimo Barão de Antonina. Senão que na volta - dizem por causa de um cachorro, tiveram desavença com os moradores do Itararé na casa dizem de um certo João de Paiva resultando a morte do mesmo cacique, mulher e uma filha, e ficando os mais todos chumbados e feridos, que assim lastimados chegaram neste aldeamento o dia dois de abril onde como pode-se supor foi um alvoroço e choro extraordinário:- cabendo-me a parte de os pacificar e consolar (...).” (Frei Timotheo de Castelnovo ao Presidente da Província de São Paulo, 04/04/1872 AESP).

brado, no Aldeamento de São Pedro de Alcântara, o *Kiki koi*, o ritual funerário tradicional Kaingang, em homenagem ao cacique assassinado. O *Kiki koi* de 1873 realizou-se como de costume na entrada do inverno, época da caída dos pinhões e nele estiveram presentes grupos de Guarapuava, da Colônia Militar de Jataí, do Ivaí e dos demais toldos kaingang do sertão<sup>53</sup>.

O programa de “Catequese e Civilização” recomendava que os aldeamentos circundassem os territórios marcados pela presença das populações indígenas e realizassem um trabalho de drenagem dos índios para um único aldeamento, até a sua aguardada extinção, quando, teoricamente, seriam distribuídos lotes de terra às famílias de “índios aculturados”<sup>54</sup>. As cartas da missão dão conta, no entanto, de um quadro diverso que exigiu grande maleabilidade da missão, já que o formato da unidade de produção baseada na família-cristã-proprietária raramente pôde ser identificado entre as coletividades indígenas alcançadas pelos aldeamentos. Os aldeamentos católicos do ponto de vista de sua disposição espacial, longe de se tornarem núcleos de conversão, aculturação e civilização<sup>55</sup> – imagem que sugere um cenário no qual os índios estariam incluídos no centro urbano da missão – foram o resultado de acordos estabelecidos entre os missio-

<sup>53</sup> “Princiaram as festas dos Coroados, achando-se presentes pela primeira vez seis Coroados mansos de Guarapuava, e uma mulher, os da Colônia (do Jataí) todos do Ivaí e do sertão. Findaram no dia 5 de abril”. (Frei Timotheo de Castelnovo, 24 de março de 1873, in: CAVASSO, Emilio da. “Coleção de Documentos de Frei Emílio da Cavasso OFM”. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, Curitiba, v.37, 1980, p. 270). O viajante Franz Keller por sua vez comentava que os funerais dos caciques Kaingang reuniam “a cabilda toda” (KELLER, Franz. “Noções sobre os indígenas da Província do Paraná”. In LOVATO, Leda, “Contribuição de Franz Keller à Etnografia do Paraná”. *Boletim do Museu do Índio, Antropologia*, 1, 1974, p. 19). Um ano antes da celebração do ritual, o missionário capuchinho registrava intensa movimentação dos Kaingang, típica dos preparativos da grande festa: “Com tudo o grande número de Índios Coroados, que tem freqüentado o Aldeamento, na atualidade do sertão os grandes movimentos, por causa do assassinato do seu cacique não foi alterado o sossego; e nem passageiramente amedrontado o pessoal do Aldeamento, pois foram sempre atenciosos para conosco e obedientes e humildes para comigo; se bem o receio é natural (...)”. (Frei Timotheo de Castelnovo 1872, Arquivo dos Capuchinhos, Rio de Janeiro)

<sup>54</sup> AMOROSO, *Catequese e Evasão*, op. cit.; AMOROSO, Marta. “Conquista do Paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs”. *Anuário Antropológico*, 2000/2001, Brasília e Rio de Janeiro, 2003.

<sup>55</sup> SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria do Rosário; DANTAS, Beatriz Gois. “Os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: um esboço histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456.

nários e aldeias indígenas politicamente autônomas e fisicamente distantes dos equipamentos do governo. Este é o cenário delineado no Paraná, nas referências que frei Timotheo oferece à “índios autogovernados”, “roças independentes” e índios aldeados residindo a uma distância de até 30 léguas de sede da missão de São Pedro de Alcântara. Encontramos referências similares, vindas da Bahia, a um mesmo padrão nos aldeamentos implantados ao sul da província.

A situação no Brasil Central parece semelhante: os equipamentos do governo do Império acionam dois movimentos distintos das populações indígenas. O primeiro deles, diz respeito à forma de uso dos equipamentos do governo imperial pelos índios. J. C. Melatti nos mostra, como ademais já havia feito o missionário Rafael de Taggia, que os índios não estavam incluídos na sede urbana do aldeamento de Pedro Afonso<sup>56</sup>. O segundo movimento é o de incorporação dos aldeamentos como forma de amplificação das redes de relações, o que se traduziu no século XIX em termos das viagens dos índios às capitais das províncias ou até mesmo ao Imperador. É do que nos fala mais uma vez o professor Melatti:

“Os governos imperial e provincial empregavam poucos recursos para cuidar dos índios. Além de manterem a missão, a escola, o ferreiro, davam-lhes de vez em quando alguns brindes. Nesse tempo já estava florescendo entre os craôs um costume que iria se tornar tradicional entre eles: a visita às capitais e outras cidades grandes. Em fevereiro de 1873, por exemplo, o “capitão” (indígena) Antônio Tito, acompanhado de mais sete outros craôs, visitou a capital de Goiás. Hospedados por um particular, perma-

<sup>56</sup> “Parece que os índios não estavam propriamente dentro da área urbana de Pedro Afonso; por volta de 1860 havia 3 aldeias indígenas a três léguas de Pedro Afonso (Craos e Xerentes)”. (<http://www.geocities.com/julielmelatti/>). A correspondência missionária confirma tal afirmação. Frei Antonio de Gange chegou em 1868 ao Rio do Sono, território xerente, cujo aldeamento capuchinho era dirigido por frei Rafaell de Taggia. Passou dali para Piabanha (ainda dos Xerente) onde construiu uma residência próxima à morada dos índios, marco inaugural de uma povoação fundada em 1868. À fundação do povoado se segue em 1877 a edificação de uma Igreja. Sobre a sociologia de Piabanha, em janeiro de 1887 vemos no relatório de Frei Antonio de Gange que a distância inviabilizava o recenseamento dos índios cobrado pelo governo: “Não pude ainda remeter o Mappa da missão pois para efetuá-lo é preciso que se faça o recenseamento geral dos índios indicando as famílias e os que estão batizados, o que requer grande [deslocamento] e não pode ser em menos de 4 meses”. Por fim encaminha os dados dando conta de três aldeamentos (Pedro Afonso, Piabanha e Campinas, este último um povoado), além dos “2000 índios morando em cinco aldeias”. (Frei Antonio de Gange Arquivo dos Capuchinhos, Rio de Janeiro).

neceram dez dias na cidade, voltando em seguida com parte dos objetos que tinham pedido, brindados pelo presidente, que nisso gastou 404\$900 réis, parte tirados da tesouraria geral, parte da provincial.”<sup>57</sup>

Um outro chefe indígena esteve no Rio de Janeiro, em visita ao Imperador. Foi nomeado coronel da Guarda Nacional, passando a ser conhecido como Coronel Raimundo. Tendo recebido instrumentos agrícolas, tecidos e um carregamento de objetos de toda espécie, e lhe sendo impossível transportar tudo para a aldeia, vendeu ou abandonou parte deles na viagem”<sup>58</sup>. Monteiro, por sua vez, nos brinda com mais uma versão dessas viagens dos Krahó ao Imperador, a de Augusto Emílio Zaluar, autor que testemunhou na corte em 1875 a tentativa dos Krahó do aldeamento de Pedro Afonso encontrarem D. Pedro II, depois de percorrerem a pé 400 léguas, feito que se encerrou, segundo Zaluar, com a manifestação dos viajantes que pretendiam retornar tão breve quanto possível para suas aldeias em Goiás: “os selvagens dos sertões americanos não quiseram ficar entre nós, os filhos das raças civilizadas, apesar de todas as promessas e de todos os convites que se lhes fez. Foram. Estavam apressados de partir, como quem está desde há muito ausente dos seus”<sup>59</sup>.

### O decreto do desaparecimento

As exposições nacionais e universais, da mesma forma que as coleções por elas promovidas, colocam em destaque o sentido maior dos eventos e das etnografias dos missionários, ou da correspondência mantida pelos frades. Adensam-se as relações estabelecidas com as províncias italianas de origem dos missionários e as províncias brasileiras de destino dos frades capuchinhos. Mais recentemente a historiografia da imigração italiana vem se sensibilizando para a riqueza do material que se guarda nos arquivos provinciais italianos, narrativas que tratam da imigração italiana que então se iniciava lentamente, mas também dos índios

<sup>57</sup> MELATTI, Julio César. *Índios e Criadores. A situação dos craôs na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Monografias do ICS, vol. 3), 1967.

<sup>58</sup> MELATTI, *Índios e Criadores*, op.cit., citando o missionário Gallais.

<sup>59</sup> Citado em MONTEIRO, *Tupis, Tapuias e Historiadores*, op.cit., pp. 167-169.

no Brasil<sup>60</sup>. A imigração italiana para o Brasil que se inicia no II Reinado, a partir da aliança dinástica entre os Bourbon e Bragança é matéria pouco explorada pela historiografia. Isenburg registra, como ademais havíamos feito para a atuação da missão capuchinha nos aldeamentos indígenas do Império no século XIX, que essa história se guarda na troca epistolar entre capuchinhos e suas comunidades de origem, nas regiões de maior êxodo<sup>61</sup>. Em pouquíssimo tempo milhões de italianos atravessarão o Atlântico, em busca de oportunidades anunciadas pelas colônias de imigrantes do Império, elas mesmas verdadeiras peças de propaganda oficial voltadas para o público europeu<sup>62</sup>.

Responsáveis pela coleta dos artefatos que figuram nas mostras do século XIX, os capuchinhos, como vimos, são também autores de memórias do sertão, narrativas que falam da construção de um Brasil católico por efeito do sacrifício cristão. Na corte, mas principalmente distante dela, nos equipamentos do governo implantados no sertão, os capuchinhos foram protagonistas da construção da modernidade conservadora do Brasil, atuando nas extremidades de uma rede de largo alcance, que articulava populações nativas da América do Sul e populações estimuladas por políticas públicas a imigrarem para a América, em um projeto de pacificação conduzido pelo Império e pela Igreja Católica, ambos engajados na edificação da base católica no continente. Por meio do programa de “Catequese e Civilização” dos índios, a dinastia de Bragança e Bourbon realiza um movimento de dupla captura, que passava pela civilização dos índios empreendida por capu-

<sup>60</sup> ISENBURG, *Naturalistas Italianos no Brasil*, cit. Vestígios desse movimento, e no caso com evidente envolvimento das populações indígenas, é a coleção etnográfica Ladislau Neto, hoje no Museu Pigorin, de Roma, fruto do intercâmbio do Museu de Nápoles e Museu Nacional do Rio de Janeiro ainda no século XIX.

<sup>61</sup> ISENBURG, *Naturalistas Italianos no Brasil*, op. cit.

<sup>62</sup> Entre 1850 e 1913, 40 milhões de europeus atravessaram o Atlântico, sendo que cerca de 3.2 milhões vieram para o Brasil. Era a resposta de italianos, portugueses e espanhóis às ofertas da monarquia brasileira de passagens e salários mais vantajosos do que aqueles oferecidos pelos países de origem, ou repúblicas latinas, que ainda não haviam criado os instrumentos institucionais de estímulo à imigração. Em 1880 o Brasil assiste ao começo da chegada de grandes contingentes de imigrantes europeus, “mas o momento crucial aconteceu em 1887, quando se atingiu o número de 50 mil imigrantes por ano. Este número dobrou em 1888 e ficou acima de cem mil nos anos seguintes, com o recorde de 215 mil europeus em 1891 (...). Em resumo, entre 1880 e 1900, chegaram 1.6 milhões de imigrantes europeus ao Brasil, mais da metade deles vindos da Itália e um quarto de Portugal”. KLEIN, Herbert S. *A Imigração Espanhola no Brasil*. São Paulo: Editora Sumaré/ IDESP/FAPESP, 1994, p. 27-30).

chinhos italianos, e se completava com o estímulo à imigração italiana. É sabido que nas narrativas missionárias do século XIX a gente morigerada, isto é, o trabalhador cristão, ocupava importante papel no projeto de civilização dos ameríndios: a do “exemplo edificante”<sup>63</sup>.

Mas visitemos uma última coleção etnográfica do período, aquela que foi trocada entre o Museu Nacional do Rio de Janeiro e o Museu de Nápoles, que sinaliza a ênfase passadista dada ao acervo etnográfico no século XIX que quisemos demonstrar, assimilado que foi a vestígios arqueológicos de civilizações antigas. Logo depois da chegada da Imperatriz Teresa Cristina ao Rio de Janeiro iniciou-se o intercâmbio de coleções museológicas entre ela e seu irmão, Ferdinando II, rei do Reino das Duas Sicílias, que recém fundara um museu para acolher as peças arqueológicas originárias de Pompéia e Herculano, cidades soterradas pelo Vesúvio no ano de 79. Desembarcaram então no Rio de Janeiro, vindas de Nápoles, coleções arqueológicas e em troca coleções etnográficas sobre os índios do Brasil foram remetidas pela Imperatriz ao Museu Arqueológico dos Bourbon, em Nápoles. Pouco se sabe do paradeiro das coleções etnográficas, além do que a correspondência imperial dá conta: a emoção do intercâmbio que mobilizou por anos as atividades dos Bourbon, envolvendo a manutenção pela Imperatriz de equipes de pesquisadores na Itália e a coleta realizada no Brasil nos aldeamentos, mantidos pelo governo imperial<sup>64</sup>.

A fraterna troca epistolar e de coleções entre o Príncipe Ferdinando e Teresa Cristina, nos dispõe frente ao grande tema da história dos índios no século XIX, o decreto do seu desaparecimento, instrumento que justificou em grande medida submeter as populações indígenas ao seqüestro de suas terras e direitos. Objetos arqueológicos que datam da destruição de Pompéia, cuidadosamente restaurados, guardados e expostos, em contraste às coleções etnográficas desaparecidas – atestam a eficácia desse desaparecimento, que alimenta a doença de arquivo que acomete a história dos índios, quase sempre contada nas entrelinhas, muitas vezes sem alusão aos índios<sup>65</sup>. Este é o caso da documentação

<sup>63</sup> AMOROSO, “Conquista do Paladar”, *op. cit.*

<sup>64</sup> Este acervo arqueológico constitui a coleção da Imperatriz Teresa Cristina do Museu Nacional do Rio de Janeiro, composta de por volta de 780 itens, entre cerâmicas, afrescos, estatuetas, utensílios domésticos, artefatos religiosos do Império Romano.

<sup>65</sup> DERRIDA, Jacques. *O Mal de Arquivo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2001.

do Vaticano que utilizo neste trabalho, as coleções de ofícios do Vaticano relativos ao programa de “Catequese e Civilização” dos índios, que tratam do destino dos missionários capuchinhos e de índios, ao mesmo tempo preparar as condições para a chegada dos imigrantes italianos, documentação na qual não encontramos qualquer menção aos índios.

Seguimos de perto a formulação de Ilmar Rohloff Mattos sobre o Império e suas políticas de povoamento. Para o historiador a reflexão em torno dos índios que se fez no Segundo Reinado se delinea necessariamente a partir da associação de três esferas: a questão indígena, o fim do tráfico negreiro e a mão de obra imigrante, temas que até então não apareciam associados, mas que passam a particularizar o enunciado sobre as populações nativas, especialmente nas décadas de 1840 e 1850, momento posterior à maioridade de D. Pedro II, marcado pelo predomínio da política conservadora<sup>66</sup>. Nos aldeamentos indígenas do Império administrados por frades capuchinhos se buscou a construção da possibilidade da convivência com as populações indígenas, percebidas enquanto trabalhadores braçais em potencial, ao mesmo tempo em que os índios forneciam o contraste com o qual se edificava a noção de progresso científico, desenvolvimento econômico e superioridade intelectual, identificada no imigrante europeu. Em “Morro de Santo Antonio”, Nicolas Antoine Taunay retrata missionários observando a paisagem pelas lentes de uma luneta, artifício que aproximava imagens tomadas de longe, isto é, sem a presença do outro. É dessa ausência que fala a documentação do séc. XIX.

Às vésperas da efeméride comemorativa dos quinhentos anos do descobrimento da América, Anne-Christine Taylor nos colocava diante da constatação de que uma espécie de arcaísmo havia marcado até os anos 1970 a apreensão ocidental sobre os índios da Amazônia, no qual o senso comum e os estereótipos populares a respeito das populações nativas do continente sul-americano preponderavam, panorama para o qual a ciência antropológica do século XIX e parte da do século XX pouco tiveram a acrescentar<sup>67</sup>. Nas palavras da autora, os índios teriam permanecido até meados do século XX figurando como sociedades formadas por grupos dispersos e isolados (e isto por vocação, não por acidente histórico),

<sup>66</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: HUCITEC/ Minc, 1987.

<sup>67</sup> TAYLOR, “L’ Americanisme Tropical”, *op. cit.*

atomizados ou debilmente integrados, dominados pelo meio hostil e constituídos privados de historicidade – por falta de instituições sociais suficientemente estruturadas –, e inclusive de história, com exceção àquela iniciada pela colonização.

A constatação da etnóloga dos Achuar se apóia, de um lado, no fato das terras baixas sul-americanas não terem fornecido praticamente nenhuma matéria para as discussões que constituíram a base da disciplina da Antropologia. De outro, pela maneira que se construiu o saber ocidental sobre os povos nativos do continente, as condições históricas da relação entre sociedade produtora da ciência e as sociedades objeto da mesma, onde se opera o aprofundamento dessa distância que reverbera em imagens distorcidas sobre os índios. As sociedades das terras baixas ao não conhecerem a relação que as potências ocidentais estabeleceram com populações colonizadas, – relação que marca o nascimento da antropologia como ciência moderna, – não foram consideradas enquanto objeto<sup>68</sup>.

Este trabalho buscou apreender os diferentes sentidos do arcaísmo atribuído aos índios, que também se observa no século XIX, aqui enquanto meio de uma redefinição da política de povoamento da nação nos contextos do estímulo à imigração européia e às migrações internas para a Amazônia. Como nos lembra Manuela Carneiro da Cunha, o século XIX visou antes de qualquer coisa a terra dos índios<sup>69</sup>. O missionário capuchinho atua em duas frentes: em campo, cura, constrói monumentos do catolicismo e planeja para onde se dirigem as forças produtivas no aldeamento. Ao mesmo tempo exercita, na prática e na escrita voltada para o leitor cristão, a construção do desaparecimento iminente dos índios a crítica contra o charlatanismo dos xamãs e dos curadores, contra as formas nativas de produção da subsistência e consumo. Lidamos de fato com a escassa informação sobre as populações indígenas que a documentação capuchinha guarda para o século XIX, cujos manuscritos, notas e correspondência jamais foram classificados ou repertoriados. Aqui, a ausência de arquivo

<sup>68</sup> Neste momento, o interesse científico pelos índios do continente sul americano se fez representar pelas expedições dos naturalistas e viajantes alemães mais voltados para a coleta e os estudos de cultura material, que atribuíam ao selvagem o caráter de primitivismo da humanidade naturalizada, refém do meio ambiente hostil e das contingências históricas da aproximação da fronteira colonizadora.

<sup>69</sup> CARNEIRO DA CUNHA, *Legislação Indigenista*, op. cit.



torna-se tirânica, e nos deixa as voltas com as imagens fantasmáticas sobre as coletividades nativas.

Ainda assim permanece o interesse por tais vestígios da história dos índios no século XIX, mesmo porque para além da história do seqüestro dos bens e direitos desses povos empreendida na esteira que preparava a imigração européia e a migração interna, eles nos dão acesso a outras imagens, aquelas que os Krahó, Sateré-Mawé e Xerente formularam a respeito do Imperador<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Sobre este assunto, ver: MELATTI, *Índios e Criadores*, cit.; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Lógica do mito e da ação”. In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 13-52; DA MATTA, Roberto. “Mito e Antimito entre os Timbira”. In: *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, pp. 77-106; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A História em Outros Termos” e “Os Termos da Outra História”. In: RICARDO, C. A. (org.). *Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000; KAPFHAMMER, Wolfgang. “De Sateré Puro (*satere sese*) ao Novo Satere (*satere pakup*): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé”. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os Deuses, II. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004; e NIMUENDAJU, Curt. *Cartas do Sertão de Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Assirius & Alvim, 2000.