

La Tierra sin Mal: Historia de un mito

Pablo Antunha Barbosa¹

Abstract

The Apapocúva-Guarani myth of the “Land without Evil” appears in Americanist literature as penned by Curt Unkel Nimuendajú in 1914. In his book that goes on to deeply influence contemporary studies of the Guarani, Nimuendajú suggests that the “migration” of Guarani groups in the nineteenth century from the Mato Grosso eastward were explained based on the search of the lost paradise of the “Land without Evil”. He then suggested that the same explanation could be applied to many others Tupi-Guarani “migrations” in colonial or precolonial times. The suggestion was taken literally by Alfred Métraux and after him by many researchers. The “Land Without Evil” has become the mainstay of the Guarani religiosity and an unavoidable anthropological literature theme. It was only during the past two decades that strong criticism has emerged, protesting against the use, deemed abusive, of a single myth to interpret different religiosities or “migrations” occurring over several centuries. These critiques, however, left intact the basis of Nimuendaju hypothesis and have not taken the issue of “migration” of the nineteenth century. This article aims to examine this founding framework of Guarani studies. Far from taking sides in the debate, it strives to situate the myth and the Apapocúva migration in their historical context. Replace on the one hand the “migrations” of the nineteenth century in their historical context, particularly indigenist policies of the moment; rebuild on the other hand approach and the circumstances that enabled Nimuendaju, sixty years after the “migration” to issue his hypothesis. This work does not only allow for a new reading of the “Land without Evil”;

¹ Pablo Antunha Barbosa es doctor en Antropología Social e Histórica por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS, París, Francia) y por el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (MN-UFRJ, Brasil). Actualmente realiza posdoctorado financiado por la FAPERJ en el MN-UFRJ

it also sets the stage for a new reading of Guaraní religion and the role that it has taken in anthropological and historical studies.

Key-words

Land without Evil; Curt Unkel Nimuendajú; João Henrique Elliott; Indigenist policies; Migrations.

Resumen

El mito Apapocuva-guaraní de la “Tierra sin Mal” apareció en la literatura americanista de las manos de Curt Unkel Nimuendajú en 1914. En su libro que marcó profundamente los estudios contemporáneos sobre los guaraníes, Nimuendajú sugirió que la “migración” de los grupos guaraníes en el siglo XIX desde Mato Grosso hacia el este se explicaba en función de la búsqueda de un paraíso que sería la “Tierra sin Mal”. En seguida, él también sugirió que la misma razón se podría aplicar a entender la “migración” de muchos otros grupos tupí-guaraníes de la época colonial e incluso pre-colonial. La sugerencia fue tomada al pie de la letra por Alfred Métraux y después de él por muchos otros antropólogos. Y así, la “Tierra sin Mal” se convirtió en un pilar de la religión guaraní y en una asignatura obligatoria de los estudios antropológicos. Solo recientemente, en las dos últimas décadas, algunas críticas comenzaron a aparecer, en particular las realizadas por Cristina Pompa, Francisco Noelli o Catalina Julien, rebelándose contra el uso abusivo de un mito particular para interpretar diferentes religiones o “migración” distantes unas de las otras por varios siglos. Sin embargo, estas críticas han dejado intacta la base de la hipótesis de Nimuendajú y no volvieron al dossier de la “migración” del siglo XIX. En este artículo se busca precisamente volver a este expediente fundador de los estudios guaraníes. En lugar de tomar partido en este debate, se trata de restaurar el mito y las migraciones guaraníes en sus diferentes contextos históricos. Por un lado, la reconstrucción de la “migración” del siglo XIX, teniendo en cuenta las políticas indigenistas de la época y por el otro, reconstruir el método y las circunstancias que permitieron que Nimuendajú, sesenta años más tarde, emitiera su hipótesis. Este trabajo no solo permite una relectura de la “Tierra sin Mal” como también aporta algunas preguntas para hacer

una nueva lectura de la religiosidad guaraní y el lugar que ella ocupó hasta ahora en los estudios antropológicos e históricos.

Palabras clave

Tierra sin Mal; Curt Unkel Nimuendajú; João Henrique Elliott; Política indigenista; Migraciones

De los diversos campamentos de los Cayuaz, se separan a veces grupos en busca de lugares más adecuados para su subsistencia y, sobre todo, más seguros para defenderse de sus numerosos enemigos².

La marcha de los guaraníes hacia el Este no se debió a la presión de las tribus enemigas; tampoco a la esperanza de encontrar mejores condiciones de vida al otro lado del Paraná, ni al deseo de unirse más íntimamente a la civilización, sino exclusivamente al miedo de la Tierra sin Mal³.

² Elliott 1856 [1898]: 434.

³ Nimuendajú 1987 [1914]: 102.

Cien años después

En 1914, hace poco más de un siglo, el antropólogo de origen alemán Curt Unkel Nimuendajú (1883-1945) publicaba su primera monografía académica titulada *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani*: “Las Leyendas de la creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapocúvas-guaraníes”⁵. Con este libro nacieron los estudios guaraníes contemporáneos. Nació también, y sobre todo, uno de los temas fundadores de los estudios guaraníes: el de la Tierra sin Mal, desde entonces inextricablemente ligado al problema de las “migraciones históricas de los tupí-guaraníes”.

Para escribir su texto, Nimuendajú se basó en dos elementos principales: primero, la observación de una relación entre el mito guaraní o, al menos, apapocúva-guaraní, de la creación y de la destrucción inminente del mundo, y la creencia en la Tierra sin Mal algo así como un paraíso terrenal al cual se puede acceder en vida, mediante cantos, danzas, ayunos o “migraciones”. Segundo, el antropólogo basó su argumento en la reconstrucción histórica de algunos desplazamientos particulares de ciertos grupos guaraní-hablantes de las antiguas provincias brasileñas de São Paulo, Paraná y Mato Grosso: las “hordas” o “tribus” de los apapocúvas, los oguauívas y los tañyguás. Estas “migraciones”, que tuvieron lugar a lo largo del siglo XIX, habrían sido motivadas por la búsqueda de la Tierra sin Mal. Para reconstruir la historia de estos desplazamientos, Nimuendajú utilizó tanto la literatura antropológica e histórica de su época como los testimonios orales que recogió principalmente entre los apapocúvas del oeste del Estado de São Paulo en sus estadias en terreno entre 1905 y 1913.

A partir de ahí, Nimuendajú buscó participar de un debate mucho más amplio y complejo, ya abierto desde al menos la primera mitad del siglo XIX, a propósito de la dispersión y la expansión de los grupos tupí-gua-

4 Nimuendajú 1914. Utilizo aquí la traducción portuguesa publicada en São Paulo en 1987 (Nimuendajú 1987 [1914]). Existen dos traducciones de este texto al español. La primera fue publicada en cien ejemplares en São Paulo en 1944 por el médico paraguayo Francisco Recalde, y la segunda por Jürgen Riester en Lima en 1978.

5 De aquí en adelante: *Las Leyendas*.

raníes en América del Sur. De esta manera, en un segundo movimiento más general, Nimuendajú sugirió que los gérmenes de las “migraciones” del siglo XIX estaban ya presentes en “los movimientos migratorios que llevaron a los tupí-guaraníes de la época colonial a sus establecimientos sobre la costa oriental” de Brasil⁶. Estos desplazamientos no se deberían, como se pensaba hasta entonces, a razones externas, sino probablemente a razones religiosas y, fundamentalmente, al “miedo de la destrucción del mundo” y la “esperanza de alcanzar la Tierra sin Mal”.

El éxito sin par de esta sugerencia es conocido por todos. Como se sabe, la hipótesis de Nimuendajú fue adoptada y tomada al pie de la letra por la mayoría de los investigadores que le sucedieron, empezando por Alfred Métraux. En efecto, la obra de este último representa un eslabón indispensable para comprender el proceso de difusión de la temática de la Tierra sin Mal. Después de la lectura de Métraux, la sugerencia de Nimuendajú se transformó en una “evidencia” reiterada por todos: la Tierra sin Mal no solo es el principal motor de las “migraciones históricas de los tupí-guaraníes” sino también el pilar de la religiosidad de lo que Métraux llamó la “civilización tupí-guaraní”⁸. Tras las huellas de Métraux partieron otros investigadores más modernos, como León Cadogan, Egon Schaden y, sobre todo, la pareja Pierre y Hélène Clastres. Así, la Tierra sin Mal se convirtió en un capítulo obligado de los libros de antropología sobre este grupo étnico, y la creencia apapocúva se transformó en un mito “tupí-guaraní”, primero, y un “mito antropológico”, después.

Hubo que esperar las dos últimas décadas para ver surgir críticas más o menos duras a esta hipótesis, particularmente las de Cristina Pompa, Francisco Noelli y Catherine Julien⁹. Estos trabajos críticos y reflexivos se esforzaron en deconstruir la categoría de la Tierra sin Mal, arguyendo que se trataba ante todo de un mito antropológico, construido, producido e inventado en un contexto muy particular de la disciplina: el del giro culturalista de inicios del siglo XX. Estos trabajos se rebelaron – y

6 Nimuendajú, 1987 [1914]: 107.

7 Nimuendajú, 1987 [1914]: 102.

8 Métraux 1928b.

9 Pompa 1981, 2003, 2004; Noelli 1999; Julien 2007.

con mucha razón – contra la utilización abusiva de una creencia apapocúva específica para interpretar religiosidades, sociedades y migraciones muy diversas y separadas por cientos de años y por miles de kilómetros. Sin embargo, es un hecho que estas críticas se dirigieron más contra Métraux y contra los Clastres – y sus respectivas ideas de “civilización”, “mesianismo” y “profetismo” tupí-guaraní, o contra la filosofía política de la “Sociedad contra el Estado” – que contra la hipótesis original de Nimuendajú, dejando intactas las bases de la propuesta formulada por el joven etnólogo alemán en 1914. Paradójicamente, mientras más famoso se hacía el tema de la Tierra sin Mal, mayor era el olvido del relato original y de las “migraciones” apapocúvas del siglo XIX.

Es pues importante insistir sobre este punto. Fue a Métraux, y no a Nimuendajú, a quien Cristina Pompa acusó de ser el autor del “pecado original”¹⁰ de los estudios guaraníes, es decir, de haber sido el primero en utilizar datos etnográficos contemporáneos para interpretar la historia de los antiguos tupíes de la época colonial, e incluso de la precolombina. Sin embargo este modo de proceder, que podría calificarse de “anacrónico” o “regresivo”, ya aparece en *Las Leyendas* de Nimuendajú, quien, a partir de la reconstrucción de algunos desplazamientos particulares del siglo XIX y de mitos recogidos a inicios del XX, propuso su hipótesis mucho más general sobre la dispersión de todos los tupí-guaraníes en el continente sudamericano. De alguna forma, podría decirse que Métraux solo radicalizó un enfoque que ya estaba explícito en la obra de Nimuendajú.

Estos trabajos críticos tienen ciertamente el mérito de haber apuntado, por primera vez en los estudios guaraníes, los problemas epistemológicos que plantea el uso naturalizado y esencializado de la categoría de la Tierra sin Mal. También subrayaron los límites de una metodología anacrónica que pretende aprehender el pasado de los antiguos tupíes mediante el presente de los guaraníes contemporáneos y, en consecuencia, sobre la importancia heurística de circunscribir historiográficamente los procesos socioculturales en el tiempo y en el espacio.

10 Pompa 2004: 142.

Sin embargo, tal vez demasiado inspirados por el escepticismo creciente del “giro lingüístico” o post-moderno, estos trabajos también presentan limitaciones importantes que, en mi opinión, se deben a la voluntad de deconstruir a cualquier precio. Según Alban Bensa y François Pouillon, el principal obstáculo de este enfoque crítico, al menos en su versión antropológica, es el de evitar a menudo “el contacto con el indígena” y buscar “en los archivos y los textos” de los predecesores las ambigüedades que “el tiempo dejó en notable evidencia”¹¹.

En efecto, en un artículo reciente sobre la creencia en el fin del mundo, basado en largas encuestas a familias del litoral sureño del Estado de São Paulo que se definen como mbyá-guaraníes, el antropólogo Daniel Pierri sostiene que, a pesar de la innegable importancia metodológica introducida por estos trabajos críticos, siguen siendo impermeables a la mitad del problema: la que se relaciona con la experiencia etnográfica más que con la crítica historiográfica de las fuentes. Para Pierri, afirmar que la Tierra sin Mal no es más que un mito inventado, producido y construido, sería un postulado reduccionista, en el sentido en que acusa a Nimuendajú y a sus sucesores de haber atribuido a las sociedades guaraníes o tupí-guaraníes creencias que no necesariamente tenían, o bien directamente implicaría que los informantes de Nimuendajú le habrían mentado al hablarle de esta creencia¹².

La observación de Pierri es totalmente pertinente. La verdadera trampa es la de preguntarse si el mito de la Tierra sin Mal existe o no. Nada es blanco o negro. Como mostraron Diego Villar e Isabelle Combès en un artículo reciente las cosas son mucho más complejas¹³. La creencia en la Tierra sin Mal existía entre los apapocúvas etnografiados por Nimuendajú a inicios del siglo XX, pero también sigue existiendo hoy para muchos antropólogos y otros actores ajenos a las querellas académicas. Por así decirlo, al interesarse en exceso por los textos y sus críticas – y poco o nada por las experiencias reales que los han inspirado – los trabajos de Noelli o Pompa pierden perspectiva y profundidad, olvidando a menudo que los mitos tienen una vida propia.

11 Bensa y Pouillon 2012: 12.

12 Pierri 2013.

13 Villar y Combès 2013.

En efecto, desde la primera versión conocida del relato de la Tierra sin Mal –la que Nimuendajú publicó hace cien años en *Las Leyendas*– su significación “original” transitó por caminos muy difusos y trayectorias que a veces se acercaron y otras se alejaron de la primerísima versión. Tal como lo escribió Nimuendajú, el relato del mito de la Tierra sin Mal fue objeto de lecturas y usos heterodoxos según los actores y los contextos sociales que se lo apropiaron; así, después de un siglo de peregrinaciones y “migraciones” aparecen hoy, bajo la imagen de un mito indígena, historias polisémicas que se emancipan poco a poco del campo académico. Como lo muestran muy bien Villar y Combès, al estilo de los análisis propuestos por Claude Lévi-Strauss en sus *Mitológicas*¹⁴, sería posible identificar diferentes niveles y esbozar una genealogía de un mito que hoy posee una vida totalmente autónoma y abierta a otras interpretaciones. Si bien, a través de la Tierra sin Mal, Nimuendajú procuraba entender los fundamentos religiosos de las “migraciones históricas” tupí-guaraníes, un siglo después aparecen variaciones más o menos iconoclastas dentro y fuera de los estudios guaraníes. La Tierra sin Mal se volvió sinónimo de la religión de las sociedades tupí-guaraníes en general, pero no solo eso: también se volvió un argumento político utilizado por estas mismas sociedades en sus reivindicaciones territoriales¹⁵, uno de los “principios éticos y morales” de la nueva Constitución política de Bolivia¹⁶ o el tema también de un reciente *comíc* francés que muestra a una joven lingüista de origen judío acompañando, en plena Segunda Guerra Mundial, a la última migración de un grupo mbyá-guaraní en busca de la Tierra sin Mal: una especie de espejo guaraní de la “Tierra prometida” judía y de un mundo mejor¹⁷.

A pesar de sus limitaciones, la postura crítica y reflexiva del “giro lingüístico” podría seguir adelante con la condición, según Bensa y Pouillon, “de mantener una fuerte interrogación sobre las relaciones entre el texto y la experiencia de la que nació”¹⁸. Este enfoque es el que me esforzaré por seguir en estas páginas al interrogar la historia de la Tierra

14 Lévi-Strauss 1964-1971.

15 Antunha Barbosa y Barbosa 1987; Ladeira y Azanha 1988.

16 Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009) citada por Villar y Combès 2013.

17 Lepage y Sibran 2001.

18 Bensa y Pouillon 2012: 12-13

sin Mal. En este sentido, no es mi intención deconstruir un mito ni, por el contrario, defenderlo de las críticas. Tampoco se trata de proponer mi propia versión, como lo haría un chamán o un narrador. Intentaré, más bien, comprender cómo y a partir de qué experiencia etnográfica concreta llegó a formularse este leitmotiv.

De esta manera, este libro quiere contar una historia: la del nacimiento y de los destinos de la Tierra sin Mal. Pero, ¿vale acaso la pena? ¿Cuál es el interés de volver sobre un tema tan discutido en los estudios guaraníes? ¿Es posible aportar datos nuevos, nuevas interpretaciones? En vista de la enorme cantidad de trabajos que, de una manera u otra, abordan el tema de la Tierra sin Mal, ¿queda todavía “algo que decir” sobre un tema tan clásico?

Bajo la pluma de Nimuendajú, el surgimiento del mito de la Tierra sin Mal aparece junto a un trabajo de reconstrucción histórica de algunos desplazamientos de grupos guaraníes de las provincias de São Paulo, Paraná y Mato Grosso en el siglo XIX. Como ya lo mencioné, este trabajo se hizo a la vez revisando la literatura existente e interrogando la memoria de los Apapocúvas de inicios del siglo XX. En este sentido, y si nos atenemos a las bases del trabajo de Nimuendajú, podríamos decir que el nacimiento de la Tierra sin Mal se sitúa en algún momento entre las migraciones realizadas en el siglo XIX y 1914, fecha de publicación de *Las Leyendas*.

Este punto es fundamental para entender el razonamiento de Nimuendajú. Sin embargo, este aspecto fue paulatinamente olvidado u ocultado, y la historia concreta de los desplazamientos del siglo XIX solo sirvió de modelo para interpretar las “migraciones históricas tupí-guaraníes” de manera más general. Es importante volver sobre este tema. Mi punto de partida es la constatación de cierta ambigüedad que atraviesa todo el texto de *Las Leyendas*. De hecho, dejando de lado una sola excepción, sobre la cual volveré más adelante, las “migraciones” que Nimuendajú efectivamente acompañó en los primeros años del siglo XX fueron motivadas a la vez por conflictos entre grupos guaraníes y colonos, por epidemias y por el nuevo proceso de territorialización llevado a cabo por el Servicio de Protección de los Indios (SPI), en el cual el mismo

Nimuendajú trabajó durante muchos años. Las razones de estos desplazamientos están apuntadas por el mismo Nimuendajú:

Finalmente en 1910, después de muchos esfuerzos, conseguí llamar la atención del Servicio de Protección de los Indios, para el cual yo trabajaba, sobre mis hermanos de tribu, abandonados y calumniados por todos. Gracias a la simpatía humanitaria y la comprensión de las necesidades de los indios – desgraciadamente muy escasas en esta institución – que encontré en el Inspector de Indios de São Paulo, Sr. Horta Barbosa, [la reserva de] Araribá se convirtió en un asilo para los numerosos remanentes de la tribu guaraní, constituyendo hoy su principal centro. La mayoría de los indios de esta tribu que vivían en [el Estado de] São Paulo, así como muchos de los de Mato Grosso y Paraná, han aceptado la propuesta que les hice de trasladarse a esta reserva en los años 1912 y 1913¹⁹.

¿Por qué, entonces, este etnólogo atribuye las “migraciones” del siglo XIX, que no presencié, a la búsqueda de la Tierra sin Mal? Como veremos, la única “migración” religiosa que vio Nimuendajú en 1912 seguramente influyó mucho en la formulación de su hipótesis. Pero, paradójicamente, esta migración no fue protagonizada ni por los Apapocúvas ni por sus parientes.

Además de la constatación de esta ambigüedad, las preguntas de esta investigación nacen también de la lectura de un texto de João Henrique Elliott titulado *A emigração dos Caiuás* y publicado en 1856 en la revista del *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (IHGB)²⁰. Desde esta lectura, sabemos que Elliott no solo acompañó una “migración” guaraní hacia el este en 1852 sino que también la provocó, la organizó y la apoyó. La comparación entre *Las Leyendas* y el texto de Elliott evidencia que Nimuendajú conocía este relato; utilizó incluso varios extractos del mismo sin citarlo de modo explícito. De esta manera, su célebre tesis sobre la Tierra sin Mal se construye, en filigrana, en directa oposición con la versión proporcionada por Elliott sobre las “migraciones” del siglo XIX.

19 Nimuendajú 1987 [1914]: 13-14.

20 Elliott 1898 [1856].

Como ya dijo Hélène Clastres, intentar comprender el mito de la Tierra sin Mal implica volver a “los orígenes” y retomar el tema “desde sus inicios”²¹. Si bien estoy plenamente de acuerdo con esta propuesta, discrepo en un punto fundamental. Para Hélène Clastres, los “orígenes” de la Tierra sin Mal se sitúan en el siglo XVI o incluso antes, en el pasado prehispánico de los grupos tupí-guaraníes. Clastres postula en efecto que la Tierra sin Mal es un “tema muy antiguo, registrado en el siglo XVI entre todos los tupí-guaraníes”. La primera tarea del investigador sería así la de “comprender la significación que tenía en ese momento”²². Yo pienso que los “orígenes” deben ser buscados en otra parte, más precisamente en el siglo XIX, en estas “migraciones” olvidadas que estuvieron a la base de la formulación de la hipótesis de Nimuendajú.

Contrariamente a una opinión bastante difundida (a la cual, como veremos, no está ajeno el impacto de la publicación de *Las Leyendas*), considero que las fuentes escritas, jurídicas, iconográficas y de otros géneros sobre los grupos guaraníes de las antiguas provincias de São Paulo, Paraná y Mato Grosso en el siglo XIX son muy numerosas y de excelente calidad. Entre estas fuentes, utilizaré particularmente los relatos de Joaquim Francisco Lopes y João Henrique Elliott sobre las exploraciones que realizaron en esta época en Mato Grosso. La lectura crítica de estas fuentes y correspondencias, decretos, etc., permite afirmar que las “migraciones” guaraníes del siglo XIX hacia el Este tuvieron lugar en un contexto histórico muy específico. Se inscriben en efecto en el marco de un amplio programa indigenista concebido para “civilizar” a los indígenas y gestionar, administrar y colonizar los territorios que hasta entonces estaban bajo su control. No se trata de decir que estos grupos indígenas han sido “obligados” a migrar una vez “dominados”, sino simplemente de notar que algunos de ellos participaron activamente en el proceso de construcción del programa indigenista de la época, colaborando con la colonización y la integración de un amplio territorio pensado en ese entonces como un gran “*sertão* desconocido”. Se trata, pues, de una dimensión más, que no puede olvidarse y despreciarse al momento de “pensar” o “repensar” las “migraciones” guaraníes del siglo XIX.

21 H. Clastres 1975: 13.

22 H. Clastres 1975: 13

Es verdad que, en esta época, la “cuestión indígena” representaba un problema menor en comparación con otros temas más apremiantes y de importancia nacional, como la esclavitud, la inmigración, la mano de obra, la colonización, el acceso a la propiedad privada de la tierra, el poblamiento y la soberanía nacional en regiones de frontera. Muchos de los textos legales aprobados por las élites metropolitanas desde sus confortables gabinetes de la capital tuvieron poco impacto en las regiones periféricas donde vivían las sociedades guaraní-hablantes que me interesan. En este sentido, Nimuendajú tuvo razón al señalar que el contexto colonial o poscolonial no fue el único motor de las “migraciones” guaraníes hacia la Tierra sin Mal. Sin embargo, frente a un contexto histórico y político tan denso, y violento incluso, en el cual varios grupos de habla guaraní estaban totalmente integrados, me parece que se equivocó en subestimar la importancia de la historia política regional.

De manera muy paradójica, aunque este siglo represente un momento crucial en varios sentidos, la visión de Nimuendajú se impuso en los estudios guaraníes contemporáneos de tal manera que este periodo prácticamente no ha sido estudiado hasta hoy. Con el fin de colmar esta falla, propongo un doble movimiento: de contextualización histórica, primero, para reubicar los desplazamientos guaraníes del siglo XIX en sus contextos y, luego, circunscribir el escenario de la elaboración de la categoría de la Tierra sin Mal en los escritos de Nimuendajú. A medio camino entre la antropología histórica y la historia de la antropología, procuraré por una parte reconstruir las “migraciones” decimonónicas, para volver luego al contexto histórico e intelectual de las encuestas de campo de Nimuendajú entre los Apapocúvas. Este doble movimiento apunta hacia un problema epistemológico y metodológico que me parece fundamental: el lugar que ocupó y sigue ocupando la historia dentro de los estudios guaraníes. Privilegiando el aspecto religioso o afirmando, como lo hizo Pierre Clastres, que “la sustancia del mundo guaraní es su mundo religioso”²³, la historia fue olvidada, e incluso negada.

En un primer capítulo, plantearé el contexto en el que se desarrolla la historia que quiero contar. Para no caer en el “pecado original” denun-

23 P. Clastres 1974b: 8

ciado por Pompa, precisaré primero cuáles son los grupos guaraní-hablantes, los protagonistas de mi relato. Me detendré también en el contexto indigenista del siglo XIX, en el cual se inscriben las “migraciones”, a través de la reconstrucción de los proyectos del barón de Antonina, un rico hombre de negocios, hacendado, esclavista, político y militar del Segundo Imperio brasileño²⁴ (1840-1889), y miembro del IHGB. El barón de Antonina²⁵ dirigió y financió múltiples expediciones de exploración hacia el sur de la provincia de Mato Grosso, a cargo de sus dos principales colaboradores: Joaquim Francisco Lopes y João Henrique Elliott. Tanto en los proyectos particulares del barón como en varios de los proyectos indigenistas estatales de la época, la creación de *aldeamentos* para reagrupar y “civilizar” a los indígenas desempeña un papel importante. El *aldeamento* no solo implica la fundación de “aldeas”, sino que viene asociado con la presencia misionera y militar ante los indígenas: por esta razón, conservo aquí el término en portugués. En todo caso, los numerosos informes de Elliott y Lopes, junto con la documentación administrativa, jurídica y científica de la época, develan un proyecto colonial muy amplio, orientado entre otras cosas por un imperativo estratégico de soberanía nacional en un contexto de litigios fronterizos con la república del Paraguay, que desembocarán en la guerra de la Triple Alianza en 1864. Los *aldeamentos*, rostro “indigenista” de este proyecto colonial, se convirtieron en la meta de varios de los desplazamientos guaraníes hacia el Este a mediados del siglo.

Es así que, en un segundo capítulo, seguiremos las huellas de Lopes y Elliott y sus encuentros con los “caiuás”, para acompañar, en el tercer capítulo, la “emigración” histórica de estos mismos “caiuás” en 1852 hacia la colonia militar del Jataí. Este episodio representa, por así decirlo, la otra cara o la versión “en negativo” de las “migraciones históricas” en busca de la Tierra sin Mal narradas por Nimuendajú en 1914. Utilizaré a menudo en estas páginas la expresión “migraciones históricas”. Se trata

24 El Imperio de Brasil, también llamado en la historiografía como Brasil Imperio, Brasil Imperial o Brasil Monárquico, se constituye tras la independencia de Brasil del reino de Portugal en 1822. Ese largo periodo de la vida política del Estado brasileño se dividió en tres momentos. El Primer Imperio (1822-1831), la Regencia (1831-1840) y el Segundo Imperio (1840-1889). Para más detalles véase ítem 1.2.1.

25 En Brasil, durante la época monárquica, los títulos nobiliarios siguieron existiendo después de la Colonia.

evidentemente de una referencia al célebre artículo de Alfred Métraux²⁶, pero es también el término más frecuentemente empleado por la literatura antropológica contemporánea para referirse a la movilidad de los grupos guaraní-hablantes. Utilizo esta expresión entre comillas para subrayar que no me parece suficiente para abordar un tema tan amplio y complejo. Por ejemplo, Ivori Garlet indica que los desplazamientos de los grupos de habla guaraní no se reducen siempre y únicamente a migraciones, y que son de varios tipos: por ejemplo “los casos de visitas, de exploración estacional del medio ambiente, de abandono de aldeas por causa de muerte, entre otros”. Para este autor, la “variabilidad de los desplazamientos implica el uso de un concepto más amplio” y, en este sentido, las nociones de movilidad o de desplazamiento pueden dar mejor cuenta de todas las modalidades existentes, incluida la migración²⁷.

Los capítulos 4 y 5 operan el segundo movimiento de contextualización que he anunciado. Me interesaré primero por la vida y por los primeros trabajos de campo de Curt Unkel Nimuendajú entre los Apapocúvas y otros grupos guaraní-hablantes del sur de Brasil, por su labor indigenista al servicio del SPI y, finalmente, por los datos que recogió entre los Apapocúvas sobre la Tierra sin Mal. Trataré luego de reconstruir la trayectoria y el razonamiento seguidos por Nimuendajú para formular su hipótesis, antes de detenerme sobre el impacto sin parangón que la categoría de la Tierra sin Mal y la obra de Nimuendajú tuvieron sobre los estudios guaraníes contemporáneos.

Debe quedar claro que la puesta en perspectiva, o incluso la confrontación de dos interpretaciones radicalmente opuestas sobre las “migraciones” guaraníes del siglo XIX, no apunta a privilegiar a una en detrimento de la otra. Simplemente se trata, a partir de un estudio de antropología histórica, de contribuir también a la historia de la disciplina y a la de los estudios guaraníes en particular.

Me queda por agregar que este trabajo quiere ser un homenaje crítico a Nimuendajú, a los cien años de *Las Leyendas*, y a los cien años que también cumple la Tierra sin Mal. Para aquellos que, como yo, se

26 Métraux 1927.

27 Garlet 1997: 16

interesan por la historia indígena y por la de la antropología brasileña y sudamericana, el centenario de la publicación de esta obra capital y del surgimiento de la Tierra sin Mal no puede ser olvidado, no solo por la importancia que la convivencia con los apapocúvas tuvo para la vida y la formación etnográfica de Nimuendajú, sino también por el impacto de su obra sobre la redefinición de la antropología americanista y los ecos o reverberaciones que la Tierra sin Mal aún sigue provocando hoy en día.

Utilicé la expresión tal vez contradictoria de “homenaje crítico”, porque no se trata de utilizar este centenario como una oportunidad ideal para hablar una vez más de los contornos heroicos y míticos a menudo asociados con la persona y la obra de Nimuendajú. Existen ya muchos textos que celebran la vida y la obra de esta suerte de “padre fundador” de la antropología brasileña contemporánea²⁸. Muchos ya aludieron al lugar privilegiado que ocupa Nimuendajú en el panteón de la antropología brasileña y Roberto Cardoso de Oliveira, por ejemplo, utilizó una expresión de la jerga antropológica para definirlo, otorgando a Nimuendajú el título de “héroe civilizador”²⁹. Sin embargo, como bien recalca Viveiros de Castro, mientras más se homenajea a Nimuendajú, más se aleja uno de una lectura rigurosa de sus textos³⁰. De alguna manera, si el mito de la Tierra sin Mal funciona tan bien en los estudios antropológicos, y fuera de ellos, es porque paralelamente se forjó otro mito: el de Nimuendajú.

28 Schröder 2013.

29 Cardoso de Oliveira 1988 citado por Schröder 2011.

30 Viveiros de Castro 1987: xviii

Capítulo 1

1. El contexto

1.1. “Guarany” y “caaiguá”

En opinión de Carlos Fausto, no existiría tarea más complicada para los antropólogos e historiadores que la de “estudiar a los guaraníes”³¹. Fausto apunta aquí a una de las mayores dificultades de los estudios guaraníes: en cuanto se inicia la reflexión sobre estas sociedades, se abre automáticamente un campo histórico tan amplio que el investigador debe saber detenerse a tiempo para no perder el rumbo y construir, en términos de Oliveira, una especie de “monstruo”³² que podría llamarse el “monstruo guaraní”. Estudiar a “los guaraníes” implica reflexionar primero acerca de la categoría “guaraní”: una categoría polisémica, que bien podría ser el resultado de los mismos “estudios guaraníes” más que el reflejo de una realidad concreta.

El nombre “guaraní” aparece por primera vez en la época de Sebastián Gaboto en los años 1530, para referirse a los habitantes de “las islas del río Paraná”³³. Los españoles lo utilizaron luego para nombrar a todos los indígenas que hablaban, incluyendo variantes, la misma lengua que estos primeros “guaraníes”. Así, por ejemplo, los “carios” de Asunción del Paraguay se transformaron paulatinamente en “guaraníes”. Según Isabelle Combès, en los inicios de la conquista española en el Río de la Plata, los gentilicios “carío”, “chiriguana” y “guaraní”, se usaban para designar a todos los grupos étnicos que hablaban lenguas emparentadas³⁴.

A medida que pasaba el tiempo y que los grupos particulares iban siendo mejor conocidos, surgió una enorme cantidad de etnónimos específicos para individualizar a estos “guaraníes”, tales como “itatines” o “tapes”, por ejemplo, para referirse a los habitantes de las misiones jesuíticas instaladas en las provincias homónimas del antiguo Paraguay. En cuanto al nombre “guaraní”, acabó fijándose, por un lado, como et-

31 Fausto 2009: 9.

32 Oliveira 1987.

33 Julien 2008.

34 Combès 2010.

nónimo específico de algunos grupos, como los antiguos “chiriguano” del Chaco, o los Nandevás de Mato Grosso do Sul. Continúa sin embargo funcionando como una macro-categoría o una categoría genérica, general y hasta caricatural, que designa a todas las personas que hablan la lengua guaraní y sus variantes. Para evitar confusiones, prefiero referirme en estos casos a grupos “guaraní-hablantes”.

Los lingüistas coinciden en afirmar que el “guaraní” es una de las lenguas de la familia lingüística tupí-guaraní, que pertenece al tronco tupí³⁵. Se trataría de la familia lingüística más difundida en las tierras bajas sudamericanas, hablada en países tan diferentes como la Guyana francesa, Bolivia, Paraguay, Argentina y Brasil. Sin embargo, hay discrepancias entre los lingüistas sobre el número de familias lingüísticas del tronco tupí, y el número de lenguas que pertenecen a la familia tupí-guaraní. Mientras Dietrich y Dall’Igna Rodrigues hablan, por ejemplo, de un tronco de diez familias lingüísticas³⁶, Noelli solo cuenta siete³⁷. Y si bien Dietrich menciona a 35 lenguas y dialectos tupí-guaraní, Dall’Igna Rodrigues identifica a una cuarentena de ellos³⁸.

Esta confusión tal vez se deba a la falta de claridad que existe en los usos de los términos “tupí” y “tupí-guaraní”. Según Noelli, estas dos categorías, más genéricas aun que la de “guaraní”, son tan problemáticas como esta última. El término “tupí” fue a menudo “empleado de manera inapropiada para designar únicamente” una de las diferentes lenguas del tronco lingüístico, el idioma tupinambá y “tupí-guaraní” fue utilizado con frecuencia “de manera inadecuada para designar un solo idioma” de la familia lingüística, el idioma guaraní³⁹.

Basándose en las clasificaciones elaboradas por los lingüistas, los antropólogos ven primero en la palabra “guaraní” el nombre de una lengua. Sin embargo a veces, debido a estas mismas confusiones, los términos “tupí”, “tupí-guaraní” y “guaraní” son utilizados como sinónimos. De ahí lo que constituye, en mi opinión, el principal problema de estos usos

35 Dall’Igna Rodrigues 1994.

36 Dietrich 2013; Dall’Igna Rodrigues 1994.

37 Noelli 1996.

38 Dietrich 2013; Dall’Igna Rodrigues 1994.

39 Noelli 1996: 9-10.

genéricos muy poco definidos: fácilmente pueden derivar hacia la idea de la existencia de una sola cultura o incluso de una sola civilización “guaraní” o “tupí-guaraní”, como la que postuló Alfred Métraux en sus trabajos pioneros.

En un artículo reciente, Graciela Chamorro hizo un inventario actualizado bastante completo de los usos etnológicos e históricos de la categoría “guaraní”. Según ella, con este nombre son designadas varias “etnias que hablan lenguas de la familia lingüística tupí-guaraní” y que presentan rasgos culturales “similares”⁴⁰. Sin embargo, Chamorro también insiste en que este etnónimo es general y genérico, y la constatación de cierta homogeneidad cultural y lingüística no debe ocultar la diversidad interna de las sociedades de habla guaraní de Brasil, Argentina, Paraguay y Bolivia, sobre todo tomando en cuenta los contextos nacionales y regionales en los cuales se movieron a lo largo de los últimos cinco siglos.

De esta manera, quisiera especificar cuáles son los grupos de habla guaraní que voy a abordar en estas páginas: se trata de aquellos que, en el siglo XIX y a inicios del XX, vivían en las provincias brasileñas de São Paulo, Paraná y Mato Grosso, y más particularmente en los valles orientales y occidentales del medio río Paraná. En esta época, estos grupos estaban divididos entre “Guaranys” y “Cayuás”. Esta distinción sigue siendo válida en el actual Estado de Mato Grosso do Sul. Existen actualmente dos grandes grupos de habla guaraní en el espacio que se extiende desde el extremo sur de este estado brasileño y el norte de la región oriental de Paraguay: los “Kaiowás”, conocidos como “Pañ-Tavyterã” en Paraguay; y los “Ñandevas” (en Brasil) o “Chiripás” (en Paraguay). Estos últimos también son conocidos simplemente como “Guananíes” o “Avá-Guananíes”.

Por el contrario, en los Estados de São Paulo y Paraná, el nombre “cayuá” desapareció a favor de “guaraní” y “ñandeva”, aunque existan todavía individuos y familias “caiuás” en estos dos Estados. La desaparición contemporánea del etnónimo “kaiowá” en los Estados de São Paulo y de Paraná es curiosa, pues una serie de autores indicó su presencia en estos

40 Chamorro 2010: 80.

Estados hasta inicios del siglo XX. Theodoro Sampaio menciona, por ejemplo, que los « cayuás » eran los indígenas “más numerosos en los pocos establecimientos de catequesis del valle del Parapanema”⁴¹. Una década más tarde, en un texto publicado en 1901 en la revista del IHGB, el padre Claro Monteiro do Amaral menciona haber visitado a los “Caiuás” y “Guaranys” del *aldeamento* de São João Batista do Rio Verde, entre los ríos Verde e Itararé, afluentes de la ribera izquierda del Parapanema:

Los indios que visité viven entre los ríos Verde e Itararé. Parte de ellos proviene del antiguo pueblo de catequesis fundado por el barón de Antonina. Se dividen en tres grupos: dos de caiuás y uno de guaranys⁴².

En 1908, Nimuendajú también señala la presencia de numerosas familias “caioá” entre los Apapocúvas y Oguauívas de los Estados de São Paulo y Paraná⁴³. Según el autor, las “hordas” apapocúva, tañyguá y oguaíva con las que trabajó a inicios del siglo XX eran consideradas, al igual que los Cheirus, “como los verdaderos guaraníes en oposición” a otros grupos vecinos de la misma lengua. Aunque, según el mismo autor, estos grupos convivían a menudo con familias “caioás”, no se identificaban con ellas.

En un primer momento, entonces, podríamos considerar a los Apapocúvas, los Tañyguás y los Oguauívas como algunos de los antepasados más próximos de los actuales “Guaraníes” o “Ñandevas” de Mato Grosso do Sul. Sin embargo, en la actualidad es frecuente encontrar individuos que sintetizan cada vez más los etnónimos más difundidos en la región y no se auto-identifican como “Guaraní”, “Ñandeva” ni “Kaiowá”, sino como “Guaraní-Kaiowá”. Existen de hecho zonas de contactos, mezclas, mestizajes y contextos de enunciación de la identidad étnica que no parecen ser fenómenos recientes ni fortuitos. Por ello, es interesante mencionar brevemente lo que sabemos de la historia colonial de ambos grupos y señalar dos antecedentes: por un lado, la historia de los “Kaiowás” se conoce mejor que la de los “Ñandevas” y puede ayudar a acla-

41 Sampaio 1890: 125.

42 Amaral 1901: 264.

43 Nimuendajú, 1954 [1908a].

larla; por el otro, en el transcurso de la historia precolonial y colonial de los actuales “Kaiowás”, las “migraciones” no están ausentes.

1.1.1. Historia colonial

El término “kaiowá” proviene de la expresión guaraní *caaiguá*⁴⁴. Es sinónimo del término “yanaigua”, más empleado al oeste del río Paraguay, en Bolivia y en el noroeste argentino. Las raíces *ka'a* e *yana* de estos dos nombres significan “monte” o “bosque” y, en este sentido, tanto “caaiguá” como “yanaigua” pueden ser traducidos por “aquellos que viven en el monte”, y no pocos documentos coloniales utilizan las traducciones de “monteses”, “montaraces” o “montañeses”.

Este término fue utilizado primero por los grupos de habla guaraní para designar a aquellos que consideraban como “salvajes”, independientemente del idioma que hablaran. No se refería necesariamente a gente guaraní-hablante. Con la historia colonial de la región el término cambió luego de significación y pasó a designar a aquellos grupos de habla guaraní “salvajes”, es decir, los que se quedaron fuera del sistema misional y colonial.

Según varios autores⁴⁵, los actuales Kaiowás serían los descendientes de los grupos de habla guaraní antiguamente llamados “itatín” (en español) o “ititim” (en portugués), que vivían sobre la orilla oriental del río Paraguay al oeste de la Serra de Amambay; es decir, al noroeste de donde vive hoy la mayoría de los “Kaiowás”, “Paĩ-Tavyterã” y “Ñandevas” de Paraguay y de Brasil. En las primeras fuentes del siglo XVI, el término “Itatín” no es el nombre de un grupo humano: se trata de un topónimo: el nombre de un puerto ubicado sobre la orilla izquierda del Paraguay, un poco al norte de su confluencia con el río Apá⁴⁶.

44 La ortografía de este nombre varía mucho según las fuentes y la época: kayguá, kaýguá, ka'yguá, ka'ynguá, kainguá, caaguá, caainguá, canguá, cayaguá, cagoa, cayoá, caygoa, caa-owa, cayuás, etc.

45 Melià, Grünberg y Grünberg 2008 [1976]; Chamorro 2015 (en prensa); Combès 2014 (en prensa).

46 En el siglo XIX, después de la guerra de la Triple Alianza, el río Apa pasó a marcar la frontera entre Paraguay (departamentos de Amambay y Concepción) y el Mato Grosso brasileño. Para más detalles sobre los litigios de frontera entre Brasil y Paraguay véase ítem 2.3.1.

El primer encuentro de estos grupos con los europeos ocurrió, precisamente, en una “migración”: la que dirigió, hacia 1530, el portugués Alejo García. Saliendo desde el litoral atlántico, García se encaminó hacia el Oeste, en compañía de otros grupos guaraní-hablantes de la costa, en busca de metales preciosos y minas; más precisamente las que se ubican en el margen oriental del antiguo imperio inca. Sabemos que García pasó por el puerto de Itatín y que varios indígenas de la región se sumaron a su expedición⁴⁷.

No se trata aquí de reconstruir este viaje: lo importante es que este atestigua de una “migración” guaraní – hacia el Oeste – que, según Irala, no fue tampoco la primera: en efecto, el conquistador menciona explícitamente “migraciones” precoloniales hacia la misma región occidental, que tuvieron lugar “antes de que García viniese del Brasil”⁴⁸. Según Irala y sus contemporáneos, estas “migraciones” precolombinas tenían el mismo objetivo que tuvo luego García: conseguir los metales del oeste, y en particular aquellos cuyos dueños eran llamados “candires” y “caracaras” por los grupos de tierras bajas. Según Combès, los “caracaras” pueden ser identificados con los “qaraqaras” de la antigua provincia de Charcas; por su parte, el término “candire” parece haber sido el nombre de una divinidad entre los antiguos itatines y sigue siendo empleado hoy en los mitos kaiowás⁴⁹.

Sea lo que fuere, estas “migraciones” continuaron en la época colonial. Grupos guaraní-hablantes (muchos “itatines”, pero también “carios” de

47 Combès 2014 en prensa.

48 Irala 2008 [1543].

49 El término “candire” dio lugar a varias hipótesis. La primera fue sugerida por Susnik y Combès. Según estas autoras el nombre Candire derivaría de Condori, el dueño incaico de la mina de Saypurú en el piedemonte andino (Susnik 1961: 163; Combès 2009). Una segunda hipótesis se basa en la expresión mbyá-guaraní *oñemokandire*, recogida por León Cadogan hacia los años 1940 (Cadogan 1959). Cadogan traduce esta expresión como “los huesos que se mantienen frescos”, y la describe como una locución mediante la cual los mbyá describen el trayecto de la inmortalidad sin pasar por la prueba de la muerte. De ahí que Cadogan sugiera que, tal vez, el nombre de kandire habría sido aplicado a los dueños del metal occidental por considerarlos como inmortales (1959: 101). La sugerencia de Cadogan tuvo importantes consecuencias en los estudios chiriguano, y se relacionó “kandire” como una versión chiriguana de la “Tierra sin Mal” (Villar y Combès 2013).

Asunción) siguieron acompañando a los españoles instalados desde 1537 en Asunción. Parte de estos grupos se estableció al oeste del río Paraguay, en la actual Bolivia. Se les conoce hoy como “Guarayos”.

Al este del Paraguay, en la región del antiguo puerto de Itatín, las primeras misiones jesuitas se establecen en 1632. Al año siguiente, son el blanco de los asaltos de los *bandeirantes*, cazadores de esclavos llegados desde São Paulo. Las bandeiras provocarían nuevas “migraciones” de gran magnitud entre los grupos de habla guaraní. Se dirigen nuevamente hacia el oeste (cruzando el río Paraguay para escapar de los cazadores de esclavos), pero también hacia el sur. Bajo la presión de las *bandeiras*, los jesuitas se ven obligados a abandonar la región y trasladan sus misiones hacia el sur, más cerca de Asunción, con muchos de los neófitos... pero no todos. Muchos prefieren abandonar definitivamente las misiones y quedarse en la región, “refugiados” en el monte. Es en este momento histórico que el nombre “caaiguá” empieza a consolidarse para designar a aquellos grupos guaraní-hablantes que se mantuvieron fuera del sistema colonial.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, y con mayor fuerza en las décadas siguientes, los grupos mbyá-guaycurúes del Chaco comienzan a cruzar el río Paraguay y a establecerse, de manera muy violenta, en la región. Para huir de ellos, los indígenas de habla guaraní se repliegan cada vez más en el bosque, esta vez más hacia el este, acercándose cada vez más de los afluentes del Paraná. A finales del siglo XVIII, los campamentos guaycurúes se concentraban mayormente en la orilla izquierda del Paraguay, cerca de los fortines militares portugueses de Albuquerque (actual Corumbá), Coímbra y Miranda, al norte de la ciudad paraguaya de Concepción y al sur del río Negro brasileño⁵⁰. Estos campamentos reunían de 3.000 a 4.000 individuos. Se trataba, en su mayoría, de cautivos de los guaycurúes, de orígenes étnicos extremadamente diversos: probablemente no exista “un solo grupo de la región que no contribuyó a la multitud ecuménica que vivía en los campamentos de los ‘indios caballeros’”⁵¹.

⁵⁰ Richard 2008: 118.

⁵¹ Richard 2008: 119. Los mbyá-guaycurúes eran conocidos como “indios caballeros” por su dominio del caballo desde épocas muy tempranas.

En un informe fechado en 1795 Rodrigues do Prado, comandante del fortín de Coímbra, describe la heterogeneidad étnica de los campamentos guaycurúes: “Tienen en sus campamentos indios de diversas naciones, como los guaxis, guanazes, guató, cayvabas, bororós, coroás, cayapós, xiquitos y xamacocos”⁵². Pocos años más tarde, Almeida Serra, el nuevo comandante del mismo fortín, hace una descripción más completa aún:

De 2.600 indios [guaycurúes] dependientes de Coímbra [...], sacando a 600 guanás que viven como aldeanos y separados de ellos, de los 2.000 que quedan, 500 son guanás y sus hijos están establecidos entre los uaicurús, sea como antiguos o nuevos cautivos, o por matrimonio; los de la nación de los xamicocos llegan con poca diferencia a 500, adquiridos hace cinco años. Finalmente, de las 1.000 almas que quedan, tal vez no lleguen ni a 200 los que puedan llamarse verdaderamente uaicurús. Los 800 que faltan para completar este total son una mezcla de bororós, chiquitos, cayapós, cayuabas, algunos negros, caborés, bastardos, y los hijos y nietos de todos estos indios mezclados entre ellos por matrimonio⁵³.

Como vemos, existían cautivos “cayvabas” o “cayuabás”, es decir “kaiowá” o “caiuás” en los campamentos mbayás. De hecho, unos veinte años más tarde, el naturalista suizo Rengger evoca todavía el terror que sentían los “caayguás” hacia los mbayá-guaycurúes:

Hacia el mediodía, comenzamos a aproximarnos a la vivienda de los indios sin que yo pudiera percibir aún ningún sendero que llevara a ella. Pude entonces confirmar lo que se me había dicho sobre el cuidado que los *monteses* ponían para impedir que algo revelara la proximidad de sus habitaciones. Hacen esto para que los indios mbayás, que son sus más crueles enemigos y a quienes temen sobremanera, no puedan encontrarlos en sus retiros. Se dice que cuando temen un ataque de los mbayás siembran con espinas las partes más accesibles de las selvas. Hice preguntar a mi guía, y más tarde a su cacique, sobre la causa del temor que estos indios les inspiraban y me respondieron que sus enemigos eran

52 Rodrigues do Prado 1839 [1795].

53 Almeida Serra 1845 [1803]: 211.

invulnerables y que llevaban consigo unos *payés*⁵⁴ o sortilegios que llenaban de temor a cualquiera que quisiera combatirlos. Es así como estos desgraciados buscan disimular su debilidad. Es cierto, como lo veremos más adelante, la nación de los mbyás es una de las más bravas y de las más guerreras. También que los mbyás desprecian de tal modo a los débiles caayguás que no dudan en atacarlos aunque los tripliquen o cuadripliquen en número⁵⁵.

Tres décadas más tarde, Joaquim Francisco Lopes y João Henrique Elliott siguen describiendo en sus informes el temor que no solo los guaycurús, sino también otros grupos de la región como los terenas y laianas (de lengua arawak) y los kaingangs (de lengua jê) inspiraban a los “cayuás”. Elliott escribe:

Naturalmente pacíficos, [los “cayuás”] viven entonces rodeados de enemigos y cercados en estos montes que son su único refugio. Al sur, los paraguayos; al oeste los guaycurús, terenos y laihanás, que de vez en cuando invaden sus escondrijos, roban sus mujeres y se llevan a sus hijos como cautivos; hacia el norte vagan los indios coroados; y hacia el este está el gran río Paraná y las feroces hordas de los montes de los ríos Ivaí e Iguazu⁵⁶.

Otros escritos de la época, como los de Taunay, describen la misma situación:

[Los caiuás] son los cautivos de guerra, víctimas de las razzias que los cadiuós tienen por costumbre realizar [...]. Los caiuás vendidos pasaban de mano en mano en calidad de esclavos o, como se dice allá, de cautivos⁵⁷.

54 Hechicero, en guaraní.

55 Rengger 2010 [1835]: 117.

56 Elliott 1898 [1856]: 434.

57 Taunay 1931: 21.

Lo más importante para nosotros es que en la opinión de Elliott estos conflictos estaban estrechamente ligados con los desplazamientos de los grupos guaraní-hablantes hacia el Este, que buscaban huir de los mbyáys. Por el contrario Nimuendajú rechazó vehementemente esta hipótesis, afirmando que en esta época “los belicosos guaikurú han comenzado a desaparecer rápidamente, mientras que los chanés, más pacíficos, se sedentarizaron y se transformaron en la principal mano de obra de la región⁵⁸”.

1.1.2. El ciclo de la yerba

Los “caaiguá” son, entonces, la gente de habla guaraní que encontró “refugio” en el monte para escapar de los *bandeirantes*, de los colonos, de los misioneros o de los guaycurúes. La relación entre el significado del término “caaiguá” y el mundo colonial aparece claramente en el *Viaje al Paraguay* de Johann Rudolph Rengger⁵⁹. En este libro que, según Melià, es el único ensayo realmente etnográfico del siglo XIX⁶⁰, el autor distingue las “tribus salvajes de guaraníes” (entre ellas los “caayguás” de la cordillera de Maracajú) de los guaraníes de las ex misiones jesuitas, “todos cristianos”. Pero muestra, sobre todo, que los “guaraníes salvajes” no estaban tan apartados como podría creerse de la sociedad colonial. Trabajaban a menudo en los yerbales paraguayos, y tenían contactos con los “conversos”.

En octubre de 1820, Rengger encontró por primera vez a una familia de guaraníes “salvajes”, los tarumás de los alrededores del pueblo de San Joaquín. Observa que, cuando estos indígenas volvían a sus habitaciones en la selva, “intentaban siempre llevarse junto con ellos a algunos indios del pueblo, lo que lograban con bastante frecuencia si no se vigilaban con atención todos sus movimientos”. Agrega:

Es bastante natural que los indios conversos, sobre todo los de un pueblo tan aislado como San Joaquín, prefieran buscar su subsistencia en la

58 Nimuendajú 1987 [1914]: 101. Por “chané”, Nimuendajú entiende a los grupos de habla arawak como los layanás, terenas, etc.

59 Rengger 2010 [1835].

60 Melià, Almeida Saul y Muraro 1987: 31-32.

selva más que trabajar continuamente para otros sin recibir mejor trato ni alimento que los indios salvajes⁶¹.

Sin haber podido conocer en profundidad las costumbres de los taurumás “salvajes”, Rengger decide emprender otro viaje al año siguiente, esta vez hacia el Este, entre los “caayguás” de la cordillera de Maracajú que delimita la actual frontera entre el Estado brasileño de Mato Grosso do Sul y el departamento de Amambay en Paraguay. En noviembre de 1821, acompañado por un “minero⁶²” de Concepción que le servía de intérprete y que conocía bien a algunos de los indígenas que trabajaban en las explotaciones de en yerba mate, Rengger visitó el campamento de Cerro Pytã. Sin detenerme en todos los detalles de este viaje, quisiera apuntar aquí algunos datos que nos ayudan a entender mejor la porosidad de las categorías de “conversos” y “salvajes” cuando se empleaban para referirse, por un lado, a los “guaraníes” y, por otro, a los “caayguás”.

En el primer diálogo de Rengger con tres jóvenes “caayguás” que se acercaron a la expedición antes de la llegada a Cerro Pytã, el suizo observó que “ninguno de ellos tenía el labio inferior perforado”. Sorprendido y decepcionado a la vez – sin duda, para él, el tembeta habría debido materializar la condición de “salvajes” de estos indígenas –, Rengger preguntó por qué. La respuesta de los jóvenes “caayguás” es notoriamente moderna y sugestiva: me contestaron que “los jóvenes ya no seguían esta costumbre”. El diálogo que sigue es más interesante aún:

Uno de ellos llevaba en el cuello el extremo de un rosario y me dijo que era cristiano, lo que intentó probarme recitando en español el *benedito*. Era huérfano y había llegado muy joven por los yerbateros a Villa Real, donde vivió hasta la edad de 18 años como criado. ‘Pero entonces’, me dijo con un profundo sentimiento que se le notaba en la mirada, “se despertaron en mí los recuerdos de las selvas y de la independencia de que yo había gozado allí, y me fugué llevando conmigo el cuchillo y el

61 Rengger 2010 [1835]: 114.

62 Término que se refiere a los trabajadores de los yerbales.

machete que me habían dado”. Yo le propuse entonces que volviera conmigo, pero él rehusó sin darme entre tanto ninguna razón⁶³.

Al leer estas líneas, dos aspectos llaman la atención. Primero, Rengger nos muestra que al hablar de los “salvajes”, no se aludía solamente a los indígenas “hostiles”, sino también a los grupos de habla guaraní que vivían fuera de las misiones y eran considerados “libres”. Segundo, paralelamente a esta primera distinción, se hacía una segunda entre los grupos guaraníes más o menos “puros”. Los primeros habrían mantenido sus costumbres intactas, mientras que los segundos habían escogido la conversión. Volveré más adelante sobre las implicancias metodológicas de esta oposición, sobre todo cuando me refiera a la “revolución religiosa” provocada por *Las Leyendas* de Nimuendajú en los estudios guaraníes. Por ahora, quedémonos con que las observaciones de Rengger son importantes para poder matizar la visión que presenta generalmente la historiografía jesuítica, que postula que los “guaraníes cristianos” y los “kaiowá salvajes” vivían en espacios diferentes e impermeables. Lo que se ve en la práctica es que, a pesar de las tentativas de los jesuitas para controlar las relaciones entre los indígenas de las misiones y los “salvajes”, las afinidades entre ambos fueron una constante, ya sea a nivel de individuos o de alianzas matrimoniales y políticas⁶⁴.

El trabajo en los yerbales seguía vigente a mediados del siglo XIX. En un informe sobre una expedición realizada en 1857 junto con Joaquim Francisco Lopes al río Iguatemi, João Henrique Elliott observa en repetidas ocasiones que los grupos guaraní-hablantes que vivían en territorio brasileño trabajaban en los yerbales paraguayos. Elliott proporciona datos complementarios sobre las condiciones del trabajo en estos yerbales. El capitán Pedro Ivo, de vuelta de los yerbales, le contó “mitad en guaraní mitad en español que el ‘*servicio mucho, carapuchi tinero*’, lo que significa en buen portugués mucho trabajo y poco dinero”⁶⁵.

Mucho más tardío que los relatos de Rengger y Elliott, el de los *Viajes en el Paraguay y Misiones* de Adolfo de Bourgoing también está repleto de datos sobre la contratación de grupos guaraní-hablantes en los yerbales

63 Rengger 2010 [1835]: 116.

64 Wilde 2009.

65 Elliott 2007 [1857]: 145.

de Paraguay. Trabajando como agrimensor para la compañía *Industrial Paraguaya S.A.*, Bourgoing salió en julio de 1889 de Concepción. Explorando el río Ypané, Bourgoing y sus compañeros encontraron a “algunos indios caingúas” cerca de Ibiyú; sus *tapiúies* o aldeas estaban cerca de la colina del mismo nombre. Bourgoing pudo observar algunas danzas, durante las cuales los indígenas repetían la expresión “*Nandeyara Curuzú* (el Dios de la Cruz)” y el nombre de “Carlito Paoli”, un “yerbatero de Igatimi, actual socio de ‘La Industrial Paraguaya’ que, dicen ellos, les ha hecho no pocas travesuras”⁶⁶.

Pocos días después, mientras mensuraban el sendero que estaban abriendo entre los ríos Ypané y Arroyo Guazú, Bourgoing y sus hombres volvieron a encontrar a los “Caingúas”. “Empezaron a afluir, según era su costumbre siempre que acampábamos, los caingúas de los *tapiúies* más inmediatos [...] por permutar algunas frutas, mandiocas, patatas, etc., o baratijas diversas de su industria”, recibiendo a cambio de lienzos, machetes, pólvora, rosarios, etc.⁶⁷. Bourgoing describe también su encuentro con el capitán Zabala, “personaje de importancia entre los suyos” y probable “sucesor de Rojas Ñanduá, Presidente de los caingúas”, a quien también encontró luego⁶⁸.

Sin embargo, el encuentro más inesperado fue con el “comandante Ivirá-Iya”⁶⁹. En un artículo que escribí junto con Mura, decíamos que Ivirá-Iya sin duda no era el nombre del comandante “caingúá”⁷⁰: en efecto, se trata de un término guaraní (*yvyra’ija*) que se refiere ante todo a una forma de liderazgo político y religioso, y no de un nombre personal⁷¹. Sea lo que fuere, este personaje, “sujeto nada simpático, viejo ya, achacoso y raquítrico, pero de una altanería que estaba en razón inversa de su mezquina y repugnante presencia”, reprendió severamente a los viajeros por haber penetrado en tierras que según él le pertenecían.

66 de Bourgoing 1894: 79.

67 de Bourgoing 1894: 129.

68 de Bourgoing 1894: 134.

69 de Bourgoing 1894: 137.

70 Barbosa y Mura 2011.

71 Melià, Grünberg y Grünberg [2008] 1976: 218; Mura 2006: 314; Barbosa y Mura 2011.

Adujo algunas razones que debieron parecerle de gran peso para justificar sus pretensiones. Manifestó, entre otras, al aducir sus derechos a la selva, su título de *comandante*, el de haber nacido en ella con una hoja de yerba en la mano (extraño símbolo y prematuro acto de posesión), el haberla habitado con los suyos toda su vida, y lo mismo sus antepasados desde tiempo inmemorial; que era en virtud de estos antecedentes que se oponía a la apertura de picadas y mensura en sus dominios, a menos que se le retribuyese de una manera satisfactoria. Pero el pobre caingúá no fue por eso más afortunado que el mismo Rojas Ñanduá después, y hubo como aquel de contentarse con poco y dejarnos de buena o mala gana expedito el paso⁷².

Como hemos podido apreciar, muchos individuos guaraní-hablantes participaron tempranamente de la actividad económica en los yerbales, conocida en la literatura contemporánea como el “ciclo de la yerba”. Las razones de esta participación masiva son bastante simples. Por un lado, los grupos de lengua guaraní representaban en esta época la población más numerosa de la región. Por otro, podían comunicarse fácilmente en guaraní con los peones paraguayos, lo que resultaba más cómodo para organizar el trabajo⁷³. Además los grupos de habla guaraní eran considerados excelentes trabajadores, y muy económicos, pues solo recibían módicas sumas por su trabajo. También, conocían muy bien la región y podían brindar informaciones sobre los terrenos por explorar y alimentar con los productos de sus cultivos los peones de los yerbales⁷⁴.

Sin embargo, los estudios históricos y antropológicos han enfatizado también el carácter ambiguo de este trabajo. Como lo expresaba de alguna manera el comentario hecho en 1857 por el capitán Pedro Ivo a Elliott, el trabajo en los yerbales creó tempranamente una especie de clase sub-proletaria o de *lumpen* indígena, basado sobre el sistema del *barracão*. Con este término, los historiadores se refieren a una forma de organización moderna del trabajo esclavista pues, aun si el trabajo era pagado, generaba al mismo tiempo una suerte de dependencia entre empleado y empleador. En sus *Viajes*, Adolfo de Bourgoing describe con

72 de Bourgoing 1894: 138.

73 Barbosa y Mura 2011.

74 de Bourgoing 1894: 138.

precisión el funcionamiento de este sistema entre los peones paraguayos de los yerbales de la cordillera de Amambay:

Solo ganan diez o doce pesos papel; reciben anticipadamente el importe de un año o más de trabajo, que derrochan tontamente en pocos días o pocas horas para esclavizarse luego como de costumbre por tan largo tiempo, si no han preferido trasponer sigilosamente las fronteras para eludir así los compromisos contraídos⁷⁵.

Según el mismo autor, los “Caingúas” también eran contratados “mediante una retribución relativamente exigua”. Sin embargo, a diferencia de los peones paraguayos, nunca eran pagados en dinero, ya “que no aceptan a menos de ser metálico, sino en ropas o géneros”⁷⁶.

La desertión o la fuga eran casi las únicas maneras de librarse de este sistema de trabajo. En efecto, varios estudios evidencian que, en los yerbales se organizaban milicias encargadas de controlar y evitar las desertiones masivas y de castigar severamente a los peones desertores⁷⁷; este sistema nos recuerda al que estuvo vigente más tarde en las explotaciones de goma en la región amazónica. La represión quería sentar precedentes para evitar nuevas fugas.

Sin embargo, a pesar de la violencia de este sistema, los estudios sobre el trabajo en los yerbales también mostraron que los grupos guaraní-hablantes se acuerdan de él como de un periodo de gran abundancia, gracias a los objetos de los blancos que podían conseguir a cambio de su trabajo. De la misma manera, Federico Bossert muestra que existe una percepción muy similar en varios grupos indígenas del Chaco acerca de su trabajo, hacia fines del siglo XIX, en los ingenios de azúcar del norte argentino⁷⁸.

Como lo muestra el relato de Bourgoing, los indígenas preferían ser pagados en “ropas o géneros” y “monedas metálicas” más que en dinero papel. Y esto por una razón simple: el metal de las monedas podía ser

⁷⁵ de Bourgoing 1894: 66.

⁷⁶ de Bourgoing 1894: 129.

⁷⁷ Barbosa da Silva 2007.

⁷⁸ Bossert 2012.

transformado en herramientas, como cuchillos, hachas, etc., lo cual optimizaba bastante las actividades productivas a nivel doméstico⁷⁹.

1.1.3. Los estudios guaraníes en el siglo XIX: historia de un olvido

Aunque el período del “ciclo de la yerba” sea mejor conocido por la antropología y la historiografía de Mato Grosso do Sul, los estudios consideran en general que este ciclo solo comenzó realmente después del fin de la guerra de la Triple Alianza en 1870. La historiografía clásica presenta el panorama siguiente: después de la expulsión de los jesuitas en 1767, los guaraníes “se refugian” en la selva, rehusando todo contacto. Luego estalla la guerra y, cuando llega a su fin, comienza la explotación de los yerbales y la de la mano de obra guaraní. En esta perspectiva, la guerra constituye el punto cero del encuentro entre indígenas y no indígenas. Hasta entonces, la ausencia de fuentes equivalía a la ausencia de contacto, la ausencia de Historia. Es así que, por ejemplo, Melià escribe que “el siglo XIX representa, hasta su última década, un vacío casi total en lo que se refiere a la producción etnográfica guaraní de primera mano”⁸⁰. De la misma manera, para Thomaz de Almeida y Fabio Mura, entre fines del siglo XVIII y fines del XIX “parece no existir en la literatura y fuentes documentales, informaciones sobre estos indígenas [los kaiowas]”. La ausencia de fuentes implicaría además una ausencia casi completa de colonos: “La región aquí considerada no abrigó colonos blancos, lo que posibilitó que se mantuviera intocable hasta el primer cuartel del siglo XX, permitiendo que los indios estuviesen allí sin enfrentar condicionantes intensas de contacto”⁸¹. La misma impresión persiste en muchos otros estudios, tales como los de Antonio Brand, Tónico Benites, Thiago Cavalcante⁸², que pasan del periodo colonial al siglo XX sin detenerse, aunque fuera un poco, en la historia del siglo XIX, cuyo corpus guaraní es sumamente amplio.

Por corpus o “estudios guaraníes”, entiendo al conjunto de los trabajos existentes sobre aquellas sociedades, que van desde la novela hasta la

⁷⁹ Barbosa y Mura 2011.

⁸⁰ Melià, Almeida Saul y Muraro 1987: 31.

⁸¹ Thomaz de Almeida y Mura 2004: 58-59.

⁸² Brand 1993 y 1998; Benites 2014; Thiago Cavalcante 2013.

poesía, de la historia a la arqueología, o de la lingüística a la antropología. Incluye además otros soportes como la pintura, la música, la fotografía, las películas, los monumentos, etc. que, desde la época colonial, no cesan de pensar y repensar, de producir y reproducir a aquellos que fueron designados general y genéricamente como “guaraníes”.

En la época que calificaré de “moderna”, esto es, la que sigue a la independencia de Brasil (1822) y precede la ruptura introducida por la publicación de *Las Leyendas* de Nimuendajú en 1914, los “estudios guaraníes” comprenden, por ejemplo, los relatos de los viajeros y científicos como d’Orbigny, von Martius o Débret⁸³, entre otros. Incluyen también los relatos de otros profesionales como ingenieros, mineralogistas, geólogos, etc., que llegaron a Sudamérica para apoyar proyectos privados de desarrollo. Entre ellos, pueden citarse a los ingenieros Thomas Bigg-Wither y Franz y Joseph Keller⁸⁴, inglés y alemán respectivamente, quienes entre 1860 y 1870 exploraron las provincias de São Paulo, Paraná y Mato Grosso.

Pero el *corpus* guaraní moderno también incluye la literatura indianista del momento, a la cual contribuyó Elliott con una pequeña novela sobre las guerras todavía de actualidad entre guaycurúes y guaraní-hablantes a mediados del siglo XIX⁸⁵. Incluye también, y sobre todo, las publicaciones de la revista del *Instituto Histórico y Geográfico Brasileiro* (IHGB), de corte científico y pragmático. Muchos de los artículos de esta revista tocaban temas etnográficos, históricos, lingüísticos o arqueológicos, pero muchos estaban también estrechamente ligados a los diferentes debates del momento en torno a los proyectos de “civilización” y “catequización” de los indígenas. Se dedicaban a discutir los diferentes proyectos de leyes indigenistas, o a proporcionar informaciones de primera mano para su buena ejecución.

Sin embargo, este considerable corpus no ha sido aprovechado, y sigue siendo a menudo olvidado. La excepción son los trabajos sobre la antigua provincia del Paraná. Pues, mientras las provincias de São Paulo y Mato Grosso representaban la periferia del proyecto indigenista desarro-

83 d’Orbigny 1839; von Martius 1904 [1838], 1844, 1867; Débret 1834.

84 Bigg-Wither 1974 [1878]; F. Keller 1974 [1867]; J. Keller 1865; J. y F. Keller 1865.

85 Elliott 1852 y 1994 [1857].

llado entre los guaraní-hablantes del siglo XIX, la del Paraná constituía el centro de las operaciones, ya que era la zona donde fueron erigidos los principales *aldeamentos* y donde residía la mayor parte de los funcionarios que actuaron en esos establecimientos.

Por un lado, este “vacío” refleja el lugar ambiguo que ocuparon las sociedades “guaraníes”, “tupíes” o “tupí-guaraníes” en el imaginario brasileño de la época moderna, y particularmente durante el proceso de formación de la nación brasileira. Los “tupí-guaraníes” han sido por una parte exaltados y celebrados por los intelectuales indianistas – en los campos literario, musical o pictórico – y por ciertos políticos. Por otra parte, estas sociedades también desempeñaron el papel de indios “dóci-les” o “convertidos”, debido a su largo pasado en las misiones jesuitas. En otros términos, en contraste con una serie de otros grupos considerados como “hostiles” o “salvajes”, los guaraní-hablantes simbolizaron al indio “no tan puro”, a medio camino entre la “civilización” y la “barbarie”. Como tal, los “tupí-guaraníes” no atrajeron la atención de los primeros antropólogos, ávidos de indios “puros” y “salvajes”.

Otro factor que pudo influir en la falta de interés hacia el siglo XIX como tema de investigación fue el compartimiento de los estudios guaraníes, realizados exclusivamente de manera regional según las jurisdicciones administrativas, cuando en los hechos los grupos de habla guaraní circulaban a través de estos espacios. De hecho, los grupos de habla guaraní del Mato Grosso vivían exclusivamente en el extremo sur de esta provincia, y por lo tanto su administración debía recaer en los funcionarios de la Dirección General de los Indios (DGI) de dicha provincia. Pero no fue ese el caso. En esta época, la DGI de la provincia de Mato Grosso tenía su sede en Cuiabá, antigua capital de la provincia, es decir, a unos 1.000 km. al norte de las regiones habitadas por los grupos guaraníes. Semejante distancia era un serio obstáculo. En este sentido, tomando en cuenta las dificultades de acceso y también el escaso número de funcionarios de la DGI de Mato Grosso, esta última era materialmente incapaz de hacerse cargo de la “catequesis” y de la “civilización” de los guaraníes. Es así que, el 28 de abril de 1854, el director de la DGI

de Mato Grosso, Henrique José Vieira⁸⁶, escribió a su superior Augusto Leverger⁸⁷, presidente de la provincia, acusando recibo de la orden imperial que transfería hasta nueva resolución la tutela de los “caiuás” del sur de Mato Grosso a la provincia del Paraná⁸⁸. Arguyendo la distancia entre Cuiabá y la región del río Ivinheima, el emperador Dom Pedro II ordenaba que “los *aldeamentos* de los indios del Ivinheima” quedaran bajo “la vigilancia del presidente de la provincia del Paraná”, porque vivían “mucho más cerca de la capital de dicha provincia [Curitiba] que de aquella [Cuiabá]”⁸⁹. Es difícil saber si esta misma clase de transferencia de funciones ocurrió en otras partes de Brasil, pero es muy probable, al menos para los grupos indígenas de las zonas fronterizas.

La dificultad de acceso a estos territorios implicaba la imposibilidad de conseguir datos precisos sobre la población indígena de la región. De hecho, los documentos sobre los grupos guaraní-hablantes que existen actualmente en el *Archivo Público del Estado de Mato Grosso*, en Cuiabá, son bastante escasos, y muestran que, desde esta capital, poco o nada se sabía sobre ellos. Es lo que evidencia el informe de Antonio Luiz Brandão, director de la DGI de la provincia, sobre la “catequesis” y la “civilización” de los indígenas de Mato Grosso.

Sabemos poco de esta nación [“caiuá”] que vive a orillas del río Iguaçu. Solo sabemos que son bastante numerosos, pacíficos, más bien sedentarios y agricultores y constantes, cosa poco frecuente entre los indígenas. Siguiendo con el poblamiento de nuestras tierras al sur de Miranda [se refiere al fortín], nuestras relaciones con los caiuás deben consolidarse y cabe esperar que su catequesis sea tan fácil como provechosa⁹⁰.

Cabe observar que Antonio Luiz Brandão asumió su cargo en 1871, es decir justo después de la guerra de la Triple Alianza. Su objetivo era

86 Henrique José Vieira fue director de la DGI de Mato Grosso entre 1850 y 1857.

87 Augusto Leverger fue presidente de la provincia de Mato Grosso en varias ocasiones: de 1851 a 1857, de 1865 a 1866 y de 1869 a 1870.

88 Recordemos que el Paraná solo accedió a ser provincia autónoma en 1853, emancipándose de la de São Paulo. Por esta razón los archivos públicos del Estado de São Paulo conservan también muchos documentos sobre los grupos guaraní-hablantes de la provincia de Mato Grosso, sobre todo para el periodo 1840-1853.

89 Vieira, 25/4/1854.

90 Brandão, 13/3/1872.

precisamente “proceder con cierto método” en las tareas de “catequización” y “civilización” después del caos provocado por la guerra. Para ello, Brandão decidió dividir a los indígenas en tres categorías: “los que viven en aldeas a nuestros alrededores”; “los que viven todavía en su estado de independencia original, pero mantienen relaciones con nosotros”; y “aquellos que son hostiles y no muestran disposiciones para cambiar su modo de existencia”. A diferencia de los funcionarios de las DGI de Paraná y São Paulo, para quienes los “caiuás” y los “guaranys” eran los indígenas más “dóciles”, Brandão los ubicaba en la segunda categoría, al igual que los “chamacocos, cadiuéos, guatós, bacahiris, parecis, nam-biquaras, apiacás, guarayos, jacarés y caripunás”. Estos últimos grupos vivían en el norte de la provincia.

Brandão concluye su informe confesando la incapacidad de su DGI por administrar a los grupos de habla guaraní de la provincia:

No podemos hacer mucho por los caiuás mientras nuestra población no se extienda hasta la región en donde viven, cerca de la frontera sureña con la República del Paraguay; pero debemos tratarlos correctamente y hacerles algunos regalos cuando vienen a nosotros⁹¹.

Otro factor más influyó en la transferencia de la tutela de los grupos guaraní-hablantes de Mato Grosso a la DGI del Paraná: el interés del gobierno imperial por controlar la política indigenista y colonizar una región de gran importancia geopolítica, luego de los conflictos fronterizos con Paraguay. Como veremos, este interés influyó fuertemente en los proyectos del barón de Antonina para con los grupos de habla guaraní de Mato Grosso.

En razón de estas diversas medidas administrativas y de la transferencia de la tutela de los indígenas, los documentos sobre los grupos guaraní-hablantes de Mato Grosso de este período se encuentran en los archivos del Estado del Paraná, así como en algunas instituciones de Río de Janeiro, que en ese entonces era la capital del imperio. De esta manera, podría decirse que el magro conocimiento que existe hasta hoy sobre

91 Brandão, 13/03/1872.

los grupos de habla guaraní del sur de Mato Grosso en el siglo XIX no se debe a una falta de fuentes, sino a una práctica de investigación compartimentada, que ignoró las dinámicas entre “indios” y “no indios” que cruzaban las fronteras meramente administrativas y geográficas.

Finalmente, existe otro factor decisivo para comprender la falta de interés de los investigadores por el siglo XIX guaraní: está íntimamente ligado con el surgimiento del periodo contemporáneo de los estudios guaraníes, es decir con la publicación de *Las Leyendas* de Nimuendajú en 1914. Esta monografía operó un giro radical en la manera de pensar a estas sociedades y contribuyó, sin quererlo, al “olvido” del siglo XIX. Volveré sobre el tema más adelante.

1.2. Los proyectos del barón de Antonina

Como lo muestran, entre otras fuentes, las publicaciones del IHGB, el *corpus* guaraní de la época moderna está estrechamente ligado con los procesos de construcción de Brasil como Estado-Nación y con las políticas indigenistas del periodo – entendiendo por “políticas indigenistas” el conjunto de las políticas dirigidas hacia los indígenas de cada período. A su vez, los proyectos indigenistas del barón de Antonina, que se desarrollan a partir de los años 1840, amplifican y concretizan varios aspectos de estas políticas aun si, como se verá, estaban también movidos por innegables intereses personales.

Los proyectos del barón de Antonina son fundamentales para comprender y situar las “migraciones” guaraníes del siglo XIX que dieron pie a la formulación de la hipótesis de Nimuendajú sobre la búsqueda de la Tierra sin Mal. En efecto, estos desplazamientos tuvieron lugar en un contexto histórico y político definido, en el cual me propongo encontrar los “orígenes” del mito que Hélène Clastres situó en el siglo XVI.

1.2.1. Indigenismos brasileños en el siglo XIX

Desde al menos el siglo XVIII, y hasta inicios del XX, los indígenas de Brasil fueron generalmente clasificados en función de su mayor o menor integración en el mundo colonial y post-colonial. Según Carneiro da

Cunha, este criterio también fue utilizado con fines de gestión de los indígenas⁹².

“Con fines prácticos”, entonces, los indígenas fueron clasificados en dos grandes categorías que oponían a los grupos “bravos” o “bugres” con los “domésticos” o “mansos”⁹³. Por su larga historia de contacto con la sociedad colonial y, sobre todo, por su pasado en las antiguas reducciones jesuitas, los “guaraníes” o “tupí-guaraníes” ocuparon inmediatamente el polo “positivo” de esta oposición.

Si bien esta clasificación no pasaba de una simple representación y no reflejaba ninguna realidad concreta, tuvo consecuencias prácticas importantes. Por ejemplo los “Edictos Reales” de 1808-1809, promulgados por Dom João VI, fueron específicamente dirigidos contra los “botocudos” o “bugres” de las provincias de São Paulo, Bahia y Minas Gerais. Los Edictos promulgaban la esclavización, por unos 15 años, de todos los indígenas capturados durante las “guerras justas”⁹⁴, autorizadas por los mismos edictos, en las regiones en donde todavía vivían grupos considerados “salvajes”⁹⁵.

Sin embargo, tampoco es posible hablar de “un” indigenismo brasileño en el siglo XIX: de hecho el período estuvo lejos de ser homogéneo, en el sentido de que el país pasó por tres regímenes políticos diferentes, de colonia portuguesa a Estado independiente en 1822, y de monarquía a República federal en 1899⁹⁶.

Con la independencia de Brasil se planteó el “problema indígena”, es decir, la cuestión del nuevo lugar y del nuevo papel de las sociedades indígenas en un Estado recientemente descolonizado, pero todavía en proceso de formación. Un nuevo proyecto de integración de esta parte de la población desde entonces “nacional”, debía definirse, idealmente, en contraposición con las prácticas “coloniales”. Sin embargo, y a pesar de las intenciones proclamadas, las políticas indigenistas de la primera

92 Carneiro da Cunha 1992a: 136.

93 Carneiro da Cunha 1992a: 136.

94 Para más detalles sobre las Guerras Justas, véase Perrone-Moisés 1992.

95 Beozzo 1983: 71-74. Para una lista más completa de los diversos Edictos Reales, véase Carneiro da Cunha 1992b: 57-74.

96 Carneiro da Cunha 1992a: 133.

mitad del siglo XIX estuvieron marcadas, en gran medida, por su proximidad con las prácticas de la Colonia.

Uno de los primeros proyectos presentados fue el de José Bonifácio de Andrada e Silva en 1821. Proponía garantizar espacios territoriales para los indígenas bajo la modalidad de misiones, colonias o *aldeamentos*. En estos establecimientos, los indígenas se “civilizarían”: abandonarían la vida errante y se integrarían paulatinamente en la Nación⁹⁷.

Sin embargo, no se aprobó ninguna medida legal de envergadura nacional hasta 1845. En 1831 una ley abolió los Edictos Reales de la primera década del siglo XIX, pero puede dudarse de su real aplicación en todo el territorio nacional⁹⁸. De hecho, según Fernanda Sposito, esta ley fue principalmente aplicada en la provincia de São Paulo, donde se había formulado inicialmente, con el fin de resolver una situación específica nacida del encuentro de los colonos de la ciudad de Itapetininga con un grupo de habla guaraní que vivía en la región⁹⁹. Este incidente es interesante, ya que volveremos a encontrar más tarde a estos mismos indígenas.

En julio de 1830 unos 80 indígenas, probablemente “cayuás”, acamparon cerca de la ciudad de Itapetininga, a la entrada de la hacienda de los hermanos Paulino. La presencia de mujeres y niños en el campamento era una muestra de su carácter pacífico y sería también, según Sposito, de una nueva estrategia por parte de los indígenas para establecer relaciones con los colonos. Estos últimos, en vez de ahuyentarlos o reducirlos a la esclavitud, se encargaron de distribuirles víveres y bienes materiales, y de contratarles como mano de obra.

Según Sposito, fue justamente a partir de esta situación que el Concejo General de la provincia de São Paulo empezó a debatir sobre nuevas formas de gestión del “problema indígena”. Estos debates desembocaron en la ley de 1831 que, además de abolir los Edictos Reales ya mencionados, colocaba a los indígenas bajo la nueva tutela de los “Jueces de Huérfanos” y de los “Jueces de Paz” municipales. Los indígenas se volvieron

97 Para más detalles véase Bonifácio de Andrade e Silva 1821 citado en Carneiro da Cunha 1992b.

98 Carneiro da Cunha 1992a: 148.

99 Sposito 2011: 62.

así ciudadanos, pero “de segunda clase”, es decir, considerados como menores de edad.

El hito más importante fue sin duda la promulgación en 1845 del decreto n° 426, conocido como el “Reglamento sobre las misiones de catequesis y civilización de los indios”¹⁰⁰. Entre sus puntos principales, el “Reglamento de las misiones” establecía la creación de una Dirección General de Indios en cada provincia y alentaba la formación de *aldeamentos* indígenas, reanudando así la actividad misionera. Aunque el decreto no lo indique, estos misioneros eran todos capuchinos. En los *aldeamentos* se conjugan aspectos militares (colonias militares asociadas con las aldeas, funcionarios de los *aldeamentos* que pertenecen al ejército), económicos, coloniales y civilizadores. En las regiones fronterizas disputadas con el Paraguay, los *aldeamentos* también debían asentar la soberanía brasileña.

1.2.2. João da Silva Machado, barón de Antonina

El proyecto indigenista de João da Silva Machado, futuro barón de Antonina, para con los grupos de habla guaraní, se desarrolla a inicios de los años 1840; es decir en un periodo relativamente estable desde el punto de vista político, marcado por un gobierno de “conciliación” formado después del retorno forzado del emperador Don Pedro II. Sin embargo, antes de llevar a cabo este proyecto, João da Silva Machado había participado en varios otros ligados a la colonización de otras regiones y a la sedentarización de otros grupos indígenas, como los Kaingangs de Campos de Palmas, por ejemplo. De hecho, su proyecto indigenista dirigido a los grupos de habla guaraní es indisociable del de la colonización del interior de las antiguas provincias de São Paulo, Paraná y Mato Grosso, abriendo un camino por el valle del Paranapanema que integraría estos territorios al espacio nacional.

João da Silva Machado nació en 1872 en Taquari, en la provincia más sureña de Brasil, Rio Grande do Sul. Falleció a la edad de 93 años en 1875, en São Paulo. El futuro barón comenzó a trabajar desde una edad temprana como conductor de ganado entre Rio Grande do Sul y la ciudad de Sorocaba¹⁰¹. En efecto, Rio Grande do Sul era la mayor provincia

100 Este decreto está transcrito en Carneiro da Cunha 1992b: 191-199.

101 Abirgaus 1983; Bley Junior 1989; Gonçalves Borges 2011.

productora de ganado en el sur de Brasil; en Sorocaba, en el interior de la provincia de São Paulo, tenía lugar la principal feria pecuaria de la época¹⁰².

Era un trabajo difícil: había que recorrer distancias considerables, de más de 1.000 kilómetros, lo cual exigía dinero, una preparación de varios meses, un gran conocimiento de la región y una cuidadosa organización logística.

No sabemos cuántos viajes realizó Silva Machado en estas condiciones; seguramente fueron muchos. Pero tuvieron, en todo caso, un gran impacto sobre su futura trayectoria. Si el barón de Antonina dedicó buena parte de su vida a la exploración y a la apertura de nuevas vías comerciales, es porque sabía que, para trasladar el ganado sin demasiadas pérdidas, era imprescindible contar con caminos buenos, con etapas para los conductores y buenos pastos para que los animales se alimentaran durante el largo viaje, y protegidos de los ataques de los “indios bravos” como los Coroados (Kaingang) y Botocudos (Xokleng) del sur del país. Estas razones son las que llevaron al barón a interesarse tanto por explorar regiones desconocidas, abrir nuevas rutas comerciales y establecer nuevas zonas de crianza. No por casualidad, en los informes redactados por Lopes y Elliott para el barón entre los años 1840 y 1860, existe una serie de descripciones geológicas y botánicas muy detalladas. Este aspecto es particularmente notorio en los informes de Lopes, que contienen toda una clasificación botánica de los diversos tipos de pastos encontrados¹⁰³.

No se sabe exactamente cuándo Silva Machado abandonó definitivamente Rio Grande do Sul para establecerse más al norte, en los Campos Gerais también conocidos como “Continente de Curitiba”. Hasta la creación de la provincia del Paraná, en 1853, esta región era parte del condado de Curitiba, ubicado al sur de la provincia de São Paulo. En todo caso, este traslado de sur a norte representa una metáfora de la ascensión social de Silva Machado, ya que vivió por 30 años en los Campos Gerais (y más exactamente en la ciudad de Vila Nova do Príncipe,

102 Schorer Petrone 1976.

103 Wissenbach 1995.

actual Lapa); hizo fortuna y asumió luego cargos políticos y militares importantes en el ámbito de esa provincia.

Para un conductor de ganado, Vila Nova do Príncipe era un lugar estratégico: se trataba de una de las etapas ubicadas sobre el “Camino del Sur”, que iba desde la provincia de São Paulo hasta la de Rio Grande do Sul. Más exactamente, Vila Nova do Príncipe constituía el punto más norteño de un segmento de este camino conocido como *Estrada da Mata*, que llegaba hasta la ciudad de Lajes al norte de la provincia de Santa Catarina. En esta época, la *Estrada da Mata* comenzaba a desempeñar un papel clave en la economía nacional como un lugar de crianza y comercialización de ganado¹⁰⁴.

João da Silva Machado se especializó rápidamente en el comercio del ganado, sobre todo después de asociarse con Antonio da Silva Prado, barón de Iguape, en los años 1820. Según Schorer Petrone, este personaje fue uno de los negociantes más ricos de ganado de Brasil en la primera mitad del siglo XIX; su éxito se debería precisamente a su asociación con João da Silva Machado, aprovechando sus conocimientos empíricos de los caminos y del mercado ganadero en el sur del país.

Fue en esta época que el futuro barón de Antonina comienza a ocupar cargos importantes en la vida institucional de la provincia de São Paulo: diputado entre 1835 y 1843, y comandante de una sección de la Guardia Nacional del condado de Curitiba¹⁰⁵. En 1843, consigue del gobierno del título de “barón de Antonina” por su ayuda en la represión de una revuelta liberal¹⁰⁶.

Mientras tanto, propone y dirige un proyecto de mejoramiento de la *Estrada da Mata*, recibiendo por ello “los mejores elogios” de las autoridades¹⁰⁷. En la misma época, el futuro barón participó de la creación de la colonia de Rio Negro, a medio camino entre Lajes y Vila Nova do Príncipe. Se trata de una de las primeras colonias de migrantes europeos que fueron fundadas en Brasil en los años de 1820. Esta información es importante, pues nos muestra que, al participar en esta clase de empresas

104 Schorer Petrone 1976.

105 Schorer Petrone 1976.

106 Gonçalves Borges 2011: 3.

107 Egas 1924: 768.

de colonización, Silva Machado no solamente buscaba abrir caminos; se trataba más bien, en su visión, de un verdadero proyecto global de gestión territorial, que buscaba integrar a toda una parte del territorio nacional, consolidando los caminos a través del establecimiento de propiedades privadas y de colonias agrícolas. Es la misma estrategia que empleó más tarde en los años 1840 y 1850, buscando abrir una nueva ruta entre el litoral atlántico y el río Paraguay a través del valle del Paranapanema. La diferencia es que, en este nuevo proyecto, el barón fundará colonias militares e indígenas en vez de colonias agrícolas de colonos europeos.

Silva Machado también participó en el poblamiento y la colonización de Campos de Palmas, entre el río Iguazu al norte y el Uruguay al sur. Otra de sus inquietudes aparece en esta ocasión: no basta con construir carreteras, también hay que luchar contra los ataques de los “indios bravos” mandando tropas para contener los asaltos¹⁰⁸.

En 1840 João da Silva Machado solicita ser relevado de sus funciones de comandante militar en razón de su avanzada edad y de su estado de salud¹⁰⁹, lo que lo lleva a trasladarse nuevamente, esta vez a Itapeva da Faxina, también sobre el “Camino del Sur” pero más al norte de Vila Nova do Príncipe. Este traslado se inscribe en un nuevo proyecto de colonización. En efecto, desde Itapeva da Faxina, es posible llegar hasta el mar por un sendero, pero una verdadera integración implica la apertura de una ruta hacia el Oeste, hacia el interior de las tierras y, concretamente, hacia la provincia de Mato Grosso y su capital Cuiabá.

1.2.3. La ruta desde São Paulo hasta Mato Grosso: un asunto de Estado

Hasta la llegada tardía del ferrocarril de la compañía “Noroeste do Brasil” en los años 1910, que comunicó a São Paulo con Corumbá, en la ribera izquierda del Paraguay (en el actual Estado de Mato Grosso do Sul), la comunicación entre el litoral atlántico y el interior se hacía principalmente por vía fluvial, con embarcaciones que subían el Río de La Plata. Desde Buenos Aires, los barcos subían sobre más de 3.000 kilómetros el Paraná y el Paraguay y llegaban a Asunción, al norte de la provincia

¹⁰⁸ Egas 1924: 70-71.

¹⁰⁹ Silva Machado 10/3/1840.

brasileña de Mato Grosso, e incluso hasta Bolivia. Varios buques de carga siguen haciendo hoy este recorrido, llegando hasta Cuiabá o Cáceres, las puertas de entrada la región amazónica.

Sin embargo, existían otras vías de comunicación desde hace mucho, por tierra y por otros ríos. Pasaban por los valles que nacen en las cordilleras del litoral atlántico (Serra do Mar, Serra Geral, Serra de Paranapiacaba, etc.) y corren de Este a Oeste hasta la cuenca del Paraná.

El Tietê y el Paranapanema son dos de estos ríos. El primero nace en la Serra do Mar, en la región metropolitana de São Paulo; el segundo en la Serra de Paranapiacaba, que marca hoy parte de la frontera entre los Estados de Paraná y de São Paulo¹¹⁰. Luego, como dos líneas paralelas, ambos ríos corren hacia el Oeste, hasta desembocar a más de 1.000 kilómetros en el Paraná.

Estos ríos son importantes por dos razones: primero, porque nacen en proximidad de antiguas zonas de colonización, y facilitando de esta manera el embarque y el acceso al interior de las tierras; segundo, porque a diferencia de otros ríos de la misma región como el Ivaí o el Piquiri, no presentan muchas cataratas, pero casi toso son más suaves, haciendo más fácil la navegación.

Según John Manuel Monteiro, ambos ríos fueron utilizados entre 1550 y 1650 por los exploradores y por los *bandeirantes* o mamelucos, los cazadores de esclavos que salían de São Paulo¹¹¹. Para este autor, las *bandeiras* tenían diversos fines: la búsqueda de minas, la apertura de nuevos caminos, el comercio con los españoles de la provincia vecina del Paraguay, el contacto con los indígenas “bravos” del interior de las tierras (los “Botocudos”, los “Guaianás”, los “Cayuás”, los “Coroados”, etc.), la consolidación de las fronteras entre las coronas española y portuguesa y, sobre todo, la captura de indígenas como esclavos. Estos “negros de la tierra” eran luego vendidos entre los colonos de São Paulo y las regiones vecinas¹¹².

110 Paranapiacaba es un topónimo de origen guaraní, como tantos otros en la misma región. El misionero jesuita Antonio Ruiz de Montoya traduce *Panamá Piacaba* por “lugar desde donde se ve el mar” (Montoya 1996 [1639]: 153).

111 Por supuesto estos dos valles no fueron los únicos caminos utilizados por los bandeirantes. Monteiro indica muchos otros en un mapa muy interesante (Monteiro 1994: 13, mapa 1).

112 Monteiro 1994 (cap. 2).

Numerosas expediciones de exploración y colonización partieron por el mismo camino que los *bandeirantes* hacia el interior de la provincia de São Paulo y el sur de Mato Grosso, para llegar al inmenso sistema hidrográfico del Paraná y del Paraguay. Sería imposible enumerarlas todas. Debe mencionarse sin embargo que, durante todo el siglo XVIII y la primera mitad del siguiente, la ruta por el valle del Tietê parece haber sido la más frecuentada. Es, por ejemplo, esta ruta la que siguió el viajero brasileño Francisco Lacerda de Almeida y que describió en un libro publicado en 1841 por la Asamblea Legislativa de São Paulo¹¹³.

Su relato permite seguir con relativa precisión el trayecto que se debía recorrer desde el litoral de São Paulo hasta Cuiabá. El camino salía de Santos, sobre la costa, para llegar luego a São Paulo, ya en la meseta. Veintitrés leguas después llegaban al puerto de Araritaguava, también conocido como “Porto Feliz”, a orillas del Tietê. Los viajeros se embarcaban hasta llegar, 150 leguas más allá, a las orillas del Paraná, a la altura de su confluencia con el río Pardo en la provincia de Mato Grosso. Siguiendo el Pardo sobre 75 leguas, se llegaba a Camapuã, en una zona más alta que divide las aguas de los ríos que corren por un lado hacia el Paraná y por el otro hacia el Paraguay. Desde ahí, se bajaba los ríos Coxim y Taquari para llegar al río Paraguay. De subida este pasaba por los fortines de Albuquerque y Coímbra hasta llegar a Cuiabá. Según Lacerda de Almeida, el trayecto tenía un total de más de 550 leguas y debía franquear más de cien cataratas.

A partir de los años 1845, hasta fines de los años 1850, Silva Machado, el barón de Antonina organiza y financia varias expediciones para establecer una vía de comunicación paralela a la que acabamos de describir. El nuevo camino debía unir el puerto de Antonina, por el litoral atlántico, con el distrito del Bajo Paraguay en la provincia de Mato Grosso. Al consultar los itinerarios que el barón anexó a varios de los informes que publicó en la revista del IHGB, se ve que su objetivo era precisamente el de hacer pasar el camino hacia Mato Grosso desde el valle del Tietê hacia el del Paranapanema. Sus argumentos eran que, por el Paranapanema, el

113 Lacerda de Almeida 1841: 64-88.

trayecto se acortaba en 150 leguas y era más seguro, pues solo había tres cataratas¹¹⁴.

El gobierno brasileño era muy favorable a este proyecto. Además de desarrollar el comercio entre ambas provincias, la colonización y el poblamiento de las tierras, la consolidación de esta ruta veinte años antes de la guerra de la Triple Alianza (1864-1870) también quería ofrecer una solución alternativa a la delicada “cuestión platina” que oponía a los diplomáticos paraguayos y brasileños respecto a la libre navegación del Río de La Plata y del Paraguay¹¹⁵, principal vía de acceso a Mato Grosso. En efecto, los gobiernos no lograban ponerse de acuerdo acerca de las fronteras entre ambos países. De esta manera, la navegación del Río de La Plata y del Paraguay había sido bloqueada con frecuencia por los gobiernos paraguayos de José Gaspar Rodríguez de Francia, Carlos Antonio López y su hijo Francisco Solano López, impidiendo que la producción de Mato Grosso se exporte hacia el océano Atlántico.

De esta manera, la apertura de esta ruta también apuntaba a asentar la soberanía brasileña en una región muy poco poblada por brasileños y en litigio con el país vecino. Volveremos más tarde sobre la relación entre estos conflictos fronterizos y las expediciones de Lopes y Elliott en 1857 y 1858. Allí veremos hasta qué punto estas expediciones estaban ligadas con un conflicto potencial con Paraguay que se desencadenó, de hecho, en diciembre de 1864.

1.3. El indigenismo del barón de Antonina

Además de la colonización y de la “cuestión platina”, el barón de Antonina utilizó también un tercer argumento de interés nacional, esta vez de corte “indigenista”, para legitimar sus expediciones a Mato Grosso: la apertura de la ruta debía permitir reagrupar a los núcleos guaraní-hablantes de la región en diversos *aldeamentos* a lo largo del camino.

La idea de reagrupar a los indígenas presentaba varias ventajas para el gobierno. La primera era de orden práctico. Los *aldeamentos* podrían servir como etapas a lo largo del camino para que los viajeros puedan

114 Antonina citado por Elliott 1848.

115 Doratioto 2002; Monteiro de Almeida 2010 [1951].

descansar, conseguir víveres, guías o trabajadores. De hecho, los guaraníes eran considerados excelentes navegantes y fueron contratados varias veces como pilotos de las embarcaciones que componían las expediciones que iban hacia Mato Grosso.

Otra ventaja era evidentemente la de abrir a la colonización amplios espacios hasta entonces ocupados por los indígenas, utilizando sus conocimientos de la zona y transformando a los *aldeamentos* en frentes de avanzada. No debe olvidarse que los *aldeamentos* que fueron creados eran sin duda los establecimientos coloniales más poblados de la región durante la segunda mitad del siglo XIX; varios de ellos, como São João Batista do Rio Verde, São Pedro de Alcântara y São Jerônimo, se encuentran en el origen de ciudades que existen todavía hoy. En otros términos, se constata que, en esta época, las políticas indigenistas de sedentarización de los indígenas iban junto con las políticas de colonización y de poblamiento.

Una vez que los indígenas fueron reagrupados, se volvían factibles las tareas de “catequesis” y “civilización” proyectadas por el gobierno desde inicios del siglo.

1.3.1. El barón de Antonina y los guaraníes

Dos textos publicados por el barón de Antonina en la revista del IHGB permiten constatar que su interés hacia los grupos guaraní-hablantes se despertó ya antes de iniciar sus exploraciones hacia Mato Grosso.

El 30 de octubre de 1842 João da Silva Machado, todavía sin título de barón, envió al IHGB un resumen, redactado por Antonio Pereira Borges, del “descubrimiento” de los Campos de Paiqueré, ubicados un poco al norte de Vila Nova do Príncipe¹¹⁶. Este resumen fue publicado al año siguiente en la revista del Instituto, con un anexo de autoría del futuro barón: se trataba de una corta cronología titulada “*Noções do território de Guairá, hoje por corruptela chamado Paiqueré, tiradas das histórias moderna e antiga do Paraguai, Rio da Prata, e outras*”, en la cual procuraba reconstruir

¹¹⁶ Silva Machado 1843.

la historia de la fundación de varias de las misiones jesuíticas de la antigua provincia del Guairá¹¹⁷.

Este documento muestra que antes de conocer a Lopes y Elliott y de mandarlos a explorar el camino hacia Mato Grosso, el barón de Antonina estaba interesado por los indígenas de habla guaraní de la región, pues realizaba investigaciones en archivos. En otra carta dirigida al secretario general del IHGB en 1846 – es decir justo después de la primera expedición realizada por Lopes y Elliott –, el barón de Antonina indica que estableció su cronología a partir de investigaciones llevadas a cabo en “los archivos públicos de Buenos Aires”¹¹⁸. No sabemos si el barón fue personalmente a Buenos Aires o mandó a alguien: lo importante es que estas investigaciones preliminares atestiguan que su proyecto de sedentarización de los grupos guaraní-hablantes fue largamente pensado. Entre las múltiples tareas encomendadas por el barón a Elliott y Lopes durante sus expediciones, estaba la de ubicar, como auténticos arqueólogos *amateurs*, los sitios de las antiguas misiones jesuitas del Guairá y del Itatín. Antonina buscó fundar sus *aldeamentos* sobre las ruinas de estas misiones, evocando así cierta continuidad entre su proyecto y la edad dorada de los jesuitas, como lo nota Marta Amoroso¹¹⁹. De hecho, a inicios de la década de 1860, los *aldeamentos* de Nossa Senhora do Pirapó y Santo Inácio, a orillas del Paranapanema, fueron establecidos exactamente en el mismo sitio que las antiguas misiones jesuitas homónimas.

Sin ninguna duda, la visita que recibió en 1843 el barón de Antonina en su propiedad de Perituba influyó mucho en su interés por los Guaraníes. En una carta dirigida el 2 de septiembre de 1843 al gobierno de

117 Como las del antiguo Itatín, las misiones jesuitas del Guairá fueron destruidas por los bandeirantes en las primeras décadas del siglo XVII. Ver al respecto la *Conquista Espiritual* de Ruiz de Montoya (1996 [1639]).

118 Antonina 1847: 130-133.

119 Amoroso 1998; 2014.

la provincia de São Paulo¹²⁰, Antonina no solo informó de la llegada de nueve indígenas de habla guaraní a su propiedad; también esbozó, de manera muy detallada, los principales puntos de su proyecto. Vale, por este motivo, la pena citarla integralmente.

Nueve indígenas de ambos sexos, miembros de una tribu que vive en la orilla izquierda del Taquari, no muy lejos de la ciudad de Faxina, aparecieron voluntariamente en esta hacienda; la relación que mantuve con ellos en el tiempo que estuvieron y el minucioso examen que hice de su estado me incitaron a comunicarle algunas reflexiones que se me ocurrieron sobre esta gente que podría ser tan útil para el país.

Esta tribu se compone actualmente de 200 individuos aproximadamente, que viven en el lugar mencionado desde hace bastante tiempo. Por el comercio que han establecido con los habitantes vecinos del *sertão*, han adquirido maneras que les colocan entre civilización y barbarie. Su carácter dócil y pacífico les ganó el afecto de los vecinos con los pocos regalos que pueden intercambiar, por lo cual no es raro ver, hoy, a los indígenas de esta tribu ir a la ciudad para intercambiar herramientas y ropa con cera y miel que con dificultad juntan en el *sertão*.

Sin embargo, por dos razones están decepcionados del lugar en donde viven y aspiran trasladarse hacia parajes más lejanos, o Dios sabrá adónde. Primero la escasez casi absoluta de caza en este lugar, lo que dificulta su subsistencia; luego, la devastación de sus campamentos por los habitantes

120 Esta carta fue anexada por José Joaquim Machado de Oliveira en un importante texto que redactó en 1845 y publicó el año siguiente en la revista del IHGB: la “*Notícia Raciocinada sobre as aldeias de índios da província de São Paulo, desde o seu começo até sua atualidade*” (Machado de Oliveira 1867 [1846]). Este texto representa el primer trabajo de envergadura de José Joaquim Machado de Oliveira como director general de los indios de la provincia de São Paulo. Documento a la vez histórico y administrativo, procura hacer un balance de las diferentes políticas indigenistas de la provincia desde la época colonial, y proponer nuevas medidas. Si bien está impregnado del pesimismo y de la ideología evolucionista de la época, este trabajo es muy riguroso, y el autor efectuó numerosas investigaciones en los archivos locales. Machado de Oliveira critica la acción evangelizadora de los jesuitas, aunque dará luego todo su apoyo al proyecto de Antonina, al que entiende como una suerte de prolongación de la obra misionera. Esta “contradicción” muestra que aunque, en el discurso, las élites intelectuales y políticas querían marcar su diferencia con la época colonial, en la práctica muchas de las “nuevas” medidas aprobadas fueron calcadas de las del antiguo régimen.

vecinos que, internándose en el *sertão*, ocupan las excelentes tierras fiscales que existen en la región.

Sin embargo, debo señalar a Su Excelencia que, si esta gente pudo ocupar sobre varias leguas el interior de esta región, ello se debe a esta tribu; antes de que se establezca ahí, estas tierras estaban ocupadas por la formidable y temida tribu de los Goyanazes que, por su ferocidad y sus continuos actos de barbarie en contra de los vecinos y de los viajeros, no solo impedía el poblamiento del *sertão*, sino también de los campos más próximos. Por lo contrario, hoy, la tribu al que me refiero sirve de vanguardia y nos defiende de los asaltos de los Goyanazes, ya que son enemigos. Así facilitaron el cultivo de muchas excelentes tierras antes abandonadas, y protegen a los vecinos y a los viajeros que circulan por este camino, hasta hace poco muy peligroso.

Así, me parece de trascendente utilidad emplear todos los medios posibles para asentar a esta tribu en el *sertão*, aunque a proximidad de esta ruta, tomando en cuenta a las naturales inspiraciones filantrópicas y humanísticas que nos mueven para mejorar la suerte de estos miserables que, una vez transformados en hombres civilizados, nos retribuirán los sacrificios que hayamos hecho para hacerles salir del estado de barbarie en el que nacieron.

Entre los medios que se me ocurren para lograr este importante fin, opino que el más apropiado, el que tuvo los resultados más eficaces entre todas las tentativas de catequesis que conozco, es el de buscar inculcar a los indígenas las necesidades del hombre civilizado, dándoles gratuitamente para ello todas las cosas necesarias. Teniendo esto en mente, se tendría que escoger un lugar conveniente en el *sertão*, con buenas tierras fiscales cultivables, para fundar una clase de *aldeamento*. Se establecerían ahí, con fondos públicos, grandes campos para los indios, dándoles también herramientas y ropa cada año, para que la certeza de estos regalos les obligue a establecerse de manera permanente. Así, desde un inicio sería importante enseñarles a criar puercos y gallinas así como ganado si así lo manifiestan; pues así, gozando de tales comodidades, será imposible que vuelvan a la vida errante.

Pienso entonces que, si el gobierno autoriza los gastos necesarios para el reagrupamiento de estos indígenas de la manera que indico, en muy poco tiempo se volverán útiles para la sociedad y continuarán a defendernos contra las tribus feroces, servicio que nos rinden desde hace años sin otra motivación que la hospitalidad que reciben de los vecinos de esta municipalidad. Esta municipalidad se encontraría muy afectada si estos

indios se trasladaran donde sea. También pienso que, si el gobierno toma entre sus manos el destino de esta tribu de la manera indicada, podría servir de ejemplo e incitar a otras tribus errantes a gozar de las mismas ventajas: y así, en el futuro, tal vez se formaría en esta municipalidad un gran y útil establecimiento de catequesis de las numerosas tribus que vagan por el inmenso *sertão*.

No desarrollaré todas las ventajas de la realización de tan majestuosa idea, pues son evidentes para todos, sobre todo para Su Excelencia. Su experiencia en las cosas públicas le ha hecho conocer la gran falta de brazos de la cual sufrimos en todos los campos del servicio nacional y privado, y la utilidad de emplear a aquellos que son inútiles e incluso hasta perniciosos en estos inmensos y fértiles montes que son incapaces de aprovechar fuera de la caza y de los abrigos que les ofrecen.

Concluiré entonces diciendo a Su Excelencia que me parece extremadamente fácil civilizar a esta tribu de la manera que le indico; Su Excelencia dispone de un presupuesto importante atribuido cada año por los fondos públicos de las provincias para la catequesis y la civilización de los indígenas, que casi no se utiliza en Guarapuava y que sería de extrema utilidad para el país si se lo empleara en favor de esta tribu. Personalmente, puedo garantizar a Su Excelencia que estoy dispuesto a poner todos mis modestos medios a disposición del gobierno para colaborar en una empresa tan filantrópica; de manera que ya aseguré a los indígenas que vinieron aquí que iba a recomendar su protección a Su Excelencia, haciéndoles comprender que el gobierno tomaría medidas para ayudarlos, con lo cual quedaron muy satisfechos.

He aquí estas breves observaciones que solo el deseo del bien público y el sentimiento de humanidad me llevan a comunicarle, porque estoy seguro que las mismas motivaciones harán que sean bien acogidas y que Su Excelencia les preste atención y tome las medidas su sabiduría considere las más adecuadas y eficaces¹²¹.

Existe mucha similitud entre este proyecto (elaborado en 1843), el decreto n° 426 que será promulgado dos años más tarde y definirá luego toda la política indigenista del Segundo Imperio, y el proyecto indigenista de José Bonifácio presentado en 1822. Puede pensarse que, si el gobierno brasileño apoyó los proyectos del barón de Antonina, fue porque

121 Silva Machado 2/9/1842 citado por Machado de Oliveira 1867 [1846]: 250-253.

se anticipaban de alguna manera a sus intenciones. De la misma manera, uno de los argumentos del barón es el carácter “dócil y pacífico” de esos indígenas a medio camino entre “la civilización y la barbarie”. Con este argumento, Antonina retomaba la visión, tan difundida en la época, que oponía a los indios guaraníes “mansos” con los “salvajes”, y que tanto influyó en la definición de las políticas públicas.

Debe notarse también el papel crucial que desempeñaron los 200 guaraníes del río Taquari en la formulación inicial del proyecto del barón. Fue después de su visita que Antonina empezó a elaborar su proyecto. Esta visita, que más parece una suerte de parlamento, tenía un objetivo definido: solicitar protección a una importante autoridad local.

En efecto, como veremos, los diversos grupos guaraní-hablantes que se instalaron en los *aldeamentos* bajo la dirección inmediata del barón de Antonina empezaron a llamarle *Paí-Guasú*. Según Montoya, en guaraní, *Paí* es un “término de respeto” dirigido a las personas de edad, a los chamanes y a la “gente grave”; con el tiempo, el término fue aplicado a los sacerdotes cristianos, particularmente a los jesuitas¹²². En cuanto a *guasú*, significa “grande”. En este sentido, el nombre de *Paí-Guasú* indica la importancia y el respeto que los indígenas otorgaban al barón de Antonina.

Tres siglos después de Ruiz de Montoya y 60 años después del barón de Antonina, Nimuendajú indica un significado diferente y no menos interesante del término *Paí*. Según él, esta palabra era utilizada por los grupos guaraní-hablantes, con quienes trabajó a inicios del siglo XX, como un etnónimo bastante frecuente para designar a las “hordas kayguá”. De esta manera, la “horda” que vivía a orillas del río Curupayná (un afluente de la ribera derecha del Paraná) “es llamada directamente ‘Paí Guaçu’, ‘el gran Paí’, por los Apapocúvas”¹²³. Curiosamente, son justamente las familias de habla guaraní del río Curupaná, dirigidas por el cacique Libânio, quienes fueron los más activos colaboradores del barón de Antonina en la realización de su proyecto indigenista. Es posible que, en la época de Nimuendajú, el título de respeto primero utilizado para

122 Montoya 1876 [1639]: 261.

123 Nimuendajú 1987 [1914]: 74.

referirse al barón de Antonina haya cambiado de sentido, transformándose en el nombre aplicado a los indígenas que lo habían ayudado.

Como sea, la carta del futuro barón de Antonina muestra que los nueve indígenas que lo visitaron habían manifestado, como una forma de negociación, su intención de retirarse de la región si no se les atribuía una tierra más propicia para la caza y mejor protegida de los colonos locales. Este mismo año, sin esperar una ayuda de las autoridades, el barón trasladó este grupo de 200 personas a São João Baptista do Rio Verde, el primer *aldeamento* que fundó. Ubicado entre los ríos Verde e Itararé, afluentes ambos de la ribera izquierda del Paraná, São João Baptista fue erigido en pleno corazón de la hacienda Perituba, propiedad de Antonina.

1.3.2. Indigenismo e intereses privados

Detrás de argumentos de orden público, la “cuestión platina”, la colonización y la civilización de los indígenas, existían intereses privados del futuro barón de Antonina. En efecto, uno de sus principales objetivos era el de establecer haciendas tomando posesión de las tierras descubiertas. Como conductor y negociante de ganado y como hombre político, el barón de Antonina no solo conocía la importancia de las haciendas para incrementar este mercado en plena expansión; también sabía cómo establecerlas justo antes de la promulgación de la “Ley de Tierras” de 1850, que iba a prohibir tales prácticas.

En la primera mitad del siglo XIX, la situación jurídica de la tenencia de la tierra era caótica. Las *sesmarias*, es decir los títulos de propiedad concedidos por la corona portuguesa a los colonos, habían sido anuladas con el Imperio, y la “posesión” era la única manera de adquirir derechos sobre tierras fiscales. De hecho, los años entre 1823 y 1850 son conocidos en la historiografía como “la fase dorada del poseedor”¹²⁴.

Monteiro de Almeida describe cómo ocurría la “posesión”:

¹²⁴ Según José Maria de Paula, director en jefe del Servicio de Protección de los Indios en los años 1940, las *sesmarias* fueron introducidas en Brasil ya desde 1530. En Portugal, consistían en transferir a las personas interesadas las “tierras abandonadas o no utilizadas por propietarios negligentes, para cultivarlas”; sin embargo en Brasil eran primero los “capitanes hereditarios”, representantes de la Corte, y luego el gobernador general lo que daban tierras en *sesmarias* a las personas, a cambio de un impuesto (Paula, 1944).

Los exploradores penetraban en el *sertão*. Descubrían zonas delimitadas por accidentes geográficos visibles: la desembocadura o el lecho de un río, una colina, una cordillera cercana, un árbol alto, la particularidad de la vegetación local. Y se demarcaba la posesión en función de tales accidentes. Normalmente los exploradores señalaban la existencia de una posesión y procedían a demarcarla plantando palos [...]. En este régimen, la formación de tales posesiones como hecho jurídico de propiedad territorial era el equivalente del descubrimiento de tierras que ampliaban la soberanía de las naciones, y las tierras descubiertas eran consideradas como *res nullius* [...]. El primer descubridor podía adueñarse de ellas y demarcarlas [...]. De esta manera se constituyeron varias propiedades agrícolas, en particular en la meseta de Amambai¹²⁵.

Según Christillino, João da Silva Machado, el futuro barón de Antonina, habría practicado la “posesión” ya desde los años 1810 en la región de Misiones y los llanos de esta misma provincia¹²⁶. El autor indica que, en la parroquia de Cruz Alta, existen registros de los años 1830 que atestiguan que vendió inmensas propiedades en los distritos de Palmeiras, Santo Ângelo y Botucará a Feliciano Rodrigues de Paula Silva, Alexandre Luiz Silva y su hermano Francisco de Paula Silva.

Aunque la “Ley de Tierras” solo fue aprobada en 1850 y reglamentada en 1854, ya existía un gran debate sobre el tema desde los años 1820. Tanto José Bonifácio en 1822 como su opositor político, el senador Vergueiro, en 1827, habían propuesto proyectos opuestos sobre la propiedad de la tierra. Ninguno fue aprobado, pues, las élites económicas de la primera mitad del siglo no tenían interés en modificar un sistema que les aventajaba¹²⁷. Solo se empezó a debatir seriamente el tema a partir de 1840, con el retorno del emperador. En 1842 fue presentado un primer proyecto de ley, modificado en 1843. Entre otras cosas, proponía legalizar las “posesiones” ya hechas, pero prohibía la vigencia de la práctica; preveía también la dotación de tierras para fundar colonias indígenas,

125 Monteiro de Almeida 2010 [1951]: 45-46.

126 Christillino 2010.

127 Silva 2008 [1996]: 89.

y alentaba la inmigración europea para reemplazar paulatinamente la mano de obra esclava por una libre¹²⁸.

El texto final de la “Ley de Tierras”, por fin aprobado en 1850, conserva los principales puntos de este proyecto. En lo que se refiere al “problema indígena”, esta ley tendrá implicaciones importantes pues, garantizando la creación de colonias indígenas, legitimará al mismo tiempo la expropiación y la apropiación por parte de los colonos de tierras anteriormente ocupadas por los nativos.

Según Saboya, como hombre político, el barón de Antonina conocía exactamente los debates que agitaban la Asamblea desde 1842 sobre el acceso a la tierra¹²⁹. De esta manera, es más que probable que conociera también los mecanismos para transformar las “posesiones” en propiedades privadas antes que sean prohibidas. La documentación relativa a su herencia lo demuestra: a inicios del siglo XX, los herederos del barón de Antonina solicitaron al gobierno de Mato Grosso nada menos que 90.000 km² de tierras, a saber la casi totalidad de los distritos de Nioaque, Bela Vista y Ponta Porã, en el sur del actual Estado de Mato Grosso do Sul. Según Astolpho Rezende, abogado del Estado de Mato Grosso, estas tierras eran “supuestas” propiedades que el barón había registrado a su nombre durante los trabajos de apertura de la ruta entre São Paulo y Mato Grosso:

Lo que es cierto es que, entre 1849 y 1850, el barón de Antonina, que era senador del Imperio y sabía que se estaba elaborando una ley que fue promulgada luego el 18 de septiembre de 1850 con el n° 601, ley que prohibió la adquisición de tierras públicas por otro medio que no sea su compra y que reglamentó la legitimización de las posesiones, encargó a Joaquim Francisco Lopes, su comisionado y agente, de *encontrar* algunos registros de tierras en Mato Grosso, con el objetivo de convertirse en gran propietario de esta provincia. Cumpliendo con su tarea, Lopes encontró varios registros en los cuales algunos individuos dicen ser propietarios de una extensión arbitraria de tierras y las venden al barón de

128 Silva 2008 [1996] (en particular la segunda parte).

129 Saboya 1995.

Antonina. Una vez en posesión de estos registros, casi todos manuscritos, dicho barón los transformó en contratos (énfasis de origen)¹³⁰.

Tampoco debe olvidarse que el barón de Antonina fue esclavista y usaba mano de obra de origen africana en sus haciendas¹³¹. Aliado con el Reino Unido a partir de las guerras napoleónicas y siguiendo su política, el imperio portugués había prohibido la trata de esclavos al sur del ecuador en 1810. Con la independencia en 1822, este compromiso fue asumido por la monarquía brasileña. En 1830 se abolió la trata y en 1831 un decreto imperial castigó su práctica, aunque en un primer momento, la trata continuó. Inglaterra promulgó entonces, en 1845, el célebre *Bill Aberdeen Act*, ley unilateral que autorizaba a la marina inglesa perseguir a los barcos negreros. En 1850, la ley “Eusébio de Queiróz” reduce drásticamente la trata de africanos en Brasil. Según Silva, si bien en 1849 todavía 54.000 africanos habían sido llevados al país, tres años después solo se registraron 700¹³².

Los esclavos recuperados por la marina brasileña eran considerados como “africanos libres”, “liberados” o “emancipados”¹³³. Varios de ellos fueron colocados bajo tutela del Estado en diferentes colonias militares e indígenas de la provincia del Paraná. La trata cesó paulatinamente, y en 1889 la condición de esclavo fue totalmente suprimida.

El decreto n° 426 estaba de cierta manera ligado con los debates acerca del fin de la esclavitud. En la práctica, solo benefició a una reducida parte de los terratenientes: aquellos que, como el barón de Antonina, mantenían relaciones estrechas con las sociedades indígenas y podían entonces reemplazar el trabajo forzado por el suyo.

Así, el “rostro indígena” de los proyectos de Antonina es parte de un plan más amplio, más ambicioso también, es ante todo personal y privado. Su petición al gobierno de liberar tierras fiscales para crear un *aldeamento* para los indígenas –desocupando de esta manera los territorios donde vivían anteriormente – puede ser vista como la ilustración de una

130 Rezende 1924: 19.

131 Schorer Petrone 1976.

132 Silva 2008 [1996].

133 Moreira 2003.

práctica y de un proceso más general que permitió que la propiedad privada de la tierra se estableciera fundamentalmente, en los años de formación del Brasil, a partir del patrimonio público. De la misma manera, la creación de los *aldeamentos* no es otra cosa que una solución ideada por el futuro barón para reemplazar la mano de obra esclava por otra “libre”.

El éxito del barón de Antonina se debe al hecho de que supo encontrar los argumentos idóneos para convencer al Estado brasileño: el argumento económico de la ruta por construir, los *aldeamentos* como etapas que asegurarían la seguridad de los viajeros, y una solución parcial a la “cuestión platina”. En un interesante artículo de 1995, la historiadora Maria Cristina Cortez Wissenbach enfatizó en este aspecto de los proyectos de Antonina: quien “como nadie más” supo “articular sus intereses personales con las emergencias político-ideológicas de la época, orientando sus iniciativas en función de los ambiciosos planes que presidían a la constitución de la nación”¹³⁴.

Sobresale en este sentido una singular novedad en la actuación del barón pues, hasta lograr oficializar el *aldeamento* de São João Batista, él corrió con todos los gastos y asumió la protección y la tutela de los indígenas de forma privada. Este punto es fundamental para pensar la especificidad de la relación del barón de Antonina con los indígenas de la región. La paradoja de la “tutela indígena” definida por Oliveira como un *savoir-faire* estatal de dominación colonial que oscila entre prácticas protectoras, civilizadoras y pedagógicas¹³⁵, no parece ser un monopolio del Estado, sino una característica del actuar individual de varios actores. En el caso de Antonina, la mediación establecida entre los indígenas y los administradores coloniales tuvo lugar a través de un personaje híbrido –barón para los hombres de la Corte, *Patí-Guasú* para los indígenas– que circulaba fácilmente entre los diferentes espacios políticos del Imperio.

134 Wissenbach 1995: 138-139.

135 Oliveira 2010.

Capítulo 2

2. Los Itinerarios de Lopes y Elliott

Itinerarios, rutas, entradas, *bandeiras*, expediciones o viajes son algunos de los nombres dados en la literatura histórica y antropológica a las múltiples expediciones de colonización llevadas a cabo por Joaquim Francisco Lopes y João Henrique Elliott en el interior de las provincias de São Paulo, Paraná y Mato Grosso, bajo la dirección del barón de Antonina. Aunque, siguiendo a Amoroso, he usado anteriormente el término de “Jornadas Meridionales”, en realidad ni Elliott ni Lopes mencionan esta expresión¹.

Como miembro del IHGB, el barón de Antonina hizo publicar los informes de las expediciones en la revista del instituto. El IHGB publicó cuatro informes de Joaquim Francisco Lopes y João Henrique Elliott, relativos a ocho expediciones realizadas entre agosto de 1845 y noviembre de 1852². El historiador Hildebrando Campestrini reeditó recientemente estos relatos, agregando a ellos el manuscrito inédito de una novena expedición realizada en 1857 hacia el río Iguatemi en el extremo sur de la antigua provincia de Mato Grosso³. Este manuscrito se encontraba precisamente en los archivos del IHGB, en Río de Janeiro.

En mis propias investigaciones en el Archivo Público del Estado de Paraná (DEAP) en Curitiba, logré ubicar a otro manuscrito inédito, correspondiente a una décima expedición realizada en 1858 hacia el río Dourados, también en el extremo sur de la provincia de Mato Grosso.

Además de estos informes, Lopes y Elliott publicaron otros textos. En 1862, por ejemplo, Lopes anexó en un informe anual de actividades de la provincia de Paraná un texto sobre una exploración realizada en la región del río Bariguy. En 1871 también publicó un informe sobre la apertura de la ruta hacia Mato Grosso. En un excelente inventario realizado en 1995, la historiadora Maria Cristina Cortez Wissenbach indica

1 Amoroso 1998; 2014; Barbosa 2012.

2 Elliott 1847, 1848 y 1898 [1856]; Lopes 1872 [1850].

3 Campestrini 2007.

la existencia de otros manuscritos más firmados por Elliott y Lopes, nunca publicados⁴. Existe en la Biblioteca Nacional (BN) de Río de Janeiro un informe de Lopes fechado en 1841, y otros dos se encontrarían en el Archivo Público del Estado del Paraná (DEAP): uno firmado por Lopes en 1871 y otro de Elliott, de 1879. No logré encontrarlos, y no sé si se refieren a la apertura del camino hacia Mato Grosso a otras actividades posteriores.

Así, los textos publicados e inéditos que conocemos no representan la totalidad de los escritos de ambos personajes. Son diarios que describen en general el desarrollo y los percances de las expediciones. En este sentido pueden llegar a ser repetitivos, pero también muy detallados, al estilo de los cuadernos de campo etnográficos. Aparte del trabajo de Monteiro de Almeida realizado en 1951⁵, estos textos nunca fueron trabajados de manera detallada. Al seguirlos paso por paso en este capítulo, intentaremos no solo entenderlos mejor, sino también aprehender la continuidad de las expediciones y entender cómo se organizaban en función de los datos recogidos en las expediciones anteriores. A falta de mapas detallados, la descripción de estas expediciones permitirá también visualizar mejor la geografía de las regiones exploradas, y las dificultades encontradas.

2.1. Dos sertanistas

2.1.1. João Henrique Elliott

Es poco lo que sabemos sobre João Henrique Elliott antes de su encuentro con el barón de Antonina. Según Silva Carneiro, Elliott nació en 1809 en Pensilvania, Estados Unidos, probablemente en Filadelfia⁶. A finales de 1825, se embarcó junto con su tío Jesse Duncan Elliott sobre la fragata *Cyane*, rumbo a Brasil. Habría pasado por las provincias de Pernambuco, Bahía y Río de Janeiro, antes de ser capturado en 1826 en

4 Wissenbach 1995.

5 Monteiro de Almeida 2010 [1951].

6 Carneiro 1987.

la provincia Cisplatina (actual Uruguay)⁷. Después de dos años de cautiverio, logró escapar y empezó su vida como explorador⁸.

Fue probablemente a bordo de la *Cyane* que Elliott recibió lo esencial de su formación intelectual. En efecto, Jesse Duncan Elliott había llevado a Brasil a “veinte jóvenes” para instruirlos “en su profesión”, dispensándoles del servicio activo sobre el barco para no distraerlos de los estudios⁹. De hecho, a diferencia de Joaquim Francisco Lopes, Elliott era un hombre erudito y letrado. Él será el encargado de llevar los diarios de las expediciones dirigidas por el barón de Antonina, redactar los informes, pintar acuarelas y realizar los mapas¹⁰.

Los múltiples mapas y las acuarelas pintadas por Elliott nos permiten apreciar sus competencias en varios campos. Los Archivos Históricos de Itamaray (AHI) conservan varios mapas, acuarelas y cartas de Elliott, además de una carpeta que reúne la documentación privada del diplomático brasileño Duarte da Ponte Ribeiro, titulado “*Rascunhos, notas, dados topográficos sobre o Paraná. Viagem de Lopes pelo Ivinheima ou Mumiú até Miranda, mandado de São Paulo pelo Barão de Antonina (acompanha esboço de mapas)*”¹¹. Como diplomático, Ponte Ribeiro se interesó mucho por la cartografía de la región platina, en función de los litigios fronterizos existentes en la segunda mitad del siglo XIX. Al leer sus notas y los bosquejos que esbozó a partir de los datos recogidos por Elliott y Lopes, vemos que Elliott no solo conocía sino que además corregía obras clásicas como la *Corografia Brasília ou relação histórico-geográfica do reino do Brasil* del padre Ayres de Casal¹², entre otras.

Estos datos son importantes para entender cómo y por qué fue posible un encuentro entre Elliott y el barón de Antonina. Las múltiples competencias técnicas de Elliott eran de suma utilidad para los proyectos de colonización del barón. Como miembro del IHGB, Antonina quiso

7 Duncan Elliott citado por Jarvis 1835.

8 Bigg-Wither 1974 [1878]: 379-380.

9 Jarvis 1835: 233.

10 Según Silva Ayrosa (1930), Elliott no habría sabido escribir en buen portugués, y los informes existentes serían de autoría de Antonina. Aunque, probablemente, el barón haya corregido los informes antes de su publicación en la revista del IHGB, no debemos olvidar que Elliott vivía ya por cerca de dos décadas en Brasil, y que también había publicado dos novelas en portugués.

11 Archivo privado de Duarte da Ponte Ribeiro, doc. 13, 1849, AHI, Río de Janeiro.

12 Ayres Casal 1817.

publicar los informes de sus expediciones en la revista del Instituto, legitimándolas así frente a los intelectuales y científicos. A diferencia de Lopes, Elliott podía perfectamente encargarse de redactarlos.

Asimismo, sabemos que el barón de Antonina había leído la primera novela de Elliott, *Aricó e Caocochee*, dedicado a su persona. Su lectura le aseguraba que Elliott tenía una opinión propia y sobre todo crítica hacia la candente “cuestión indígena”. En el ámbito político y científico de la época, ambos personajes compartían la misma visión sobre el tema. Elliott era un romántico, que ya había criticado públicamente las acciones violentas de Siquiera Cortés durante la colonización de los Campos de Palmas; por su lado, Antonina quería establecer una política de “catequesis” y de “civilización” por medios pacíficos y filantrópicos, con la participación efectiva de los indígenas.

2.1.2. Joaquim Francisco Lopes

La vida de Joaquim Francisco Lopes antes de los años 1840 es mucho mejor conocida que la de Elliott gracias, principalmente, a un diario que llevó sobre las múltiples expediciones que realizó entre 1829 y 1839, antes de empezar a trabajar con Elliott y el barón de Antonina¹³. Como vemos, aun sin la formación intelectual de su compañero norteamericano, Lopes sabía leer y escribir, algo no tan común en la época para alguien, como él, proveniente de una humilde familia provinciana.

También conocido como “el sertanejo”, Lopes era originario del pueblito de Piunhi en la provincia de Minas Gerais. Era el menor de ocho hijos. Dos de sus hermanos, José y Gabriel lo acompañaron en varias de sus expediciones. La historia de toda la familia, que se trasladó desde Piunhi hasta Franca en la provincia de São Paulo en 1820¹⁴, está estrechamente ligada con la colonización del sur de la antigua provincia de Mato Grosso.

¹³ Utilizo aquí la primera edición de este diario (Lopes 1943 [1829-39]), recientemente republicado por Campestrini (2007). Este ejemplar termina en 1839. Otro manuscrito, conservado en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, cubre los años posteriores hasta 1841 (ver inventario de Wissenbach 1995). Para estos últimos años, me basaré sobre el texto de Monteiro de Almeida (2010 [1951]) quien pudo consultarlo este segundo texto.

¹⁴ Monteiro de Almeida 2010 [1951]: 39-59.

En las diversas exploraciones que realizó antes de pasar al servicio del barón de Antonina, Lopes contrató sistemáticamente indígenas como baqueanos y guías. Entre 1831 y 1834, intentó establecerse como colono a orillas del Paraná, sin éxito por la insalubridad del lugar. Reanudó sus exploraciones en 1835, encontrando en particular, sobre el Paraná, a un negociante de Cuiabá, Eleutério Nunes de Arruda. Éste le dio muchas informaciones sobre las ventajas de asegurar un comercio estable entre Miranda, Camapuã y Cuiabá. Al año siguiente, Lopes partió hacia Cuiabá, pasando por Miranda y Camapuã, para abrir un nuevo camino entre Santana de Paranaíba y Miranda. A partir de este viaje su diario se vuelve mucho más detallado, más largo y mejor redactado, como lo serán sus posteriores informes para el barón de Antonina. Este viaje es interesante también porque Lopes encontró en esta ocasión al senador de São Paulo, Nicolau Pereira de Campos Vergueiro, suegro de la hija de Antonina. Tal vez fue a través de él que el barón conoció al sertanista.

A fines de agosto de 1836, la expedición de Lopes llega a Miranda. Según él, varios grupos indígenas viven en los alrededores del fortín: “las naciones son las siguientes: uiacurus, guanás, guaxis (aliados entre sí); también existen otras naciones más alejadas como los ipagmas, caiubás, entre otras”¹⁵. La instalación de estos grupos no es reciente. De hecho, si bien los funcionarios de Mato Grosso no habían podido administrar a los grupos de habla guaraní del extremo sur de la provincia, habían establecido desde finales del siglo XVIII relaciones pacíficas y regulares con otros, en particular los Guaicurús y Terenas del distrito del Bajo Paraguay.

Lopes protagonizó otras expediciones hasta los años 1840. Si bien, en un primer tiempo, su meta era integrar a diferentes puntos del sur de la antigua provincia de Mato Grosso, sus proyectos siguientes son más ambiciosos y más caros, apuntando a la comunicación entre dos provincias. En todo caso, como vemos, las actividades de Lopes como sertanista son bastante anteriores a su colaboración con el barón de Antonina. Según Monteiro de Almeida, el mismo emperador Dom Pedro II estaba al tanto de sus actividades y habría ordenado recompensarlo. Es en este contexto

¹⁵ Lopes 1943 [1829-1839].

que, probablemente hacia 1845, Lopes encuentra al barón de Antonina y se vuelve junto con Elliott uno de sus principales colaboradores.

2.2. La apertura de la ruta hacia Mato Grosso

Las expediciones realizadas para abrir la ruta hacia Mato Grosso tienen lugar entre 1844 y 1858. En estas exploraciones se establecen los contactos con los grupos guaraní-hablantes de la región.

2.2.1. Primeras expediciones (1844-1845)

Aparte de una referencia de Elliott en el primer informe publicado en la revista del IHGB¹⁶, no tenemos más informaciones sobre un primer viaje que Lopes solo habría realizado en 1844. Al parecer, la expedición salió de la propiedad de Perituba, del barón de Antonina, y llegó hasta el *aldeamento* de São João Batista do Rio Verde, establecida desde 1843 entre los ríos Verde y Cinza.

La exploración de 1845 es la primera que conocemos con ciertos detalles. Duró cuatro meses, desde agosto hasta diciembre, y tuvo dos objetivos principales: primero, ampliar la superficie de la región explorada un año antes; segundo, “buscar los sitios de las antiguas reducciones jesuitas”¹⁷.

Partió de Perituba el 16 de agosto de 1845. Los viajeros eran 18 personas, entre ellos ocho “indios domesticados”, probablemente contratados en el *aldeamento* de São João Baptista do Rio Verde, donde el grupo llegó el 18 de agosto. Según Elliott, el *aldeamento* estaba dividido en dos: un primer grupo de casas estaba ubicado sobre la orilla izquierda del río Verde, y otro más al oeste, más cerca del río Itararé. En total, contaba con una veintena de casas. Ambos barrios estaban ubicados en la propiedad del barón, a 12 leguas de su sede principal.

El 20 de agosto el barón llega a São Baptista do Rio Verde junto con su yerno, Luiz Vergueiro (hijo del senador Vergueiro) y tres misioneros capuchinos: Pacífico de Montefalco, Ponciano de Montaldo y Gaudêncio de Gênova. El primero es designado director del *aldeamento*.

16 Elliott 1847.

17 Elliott 1847.

Según el relato de Elliott, los indígenas organizan una gran fiesta para agasajar a sus huéspedes, arreglando una casa “con ramos de flores silvestres” y adornándose ellos mismos con “muy lindas plumas”. En cuanto al barón de Antonina, les regala “aguardiente, tabaco, azúcar, sal, ropa, rosarios, etc.”¹⁸.

El 21 de agosto, los miembros de la expedición se dividen en dos grupos. Joaquim Francisco Lopes sube el río Verde con siete hombres en tres canoas, mientras los demás, bajo la dirección de Luiz Vergueiro, salen por tierra hasta la confluencia de este río con el Paranapanema. Es en ese ínterin que se funda formalmente el *aldeamento*: Pacífico de Montefalco hace colocar una cruz en su centro, y pronuncia un largo discurso. El 22, el barón de Antonina vuelve a Pirituba junto con los sacerdotes.

Dos grupos se juntan al día siguiente en la catarata de Salto Grande dos Dourados, a cuatro leguas de São João Batista do Rio Verde. Para franquearla, la expedición debe descargar las canoas y llevarlas a pie. El 24, llegan a una segunda catarata, la llamada Cachoeira dos Indios.

Al día siguiente, el grupo llega a la confluencia del río Verde con el Itararé, y sube este último hasta el 19 de agosto, atravesando varias cataratas importantes, como las de Tribuna y Bocaina. Finalmente, el 30 de agosto, la expedición llega al Paranapanema. A partir de entonces, las cataratas se multiplican y el viaje se hace muy difícil. En la catarata Cristal, los viajeros encuentran algunos objetos abandonados por unos indígenas.

El 14 de septiembre, el grupo vuelve a dividirse. Junto a siete hombres, Lopes sale a explorar el *sertão*, mientras Luiz Vergueiro y los demás suben el río Tibagi. Mientras tanto, Elliott parte, a pie, “en busca de los vestigios de São Xavier, una antigua reducción de los jesuitas que existió sobre la orilla izquierda” de este río, “a legua y media de su desemboque”¹⁹. Sin encontrar nada, Elliott se reúne con sus compañeros y, el 17, Lopes y sus hombres también se unen a ellos.

El 18 de septiembre, los ocho indígenas de la expedición deciden irse “por miedo a los indios salvajes, cuyas huellas se multiplicaban”. Luiz Vergueiro les da una canoa, pólvora y municiones para su regreso, al

¹⁸ Elliott 1847: 18.

¹⁹ Elliott 1847: 23-24. Esta misión fue fundada en 1622 en el valle del Tibagi.

tiempo que aprovecha para hacer llegar una carta al barón de Antonina sobre la marcha de la expedición²⁰.

Durante varios días más, la expedición sube el Tibagi en busca de las ruinas de la misión jesuita, sin éxito. Acaba volviendo hacia el río Paranapanema. Aunque, a esta altura, existan todavía cataratas en el curso del río, es más fácil franquearlas, y el paisaje cambia. Las cordilleras comienzan a desaparecer y dejan campo a amplios llanos; se puede cruzar fácilmente el río. Por esta razón, como se puede apreciar en los informes posteriores de Lopes y Elliott, el *aldeamento* de São João Baptista do Rio Verde no será tomado en cuenta como puerto de embarque para el camino hacia Mato Grosso; las cataratas de los ríos Verde e Itaré complican demasiado el trayecto. En su lugar, en 1850 y 1855 respectivamente, serán fundados la colonia militar de Jataí y el *aldeamento* de São Pedro de Alcântara sobre las orillas del Tibagi.

El 24 de septiembre, los viajeros llegan a la desembocadura del río Pirapó, donde en tiempos coloniales fueron fundadas las misiones jesuíticas de São Inácio y Loreto de Pirapó. Si bien no logran encontrar las ruinas de las misiones, constatan al mismo tiempo que las huellas de los “indios salvajes” se hacen cada vez más numerosas²¹.

Finalmente, el 5 de octubre, la expedición llega al gran Paraná y dos días después llega a la confluencia del Ivaí, un afluente de la orilla izquierda. Como se sabe, al igual que el Paranapanema y el Tietê, el Ivaí nace en las cordilleras atlánticas y corre de este a oeste hacia el Paraná. A partir del 8 de octubre, los exploradores suben este río. En este instante, siguen exactamente el mismo trayecto que Borges en 1842, cuando descubrió los Campos de Paiqueré (más arriba, 1.3.1.). Durante todo el mes, encuentran huellas cada vez más numerosas de “indios salvajes” y casas probablemente abandonadas por “250 bugres”. Al juzgar por la forma de las casas, Elliott piensa que se trata de los indígenas “coroados o dorins”²².

20 Elliott 1847: 24.

21 Elliott 1847: 25.

22 Elliott 1847: 31.

Los exploradores continuaban subiendo el río Ivaí y, luego, el Curumbati. El 14 de noviembre descubren “14 nuevas casas abandonadas por los bugres”. Los indígenas están muy cerca y, el 16 de noviembre, los viajeros dejan algunos rosarios “en una canoa de los bugres que estaba amarrada sobre la orilla izquierda del Ivaí”. Tres días después, finalmente, sertonistas y “bugres” se encuentran.

Partimos temprano en la mañana y, después de navegar un cuarto de legua, vimos humo a algunos metros de la orilla izquierda, adonde se dirigieron Vergueiro, Lopes y un compañero llevando rosarios; siguieron un sendero, oyeron voces y, muy rápidamente, pudieron ver a los bugres en un claro del bosque, alrededor de una fogata, con una enorme olla de palmitos y varias aves y taitetús muertos en el suelo. Sin ser sentidos, y como si surgieran de la tierra, Lopes y Vergueiro irrumpieron en medio de la asamblea, que quedó estupefacta. Aprovecharon para dar a algunos unos rosarios dorados y de colores y arrojar otros a los más apartados. En el mismo momento apareció el resto de nuestro grupo de todos lados del claro, a la velocidad del rayo y bien armado, pues suponían que los primeros estaban en peligro.

Esta aparición simultánea venció a los bugres, por miedo de las armas y porque ignoraban nuestro reducido número. De rodillas y levantando las manos al cielo, demostraban su miedo que acogimos con alegría y los brazos abiertos, dejando las armas de fuego (que parecían conocer muy bien) a cierta distancia. Les dimos hachas, machetes, cuchillos, anzuelos, rosarios, espejos y otras baratijas. Eran 15 mujeres, varios niños de ambos sexos y cinco hombres, uno de ellos con el pelo ya totalmente canoso pero que conservaba la agilidad de un joven de 18 años. Gozaba del título de cacique.

Había 14 casas, y nos indicaron por señas que los demás hombres estaban cazando y pescando en el monte. Supusimos que, en total, debía haber 70 personas en el campamento más grande. Todos eran altos y bien proporcionados, las mujeres más lindas que feas, y una de ellas muy linda. Los hombres tienen perforado el labio inferior y, en el orificio, un adorno de resina que se parece al más fino ámbar. Hombres y mujeres se tapan las partes que el pudor obliga a ocultar con tejidos de fibras de ortiga; por esta razón, y porque el viejo, queriendo fumar, nos dijo en mal español “cigarro amigo”, pensamos que son botocudos, descendientes de las antiguas reducciones jesuitas españolas.

Desgraciadamente no entendían nada ni una de nuestras palabras, ni nosotros las suyas y, por señas poco comprensibles, nos fue imposible conseguir informaciones sobre sus campamentos y la ubicación de las antiguas reducciones jesuitas, principal objetivo de nuestra expedición. Sus hachas todavía eran de piedra, así como sus demás arnas. De hierro solo tenían un pedazo de hoja de espada de algunas pulgadas, enganchado en un palo, que utilizaban como hacha. Luego de numerosos abrazos y demás señales de amistad, nos fuimos hacia las tres de la tarde, acampando un poco más arriba, sobre la ribera opuesta²³.

La expedición sigue subiendo el Ivaí y pasa por varios de sus afluentes, como el río Bom, el Alonzo, el Tinto y el Belo, hasta las orillas del río Campina, donde el barón de Antonina poseía algunos cultivos y unos ranchos. Los viajeros siguen luego por tierra por los Campos do Amparo hasta Perituba, donde llegan el 19 de diciembre, acogidos por el barón de Antonina.

2.2.2. De la tercera a la sexta expedición: 1846-1847

La expedición de 1845 demostró la dificultad de navegar parte de los ríos Verde, Itararé y Paranapanema a causa de sus múltiples cataratas. El viaje siguiente, entre agosto y octubre de 1846, llega hasta la cordillera de Apucarana que divide a los valles del Ivaí y del Tibagi. La idea es constatar, desde lo alto de la cordillera, si el Tibagi es navegable desde los Campos de Inhohõ. La respuesta es positiva y una cuarta expedición se organiza en menos de dos semanas para verificar si los valles percibidos desde lejos tienen condiciones para la ganadería. A partir de los mapas y del itinerario redactados por Elliott, el barón de Antonina decide que los Campos de Inhohõ deben servir de “centro de operaciones para descubrir una vía de comunicación con Cuiabá”²⁴.

La nueva expedición está compuesta por 30 personas, incluidos algunos indígenas. Sale el 21 de octubre de 1846, llegando a los Campos de Inhohõ y empezando a cultivar en el lugar. En este itinerario, los expedicionarios descubren los campos de São Jerónimo, concluyendo

²³ Elliott 1847: 35-36.

²⁴ Elliott 1848: 156-157.

que son “suficientes para el establecimiento que proyectaba el barón para continuar su plan de exploración”²⁵; algunos años más tarde se fundará en el lugar un *aldeamento* de indígenas kaingang.

En diciembre tiene lugar la quinta expedición para estudiar las posibilidades de abrir un camino desde los Campos de Inhohõ hasta la orilla izquierda del Paranapanema, siguiendo el curso del Tibagi a aproximadamente dos leguas de su orilla. El viaje dura 25 días, y Elliott concluye su informe diciendo que el terreno entre los Campos de Inhohõ y la confluencia del Tibagi es “el más adecuado para construir una ruta permanente”: es llano, y no implica la ingeniería de terrazas o puentes²⁶.

Según el mismo Elliott, el descubrimiento de los llanos de São Jerônimo y de los Campos de Inhohõ había despertado el interés de varios colonos de la ciudad de Castro, más al sur, que habrían iniciado varias expediciones hacia el lugar, sin poder cruzar la selva. El barón de Antonina decidió entonces organizar una sexta expedición para intentar comunicar los llanos de São Jerônimo con Castro. Lopes, Elliott y dos hombres más salieron para este efecto en marzo y abril de 1847. Sin embargo, los cerros y la tupida selva les desanimaron y volvieron a Perituba. Esta expedición puede ser considerada como un fracaso.

2.2.3. Séptima expedición: 1847

La séptima expedición se inicia el 14 de junio de 1847. Lopes y Elliott salen con solo tres compañeros, subiendo el río Tibagi durante dos semanas en canoa. Pronto caen en cuenta que no salieron desde el lugar más adecuado, pues existen varias cataratas entre los Campos de Inhohõ y la isla dos Pássaros. Deciden entonces que el puerto de embarque debería ubicarse en la confluencia del Congonhas con el Tibagi²⁷.

El 2 de julio, el grupo llega al Paranapanema, muy fácil de navegar, según Elliott, a pesar de algunas cataratas como las de la Capivara y Laranjeiras. Nueve días después, la expedición llega finalmente al Paraná, acampando “en la punta superior de la isla de la Meia Lua”²⁸. Elliott pin-

25 Elliott 1848: 158.

26 Elliott 1848: 159.

27 Elliott 1848: 162.

28 Elliott 1848: 163.

tó una acuarela del Paraná visto desde de la isla. Ahí, el río es muy ancho, de aproximadamente una legua según Elliott.

El 26 de julio, poco al sur de la isla, encuentran la desembocadura de un río bastante ancho. Suponiendo que se trata del Samambaia, empiezan a remontarlo. Según el mapa realizado por Elliott, se ve que, a pesar de ser tributario del Paraná, el Samambaia corre paralelamente a él sobre una gran distancia, antes de tomar una dirección noroeste.

El 4 de agosto, habiendo subido hasta donde pudieron el Samambaia, los viajeros dejan sus canoas para seguir a pie “un sendero que nos dijeron que iba desde la capilla de Santana, en los alrededores del Paranaíba, hasta los Campos de Vacaria”²⁹. A los pocos días, encuentran huellas de indígenas, que se multiplican hasta el encuentro, el 13 de agosto de 1847.

13 de agosto – Seguimos un sendero muy frecuentado y vimos humo a una legua de distancia al O.S.O. Seguimos sobre el sendero y, después de pasar un riachuelo, les vimos de golpe en sus ranchos, cerca de una franja de selva. “Adiós, camaradas” (dijo Lopes). Esto bastó para provocar la confusión más grande y, con gritos de desesperación, todo echaron a correr y las mujeres con sus hijos en brazos buscaban huir hacia el selva vecina. Sin embargo, como perros flacos a los cuales el hambre da fuerzas, les seguimos y Lopes logró agarrar a una *china* [una mujer] que llevaba a su hijo en brazos, mientras nosotros logramos agarrar a tres niños que huían para escapar. La pobre india, seguramente pensando que la muerte la esperaba, estaba en un estado de aflicción difícil de describir. Balbuceaba con dificultad algunas palabras que desgraciadamente no entendíamos, entonces la llevamos hacia los ranchos, donde le hicimos comprender por señas que no queríamos hacerle daño. Le regalamos algunos tejidos, un mosquitero y otras cositas, gracias a las cuales se tranquilizó. La dejamos tranquila con sus hijos. Como es costumbre entre los sertanistas, habríamos podido capturarlos, si no fueran nuestras convicciones y la obediencia al pie de la letra a las estrictas órdenes del barón de Antonina, que nos recomienda siempre la dulzura con esta gente para poder implementar su plan de catequesis [...].

14 de agosto – Habiendo entrado en el monte para buscar miel, fuimos alcanzados por un grupo de indios de la misma tribu que la *china*;

29 Elliott 1848: 164.

eran coroados, de colores trigueños y completamente desnudos; algunos tenían la cara pintada desde la boca hasta la frente con pintura roja, otros con negro. Este encuentro podía ser peligroso, sin embargo, por sus maneras y sus gestos nos dimos cuenta que el buen trato dado a la india les había incitado a buscarnos para conseguir más cosas. Con señas, nos pedían nuestras hachas y machetes, admirando también las armas de fuego cuyo uso desconocían por completo.

Regalamos a estos desgraciados brasileños herramientas, ropa y rosarios, guardando solamente las armas de fuego en caso de ataque y, de esta manera, nos despedimos: pero nuestros regalos no habían satisfecho todos sus deseos y algunos nos acompañaron, hasta que un indio arrancó su arma a uno de nuestros camaradas que tuvo la imprudencia de quedarse rezagado. El ladrón echó a correr, aunque una bala habría podido alcanzarlo si hubiéramos querido, como es la costumbre de los *bandeirantes*; pero preferimos reírnos del asunto y hacernos la burla del camarada, muy descontento de haber perdido el fusil que el barón le había dado para el viaje³⁰.

En vista de la ubicación donde se encontraba la expedición, puede pensarse que estos indígenas eran ofaiés, o chavantes como se les llamaba en aquella época, y no coroados como lo creyó Elliott. El nombre de “coroado” fue a menudo utilizado como un sinónimo de kaingang pero, como ya se dijo, también designaba frecuentemente a cualquier “indio salvaje” en el sur de Brasil.

También son muy interesantes las reflexiones de Elliott sobre el uso sistemático de la violencia por parte de los sertanistas, y la diferencia de estos con las expediciones y las órdenes estrictas del barón de Antonina.

El 25 de agosto, después de 19 días de viaje, los viajeros llegan a la hacienda de Francisco Gonçalves Barbosa y al día siguiente a la de Antonio Gonçalves Barbosa, probablemente su hermano. Ambas haciendas se ubican cerca del río Vacaria y, según Elliott, los dos hermanos son los primeros colonos del lugar.

De ahí el grupo vuelve a salir hacia la hacienda de Gabriel Lopes, hermano de Joaquim Francisco y yerno de Antonio Gonçalves Barbosa.

30 Elliott 1848: 165-166.

Según Elliott, esta propiedad se sitúa al sur de la cordillera de Maracajú, sobre el río Apa, no muy lejos de las ruinas del antiguo fortín paraguayo de San José. La cordillera de Maracajú divide las aguas que corren, por un lado, hacia el Paraná, y por el otro hacia el Paraguay. Elliott se percata de los cambios geográficos.

Todo el campo desde aquí hasta la cordillera de Maracajú, sobre 24 leguas, es una sola planicie de lindos campos y muy poco monte. Hay muchos ciervos y avestruces, pero por el momento muy pocos habitantes. Bajando la cordillera por un declive casi imperceptible, todo cambia: el clima es mucho más caliente, los campos cubiertos, el suelo arenoso y muy árido pero, en todas partes, hay excelentes pastos³¹.

El 30 de agosto, Elliott, Lopes y uno de sus hombres parten a caballo en dirección de Miranda, para encontrarse con João José Gomes, ex comandante del fortín y ya conocido de Lopes. El grupo llega a la hacienda de Gomes el mismo día. Está situada en la confluencia de los ríos Nioaque y Miranda y se llama, por esta razón, Forquilha (“horquilla”).

Gomes está en Albuquerque, y deciden alcanzarlo allá. El 6 de septiembre, los expedicionarios llegan a Miranda. El fortín parece estar en plena decadencia:

Llegamos a Miranda. El fortín está rodeado por un cerco bien deteriorado, hay un pequeño destacamento de una tropa regular, pero varias casas del pueblo están abandonadas; me parece que este lugar está en decadencia³².

En este momento el nuevo comandante del fortín es el teniente Francisco Bueno da Silva. Prosiguiendo su viaje, el grupo navega sobre los ríos Miranda, Negro, Aquidauana y Paraguay, hasta llegar unos días después a Albuquerque, donde se encuentra con João José Gomes, que ocupa el puesto de comandante general del distrito del Bajo Paraguay. Du-

31 Elliott 1848: 168.

32 Elliott 1848: 168.

rante la estaba en Albuquerque, llega un pequeño grupo de indígenas Cadivéo desde la cordillera de Bodoquena.

Llegó una veintena de indios de la tribu cadiaú, de la familia guaycurú, entre ellos cuatro mujeres de horrible fisionomía: montaban muy lindos caballos y tenían otros más con ellos; su ropa es un *chiripá* [tejido]; tienen el cabello largo y atado atrás, y las caras pintadas con urucú y jenipapo; sus armas son lanzas muy largas y espadas; son en mayoría altos y flacos, la mirada arrogante y desdeñosa, demostrando cierto aire de superioridad³³.

Elliott transcribe el diálogo entre João José Gomes y uno de estos indígenas. Nos interesa aquí, porque ayuda a entender un poco mejor las relaciones entre los diferentes grupos indígenas de la región. Contrariamente a lo que afirmará luego Nimuendajú, en esta época seguían vigentes las guerras entre los guaycurúes y los demás grupos étnicos de la zona.

Un viejo indio con un sombrero de paja adornado de plumas de avestruz, montado en un muy lindo caballo que dirigía con mucha habilidad y elegancia; era su jefe. Con la ayuda de un intérprete, el mayor intentó saber lo que quería. Le dijo en su lengua: “sabía que el comandante estaba en Albuquerque, y como yo también soy comandante, quise venir a visitarle”. “¿Dónde está su gente?”, quiso saber el mayor. “Detrás de la cordillera Bodoquena”, contestó el indio. “Entonces, ¿solo viene a visitarme?”. “También vengo a venderle algunos caballos para comprar aguardiente: vamos a hacer una gran fiesta a mi vuelta”. “Tal vez”, le respondió el mayor, “¿han vencido a los enimas?”. El indio dijo que no, pero los que conocen bien a esta gente me dijeron que, cuando celebraban tales fiestas, era porque habían vencido a sus enemigos y robado caballos. Estos indios habitan los campos que van desde el río Mondego [Miranda] hasta el Apa, y desde la cordillera de Maracajú al Paraguay: tienen muy poca industria, a veces buscan sal en las salinas del Apa, pero la mayor parte del tiempo erran y son vagabundos, siempre a caballo, buscando los lugares donde abundan los peces y la caza. Hacen una continua guerra a los indios enimas que habitan el Gran Chaco, y también dirigen sus asaltos más allá del Apa, como dije más arriba. Las tierras que dominan son muy amplias y adecuadas para establecer haciendas; pero ¿cómo establecerlas

33 Elliott 1848: 169-170.

ahí donde los feroces guaycurúes viven a su libre albedrío y, tales los hijos de Agar, son enemigos de todos?³⁴

Elliott aprovechó también su estadía en Albuquerque para visitar a un pueblo guaná.

Este pueblo se compone de la gran familia de los chanés, dividida en varias tribus, entre las más notables las de los guaná, quinquinaós, terenas y layanas. Estos indios son muy industriosos, tejen el algodón con varios diseños y se aplican a la agricultura. Son (generalmente) de tez clara, lindos y amigables; su fisonomía se parece a la de la raza caucásica, muy diferente de la de los guaycurúes, xamacocos y demás, que son más próximos a los mongólicos. Durante la época seca, el agua se encuentra lejos y a menudo he visto a indias jóvenes llevando tinajas, algunas de formas muy extravagantes y adornadas por una especie de bajo-relieve; solo iban vestidas por sus sábanas, los senos siempre descubiertos; su cabello es largo (negro como el ébano), muy bien peinado con flores y otros adornos, y eso me hizo pensar en los tiempos clásicos de la antigua Grecia. Por momentos me imaginé estar en la isla de Chipre, encontrándome con las ninfas de Venus cuando iban a buscar agua en las fuentes de Idalia. Todo aquí respira la languidez y la voluptuosidad del clima. El mismo río Paraguay parece participar de estos sentimientos, corriendo suavemente sus pacíficas aguas entre los campos cubiertos por una eterna vegetación³⁵.

El 20 de septiembre, Elliott, Lopes y sus camaradas vuelven a Miranda, donde se quedan dos días para visitar a los pueblos indígenas de los alrededores. La descripción de Elliott muestra que, a diferencia de Albuquerque, los indígenas de Miranda estaban divididos en varios barrios.

Aproveché esta estadía para visitar a varios pueblos indios, la mayoría de la familia de los guanás. Los quinquinaós están reagrupados a proximidad del fortín, mientras los terenas, más numerosos, están reagrupados en Ypegua, a dos leguas. Los layanas viven como empleados o camaradas en las haciendas vecinas; más allá, hay también unos guaycurús y gua-

34 Elliott 1848: 170.

35 Elliott 1848: 171.

chim. Los terenas eran los más numerosos pero, en ausencia del mayor João José Gomes, su principal protector, muchos emigraron; es probable que ahora se reúnan de nuevo, lo que es de vital interés para aumentar la población de esta provincia³⁶.

La expedición vuelve a salir el 29 de septiembre y llega el 5 de octubre a la hacienda de Antonio Gonçalves Barbosa. El 18, se embarcan sobre el Vacaria. El 20 llegan al río Brilhante y, a partir del 23, empiezan a encontrar huellas de indígenas sobre la orilla derecha. Incluso ven a algunos bañándose en el río.

Eran como 50, y corrieron hacia la selva que se alzaba sobre la orilla; sin embargo algunos, más valientes, se quedaron porque solo habían visto a una sola canoa con cuatro personas. Confiando en la buena suerte que nos acompañó a lo largo de nuestras expediciones, nos acercamos la playa y, saltando a tierra, les hemos abrazado y dado víveres, anzuelos, cuchillos y alguna ropa que nos quedaba. Eran caiuás, de la misma familia que los que habíamos encontrado sobre las orillas del Ivaí en 1845 [...]. Tenían el labio inferior perforado y, en el interior del orificio, un tarugo de resina que a primera vista parecía ámbar; tapaban sus partes íntimas con gruesos tejidos de algodón; sus cabellos eran largos y atados por atrás; llevaban arcos y flechas; las puntas eran de madera; también tenían perros. Supongo que mantienen relaciones con la gente del Estado del Paraguay, porque tienen algunos collares de rosarios en el cuello y los brazos y, cuando les toqué, me contestaron “castellano”, mostrando también en dirección suroeste; dije algunas palabras en guaraní y me entendieron perfectamente; nos quedamos como dos horas y, luego, partimos. Estos indios parecían amigables, fáciles de reducir y pueden ser útiles para la navegación: el gobierno tendría que dar instrucciones para que no sean agredidos, matados o capturados, obligándoles a huir³⁷.

Contrariamente a lo que afirma Elliott, estos “caiuás” con seguridad no pertenecían a la misma familia que los indígenas encontrados en 1845. En aquella ocasión, se trataba probablemente de kaingangs. Sea lo

³⁶ Elliott 1848: 172.

³⁷ Elliott 1848: 173.

que fuere, Elliott tiene una buena opinión de estos “caiuás”. Como veremos, Elliott, Lopes y el barón de Antonina establecerán un contacto muy particular con este grupo y, en 1857, se pensará incluso en establecer un *aldeamento* en la confluencia del Brilhante y del Santa Maria.

El viaje sobre el Ivinheima convence a Elliott que este río es navegable sin obstáculo:

Según las informaciones de los habitantes, es posible hacer subir canoas por el río Santa Maria hasta un punto donde, con la construcción de un canal de cinco leguas, se podría pasar hacia el Mondego [Miranda]. Sin embargo, un examen es necesario para el recorrido del canal³⁸.

Los exploradores vuelven luego por el Paraná y el Paranapanema, llegando el 11 de noviembre a la confluencia del Tibagi y del Congonhas, que les parece el lugar más apropiado para establecer un puerto de embarque hacia Mato Grosso. La expedición se termina el 27 de diciembre en Tucunduva, otra de las haciendas del barón de Antonina, no muy lejos de Perituba.

2.2.4. Octava expedición: 1848-1849

La octava expedición, entre octubre y diciembre de 1848, representa de alguna manera el fin del primer ciclo de los “itinerarios”. A partir de los resultados conseguidos en los siete viajes anteriores, el barón de Antonina decide organizar una nueva exploración que debe partir del puerto de embarque convenido, en la confluencia del Tibagi con el Congonhas, hasta el distrito del Bajo Paraguay en la provincia de Mato Grosso, pasando por el Paranapanema y el Ivinheima. Esta vez, el gobierno corre con los gastos. El punto es importante, pues a partir de este momento el gobierno central empieza a participar más efectivamente en los proyectos del barón, respaldándolo con múltiples decretos sobre la construcción de la ruta y la “catequesis” y “civilización” de los grupos guaraní-hablantes de las provincias de Paraná y Mato Grosso.

38 Elliott 1848: 174.

A diferencia de los anteriores, el informe de este viaje fue redactado por Lopes: de hecho, Elliott no participó de la expedición.

Además de “las incalculables ventajas para el comercio”, este viaje también tenía como objetivo establecer el recorrido del canal que debía comunicar la cuenca del Paraná con la del Paraguay, y negociar con el grupo guaraní contactado durante la última exploración sobre el Brilhante³⁹.

Lopes sale del puerto del Tibagi el 27 de octubre de 1848 junto con 18 hombres; entre ellos está un “*linguará*” o guía guaraní del *aldeamento* de São João Batista; Francisco Gonçalves Barbosa; Paulo Rodrigues Soares; José María Miranda; y el comerciante Antonio Filippe, viajando con sus propios empleados. Barbosa probablemente volvía a su casa después de varios meses en la provincia de São Paulo.

El 12 de noviembre, el grupo llega a la confluencia del Paranapanema y del Pirapó. Lopes y sus compañeros buscan, sin éxito otra vez, las ruinas de la antigua misión de Nossa Senhora do Pirapó, “abandonada por los jesuitas en 1631”⁴⁰. Mientras tanto Barbosa, Soares y Miranda continúan solos, sin esperar.

El 16 de noviembre la expedición llega al Paraná y entra en la provincia de Mato Grosso subiendo los ríos Samambaia y Kágados hasta el Ivinheima. El 22, los viajeros encuentran una canoa amarrada en una isla, donde también ven “una casa y maíz fresco, seguramente un campamento de los indios que pescaban por ahí”⁴¹.

Poco después el grupo llega a un puerto mucho más trajinado. Con la ayuda de su *linguará*, Lopes sale al encuentro de los “cayuz de la nación guarany”. Llega entonces el “cacique Libânio, que venía en compañía de cuatro indios”. Lopes les saluda en guaraní y les ofrece herramientas. El encuentro es amigable: comparten la comida y, poco después, llegan más indígenas invitados por el cacique “para recibir sus regalos”⁴².

39 Lopes 1872 [1850]: 315.

40 Lopes 1872 [1850]: 317.

41 Lopes 1872 [1850]: 317.

42 Lopes 1872 [1850]: 318.

Nos detendremos un rato sobre este encuentro, y ante todo sobre el diálogo entre Lopes y el cacique Libânio. Se ve claramente que una de las instrucciones dadas por el barón de Antonina a Lopes era la de establecer un contacto pacífico con este grupo ya encontrado en el viaje anterior. Al parecer, el cacique Libânio no está ahí por casualidad. Otro documento indica en efecto que vivía más al sur⁴³, y era pues difícil que se encuentre ahí justamente en el momento de la llegada de Lopes. Posiblemente, desde el *aldeamento* de São João Batista do Rio Verde, se había mandado a mensajeros al Ivinheima, para avisar de su llegada. Las reflexiones de Lopes muestran exactamente cuál era el discurso que debía tener para convencer a los “caiuás” de involucrarse en los proyectos del barón, se trate de la construcción de la ruta o de su reagrupamiento en las futuras misiones.

Seguro de la eficacia de un buen trato hacia estos pacíficos hijos de la selva, me comprometí en seguir las saludables y constantes recomendaciones que Su Excelencia [el barón de Antonina] siempre nos hace para emplear la persuasión y la dulzura, porque es el único medio para atraerlos a la comunión social. Respondían con confianza a mis abrazos afectuosos, buscando besarme la mano, costumbre que atribuyo a su pasado entre los jesuitas, pues es probable que fueron instruidos por sus antecesores hasta la desaparición de esta orden y la violencia que se desató luego con ellos y los hizo volver a una vida salvaje de abnegación a la cual el gobierno de Nuestra Majestad el Emperador debe poner fin⁴⁴.

El diálogo formal que tiene lugar entre Lopes y el cacique Libânio hace pensar en un ritual ya bien conocido por ambos. Lopes pide a Libânio colocar a sus hombres en fila, y que cada uno extienda la mano derecha. Luego distribuye “los regalos que Su Excelencia les mandó”. Todos se muestran satisfechos, y expresan su agradecimiento “a su manera”. Al cacique Libânio, “indio de proporciones atléticas, alto, fuerte, de una fisionomía insinuante y que demuestra franqueza, magnanimidad e inteligencia en sus charlas”, Lopes regala un sombrero rojo adornado

43 Lopes 1858.

44 Lopes 1872 [1850]: 318.

por “la pluma roja que era de Su Excelencia cuando era comandante superior de la Guardia nacional”⁴⁵. El ingeniero alemán Franz Keller pintó un lindo retrato del cacique Libânio en 1865, cuando ya estaba viviendo en el *aldeamento* de São Pedro de Alcântara. El cacique lleva un uniforme militar, representando de alguna manera la autoridad indígena instituida por los funcionarios de la misión para actuar como intermediarios. Según Lopes, Libânio quedó muy satisfecho con sus regalos, “al punto de pavonearse varias veces”⁴⁶.

Lopes suelta luego un pequeño discurso con la ayuda de su *linguará*. Habla a los indígenas de un “mburivichá”, que significa “jefe” en guaraní, “protector y amigo de los indios” que lo llaman *Paí-Guaçu*; reunió a gente “de su misma nación” en un *aldeamento*, les regaló ropa y ahora están “felices y juntos”⁴⁷. Él es quien les manda estos regalos, y las insignias entregadas al cacique Libânio le pertenecían.

Lopes habla luego en privado con el cacique. Pregunta acerca de la gente que tiene bajo su mando, y concluye que se trata de la persona más adecuada para negociar sobre la catequesis de los grupos de habla guaraní.

Con las preguntas que le hice después, pude inferir que este cacique, que tiene buenas disposiciones y ocupa una posición más importante que los demás, puede contribuir mucho a la catequesis; todavía niño, llegó desde el otro lado del Paraguay⁴⁸, juntándose con estas hordas, hasta que alcanzó este puesto elevado por su coraje y su prudencia. Está casado y llamaba a su mujer, en un mal portugués mezclado con español, Maria Rosa do Rosário. Según sus propias informaciones, me parece que aproximadamente 4.000 indios viven en esta región. Tiene otros siete caciques bajo su mando, y me dijo que los suyos son tan numerosos como la tierra, lo cual mostró agarrando un puñado de tierra en sus manos y arrojándolo lejos⁴⁹.

45 Lopes 1872 [1850]: 318.

46 Lopes 1872 [1850]: 319.

47 Lopes 1872 [1850]: 319.

48 Entiéndase: del otro lado de la frontera, desde el Paraguay.

49 Lopes 1872 [1850]: 319.

Al día siguiente Lopes va hasta el poblado indígena, dos leguas más allá. En camino encuentra a varias familias que “conociendo mi presencia, llegaban velozmente para satisfacer su curiosidad y recibir regalos”. La descripción que nos dejó de la aldea nos ayuda a entender cómo los “caiuás” ocupaban el espacio, y a apreciar la abundancia de sus cultivos y de su vida material.

Llegamos finalmente a la aldea, término no muy adecuado porque las casas están dispersas, como si se tratara de barrios. Entramos en una casa cubierta con hojas de *caeté*, mientras las demás estaban cubiertas con hojas de *jerivá*. El pueblo se ubica entre dos jardines o campos donde abundan especialmente el maíz, la mandioca, los zapallos, las papas, el maní, los ajos, el tabaco, el algodón, y todo está sembrado en orden. Todas las épocas son buenas para sembrar, y he visto el maíz nacer, crecer y ser cosechado. Sin embargo, el agua es escasa en esta región, y utilizan la de pozas naturales. La ropa de estos indios caiuás es la misma que la que los indios de São João Batista do Rio Verde en Itapeva da Faxina llevaban y siguen llevando. Armados con lanzas, flechas y macanas, tienen en general el labio inferior perforado y colocan ahí un tarugo de reina que, por su color, parece ámbar. Todos son de buena presencia y buenas proporciones físicas. Las mujeres se ocupan en tejer el algodón para su ropa, hacen hilo para pescar y cuerdas para los arcos con fibras de *embira*; hacen también trenzas con sus cabellos, que sirven para adornar la cintura de sus esposos y hermanos, y sus muñecas ahí donde golpea la cuerda del arco. También hacen hamacas con el *embiruçu*. Las mujeres se adornan con caparzones de caracoles que parecen rosarios, y con huesos y demás joyas que llevan alrededor del cuello y que aprecian mucho⁵⁰.

Lopes también ofrece datos sobre la geopolítica indígena de la región, indicando la existencia de conflictos entre los grupos guaraní-hablantes, los guaycurúes y los indígenas llamados genéricamente coroados. De nuevo, podemos constatar que las guerras entre guaraníes y guaycurúes seguían vigentes.

Las otras informaciones que pude recoger son las siguientes: más allá del Ivinheima, no hay hordas de coroados; los campos donde viven van

50 Lopes 1872 [1850]: 320.

hasta el Iguatemi y la cordillera de Maracajú; desde donde estamos, sale un sendero al Paraná y recorre buenas tierras firmes, evitando los pantanos; en la orilla del Ivinheima hay muchos llanos y, después de cuatro días a pie, uno llega a un agua muy grande; pero como los indios caballeros [guaycurúes] van ahí y que les tienen miedo, que están en guerra con ellos, nunca más se aventuraron en estas regiones.

Estos indios no tienen ni perros ni gallinas; les pregunté por qué y me contestaron que el ladrido de los perros y el canto de los gallos podían guiar a sus enemigos para atacarlos⁵¹.

Antes de continuar su viaje, Lopes hace bailar juntos a sus hombres y los jóvenes “cayúaz”. Promete volver pronto. Según Lopes, el encuentro fue muy positivo, pero poco después algo ocurre: a fines de noviembre, a orillas del Vacaria, Lopes y sus compañeros encuentran “los cadáveres de sus camaradas, Francisco Gonçalves Barbosa, Rodrigues Soares y José Maria Miranda, mutilados y ya en estado de putrefacción”⁵².

El lector se acordará que, a la altura del Pirapó, Barbosa y sus compañeros habían seguido solos su viaje. En el puerto que Lopes acababa de dejar, Barbosa había dejado un mensaje grabado en un tronco: “Sr. Lopes, salgo de aquí en compañía de tres indios”, tres “caiuás” contratados a cambio de ropa y herramientas⁵³. Según Lopes, los tres “caiuás” habían robado toda la carga de Barbosa, excepto “14 bolsas de sal que arrojaron al río”⁵⁴. Como lo veremos, este incidente no puso fin a la colaboración entre Lopes, Elliott, el barón de Antonina y los indígenas al mando del cacique Libânio, pero sí se exigirá justicia a este último.

Los expedicionarios entierran los cuerpos y, siguiendo el Vacaria, llegan a la casa del hermano de Barbosa. Desde ahí vuelven a Miranda a inicios de 1849, encontrando en camino a dos indígenas del fortín “uno de la nación layana y el otro terena, que volvían de un ataque realizado en la región del Iguatemi”. Según Lopes, estos ataques se hacían para capturar otros indígenas y esclavizar o venderlos. Uno de los indígenas

51 Lopes 1872 [1850]: 320-321.

52 Lopes 1872 [1850]: 322.

53 Lopes 1872 [1850]: 319.

54 Lopes 1872 [1850]: 322.

señala a Lopes “la existencia de la antigua misión de Santo Inácio” en la zona de los ríos Amambai y Escopil (actual Jogui)⁵⁵.

El 6 de enero, en Miranda, el grupo pide de inmediato una investigación sobre el asesinato de sus compañeros. Sale luego hacia el Vacaria, para preparar la exploración de la cordillera de Maracajú, donde se dividen las aguas del Brillhante y del Miranda, y por donde debería pasar el canal previsto. Lopes navega sobre los ríos Miranda, Brillhante, Santa Maria, Dourados, Iguatemi y Escopil, pero su descripción poco precisa sugiere que no logró conocer bien la zona.

Después de esta tentativa por explorar por primera vez la región más meridional de la provincia de Mato Grosso, Lopes se dirige hacia las cabeceras del Miranda para determinar dónde construir el canal que comunicaría las cuencas del Paraguay y del Paraná. El Miranda no es muy apto para la navegación, y decide entonces seguir por el río Nioaque, su mayor afluente en la orilla derecha. João José Gomes le manda varios hombres para ayudarlo. Lopes decide finalmente que un canal (*varadouro*) puede ser excavado entre las cabeceras de los ríos Brillhante y Nioaque. Pero unos trabajos previos son indispensables para despejar el curso de los ríos y construir establecimientos en ambas extremidades del canal, “para descargar las cosas que se traerían desde la provincia de São Paulo”⁵⁶: el primero, el fortín de Nioaque, en la confluencia del Nioaque y del río Umbeva, a unas doce leguas al sur de la propiedad Forquilha de João José Gomes; el otro, la colonia militar de Monte Alegre, en la confluencia del Brillhante y del río Santo Antonio. Lopes estima que el canal tendrá de ocho a nueve leguas de largo, y que los gastos no serán tan elevados si el mismo João José Gomes participa en su ejecución: podrá en efecto contratar a los terenas y layanas del fortín de Miranda. Lopes también se ofrece para colaborar en los trabajos. El año siguiente, el gobierno imperial promulgará de hecho un decreto nombrando a Lopes y João José Gomes encargados de las obras del canal⁵⁷.

Debe notarse que Lopes indica que fue precisamente por el pequeño cerro que separa las cabeceras del Nioaque de las del Brillhante que los

55 Lopes 1872 [1850]: 322.

56 Lopes 1872 [1850]: 327.

57 Véase Carneiro da Cunha 1992b.

indígenas de Miranda pasan para ir a atacar a los “caiuás”. Según él, este hecho da mayor legitimidad al proyecto del barón por reagrupar a los “caiuás” y protegerlos contra estos ataques.

Sería muy loable que, a través suyo, el gobierno de Nuestra Majestad Imperial conozca las hostilidades practicadas por los indios domésticos de Miranda, que van a cazar a los caiuás que viven entre la ribera derecha del Ivinheima hasta la izquierda del Escopil y del Iguatemi, con el solo objetivo de cautivar a los niños y algunas mujeres. Estos ataques provocan muchos daños y hacen reinar la muerte en estas selvas que sirven de miserables cobijos a estos desgraciados, dignos de una mejor suerte y de la protección del gobierno, que sus débiles voces no pueden interpelar⁵⁸.

El 28 de junio de 1849, la expedición vuelve a salir. El 17 de julio, está de vuelta en el puerto de los “caiuás” del Ivinheima. Lopes ve con sorpresa que se erigió una cruz, y está cada vez más convencido de la posibilidad de reagrupar a los indígenas en este puerto⁵⁹.

Lopes se encamina hasta la aldea de los “caiuás” con siete personas y su *linguará*. En el camino, observa unas casas que no existían en su última visita, y ve a indígenas que no conocía todavía. Estos huyen al verlo, y Lopes debe dirigirse a ellos mediante su *linguará* para tranquilizarlos.

Un anciano ciego, “vestido de una cinta de plumas amarillas en la frente y un instrumento hecho de calabaza” y una anciana “con una especie de cinta en la frente y una gran caja de bambú”, empiezan a cantar. Otro anciano llega con arco y flechas. Según el *linguará* de Lopes, lo saluda con respeto y amistad. Lopes los abraza y les distribuye pedazos de azúcar. Observa a una especie de lavador adornado con una cruz, y los indígenas le dicen que sirve para “bautizar a los niños”⁶⁰.

El cacique Libânio llega en la tarde, cansado de haber corrido pero feliz de este nuevo encuentro. Lopes lo recibe disparando al aire. El cacique le pregunta por qué tardó “ocho lunas” en volver, en vez de seis como había prometido. Lopes le asegura que no lo había olvidado, que

58 Lopes 1872 [1850]: 327.

59 Lopes 1872 [1850]: 330.

60 Lopes 1872 [1850]: 330-331.

solo necesitó más tiempo. También le pregunta dónde está su esposa, y Libânio le responde que llegará al día siguiente⁶¹.

Después de una distribución de regalos por parte de Lopes, todos se instalan para compartir un gran churrasco de carne seca que trajo el explorador. Los indígenas agregan ñames, yuca, maíz, etc. Para empezar a averiguar algo sobre la muerte de sus compañeros, Lopes pregunta quiénes fueron los indígenas que les acompañaron, agregando que probablemente naufragaron y que quiere recuperar su equipaje. Pero los asesinos muy probablemente están ahí mismo, y Lopes deja su interrogatorio para el día siguiente.

En la noche, hombres y mujeres bailan y tocan “instrumentos de su invención, y un violín con cuerdas de *tucum*, que dicen tener desde hace mucho como herencia”. El cacique Libânio da a Lopes, en un portugués malo, el nombre “afectuoso de camarada”⁶².

Aunque Lopes se muestra muy prudente, cree indispensable “dar un ejemplo de castigo”. Al día siguiente, prepara el terreno para pedir al cacique, antes de irse, el nombre de los asesinos. Distribuye otra vez regalos, prepara una abundante comida, incita a sus hombres a cantar y bailar junto a los indígenas. Y el 19 de julio, justo antes de embarcarse en las canoas ya cargadas, Lopes pide al cacique, a través de su *linguará*, a hacer alinear a sus hombres. Los soldados también se ponen en línea, frente a los “caiuás”. Lopes anuncia entonces, solemnemente, que los indígenas que acompañaron a Barbosa y sus compañeros les mataron y les robaron. Dice que el gobierno castiga a la gente que hace daño a los indígenas, y explica a Libânio que debe entregar a los culpables para que no todos los caiuás sean vistos como asesinos. Seis indígenas hablan entonces con su cacique “diciendo en su lengua quiénes eran los asesinos y dónde estaban”. Agregan que uno de ellos, Sandú, “bajó el río con su familia en la canoa robada y que probablemente se ocultaba en la confluencia del Samambaia con el Paraná”⁶³.

61 Lopes 1872 [1850]: 331.

62 Lopes 1872 [1850]: 332.

63 Lopes 1872 [1850]: 333.

Libânio manda a un grupo a buscar a los culpables. En la tarde, traen a dos indígenas: Manni o Mariano, sobrino del cacique, y Taringoá o Estevão. Se los entrega al intendente Antonio Dias Lemos, miembro de la expedición, para de ahí ser llevados al fortín de Miranda.

No conocemos el destino de estas dos personas. Sin embargo, por algunas palabras de consuelo pronunciadas por el cacique Libânio antes de su salida, podemos pensar que “no iban a morir, sino que se volverían soldados”⁶⁴. En cuanto a Sandú, como veremos, será asesinado por la propia gente del cacique Libânio.

Después de este “testimonio de confianza y sumisión”, Lopes parte todavía más confiado de la colaboración del cacique Libânio, y le aconseja reagrupar a su gente en “un lugar más accesible”, porque pueden contar con “la protección del gobierno y los favores del Paí-Guaçu”. Libânio dice estar de acuerdo.

Antes de salir, Lopes hace construir un rancho en el puerto y deja víveres a los indígenas. Poco antes de cruzar el Paraná, a unas 12 leguas, encuentra a otra familia de “caiuás” pescando:

La mujer del indio era muy charlatana y no paró de decir a mi *linguará* que estaba muy feliz de la presencia de blancos que no les hacían daño y los trataban bien. Después de haber pasado dos horas con esta familia, les regalé las pocas cosas que me quedaban y algunos anzuelos que apreciaron mucho para pescar los peces que representan su principal fuente de subsistencia⁶⁵.

El 15 de agosto, la expedición está por fin de regreso al puerto ubicado en la confluencia del Tibagi con el Congonhas. Lopes manda una carta al barón de Antonina para informarle del viaje. El 26 de agosto, Antonina escribe al presidente de la provincia de São Paulo, Vicente Pires da Motta, anexando la carta de Lopes e informando que la ruta hacia la provincia de Mato Grosso está trazada – no olvidemos, pues, que esta expedición fue la primera en ser financiada por el gobierno. De hecho, en

⁶⁴ Lopes 1872 [1850]: 333.

⁶⁵ Lopes 1872 [1850]: 333.

su carta, el barón pide que le devuelvan los gastos emprendidos. También relata el encuentro de Lopes con el cacique Libânio e insiste una vez más en la importancia de llevar a cabo la “catequesis” de los “caiuás” del puerto del Ivinheima: “la catequesis de este gran grupo de indios me parece de gran importancia, teniendo en cuenta que se mostraron dóciles y han recibido amistosamente, por tercera vez, a mis sertanistas. Incluso Lopes dejó al cacique Libânio una carga de municiones para su vuelta”⁶⁶.

El 23 de octubre, el barón de Antonina envía otra carta al presidente de la provincia de São Paulo, pidiendo le devuelvan otros gastos que Lopes le indicó más tarde. Esta carta es interesante, pues Antonina no solo insiste en el hecho de que él financió las expediciones anteriores, sino que también subraya la importancia de *estas* “para hacer respetar la vasta frontera con los Estados de la América española”⁶⁷.

Días después, el 3 de noviembre, otra carta del barón pide que Joaquim Francisco Lopes sea encargado de la “catequesis” de los grupos “caiuás” que viven sobre el itinerario previsto de la nueva ruta hacia Mato Grosso; este “raro sertanista” posee según el barón todas las cualidades necesarias: “creo que se trata del único hombre que conozca, capaz de ser empleado y llevar a cabo este proyecto sin muchos hombres ni grandes gastos”⁶⁸.

2.2.5. Novena y décima expediciones: 1850-1851

Aunque no existe ningún informe publicado al respecto, sabemos que Lopes emprendió un nuevo viaje hacia la provincia de Mato Grosso en 1850. Es lo que se desprende de un informe redactado por Antonio Dias Prestes quien, en 1851, también viajó a Mato Grosso a petición del barón de Antonina, para verificar las condiciones de circulación de la ruta⁶⁹. Concretamente, Prestes fue encargado por Antonina de llevar una importante carga de sal y víveres hacia el distrito del Bajo Paraguay. Lopes y Elliott también participaron de este viaje, lo que permite apreciar que,

66 Antonina, 26/8/1849.

67 Antonina, 23/10/1849.

68 Antonina, 3/11/1849.

69 Dias Prestes 1930 [1851].

a pesar de la propaganda hecha por el barón, la ruta hacia Mato Grosso no estaba tan segura, aun para sertanistas tan experimentados.

Sea lo que fuere, Prestes dice que, justo antes de salir, en abril de 1851, Lopes regresó del Bajo Paraguay en compañía de “47 indios terenas contratados” como remeros, “ganando cada uno 7.500 reales por mes”⁷⁰. En efecto, en su carta del 16 de agosto de 1849, Lopes había indicado que había contratado a Francisco Carlos de Mello y 46 hombres para los trabajos de construcción del canal entre el Brillhante y el Nioaque. Se trataba probablemente de los mismos terenas y, en este sentido, podemos pensar que Lopes y sus trabajadores se dirigieron hacia el puerto del Tibagi una vez concluidas las obras.

El gobierno participa de nuevo activamente en esta expedición, y escribe al barón de Antonina:

El Emperador recibió sus cartas de los días 9 y 10 de octubre del año pasado y la del 23 de febrero de este año, sobre el avance de los trabajos de la nueva vía de comunicación entre esta provincia y la de Mato Grosso, los gastos que Usted realizó y las cosas pendientes que quedan para que la obra sea completamente terminada.

Al tanto de todo eso, el Emperador declara que además de los 20 *contos de réis* ya gastados para Usted, 10 *contos de réis*, y 5 *contos de réis* le serán asignados para el mismo fin y podrá recibirlos en la tesorería de esta provincia donde están a su disposición.

En lo que toca a los trabajos que Usted considera indispensables en el canal entre el Brillhante y el Nioaque, serán realizados como lo sugirió bajo la dirección del mayor João José Gomes, a quien debe hacer llegar las instrucciones que van en copia, anexadas para que Usted esté al tanto de todo y haga llegar al inspector de obras las herramientas y demás cosas necesarias, y las cosas que se darán de regalo a los indios que se han de reagrupar. Los gastos se harán a partir del presupuesto puesto a su disposición.

Es además indispensable que haga lo mismo en el puerto del Jataí sobre el Tibagi que en el puerto del Brillhante y construya, como se detalla en las instrucciones adjuntas, ranchos y casas [...] para que se pueda

70 Dias Prestes 1930 [1851]: 774.

mandar a un destacamento militar y un misionero que tendrá a cargo la catequesis no solo de los indios del Paranapanema sino también de los cayuás, que pueden ser transferidos en parte a este puerto desde las riberas del Brillhante⁷¹.

El 21 de mayo de 1850 se publica el decreto llamado *Sobre a nova via de comunicação entre S. Paulo e Mato Grosso*⁷². Contiene instrucciones detalladas para João José Gomes y Joaquim Francisco Lopes:

1°. Una de sus primeras tareas será proceder a la apertura de una ruta para el tránsito de vehículos en el dicho canal, desde el puerto de Santo Antonio sobre el Brillhante, hasta el de Urumbeva sobre el Nioaque.

2°. Una vez avanzados estos trabajos, harán construir, a cargo del gobierno, seis vehículos que servirán al transporte de las mercancías y cargas entre ambos puertos.

3°. Escogerán desde ahora un terreno adecuado para la fundación, en cada puerto, de una hacienda nacional de ganadería que tendrá aproximadamente una legua cuadrada de extensión; así como otro terreno de media legua cuadrada en el centro del canal, que será destinado a la crianza de ganado, pasto para los animales que servirán como vehículos para aprovisionar a los destacamentos, los indios, la venta de carne a los viajeros y los auxilios de cualquier tipo del servicio público.

4°. Una vez escogidos los terrenos, procurarán meter ganado de las explotaciones nacionales del Bajo Paraguay y, al mismo tiempo, iniciar los cultivos necesarios para su mantenimiento.

5°. Al mismo tiempo harán construir a cargo del gobierno las canoas necesarias para los viajes de los comerciantes y militares desde el Brillhante hasta el Tibagi, y desde el Nioaque hasta Cuiabá. Los comerciantes que utilicen estas canoas deberán pagar un precio razonable por el flete que pagará oportunamente impuestos a partir de las informaciones que nos harán llegar.

6°. En cada uno de los puertos indicados harán construir una capillita y una casa de madera que servirá de residencia al misionero que llegará lo

71 Carta del visconde de Mont'Alegre al barón de Antonina, 21/5/1850, citada por Carneiro da Cunha 1992b: 209.

72 Este decreto está parcialmente transcrito en Carneiro da Cunha 1992b: 207-208.

más rápido posible y deberá trabajar al mismo tiempo en ambos puertos. También construirán un fortín en cada puerto para un destacamento de 12 soldados, un rancho para los viajeros y sus cargas, ranchitos para los indígenas y un taller para el herrero, donde podrá reparar las herramientas utilizadas durante los trabajos.

7°. Asimismo, deberán construir un rancho en la hacienda que se encontrará en el centro del canal [...] que servirá como única etapa en el recorrido del canal.

8°. Al escoger los terrenos para las haciendas nacionales, tendrán cuidado de dejar un lado de la ruta, o al menos una parte, totalmente despejada, para el establecimiento de pueblos o de colonos que deseen instalarse; sin embargo, deberán saber que ninguno de ellos podrá ocupar un terreno mayor a un cuarto de legua de frente sobre la ruta y 10 brazadas en el pueblo [...].

9°. Lo más rápidamente posible hará lo posible para reagrupar a los indios caiuás, procurando fijar a una parte de ellos en cada uno de los puertos, y el resto en el puerto que tienen sobre el Brillhante, entre el Kagados y el Vacaria, para que auxilien las expediciones. Distribuirán a cada pareja terrenos proporcionales a sus trabajos.

10°. Procurarán que el Brillhante y el Nioaque estén despejados de troncos, piedras y cualquier otro obstáculo, para que sean enteramente navegables.

11°. Finalmente, recibirán del barón de Antonina, con quien deben entenderse sobre todo lo necesario para la realización de los trabajos, las herramientas necesarias y los objetos destinados a ser regalados a los indios cayuás o cualquier otro que quiera establecerse⁷³.

Lopes y Elliott salen entonces nuevamente en 1851 hacia el Mato Grosso, en compañía del comerciante Antonio Dias Prestes. La expedición, a la cual se unen los 47 terrenos de Miranda traídos por Lopes, sale con 15 canoas y Lopes como guía⁷⁴.

El informe de Prestes muestra que las dificultades en la nueva ruta siguen siendo considerables. También da otra versión del asesinato de

73 Carneiro da Cunha 1992b: 207-208.

74 Dias Prestes 1930 [1851]: 777.

Barbosa y de sus compañeros, y nos informa sobre el destino del tercer “caiuás” asesino.

Llegamos a un puerto de los indios caiuás y, sobre la orilla del río, había un pedazo de palo con una cabeza desecada clavada. Y Lopes dijo: “el cacique cumplió su promesa”, y entonces nos explicó lo que significaba, de la siguiente manera: cuando Lopes pasó por ahí la primera vez durante una expedición, encontró en el puerto huellas de indios, anzuelos muy grandes y toscos, y entendió que indios pacíficos vivían ahí. Siguió el sendero y, a media legua, encontró la aldea de los indios. Cuando entró los indios lo rodearon. Como Lopes llevaba a un *linguará* consigo, este último empezó a hablar con los indios y Lopes empezó a distribuir rosarios, cuchillos, etc. Se hicieron amigos.

Lopes se fue a Miranda y luego a Cuiabá, y volvió en compañía de tres hombres, vecinos del Vacaria que partieron con él hacia Perituba y Faxina, donde el barón les dio plata para que retornen a sus hogares, y una carga de sal. En el puerto del Jataí construyeron una canoa y cada uno llevó hombres como acompañantes. Pasaron las cataratas y, subiendo el Ivinheima y ya sin víveres, llegaron al puerto de los caiuás. Ahí pararon y fueron hasta la aldea y, como ya les conocían, contrataron a tres indios: el uno era un castellano ya buscado por sus crímenes. Subieron el río y, uno o dos días antes de llegar a su casa, el castellano se puso de acuerdo con sus camaradas. Esperaron a que se duerman y, con un hacha cada uno, atacaron al mismo momento, y los tres padres de familia murieron. Lopes hizo otra expedición a Miranda y encontró huesos que supuso ser los de los asesinados. Los enterró y plantó una cruz. Llegando al Vacaria, supo de las familias que sus maridos no habían llegado. Entonces Lopes pidió 12 soldados y se fueron a la aldea de los indios para saber lo que había ocurrido. A través de su *linguará*, dijo al cacique Libânio que atrape a los asesinos, sino lo mataría. Rápidamente el capitán mandó a ocho indios para capturarlos, y trajeron a dos de ellos maniatados, solo faltaba el castellano. Entonces Lopes dijo al capitán que volvería dentro de seis meses y que quería ver que el otro había sido capturado, matado con un hacha y que su cabeza sea clavada en un palo a orilla del río. Mandó a los otros dos a Miranda. En efecto la cabeza del tercero había sido abierta por un hachazo encima de la oreja⁷⁵.

75 Dias Prestes 1930 [1851]: 779.

En su viaje de vuelta, Prestes pasa una vez más por la aldea de los caiuás del Brilhante, y es recibido por el cacique Libânio. Varios indígenas deciden acompañarlo hasta Perituba: entre ellos un hombre a quien llama Pedro, y el hijo de Libânio, a quien llama Cadete.

2.3. Los nuevos itinerarios (1852-1858)

Elliott emprende una decimoprimer expedición en 1852, con el único objetivo de invitar a la gente del cacique Libânio a reagruparse en la colonia militar del Jataí que se estaba formando a orillas del Tibagi⁷⁶. Este viaje será el tema del siguiente capítulo, ya que se trata sin duda del más interesante para nosotros en el sentido de que habla directamente de las “migraciones históricas” de los grupos guaraní-hablantes. Debemos notar que esta expedición inaugura una nueva etapa de las exploraciones dirigidas por el barón de Antonina. Si bien, como vimos, las primeras se hicieron para abrir y consolidar la ruta hacia la provincia de Mato Grosso (explorando nuevos ríos y territorios, construyendo canales o mandando caravanas para verificar las condiciones de viaje), a partir del decimoprimer viaje, los objetivos son diferentes; se trataba entonces de concretar el proyecto de reagrupamiento de los grupos de habla guaraní en los *aldeamentos*. De hecho en 1852, Elliott vuelve de su viaje en compañía de más de un centenar de “caiuás”.

Antes de hablar de esta expedición, debemos examinar un último aspecto de las expediciones organizadas por el barón de Antonina: el que se relaciona con el litigio fronterizo entre Brasil y Paraguay, en el cual los “caiuás” también desempeñan un papel clave.

2.3.1. El litigio fronterizo entre Brasil y Paraguay

Los viajes realizados en 1857 y 1858 hacia los ríos más sureños de la provincia de Mato Grosso pertenecen a una tercera etapa de exploraciones, estrechamente ligada con los intereses del gobierno central para ejercer una mayor soberanía en esta región fronteriza disputada por la república vecina del Paraguay.

⁷⁶ Elliott 1898 [1856].

El 5 de abril de 1856 se firmó un tratado de amistad, navegación y comercio entre Brasil y Paraguay. Aunque se liberaba así la navegación del Paraguay, el problema fronterizo quedaba en suspenso hasta el año 1862⁷⁷. Ambos gobiernos se comprometían teóricamente en mantener el *statu quo* hasta entonces, pero, dos semanas después de la firma del tratado, el ministro de relaciones exteriores de Brasil, José Maria da Silva Paranhos⁷⁸, mandaba una carta confidencial al presidente de la provincia de Mato Grosso, Augusto Leverger, para encargarle preservar la soberanía brasileña al norte del Iguatemi, estableciendo las “colonias militares de Nioaque y Brillante, así como la que últimamente se decidió fundar a orillas del río Dourados, afluente del Ivinheima”. Estos trabajos debían hacerse “rápidamente y de la manera más eficaz. Y como no estamos establecidos cerca del Iguatemi, a la vista de los paraguayos, se debe consolidar nuestra posesión en estos lugares sin que se percaten de ello y vengan a reclamar que estamos modificando el *uti possedetis* actual”⁷⁹.

Al menos en el papel, las recomendaciones de Paranhos no tardaron en concretarse y, seis días después de esta carta, el ministro de los asuntos del Imperio, Luiz Pedreira do Couto Ferraz⁸⁰ decretaba, violando así el acuerdo con Paraguay, la creación de una nueva colonia militar en la provincia de Mato Grosso: la de Dourados. Como se puede apreciar en el artículo 2 de este decreto, esta colonia no solo tenía un objetivo militar; también se pensaba integrarla en dos otros proyectos gubernamentales que ya conocemos: la construcción de la ruta entre São Paulo y Mato Grosso, y el proyecto de catequización de los indios “caiuás” de la región, expandiendo la política de reagrupamientos en aldeas, que ya se había iniciado en la provincia del Paraná.

Este artículo estipula que la colonia militar de Dourados debía “facilitar la navegación interna desde la provincia del Paraná hasta la de Mato Grosso, defender y proteger a los habitantes de esta parte del territorio del Imperio hasta la frontera del Iguatemi y del Apa contra las agresiones de los salvajes, y atraer a estos últimos hacia la civilización, mediante la

77 Doratioto 2002.

78 José Maria da Silva Paranhos fue ministro de relaciones exteriores de Brasil del 14/06/1855 al 04/05/1857.

79 Paranhos 20/4/1856.

80 Luiz Pedreira de Couto Ferraz fue ministro de los asuntos del Imperio entre 1853 y 1857.

catequesis”⁸¹. Aunque el capitán Francisco Nunes da Cunha haya sido encargado por el presidente de Mato Grosso, en septiembre de 1856, de realizar las exploraciones que debían permitir la fundación de la colonia, esta solo fue realmente fundada en mayo de 1861, por el sub-teniente João Crisóstomo Moreira⁸², cerca de las cabeceras del Dourados. En cuanto a la intención de crear un *aldeamento* para los indígenas guaraní-hablantes de la región, es cierto que el monje capuchino Ângelo de Caramonico fue enviado en noviembre de 1863 a la nueva colonia de Dourados, pero la ocupación de las tropas paraguayas de Solano López, en diciembre de 1864, al inicio de la guerra de la Triple Alianza, impidió que siguiera adelante este proyecto. Fray Ângelo cayó prisionero de los paraguayos junto con Mariano de Bagniaia, el misionero capuchino a cargo de los *aldeamentos* de Miranda, y fue asesinado el mismo año, antes de haber podido concretar la instalación de un *aldeamiento* indígena cerca de la colonia militar de Dourados⁸³.

En un artículo reciente analicé las razones que determinaron el envío de Ângelo de Caramonico hasta la colonia militar de Dourados – una serie de acusaciones en su contra por su actitud como director del *aldeamento* de Nossa Senhora do Bom Conselho de la parroquia de Albuquerque, en el distrito del Bajo Paraguay⁸⁴. No volveré aquí sobre los pormenores de este asunto: baste con señalar que, después de la investigación policial, Ângelo de Caramonico fue declarado culpable de haber agredido al indígena Manoel José con el pretexto que “este último practicaba actos de superstición cantando con una calabaza”⁸⁵. El presidente de la provincia de Mato Grosso prefirió entonces alejarlo y mandarlo al sur de la provincia para fundar un nuevo establecimiento con los “caiuás”.

Caramonico indica haber redactado un informe sobre una expedición realizada en 1864 sobre el río Ivinheima. No logré encontrar este informe en los archivos, pero una carta escrita por Dias da Silva, comandante del distrito militar de Miranda, a Alexandre Manoel Albino de Carvalho,

81 Artículo 2 del decreto n° 1754 del 26 de abril de 1856.

82 Leverger 23/9/1856; Cremonese 2010: 28.

83 Pereira 1998: 463-464.

84 Barbosa 2013c.

85 Barbosa 2013c.

presidente de la provincia de Mato Grosso, nos confirma su existencia. El monje habría informado a las autoridades que:

[...] había conseguido buenos resultados en cuanto a la posibilidad de reagrupar en una aldea a los indios caiuás pacíficos que vivían en la orilla derecha de este río, pero no en cuanto a obligarles a dejar este lugar para establecerse en los alrededores de la colonia de Dourados: sin embargo se resignan en establecerse entre el puerto de Santa Rosa y Sete Voltas sobre el río Brillhante⁸⁶.

Sin embargo, otros datos muestran que la expedición de Ângelo de Caramonico al Ivinheima no fue tan provechosa como lo dijo. En realidad, los “caiuás” que el cura visitó no hicieron otra cosa que recordarle las promesas hechas pocos años antes por el gobierno central, consistentes en construir varios *aldeamentos* a orillas del Ivinheima. De hecho, un nuevo reglamento había sido promulgado en 1857 exclusivamente para los grupos guaraní-hablantes de las provincias de Paraná y Mato Grosso⁸⁷. A propósito de las colonias indígenas “ya fundadas o por fundarse en el *sertão*, entre las provincias de Paraná y Mato Grosso, para desarrollar la catequesis promovida por el barón de Antonina” y para “facilitar la navegación fluvial entre las mismas provincias”, el artículo 2 de este reglamento preveía:

Artículo 2. Las colonias ya creadas o a ser creadas deberán ser ocho en total, cuatro en la provincia de Paraná y otras cuatro en la de Mato Grosso, en las localidades y bajo la invocación y nombres siguientes:

§ 1º La 1ª bajo la invocación y el nombre de São Pedro de Alcântara, frente a la colonia militar de Jataí a orillas del río Tibagi.

§ 2º La 2ª bajo la invocación y el nombre de Santa Isabel, a una distancia de 10 leguas de la primera, en la confluencia del Tibagi y del Paranapanema.

⁸⁶ Dias da Silva, 11/7/1864.

⁸⁷ “Reglamento de las colonias indígenas de las provincias de Paraná y Mato Grosso”, citado por Carneiro da Cunha 1992b: 241-251.

§ 3º La 3ª bajo la invocación y el nombre de Nossa Senhora do Loreto, a una distancia de 12 leguas de la segunda, sobre la orilla izquierda del Paranapanema y la orilla derecha del Pirapó, ahí donde se encontraba la antigua misión jesuítica del mismo nombre abandonada en 1631.

§ 4º La 4ª bajo la invocación y el nombre de Santa Thereza, a una distancia de 12 leguas de la tercera, sobre la orilla izquierda del Paraná y del Paranapanema en el lugar de su confluencia, o en otra parte de sus riberas si este lugar no ofrece bastante tierras firmes.

§ 5º La 5ª bajo la invocación y el nombre de Santa Leopoldina, en la ribera derecha del río Samambaia, ahí donde desemboca en el Paraná. Esta colonia se creará preferentemente con los indios coroados que parecen vivir cerca.

§ 6º La 6ª bajo la invocación de Jesús y el nombre de Ipiranga, sobre la misma línea del Paraná, donde desembocan el Ivinheima y el Curupaná.

§ 7º La 7ª bajo la invocación de Nossa Senhora dos Prazeres y el nombre de Paraná, en la confluencia del Ivinheima y el Dourados. Si esta orilla no ofreciera terrenos adecuados, dicha colonia se fundará a la derecha del Dourados, pero de manera que la aldea sea establecida sobre la orilla del mismo río, para convertirse en un punto seguro para el comercio y la navegación entre las provincias de Paraná y Mato Grosso.

§ 8º La 8ª bajo la invocación de Santa Maria y el nombre de Antonina, en la confluencia del Ivinheima y el Santa Maria, de manera a permitir la comunicación con la colonia militar de São José de Monte Alegre sobre el Brillhante⁸⁸.

Al decir que los “cayuás” no estaban de acuerdo con establecerse cerca de la colonia militar de Dourados, Ângelo de Caramonico no parece haber sido informado por los funcionarios de la Dirección General de Indios (DGI) de la provincia de Paraná sobre las charlas sostenidas con los caciques “caiuás” para instalar varios establecimientos a orillas de los ríos Ivinheima, Brillhante, Dourados y Santa Maria. Se trata, pues, de otro ejemplo más de la mala comunicación entre los funcionarios de las DGI de las provincias de Mato Grosso y Paraná – mala comunicación

88 “Reglamento de las colonias indígenas de las provincias de Paraná y Mato Grosso”, citado por Carneiro da Cunha 1992b: 243.

que, como vimos⁸⁹, influyó sobre la posterior historiografía de los grupos guaraní-hablantes en el siglo XIX.

Sea lo que fuere, es un hecho que la avalancha de decretos, avisos e instrucciones de las autoridades de Rio de Janeiro, Mato Grosso y Paraná a fines de los años 1850 para establecer la colonia militar de Dourados y los *aldeamentos* guaraníes en Mato Grosso, tuvo efectos proporcionalmente inversos en términos de eficacia. Por un lado, se observa que si bien el gobierno planeó erigir cuatro colonias indígenas en territorio matogrossense, ninguna de ellas salió del papel. La situación es muy diferente en la provincia de Paraná donde, después de la creación de la colonia militar de Jataí en 1850, al menos tres *aldeamentos* fueron fundados, como los de São Pedro de Alcântara, Nossa Senhora do Loreto de Pirapó y Santo Inácio.

Por otro lado, las dificultades encontradas para la fundación efectiva de la colonia militar de Dourados podrían verse reflejadas en la debilidad y la falta de preparación de las tropas brasileñas involucradas en el inicio de la guerra de la Triple Alianza en diciembre de 1864. Según Doratioto, menos de mil soldados habían sido despachados para proteger lo que era considerado como uno de los territorios más vulnerables del país. El reducido destacamento de 15 o 20 soldados posicionados el 19 de diciembre de 1864 en la colonia militar de Dourados, bajo las órdenes del capitán Antonio Ribeiro João, difícilmente habría podido resistir el ataque de la columna salida de Concepción del Paraguay al mando de Martin Urbieta⁹⁰.

Sin embargo, casi una década antes, en mayo de 1856, João Henrique Elliott ya había escrito al barón de Antonina para informarle de lo que decía el “cauíá” Pedro Jeguacá (probablemente uno de los indígenas que acompañaron al negociante Prestes en su viaje de vuelta⁹¹): los paraguayos estaban instalados en la orilla derecha del Iguatemi.

89 Véase ítem 1.1.3.

90 Doratioto 2002: 98.

91 Véase ítem 2.2.5.

Hace unos días llegó [a Jataí] el indio Pedro Jeguacá, desde el río Iguatemí donde había ido a buscar unos parientes, dejándoles sobre el Parapanema arriba de la catarata de Laranjeiras y volviendo para llevarles ropa y demás provisiones [...]. El indio Pedro me dijo que los paraguayos están instalados en la orilla derecha del Iguatemí, justo arriba del pueblo abandonado de N.S. dos Prazeres que pertenecía a los portugueses, y que a la entrada del Iguatemí ya han levantado dos cruces, sobre ambas orillas. El mismo Pedro dice que los paraguayos buscan agradar a los indios y les invitan a pasar a su lado, ofreciéndoles dinero, ropa, pero que hasta ahora los indios se negaban y preferían venir por aquí⁹².

En esta misma carta, Elliott demostraba tener una aguda visión política sobre las relaciones entre Brasil y Paraguay, y ya preveía la posibilidad de un conflicto armado entre ambos países. Proponía así un plan de defensa militar de la frontera, ofreciendo además sus competencias ya reconocidas como sertanista y cartógrafo para emprender, junto con Lopes, nuevas exploraciones y verificar los rumores sobre la posesión paraguaya en los alrededores del Iguatemí.

En caso de guerra con Paraguay, Su Excelencia podrá juzgar ser muy necesario [ilegible] mandar un destacamento a la desembocadura del Iguatemí; si esta salida se queda sin hombres, los paraguayos pueden interceptar cualquier comunicación entre esta provincia y la de Mato Grosso. El gobierno mismo de Brasil debe contar con un establecimiento militar río arriba, tal vez a la entrada del río Escopil [actual Jogui] que, según me dice el indio Pedro, es un lugar muy agradable y va desde el Iguatemí hasta el interior de las tierras. El gobierno puede ordenar la exploración mientras Lopes y yo tengamos todavía fuerza suficiente para ponernos al servicio del bien público⁹³.

Es interesante notar que el rumor de la presencia paraguaya al sur de Mato Grosso, señalado por el “caiuá” Pedro Jeguacá – originario del Iguatemí y recientemente instalado en la colonia militar del Jataí – llegó

92 Elliott, 05/05/1856.

93 Elliott, 05/05/1856.

hasta las esferas más altas del gobierno imperial a través de Elliott y, luego, del barón de Antonina. Menos de tres meses después, José Maria da Silva Paranhos escribía a Augusto Leverger haber recibido

[...] una carta que el Sr. João Henrique Elliott mandó al Sr. Barón de Antonina, relatando, entre otras cosas, que una información proveniente del Iguatemi dice que los paraguayos están establecidos en la orilla derecha (o izquierda) del Iguatemi, justo arriba del pueblo abandonado de N.S. dos Prazeres, y que a la entrada de este río han levantado dos cruces, una en cada ribera⁹⁴.

Por supuesto Paranhos prefirió obviar informar al presidente de la provincia de Mato Grosso que esta mala noticia provenía de un “simple” indígena. Buscaba reforzar más todavía las instrucciones emitidas después de la firma del tratado de 1856 sobre la libre navegación del Paraguay, cuyo objetivo era vigilar toda la región para mantener el *statu quo* en la zona en disputa.

Llamo la atención de Su Excelencia sobre esta parte de la carta del Sr. Elliott, y le recomiendo investigar de manera urgente el asunto y emplear la máxima prudencia para impedir que los paraguayos practiquen cualquier acto de posesión sobre las tierras en disputa, acto de posesión que sería alegado como *uti possidetis* actual y del cual trata la convención del 6 [sic] abril último, cuando vendría el momento de ajustar definitivamente los límites entre ambos países⁹⁵.

Sin embargo, según otra carta confidencial de Paranhos del 22 de agosto de 1856, se ve claramente que, en Cuiabá, Augusto Leverger se enfrentaba a numerosas dificultades para “vigilar y patrullar suficientemente la orilla izquierda del Paraguay y la derecha del Apa y todavía más al norte del Iguatemi y al pie de la cordillera de Maracajú, territorio deshabitado y sin ninguna vía de comunicación con Miranda”. Ante estos

94 Paranhos, 02/7/1856.

95 Paranhos, 02/7/1856.

problemas, Paranhos solicitó que se tomaran medidas “para el bien de la aldea de los indios caiuás de la ribera del Ivinheima y para que se funde efectivamente la colonia militar de Dourados”⁹⁶

La exploración realizada en 1857 por Joaquim Francisco Lopes y João Henrique Elliott al Iguatemi, y la del año siguiente en los valles de los ríos Ivinheima, Amambai y Dourados, representan, de alguna forma, la respuesta que procuró dar el gobierno de Río de Janeiro a los pedidos de Leverger, con el apoyo de la presidencia del Paraná y sobre todo del barón de Antonina, para extender su soberanía en este amplio territorio que hasta entonces estaba en la órbita de la ciudad paraguaya de Concepción. El 18 de octubre de 1856, Paranhos manifestaba su acuerdo con la expedición e impartía algunas instrucciones:

Que la expedición explore y reconozca todo el territorio comprendido entre la orilla izquierda o norte del Iguatemi y del Ivinheima, incluyendo el que se encuentra entre la cabecera principal de este río y el brazo llamado Escopil [Jogui]. Todo este territorio pertenece a Brasil, como se ve en el mapa recién elaborado por el consejero Duarte da Ponte Ribeiro, del cual el barón de Antonina tiene un ejemplar. Que la expedición destruya cualquier señal de posesión que los paraguayos hubieran podido instalar, y que todos los paraguayos que podrían encontrarse en territorio brasileño sean intimidados a retirarse. En caso de no ser suficientes la intimación y la amenaza, habrá que evitar el conflicto y comunicarse de inmediato con el presidente del Paraná y si posible también con él de Mato Grosso, para tomar ulteriormente las mejores decisiones. Que se informe sobre los indios y lo que habrían intentado los paraguayos con ellos en estas regiones, y que se averigüe el estado y la calidad de los terrenos y de los ríos⁹⁷.

Más allá del tono claramente belicoso de esta carta, que revela cierto grado de nerviosismo, de incertidumbre y de fragilidad en las relaciones entre ambos países a finales de los años 1850, es interesante observar la importancia dada por Paranhos a las informaciones que podrían recabarse entre los “cayuás”. Fue, así, mediante estas instrucciones que Elliott y

96 Paranhos, 22/08/1856.

97 Paranhos, 18/10/1856.

Lopes pudieron obtener de ellos informaciones capitales sobre la región, que echan luz sobre el dinamismo de las relaciones sociales en la época que precede a la guerra.

En una carta dirigida al ministro Couto Ferraz, el 29 de agosto de 1856, el barón de Antonina envía el presupuesto de la expedición proyectada, indicando a Lopes y Elliott como los hombres adecuados para ella. Y agrega:

Doce caiuás remeros de los indios reagrupados en la colonia del Jataí [acompañarán la expedición] para que inviten a los salvajes de su tribu que se quedaron en la selva entre el Iguatemi y el Ivinheima, y alienten la migración ya empezada y que ya dio resultados satisfactorios, esperando que estos indígenas aumentarán nuestra población, haciendo desaparecer el miedo comprensible que tienen nuestros agricultores en utilizar las tierras productivas de estas desiertas regiones que sirven de asilo a esta miserable raza⁹⁸.

2.3.2. Decimosegunda expedición, 1857

La expedición sale del puerto de Jataí el 3 de agosto de 1857, con cinco canoas y 22 miembros: Elliott, Lopes, dos “camaradas”, siete indígenas, tres africanos libres, siete soldados y un cadete. Aunque el barón de Antonina había solicitado a doce “cayuás” como remeros, solo siete acompañan al grupo; entre ellos figura el cacique Libânio, que se había afincado poco antes en São Pedro de Alcântara, *aldeamento* creado en 1855 en frente de la colonia militar del Jataí.

Sobre el Paranapanema, los viajeros se cruzan con una canoa “del *aldeamento* de Nuestra Señora do Loreto do Pirapó”, de ida a Jataí⁹⁹. Este dato nos muestra que en 1857 la colonia indígena de Pirapó ya existía. Según Elliott, encontró las ruinas de esta antigua misión jesuita en 1852, “cuando conduje a 169 indios caiuás hacia el Jataí”¹⁰⁰.

El grupo la alcanza el 8 de agosto. El informe de Elliott indica que son pocas las casas, pero que existen numerosas plantaciones establecidas

98 Antonina, 29/08/1856.

99 Elliott 2007 [1857]: 117.

100 Elliott 2007 [1857]: 120.

por Antonina. Sugiere además realizar la apertura de un camino entre este *aldeamento* y el de São Pedro de Alcântara, para evitar la peligrosa navegación del Paranapanema en la época seca.

El 12 de agosto vuelve a salir la expedición, con Libânio como piloto de la canoa. El norteamericano señala, en la isla de las Antas, la presencia de “dos pequeñas hordas de indios caiuás”¹⁰¹: como vemos, no todas las familias “cayuás” se dirigieron a los *aldeamentos*. Algunas se quedaron en su periferia, aunque estableciendo contactos con estos establecimientos.

Llegados al Paraná, los viajeros remontan luego el Samambaia, ya en la provincia de Mato Grosso, y bajan luego el Ivinheima a la altura de su confluencia con el Curupaná. En las cabeceras de este último río también hay “una aldea de caiuás”. La información es interesante pues en su “Emigración de los Caiuás”, Elliott indica que varios de los migrantes de 1852 provenían de este río, lo que nos indica que no todos se fueron hacia la provincia del Paraná. Poco después la expedición pasa por el desemboque del río Nanái (o Laranjas), otro afluente del Ivinheima, donde vuelve a encontrar “una aldea de los indios caiuás”¹⁰².

El 17 de agosto, los exploradores llegan a la desembocadura del Ivinheima en el Paraná y empiezan, al día siguiente, a remontar el Amambai o Samambaia-Guaçu, encontrando huellas de presencia indígena. El día 21, cerca del campamento, descubren un sendero que lleva, según los guías “caiuás”, a la aldea del cacique Paí-Guaçu¹⁰³. Los mismos guías parten en busca del cacique, avisando que volverán dos días más tarde.

Ya el 23 de agosto, dos “caiuás” llegan al campamento. Pasan la noche con los viajeros y remontan el Amambai al día siguiente para ir a buscar a sus familias, porque Lopes les promete una distribución de regalos y vuelve con “un hombre, cinco mujeres, un muchacho y siete niños; en total 16 personas, con yuca y maní”¹⁰⁴.

101 Elliott 2007 [1857]: 121.

102 Elliott 2007 [1857]: 123.

103 Este cacique vive entonces en la orilla del río Amambai. No parece tener relación con los “Paí-Guaçu” mencionados más tarde por Nimuendajú, que vivían sobre el río Curupaná, en la misma región que el cacique Libânio.

104 Elliott 2007 [1857]: 125.

A los dos días, como prometido, el cacique *Paí-Guaçu* llega junto con su esposa, su hijo y un total de 43 personas entre hombres, mujeres y niños. Elliott menciona que no todos los habitantes de la aldea están presentes, porque varios fueron a visitar otra aldea ubicada en la cuenca del río Mbaracaí. Este dato es sociológicamente importante, ya que nos muestra el tipo de relaciones que unían a los grupos de diferentes zonas. El cacique Paí y su hijo, “tal vez para demostrar su rango, estaban pintados con urucú”. En la noche exploradores e indígenas comparten la comida, charlan y cantan. Los guías de Elliott están “encantados con la belleza de las hijas de la selva” y es con algunas dificultades, y la ayuda de “algunos regalos”, que el sertanista logra disuadirlos de irse a la aldea del cacique¹⁰⁵.

Al día siguiente, Lopes, Elliott y parte de su grupo empiezan a subir el Amambai. Seis soldados se quedan en el campamento, junto con el cacique Libânio y el indígena Manuel, que sirven de intérpretes. El 27 de agosto, los viajeros encuentran una canoa en la orilla derecha del río, y pronto aparecen más rastros de indígenas. Acampan en una “pesquería” de los “caiuás”, en la orilla derecha. Al otro día, después de haber visto otra canoa más, tres indígenas llegan durante la pausa del almuerzo. El que dice ser el jefe, de unos 30 años, se llama Paí-Mirim y es el hijo de un gran cacique recientemente fallecido. Según él hay poca gente en su aldea, porque la mayoría se fue de cacería hacia Campo Grande. Uno de los indígenas trae a algunas mujeres, tres hombres y seis niños. Todos reciben regalos antes que Lopes y Elliott continúen su viaje sobre el Amambai, descubriendo más huellas de la presencia indígena, incluso un sendero que lleva al río Mbaracaí. La presencia de estos caminos también nos interesa, pues evidencian, una vez más, las relaciones que mantienen las diversas aldeas entre sí.

El 1° de septiembre la expedición llega a un puerto de los indígenas, “muy frecuentado”. Los guías se dirigen al pueblo vecino, y vuelven tarde en la noche, diciendo que la aldea solo tiene una casa grande, que puede albergar a 12 ó 14 familias. A pesar de sus precauciones (se habían desvestido y habían dejado a Elliott y Lopes atrás), los habitantes de la

105 Elliott 2007 [1857]: 126.

aldea habían huido y solo encontraron a dos ancianos, algunas mujeres y niños. Los guías también afirman que existen plantaciones de maíz y yuca en el pueblo, así como tejidos y utensilios de metal, “seguramente obtenidos de los paraguayos”. Aunque Elliott y Lopes les inviten a recibir regalos, los habitantes “no confiaban en nosotros y se quedaron en el bosque”. La expedición deja entonces los regalos en una canoa, y sigue de largo¹⁰⁶.

El 3 de septiembre llegan a un nuevo puerto, de donde sale un nuevo sendero. Los guías “caiuás” lo toman, y vuelven con tres indígenas y un muchacho, que trabajan en una plantación. Indican que su aldea, compuesta por siete familias, está a una legua de ahí. Su cacique es el capitán Inácio, que se encuentra por el momento en otra aldea a tres días de camino, pero que volverá al día siguiente. Poco después llega más gente (cuatro hombres, tres muchachos y dos niños). Después de entregarles algunos regalos, Elliott y Lopes dicen que quieren visitar la aldea. Les llevan al día siguiente a otro pueblo, más grande. En el camino, los exploradores ven un amplio espacio donde los indígenas almacenan maíz, señal de una producción excedentaria.

Elliott nos dejó una descripción muy detallada de la gran casa de la aldea, que podía albergar a 24 familias; también pintó una acuarela de ella.

Era una gran casa de 207 palmos de largo, 72 de ancho y 30 de alto (se ve mejor en el dibujo siguiente); en el interior, dos filas de puntales equidistantes sostenían los postes donde estaban colocadas las vigas para colgar las hamacas, de manera que es posible conocer el número de familias contando las vigas. Solamente el jefe y los hombres ocupan las hamacas, las mujeres duermen en el suelo. Esta casa tenía campo para 24 familias¹⁰⁷.

En la aldea, encuentran utensilios de metal (ollas, cuchillos, machetes) conseguidos, según Elliott, gracias a los paraguayos. Y encuentran, de nuevo, senderos. De hecho, los indígenas cuentan a Elliott que todo el “territorio entre el Ivinheima y el Iguatemí, y también más allá, estaba

106 Elliott 2007 [1857]: 128.

107 Elliott 2007 [1857]: 130.

poblado de caiuás que comunicaban entre sí por senderos, que tenían caminos desde el Paraná hasta los campos de Vacaria”¹⁰⁸. Los mismos indígenas indican que el Amambai deja de ser navegable poco más arriba, a la altura de la catarata de Itu-Guaçu; más arriba existe otra catarata, la de Ituperapó.

Pocos días después, Lopes y Elliott encuentran al cacique Iguazu. Se trata de un hombre de unos 50 años, que presenta una “fisionomía inteligente y pacífica”. No lleva ningún adorno. Sin manifestar ninguna sorpresa por la presencia de los exploradores, se muestra muy cortés. Según los guías de la expedición, Iguazu es “el más poderoso de los caciques caiuás” y, además de la suya, “todas las aldeas de la selva le obedecían”¹⁰⁹. El cacique está rodeado por unas 70 personas, que no representan la totalidad de los habitantes de la aldea. A partir de la descripción de la casa hecha por Elliott y su capacidad para 24 familias, podemos estimar que un centenar de personas vivía ahí.

El 6 de septiembre, el grupo vuelve a bajar el Amambai para reunirse con sus compañeros que se quedaron en la confluencia con el Paraná. A su llegada, el cacique Libânio les informa que, desde su salida el 26 de agosto, recibieron la visita de 21 familias “caiuás” y de su jefe, el capitán Mirim. Antes de salir, el 9 de septiembre, dejan una canoa al capitán Paí-Guaçu, que manifestó su intención de irse a la colonia militar del Jataí. Los viajeros descubren también que uno de los guías “caiuás”, Antonio, desertó para unirse a una de las hijas de Paí-Guaçu. Se van sin esperarlo.

Llegados el 13 de septiembre a la desembocadura del Iguatemi, remontan el río durante dos días y empiezan a descubrir rastros de indígenas. Según sus guías, el puerto que encuentran pertenece al capitán Matías, que vive dos leguas más allá. Al día siguiente, los exploradores encuentran un nuevo puerto. El primer encuentro tiene lugar el 19 de septiembre, con dos indígenas que pescan en la orilla izquierda del río. No viven muy lejos, y su jefe se llama Perón. Acompañan a los viajeros hasta la desembocadura del Escopil (Jogui), y van a buscar a su capitán.

108 Elliott 2007 [1857]: 130.

109 Elliott 2007 [1857]: 131.

Perón llega en la tarde junto con ocho hombres. Ofrecen maíz a los exploradores. Según Elliott, Perón tendría unos 30 años; lleva un adorno en la cabeza y brazaletes de plumas de tucán. Cuenta que, al sur del Iguatemí, varias aldeas “caiuás” tienen relaciones con los paraguayos, trabajando en la explotación de la yerba mate a cambio de metal. Los indígenas cuentan que, cinco lunas antes, “una de sus canoas había bajado y vuelto a subir el Paraná, pero no encontramos ningún rastro de ellos”¹¹⁰.

Durante los tres días siguientes, Lopes y Elliott exploran el Escopil y sus orillas. A su vuelta son 53 los indígenas del cacique Perón que les esperan. Esta vez, dos de los guías van hasta la aldea, lo que nos hace suponer que vivían ahí algunos parientes o conocidos. Vuelven al día siguiente con otros indígenas, que traen pescado y loros para cambiarlos por algunas cosas. El cacique Perón llega con su esposa en una gran canoa construida por ellos mismos.

La expedición vuelve a salir, Iguatemí arriba, en compañía de dos de los hombres de Perón. Pasan una noche en una aldea anexada a la del cacique Ramos, compuesta por dos grandes casas. Hay poca gente en el pueblo y una de las casas está abandonada. Solo quedan algunas mujeres y niños: los demás se fueron al Paraguay. Al día siguiente, el grupo encuentra al cacique Cangaçu y 19 de sus hombres, en la confluencia con el río Cangaçu. Según Elliott, Cangaçu es “un anciano casi centenario”¹¹¹. Intercambian utensilios por maíz, yuca, etc., antes de volver a salir. La expedición remonta el Iguatemí hasta este punto pintado por Elliott, antes de las 21 cataratas que impiden continuar navegando.

El grupo se separa entonces en dos, para subir río arriba en canoas pequeñas o a pie. Lopes, que sale junto con un soldado y dos indígenas, pasa por tres aldeas “caiuás”; una de ellas, la del cacique Felipe.

Finalmente, los viajeros encuentran huellas de caballos cerca de otras aldeas “caiuás”, las de los caciques Luis y Coati. Se les informa que se trata de los caballos de algunos “desertores de una pequeña patrulla paraguaya”,

110 Elliott 2007 [1857]: 136.

111 Elliott 2007 [1857]: 139.

[...] que se encontraba a 6 u 8 leguas, probablemente en las plantaciones de mate de la cordillera de Maracajú; a una jornada de ahí estaba el yerbal llamado Inhandarocai (huevo de avestruz quemado) y, no muy lejos, las localidades de Terrequenheim y Curuguaty. Estos indios trabajan a veces en estos yerbales y reciben hachas, herramientas y tejidos en pago de su trabajo¹¹².

El 4 de octubre, el grupo continúa subiendo el río, buscando las ruinas del antiguo fortín portugués de Nossa Senhora dos Prazeres, destruido por los españoles a finales de los años 1770. Notemos que, hoy, las ruinas de este fortín se ubican en la Tierra Indígena Paragasú de los kaiowás de la municipalidad de Paranhos. Dos días después empieza el viaje de retorno. La expedición llega a la confluencia entre el Iguatemí y el Iputiã, donde se encuentra al capitán Pedro Ivo, un hombre de unos 60 años que lleva un uniforme militar paraguayo; volvió del Paraguay después de haber trabajado en una plantación de yerba mate, donde el “*serviço mucho, carapuchi tintero*” – es decir mucho trabajo por poco dinero.

Junto con Pedro Ivo, 15 indígenas quieren salir en compañía de Lopes y Elliott rumbo a la colonia militar del Jataí. Deben esperar un poco, porque parte de la familia del cacique Libânio también quiere viajar y está por regresar de la aldea del cacique Perón. En total llegan a nueve personas: la familia de Libânio y las mujeres y niños de los otros guías. Ya se puede partir.

15 de octubre de 1857. Salimos a las 6 y media de la mañana. La canoa en la cual iban los indios estaba demasiado llena, así que parte de ellos se pasó a la de uno de los soldados, para que los indios vayan más cómodos. Sin embargo, ambas canoas estaban muy llenas. Poco después algunos indios aparecieron, y dos familias que vivían cerca de las lindas muchachas de la selva que se enamoraron de nuestros indios y abandonaron a sus parientes para acompañarnos al Jataí. Con nosotros salían en total 18 indios¹¹³.

112 Elliott 2007 [1857]: 142.

113 Elliott 2007 [1857]: 146.

El 29 de octubre, ya sobre el río Paraná, los viajeros encuentran a un “pequeño grupo de caiuás” que ya conocen el Jataí. Dos se unen a la expedición. Avisan que, no muy lejos de ahí, viven otras dos “pequeñas hordas y que sus jefes se llamaban Carapé y Mirim”¹¹⁴. El grupo llega finalmente al Jataí el 14 de noviembre. El mismo día llega también el guía “caiuá” que se enamoró de la hija de Paí-Guaçu, y dos yernos del mismo cacique. Anuncian que Paí-Guaçu decidió irse a la colonia militar al año siguiente.

2.3.3. Decimotercera expedición: 1858

Algunos meses más tarde Joaquim Francisco Lopes emprende, solo, un nuevo viaje hacia el río Dourados. La expedición tiene lugar entre los meses de abril y julio de 1858. El informe escrito por Lopes lleva la fecha del 8 de julio y empieza con una carta del 14 de abril, es decir el día mismo de su salida.

Esta carta había sido mandada por Lopes, desde la colonia militar del Jataí, al presidente de la provincia del Paraná, Francisco Liberato de Matos, en respuesta a algunas “instrucciones” que le había mandado el 28 de febrero, junto con “la opinión del ministerio de la guerra, del 22 de enero de este mismo año”¹¹⁵. No disponemos del texto original de la carta citada por Lopes, pero es más que probable que se relacione con la firma, el 12 de febrero de 1858, del Acta Adicional que revisaba el tratado de amistad, comercio y navegación suscrito en 1856 con la república del Paraguay.

Esta Acta renovaba la prioridad de la garantía de la libre navegación sobre el río Paraguay en detrimento de la definición de las fronteras entre ambos países. También daba un nuevo impulso al gobierno brasileño para instalar la colonia militar de Dourados frente al fortín de Bella Vista instalado por los paraguayos en la orilla izquierda del Apa.

Junto con Lopes salen el capitán Cassiano, 50 soldados, tres “africanos libres” y Romão y Antonio, dos “caiuás” que viven en São Pedro de Alcântara y son originarios del Ivinheima. Uno de ellos tiene un hermano

114 Elliott 2007 [1857]: 150.

115 Lopes 1858.

que vive, justamente, sobre el río Dourados. Lopes señala que algunos de los indígenas que se encuentran en el trayecto quieren acompañarlo hasta el Jataí y que escogió a “los más inteligentes” entre ellos¹¹⁶.

Los viajeros salen el 16 de abril del Jataí y llegan el 21 al Parana-panema. El 22, Lopes se cruza con el administrador del *aldeamento* de Nossa Senhora do Pirapó, Patrício José Ribeiro, de viaje al Jataí. El 24, probablemente en la colonia indígena de Pirapó, Lopes avisa de la llegada “desde el sur del Ivinheima” de un indígena “comandante de São Pedro de Alcântara”¹¹⁷. Este personaje llega junto con dos de sus hermanos menores, siete otros parientes y un indígena carajá. Según Lopes, están yendo a visitar a sus parientes que viven al otro lado del Paraná.

El viaje prosigue hasta el Paraná y subiendo luego el Samambaia hasta el Ivinheima. Pasa por el antiguo puerto del cacique Libânio, probablemente río debajo de la desembocadura del río São Bento, adonde llegan el 8 de mayo. Lopes señala que los indígenas “coroados” (chavantes) encontrados en 1847 siguen en el lugar, y sugiere la creación de un *aldeamento* en esta parte, nunca será fundado en la época imperial.

Al día siguiente se separa la expedición en dos grupos. Lopes y sus hombres se dirigen hacia el Dourados, subiendo el río Brillhante (nombre que toma el Ivinheima arriba de su confluencia con el Varcaria). En la desembocadura del Dourados, encuentran las huellas del campamento de una patrulla brasileña, probablemente dejadas por la expedición realizada por Francisco Nunes da Cunha en 1856, para fundar la colonia militar de Dourados.

Solo después de haber remontado el Dourados sobre varias leguas, Lopes empieza a reconocer los primeros rastros de presencia indígena: una canoa, las ruinas de una antigua casa. Llega poco después a un “puerto de indios guarany”, que parece “muy frecuentado”. Por primera vez, Lopes utiliza aquí el etnónimo “guarany” solo, sin asociarlo con el nombre de los cauiás como cuando evocaba a los “cauiás, de la

116 Lopes 1858.

117 Lopes 1858.

nación guarany”¹¹⁸. En esta última expresión, “guarany” puede revestir un sentido general, el de “guaraní-hablantes”. Por el contrario Lopes parece ahora distinguir a los “indios guarany” de los “caiuás”, y es posible que la distinción actual entre kaiowá/caiuás y guaraní ya existiera en esta época. Sin embargo, si bien en la actualidad el Iguatemi marca el límite geográfico entre ambos grupos, Lopes menciona la presencia de “guarany” en la región de Dourados. De esta manera, podemos pensar que, o bien la influencia “guarany” desapareció luego de esta región, o bien – y parece lo más probable – estos diferentes grupos mantenían en el siglo XIX diversas formas de alianzas y circulaban entre diferentes espacios, como ocurre todavía hoy.

Lopes acampa en este puerto y pide a sus dos guías “caiuás”, Romão y Antonio, pasar por el sendero que sale de la orilla izquierda para avisar a los habitantes de la aldea que “vengan a recibir los regalos mandados por *Papai-Guaçu*”¹¹⁹. Tres hombres llegan rápidamente, trayendo consigo mazorcas de maíz que intercambian contra utensilios de metal. Pasan la noche junto con Lopes, esperando la llegada del cacique Antonio Uru.

El cacique llega al día siguiente, con tres de sus hijos y 15 hombres, “todos muy bien vestidos”. Algunos llevan el cabello corto, otros largo y atado. Lopes ofrece sus regalos: “todos estaban muy contentos y sonreían todo el tiempo, y en su idioma repetían ‘*Papai-Guaçu* bueno, Lopes lindo””. Lopes enseña al cacique Uru los regalos destinados a las mujeres, e “inmediatamente ordenó que dos de los suyos fueran a buscarlas”¹²⁰.

El diálogo siguiente, sostenido entre Lopes y el capitán Uru, nos permite entender mejor cómo se estructuraban las diferentes aldeas del Dourados:

Pregunté dónde estaba su casa. Me contestó que en las cabeceras del Guarany, que desemboca en el Ivinheima, justo debajo de la antigua casa del indio capitán Libânio. Pregunté quién vivía en las cercanías. Me dijo

118 Lopes 1858.

119 Lopes 1858.

120 Lopes 1858.

que adelante, sobre el mismo río, vive su hermano, llamado Mirim-Uru, ya anciano, que vivían antes sobre el Dourados. Pregunté cuántos otros capitanes tenía por vecinos. Me contestó que cuatro, y que todos viven detrás de un riachuelo que desemboca en el Dourados, es decir a dos leguas de la casa del capitán Muny, río arriba de la del capitán Luy, más allá de la del gran capitán Pai-Guaçu y, finalmente, en las mismas cabeceras del riachuelo, el capitán Pedro¹²¹.

Lopes también interroga a Uru sobre sus relaciones con los paraguayos. Es probable que, al igual que las preguntas hechas durante la expedición al Iguatemi el año anterior, este interrogatorio haya estado previsto en la instrucción recibida el 28 de febrero.

Le pregunté sobre su relación con el Paraguay. Me dijo que no tenía ninguna. Si habían visto pasar algún paraguayo por los llanos. Me dijeron que no, pero que no habían ido por los llanos de miedo a encontrarse con los indios terenas que les persiguen para matarlos y capturar a sus hijos. Estaban persuadidos que *Papai-Guaçu* había mandado a varios soldados para asegurar los llanos, y que por eso los terenas ya no venían a perseguirlos y que, entonces, podían cazar libremente¹²².

Interrogado respecto a los paraguayos, que en ese momento eran potenciales enemigos de Brasil, el capitán Antonio Uru responde que no tiene relaciones con ellos. Sin embargo, entiende perfectamente la preocupación de Lopes, y habla de sus propios enemigos, los terenas. En otros términos, busca dialogar con la categoría “enemigo” presente en la pregunta del sertanista.

Lopes aprovecha la charla para asegurar a su interlocutor que es el amigo de los indígenas, y que ellos pueden acercarse al río Dourados para recibir más fácilmente los regalos y sobre todo la protección del *Pai-Guaçu*, el barón de Antonina. No olvidemos que, desde 1857, existe un decreto imperial que prevé la fundación de tres *aldeamentos* sobre la orilla de los ríos Ivinheima y Dourados.

121 Lopes 1858.

122 Lopes 1858.

En vista de la ausencia de contactos con el Paraguay, Lopes pregunta de dónde provienen los objetos de metal que poseen los indígenas. La respuesta es interesante ya que, a partir de la circulación de estos utensilios, es posible establecer una red de alianzas. En efecto, si bien los indígenas del río Dourados no tenían relación con el Paraguay, ese no era el caso con los de los ríos Amambai e Iguatemi. A través de ellos los grupos de Dourados conseguían objetos de metal:

Me dijeron que llevaban cera, hamacas, lanzas y tejidos a los indios del Amambai-Guaçu y a los del Iguatemi, y que los intercambiaban con objetos de metal que compraban a los paraguayos¹²³.

Los indígenas avisan a Romão –uno de los dos guías “caiuás” de Lopes– que uno de sus hermanos se fue hacia el Amambai. Lopes deja cosas de regalo para cuando regresen. Como veremos, esta información es útil para comprender cómo Lopes y Elliott utilizaron las relaciones de parentesco entre los indígenas para convencerlos de dirigirse a los *aldeamentos* de Paraná. Lopes también indica que, después de pasar por la aldea del capitán Uru, dos indígenas se fueron “como verdaderos carteros” de pueblo en pueblo, para anunciar que los hombres del *Paí-Guaçu* habían llegado para “regalar cosas”.

El 21 de mayo llegan las mujeres de la aldea de Antonio Uru con sus hijos y otros hombres: en total, 126 personas. Lopes les entrega los regalos reservados para las mujeres, como tela, chales y agujas.

Lopes sigue su viaje Dourados arriba. Pasa por varios puertos, uno de ellos abandonado por el capitán Mirim Uru, hermano de Antonio, y otro de un yerno suyo. En una ocasión, Lopes sale de uno de estos puertos por un camino, para intentar llegar a la laguna Vacas, de donde sale el riachuelo Laranjeiras, no muy lejos de una propiedad del barón llamada Sete Voltas.

A su vuelta llegan a la orilla opuesta del Dourados cuatro indígenas con arcos y flechas, que piden ayuda para cruzar el río. Uno de ellos es el

123 Lopes 1858.

capitán Luy, mencionado por Antonio Uru. Se enteró que Lopes estaba en la región. Como de costumbre, se intercambian regalos y comida. Aunque Luy no tiene informaciones sobre los paraguayos, proporciona otros datos interesantes:

Le pregunté si había otros indios río arriba. Me dijo que no, que este era el último pueblo y que se comunicaba con varios otros [...]. Le pregunté quiénes eran los otros capitanes. Me contestó que estaban el capitán Paí-Guaçu, el capitán Pedro, y que sus pueblos estaban a dos días y medio de viaje y que, después del *sertão*, se llegaba al pueblo del capitán Iguaçuhy, sobre el río Amambai. Le dijeron a nuestro indio Romão que su hermano vivía cerca, en un llano en la orilla izquierda del Dourados¹²⁴.

Al día siguiente, junto con Antonio, el otro guía “caiuá” de Lopes, los hombres del capitán Luy salen en busca del hermano de Romão. Lo encuentran antes de llegar a la aldea, llevando un poco de maíz y una “cruz de madera”, probablemente un *chiru*¹²⁵. Según Lopes, el hermano se muestra muy enojado con la gente de la aldea del capitán Antonio Uru, probablemente porque se quedaron con los regalos que eran para él. Uno de sus acompañantes, un anciano tuerto, reconoce a Lopes, a quien vio un año antes en la aldea del capitán Iguaçu, a orillas del Amambai. Todavía conserva algunos regalos que le hizo Lopes en esta ocasión.

El capitán Luy indica que en su pueblo viven 15 hombres, 20 mujeres y 38 niños; en total 73, personas. El pueblo del hermano de Romão es más pequeño: 5 mujeres, 5 hombres y 8 niños, en total 18 personas.

Es entonces que Antonio, el otro guía “caiuá”, cae enfermo: el hermano de Romão lo sana con su cruz de madera y sus cantos. Lopes decide volver a fines de mayo. Invita al capitán Luy y su gente a dirigirse

124 Lopes 1858.

125 Lopes, 1858. Fabio Mura escribió un excelente artículo sobre los *chiru*, “palos y cruces hechos de una madera particular (*Myroxylon peruiferum*)”, que se transmiten y se conservan de generación en generación. Según el autor, la importancia otorgada por los kaiowás a los *chiru* se debe a que no son considerados como simples objetos, sino como “sujetos de acción”, a través de los cuales las familias kaiowás logran establecer una relación con el cosmos (Mura 2010: 124-125).

hasta el Jataí, pero “no quisieron”. Como vemos, a pesar de los regalos y de las repetidas invitaciones, no todos los indígenas están dispuestos a salir en su compañía. De ahí que Lopes haga algunas sugerencias para reagrupar a los “caiuás” del río Dourados:

Es necesario ganar su confianza y reagruparlos a orillas del riachuelo Cachoeira, donde hay sitios excelentes, que pueden convertirse en pueblos florecientes en el futuro. Es necesario poblar nuestras fronteras, que están totalmente desiertas y abandonadas, con estos mismos indios. Hay que aprovechar estos inmensos llanos, regados por buenos ríos y que son terrenos excelentes para la agricultura. Estoy dispuesto a indicar los mejores sitios para establecer estos núcleos de poblamiento, que tendrán un futuro próspero si el gobierno les ayuda seriamente. Durante las expediciones que hice en 1849 a nombre del barón de Antonina, recorrí todos estos llanos. Hay buenos lugares sobre el río São João. A la altura del riachuelo Cachoeira, está la antigua reducción de Santo Inácio, que me parece apropiada para fundar una gran colonia indígena¹²⁶.

A su vuelta hacia el Jataí, Lopes encuentra en el río Paranapanema a 14 indígenas del *aldeamento* de São Pedro de Alcântara, viajando hacia el Ivinheima. Esto nos muestra que no solo existían movimientos de oeste a este, desde los pueblos de la provincia de Mato Grosso hacia las colonias indígenas del Paraná: en realidad, existía una circulación relativamente fluida en ambas direcciones.

El 15 de junio, el grupo llega al *aldeamento* de Nossa Senhora do Loreto do Pirapó. Lopes alaba el trabajo desarrollado por su director y, de nuevo, se encuentra con nueve indígenas originarios del Ivinheima:

Encontré ahí a nueve indios que venían del sur del Ivinheima. Uno de ellos, que es lenguaraz, fue al Jataí, pero volvió a su tierra natal por su padre, que vive en la colonia de São João Batista. Lo convencí para vivir en Pirapó y volver a su aldea para traer a su familia. Le di pólvora, hachas y dos machetes y le prometí más regalos en nombre del

126 Lopes 1858.

gobierno. Prometió que volvería. Instruí al director sobre cómo ganar su confianza¹²⁷.

El 2 de julio, Lopes llega finalmente al Jataí, poniendo fin a su expedición.

127 Lopes 1858.

Capítulo 3

3. Las “migraciones históricas” de los tupí-guaraníes

Aunque los informes de Elliott y Lopes rebozan de informaciones, es bastante difícil establecer un cuadro completo de la situación de los “caiuás” de esta época. Todo parece mostrar que, como dijeron los indígenas a Elliott, todo “el territorio entre el Ivinheima y el Iguatemi, y también más allá, estaba poblado por caiuás que comunicaban entre sí mediante senderos, que poseían caminos desde el Paraná hasta los campos de Vacaria”.

Según Elliott, podría haber unos 4.000 indígenas en la región. Se trata, como vimos, de los “caiuás” pero también de los “guaranys”, sin que sea siempre posible distinguirlos. Ambos grupos (si se trata realmente de dos grupos) tienen un pasado común en las misiones jesuíticas, que aparece con el *chiru*, el “lavador” para bautizar, o el uso del violín. En total, Elliott y Lopes han visitado u oído hablar de más de 30 pueblos, cuyo número de habitantes es muy variable y va desde 18 hasta más de un centenar de personas. En todos existen “capitanes” o “caciques” locales, pero algunos caciques son más importantes que los demás, ya que alcanzan una autoridad más regional, como Libânio, a quien obedecen siete capitanes, o Iguaçú, “el más poderoso” de todos.

Estos caciques desempeñarán un papel fundamental en la instalación de los “caiuás” en los *aldeamentos* y en las “migraciones” para llegar a ellos. Llevan tanto nombres guaraníes (Mirim, Iguaçú) como mixtos (Antonio Uru), o incluso españoles o portugueses (Matias, Felipe, Inácio).

La imagen que emerge de los relatos de las diversas expediciones es la de una sociedad “caiuás” atomizada, por cierto, pero en constante contacto con el mundo exterior, ya se trate de otros indígenas o del mundo de los blancos. Los caminos y senderos se multiplican entre las aldeas, se adivina una densa red de alianzas y parentesco, incluso entre los que viven en la selva y los residentes de los *aldeamentos*; muchos son víctimas

1 Elliott 2007 [1857]: 130.

de los ataques de los terenas y de los caduveos, que siguen vigentes en esta mitad de siglo. Todos, y sobre todo los más sureños, tienen relaciones con los paraguayos en los yerbales, donde consiguen los preciados utensilios de metal.

Al seguir las huellas de los “itinerarios” de Elliott y Lopes desde 1844 hasta 1858, hemos dibujado el marco (geográfico, étnico e histórico) que fue el de las “migraciones” de los “caiuás” en los años de 1850. La apertura de una ruta hacia el Mato Grosso, la instalación de los *aldeamentos* y la protección de la frontera con Paraguay son tres aspectos indisociables y complementarios de los proyectos del barón de Antonina. Como vimos, a partir de 1850 se multiplican las invitaciones de los hombres del barón a los indígenas para que se reagrupen en los *aldeamentos* y acepten la catequesis. En este contexto se desarrolló, en 1852, una importante “emigración de los caiuás” reportada por Elliott, que seguiremos paso a paso en este capítulo: una “emigración” que sirvió de modelo para que Nimuendajú formulara su hipótesis sobre la búsqueda de la Tierra sin Mal.

3.1. “La emigración de los caiuás”

El relato de Elliott que nos servirá de hilo conductor tiene un largo título: *A Emigração dos Caiuás. Narração coordenada sob apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliott. Pelo socio efetivo o Sr. Brigadeiro José Joaquim Machado de Oliveira*².

El sub-título suscitó dudas sobre la autoría del texto. Algunos autores, como Sacramento Blake o Silva Carneiro³, lo atribuyen a José Joaquim Machado de Oliveira y no a Elliott. No comparto esta opinión. Como socio del IHGB, historiador y director en jefe de la Dirección General del Indio (DGI) de la provincia de São Paulo desde 1845, Machado de Oliveira muy posiblemente pudo ayudar a publicar este texto en la revista del instituto. Sin embargo, en mi opinión, la autoría del mismo no deja lugar a dudas. En una carta ya citada, dirigida al barón de Antonina en mayo en 1856, Elliott dice claramente que va a “continuar la ‘Emigración de los caiuás’ como me lo ordena Su Excelencia, cuando los indios

2 Elliott 1898 [1856].

3 Sacramento Blake 1883; Silva Carneiro 1987.

hayan llegado”⁴. Aunque el texto haya sido escrito por orden del barón, y tal vez también por orden de Machado de Oliveira, no cabe duda que Elliott es su autor.

Este texto está dividido en dos partes. La primera, más histórica, reseña las iniciativas del barón de Antonina para atraer a los indígenas hacia la “civilización”. La segunda relata el diario vivir de la expedición que Elliott realizó en 1852 para acompañar a los “caiuás” de la orilla derecha del Paraná hasta la colonia militar del Jataí, instalada ya desde los años 1850 en la orilla izquierda del río Tibagi.

Elliott empieza haciendo de los “caiuás” los descendientes de los indígenas de la antigua provincia jesuítica del Guairá:

Los indios caiuás son los descendientes de las tribus del Guairá; después de la destrucción de esta gran misión jesuítica por los mamelucos en el siglo XV [*sic*], vivieron por mucho tiempo dispersos y errantes, y finalmente se instalaron en las selvas que van desde el Iguatemi hasta el Ivinheima o Iguary, y desde los llanos de Xerez hasta el Paraná⁵.

De esta manera la obra del barón de Antonina, reagrupando a los indígenas en los *aldeamentos*, aparece como la heredera de la obra jesuita de la época colonial. Elliott da otro argumento para legitimar las acciones del barón: solo su proyecto indigenista y su protección permitieron a los “caiuás” encontrar finalmente algo de tranquilidad y escapar de las amenazas de sus enemigos paraguayos, coroados, guaycurús y terenas.

Según Elliott, fue precisamente esta permanente inseguridad la que habría provocado, tiempo antes, ciertas divisiones entre algunos grupos “caiuás” y su desplazamiento en busca de lugares más tranquilos. Como veremos, el primer ejemplo de “migración” citado por Elliott se remonta a los años 1830, es decir mucho antes de los proyectos del barón de Antonina y de la creación de los primeros *aldeamentos*.

Elliott continua reconstruyendo la cronología de las relaciones entre los “caiuás” y el barón de Antonina. Aunque las fechas no sean del todo

4 Elliott 05/05/1856.

5 Elliott 1898 [1856]: 434.

exactas, esta cronología está elaborada de manera muy detallada. Las relaciones entre los indígenas y el barón empezaron en septiembre de 1843, cuando algunos “caiuás” de las orillas de los ríos Taquari e Itararé llegaron a la propiedad Perituba de João da Silva Machado –todavía sin título de barón –, para solicitar su protección y la creación de un establecimiento donde podrían vivir sin ser molestados por los colonos. Como vimos, esta visita fue contada por el propio barón⁶. Elliott nos dice que el barón tomó medidas inmediatas, creando bajo sus auspicios el *aldeamento* de São João Batista do Rio Verde. Una vez logrado este objetivo “pidió luego el apoyo del gobernador que mandó a un capuchino para la catequesis, logrando finalmente reagruparlos ahí donde hoy existe la capilla de São João Batista⁷. Aquí, Elliott alude directamente a la primera parte de la segunda expedición organizada por el barón de Antonina entre agosto y diciembre de 1845.

El segundo contacto con los “caiuás” habría tenido lugar el 23 de octubre de 1845, durante esta misma expedición, cuando Elliott y sus compañeros navegaban sobre el Ivaí. Sin embargo, como vimos, los indígenas encontrados eran coroados y no “caiuás”.

Elliott menciona también el importante encuentro que tuvo lugar en 1847 con un grupo de “caiuás” en un puerto del río Ivinheima. Se trata del primer contacto entre Lopes, Elliott y un grupo “caiuá” de la provincia de Mato Grosso. Hasta entonces, los contactos habían tenido lugar en la provincia de São Paulo, con la gente del *aldeamento* de São João Batista do Rio Verde. Elliott cuenta:

En 1847, a la vuelta de la expedición realizada para explorar los campos de Xerez o Vacaria en la provincia de Mato Grosso, hemos encontrado bajando el río Ivinheima a un gran número de estos indios sobre la orilla derecha del río. Charlamos y trabamos amistad [...]. Se esforzaban para mostrarnos que querían abandonar estos lugares expuestos a las invasiones de las tribus enemigas. Una vez informado el barón de Antonina, que siempre tuvo tendencia en invitar a la casta indígena a la civilización, se dispuso a continuar las relaciones mandando, cuando le

6 Véase ítem 1.3.1.

7 Elliott 1898 [1856]: 435.

era posible, regalos a los caiuás, invitándoles a abandonar su vida errante. Esto incluso le valió el título de Paí-Guaçu que le de la tribu reagrupada São João Batista⁸.

Elliott no menciona el encuentro fundamental entre Lopes y el cacique Libânio en noviembre de 1848. Lo que sí indica es que, en 1851, el comerciante Antonio Dias Prestes volvió de su expedición hacia Cuiabá junto con Iguajú o Cadete, enviado por su padre Libânio para cerciorarse de la intención del barón de Antonina de fundar un *aldeamento* sobre el río Tibagi.

En 1841 [*sic*] el cacique Libânio, conocido entre ellos con el nombre de Liguajurú, mandó a su hijo Iguajú junto con la comitiva del negociante Baptista Prestes para visitar al buen Paí-Guaçu y saber si era verdad lo que se decía sobre un establecimiento proyectado en el río Tibagi. Como era de esperar, el huésped del barón fue bien recibido y, cuando partió para encontrarse con los suyos, el barón de Antonina aprovechó la oportunidad para mandar una invitación para que vinieran a instalarse al Jataí, sobre este mismo río, ahí donde se empezaba a fundar una colonia militar que serviría como punto de partida del tránsito fluvial hacia la provincia de Mato Grosso y la república del Paraguay, y comenzar así un nuevo *aldeamento* de indios de esta raza, similar al de São João Batista⁹.

Sin embargo, el barón de Antonina no confiaba en que Iguajú pudiera transmitir correctamente su mensaje, y mandó junto a él al paraguayo Simão Sanches, que hablaba guaraní. El paraguayo salió con regalos para los indígenas y canoas para transportarlos si aceptaban la oferta¹⁰.

Esta parte de la historia es sin duda la menos conocida, y no logré encontrar más información sobre el personaje de Simão Sanches. Sea lo que fuere, Elliott indica que, cuando llegó la expedición al pueblo del cacique Libânio, los “caiuás” aceptaron salir. Antes de empezar el viaje, Sanches se fue hacia los campos de Xerez, diciendo a los “caiuás” que

8 Elliott 1898 [1856]: 436.

9 Elliott 1898 [1856]: 436.

10 Elliott 1898 [1856]: 436-437.

volvería dentro de dos meses. Pidió a Libânio invitar mientras tanto a otros jefes de familia de los alrededores. De hecho:

Liguajurú no esperó para mandar a sus mensajeros a los caciques de las selvas del Iguatemi, del Inhaduracaí, del Tajahí, del Curupaná y otros lugares, quienes aceptaron rápidamente la invitación para emigrar. A su vuelta, Sanches encontró en el pueblo de Liguajurú a siete caciques y más de 500 indios de ambos sexos y de todas las edades dispuestos a acompañarlo¹¹.

Las canoas no alcanzan para que todos crucen el Paraná. Sanches inicia entonces un primer viaje para cruzar el Paraná con una parte de los “caiuás” únicamente. Una vez en la orilla opuesta, manda a algunos de sus hombres y a varios indígenas hasta el Jataí, para solicitar más víveres. También ordena a los “caiuás” que cruzaron el río con él irse por tierra siguiendo el curso del Paranapanema, y pescar y cazar esperando a que lleguen los víveres. Mientras tanto, Sanches se encarga de hacer cruzar el río a los que quedan¹².

La caminata hacia el Jataí es muy lenta, y la gente estaba más ocupada en buscar qué comer que en seguir el viaje. Los viajeros deciden acampar en la confluencia del Paranapanema y del Pirapó, y esperar ahí a Sanches y los víveres. Los acontecimientos que siguen son dramáticos para los “caiuás”:

Los hombres que fueron mandados desde el Paraná a la colonia para traer víveres a los indios que viajaban no pudieron llegar sino dos meses más tarde, por el mal tiempo y varios imprevistos; por los malos tratos también, bien distintos de lo que se les había prometido; los indios que los acompañaban han preferido huir y volver con los suyos. Las noticias dadas por estos fugitivos sobre los malos tratos recibidos se grabaron en la cabeza de los indios, siempre prestos a desconfiar de los blancos, siempre llenos de aprensiones que contrarían a menudo sus buenas disposiciones, y preocupados solamente por su bienestar. Para colmo de males, la

11 Elliott 1898 [1856]: 437.

12 Elliott 1898 [1856]: 437.

muerte de Sanches, que se ahogó cuando organizaba el transporte de los indios, provocó el desánimo más grande entre ellos y, en consecuencia, la decisión de no continuar con la emigración hacia la colonia, que les había llenado de tantas esperanzas¹³.

De esta manera, los que ya habían cruzado el Paraná, sin disponer de canoas para volver, “se dispersaron en las selvas, retornando a una vida errante”. Aquellos que todavía no habían cruzado el río volvieron a sus aldeas.

Pero la muerte de Sanches y el fracaso de esta “emigración” no desanimaron al barón de Antonina, empeñado en fundar un nuevo *aldeamento* sobre el Jataí:

Por el contrario, lejos de dejarse vencer por las dificultades y los obstáculos que se presentaban para la realización de su empresa, esto lo convenció más todavía [...]. Perseverando entonces en su intento, el barón se dispuso a nuevas tentativas para lograr el proyecto tanto tiempo acariciado, y para el cual ya había sacrificado tanto. El barón me honró design ndome como responsable de una expedición para traer a los caui s¹⁴.

Ahí comienza la segunda parte del relato de Elliott, donde describe la “emigración” de los indígenas hacia el Jataí.

Elliott sale de Perituba el 24 de julio de 1852, y llega a São Jer nimo, otra propiedad del barón, la misma que, más tarde en 1859, será dada por Antonina al gobierno para crear un *aldeamento* de indígenas kaingang que dirigirán Lopes y Elliott¹⁵. De hecho, fue en São Jer nimo donde el ingeniero inglés Thomas Bigg-Wither encontr  a Elliott ya anciano¹⁶.

Elliott se queda varias semanas en São Jer nimo, por el mal tiempo y para esperar a cuatro indígenas de São João Batista do Rio Verde. El grupo sale finalmente el 20, y llega dos días después a la colonia militar del Jataí, saliendo el 25 de septiembre. Los viajeros pasan por Pirapó y, a inicios de octubre, después de haber pasado la cordillera del *Diabo*,

13 Elliott 1898 [1856]: 438.

14 Elliott 1898 [1856]: 438-439.

15 Mota 1998.

16 Bigg-Wither, 1974 [1878].

encuentran a los primeros indígenas; los restos de la expedición de Sanches sobre la ribera izquierda del Paranapanema¹⁷. Son unos 30 “caiuás”, comandados por el cacique Imbirapapá, quien avisa a Elliott que otros cuatro grupos viven en los alrededores, con sus propios jefes. Elliott envía inmediatamente al cacique Inácio del *aldeamento* de São João Batista y tres hombres de Imbirapapá para buscar a estos grupos, e invitarlos una vez más a ir al Jataí.

Los enviados vuelven cinco días después con el cacique Imbiara y su gente; dos días más tarde llegan los caciques Imbaracahy y Oquê, también con sus familias. Oyeron decir que el cacique Egipapajú estaba en la isla de los Tigres. Elliott lo manda a buscar y llega al día siguiente, acompañado por 14 indígenas.

En total, Elliott dice haber juntado a 170 personas, es decir a todos aquellos que cruzaron el Paraná en las canoas de Sanches y no lograron volver a la orilla matogrossense después de su muerte. Elliott les reitera la invitación del barón:

Me encontré finalmente rodeado de 170 individuos, todos a mi disposición y confiados en las promesas que les hice en nombre del barón. Entonces les hice entender por medio de los intérpretes que el Paí-Guaçu, que les había invitado por medio de Sanches para que se establezcan a orillas del Tibagi, me había mandado para reparar los males que les habían afectado a consecuencias de este incidente, y reiterar la invitación que nunca había olvidado. Que en sus antiguos campamentos, vivían una vida miserable por la escasez de los recursos, que padecían desde tanto tiempo, y que siempre estaban presos del terror hacia los enemigos que les rodeaban: al sur los paraguayos, al oeste los feroces guaycurús y los traidores terenas; al este los bárbaros coroados; que todos les hacían la guerra, mataban a los hombres y cautivaban a las mujeres y niños. Luego, les describí muy detalladamente la abundancia que encontrarían en las orillas y las selvas del Tibagi, llenas de palmitos, de frutas, animales y miel, y el río repleto de peces, en fin, que iban a encontrar ahí la mano protectora y generosa del Paí-Guaçu que les defendería de sus enemigos y colmaría todas sus necesidades¹⁸.

17 Elliott 1898 [1856]: 439.

18 Elliott 1898 [1856] 440-441.

Convendremos en que la descripción de este lugar de abundancia no podía no convencer a los “caiuás” de emprender una nueva “migración”. El anciano cacique Imbaracahy pide esperar un poco, hasta que vuelvan algunos de sus hombres que se fueron hacia el Curupaná. El dato es interesante, pues el Curupaná está ubicado en territorio matogrossense, y esto muestra que varios indígenas lograron cruzar el Paraná sin la ayuda de los blancos. En otros términos, no habrían quedado separados de sus aldeas después del naufragio de Sanches, como parece creerlo Elliott. El sertanista prefiere no esperar a estos hombres, pero asegura que mandará una canoa para recogerlos, con dos de sus intérpretes y varios hombres, para no dar pie a ninguna desconfianza.

Elliott sigue relatando el viaje. Mujeres y niños se embarcan en tres canoas el 12 de noviembre, mientras los hombres y los jóvenes salen a pie, siguiendo la ribera del Paranapanema. Pero no es nada fácil conducir a tanta gente. La expedición avanza muy lentamente. Los indígenas no solo paran para pescar o cazar: de noche, también rezan, cantan y danzan, lo que retarda cada mañana la salida del grupo.

Además de caminar muy lentamente, recogían los frutos y la miel de cualquier árbol que encontraban, y esto retardaba aún más el movimiento. Concluí que el viaje duraría mucho más de lo calculado. Sin embargo, tenía que resignarme a todas las situaciones por el carácter de esta gente extremadamente susceptible. Mis hombres y yo pasábamos la noche en la ribera opuesta de la donde quedaban los indios para evitar todo desacuerdo, porque estaban muy celosos de sus mujeres. A pesar de todos mis esfuerzos para salir más temprano en las mañanas, nunca lo logré, porque al anochecer los indios comenzaban a prender fuegos alrededor de los cuales cantaban y danzaban hasta la medianoche, y repetían lo mismo desde el alba hasta que se levante el sol. El cacique siempre presidía estos actos y les daba regularmente *cierta formalidad y ceremonia que parecían religiosas*. Le pregunté la significación de todas estas fiestas, y me contestó que todo se hacía en honor a Paí- Tupã (Dios); sin embargo, no di mucha importancia a esta respuesta¹⁹.

19 Elliott 1898 [1856]: 442; subrayado mío.

Este dato es extremadamente interesante: se trata del único momento en que Elliott evoca elementos religiosos ligados con esta “migración”. Como sabemos, Nimuendajú le atribuye un motivo religioso, y es una lástima que Elliott no se explye sobre el tema. Por el contrario, continúa su relato hablando de las dificultades del viaje. Los víveres escasean cada día más, y la desconfianza de los indígenas viene creciendo.

Poco antes de llegar a la confluencia del Pirapó, Elliott decide enviar una canoa a pedir ayuda al Jataí. Pero, con una embarcación menos, la marcha se vuelve aún más lenta. A orillas del Pirapó, decide acampar por unos días para cazar y pescar. Esta pausa permite al sertanista descubrir, finalmente, las ruinas de la antigua reducción de Nossa Senhora do Loreto do Pirapó, sobre las cuales se edificará poco después el *aldeamento* del mismo nombre.

Algunos indios habían ido en busca de frutas y de miel y trajeron a su vuelta dos tejas que habían encontrado en el *sertão*. Buscando dónde las habían encontrado, se podía ver los vestigios de este antiguo pueblo indio que habían buscado río arriba de la confluencia del Pirapó. En la ribera izquierda del Paranapanema, en un sitio de unas 400 brazadas cuadradas, surgen las ruinas, que consisten en montones de tejas, la mayoría rotas en varias partes; una acera empedrada que seguía el río en la parte más alta sugiere que existió ahí una calle, que salía tal vez desde la iglesia [...]; finalmente un horno para fabricar las tejas, de forma semicircular, estaba muy bien conservado, casi intacto aparte de algunos ladrillos en su parte superior, a causa de las enormes raíces de los *guararemas* y *figueiras* que dominaban la construcción desde hace más de dos siglos. El sitio donde se fundó la reducción es el más agradable de esta región. Es una pequeña colina rodeada por el río que se tuerce ahí en su dirección, y una vez sacada la maleza, se podrá apreciar una extensión de casi una legua río arriba y abajo²⁰.

El viaje continúa con los problemas de siempre:

Los víveres que tenía eran cada vez menos, y los indios, cada vez más exigentes y obstinados, amenazaban con irse, al punto que estuve obligado a embarcar en las canoas a dos de los caciques más recalcitrantes para

20 Elliott 1898 [1856]: 443.

tenerlos a la vista durante el resto del viaje. A partir de entonces, comencé a dar a cada uno, como ración, solamente una mazorca de maíz. Es cierto que se pescaba y cazaba mucho, pero no era suficiente para alimentar a todos los indios y los hombres de mi comitiva. Las lluvias eran continuas y copiosas; el mal tiempo no permitía ir a buscar miel; abandonaron las fiestas nocturnas; los indios mostraba un semblante cada vez más siniestro y sombrío, se quedan callados, aprensivos y desanimados²¹.

Una serie de tristes incidentes amenazan con hacer fracasar la empresa. El 31 de octubre, los indígenas que habían ido a recoger a la gente del cacique Imbaracahy al Curupaná vuelven solos: no encontraron a nadie. Según Elliott, “esta noticia sembró la consternación” e incrementó el “descontento” de los indígenas. Las lluvias siguen cayendo. El 5 de noviembre son encontrados los cuerpos de dos hombres.

Encontramos a dos cadáveres humanos en la orilla derecha del río, abandonados ahí desde hace más de un año. Varios indicios que recogimos y fragmentos de telas de algodón nos hicieron concluir que se trataba de caiuás, porque las demás naciones hacen sus tejidos con fibras de ortiga y caraguatá. Este incidente impresionó a los indios y les infundió miedo. El cacique Imbaracahy me dijo que, hace más o menos tres años, un grupo de indios salió de su pueblo en busca de mejores parajes, y cruzó el Paraná arriba del desemboque del Paranapanema. Nunca más se supo de ellos. Suponía que habían sido muertos por hordas de xavantes, indios feroces que vagabundean entre el Tietê y el Paranapanema, y que los dos cadáveres eran de individuos que habían logrado escapar del conflicto, pero habían sido perseguidos, alcanzados y muertos por estos salvajes²².

Por suerte para Elliott, el 10 de noviembre llegan tres canoas mandadas por el comandante Thoedoro Staub, con víveres. Las lluvias cesan y los viajeros llegan finalmente al Jataí el 21 de noviembre, donde se les recibe con una gran fiesta. Llega poco después el “administrador de la expedición”, probablemente Lopes, que conduce una caravana que trae telas, herramientas, rosarios y muchas más cosas. Lastimosamente, los

21 Elliott 1898 [1856]: 444.

22 Elliott 1898 [1856]: 445.

“caiuás” no llegan a conocer al *Paí-Guaçu*, que no vivía como creían en la colonia militar²³.

3.2. Los *aldeamentos* y las “emigraciones” de los caiuás

3.2.1. Los *aldeamentos*

La decimoprimer expedición de 1852 marca el inicio de una nueva etapa en las empresas del barón de Antonina. Ya no se trata de consolidar el trayecto de la ruta hacia Mato Grosso sino de concretar el proyecto de sedentarización de los grupos guaraní-hablantes en los *aldeamentos*.

Después de la fundación de São João Batista do Rio Verde en 1843, entre los ríos Verde y Cinza, en medio de la propiedad Perituba, se crea en 1850 un segundo establecimiento sobre la ribera izquierda del Tibagi. En un inicio el puesto del Jataí, colocado por el ministerio del Imperio bajo la dirección del barón de Antonina, cumplió diversas funciones: colonia militar, puerto de embarque del nuevo camino hacia la provincia de Mato Grosso, y *aldeamento* indígena. Al Jataí es donde Elliott condujo en 1852 a 170 “caiuás”.

Sin embargo, su vida como *aldeamento* indígena será relativamente corta. Según el excelente estudio de Mota²⁴, los “caiuáz” se instalaron ya en 1853 sobre la otra orilla opuesta del río Tibagi, en frente de la colonia militar. En este nuevo sitio fue creado oficialmente en 1855 el *aldeamento* de São Pedro de Alcântara.

El tamaño del establecimiento, su población, su presupuesto, su institucionalidad, su duración, producción y estabilidad, hacen de São Pedro de Alcântara el más importante de los *aldeamentos*. Su larga vida, desde 1855 hasta 1895, fue directamente asociada con la figura del fray de capuchino Timótheo de Castelnuovo, único misionero de la colonia. De hecho, São Pedro de Alcântara desapareció después de su muerte en 1895.

Además de los numerosos informes y cartas enviados por el cura a las autoridades provinciales, imperiales y eclesiásticas, disponemos tam-

23 Elliott 1898 [1856]: 446.

24 Mota 2000.

bién del interesante diario que redactó sobre la vida del establecimiento, titulado *Princípio e Progresso do Aldeamento de São Pedro de Alcântara*²⁵. Este diario lleva la cronología de la vida del *aldeamento*. Fue publicado en 1980 como resultado de las investigaciones de otro religioso, Emílio de Cavaso, en los archivos de la arquidiócesis de Curitiba.

Sin pretender reconstruir aquí la historia del *aldeamento* – la tarea ya fue realizada con mucho éxito por Marta Amoroso²⁶ –, vamos a interesarnos en algunos datos de los primeros años de vida de la misión, justamente sobre la llegada de un gran número de “caiuás” provenientes de la provincia de Mato Grosso, a consecuencia de la expedición realizada por Elliott en 1852.

El 27 de marzo de 1855, el *aldeamento* contaba con una población de 111 indígenas. Esto significa que, desde el viaje de Elliott, la población había menguado en unos 170 individuos. Sin embargo, el 10 de mayo de 1855, llegaron al *aldeamento* “dos indios adultos llamados Ciprião y Conomingió²⁷”; el 18 llega a su vez el cacique Capatá, con 13 personas. Estos huyen dos meses más tarde, pero el 9 de julio llegan seis indígenas adultos más, entre ellos el cacique Marcelino. El 8 de agosto, otras siete personas se juntan con ellos.

El 22 de octubre el capitán Mirim y 21 indígenas abandonan el *aldeamento* por la escasez de víveres. Sin embargo el 17 de diciembre el capitán Pedro (probablemente Pedro Jeguacá) y los indígenas Antonio y Joaquim salen hacia el Iguatemi con la intención de buscar a sus parientes y, al día siguiente, dos hombres que habían dejado el establecimiento en agosto regresan de la provincia de Mato Grosso²⁸.

En enero de 1856 el “indio Cuiabá” también vuelve de Mato Grosso junto con otros dos compañeros. Otros “que no eran poco numerosos”, están en camino rumbo a la provincia de Paraná. De hecho, el 23 de enero, el cacique Cuiabá partió al Pirapó para juntarse con su grupo. El 10 de marzo llegó el cacique Marcos y su gente y días más tarde otros tres hombres, desde el *aldeamento* de Nossa Senhora do Pirapó en proceso de

25 Castelnuovo 1980 [1855-1894].

26 Amoroso 1998; 2014.

27 Castelnuovo 1980 [1855-1894]: 247.

28 Castelnuovo 1980 [1855-1894]: 250 y 253.

fundación. Pedro vuelve en abril, dejando a su grupo cerca de la catarata Laranjeiras, sobre el río Paranapanema²⁹.

En mayo de 1856 llega, al parecer, el mayor número de “caiuás” de la provincia de Mato Grosso: 124 personas en total, entre ellos la madre del cacique Libânio. El dato de Castelnuovo se ve aquí corroborado por una carta de Elliott al barón de Antonina del 5 de mayo:

Hace pocos días llegó aquí el indio Pedro Jeguacá desde el Iguatemi, adonde había ido a buscar a sus parientes. Los dejó a orillas del Paranapanema arriba de Laranjeiras, y ya volvió a salir a buscarlos, llevando víveres y algunos [ilegible]. Ayer también llegó el administrador del Pirapó, Antônio Pereira [ilegible]. Ayer llegaron 24 de ellos, hoy otro grupo más, y esperamos a los demás en los seis días que vienen; son como 150 según Pereira, entre ellos la madre del cacique Libânio (Liguajurú) y uno de sus hermanos, el cacique Pahy. Sobre el Paraná hay todavía muchos indios que desean emigrar hasta aquí, y pedí canoas³⁰.

Franz Keller, a quien debemos una acuarela del cacique Libânio, también retrató a su hermano Pahy Guasu. Según el texto que acompaña la acuarela, Pahy Guasu se habría mudado en los años 1860 al *aldeamento* de Santo Inácio Mirim, sobre el Paranapanema. Este establecimiento había sido fundado en 1862 para reemplazar al de Nossa Senhora do Loreto do Pirapó, diezmado por una epidemia³¹.

Después de la llegada de estos 150 indígenas, los “caiuás” siguen “migrando” desde el Mato Grosso. El 18 de agosto, por ejemplo, llegan otros dos adultos. Estos desplazamientos parecen bajar de intensidad hacia fines de 1858. En esta época los indígenas kaingang, uno de los grupos enemigos de los “caiuás” empiezan a instalarse en la misión y, a finales de la década, las autoridades del Paraná inician una nueva política de sedentarización de este grupo³². A partir de este momento, el *aldeamento* de São Pedro de Alcântara está dividido en barrios separados reservados

29 Castelnuovo 1980 [1855-1894]: 254.

30 Elliott, 05/05/1856.

31 Mota 2000: 43-65.

32 Sobre el tema remito a Mota (1998) y Amoroso (1998).

para las familias kaingang y “caiuás”, cuya cohabitación no siempre fue armoniosa³³.

A pesar de la promulgación, en 1857, de un decreto que reglamentaba la política de “catequesis” y “civilización” en las provincias de Paraná y Mato Grosso, el gobierno imperial no logró fundar ningún *aldeamento* en esta última provincia. De la misma manera la colonia militar de Dourados, que sin duda atrajo a varios “caiuás” hacia su órbita, tuvo una vida muy corta ya que fue destruida al inicio de la guerra de la Triple Alianza. Por el contrario, varios establecimientos fueron creados en la región del Paraná³⁴.

Además de São Pedro de Alcântara, otras dos misiones fueron fundadas exclusivamente para los “caiuás”. La primera fue Nossa Senhora do Loreto de Pirapó, fundada en 1855 en la confluencia entre el Paranapanema y el Pirapó. Sin embargo, fue diezmada en 1861 por una epidemia. El 22 de septiembre de ese año, Joaquim Francisco Lopes, entonces director del nuevo *aldeamento* kaingang de São Jerônimo, solicita en una carta el desplazamiento de Nossa Senhora do Pirapó hacia un lugar más sano³⁵. Este desplazamiento se hizo muy pronto, a inicios de 1862, ya que el *aldeamento* fue víctima de un ataque de los kaingang³⁶.

Este mismo año de 1862 fue fundado el *aldeamento* de Santo Inácio do Paranapanema, también sobre las ruinas de una antigua misión jesuítica. Fue dirigido por Joscelyn Augusto Morocines Borba y su hermano Telêmaco Borba, que volveremos a encontrar. Según Mota, este establecimiento desapareció en 1878³⁷, fecha confirmada por una carta del Director General de los Indios de la provincia del Paraná el 16 de diciembre de este año³⁸.

Los diversos *aldeamentos* estaban comunicados entre sí por caminos abiertos por el gobierno, utilizando la mano de obra indígena (guaraní y kaingang) de las misiones. En todo caso, el centro neurálgico de esta red de *aldeamentos* era São Pedro de Alcântara.

33 Amoroso 1998 (en particular los capítulos 4 y 5).

34 Mota 2000: 43-65.

35 Lopes, 22/9/1862.

36 Siqueira, 15/4/1862.

37 Mota 2000: 65.

38 Araújo, 16/12/1878.

3.2.2. Los campamentos “libres”

La multiplicación de los *aldeamentos* no significa que la totalidad de los grupos de habla guaraní que cruzaron el Paraná se haya instalado en los establecimientos oficiales. Varias familias prefirieron instalarse fuera de las misiones, aunque en contacto con ellas. Es extremadamente difícil elaborar una lista completa de estos campamentos que podríamos calificar de “libres”, pues las informaciones nunca están muy explícitas al respecto. En todo caso, la trayectoria del cacique “guarany” Candido Venite y su grupo ilustra perfectamente esta dinámica, que nos ayuda a entender mejor las nuevas formas de territorialidad que surgieron con la sedentarización de los “caiuás”.

En 1862 Joaquim Antonio Pinto, abogado de los indígenas de la provincia de São Paulo, publicó en la ciudad de Santos un texto donde relató sus trámites judiciales para oficializar y regularizar el campamento de Salto Grande a orillas del Paranapanema, en la provincia de São Paulo, ocupado desde dos años atrás por 252 indígenas³⁹. El abogado inició los trámites después de la visita realizada por el cacique Cândido Venite y algunos hombres de su grupo a los presidentes de las provincias de São Paulo y Paraná, y al mismo Pinto, pidiendo la presencia de un misionero y la regularización de su campamento ubicado cerca de la propiedad de José Theodoro de Souza, con quien mantenían estrechas relaciones y a quien llamaban “viejo padre”⁴⁰.

Cândido Venite era originario de la región del Iguatemi en la provincia de Mato Grosso, y había “(e)migrado” al *aldeamento* de Nossa Senhora do Loreto do Pirapó en la provincia del Paraná. Según Pinto, varios de los miembros de su grupo provenían del *aldeamento* de São João Batista y Piraju en la provincia de São Paulo. No tenemos muchas informaciones sobre este establecimiento y podemos pensar que, al igual que Salto Grande, nunca fue oficializado y representaba también un caso de ocupación espontánea.

Salto Grande nunca logró ser reconocido legalmente, y esta situación se debió a la oposición tanto de las autoridades de la provincia de São

39 Pinto Junior 1862: 13.

40 Pinto Junior 1862: 15.

Paulo como de las del Paraná. Para los primeros y, en particular para el jefe de la Dirección General de los Indios, José Joaquim Machado de Oliveira, el único *aldeamento* legítimo que reagrupaba a individuos de lengua guaraní en el valle del Paranapanema era São João Batista do Rio Verde, creado en 1843. En su opinión, los indígenas de Salto Grande debían retornar a la provincia del Paraná de donde habían salido⁴¹. Por su parte, las autoridades del Paraná, y el monje Timótheo de Castelnuovo en particular, sostenían que estos indígenas eran efectivamente originarios de la provincia del Paraná y que la voluntad de la provincia de São Paulo de fundar una nueva misión era una forma de injerencia. Una carta enviada por Timótheo de Castelnuovo al presidente de la provincia del Paraná, el 9 de noviembre de 1863, ilustra muy bien este punto:

Sobre el consejo que me da al respecto de los indios del Salto, ni Usted ni yo podemos aceptarlo [...]. 1° estos indios nunca vivieron en la provincia de S. Paulo sino en esta [Paraná]; dicho Salto se encuentra río Itararé abajo y vivían en la orilla izquierda del Paranapanema, en esta provincia. 2° estos indios no estaban agrupados regularmente y no mantenían ningún contacto oficial con la provincia de São Paulo, sino que [vivían] de manera salvaje, alejados de nuestra influencia; son peligrosos porque pueden dar cobijo a criminales, ladrones o cualquier malhechor. 3° porque estos indios siempre pertenecieron a este lugar [São Pedro de Alcântara] donde llegaron en 1852, dos años antes de mi llegada, y se volvieron en 1856 a sus lugares de origen y otros más, por razones que no es importante explicar; 140 indios de golpe, a la cabeza del capitán Pedro. 4° porque detrás de las continuas demandas de la presidencia y del pueblo de S. Paulo, existen órdenes claras del ministro del Imperio, del barón de Antonina y de esta presidencia, para que yo los reagrupe en este *aldeamento*, utilizando para ello todos los medios disponibles —que nunca pude utilizar porque no encontré a nadie capaz de realizar esta tarea, ni ningún presupuesto. En esta oficina de la presidencia encontrará todos los documentos al respecto, y brevemente concluyo: los indios no pueden ser catequizados a la fuerza; son libertinos por naturaleza e instinto⁴².

41 Machado de Oliveira, 28/04/1862.

42 Castelnuovo, 9/11/1863.

Así, y de manera paradójica, las mismas autoridades que habían alentado en un inicio la “migración” de los “caiuás” buscaron luego frenar sus desplazamientos hasta la costa atlántica de la provincia de São Paulo, intentando mantenerlos solamente en los *aldeamentos* formalmente reconocidos.

3.3. 3.3. La “migración” a Iguape y la creación del *aldeamento* de Itariri

Como ya se pudo apreciar, aunque la “migración cayuá” de 1852 sea la mejor conocida, no fue la única: numerosos desplazamientos tuvieron lugar hacia los *aldeamentos* fundados por el barón de Antonina. Todavía más interesante es el dato proporcionado por Elliott en su texto, sobre migraciones “caiuás” bastante anteriores: unas “migraciones” que no buscaban entonces llegar a los *aldeamentos* sino que habrían tenido lugar, según Elliott, para encontrar lugares más protegidos y mejor situados:

De los diversos campamentos caiuás se separan a veces grupos en busca de lugares más favorables para su subsistencia y más fáciles de defender contra las incursiones de sus numerosos enemigos. En el año 1830 (si mal no recuerdo) llegó en la vecindad del pueblo de Itapetininga un grupo de indios salvajes desconocidos; eran caiuás que venían a la otra orilla del Paraná⁴³.

Los informantes de Elliott describieron detalladamente el trayecto que habría seguido este grupo para llegar, desde la provincia de Mato Grosso, al pueblo de Itapetininga en la de São Paulo. Quiero transcribir íntegramente este texto, porque unos 60 años más tarde, en sus *Leyendas*, Nimuendajú lo reproduce también y casi literalmente, pero sin jamás citar a Elliott. En vez de describir este viaje, como lo hace Elliott, como un esfuerzo de los “caiuás” para huir de sus enemigos, Nimuendajú evoca a través de él el camino recorrido para alcanzar la Tierra sin Mal⁴⁴.

43 Elliott 1898 [1856]: 434.

44 Nimuendajú 1987 [1914]: 9.

Según dicen estos indios, han cruzado el río Paraná debajo de la confluencia con el Ivaí, han remontado este río hasta las ruinas de Villa Rica y, de ahí, pasando a la orilla derecha, se dirigieron hacia el Tibagi que cruzaron poco más debajo de los Montes-Agudos, penetrando en el territorio administrado por Curitiba. Subiendo esta gran cordillera, vieron parte de los Campos Gerais que se extienden hacia el este. Siendo salvajes, no debían aparecer de repente en estos llanos, pues corrían el peligro de encontrarse con blancos, y entonces se fueron más al norte, siguiendo el llano a mayor o menor distancia y, después de años de vagabundeo, privaciones y vicisitudes, aparecieron finalmente en el pueblo de Itapetininga, donde pasaron algún tiempo en contacto con la población local, sin decidirse a establecerse duraderamente. Algunos meses más tarde, después de algunos meses, se retiraron a la selva, penetrando en el *sertão* de la ribera izquierda del Paranapanema, entre los ríos Taquari e Itararé⁴⁵.

Elliott no se detiene sobre este desplazamiento. En esta época, todavía no trabajaba con el barón de Antonina y no presencié la llegada de los indios en Itapetininga. Los “caiuás” aludidos por Elliott son probablemente las mismas 80 personas que se habían acercado de la propiedad de los hermanos Paulino en julio de 1830⁴⁶. Recordemos que la llegada de este grupo estuvo no solo en el origen de los debates parlamentarios que desembocaron en la promulgación del Decreto de 1831 que prohibía las “guerras justas” contra los indígenas, sino también de la creación del *aldeamento* de São João Batista do Rio Verde en 1843, después de la visita de estos mismos “caiuás” al barón de Antonina.

Este grupo desempeñó luego un papel importante en la historia de otra “migración” realizada en los años 1835 hacia Iguape, a orillas del río Ribeira, al sur del litoral de la provincia de São Paulo.

Una ordenanza fechada el 12 de septiembre de 1835, dirigida por el presidente interino de la provincia de São Paulo, Francisco Antonio de Souza Queiróz, al Juez de Huérfanos de Iguape, Francisco dos Santos Carneiro, menciona que el juez de paz del distrito de Juquiá había establecido contactos amistosos con “33 indígenas que vivían vagabundos en las selvas del distrito”. De esta manera, el presidente interino ordenaba al

45 Elliott 1898 [1856]: 434-435.

46 Véase más arriba, 1.2.1.

Juez de Huérfanos llevar a estos indígenas a Iguape, sede del municipio, y repartirlos “entre los vecinos ricos” que puedan “tratarlos bien”. El objetivo era, por supuesto, que “se acostumbraran al trabajo” y adquirieran “un modo de vida para poder vivir en sociedad”. Según el presidente, esta medida, que tendía a la vez al crecimiento de la población local y a acabar con las agresiones de los indígenas, solo era válida hasta que la asamblea legislativa provincial emitiera su opinión al respecto⁴⁷.

A pesar de la ley de 1831 que prohibía “la guerra justa” contra los indígenas, el Juez de Huérfanos y los vecinos del distrito de Jujuiá y del municipio de Iguape emplearon medios militares para reducirlos “al estado de amistad”.

En un artículo escrito en 1903, el historiador Ernesto Young analizó los archivos de la cámara municipal de Iguape y contó que en 1834, “unos cazadores fueron atacados por los indios cuando se dirigían al *sertão* vecino del río Itariri”. Una fuerza armada fue inmediatamente organizada para realizar una expedición de pacificación con el objetivo de “catequizar a los atacantes”: sin embargo, este ataque, “con pólvora y balas”, tuvo como saldo la muerte de uno de los colonos de la expedición⁴⁸.

Nimuendajú también aludió a estos hechos cuando reconstruyó el trayecto seguido por la “horda” de los tañyguás hacia la Tierra sin Mal en la primera mitad del siglo XIX. Citando el texto de Young, indicó que, cuando los colonos del valle del Ribeira se enteraron de que los indígenas estaban llegando, “se organizó inmediatamente una expedición” contra ellos. Pero los tañyguás desconfiaban y, “a la cabeza de Avauçu, su mejor guerrero, prepararon una hábil emboscada”; cerca de la confluencia de los ríos Peixe e Itariri, habrían infligido severas pérdidas a sus asaltantes⁴⁹.

Más de 150 años después, la memoria de este conflicto sigue viva entre los descendientes de estos indígenas. El cacique Fernando Branco contó hace pocos años:

47 Santos Carneiro, 26/11/1835 citado por Canabrava 1949.

48 Young 1903: 255.

49 Nimuendajú 1987 [1914]: 9-10.

Había un *pajé* [chamán] que a cada paso pedía a Ñanderu guiarlo, para que no hubiera peligro para los niños ni para los adultos, ni para los jóvenes. Ñanderu le transmitía su sabiduría. Caminar no era peligroso, pero detrás de ellos venían los *jurua* [los blancos] persiguiéndolos. Entonces venían de ahí y ya habían mandado telegrama a Iguape, porque en esta época ya había oficina de correos en Iguape. Venían del sur, y en cuanto aparecieron, hubo una persecución por mar. Y ahí, al frente, los policías ya les habían rodeado. Querían engañar a los indígenas, ¿viste? Entonces cuando llegaron a Iguape, aprisionaron a los indígenas. “Nos vamos a quedar aquí, porque aquí vamos a encontrar un sitio”. Solo que estaban engañándonos. Entonces nos encerraron. Ponían a los niños y los jóvenes en la cárcel. Entonces hacia la medianoche el chamán empezó a pensar. “No es bueno quedarse, porque si fuera bueno, no nos habrían encarcelado. Nos hubiéramos quedado en un albergue en alguna parte, o en el patio”. Dicen que ni siquiera daban de comer, solo la cárcel. “Mañana veremos”. Pero esa noche iban a fusilar a los indígenas. Ahí, dicen que Ñanderu habló: “hay que salir ahora, si no todos vamos a morir aquí”. Entonces hacia la medianoche el chamán fue hacia la puerta de hierro que estaba echada con llave, y empezó a sacudirla. Dicen que la puerta se abrió sola. Entonces se escaparon todos hacia el río. Llegaron a Toledo [la ciudad de Pedro de Toledo] y siguieron hacia las cabeceras del río que se llama Peixe. Ahí subieron e instalaron un campamento. Entonces el chamán dijo: “miren, las tropas nos siguen y debemos protegernos, porque llegarán pronto”. Dicen que había un lago, no sé, nunca fui allá, dicen que había un lago y que el agua venía del río. “Vamos a hacer un pozo para que los blancos caigan al llegar, porque están llegando”. Dicen que había mucha gente, y entonces han construido la trampa. Tres días después: “miren, están llegando”. Entonces un joven dijo: “vas a quedarte de guardia”, y entonces fabricó flechas y una macana. “Vamos a esperar y rodearlos, porque están llegando. Al mediodía ya estarán aquí”. Había un joven que dijo: “Te vas a quedar en la rama del árbol que baja hacia el pozo”. Entonces amarró una liana para engañar a la gente de la expedición, ¿no cierto? Entonces se quedó oculto ahí, del otro lado. Los niños estaban ocultos más allá, en un rancho construido más lejos de la trampa. Hacia el mediodía los expedicionarios se aproximaban lentamente en canoa. Entonces el chamán dijo: “están llegando. Vayan a alistarse”. Han llegado de Santos por mar y han dejado su barco a motor en Iguape. De ahí han subido en canoas, remando despacio para que nadie les oiga, porque si venían en motor, les íbamos a oír, ¿no es cierto? Entonces dicen que llegaron al pozo, parece que venían en 10 canoas, policías todos

armados. En esta época no había ametralladora, eran fusiles. Entonces han examinado los bordes del pozo y el teniente habría dicho: “cuidado, están por ahí”. Dicen que el chamán dijo a un hombre: “mueve, mueve”. Entonces el joven movió la liana, y la rama del árbol empezó a moverse hacia arriba: “chá, chá”. Entonces los policías han dicho: “están arriba”. [Los indígenas] empezaron a tirar flechas, entonces [los blancos] han dejado sus canoas y querían correr, pero entonces cayeron todos en el pozo. Y los policías empezaban a dar vueltas, querían escapar pero las flechas no paraban de caer sobre ellos. Dicen que un solo policía logró escapar para contar la historia. Se escapó a nado. Entonces todo se acabó, pienso que había más de 100 policías, no sé exactamente, pero un poco más de 100 policías han muerto. El que se escapó se fue a Iguape, y con el barco a motor se fue a Santos. “Los indios nos mataron, soy el único sobreviviente. Ya nadie puede ir allá, son todos salvajes, se han vuelto otra vez salvajes”⁵⁰.

Como vemos, estos indígenas de lengua guaraní, generalmente considerados “mansos” en otros contextos, fueron en este caso tratados como “indios bravos”: a pesar de la ley de 1831, las prácticas de guerra seguían siendo vigentes.

Después del conflicto las autoridades de la provincia de São Paulo establecieron relaciones amistosas con este grupo que recibió en 1837, en muestra de amistad, un territorio entre los ríos Peixe e Itariri. La creación del *aldeamento* de Itariri es importante: es anterior a los proyectos del barón de Antonina y se trata de la primera colonia indígena fundada durante el Imperio en la provincia de São Paulo para reagrupar a indígenas guaraní-hablantes.

Una carta fechada el 26 de noviembre de 1835, dirigida por el Juez de Huérfanos de Iguape al presidente interino de la provincia de São Paulo, permite conocer el destino de algunas de las familias repartidas entre los ricos colonos de la región antes de la creación del *aldeamento*. El Juez distribuyó a los indígenas de manera individual. Sin embargo, en algunos casos este proceder demostró no funcionar, pues las familias no querían ser separadas y “ahí donde iba un hijo” los padres o los hermanos querían seguirlo. Además, muchos de los habitantes locales tampoco aceptaban

50 Branco citado por Barbosa 2011. Esta entrevista fue realizada por el antropólogo Daniel Pierri, a quien agradezco por comunicármela.

cuidar de familias enteras. Es así que dos familias huyeron y se presentaron voluntariamente ante el Juez de Huérfanos de Iguape. Esperando órdenes superiores, este les habría alojado mientras tanto en el cuartel, dándoles de comer para que no tuvieran que pedir limosna. El Juez afirma que prefirió no separar a las familias para no “escandalizarlas” ni incitarlas a huir, lo que daría un mal ejemplo a las demás familias que, al parecer, se mantenían “bastante tranquilas”⁵¹.

El Juez también informa haber aceptado el pedido de una de las dos familias instaladas en el cuartel para ir a visitar a una tercera, que fue colocada bajo la protección o la tutela del cura Francisco Manoel Junqueira. Según el Juez, Junqueira aceptó el pedido para demostrar a los indígenas el buen trato que el cura daba a los demás.

Una serie de cartas oficiales escritas en los años 1850, que parecen representar una encuesta posterior realizada sobre el destino de estos indígenas, da mayores informaciones. Una parte de las 33 personas se habría quedado junto con el cura, y los demás se habrían escapado hacia las riberas de los ríos Itariri y Peixe, precisamente ahí donde, hacia 1840, se fundó el *aldeamento* de Itariri.

Sin embargo, los planes del Juez de Huérfanos no parecen haberse cumplido totalmente. Al llegar a casa del cura, los indígenas “estaban todos enfermos e infectados”⁵². Murieron al parecer de sarampión. El único sobreviviente, Manoel, se habría “enrolado voluntariamente como soldado”⁵³. El Juez concluye su carta señalando el papel fundamental de mediador desempeñado por el indígena guaraní João, originario de los alrededores de la ciudad de Itapetininga, para establecer la paz entre los indígenas de Juquiá; las autoridades provinciales y municipales y los colonos. Con este personaje reaparecen los “caiuás” de 1830: de hecho, João no es otro que el “capitán Guaçu” (“el gran capitán”) que Nimuendajú también menciona al hablar del conflicto entre los tañyguás y los colonos.

Estos datos son claves para entender mejor el escenario de las “migraciones históricas” de los grupos guaraní-hablantes en el siglo XIX. Fue

51 Santos Carneiro, 26/11/1835, citado por Canabrava 1949.

52 Santos Carneiro, 26/11/1835, citado por Canabrava 1949.

53 Junqueira Neto, 18/8/1858, citado por Canabrava 1949.

precisamente en las cercanías de Itapetininga, en las mesetas de la provincia de São Paulo, que el barón de Antonina fundó el *aldeamento* de São João Batista do Rio Verde en 1843. Sin embargo, como vimos, al menos 15 años antes ya diferentes familias de lengua guaraní mantenían constantes relaciones entre sus campamentos del litoral atlántico y aquellos ubicados en los valles del Paranapanema en las provincias de Paraná y São Paulo.

Aunque dos familias parecen haber preferido huir, las otras cuatro aceptaron en un inicio vivir entre los colonos. En la perspectiva de estas familias, vivir entre no indígenas ciertamente no era lo mejor: se trataba de una de las pocas maneras de sobrevivir en esta época, cuando los recuerdos del ataque armado, de la expedición militar y de las capturas efectuadas todavía estaban frescos.

El episodio que acabamos de contar es interesante por dos razones. Primero, el desarrollo de los hechos muestra cómo las políticas indigenistas debían adecuarse a las prácticas cotidianas de los interesados; en otros términos: el estudio de las prácticas indigenistas debe contemplar, además del texto de la ley, las negociaciones concretas entre las autoridades y las poblaciones indígenas. Segundo, y sobre todo, este episodio es una referencia inmediata a las “migraciones” de la “horda” tañyguá que, según Nimuendajú, habría llegado hasta el litoral atlántico en busca de la Tierra sin Mal en la primera mitad del siglo XIX.

Ya se trate de la “migración” de 1830 ó de la de 1835, lo que sobresale es la existencia de importantes desplazamientos “caiuás” antes de la realización de los proyectos del barón de Antonina, que entonces no pueden ser vistos como el único motor de todas las “migraciones” realizadas. Incluso durante las “migraciones” que buscaban llegar a los *aldeamentos*, el mismo Elliott observó elementos “que parecían religiosos”, como los cantos y danzas nocturnas que tanto perturbaron la marcha del grupo. Sin embargo, los proyectos del barón de Antonina tampoco pueden ser obviados al momento de explicar las masivas “emigraciones” de mediados de siglo. Éstas tuvieron lugar en un contexto histórico bien definido: se hicieron como respuesta a la invitación de los blancos, y con su ayuda – en busca, es cierto, de un lugar de abundancia, rico en frutas, animales y miel, bajo la mano generosa y protectora del Paí-Guaçu.

Capítulo 4

4. Los terrenos de la Tierra sin Mal

4.1. La trayectoria de Curt Unkel Nimuendajú

4.1.1. La expedición a los ríos Feio y Aguapeí

Curt Unkel arribó a Brasil en 1903, a la edad de 20 años, desde su ciudad natal de Jena en Alemania. Se sabe muy poco de los dos primeros años de su estadía en la ciudad de São Paulo.

Sin embargo, lo que sí puede afirmarse es que en 1905 el joven alemán fue contratado por la *Comissão Geológica e Geográfica do Estado de São Paulo* (CGGSP) para participar de una gran expedición hacia los ríos Feio y Aguapeí, situados entre el Paranapanema y el Tietê, en pleno territorio de los indígenas kaingang septentrionales. Entre 1905 y 1906 la CGGSP, creada en 1886 en el seno del Ministerio Regional de Agricultura, estuvo encargada de desarrollar de manera casi simultánea una serie de expediciones en diferentes valles del Estado de São Paulo, entre el Paranapanema y el Tietê. Estas exploraciones tenían objetivos comunes y bien definidos. Pretendían establecer medidas geográficas y geológicas que permitan la instalación de un mayor número de colonos en la región, y levantar también puntos de referencias para el paso de una vía férrea. Para eso, lo primero era establecer buenas relaciones con los kaingang⁵⁴.

En esta expedición, que representa su primera experiencia de campo, Nimuendajú fue reclutado como simple obrero – y no como cocinero, como lo indica Schaden en uno de sus numerosos textos sobre la vida de Nimuendajú⁵⁵. En este momento inicial de su carrera, sus principales herramientas de trabajo no eran aún la libreta y la cámara fotográfica: al igual que la mayoría de los demás obreros de la expedición, Nimuendajú

54 Gagliardi 1989; Figueiroa 2008.

55 Schaden 1968.

utilizó probablemente mucho más a la pistola y la Winchester, una de las pocas pertenencias que había traído de Jena⁵⁶.

A juzgar por las fotografías que ilustran el informe de la expedición⁵⁷, es evidente que se trataba de un grupo fuertemente armado y militarizado, y es probablemente por esta razón que el joven Curt Unkel se separó del grupo para empezar su primera y más larga estadía entre un grupo de apapocúvas que vivía en la confluencia de los ríos Batalha y Avari, afluentes de la ribera izquierda del Tietê. Estuvo con ellos “casi sin interrupciones” hasta 1907⁵⁸. Como veremos, varios guaraníes trabajaban como guías en la expedición de 1905 y actuaron como sus mentores.

La decepción de Curt Unkel para con los métodos empleados por la CGGSP aparece claramente en su texto titulado *Mais uma vez a questão indígena*, publicado el 13 de noviembre de 1908 en el periódico germano-brasileño *Deutsche Zeitung* de São Paulo⁵⁹. Este artículo, redactado casi un año después de su primera estadía de campo, es la primerísima publicación conocida. Solo fue desclasificado recientemente, y traducido al portugués por la antropóloga Elena Welper⁶⁰.

Se trata de una denuncia del texto *Quanto a questão indígena* publicado por Walter Fisher, en ese entonces funcionario del Museo Paulista, en dos números anteriores del mismo periódico⁶¹. En su artículo, Fisher defendía un texto muy polémico publicado en 1907 por su jefe, Hermann von Ihering⁶², el director del Museo.

El artículo de Von Ihering había desatado una fuerte polémica alrededor del “problema” kaingang. Su texto había sido interpretado por muchos contemporáneos, como los miembros del círculo de positivistas de São Paulo y Río de Janeiro⁶³, como una apología pública a favor de la “exterminación” de los kaingang, en razón de su fuerte oposición a la colonización de sus territorios en el Estado de São Paulo. Integrándose

56 Welper 2013a: 102.

57 CGGSP 1905.

58 Nimuendajú 1987 [1914]: 3.

59 Nimuendajú 2013a [1908b]. Este periódico se publicaba desde fines del siglo XIX (Welper 2013a).

60 Welper 2013b.

61 Fischer 1908.

62 Ihering 1907. Este artículo era la traducción de un primero publicado en 1904 en Estados Unidos, en ocasión de la Exposición Universal de Saint Louis (Ihering 1904).

63 Gagliardi 1989: cap. 3, punto 5.

a la controversia y atacando las posiciones de ambos intelectuales, Nimuendajú aprovechaba también para criticar las medidas tomadas hasta entonces por el gobierno paulista respecto a este mismo “problema”.

Esta polémica tuvo algunos efectos “positivos”, pues desencadenó las primeras discusiones sobre la creación de una nueva oficina de asuntos indígenas, después de dos décadas de vacío legislativo sobre el “problema indígena” desde la caída del Imperio en 1889. De hecho, en junio de 1910 el decreto 8072 crea el Servicio de Protección de los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales (SPITLN) en el seno del Ministerio de Agricultura, dirigido en esta época por Rodolpho Miranda. A partir de 1918, esta dependencia pasa a llamarse Servicio de Protección de los Indios (SPI)¹.

El primer artículo publicado por Nimuendajú demostró su visión crítica de las políticas indigenistas de los primeros años del periodo republicano. Su posición se apoyaba además sobre sólidos datos de campo. Según Welper, fue probablemente gracias a este texto que Nimuendajú fue contratado a fines de 1910 por el SPI, como funcionario de la 5° Inspección Regional de São Paulo². Esta inspección actuaba al oeste de la provincia de São Paulo, al norte de la del Paraná y al sur de la de Mato Grosso.

4.1.2. Nimuendajú el indigenista

Nimuendajú trabajó para el SPI entre 1910 y 1915. Desde fines de 1910 – fecha probable de su contrato – hasta la primera mitad del año 1913 – fecha posible de su salida de São Paulo para instalarse definitivamente en Belén³ –, Nimuendajú trabajó sobre todo con guaraníes, kaingang, ofaié-xavante y terenas, en los Estados de São Paulo, Paraná y el sur de Mato Grosso, territorios administrados por la 5° Inspección Regional del SPI⁴. Dirigió así la sedentarización de varias familias guaraníes en el

1 Souza Lima 1995.

2 Welper 2013a: 107-108.

3 Sabemos que Nimuendajú dejó definitivamente São Paulo y partió a Belén en 1913. Es muy probable que su traslado se haya efectuado durante el segundo semestre de 1913, pues indica en *Las Leyendas* que en junio del mismo año, estaba todavía en el campo, entre los guaraníes de la ribera izquierda del Ivinheima (Nimuendajú 1987 [1914]: 4).

4 Nimuendajú 1987 [1914]: 4.

Puesto Indígena (PI) de Araribá, creado a finales de 1910. También participó con éxito, entre 1911 y 1912, en las expediciones de “pacificación” y de reagrupamiento de varios grupos kaingang del valle del río Feio, al noroeste del Estado de São Paulo⁵, en el campamento de Riberião dos Patos.

Una vez en Belén, Nimuendajú sigue trabajando como funcionario del SPI hasta 1915 (fecha de su primera renuncia), entre los tembés, timbiras y urubús de la región de Gurupi en el Estado de Maranhão. En lo sucesivo trabajó por periodos más breves para el SPI, entre los parintintins entre 1921 y 1923⁶, los ticunas en 1929 y en los años 1940⁷, etc.

En 1910 aparece entonces un aspecto importante de la carrera de Nimuendajú: sus actividades indigenistas. Estas actividades se desarrollan en circunstancias que podrían chocar en la actualidad. Según Antonio Carlos de Souza Lima, quien dedicó un interesante análisis a las prácticas “pacificadoras” de los funcionarios del SPI (y, particularmente, a las de Nimuendajú entre los parintintins) deben ser pensadas como verdaderas “guerras de conquista”⁸. De hecho, al juzgar por el informe de la expedición de “pacificación” de los parintintins redactado por el propio Nimuendajú, una masacre habría podido producirse⁹. En un primer momento, los indígenas se mostraron totalmente hostiles a cualquier tentativa de contacto. Luego se consiguió la “pacificación”, y el grupo se instaló en la Reserva Indígena del SPI sobre el río Maicy-Mirim. Sin embargo, Nimuendajú no estaba muy convencido de que esta amistad sirviera de mucho para la “pacificación”. Según él, lo importante no era “crear una mayor intimidad”, sino sobre todo mostrarse como autoridad a los ojos de los indígenas¹⁰. Además de su agudeza y lucidez, el texto que transcribo aquí muestra que, para alcanzar sus objetivos, Nimuendajú no dudaba en hacer uso de la autoridad que le había delegado el SPI para gestionar situaciones conflictivas.

5 Nimuendajú 1982 [1912]; Welper 2013a; Barbosa 2013b.

6 Gondim 1925; Nimuendajú 1982 [1924].

7 Oliveira 2013.

8 Souza Lima 1995: 166.

9 Nimuendajú 1982 [1924].

10 Nimuendajú 1982 [1924]: 66.

Ante todo expliqué a los indios que no formábamos una empresa privada, libre, sino que detrás de nosotros había un poderoso jefe al cual obedecíamos, y que todo lo que ellos recibían venían de las manos de este señor [...]. Los acompañé hasta la puerta para explicarles, *in loco*, por qué durante el ataque del 28 de mayo de 1922 no había disparado cuando avanzaron hacia la casa, y me acerqué con regalos: un joven llamado Hoboakari tenía sus manos sobre mis rodillas y miraba mi boca para no perder palabra, y luego prometieron solemnemente: ‘¡se acabó la guerra con Ustedes!’. La noticia se difundió rápidamente en toda la tribu. Indígenas que nunca había visto llegaron al puesto, me llevaban al umbral de la casa y delante de todos preguntaban: ‘¡Háblanos de nuestro jefe! ¿Le hablaste? ¿Qué dijo? ¿Qué te dijo de decirnos?’¹¹

Notemos de paso que el discurso de Nimuendajú para convencer a los parintintins es muy similar al de Elliott y Lopes para reagrupar a los “caiuás” de la provincia de Mato Grosso en los *aldeamentos* del Paraná. La figura del *Paí-Guaçu* cambia por la de un “poderoso jefe” que representa al Estado. Sigue Nimuendajú:

Castigué todos los excesos que los incorregibles de la tribu todavía cometían con el orden del puesto. El 12 de enero de 1923 se encontraban allí varios indios de malos antecedentes, que había debido corregir pocos días antes. Uno de ellos intentó buscar pelea al cocinero del puesto, a quien no querían mucho por su color oscuro. Reunió a una docena de jóvenes y algunos hombres, y de repente se presentaron al lado de la cerca, llamando al cocinero para que salga bajo el griterío y las flechas. García y yo salimos gritándoles que dejen de tirar flechas y entren, lo que dos hombres efectivamente hicieron, abandonaron al grupo hostil, se acercaron a nosotros y se quedaron a nuestro lado. Viendo que los demás no contestaban y seguían desafiándonos tirando flechas y rompiendo una parte de la cerca, ordené que se dispare al aire por encima de sus cabezas y que se avance sobre ellos de ambos lados. Como no se lo esperaban, se arrojaron rápidamente al río, abandonando sus armas, que hemos recuperado. Uno de ellos volvió al puesto horas más tarde, sin armas. Como

¹¹ Nimuendajú 1982 [1924]: 66.

si nada, le demostré los efectos de las balas de la carabina sobre un turril vacío, lo que lo impresionó mucho¹².

4.1.3. Nimuendajú el antropólogo

Durante sus misiones para el SPI, Nimuendajú se formó también y sobre todo como etnógrafo. Se trata ante todo de un hombre que hace trabajo de campo, en el sentido moderno de la expresión. Esto bien puede parecer trivial en la actualidad, pero en esta época, y aunque Nimuendajú no fuese el único, no era tan común encontrar a alguien dispuesto a pasar como él meses y meses – a veces solo, a veces con pocos compañeros – entre más de una treintena de pueblos indígenas dispersos en todo Brasil¹³.

Varios de los antropólogos contemporáneos, con quienes Nimuendajú tuvo además contacto, salían al campo con verdaderas expediciones, ayudados por todo un equipo y sobre todo financiados por institutos de investigación. Fue el caso, por ejemplo, de Erland Nordenskiöld, Theodor Koch-Grünberg o Claude Lévi-Strauss: todos ellos partieron junto con equipos más o menos nutridos, en expediciones no muy diferentes a las que se realizaban en la última mitad del siglo XIX.

A diferencia de estos grandes personajes del panteón histórico de la antropología, Nimuendajú no había tenido acceso, en Alemania, a los anfiteatros universitarios. Según Welper, antes de partir definitivamente a Brasil en 1903, Nimuendajú solo pudo acabar el colegio en 1899, y trabajó luego como obrero en la gran industria óptica Zeiss de Jena. Al parecer fue ahí donde recibió su única formación técnica: empleado en la sección de medidas, tuvo que capacitarme en “mecánica óptica, geometría y dibujo”¹⁴.

Aunque no exponga clara y explícitamente sus preocupaciones metodológicas en su monografía guaraní, podemos encontrar en ella elementos que indican las orientaciones que iban a tomar sus investigaciones. Tomaré como ejemplo un extracto del capítulo VI de *Las Leyendas*, titulado “*Os diversos elementos da religião atual*”. Ilustra bien algunos de los

12 Nimuendajú 1982 [1924]: 66-67.

13 Hartmann 2000; Oliveira 2013.

14 Welper 2013a: 101.

aspectos epistemológicos presentes en su práctica etnográfica. Sobre la colecta de mitos, Nimuendajú escribe:

Son muy numerosas las fábulas de animales. Estos son los elementos que se consiguen más fácilmente del indio, y que él mismo insiste para transmitirlos al extranjero. Por eso este tipo de mito ha sido observado y recogido más frecuentemente y con más detalles. Da fácilmente la impresión de que la religión de los indios está constituida solamente por estas fábulas o, al menos, que son su elemento principal. Sin embargo, si el observador hubiese sido considerado por los indios como un compañero de tribu y de creencia, y hubiese dominado suficientemente su idioma, el marco de las religiones sudamericanas originales se habría probablemente construido de manera muy diferente, y de manera menos primitiva y rústica que lo que se ve generalmente hoy en función de la forma de observación utilizada. Es imposible exigir de un indio traducir en una lengua europea mitos como el de Iñypuru en conformidad con el espíritu del relato original. Mientras nosotros debemos buscar encontrar las concepciones fundamentales de la religión original, el indio presupone que este conocimiento es totalmente natural y evidente, como otros muchos que normalmente el observador no posee¹⁵.

Así, el interés de Nimuendajú hacia la religión y el corpus mitológico indígena existe desde los primeros años de su vida profesional. También se advierte, ya en esta época, cierto grado de lo que hoy se suele llamar “reflexividad” y “empatía”. Por un lado, Nimuendajú interroga los datos etnográficos; por el otro lado, cuestiona su validez en función de las condiciones de su registro. Según él, si existe una superabundancia de mitos de animales en la literatura etnológica, esto se debe más a la manera de observar y a la incapacidad de los antropólogos en dominar el idioma que a un supuesto papel central de estas “fábulas” en la vida indígena. En otras palabras, hay muchos mitos porque hay muchas interpretaciones (malas) de los mismos.

Por su parte, Nimuendajú sí consiguió dominar la lengua de sus huéspedes apapocúvas, una de las múltiples variaciones del guaraní¹⁶. Entre

¹⁵ Nimuendajú 1987 [1914]: 110.

¹⁶ Dietrich 2013.

sus archivos, conservados en el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, figura el manuscrito de una gramática guaraní redactada con mucho esmero. Este manuscrito está en alemán y guaraní y merecería un estudio detallado¹⁷.

Sin embargo para Nimuendajú, la densidad y la calidad de las descripciones etnográficas, tan características de su obra, no solo dependían del aprendizaje de la lengua y de la calidad de los intérpretes e informantes. También se nutría de la indispensable relación de empatía que tenía que existir para ser “considerado por los indios como un compañero de tribu y de creencia” y vivir “como un indio entre los indios”. Solo así el observador podía alcanzar las “concepciones fundamentales” de las instituciones sociales nativas¹⁸.

De cierta manera, Nimuendajú practicó anticipadamente la etnografía moderna tal como fue teorizada años más tarde por los antropólogos polaco y británico Bronislaw Malinowski y Alfred Radcliffe-Brown¹⁹. No quiero sugerir, ni mucho menos, que Nimuendajú habría “inventado” sin decirlo la metodología del “trabajo de campo” o de la “observación participante”. Este trabajo de largo aliento, alejado y solitario, fue practicado en el mismo momento por varios etnólogos en el mundo entero. En el caso de América del Sur, la experiencia de los misioneros, sertanistas, militares, viajeros, exploradores y naturalistas constituyó sin duda un precedente que debe tomarse en cuenta para entender las transformaciones y las nuevas significaciones del trabajo de campo como principal herramienta de la antropología contemporánea. Además de los nombres más conocidos de esta tendencia, como el de Franz Boas en Estados Unidos y los de Malinowski y Radcliffe-Brown en Inglaterra, pueden citarse también los de Tomás Guevara en el sur de Chile, Albert Vojtech Fric en Paraná, Mato Grosso y luego en el Chaco paraguayo, Max Schmidt en Mato Grosso y en el Chaco, Juan Bautista Ambrosetti y Robert Lehmann-Nitsche en Argentina, etc.²⁰. Aunque un poco más

17 Nimuendajú, s/f. El Archivo Nimuendajú está conservado en el Centro de Documentación de las Lenguas Indígenas (CELIN) del Museo Nacional.

18 Nimuendajú 1987 [1914].

19 Malinowski 1932 [1922]; Radcliffe-Brown 1922.

20 Michael Kraus discutió exhaustivamente las preocupaciones de la generación de Koch-Grünberg a propósito del trabajo de campo, su duración y su subjetividad (Kraus 2004).

tardío, tampoco podemos olvidar el nombre de Alfred Métraux y sus trabajos realizados a partir de los años 1930.

Existen sin embargo al menos tres diferencias entre la trayectoria de Nimuendajú y las de la mayoría de estos investigadores.

Nimuendajú fue un autodidacta²¹ y aunque no haya tenido acceso a la universidad, era un lector voraz, muy informado de las últimas tendencias de la antropología de su época. Como se desprende de investigaciones recientes, aun sin haber tenido lazos formales duraderos con instituciones de enseñanza superior en Brasil, Nimuendajú mantuvo una densa y rica comunicación epistolar con figuras destacadas de la etnología y del indigenismo de la época, como Theodor Koch-Grünberg²², Paul Rivet, Erland Nordenskiöld, Robert Lowie, Claude Lévi-Strauss, Alfred Métraux, Martin Gusinde, Luiz Bueno Horta Barbosa y Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, entre muchos otros. Además en 1934, volvió por primera y única vez a Europa, visitó algunos museos etnográficos y de historia natural en Londres, Berlín, Leipzig, Dresde y Hamburgo, y trabajó algunos meses en el Museo Etnográfico de Goteburgo en Suecia, para organizar y sistematizar el material arqueológico que él mismo había mandado en los años 1920 cuando colaboraba con esta institución²³. Aunque no haya conocido personalmente a uno de sus principales mentores, el antropólogo sueco-finlandés Erland Nordenskiöld fallecido en 1932, pudo contactarse con otros investigadores europeos durante este viaje: Gustav Antze, Fritz Krause, Walter Krickeberg, Konrad Theodor Preuss, Thompson, Birket-Smith, Izikowitz, Kaudern, Lovén, Rydén y Wassén²⁴.

Además de esta primera diferencia, otros dos aspectos enfatizados por varios autores en artículos recientes²⁵ subrayan las particularidades etnográficas de Nimuendajú. Son, primero, las influencias de la literatura

21 Baldus 1945; Schaden 1967; Grupioni 1998; Welper 2002.

22 El Museo Emílio Goeldi de Belén (Brasil), el museo de Etnología de Berlín y la Universidad de Marburg están por editar una publicación bilingüe alemán-portugués de las cartas intercambiadas entre Nimuendajú y Koch-Grünberg (Kraus 2009; Schröder 2013: 42).

23 Nimuendajú 2004.

24 Nimuendajú 2000: 201-216.

25 Welper 2013a; Oliveira 2013; Barbosa 2013b.

indianista, romántica y *western*, muy populares durante una buena parte del siglo XIX en Europa y particularmente en Alemania. Según Welper:

Combinando las emociones de un aventurero con las ambiciones de un “hombre de ciencia”, Curt Nimuendajú transformó la experiencia de comunión y de conversión indígena –tan característica de los clásicos de la aventura– en una de sus prerrogativas metodológicas, y complementó así la práctica metodológica de la etnología moderna de observación *in situ* y de crítica histórica (adoptada por K. von den Steinen y P. Ehrenreich, por ejemplo) con lo que podríamos identificar como un espíritu pionero, “*going native*”²⁶.

Su segundo artículo publicado, *O Fim da Tribu Oti*, también en el periódico *Deutsche Zeitung* en 1910, fue reeditado en junio de 1934 en el diario sueco *Handelstidningen* con un nuevo título sugestivo, que no deja lugar a dudas sobre sus influencias románticas: *Den siste mohikansen i sydamerikansk upplaga*, o “el último de los mohicanos en versión sudamericana”²⁷. Se trata de una clara referencia a la clásica novela de Fenimore Cooper, considerado como uno de los padres fundadores de la corriente indianista en literatura.

Luego, mientras muchos etnólogos de la época iniciaban su carrera profesional en museos y realizaban investigaciones gracias a financiamientos destinados a formar colecciones etnográficas y arqueológicas, Nimuendajú empezó a trabajar como obrero de la CGGSP, como indigenista del SPI y como “una especie de sertanista calificado”²⁸ para empresas privadas – y eso al menos hasta 1922, cuando empezó su colaboración con el Museo Etnográfico de Goteburgo por el intermediario de Nordenskiöld²⁹. Así como el indianismo romántico del siglo XIX, la política indigenista del Estado nacional brasileño, tanto en su fase imperial como en su fase republicana, siempre estuvo orientado por los

26 Welper 2013a: 100.

27 Nimuendajú 1934 [1910b].

28 Dungs 1989, citado por Hartmann 2000: 28–29.

29 Aunque de manera muy efímera, Nimuendajú pasó por el Museo Paulista. En el manuscrito del informe anual del museo para el año 1909, su entonces director, Von Ihering, señala un aumento de las colecciones etnográficas de la institución, gracias entre otros a “C. Unckel” (Ihering 1910).

conceptos de “filantropía”, “protección fraternal” y “moderación”, con la intención de “salvar” a los pueblos indígenas de la extinción e integrarlos progresivamente en la nación³⁰. No es necesario recordar que, detrás del discurso humanista de los principales actores del indigenismo oficial brasileño, desde José Bonifácio hasta Rondon, existían innumerables prácticas de violencia hacia los pueblos indígenas. Pero fue en este marco jurídico y administrativo más amplio, dictado por políticas de gestión de las poblaciones indígenas y de administración de sus territorios que Nimuendajú puso en práctica un quehacer que “lo distinguía de los eminentes científicos” de su época³¹. ¿De qué otra manera entender la aparente paradoja – entre su interpretación etnológica de las “migraciones” religiosas guaraníes, y su accionar indigenista que consistió precisamente en frenar estos desplazamientos y reorientarlos hacia los puestos indígenas del SPI – si no es apelando a esta extraña articulación entre referencias románticas, etnológicas e indigenistas?

4.2. Las experiencias guaraníes de Nimuendajú

4.2.1. La primera experiencia apapocúva: historia de una “doble iniciación”

Como ya vimos, es muy probable que los métodos militaristas de los funcionarios de la CGGSP convencieron a Nimuendajú de abandonar la expedición e iniciar así su primer trabajo de campo, y el más largo, entre los apapocúvas.

Sabemos que entre los guías de la expedición figuraban algunos guaraníes, como José Guarany, Antonio Roque Tangaraju y José Francisco Honório Avacaju, a veces llamado también Joguyroquý³².

De José Guarany no sabemos casi nada. Sin embargo, la genealogía de la familia Honorio, su familia adoptiva, elaborada por Nimuendajú y anexada a sus *Apontamentos sobre os Guarani*³³, nos enseña varias cosas respecto de los otros dos personajes. Primero, Antonio Roque Tangaraju

30 Oliveira 2013: 256.

31 Welper 2013a: 117.

32 Nimuendajú 1987 [1914].

33 Nimuendajú 1954 [1908a]: 52.

era originario de las aldeas guaraníes que existían en esta época en el litoral de São Paulo (Itariri, también llamado Peixe, o Bananal). Vivía en las aldeas situadas en el interior del Estado de São Paulo, pues estaba casado con la indígena Francisca, hermana de José Francisco Honório Avacauju. Esta información se ve corroborada por otra relativa a su participación en una expedición realizada en 1901 por el cura Claro Monteiro do Amaral para “pacificar” a los kaingang del río Feio – un rotundo fracaso, que acabó con las muertes del sacerdote y de Avajogueraa o Inácio y de Honório Araguayraá, padre de Avacauju y suegro de Tangaraju³⁴. El juicio que se llevó a cabo sobre este episodio nos informa también que Tangaraju había nacido en 1886³⁵.

Tenemos más informaciones sobre José Francisco Honório Avacauju. El mismo juicio indica que tenía 29 años cuando se encontró con Nimuendajú en 1905. Es decir, nació por vuelta de la mitad de los años 1870. La amistad entre ambos es bastante conocida, y Avacauju adoptó al joven alemán en 1906, después de la realización de una ceremonia de bautismo en una aldea situada en la confluencia de los ríos Batalha y Avari, en el *sertão* de Bauru. Nimuendajú describió esta ceremonia de manera muy detallada en un artículo titulado *Nimongarái*, publicado por primera vez en 1910 en el periódico *Deutsche Zeitung*³⁶. En 1922, el etnólogo alemán adoptó la nacionalidad brasileña e integró a su nombre el apodo guaraní que su familia adoptiva le había dado 16 años antes. Todos sus textos posteriores están firmados como “Curt Nimuendajú”.

Además de ser su padre adoptivo, Avacauju parece haber sido también uno de los principales interlocutores e informantes de Nimuendajú durante su larga estadía en los pueblos guaraníes del interior de São Paulo, principalmente en los del Batalha y del Araribá; a este último pueblo, Nimuendajú se trasladó con su familia adoptiva en dos oportunidades, en 1906 y luego, de manera definitiva, en 1910.

34 Nimuendajú 1954 [1908a]: 22-26; Ribeiro de Barros 1950.

35 Este juicio, conservado en los archivos públicos del Estado de São Paulo, contiene numerosos testimonios interesantes, como los de los indígenas que sobrevivieron al ataque de los kaingang: Ana Amélia, Antonio Roque Tangarajú, João Caçador, Pedro Leite, Vrigílio Teodoro, Jesuíno Galdino y José Francisco Honório (Inquérito Policial aberto pelo 5º Delegacia da Capital sobre a morte de Monsenhor Claro Monteiro, 1901).

36 Nimuendajú 2001 [1910a].

El primer traslado desde la aldea del Batalha hasta la del Araribá, en junio de 1906, ilustra bien la cualidad de las relaciones tejidas entre Tangaraju y Avacaju. De hecho, este traslado ocurre por culpa de un conflicto entre ellos, provocado por los colonos locales. A pesar de su relación de parentesco, sabemos que entre 1901 y 1906 ambos habían pugnado por el título de capitán otorgado por las autoridades indigenistas. Este título legitimaba al que lo llevaba, como intermediario legal con las autoridades.

Avacaju, el hijo mayor de Araguayará, se alistó para viajar a São Paulo para ser nombrado capitán. En este momento —y no acabo de entender por qué— algunos brasileños se inmiscuyeron en los asuntos de los guaraníes, diciendo que Avacaju era incompetente para el cargo [...]. Sin embargo, viendo a los candidatos de la oposición, veo claramente que sus adversarios no tenían más ventajas que él [...] Avacaju pudo juntar los medios necesarios para ir a São Paulo. Fue nombrado capitán y volvió a casa con el título, el uniforme y el sarampión. La enfermedad atacó a los niños guaraníes, y adultos también murieron. La situación de la tribu habría estado desesperada sin la asistencia de Ismael Marinho Falcão, que les dio consejos y medicamentos.

Incluso después de su nominación como capitán Avacaju (José Francisco Honorio) estaba lejos de verse libre de las intrigas de sus adversarios. Ante todo buscaron convencer a Tangaraju, un hombre ambicioso y astuto, de asumir el cargo de capitán en lugar de Avacaju. Tangaraju aceptó esta perspectiva con la mayor facilidad y empezó a actuar como un capitán, lo que desató una disputa abierta entre él y Avacaju. En consecuencia Tangaraju y casi la mitad de la tribu se fueron río abajo, a la otra orilla del río Jacutinga, donde los guaraníes pasaron a depender totalmente de José Soares. Sin embargo, no quisieron que Avacaju siguiera siendo capitán de los demás.

Estos ciudadanos estaban liderados por un tal Francisco da Costa Ribeiro, el canalla más miserable que se haya conocido en el *sertão*. Se reunieron y, armados, se instalaron frente a la casa de Avacaju sobre el Avari, exigiendo categóricamente que devolviera su título de capitán. Avacaju declaró que solo lo devolvería en São Paulo donde lo había recibido y finalmente, después de muchas discusiones, los héroes se retiraron sin haber logrado su propósito.

De esta manera nombraron a otro capitán y – hecho significativo – no fue Tangaraju sino el anciano Curuçu (Manuel Fernandes), un hombre muy recto pero muy tímido, incapaz de decir una sola palabra en público y menos aún de dar órdenes o instrucciones. Curuçu, a quien no le gusta hablar en ninguna ocasión, se calló frente a sus “protectores”. Estos falsificaron el título de capitán declarando que había sido mandado desde São Paulo para Curuçu, a indicación suya, y lo invitaron a ir a la propiedad de José Soares para entregarle solemnemente el título. Sin embargo, en este momento el anciano mostró tener un profundo respeto por su legítimo capitán, que había recibido el cargo por derecho hereditario; no aceptó el título, que sigue hasta hoy en manos de los adeptos más fieles de Avacauju. Así, esta artimaña también fracasó.

Sin embargo, es cierto que el prestigio de Avacauju salió golpeado de estas maquinaciones. Los guaraníes que, en otras circunstancias, obedecen ciegamente a su capitán, empezaron a criticarlo y no había casi nadie que tuviera, a su vez, las cualidades necesarias para el cargo. Junto con la obediencia desapareció también la unidad, y la decadencia se manifestó muy rápido. Se abandonaron las antiguas cacerías y los trabajos colectivos que se solían realizar bajo la dirección del capitán; en los pueblos vecinos, durante los días de compras en común, cada uno trabajaba y vagabundeaba como quería, y de esta manera casi todos contrajeron deudas. Cuando el ferrocarril de la Noroeste do Brasil se acercó al Batalha, la aldea del Avari se volvió inviable por los constantes hostigamientos de los trabajadores [...]. Avacauju decidió partir [...]. Entonces se decidió el traslado hacia el Araribá donde, unos años antes, algunos guaraníes habían adquirido tierras de Falcão. Falcão permitió sin problema a los demás guaraníes vivir y sembrar allí y, a pedido de su capitán, incluso lo confirmó por escrito. Por esta razón, en junio de 1906, los guaraní vendieron a un brasileño, por la suma de 150.000, sus bienes del Avari³⁷.

El conflicto provocado por los “brasileños” causó la división del grupo. Tangaraju y los suyos partieron hacia las riberas del Jacutinga, no muy lejos de la nueva vía férrea de la Noroeste do Brasil, donde algunos guaraníes estaban viviendo ya desde los años 1895³⁸. Por el contrario, Avacauju y su gente se fueron hasta Araribá. Otro texto de Nimuendajú

37 Nimuendajú 1954 [1908a]: 26-28.

38 Nimuendajú 1954 [1908a]: 20-21.

indica que la decisión de partir se tomó después de un sueño de Avacaju:

Una noche me despertó Joguyroquý [Avacaju], mi padre adoptivo, llorando amargamente en el otro cuarto de la casa que compartíamos. Oí después que susurraba una larga historia a su mujer; finalmente, entonó un canto profundamente triste que se terminó media hora después con llantos e hipos; su mujer también lloraba en voz alta. Joguyroquý se quedó llorando y cantando hasta el amanecer. Antes de que se levantara el día, muchos guaraníes se dirigieron a su tienda, atraídos por el extraño canto, y esperando una explicación. Con su acostumbrada discreción, se ponían de cuclillas contra las paredes de la casa, mudos y silenciosos, y esperaban paciente y humildemente que Joguyroquý hiciera una pausa y empezara a relatar espontáneamente: habría visto durante la noche cómo los hombres de su grupo se peleaban con armas; llevando las insignias de capitán, había surgido entre ellos para separarlos. Sin embargo, de repente, había recibido un golpe mortal de hoz, que lo tumbó. Los demás lo habían entonces llevado hasta su casa, donde todo el pueblo y los chamanes se habían reunido mientras agonizaba. Entonces, cantaron, y Joguyroquý entonó de nuevo la melodía fúnebre. Todos escucharon con atención y mucho respeto hasta que se callara una vez más el canto y Joguyroquý se dirigió a mí, que estaba sentado junto con los demás, con un tono desesperado: ‘tú también ves, Tujá³⁹, no podemos seguir viviendo aquí, ¡hay que salir a la hacienda Boa Vista!’ .Y volcándose hacia su mujer que quedaba detrás de él, llorando, dijo: ‘Oí, Nimoá, alista tus cosas, porque es mejor salir en seguida’. En esta época acabo yo de convencer con mucha dificultad a Joguyroquý y otras cuatro familias de fundar la actual reserva de Araribá; y todo parecía arruinarse otra vez. Tuvo mucha dificultad en lograr aplazar primero e impedir después la huida planificada por Joguyroquý⁴⁰.

39 Aunque Curt Unkel recibiera el apodo de Nimuendajú durante su bautismo, era también llamado “Tujá” por sus huéspedes. En la parte titulada “*Alma e Nome*” del capítulo III de Las *Leyendas*, Nimuendajú indica que “las almas de los padres se reencarnan a menudo en las de sus hijos. Estos hijos se transforman así en sus propios abuelos, que son llamados Tujá, ‘anciano’. No solo he conocido a varios Tujá, sino que mi padre adoptivo, Joguyroquý, me llama preferentemente así. Una vez, le pregunté con muchas precauciones por quién me tomaba al final, y de manera esquiva y mucha mala voluntad: ‘¿y no sabes por qué?’. Con esta respuesta nunca más pregunté, y hasta ahora no conozco la respuesta” (Nimuendajú 1987 [1914]: 45-46). Ésta no parece ser tan complicada, y es probable que el padre del padre adoptivo de Nimuendajú también haya sido conocido como Tujá.

40 Nimuendajú 1987 [1914]: 35.

A pesar de su afirmación, parece que Nimuendajú no logró aplazar esta decisión por mucho tiempo, pues si bien “el 11 de junio de 1906 un primer grupo de guaraníes se fue hacia el Araribá”, esta primera estadía fue muy corta, debido a la nueva oposición de los colonos y a una epidemia. El grupo de Avacauju se dividió de nuevo, dispersándose la gente a orillas del río Batalha:

En el primer periodo casi no cultivaron porque sufrieron de fiebres desde un inicio. Lograron desmontar un poco la selva hacia el fin de la temporada, pero antes de prender fuego para sembrar fueron expulsados por el coronel José Ferreira Figueiredo que declaró que el título de propiedad de Falcão era falso, y amenazó con atacar a los guaraníes con sus peones e incendiar sus casas si no abandonaban de inmediato la región de Araribá. Los guaraníes se dispersaron una vez más por todas partes, en diferentes puntos del Batalha, donde la mayoría cayó en las garras de Francisco P. da Costa Ribeiro, quien los explotó de la manera más indignante. Solo logré convencer poco a poco a ocho familias de volver al Araribá para quemar y sembrar sus chacras. Las fiebres hicieron nuevas víctimas entre los niños y, en mayo de 1907 se agregó a eso una disentería. Así, la aldea de Araribá se redujo finalmente a 8 hombres, 10 mujeres, 10 niños. En la otra orilla del Batalha todavía siguen dispersos cinco familias (5 hombres, 5 mujeres, 13 niños) y río Jacutinga arriba viven cinco familias (5 hombres, 5 mujeres y 12 niños). El total de los guaraníes del *sertão* de Bauru alcanza entonces a los 67 individuos (18 hombres, 20 mujeres y 29 niños)⁴¹.

Como veremos el segundo traslado, en 1910, será el definitivo, y efectuado una vez más por el intermediario de Nimuendajú, ya funcionario del SPI, que buscaba reagrupar a los diferentes grupos guaraní-hablantes de todo el Estado de São Paulo en este nuevo pueblo.

A pesar del conflicto interno provocado por los colonos, es probablemente a través de los mismos personajes que Nimuendajú logró convivir a partir de fines de 1905 con los apapocúvas. Se dirigió al parecer directamente al pueblo de Avacauju a la confluencia de los ríos Batalha y Avari, para iniciar su primera estadía. En este pueblo vivían junto con

41 Nimuendajú 1954 [1908a]: 28-29.

los apapocúvas otras “hordas” de lengua guaraní, como las que Nimuendajú llama “tañyguá”, “oguaiúva” y “caioá”. Sin embargo, el joven alemán pasó mucho más tiempo con los apapocúvas y particularmente su familia adoptiva.

Hasta donde llegan mis conocimientos, el nombre “apapocúva” indicado en Las *Leyendas* no aparece en ningún otro texto de Nimuendajú, ni en ningún texto anterior a él. En Las *Leyendas*, Nimuendajú traduce este término por “los hombres que llevan un arco grande”, en referencia al tamaño del arma utilizada para cazar, pescar y guerrear:

Apapocúva (hombres que llevan un arco grande) es también un nombre de horda [...]. Ni los brasileños ni los paraguayos lo conocen. Sin embargo, como no conozco otro nombre que distinga entre todos los guaraníes a la horda de la cual quiero hablar más en particular, permítanme utilizarlo de aquí en adelante⁴².

El trabajo de campo entre los apapocúvas es de crucial importancia en la trayectoria personal y profesional de Nimuendajú. Podemos arriesgarnos a decir que este trató de una especie de “rito de paso” o de “doble iniciación”: fue entre ellos que efectuó el trabajo de campo más largo de su vida, y fueron ellos también los que los adoptaron y dieron al joven etnólogo el nombre que llevaría con orgullo hasta su muerte.

4.2.2. Las otras experiencias guaraníes: historias de un asunto indigenista

Durante su estadía entre los apapocúvas y en los años posteriores también, Nimuendajú visitó a otras aldeas guaraníes. El borrador de una carta escrita por el alemán Georg Freiderici indica que salió en 1906 hacia el río Cinza, en la frontera entre los Estados del Paraná y de São Paulo, donde vivía un grupo guaraní al que denomina “oguaiúva”⁴³. Recordemos que fue precisamente cerca de las riberas del Cinza que el barón de Antonina había creado en 1843 el *aldeamento* de São João Batista: los

42 Nimuendajú 1987 [1914]: 8.

43 Nimuendajú 1912-1913. Agradezco a Hélène Boisson por haber traducido al portugués el manuscrito del cuaderno de campo donde figura el borrador de la carta citada.

indígenas encontrados por Nimuendajú parecen ser los descendientes de los habitantes de este antiguo *aldeamento* de la época imperial.

Nimuendajú cuenta esta visita en sus *Apontamentos*. Dice haber salido junto con Poñoichi, o João Caçador, uno de los hombres que habían participado en la expedición del monje Amaral en 1901, y estaba también presente en su bautismo en 1906⁴⁴. La idea de la visita era encontrar un lugar más adecuado para vivir que su aldea del Batalha. Sin embargo, la idea fue abandonada por una plaga de langostas⁴⁵.

Las otras estadías de Nimuendajú entre diversos grupos guaraní-hablantes de los Estados de São Paulo, Paraná y Mato Grosso en el mismo periodo fueron mucho más cortas y fragmentadas. Nimuendajú no las realizaba como etnólogo independiente, sino como funcionario indigenista del SPI.

Pasé la mayor parte de los años siguientes entre las tribus de los kain-gýgn, coroados, ofaié (chavantes) y chané (terena), viendo a los guaraníes solo ocasionalmente. En 1911 volví por unos meses a mi aldea a través del Servicio de Protección de los Indios del gobierno brasileño, y pasé casi todo el año siguiente entre varias hordas de los Estados de São Paulo, y en 1913 entre las de Mato Grosso también⁴⁶.

Con la creación del SPI en 1910, el gobierno brasileño buscó fundar nuevos puestos o reservas indígenas en todo el país. Al igual que los *aldeamentos* del siglo XIX, los puestos o reservas representaban la nueva categoría jurídico-administrativa empleada por los funcionarios del SPI para referirse a los territorios oficialmente reservados para los indígenas.

En un inicio los funcionarios de la oficina regional del SPI (la 5ª Inspección Regional) pensaba establecer una sola reserva en las cercanías de la ciudad de Itaporanga, ahí donde el barón de Antonina había fundado el *aldeamento* de São João Batista en 1843. La idea era reagrupar en este único puesto a todas las familias guaraní-hablantes del Estado de São

44 Nimuendajú 1954 [1908a]: 28; 2001 [1910a]: 144.

45 Nimuendajú 1954 [1908a]: 31.

46 Nimuendajú 1987 [1914]: 3-4.

Paulo, se trate de las del valle del Tietê o del Paranapanema en el interior, o de las del río Ribeira en el litoral.

Sin embargo, a inicios del siglo XX los conflictos entre los grupos guaraníes y los colonos se habían vuelto permanentes. Gracias a otro texto de Nimuendajú publicado en 1911 en el periódico *Deutsche Zeitung*, sabemos que hacia 1910 el gobierno había recurrido al ejército para obligar a los colonos a abandonar “la región indígena” y reunir “al resto” de los grupos guaraníes que se habían dispersado⁴⁷. Sin embargo, a pesar de todas las quejas dirigidas por los indígenas a São Paulo y a Río de Janeiro, la situación solo empeoró⁴⁸.

En efecto, como se desprende de una serie de cartas redactadas por Luiz Bueno de Horta Barbosa, entonces inspector regional del SPI de São Paulo⁴⁹, al no poder aliarse con los colonos, los funcionarios de la institución renunciaron a crear la reserva de Itaporanga y decidieron trasladar a todos los guaraníes hacia Araribá, más al norte, donde Nimuendajú había ido con su grupo en 1906 después del conflicto entre Avacauju y Tangaraju, el yerno de su padre adoptivo.

En una carta del 7 de agosto de 1912, Horta Barbosa justifica esta elección y explica al jefe de la 2ª sección del SPI las ventajas del cambio de Itaporanga a favor del Araribá:

En Itaporanga la población es probablemente más numerosa [que en Araribá], pero vive dispersa en grupos muy reducidos de 20 a 30 individuos, cada uno con sus propios capitanes, enemigos entre sí y en contacto con los intrusos. La mayoría de estos, si no la totalidad, se instaló con la autorización de los antiguos y actuales capitanes, a quienes compraron (o cambiaron por servicios o matrimonios) las tierras que ocupan. Aunque la compra de estos títulos no sea legal, vamos a tener que enfrentar otras dificultades, sobre todo de orden moral, contra el SPI, si se expulsa a estos colonos [ilegible]. Por todas estas razones, y por las que le expuse verbalmente, mi opinión es que debe cambiarse el decreto de creación

47 Nimuendajú 2013f: 308.

48 Nimuendajú 1987 [1914]: 11.

49 Estas cartas están conservadas en los archivos históricos del Museo del Indio en Río de Janeiro.

de un puesto indígena en este Estado, y sustituir el de Itaporanga por el del Araribá⁵⁰.

Nimuendajú fue contratado a finales de 1910 por el SPI y, al parecer, una de las principales tareas que le delegó Horta Barbosa fue precisamente la de convencer a los diferentes grupos de habla guaraní de todo el Estado de São Paulo de trasladarse definitivamente al Araribá: una tarea no muy diferente de la que Elliott y Lopes habían realizado sesenta años antes, en nombre de la antigua oficina de asuntos indígenas y del barón de Antonina.

En 1912, Nimuendajú parece haber logrado convencer a una parte de los oguauívas de dejar Itaporanga por Araribá:

Y así los oguauívas, diezmados por las epidemias y hostigados por todos lados, aceptaron en septiembre de 1912, de mala gana, la propuesta hecha por mi intermediario para trasladarse a la reserva de los guaraníes en el Araribá. Ahí, desgraciadamente, perdieron aproximadamente a 50 personas al inicio del año siguiente por una epidemia de fiebre, de manera que hoy solo cuentan con cien cabezas⁵¹.

Sin embargo, no todos los oguauívas emigraron, y todavía tenemos noticia de ellos en 1916. Sin embargo, a pesar de las acciones judiciales del abogado Matta Cardim⁵², la justicia de São Paulo falló a favor de los colonos, y los guaraníes parecen haber perdido definitivamente sus derechos territoriales en la región de Itaporanga.

Los indios de Itaporanga llamaron ayer la atención del tribunal por más de una hora. Como se sabe, han presentado una querrela, llamada nueva fuerza de expoliación, contra los individuos que les habían expropiado de las tierras que, hace mucho tiempo, les había dado el barón de Antonina. Sin embargo, esta apelación fue juzgada sin fundamento. El

50 Horta Barbosa, 7/8/1912.

51 Nimuendajú 1987 [1914]: 11.

52 Matta Cardim 1915. Disponemos también de una copia de la acción judicial llevada a cabo por el abogado (Recurso extraordinario 1913).

tribunal juzgó que la expropiación, si tuvo lugar, se remonta a más de un año y un día. Y la nueva fuerza de expoliación solo puede ser propuesta cuando la expropiación date de menos de un año y un día [...] el ministro Sr. Vicente de Carvalho estudió, además de los fundamentos jurídicos de la querrela, su aspecto social, argumentando largamente que, desde esta perspectiva, no podía condenar el [ilegible] de los invasores de las tierras. Trabajando la tierra, estableciendo plantaciones, construyendo infraestructuras, estos individuos habían conquistado, para ellos y para la civilización, vastas extensiones de tierras desérticas e improductivas. Continuaron en nuestra época la tradición que heredamos de los *bandedeirantes*, cuya obra fue justamente la de arrebatarse el *sertão* a los indios [ilegible]. Condenar lo que hicieron sería repudiar gran parte de nuestra historia. De un punto de vista social, no se puede entonces negar el valor de la obra que realizaron⁵³.

Solo en tiempos muy recientes algunas familias guaraníes decidieron salir de la antigua reserva de Araribá para intentar reocupar y recuperar los territorios de Itaporanga. El juicio sigue siendo analizado por la FUNAI⁵⁴.

Nimuendajú también invitó a la “horda” de los tañyguás a unirse a la reserva de Araribá. Los tañyguás vivían en el litoral, en el pueblo de Itariri o Peixe, en el mismo sitio donde el gobierno de São Paulo había creado en 1840 un *aldeamento*. Sin embargo, a diferencia de los apapocúvas y de los oguaúvas del interior, los tañyguás no se dejaron convencer.

Blancos y mestizos invadieron sus tierras y hoy solo 16 indios, entre ellos 9 tañyguás de pura sangre, viven todavía en Itariry. Se han negado en dos oportunidades a aceptar las propuestas hechas por el gobierno en 1912 y 1913 a través mío, de trasladarse hacia la reserva de los guaraníes de Araribá. Indignados, han asistido a la construcción de una vía férrea a lo largo de las orillas del Itariry, exactamente sobre una fila de tumbas de sus antepasados. Maldiciendo al gobierno por la violación de sus promesas, han jurado morir ahí donde habían nacido y donde descansaban los huesos de sus antepasados⁵⁵.

53 O Estado de São Paulo, 12/4/1912.

54 Rodrigues, Saraiva *et al.* 2010

55 Nimuendajú 1987 [1914]: 10.

Al igual que el interior del Estado de São Paulo, la presión colonial sobre los territorios guaraníes del litoral era mucho más antigua que la registrada por Nimuendajú. Probablemente en los primeros años del siglo XX José Pupo, del pueblo de Itariri o Peixe, escribió una carta al historiador y pintor Benedicto Calixto. En ella se perciben los temores de los guaraníes, tanto más agudos que, como en Itaporanga, las autoridades del SPI parecen haberse aliado con los colonos para apropiarse de una parte de las tierras de la aldea:

El infrascripto José Pupo Ferreira, vecino del *aldeamento*, y toda la nación de los indios, venimos a exponerle las absurdidades e inmoralidades que tienen lugar en este *aldeamento*, por parte de algunas personas ajenas que viven en el interior del *aldeamento*: Usted sabe muy bien que un *aldeamento* es una colonia de primera clase que nos fue dada por el antiguo monarca D. Pedro, y aunque siga siendo válida, nos encontramos hoy perseguidos e insultados, sin medios de vida ni poder colocar trampas para cazar y mantener a nuestros nietos. Además de los varios favores que ya nos hizo, le pedimos, por el bien de su familia y por las heridas de Nuestro Señor Jesucristo, abogar por el destino de nuestro *aldeamento* en el gobierno de São Paulo, para que tenga piedad de nosotros. [Ilegible] nosotros, los indios, tenemos una preocupación, porque no sabemos muy bien cuáles son los límites del *aldeamento*, sabemos que los límites van desde el [río] Caracol hasta el riachuelo Fiagem. NB: el inspector que se encuentra en el Rio do Peixe [otro nombre del Itariri] es un hombre muy malo que no nos quiere; solo porque instalamos trampas, está haciendo denuncias en Prainha. Sr., si el río Peixe es un *aldeamento*, entonces el inspector José Baptista Ribeiro se encuentra en su interior. Dice que no se moverá porque tiene documentos, pero pienso que son falsos y nulos. Los indios de todo el *aldeamento* reclaman y piden al gobierno que el *aldeamento* sea delimitado, y le pedimos hacer todo lo posible al respecto⁵⁶.

En 2006, recordando las historias que contaba su suegra, la indígena guaraní Dona Adelaide, que vive actualmente en el Puesto Indígena ‘Curt Nimuendajú’ – nombre dado a la antigua reserva de Araribá en

⁵⁶ Pupo Ferreira 2013; carta transcrita por Barbosa, Pierri, y Barbosa 2013.

homenaje a su fundador— habló de los esfuerzos de Nimuendajú para trasladar a todos los guaraníes del Estado de São Paulo a la reserva:

Cuando llegaron aquí [Araribá] fue justamente en el momento en que Nimuendajú estaba reuniendo a los indios, los de Barão [Itapetininga] y los del litoral. Fue a Barão, trayendo a gente de allá, después fue a Santos y trajo a otro grupo a acampar aquí [...]. En este momento llegó [su suegra] con su familia. Nos contaba que su padre debió abandonar todo allá, sus plantaciones de café, sus máquinas para hacer harina, para venir aquí. Vino con sus primas. Pero lo que intento decirle, es que varias personas no se acostumbraban, y han preferido volver, como algunos de sus parientes, Toninho, Isec, Inhoque o el capitán Branco por ejemplo⁵⁷.

De hecho, pese a los esfuerzos de sus funcionarios, entre ellos Nimuendajú, el SPI no logró reagrupar a toda la población guaraní del Estado de São Paulo en el Puesto Indígena de Araribá. Por cada tentativa de trasladarlos se produjo un movimiento contrario por parte de aquellos que querían volver a sus antiguas tierras.

Un reportaje publicado el 16 de junio de 1914 en el diario *O Estado de São Paulo* informa que Horta Barbosa había informado al responsable del ministerio regional de agricultura de São Paulo que los indígenas que se encontraban en Itapetininga no provenían de Rio Grande do Sul, como se creía, sino del “aldeamento oficial de Jacutinga [Araribá]” ubicado sobre la vía férrea Noroeste do Brasil, “de donde salieron, abandonando sus casas, cultivos y todas las demás atenciones que les había concedido el gobierno federal para inducirles a trabajar”. Aunque Horta Barbosa señalara que no se oponía a reunirlos una vez más, dándoles boletos de tren y una protección policial para que “vuelvan al aldeamento”, olvidó mencionar que, en realidad, estos indígenas solo buscaban volver a la región de donde habían sido expulsados⁵⁸.

El 23 de diciembre de 1914 el diario *Correio Paulistano* publicó un reportaje muy similar, titulado “No aldeamento do Araribá. Lucta de índios

57 Rocha 2013. Entrevista realizada por Maria Inês Ladeira en 2006.

58 *O Estado de São Paulo*, 16/6/1914.

contra índios. Mortos e feridos”⁵⁹. De nuevo, Horta Barbosa informaba sobre la desertión de varios indígenas de la reserva de Araribá. Sin embargo, a diferencia de aquellos mencionados en el primer periódico, estos no habían ido hacia Itapetininga sino hacia la ciudad costera de Santos, bajo el mando del capitán guaraní Joaquim Bento.

En una entrevista realizada en 1985 el capitán Antonio Branco, líder de la Tierra Indígena de Itariri, contó la historia de Joaquim Bento. Expulsado en varias oportunidades de las tierras que ocupaba junto con su familia en el litoral de São Paulo, Bento había decidido partir a Araribá, respondiendo a la invitación de la gente del SPI. Por el contrario su amigo Joaquim Branco, padre de Antonio Branco, había preferido quedarse.

Joaquim Bento se enojó por la situación y abandonó la aldea pidiendo una autorización de migración a Araribá, y con su gente se fue allá. Cuando se fue dijo a mi padre: ‘Joaquim Branco, Usted sabe hablar mejor que yo de las leyes en portugués para combatir a Nhonhô Bastos, yo no me quedo para ver si se conseguirá al menos una pequeña tierra para los indios que quedan’ [...]. Nhonhô Bastos engañó a todos, incluido al capitán Joaquim Bento, dándoles un pedacito de fierro, querosén, y ahora dice que la tierra es suya. Pobres de mis indios, son necios y fueron engañados, y entonces se fueron a Araribá⁶⁰.

Aunque Horta Barbosa haya desmentido en el diario el retorno de Joaquim Bento y su gente a Santos, diciendo por el contrario que habían sido muy bien recibidos por los antiguos habitantes de Araribá, lo más probable es que Bento efectivamente haya vuelto al litoral. Si fue interceptado en el pueblo de Santos, es porque se embarcó en el tren de Bauru y São Paulo y, luego de São Paulo a Santos, donde ya se había señalado la fuga. Su objetivo era llegar a Juquiá, cerca de su antigua aldea, donde se había construido poco antes una estación de ferrocarril⁶¹.

59 Correio Paulistano 23/12/1914.

60 Branco 2013. Entrevista realizada por Maria Inês Ladeira en 1985.

61 Según Laragnoit, se trata de la estación Alecrim, construida en 1912 por la *Southern São Paulo Railway* (1984: 324-328).

Las huidas de las familias guaraníes del Araribá y su retorno hacia sus antiguas casas de Itapetininga o del litoral paulista tuvieron al menos dos motivos. Por un lado, al juzgar por el título del artículo del periódico, los recién llegados no parecen haber sido muy bien recibidos por los antiguos habitantes de la región de Araribá, como la familia adoptiva de Nimuendajú, por ejemplo, causando posiblemente conflictos en el interior de la reserva. Los Puestos Indígenas del SPI tenían una organización todavía más militarizada que la de los *aldeamentos* del siglo anterior. Todavía hoy podemos encontrar numerosos testimonios que explican las emigraciones de las reservas por el mal trato hacia los indígenas. Tenían que trabajar regularmente, bajo pena de acabar en las cárceles que existían en estos establecimientos⁶².

Sin embargo, pienso que el motivo más poderoso que determinó la deserción de las familias de Araribá fue la epidemia de gripe española que diezmó la reserva. Nimuendajú menciona el contagio y la muerte de 50 oguauívas en septiembre de 1912. Horba Barbosa matiza este dato. Según él, la epidemia de 1916 no habría sido tan devastadora como la que azotó a los tembés y los amanagés del Pará en 1911. Por su parte, hoy, Dona Adelaide Rocha todavía recuerda lo grave que fue la que pareciera ser la misma epidemia:

En esta época llegó la gripe española y decían [los ancianos] que había más de 300 familias guaraníes que no se habían mezclados [...]. Pero después de esta fiebre todo se acabó y máximo 50 familias se quedaron [...]. En Avaí hay muchos guaraníes enterrados. Cuando ya no pudieron llevar allá los cuerpos, han hecho este cementerio [...] e incluso se llegaba a enterrar a los indios sin nada, solo hacían un hoyo para sepultarlos, llegaban y les enterraban directamente en la tierra, porque ya no aguantaban hacer tumbas y llevar muertos. En esta época no había transporte, solo carretones tirados por bestias muy lentas, había que salir de madrugada para llegar a Avaí, así, un cuerpo sobre otro. Cuando se llegaba allá, ya era hora de dar media vuelta porque se hacía tarde, los carretones eran demasiado lentos y había más muertos que enterrar⁶³.

62 Kmitta Pimentel s/f: 67.

63 Rocha 2013: 376.

Según el relato del capitán Antonio Branco, al llevar a varios guaraníes hacia el Araribá, Nimuendajú habría sido responsable del contagio y de la muerte de varios de sus parientes. “Ciertamente, Curt quiso trasladar a los indios al Araribá, para decir que quería ayudar a los indios, pero en realidad era para matarlos a todos”⁶⁴.

Sea lo que fuese, sigue siendo paradójico observar que, como etnólogo, Nimuendajú solo registró la vertiente religiosa de las “migraciones” guaraníes, mientras como indigenista sus acciones iban en sentido contrario: frenar los desplazamientos indígenas.

4.3. La Tierra sin Mal de los apapocúvas

Sus estadías entre los guaraníes y, sobre todo, entre los apapocúvas, permitieron a Nimuendajú coleccionar sus datos sobre los “fundamentos de la religión” de sus huéspedes y su relación con la creencia en la Tierra sin Mal. Concluiré este capítulo exponiéndolos brevemente.

4.3.1. Una difusa creencia en torno a la destrucción del mundo

La literatura antropológica evoca a menudo un *mito* apapocúva de la Tierra sin Mal, dejando entender que existe o existió una historia elaborada al respecto. Pienso que sería mucho más prudente hablar de este paraíso como una especie de creencia difusa. Contrariamente a lo que se piensa, Nimuendajú no recogió un mito de la Tierra sin Mal en el sentido estricto de la palabra “mito”. Como lo advirtió él mismo, los apapocúvas no tenían “una leyenda específica” al respecto, sino simplemente “tradiciones dispersas que se refieren a los cataclismos originales, así como numerosas profecías de los chamanes sobre futuras catástrofes”⁶⁵. De esta manera, el tema de la Tierra sin Mal aparece más bien como un “mitema” dentro de la epopeya general del origen y el fin del mundo.

A muy grandes rasgos, la Tierra sin Mal representaba para los apapocúvas un paraíso perdido –literalmente perdido, pues “las opiniones de los chamanes más experimentados” divergían sobre su ubicación. Si bien la

64 Branco 2013: 372.

65 Nimuendajú 1987 [1914]: 67.

mayoría la ubicaba al Este, hacia el sol naciente, en dirección al océano Atlántico, algunos otros la situaban más bien al Oeste y “en el centro de la superficie terrestre”⁶⁶. A pesar de las divergencias, existía un acuerdo tácito y unánime sobre el objetivo final de su búsqueda: huir de la inminente destrucción del mundo (*mbaé meguá*) y escapar así de la muerte sobre la tierra.

Así, para Nimuendajú, la creencia en la Tierra sin Mal dependía justamente de aquella en el fin próximo del mundo, por causa de diversos cataclismos (incendio, inundación, etc.). Esta última, más que la de la Tierra sin Mal, representaría el “rasgo que distingue tan visiblemente esta religión de las demás y la caracteriza de manera tan particular”⁶⁷. Es también por esta característica que la religión de los apapocúvas y por extensión la de “los guaraníes” en general fue pensada como una religión escatológica. Volveré más tarde sobre este último punto.

4.3.2. La concepción dualista del alma y las condiciones de acceso a la Tierra sin Mal

El paraíso que la Tierra sin Mal representaba para los apapocúvas no podía ser alcanzado por todos, sino solamente por las almas de los niños muertos a corta edad y las de los grandes chamanes.

El alma de los niños muertos a corta edad tenía un lugar en el paraíso gracias a la concepción dualista del alma apapocúva. Existía según Nimuendajú un alma celestial, llamada *ayvucué*, y un alma animal llamada *acyguá*. Como el alma de los niños todavía no se había dividido y no estaba habitada por el “alma animal”, podía alcanzar sin muchos problemas la Tierra sin Mal.

Durante este trayecto el alma solo debe cuidar de no despertar al *Añay*. Este demonio, del cual hablaré más tarde, cuelga su hamaca en medio del camino y duerme echado. El alma debe pasar por encima con todas las precauciones porque, si se despierta, la agarra y la devora. Luego llega

66 Nimuendajú 1987 [1914]: 97-98.

67 Nimuendajú 1987 [1914]: 129.

donde el búho *Yrucurúa*; pero deja pasar a las almas de los niños sin molestarlos. Alcanza finalmente la *Tierra sin Mal*, el *Yvú marãey*⁶⁸.

Las cosas eran diferentes con el alma de los adultos, que solo podían alcanzar el paraíso con mucha dificultad. Sus almas ya estaban habitadas por el *acyguá*.

No pueden llegar al *Yvú marãey*, su destino está más abajo. Aun si pasaron con éxito la hamaca de *Añay*, cuando llegan al búho éste grita y hace surgir a las almas de los que ya han muerto, que llegan numerosas y rodean al recién llegado, saludan al pariente o el amigo y no la dejan seguir su camino. Está obligada a quedarse entre ellos, y vive más o menos como en la tierra. Los apapocúvas llaman *tavycué* a estas almas; el término es el pretérito de *tavý* –‘perderse’, ‘extraviarse’⁶⁹.

En cuanto a los grandes chamanes, aquellos que supieron respetar reglas bien definidas, como largas danzas rituales y rigurosos ayunos, podían “aligerar” sus cuerpos y “acceder al cénit” en vida y llegar “al paraíso por las puertas celestiales (*yváyroqué*)” y “a la casa de Ñanderyquey”⁷⁰.

Muchas historias circulan entre los guaraníes, sobre chamanes (una también sobre dos hermanos) que, inspirados por sueños y apariciones, se alejaron de sus tribus, llevando una vida solitaria de ayunos y danzas rituales. El ayuno debe ser entendido aquí como la abstinencia de cualquier alimento de origen europeo. Debían abstenerse de comer no solo carne, sino también cualquier alimento vegetal pesado. Vivían de algunos frutos, de *caguijý*⁷¹ y miel. Encontraban milagrosamente el alimento necesario en sus jardines o debajo de sus hamacas, en la mañana, al finalizar las danzas chamánicas. Después de comer no botaban las sobras, las amontonaban cuidadosamente debajo de sus hamacas, de donde desaparecían de manera misteriosa. Gracias a este estilo de vida, sus cuerpos se aligeraban; el *acyguá*, el alma animal, estaba dominada, mientras el *ayvucué*

68 Nimuendajú 1987 [1914]: 37-38.

69 Nimuendajú 1987 [1914]: 38.

70 Nimuendajú 1987 [1914]: 49.

71 *Cauim*: chicha, bebida fermentada hecha de tubérculos o cereales como la mandioca, el camote y el maíz.

[alma celestial] tomaba el camino por donde había venido: en las danzas chamánicas sus almas abandonaban la tierra y volvían con Ñandecý, Ñanderyqueý o *Tipã*. A veces se encontraban sus cadáveres, otras veces se elevaban de sus cuerpos todavía vivos. Generalmente se iban solos, pero a veces llevaban a sus discípulos y hubo una vez que toda la casa de las danzas, con todos los que estaban adentro, se elevó hacia el cielo⁷².

4.3.3. La saga de los mellizos y de Guyraypotý

Al final de Las *Leyendas*, Nimuendajú publicó dos relatos –o leyendas, como prefería llamarlos– del corpus mítico apapocúva. Llamó al primero *Inyppyrú*, término que tradujo por “El Comienzo”; al segundo le dio el título de *Guyraypotý*, nombre de un chamán que habría alcanzado la Tierra sin Mal.

El primer mito es muy largo y constituye en realidad una versión más del mito de la creación y destrucción del mundo. Nimuendajú no fue el primero en registrar este mito entre los guaraníes. En 1908 el coronel Telêmaco Borba, quien fuera administrador de varios *aldeamentos* de la provincia del Paraná a finales del siglo XIX, ya había publicado una versión del mito en una obrita hoy casi ignorada y titulada *Atualidade Indígena*⁷³. Aunque el texto haya sido publicado en 1908, el mito fue recogido en 1874; lo contó el cacique guaraní João Roberto, de los *aldeamentos* del Paraná. En la introducción de sus *Leyendas*, Nimuendajú se refiere al texto de Borba, a quien conoció personalmente⁷⁴:

No puedo dejar de mencionar que no soy el primero en tratar este tema; el coronel Telêmaco Borba, decano de los sertanistas del sur de Brasil, publicó en Tibagi, ya en 1908, la leyenda de los mellizos, aunque bastante resumida y a veces no tan bien interpretada⁷⁵.

72 Nimuendajú 1987 [1914]: 62.

73 Borba 1908.

74 Nimuendajú 1987 [1914]: 54.

75 Nimuendajú 1987 [1914]: 4.

Poco antes en 1906 el botánico, arqueólogo y etnólogo *amateur* Richard Krone, a quien debemos además varias fotografías de los indígenas del *aldeamento* de Itariri a inicios del siglo XX, también mencionó la existencia de este mito, aunque sin recoger una versión completa⁷⁶.

Los trabajos de Alfred Métraux sobre los tupí-guaraníes contribuyeron a difundir este relato en la literatura antropológica, y se lo conoce más en la actualidad como “el mito de los mellizos”, los héroes de la creación del mundo que Métraux llamó “la civilización tupí-guaraní”, y que Lévi-Strauss analiza en su *Historia de Lince*⁷⁷.

Dada la existencia previa de diferentes versiones de la “saga de los mellizos”, la novedad de Nimuendajú radica más bien en la publicación de una versión bilingüe (alemán-guaraní) en sus *Leyendas*.

El segundo relato es mucho más corto. Cuenta como *Guyraypotý*, un chamán, logró escapar de una inundación con su familia, alcanzando el cielo después de días y días de cantos y danzas rituales bajo la dirección de Ñanderuvuçu, para poder acceder en vida al paraíso.

En el primer mito apapocúva, Ñanderyqueý y *Tyvýry* son dos mellizos, hijos de

Ñanderuvuçu, “Nuestro Abuelo” y de Ñandecý, “Nuestra Madre”⁷⁸. Según Nimuendajú, la posición y el papel de Ñanderuvuçu en la mitología apapocúva pueden permitir considerarlo como una especie de Dios creador; él habría encargado a su hijo mayor, Ñanderyqueý, el cuidado de los apapocúvas sobre la tierra⁷⁹.

76 Krone 1906. Agradezco a Hélène Boisson por traducir este texto al francés.

77 Lévi-Strauss 1991.

78 Ñanderyqueý y *Tyvýry* significan respetivamente “Nuestro hermano mayor” y “Nuestro hermano menor” (Nimuendajú 1987 [1914]: 56-57).

79 Nimuendajú 1987 [1914]: 49.

Capítulo 5

5. “Orígenes” y destinos de la Tierra sin Mal

Las “migraciones” de los grupos guaraní-hablantes del siglo XIX fueron atribuidas por Nimuendajú, en Las *Leyendas*, a la creencia guaraní de la Tierra sin Mal y la obstinada búsqueda de este lugar de delicias y abundancia. Más aun, en el mismo libro, propuso la misma hipótesis para explicar todas las “migraciones históricas” de los grupos tupí-guaraníes. Según él, y contrariamente a lo que habían sugerido varios autores anteriores, estas “migraciones” que recorrieron una gran parte del continente sudamericano, no habrían sido motivadas por guerras interétnicas, ni por la esperanza de escapar de enemigos o plagas, ni por la presión colonial, ni tampoco por un deseo de integrarse en una economía regional de trabajo. Para Nimuendajú estas “migraciones” tenían todas un fundamento religioso, basado a la vez en la creencia de un inminente fin del mundo y la esperanza de acceder, en vida, a la Tierra sin Mal, la “tierra donde no se muere”⁸⁰ o la “isla de las almas felices”⁸¹. En otras palabras, para él, las “migraciones históricas” tupí-guaraníes en general, y las “migraciones” guaraníes del siglo XIX en particular, no obedecieron a factores externos sino a razones internas, propias de estas sociedades.

La hipótesis de la búsqueda de la Tierra sin Mal como motor de las “migraciones históricas” de los tupí-guaraníes es una propuesta ambiciosa. Contrasta de alguna manera con el conjunto de la obra de un etnólogo cuya mayor calidad metodológica residía en la descripción densa y minuciosa, y que es más recordado por su “realismo etnográfico”⁸² que por sus interpretaciones⁸³.

Con esta hipótesis Nimuendajú procuraba, como joven investigador (solo tenía 31 años cuando publicó Las *Leyendas*) integrarse, adquirir re-

80 . Nimuendajú 1954 [1908].

81 Nimuendajú 2013 [1911a].

82 Debo esta expresión a Peter Schröder (com. pers.).

83 Melatti 1985: 16.

nombre y abrirse un campo en el terreno antropológico, con una nueva solución a un viejo problema. De hecho, el debate sobre la gran dispersión de los grupos tupí-guaraníes ya había sido inaugurado desde hacía tiempo por investigadores alemanes.

El etno-arqueólogo Francisco da Silva Noelli, también autor de una de las primeras críticas a la Tierra sin Mal, estableció una cronología de las discusiones académicas sobre la dispersión tupí-guaraní. El debate se remonta al menos a la primera mitad del siglo XIX. En esta época, importantes figuras de la historia del americanismo ya intentaban entender por qué, poco tiempo antes de la llegada de los europeos a América del Sur a inicios del siglo XVI, diferentes grupos de lengua tupí ocupaban una parte tan importante del continente, desde la cuenca amazónica hasta el litoral atlántico, pasando por el piedemonte meridional de los Andes. A decir verdad, más que a sus posibles razones, estos autores se interesaban sobre todo por sus orígenes geográficos y las rutas que habían podido seguir⁸⁴.

El naturalista y viajero alemán Von Martius parece haber sido uno de los primeros en interesarse en el tema. En una conferencia dictada en Friburgo en septiembre de 1838 sobre “*O passado e o presente do homem americano*”⁸⁵, Von Martius postulaba que el centro de dispersión de los pueblos llamados tupí debía ubicarse en alguna parte entre Paraguay y el sur de Bolivia. Retomó luego la misma hipótesis en su famoso texto *Como se deve escrever a história do Brasil*, publicado en 1845 en la revista del IHGB⁸⁶.

En 1886 otro naturalista y antropólogo alemán, Karl von den Steinen, que como Von Martius inspiró mucho a Nimuendajú, volvió sobre el tema. Sin embargo, proponía las cabeceras matogrossenses del río Xingú, afluente de la ribera derecha del Amazonas, como “punto geográfico central de irradiación tupí”⁸⁷.

84 Noelli 1996.

85 Martius 1867: 1-42. Utilizo la traducción portuguesa hecha por Lofgren en 1904 (Martius 1904 [1838]: 535-562). Este texto fue incorporado en 1867 en el segundo tomo de la principal obra de Martius, titulada *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*.

86 von Martius 1844: 381-403.

87 Noelli 1996: 12.

A su vez Paul Ehrenreich, otro importante antropólogo de la etnología alemana moderna, emitió su propia hipótesis sobre la expansión tupí, utilizando un método lingüístico y etnográfico que Noelli juzga mucho más explícito que los de sus predecesores⁸⁸. Ehrenreich sugería que el centro de “irradiación” y el “punto de éxodo” de los tupí debía ser buscado “ahí donde todavía hoy encontramos a la masa más compacta de estas tribus”, es decir en Paraguay y sus alrededores, y en los rincones orientales de Bolivia⁸⁹.

Nimuendajú no fue entonces el primero en mostrar interés por el tema. Sin embargo, al entrar en el debate abierto por sus compatriotas, fue el primero en sugerir las motivaciones religiosas de las “migraciones históricas” tupí-guaraníes. Esta sugerencia pionera también tiene su propia historia. No surgió como una “revelación” de los informantes apapocúvas de Nimuendajú; tampoco es el fruto de una experiencia migratoria vivida en carne propia. Por el contrario, se fue forjando poco a poco a lo largo de su trayectoria personal y profesional.

5.1. La Tierra sin Mal según Nimuendajú

5.1.1. 5.1.1. De los *Apontamentos* a Las *Leyendas*: la hipótesis etnológica de Nimuendajú

Aunque la Tierra sin Mal o *Yvy marãe'ý* aparece por primera vez con este nombre en Las *Leyendas*, el tema de las “migraciones” guaraníes y su carácter religioso había sido trabajado antes por Nimuendajú. Entre 1908 y 1911, publicó los primeros textos de su larga trayectoria. Se trataba de una serie de seis crónicas periodísticas, publicadas por el *Deutsche Zeitung*. Si bien el texto ya mencionado sobre la exterminación de los indígenas otí (chavantes) fue traducido al portugués ya en 1911⁹⁰, los otros artículos fueron casi ignorados e inaccesibles al público hasta que Elena Welper los desclasificara del archivo Nimuendajú y los tradujera al portugués en 2001 y 2013⁹¹.

88 Noelli 1996: 12.

89 Ehrenreich 1892 [1891]: 25.

90 Nimuendajú 1911.

91 Nimuendajú 2001 [1910a]; 2013a [1908b]; 2013b [1910b]; 2013c [1910c]; 2013d [1910d]; 2013e [1911a]; Ver la presentación por Welper (2013b) de la reciente traducción de estos textos.

La última crónica de esta serie se titula *Os buscadores do céu*. En ella Nimuendajú ya abordaba el mito de la Tierra sin Mal, aunque sin utilizar esta expresión: evocaba “las islas de las almas felices”⁹². Además de este artículo, Nimuendajú también esbozó en 1908, seis antes que Las *Leyendas*, otro texto titulado *Apontamentos sobre os Guarani*. Se trataba de una primera sistematización de su trabajo de campo entre los apapocúvas. No fue publicado por su autor sino por Egon Schaden, en 1954, traduciendo al portugués en un número especial de la revista del Museu Paulista⁹³.

Si bien esta traducción, en un primer momento, permitió que el público de habla portuguesa conociera los primeros datos guaraníes recogidos por Nimuendajú – pues la única traducción al portugués de Las *Leyendas* se publicó recién en 1987 – es un hecho que este texto quedaría muy pronto en el olvido. No obstante, Schaden tenía toda la razón al decir que su traducción no solo quería subsanar la falta de una traducción de Las *Leyendas* al portugués: para él, ambos textos debían ser leídos de forma paralela y simultánea, pues varios datos presentes en los *Apontamentos* no aparecen en Las *Leyendas*, y viceversa⁹⁴.

Detengámonos un momento en estas notas. A falta de haber encontrado la versión original, me baso sobre la traducción de Schaden. Los *Apontamentos* están divididos en cuatro partes. Las primeras: “*Sobre a história Guarani*” y “*Acontecimentos varios*” son de corte netamente histórico, mientras que las dos últimas: “*O médico-feiticeiro*” y “*Crenças sobre a imortalidade*”, son más etnológicas.

En la primera parte Nimuendajú reconstruye la cronología de los sufrimientos y obstáculos que varias familias apapocúvas, oguauívas y tañyguás enfrentaron desde 1830 hasta 1906. Evoca la difícil situación de los guaraníes durante la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del siguiente, a raíz del despliegue del frente de colonización. Aparte de dos alusiones a “la tierra donde no se muere”, no existe otra mención al paraíso de la Tierra sin Mal⁹⁵.

92 Nimuendajú 2013e [1911a]: 308.

93 Nimuendajú 1954 [1908a].

94 Schaden 1954: 9.

95 Nimuendajú, 1954 [1908a]: 15.

Tratándose de notas de campo y de un artículo periodístico, los dos textos mencionados tuvieron poco impacto entre los investigadores, a diferencia de la monografía de 1914. Sin embargo, estoy convencido de que son fundamentales para entender la evolución no solamente de las ideas sino también de la metodología empleada por Nimuendajú para elaborar su hipótesis sobre la Tierra sin Mal. Si se comparan estos textos entre sí, y también con *Las Leyendas*, resulta evidente que entre 1908, fecha de la redacción de los *Apontamentos*, y 1914, fecha de la publicación de *Las Leyendas*, Nimuendajú operó lo que podría calificarse como una “inversión etnológica”, una “hipótesis etnológica”. Utilizo estas expresiones en el sentido que les da Jean Bazin: la “hipótesis etnológica” es la idea de que existe un “punto de vista nativo” en el cual debe iniciarse el antropólogo, para poder entender luego el sentido de lo que estudia⁹⁶.

En el caso de Nimuendajú, esta “iniciación” tuvo lugar en algún momento entre 1908 y 1914. En efecto, entre los *Apontamentos* y *Las Leyendas*, pasando por *Os buscadores do céu*, la densidad y la violencia del período histórico, muy presentes en las notas de 1908, dejan lugar en 1914 a un escenario relativamente vacío, lleno de detalles etnográficos al estilo de la antropología de inicios del siglo XX. Al etnologizar la historia, Nimuendajú encuentra el espacio adecuado para postular su hipótesis religiosa sobre las “migraciones” guaraníes.

Es así que, aunque la creencia en una tierra de promisión alcanzable en vida existía sin duda entre los apapocúvas con quienes trabajó Nimuendajú, como sigue existiendo hoy entre diversos grupos guaraní-hablantes, la categoría nativa *Yvy marãe'ý* utilizada por Nimuendajú para traducir la de Tierra sin Mal no parece haber sido exactamente la que utilizaban sus informantes. Aparte de algunos interesantes elementos etimológicos, Nimuendajú no proporciona ninguna información detallada sobre cómo tuvo acceso a este concepto.

De hecho, al leer sus textos, no aprendemos cuál de sus informantes le indicó esta expresión. Lo que nos indica Nimuendajú es que *Yvy* significa “tierra” y que *e'ý* representa “la negación, ‘sin’”. Por el contrario, el significado del término *marã* es más complicado, pues la palabra ya no

96 Bazin 2008 [1996]: 418.

existía en el dialecto apapocúva a inicios del siglo XX. De esta manera, la traducción que propone Nimuendajú se basa sobre “el guaraní antiguo” o colonial, donde *marã* tenía el sentido de “enfermedad”, “maldad”, “calumnia”, “duelo-tristeza”, etc.⁹⁷

Aunque Nimuendajú no lo señale explícitamente, lo más probable es que se haya basado para esta traducción sobre el célebre *Tésoro* de Ruiz de Montoya. De hecho, prácticamente todos los sinónimos citados por el alemán para definir la noción de *marã* figuran en el diccionario de Montoya. Además de traducciones como “enfermedad”, “ruindad” y “calumnia”, Montoya propone también otros sinónimos como “bellaquería”, “aflicción”, “delito”, “adversidad” y “falta”⁹⁸.

Importante también es notar que Ruiz de Montoya fue el único en registrar la expresión *Yvy marãne* y antes de Nimuendajú. No pude encontrar alusión alguna a ella en ningún otro diccionario, vocabulario, léxico etc. elaborados entre la publicación del *Tésoro* en 1639 y la de *Las Leyendas* en 1914⁹⁹. Al anexas un largo vocabulario portugués-guaraní a su texto sobre la emigración de los cauíáz, Elliott tampoco la menciona.

Sin embargo, si bien la expresión es la misma, su significado cambia en Montoya y Nimuendajú. Como lo mostró Bartomeu Melià en uno de los primeros trabajos críticos sobre la Tierra sin Mal, la noción de *Yvy marãne* y tiene en Montoya una connotación más económica que religiosa¹⁰⁰: la de “suelo intacto (que no ha sido edificado)”¹⁰¹. Siempre es posible postular que el docto jesuita se equivocó, o que no registró todos los sentidos posibles de la expresión. Pero esto parece muy poco probable. En toda su obra, Montoya se esfuerza por encontrar las expresiones guaraníes adecuadas que permitan traducir los conceptos religiosos cristianos¹⁰², y no habría dejado pasar esta espléndida ocasión para evocar al “paraíso”. De esta manera, podemos asumir que, si bien Montoya fue el

97 Nimuendajú 1987 [1914]: 38.

98 Montoya 1876 [1639].

99 Nimuendajú consultó probablemente otras obras lingüísticas como los diccionarios de Restivo (1724), Nogueira (1879) y Platzmann (1901). Los dos primeros son en realidad una actualización del diccionario de Montoya.

100 Melià 1987.

101 Montoya 1876 [1639].

102 Chamorro 2009.

primero en registrar esta noción, Nimuendajú a su vez fue el primero en darle un sentido puramente religioso.

En este sentido, pienso que lo más adecuado y lo más prudente es asumir que Nimuendajú tradujo la noción de Tierra sin Mal por la de *Yvy marãne'ý*. En función de las fragmentarias indicaciones que ofrece el autor, me arriesgaría incluso a suponer que en un inicio Nimuendajú buscaba, con la expresión de Tierra sin Mal y su traducción al guaraní, elaborar una categoría antropológica lo bastante general para describir y registrar una serie de creencias, más o menos difusas, recolectadas por aquí y allá entre sus informantes, sobre la relación entre el fin inminente del mundo y la existencia de un paraíso que podría salvar a los hombres. En otras palabras, antes de representar a una ontología guaraní – tal como fue pensada por la literatura americanista post-Nimuendajú – podría decir que esta categoría puede ser históricamente fechada con cierta precisión y que fue elaborada por Nimuendajú entre 1908 y 1914. Para no volver a caer en grandes generalizaciones sobre las “migraciones” guaraníes, como lo hicieron Nimuendajú primero y sus sucesores, debemos aprehender esta categoría en este contexto preciso de producción y enunciación.

5.1.2. Disipar una confusión

Uno de los detonantes para la formulación de la hipótesis de la Tierra sin Mal parece haber sido la única “migración” de carácter netamente religioso que Nimuendajú haya acompañado, precisamente en 1912, es decir entre la redacción de los *Apontamentos* y la de *Las Leyendas*.

Debemos disipar una confusión recurrente al respecto: al contrario de lo que muchos parecen creer, Nimuendajú no “vivió” ninguna migración religiosa en compañía de los apapocúvas. Existe en *Las Leyendas* un solo ejemplo de desplazamiento guaraní que parece haber tenido fundamentos religiosos al cual asistió Nimuendajú. Aunque netamente religiosa, esta migración no se refiere directamente a la Tierra sin Mal, aunque fue incluida por Nimuendajú en su capítulo titulado “*A demanda da Terra sem Mal*”. En estas páginas, Nimuendajú describe el desplazamiento de un “pequeño grupo de guaraníes paraguayos” que encontró

en mayo de 1912 a unos 13 km. al oeste de São Paulo, “en un pantano a orillas del Tietê”:

Eran auténticos indios de la selva, con el labio inferior perforado, llevando arcos y flechas, sin ningún conocimiento del portugués y hablando pocas palabras de español. Era lo que quedaba de un grupo más nutrido que, poco a poco, durante el viaje, se había reducido a seis personas. Un niño más murió durante la primera noche que pasé con ellos. Querían cruzar el mar en dirección al Este. Su confianza en el éxito de su empresa era tan grande que casi me desesperé. En efecto, no se podía hablar de otra cosa con ellos. Cuando les propuse llevarlos a la reserva de Araribá, lo único que querían saber era si estaba al Este o al Oeste, y cuando supieron que quedaba al Oeste, ya no quisieron saber nada. En vano cité todos los ejemplos que conocía de chamanes que habían tenido que abandonar empresas similares: debieron ser ingenuos y no entendieron, pero ‘Mamá’ sí sabía cómo cantar a *Tupãcy* (‘madre del trueno’). La misma ‘Mamá’, que estaba a punto de dar a luz, también me explicó muy categóricamente que uno de sus hijos acababa de morir, pero que ya no pasaría lo mismo con el que estaba a punto de nacer, él ya nacería en la ‘tierra donde no se muere’. Les expliqué sin éxito que, si seguían su viaje, seguramente acabarían presos por la policía como vagabundos. Pero la policía brasileña no les impresionaba nada. No dispara ni molesta – ¡había que ver la policía paraguaya! Era imposible argumentar con ellos; y sin embargo, en ningún caso podía abandonarlos a su suerte. No solo porque sería muy triste, sino también porque los medios se apropiarían del caso, lo exagerarían y lo utilizarían para todos los fines publicitarios posibles. Por otro lado, la idea de acompañar de cerca este epílogo del gran drama de las migraciones de los guaraníes me atraía mucho. Así, después de haber informado al Inspector de los Indios en São Paulo, que me dio carta blanca, les dije que podían seguir viaje; que yo les acompañaría, como ya me lo habían pedido varias veces. Tres días después, en la noche, estábamos en Praia Grande, una playa de 70 km. de largo, al sureste de Santos. Escogí un lugar donde los contrafuertes de Itaipú, que avanzan al sur hacia el mar, o podían ocultar el sol naciente, e hicimos un campamento en las dunas del litoral, muy poco poblado en esta parte. Llovió mucho durante la noche; nuestro fuego se apagó y nos quedamos sentados, tristes y sin abrigo bajo nuestras colchas.

Pero la lluvia paró en la mañana y el sol salió del mar radiante y espléndido. Ensimismados y mudos, los paraguayos estaban a mi lado en la

duna. Visiblemente, toda la situación les parecía extremadamente lúgubre. Aparentemente se habían imaginado el mar de manera totalmente diferente y, sobre todo, no tan grande. Su confianza fue duramente golpeada. Estaban muy abatidos, sobre todo en la noche, y el canto chamánico a *Tupãcy*, que esperaba con mucha expectativa, no progresaba, aunque haya traído mi propia *maracá* e intentaba ayudarles con todas mis fuerzas.

El cuarto día, me pareció que podía hacerles una propuesta razonable. Les hablé de las ventajas que el gobierno les ofrecía en la reserva de Araribá, de la casa de danza y de los cantos de los chamanes, y les convencí finalmente para trasladarse allá, aunque de mala gana. Contento con este acuerdo, estaba yo sentado de noche en la duna cuando se acercó la hija mayor de ‘Mamá’. Se plantó frente a mí y me reprendió severamente: ‘¿dónde está el lugar donde nos quieres llevar? ¿detrás de nosotros? ¡Yo no voy! Además el gobierno ya está muy viejo. Y ¿por qué tendríamos necesidad de selva y tierra para cultivar maíz? Dime, ¿por qué vives hablando del gobierno y de la selva?’. Y, colocando su mano sobre mi hombro de manera conciliadora, agregó con la mayor naturalidad: ‘*Eneí que, Chequyvy, yvágape jahávo!*’ – ‘No cierto, hermano, ¡nos vamos al cielo! Mamá, yo, tú y todos nosotros’. Comenzamos el camino de regreso pero ya cerca de São Paulo empezaban a arrepentirse amargamente por haber abandonado el litoral. ‘Sí, decían, hubiéramos debido hacer las cosas de otra manera allá. Es que, sobre todo, no tenemos nuestras *taquaras* de danza. Es mejor volver al mar e intentar de nuevo’. Tuve que esforzarme mucho hasta lograr llevarles a todos a la reserva de Araribá. Esta media docena de paraguayos me dio más trabajo que los 150 oguaúvas. Al llegar a la reserva, han exigido categóricamente que me quede con ellos. Prometí que iba a volver de un mes, y mantuve mi palabra. Pero, como solo me quedé unos días en la reserva y volví a salir, han reunido sus cosas y se han vuelto por el mundo, muy probablemente de nuevo en dirección del mar. Nunca más tuve noticias de ellos¹⁰³.

Escogí citar *in extenso* este bello texto porque todo muestra que esta experiencia marcó profundamente el pensamiento de Nimuendajú: le permitió, al parecer, encontrar la relación, fundamental en su hipótesis, entre lo que era una creencia (en el fin del mundo y una Tierra sin Mal) y el hecho concreto de las “migraciones”. Lo expresó en estos términos:

103 Nimuendajú 1987 [1914]: 105-107.

El miedo al *mbaé meguá* favoreció el animismo [...]. Pero esta doctrina no quedó reducida a su mera formulación. Estos indios han llevado hasta sus últimas consecuencias el nuevo aspecto de su antigua religión. Así surgieron estas migraciones hacia el Este, que perduran todavía hoy¹⁰⁴.

Sin embargo, la hipótesis expresada por Nimuendajú aparece de alguna manera falseada de entrada. En efecto, como él mismo lo dice, los indígenas encontrados en 1912 eran paraguayos, probablemente antepasados de los actuales mbyás del litoral atlántico. Ladeira y Azanha¹⁰⁵ y Kmitta Pimental¹⁰⁶ son de la misma opinión. De esta manera, este grupo no tenía lazos históricos con los “migrantes” del siglo XIX, a partir de cuyo ejemplo Nimuendajú elaboró después su hipótesis. Tampoco tenían relaciones con los apapocúvas del siglo XX.

Fuera de este episodio, Nimuendajú no acompañó ninguna otra “migración” religiosa durante sus múltiples estancias entre los guaraníes. Por el contrario, como se ve en sus textos y, particularmente, en sus *Apon-tamentos* de 1908, Nimuendajú observó y acompañó desplazamientos apapocúvas, oguaúvas y tañyguás que tenían claramente otros motivos: el traslado hacia la reserva de Araribá, los conflictos de tierra con los colonos y las epidemias.

Es importante insistir sobre este tema, ya que cierta confusión parece imperar en la literatura americanista. Varios antropólogos han pensado que Nimuendajú había elaborado su hipótesis sobre la búsqueda de la Tierra sin Mal precisamente porque habría acompañado personalmente las “migraciones” apapocúvas.

Por ejemplo Lindig, en la introducción de su artículo “Migraciones de los tupí-guaraníes y escatología de los apapocúvas-guaraníes”, publicado en una compilación de Mühlman sobre los *Mesianismos revolucionarios del tercer mundo*¹⁰⁷, indica que “el etnólogo brasileño Curt Nimuendajú Unkel pudo observar y vivir en persona uno de estos desplazamientos rituales de los guaraníes. Su descripción de las migraciones de los apapo-

104 Nimuendajú 1987 [1914]: 130.

105 Ladeira y Azanha 1988.

106 Kmitta Pimental s/f.

107 Mühlman 1968.

cúvas-guaraníes del sur de Brasil a inicios del siglo XX es de gran valor para la etnología de las religiones”¹⁰⁸. El valor del texto de Nimuendajú no está en tela de juicio: pero acá, el autor confunde la “migración” del grupo paraguayo de 1912 y las de los apapocúvas, oguaúvas y tañguás del siglo XIX – “migraciones” bastante diferentes.

En su excelente introducción a la primera traducción portuguesa de Las *Leyendas*, Viveiros de Castro también afirma algo similar. Según él, la identificación entre Nimuendajú y los apapocúvas fue tan intensa que sería “difícil distinguir la mezcla de obstinación y desencanto entre aquellos que Nimuendajú acompañó durante sus migraciones en busca de un sueño”¹⁰⁹. Posiblemente, para Viveiros de Castro, esta afirmación solo tenía un papel metafórico para ilustrar la conversión o la “guaraniización” del joven etnólogo alemán. No deja de ser que presta a confusión. Y si bien, para este último autor, podemos pensar en una incorrecta elección de palabras, no podemos decir lo mismo de Lindig o de muchas otras reapropiaciones más “profanas” que existen en el campo científico, popular o jurídico, entre tantos espacios donde circula el mito vehiculado por Nimuendajú en su monografía.

La confusión, o la creencia de que Nimuendajú fue protagonista de “migraciones” apapocúvas en busca de la Tierra sin Mal, puede entenderse por un aspecto que fue muy valorizado en la obra y la vida del alemán: su modernidad como etnólogo y la impresionante calidad y densidad de los datos recogidos. Sin embargo, y si bien es cierto que Nimuendajú pudo acompañar y observar una serie de desplazamientos entre 1905 y 1913, estas “migraciones” no tenían solamente objetivos religiosos y, por razones evidentes, no asistió tampoco a las migraciones del siglo XIX atribuidas por él a la búsqueda de la Tierra sin Mal, y que sirvieron de punto de partida para su hipótesis.

No deja de ser que esta confusión dio incluso mayor autoridad a la hipótesis de Nimuendajú – “autoridad” en el sentido de Clifford¹¹⁰ para entender el impacto de las primeras monografías antropológicas moder-

108 Lindig 1968: 21.

109 Viveiros de Castro 1987: xviii.

110 Clifford 1983.

nas, ya que desempeñó luego un papel fundamental para sedimentar la búsqueda de la Tierra sin Mal como dato objetivo.

5.2. Nimuendajú y la Historia

5.2.1. Un razonamiento regresivo

Nimuendajú postuló la hipótesis de la búsqueda de la Tierra sin Mal como motor de las Migraciones” de los grupos tupí-guaraníes en dos tiempos. Primero, evoca un primer movimiento religioso hacia la Tierra sin Mal que habría empezado a inicios del siglo XIX entre varios grupos guaraní-hablantes de las cercanías del Iguatemi, el mismo río explorado por Elliott y Lopes en 1857, al sur del Estado de Mato Grosso do Sul, no muy lejos de la frontera paraguaya. Sobre estos desplazamientos particulares, Nimuendajú escribe:

La marcha que emprendieron los guaraníes hacia el Este no se debe a la presión de las tribus enemigas, ni a la esperanza de encontrar mejores condiciones de vida al otro lado del Paraná, ni tampoco al deseo de aliarse de manera más íntima a la civilización, sino exclusivamente al miedo de la destrucción del mundo y a la esperanza de alcanzar la Tierra sin Mal¹¹¹.

En un segundo tiempo, se aplica esta hipótesis a todas las “migraciones” tupí-guaraní. La búsqueda de la Tierra sin Mal no habría sido solamente el motivo de la “migración” de los guaraníes de Mato Grosso en el siglo XIX, sino también el de las “migraciones” de todos los grupos tupí-guaraníes en general, y eso incluso antes de la conquista de América.

No quiero terminar este capítulo sin antes plantear una pregunta a la cual personas más capaces podrán responder:

¿Podrían ser las migraciones de los guaraníes del siglo XIX los últimos restos del movimiento migratorio que condujo a los tupí-guaraníes de la época colonial hacia sus aldeas a lo largo del litoral? O, en otras palabras:

111 Nimuendajú 1987 [1914]: 102-103.

¿Puede atribuirse la expansión de estas hordas a lo largo de la costa, observada a inicios del siglo XVI, a motivos bélicos, como a menudo se cree, o a motivos religiosos? [...] Tales consideraciones me llevaron a suponer que el resorte de las migraciones de los tupí-guaraníes no fue su fuerza de expansión bélica, sino que el motivo fue otro, probablemente religioso; su habilidad guerrera simplemente les permitió realizar sus planes hasta cierto punto. No hubo siglo XX para los tupís de la costa. Por eso decidí revelar lo que oí decir a sus parientes, los guaraníes del sur¹¹².

Si bien Nimuendajú afirma primero que la búsqueda de la Tierra sin Mal fue la razón *exclusiva* que empujó a los guaraníes del siglo XIX hacia el Este, solo dice después que fue *probablemente* por el mismo motivo que tuvieron lugar las “migraciones” históricas de los tupí-guaraníes en general. La diferencia no es tan grande, pero me parece sumamente importante, pues ayuda a entender mejor la propuesta original de Nimuendajú. Al sugerir que la búsqueda de la Tierra sin Mal durante el siglo XIX estaba ligada con las “migraciones” tupí-guaraníes coloniales, Nimuendajú solamente planteaba una hipótesis, y no una explicación definitiva ni un punto final al antiguo problema de la dispersión tupí-guaraní.

No deja de ser que al plantear esta hipótesis Nimuendajú generalizó empleando un razonamiento que podríamos calificar de regresivo o anacrónico. A partir de la reconstrucción precisa de algunas “migraciones” guaraníes del siglo XIX, propuso explicar otras “migraciones” muy lejanas en el tiempo y el espacio.

Se considera generalmente a Alfred Métraux como el responsable de este tipo de razonamiento, y el primero en haber interpretado las “migraciones históricas” de los tupí-guaraníes basándose en datos etnográficos modernos y, en particular, en los de Nimuendajú¹¹³. Pero una lectura atenta de Nimuendajú muestra que se había adelantado a Métraux en este tipo de razonamiento. Esta operación de descontextualización y generalización tiene sus orígenes en Las *Leyendas*, y Métraux solo la sistematizará en sus trabajos sobre los tupí-guaraníes.

112 Nimuendajú 1987 [1914]: 107-108.

113 Noelli 1999; Pompa 2004.

5.2.2. Las fuentes de Nimuendajú

Si bien Nimuendajú no asistió a las “migraciones” en búsqueda del paraíso perdido, sí supo recolectar numerosas informaciones sobre migraciones más antiguas, las del siglo XIX, que se esforzó en reconstruir e interpretar. Como lo indica él mismo, la mayor parte de los relatos recogidos entre los apapocúvas y sus vecinos eran míticos. No mencionaban ni nombres, ni fechas ni lugares precisos, y se referían a acontecimientos que habrían tenido lugar “en los famosos ‘tiempos antiguos’”¹¹⁴.

Sin embargo, otros relatos pertenecían a otro género y eran “históricamente comprobables”. Estas historias, como la de los chamanes Ñanderuú y Ñanderyquyní por ejemplo, que habrían salido en busca de la Tierra sin Mal en tiempos no tan lejanos, evocan acontecimientos que era posible fechar “de menos de cien años”. En otras palabras, Nimuendajú recolectó relatos sobre las “migraciones” que tuvieron lugar durante el periodo de las exploraciones de Elliott y Lopes en nombre del barón de Antonina. De ahí una pregunta ineludible: ¿conocía Nimuendajú las fuentes escritas sobre estas migraciones? Más allá de los relatos puntuales, ¿de qué manera la literatura disponible en su época influyó, o no, su pensamiento y la formulación de su hipótesis?

Tomando en cuenta el enorme corpus etnográfico de la época colonial y de la moderna, es bastante curioso que este aspecto de la obra de Nimuendajú no haya llamado la atención hasta ahora. Este olvido se relaciona sin duda con otro de los mitos o representaciones que se cristalizaron en torno al autor de *Las Leyendas*: su carácter de autodidacta, su falta de formación académica en etnología. En esta representación subyace de alguna manera la idea de que, bajo el rico empirismo de los trabajos de Nimuendajú se escondería una pobre reflexión teórica –una idea que contribuyó además a considerar la Tierra sin Mal como un dato objetivo más que como una hipótesis.

Sin embargo, esta representación lleva a olvidar que además de provenir de una familia humilde, de ser autodidacta y un gran etnógrafo, Nimuendajú también era un lector asiduo, y tenía una capacidad y un rigor muy “germánicos” para trabajar. A través de las cartas que escribió

114 Nimuendajú 1987 [1914]: 62.

a su amigo Carlos Estevão¹¹⁵, podemos imaginarlo escribiendo artículos, esbozando mapas o traduciendo mitos en una aldea indígena perdida de la Amazonía¹¹⁶. De hecho, varias de sus publicaciones posteriores son en realidad copias textuales de sus notas de campo y de las largas cartas que escribía en terreno.

Los únicos estudios que conozco que evocan la relación de Nimuendajú con las fuentes escritas son los de Viveiros de Castro¹¹⁷ y, más recientemente, Elena Welper¹¹⁸. Como ya vimos, Welper destaca la influencia del romanticismo en la formación teórica y etnográfica de Nimuendajú. Según ella, su manera de presentarse como un compañero de los indígenas convertido a la religión de sus hermanos de tribu es un motivo clásico recurrente en las novelas indianistas y de aventuras del siglo XIX, como las de Fenimore Cooper, George Catlin, François-René de Chateaubriand, Henry Longfellow, Karl May, entre muchos otros.

Por su parte Viveiros de Castro aborda el tema de una manera más precisa y se interesa por la relación entre Nimuendajú y la literatura antropológica de la época, especialmente la que trata de los guaraníes. Enfatiza que el joven alemán “no trabajó en la ignorancia de sus antecesores” y que demostró en *Las Leyendas* “cierto conocimiento de la literatura clásica sobre los guaraníes y de la producción existente en esta época¹¹⁹. Pero si bien Viveiros de Castro observa por un lado que la monografía de 1914 contiene muchas más referencias comparativas o generales que los trabajos posteriores de Nimuendajú, como su trilogía sobre los grupos jê, su conocimiento del corpus etnológico era sin embargo mayor; por otro lado sostiene que “el campo bibliográfico visible en su texto de 1914” no revela nada importante¹²⁰.

Aunque Viveiros de Castro no desarrolle el revés de su propia afirmación, puede pensarse que, por el contrario, existiría un “campo bibliográfico invisible” que nos enseñaría mucho sobre la relación entre Nimuendajú y la literatura sobre los guaraníes. En otras palabras, si bien

115 Estas cartas fueron publicadas en 2000 por Thekla Hartmann (ver Nimuendajú 2000).

116 Nimuendajú 2000.

117 Viveiros de Castro 1987.

118 Welper 2013a.

119 Viveiros de Castro 1987: xxii.

120 Viveiros de Castro 1987: xxiii.

para Viveiros de Castro no puede sacarse gran provecho de la bibliografía citada por Nimuendajú, propongo invertir aquí la propuesta e interrogarme por las “referencias invisibles” de Las *Leyendas*. En mi opinión en ellas reside una de las claves para entender la hipótesis de la Tierra sin Mal. Invisible o no citada, esta bibliografía y, los textos del barón de Antonina y los de Elliott, son muy perceptibles en Las *Leyendas*.

5.2.3. Nimuendajú y la historia indígena

En el primer capítulo de Las *Leyendas*, Nimuendajú describe detalladamente el camino que habrían seguido los guaraníes para llegar a la Tierra sin Mal durante el siglo XIX. La primera “horda” en abandonar el Iguatemi para migrar hacia el Este fue la de los tañyguás, “vecinos sureños de los apapocúvas, que salieron hacia 1830 guiados por los chamanes Ñanderuquyní y Ñanderuquí¹²¹. A esta primera “migración” se sumó luego la de los oguaúivas y, finalmente, la de los apapocúvas.

Según Nimuendajú, el camino seguido por el primer grupo habría sido el siguiente:

Ñanderuquí cruzó el río Paraná con su horda – sin canoa, como cuenta la leyenda –, poco más debajo de la confluencia del río Ivahy; remontó luego la orilla izquierda de este último río, hasta la región de Villa Rica donde, cruzando el Ivahy, se fue sobre el río Tibagy y lo cruzó en la zona de Morros Agudos. Yendo siempre hacia el Este, cruzó con su grupo el río Cinza y el Itararé, y siguió adelante hasta encontrar los pueblos de Parapitinga y Pescaria en la ciudad de Itapetininga, cuyos colonos no encontraron cosa mejor que hacer que reducir a los recién llegados a la esclavitud. Sin embargo, lograron escapar, persiguiendo tenazmente su proyecto original, no de regreso hacia el Oeste sino hacia el Sur, en dirección al mar¹²².

Casi 60 años antes, Elliott también había descrito, prácticamente en los mismos términos, el trayecto seguido por los indígenas en 1830¹²³.

121 Nimuendajú 1987 [1914]: 9.

122 Nimuendajú 1987 [1914]: 9.

123 Véase ítem 3.3.

De hecho, al comparar los textos de Elliott y Nimuendajú, el primero escrito en 1856 y el segundo en 1914, podemos afirmar sin riesgo de equivocarnos que el etnólogo alemán conocía los escritos del sertanista norteamericano. Lo cita además casi literalmente, pero sin nunca mencionar su fuente. El hecho es muy curioso, sabiendo que Nimuendajú era más bien prudente al citar sus referencias, e incluso indicaba referencias aproximadas cuando no tenía a mano los libros o archivos que había leído¹²⁴.

Nimuendajú no solo conocía la *Emigração dos Caiuás*. Tenía conocimiento de, al menos, otro texto de Elliott y de los escritos de José Joaquim Machado de Oliveira y del barón de Antonina. En *Os buscadores do céu*, Nimuendajú utiliza – una vez más sin citar su fuente – informaciones publicadas por Elliott en 1847 en la revista del IHGB, y el artículo de José Joaquim Machado de Oliveira donde figura la carta de 1843 del barón de Antonina, esbozando su proyecto de reagrupamiento de los “caiuás” de Itapetininga en el *aldeamento* de São João Batista¹²⁵. Esto significa que Nimuendajú conocía la existencia del barón de Antonina – mencionado además por sus informantes guaraníes –, y estaba al tanto de sus intenciones de poblar los *aldeamentos* del Paraná con guaraní-hablantes de Mato Grosso y, en particular, de la región del Iguatemi, de donde salió, precisamente, la primera “migración” de los tañyguás.

Más aun, es directamente en contra de Elliott y del barón de Antonina que Nimuendajú propone su propia interpretación de las “migraciones” guaraníes. Como vimos, para Elliott, la “emigración” de los “caiuás” se explicaba por los constantes ataques de los guaycurúes y terenas. En cuanto a Nimuendajú, sostiene que “la razón por la cual nuevos grupos guaraníes siempre aparecen llegando desde el Oeste fue con frecuencia mal entendida”; rechazando directamente el argumento de Elliott, escribe:

124 Debo esta información a Elena Welper (com. pers.).

125 Machado de Oliveira 1867 [1846]. Véase ítem 1.3.1.

El barón de Antonina¹²⁶, quien más se comprometió con los recién llegados en los años 40 del siglo pasado, afirma que habrían sido empujados fuera de su territorio de Mato Grosso por tribus enemigas. Aunque no supiera nada sobre la religión de los guaraníes, tendría que considerar esta afirmación como altamente improbable, por las siguientes razones: los únicos enemigos del Mato Grosso evocados por la tradición [oral] son las hordas de los guaycurúes originarios del oeste y del noroeste, así como los chanés que tenían relaciones de dependencia con los primeros. Los guaraníes llamaron a estos enemigos *mymbá* (animal doméstico) *jara* (dueño), abreviado en *mbajá*, es decir “los que crían animales”, porque se dedicaban a criar caballos en gran escala¹²⁷. En 1661, cruzando en gran número el río Paraguay hacia el Este, estas hordas iniciaron una terrible guerra de conquista contra las misiones guaraníes de los jesuitas, y han conquistado las del territorio de Jujuy. Amenazaron a Asunción varias veces, avanzando hasta Caazapá. Finalmente en 1744 sus ataques han sido frenados por la resistencia del gobernador Rafael de la Moneda y, durante la segunda mitad del siglo XVIII, su capacidad de combate se redujo considerablemente. En 1774 una parte de ellos concluyó la paz con los españoles y en 1791 otra parte hizo lo propio con los portugueses. Durante el siglo XIX, los belicosos guaycurúes han empezado a desaparecer rápidamente, mientras los chanés, más pacíficos, se sedentarizaron y se transformaron en la principal fuerza de trabajo de la región. Las hordas guaraníes que vivían cerca de los afluentes del Paraná fueron menos afectadas por las incursiones de los *mbajá* que las que vivían en los afluentes de la ribera izquierda del Paraguay. Entonces ¿por qué, en este caso, los guaraníes habrían tenido que migrar justamente cuando caía el poder de los *mbajá*, y eso después de su principal ola de invasión en la segunda mitad del siglo XVII? Y ¿por qué seguirían migrando hasta hoy, cuando ya nadie tiene que temer a los *mbajá*?¹²⁸

126 Aquí Nimuendajú menciona al barón de Antonina, aunque se refiera en realidad al texto de Elliott.

127 Esta interpretación del nombre de los *mbajá* es curiosa. En efecto, el término existía ya en el siglo XVI, antes de que los *mbajá* adopten el caballo (Combès 2010). Según Sánchez Labrador (1910 [c. 1770] t. 2: 60-61), *mbayá* provendría del término guaraní para “estera”, en referencia a las que se ocupaban para construir las casas.

128 Nimuendajú 1987 [1914]: 100-101.

La demostración histórica de Nimuendajú puede parecer bien argumentada. Se basa en efecto sobre textos de Rodrigues do Prado¹²⁹ y Ludwig Karsten¹³⁰, a quienes esta vez sí cita. Pero los hechos desmienten esta interpretación. Aunque la fuerza militar de los guaycurúes y terenas (chanés) había probablemente menguado desde el siglo XVIII, hemos visto en varias oportunidades que seguían atacando a los guaraníes en la segunda mitad del siglo XIX¹³¹.

Es, entonces, inevitable preguntarse por qué Nimuendajú no citó las referencias a los textos de Elliott y del barón de Antonina, cuando construye su hipótesis directamente en contra de ellos. Pienso que la respuesta a esta difícil pregunta debe ser buscada en la concepción que Nimuendajú tenía de la historia, y de la historia indígena en particular.

Contrariamente a muchos antropólogos de su época que nunca se interesaron por la historia, tal vez por una malsana indulgencia hacia la situación colonial en la cual estaban inmersas las sociedades que estudiaban, Nimuendajú fue muy moderno para su época, haciendo varias declaraciones públicas en favor de los indígenas e incluso pasó un tiempo en la cárcel debido a sus actividades indigenistas¹³². También se interesó mucho por la historia de los pueblos indígenas del continente sudamericano y particularmente de Brasil. De otra manera no podría entenderse su fuerte compromiso con el *Handbook of South American Indians*¹³³, esta especie de “Biblia” del americanismo, y sus esfuerzos para elaborar el *Mapa etno-histórico do Brasil e das regiões adjacentes*¹³⁴. Este mapa es sin duda una de las mayores contribuciones del americanismo y uno de los mayores esfuerzos de sistematizar datos etnohistóricos en un mapa geográfico.

Al comparar los textos de Elliott y Nimuendajú, no pretendo fijar una oposición entre un relato más histórico, real y objetivo, y otro más dedicado a los mitos o las memorias, más maleables y subjetivos. Antes de sacar conclusiones sobre la intrigante simetría que existe entre las

129 Rodrigues do Prado 1839 [1795]. Este texto también fue publicado en la revista del IHGB, lo que muestra que Nimuendajú debió consultar varios tomos de esta importante publicación.

130 Karsten 1904.

131 Véase ítem 1.1.2.

132 Grupioni 1998: 224-229; Amoroso 2001; Oliveira 2013: 241.

133 Steward 1946.

134 Nimuendajú 1981 [1944].

versiones de Elliott y Nimuendajú, es importante tomar en cuenta la manera que tuvo cada uno de encarar su narración.

Para ello, utilizaré un texto muy estimulante de Jean Bazin, titulado “La producción de un relato histórico”¹³⁵. En este artículo Bazin se interesa por las diferentes versiones que existen sobre la entronización del rey *Da* en el antiguo reino de Segú a inicios del siglo XX. Siempre atento a los contextos de enunciación de los relatos, Bazin no solo hace una lectura original de las diferentes versiones de una misma historia, sino también de las estrategias desplegadas cuando los diversos narradores expresan perspectivas divergentes sobre los mismos acontecimientos históricos. En vez de buscar la “verdad” y privilegiar una versión por encima de las demás, Bazin prefiere pensar la significación de las palabras en términos de *performance*. Frente al antropólogo o al historiador, y antes de querer expresar un dato objetivo, los narradores prefieren dialogar con estos aliados y adversarios, practicando lo que podría llamar una “lucha de versiones”. En la óptica de Bazin, los relatos históricos ya no deberían ser considerados solo como “fuentes”, sino también como “productos”, en la medida de que no solo “dicen la historia”, sino que “son ellos mismos una historia sedimentada, como un monumento donde puede leerse la serie de cambios arquitecturales que resultaron en su estructura definitiva”¹³⁶.

De la misma manera, lo que tenemos a disposición en el caso de los textos de Elliott y Nimuendajú son dos versiones de un mismo proceso histórico. Fueron escritas con perspectivas y metodologías diferentes que acaban, finalmente, por invertir el orden de los protagonistas. Elliott privilegia el orden cronológico y destaca su colaboración efectiva con el barón de Antonina para explicar la “emigración de los caiuás”, excluyendo así a los indígenas como protagonistas; por el contrario Nimuendajú invierte totalmente esta lógica y prefiere dar mayor importancia al accionar indígena, a partir de sus propias versiones de las “migraciones” y de la Tierra sin Mal. Inaugura, de alguna manera, una especie de (etno) historia donde desaparecen radicalmente los blancos.

135 Bazin 2008 [1980].

136 Bazin 2008 [1980]: 272.

La concepción histórica de Nimuendajú no solo aparece en esta inversión. En el último capítulo de *Las Leyendas*, titulado “*Os diversos elementos da religião atual*”, intenta entender cómo pudo cambiar y evolucionar la religión de los apapocúvas. Nimuendajú no tiene reparos en admitir los préstamos religiosos que la religión apapocúva debe a los kaingang o a los ofaiés por ejemplo. Estos préstamos son las consecuencias de contactos históricos entre grupos indígenas, que Nimuendajú plantea sin problemas. Es cuando se trata de entender las relaciones entre la religión de los apapocúvas y la de los “blancos” que empiezan los reparos. Es, pues, difícil no asociar los temas del fin del mundo, del cataclismo, de los chamanes-profetas y del paraíso de la religión apapocúva con los del apocalipsis, del diluvio, de los mesías y de la “tierra prometida” descritos en la Biblia. Desde un punto de vista histórico, esta asociación es tanto más válida cuanto grupos guaraní-hablantes diferentes pasaron un tiempo más o menos largo en las misiones jesuitas y que los “caiuás” y “guaranys” del siglo XIX tenían, como lo vimos, “lavadores” para bautizos, *chiru* o violines. Los mismos grupos vivieron además en varias misiones capuchinas durante el Segundo Imperio.

“Considerando que los guaraníes fueron ‘convertidos’ al cristianismo hace aproximadamente 300 años”, Nimuendajú plantea el problema de los posibles préstamos cristianos en la religión apapocúva. Según él, “la cruz, el bautismo, la idea de representar a los héroes nacionales de manera figurativa, la historia de Ñandejary y el tema de la casa de madera en la leyenda de *Guyrappoty*” serían los únicos elementos existentes en este sentido¹³⁷. Más aun, solo servirían como “escudos” para disimular la religión verdadera de los indígenas:

No se puede condenar a los guaraníes que procuran disimular al máximo su religión y que hacen que todos los ataques dirigidos en su contra reboten en el escudo de un cristianismo simulado. Así como Heine se hizo cristiano para seguir siendo judío en paz, el guaraní se deja bautizar. Nunca revelará su nombre original, íntimamente asociado con la religión pagana; utiliza un nombre portugués, y afirma obstinadamente que

137 Nimuendajú 1987 [1914]: 128-129.

nunca tuvo otro. Otro medio muy eficaz de encarar los ataques de los cristianos contra su religión es exhibir la cruz¹³⁸.

Si bien en un inicio Nimuendajú acepta que la enseñanza cristiana, y sobre todo la jesuita, haya influenciado muy posiblemente en la creencia de la destrucción del mundo (*mbaé meguá*) – el elemento más característico según él de la religión de los apapocúvas y la clave de las “migraciones”, acaba rechazando esta idea: “el incendio universal, la inundación, los demonios animales, la danza chamánica, la ascensión”, todos estos temas relacionados con la creencia del fin del mundo son propiamente indígenas, y presentan “numerosas analogías entre otras tribus”:

Son ejemplos extremos que muestran hasta qué punto este pueblo se mantiene conservador, incluso en su desarrollo. No rompieron ni transformaron marcadamente ninguna forma antigua, sino que las desarrollaron y elaboraron en una determinada dirección; e incluso esta dirección ya había sido trazada por la “voluntad de tranquilidad” propia de todos los americanos¹³⁹.

Sin embargo, más tarde, Nimuendajú se pregunta: si el “pesimismo” y la “melancolía” apapocúvas ligados con el fin del mundo no se deben a las influencias cristianas, ¿de dónde vienen? Nimuendajú vacila al responder la pregunta y, al finalizar la lectura de *Las Leyendas*, es difícil saber lo que opinaba de las relaciones entre las religiones apapocúva y cristiana y de la búsqueda de la Tierra sin Mal.

Primero es posible pensar que, antes incluso de la llegada de los europeos, los guaraníes ya llevaban los gérmenes de la decadencia y de la muerte de la raza, y que este rasgo característico [de su religión] es un reflejo de este estado. Sin embargo, no podemos olvidar quiénes hicieron, durante más de tres siglos, la historia de los guaraníes: conquistadores españoles, aventureros de todos los países, jesuitas cuyo sistema ahogaba la libre iniciativa, cazadores de esclavos venidos desde São Paulo y, final-

138 Nimuendajú 1987 [1914]: 27-29.

139 Nimuendajú 1987 [1914]: 131.

mente, los *mbajá* y los *kaingýgn* con sus campañas guerreras – los guaraníes fueron siempre los que sufrieron. Probablemente ninguno de estos opresores fue el motivo inmediato de su emigración hacia el Este, pues de ahí venía precisamente la mayoría de estos males; pero el destino al cual se condenó a los guaraníes durante tres siglos tuvo finalmente que producir este pesimismo¹⁴⁰.

Si bien Nimuendajú acepta finalmente el papel de la colonia en esta historia, no deja nunca de negar la influencia del contexto post-colonial. No menciona ni una sola vez la experiencia de los guaraníes en los *aldeamentos* capuchinos fundados bajo la dirección del barón de Antonina.

5.2.4. El pesimismo de Nimuendajú

Uno de los pocos autores que conozco que aborda la concepción de la historia de Nimuendajú es Melatti, en un artículo sobre las investigaciones que el etnólogo llevó a cabo entre los jê septentrionales del Brasil central en los años 1930 y 1940¹⁴¹. Según Melatti, “Nimuendajú rara vez interpretó”: pero cuando sí lo hizo, su interpretación fue “historicista”.

El término “historicismo” es bastante polisémico y tiene diferentes significados según las épocas. Según el filósofo Alain Boyer, Karl Popper fue el primero en utilizar este término en su obra *Miseria del historicismo*¹⁴², y lo hizo para distinguir entre “historicismo” e “historismo”. El primer término designaría a una filosofía “esencialista” que “atribuye a la historia un sentido determinado, providencial o catastrófico, circular o lineal, optimista o pesimista”; el segundo aludiría a un importante periodo de las ciencias sociales y de la filosofía alemana de la segunda mitad del siglo XIX, que querían considerar la singularidad de cada periodo histórico, rechazando los universalismos de la corriente positivista o clásica. Con Wilhelm Dilthey el “historismo” propuso un relativismo a partir de la idea de que las formaciones culturales debían ser consideradas según sus especificidades históricas, y solo podían ser interpretadas tomando en cuenta su historicidad¹⁴³.

140 Nimuendajú 1987 [1914]: 131-132.

141 Melatti 1985.

142 Popper 1956 [1944].

143 Boyer 2006: 569.

Si tomamos en cuenta las dos definiciones propuestas por Popper y las aplicamos al contexto del texto de Nimuendajú, vemos que fue inspirado a la vez por el “historicismo” y el “historismo”, sobre todo en lo que concierne a la escatología de la religión guaraní y su especificidad entre todas las demás.

Pero la concepción histórica de Nimuendajú parece tener también otra fuente. En una gran medida el pesimismo que, según el, caracterizaba la religión guaraní, era más suyo que de los apapocúvas. Nimuendajú pensaba que los amerindios iban a desaparecer pronto y que sus trabajos representarían, finalmente, el último registro de su memoria. Si Nimuendajú evidencia cierto malestar en poner en paralelo el relato guaraní de su propia historia con el que produjeron “los blancos”, es porque considera estos momentos de contacto como el principio del fin de la historia indígena. Es, pues, con mucha melancolía que concluye sus *Leyendas*:

Me parece que, al menos entre la generación más joven de los guaraníes, esta manera de ser está retrocediendo. Muchos ya no saludan al sol con esta nostalgia melancólica del paraíso de donde se levanta, y mucho menos el solemne poder del dios cristiano solo al becerro de oro, la imagen del progreso de los nuevos tiempos que el lejano occidente hizo llegar hasta en estos solitarios confines¹⁴⁴.

5.3. Los destinos de la Tierra sin Mal

La “búsqueda de la Tierra sin Mal” tiene una fecha de nacimiento –1914– y un padre: Curt Unkel Nimuendajú. Tuvo también una numerosa descendencia. No se trata de compilar aquí todos los trabajos que han seguido con esta hipótesis o, por el contrario, la criticaron más o menos ferozmente. Esta compilación fue hecha por los mismos críticos¹⁴⁵ y por otros autores como, recientemente, Villar y Combès¹⁴⁶. Simplemente, para cerrar esta acta de nacimiento de la Tierra sin Mal, quisiera evocar

144 Nimuendajú 1987 [1914]: 132.

145 Noelli 1999; Pompa 1981, 2003, 2004; Julien 2007.

146 Combès y Villar 2013.

el impacto de Las *Leyendas* sobre otro nacimiento, el de los estudios guaraníes contemporáneos.

5.3.1. La revolución religiosa

Al leer las primeras líneas de Las *Leyendas*, se ve hasta qué punto Nimuendajú pensaba instalar una nueva mirada sobre los guaraníes. De manera muy irónica, comienza: “los indios guaraníes son tan conocidos que parecería superfluo escribir algo más sobre ellos”¹⁴⁷; y sin embargo, el “algo” que escribió Nimuendajú modificó radicalmente la perspectiva.

Con esta monografía, Nimuendajú inauguró primero la tradición de un verdadero trabajo de campo tal como lo concibe la etnología contemporánea. Su vivencia entre los apapocúvas, su nombre guaraní, etc., son los que dan autoridad a sus escritos, a tal punto que muchos han creído que había realmente acompañado las “migraciones” apapocúvas en busca de la Tierra sin Mal.

En opinión de varios autores¹⁴⁸, la primera monografía académica de Nimuendajú es fundamental para la historia de la etnología americanista. Con ella se opera un giro radical en la manera de pensar a estos indígenas. Es una verdadera ruptura con la imagen general que se tenía hasta entonces de las sociedades guaraní-hablantes.

Refiriéndose a la *Conquista espiritual* de Antonio Ruiz de Montoya¹⁴⁹, Nimuendajú evoca la imagen bastante triste que el misionero dibujó de los guaraníes, como si se tratara de un conjunto de “paganos conversos”¹⁵⁰. En los trabajos publicados en la época de Nimuendajú, el panorama seguía siendo casi el mismo: los guaraníes eran descritos a veces como gente “civilizada”, que “mantenía las relaciones más íntimas con Dios y todos los santos”; eran otras veces “exaltados en la literatura nacional y declarados héroes de novelas”. En el libro de Nimuendajú, por el contrario, “burlándose de sus misioneros” y a pesar de la civiliza-

147 Nimuendajú 1987 [1914]: 13.

148 Melatti 1985; Viveiros de Castro 1987; Grupioni 1998; Welper 2002; Barbosa, Chamorro, Heusi y Welper 2013.

149 Montoya 1996 [1639].

150 Nimuendajú 1987 [1914]: 3.

ción dominante que los trata como “animales miserables”, los guaraníes “han logrado conservar su vieja religión con mucha pureza hasta hoy”¹⁵¹.

Con este retrato Nimuendajú saca a las sociedades de habla guaraní del papel ambiguo y contradictorio que tenían. En la época colonial, los guaraníes fueron pensados como gente “sin fe”; en la época moderna, se les representó como sociedades decadentes, convertidas al cristianismo, aculturadas o incluso extintas, o como protagonistas de los primerísimos capítulos de los nuevos relatos nacionales que se forjaban; con Nimuendajú irrumpe una “revolución religiosa”, y los guaraníes pasan a ser considerados como gente intrínsecamente religiosa.

Esta “revolución religiosa” es la que permite considerar Las *Leyendas* no solo como la principal sino como *la* monografía que, redefiniendo la perspectiva sobre las sociedades de habla guaraní, constituyó el punto de inflexión hacia lo que Viveiros de Castro llamó la “etnología guaraní contemporánea”¹⁵². Por mi parte prefiero hablar más generalmente de “estudios guaraníes contemporáneos”, pues Las *Leyendas* marcaron mucho más que la sola antropología y su influencia rebalsó hacia la literatura, el arte, el derecho, etc., en suma, hacia todas las representaciones de los guaraníes en la época contemporánea.

5.3.2. 5.3.2. Los discípulos: la herencia religiosa y el lugar de la historia

El éxito alcanzado por Nimuendajú probablemente no habría sido el mismo sin el entusiasmo de sus sucesores y, en primer lugar, de Alfred Métraux¹⁵³. Como lo demostraron Cristina Pompa y Francisco da Silva Noelli en artículos relativamente recientes¹⁵⁴, fue a partir de las relecturas de Métraux que la hipótesis de la Tierra sin Mal se transformó rápidamente en dato objetivo.

Métraux utilizó primero la categoría de la Tierra sin Mal en su artículo sobre “las migraciones históricas de los tupí-guaraníes”¹⁵⁵ y, luego, en

151 Nimuendajú 2001 [1910a]: 143.

152 Viveiros de Castro 1987 xxii.

153 Métraux 1927, 1928a, 1928b, 1931, 1967.

154 Pompa 2004; Noelli 1999.

155 Métraux 1927.

sus dos tesis doctorales de 1928 defendidas en el Museo Etnográfico de Goteburgo bajo la dirección de Nordenskiöld¹⁵⁶. Por decirlo en términos de Pompa, Métraux articula en estos trabajos “datos etnográficos sobre los guaraníes modernos” con “fuentes de los siglos XVI y XVII” sobre los tupíes¹⁵⁷: sigue la metodología regresiva que ya observamos en los estudios de Nimuendajú.

Las dos citas que siguen, sacadas de su tesis sobre la religión de los tupinambás, ilustran esta metodología:

El panorama que ofrezco de la religión de los tupinambás está lejos de ser completo. Si bien podemos reconstituir algunas prácticas y ciertas creencias con gran lujo de detalles, otras quedan en cambio solo imperfectamente conocidas. Estas lagunas pueden ser llenadas en parte gracias a los trabajos de Nimuendajú. Este erudito, que fue realmente adoptado por una tribu guaraní, estudió a fondo los mitos de los apapocúvas y de los tembés que pueden ser vistos como los últimos descendientes de los indígenas tupíes pertenecientes a la misma ola migratoria que los tupinambás. Las analogías que los ritos y mitos apapocúvas y tembés presentan con los de sus lejanos antepasados son llamativas, y nos permiten a menudo explicar o completar los antiguos textos¹⁵⁸.

Los detalles a menudo oscuros que nos dan sobre este tema los antiguos cronistas se ven enteramente explicados con los mitos y las concepciones de los guaraníes modernos. Podemos llevar adelante el estudio partiendo de lo conocido para ir hacia lo desconocido; es decir desde el examen de hechos contemporáneos hasta la interpretación de los antiguos textos¹⁵⁹.

De esta manera, en los textos de Métraux, los relatos recogidos por Nimuendajú entre los apapocúvas de inicios del siglo XX se transforman, pocos años más tarde, en la marca de una antigua “civilización tupí-guaraní”.

¹⁵⁶ Métraux 1928a, 1928b.

¹⁵⁷ Pompa 2003: 100.

¹⁵⁸ Métraux 1928a: 3.

¹⁵⁹ Métraux, 1928a: 201.

Una visión similar existe en la obra de Hélène Clastres sobre el profetismo tupí-guaraní¹⁶⁰. Junto con su esposo Pierre Clastres, fue sin duda quien postuló con mayor ahínco que la Tierra sin Mal era un tema muy antiguo, remontándose probablemente a la época precolombina. Pienso que, en su obra, el periodo precolombino ocupa un lugar destacado y fundamental, que no debe ser subestimado.

Si bien Nimuendajú hablaba de posibles influencias cristianas en la religión apapocúva, Métraux caracteriza por su parte a las “migraciones históricas” de los tupí-guaraníes como movimientos de tipo “mesiánico”. En sus últimos textos publicados al respecto, Métraux reemplaza el término “mesianismo”, utilizado en sus primeros estudios y sacado del “vocabulario judeo-cristiano”, por “neologismos como ‘revivalismo’ y ‘nativismo’”, que expresarían más “la intención de resucitar los valores indígenas”. Sin embargo, no parece que este cambio de términos haya sido acompañado por un cambio de perspectiva pues, en todos los casos y sin que importen los términos, Métraux siempre sostuvo que estos movimientos, a la vez “místicos, sociales y políticos”, tendían a multiplicarse en situación colonial: “por las reacciones que provoca; la situación colonial engendra a menudo estas sublevaciones político-místicas que proponen frenar la desorganización social y cultural”¹⁶¹.

El antropólogo Egon Schaden tiene una visión similar a la de Métraux. Aunque tenga una perspectiva más sociológica, dada la influencia de las teorías de la aculturación en los años 1950, no tiene dudas sobre la relación entre la creencia en la Tierra sin Mal y la influencia cristiana. Sin embargo, según Villar y Combès¹⁶², en este último autor persiste el carácter “esencialmente místico de la cultura guaraní” y su papel “no solo simbólico sino también político” en el sentido que la religión representa “el núcleo de la resistencia de la cultura tribal” frente a los procesos de aculturación¹⁶³.

Aunque Hélène Clastres utilice prácticamente las mismas fuentes que Métraux, a saber: por un lado algunas crónicas coloniales que evocan

160 H. Clastres 1975.

161 Métraux 1967: 12.

162 Villar y Combès 2013.

163 Schaden 1974 [1954]: 178, 214.

varios desplazamientos de “los tupí-guaraníes” y por el otro el texto de Nimuendajú, no veía los mismos fenómenos. Si la religión de los tupí-guaraníes había sido hasta entonces “mal entendida”, esto se debía para ella a que investigadores como Métraux habían confundido “bajo el solo término de mesianismo” movimientos de naturalezas muy diferentes¹⁶⁴. Para H. Clastres, la búsqueda de la Tierra sin Mal era un movimiento esencialmente “profético”, no “mesiánico”.

Ambos términos pueden parecer equivalentes a primera vista. Si embargo, revisten aquí significaciones totalmente opuestas que remiten justamente a la influencia o no de la religión cristiana sobre la de los guaraníes contemporáneos y de los tupí-guaraníes históricos. En efecto la noción de “mesianismo” utilizada por Métraux y Schaden remite al clásico libro de James Mooney sobre la *Ghost-Dance* y la sublevación sioux a finales de los años 1890¹⁶⁵. En este contexto los movimientos “mesiánicos” están asociados a momentos de crisis, que el contacto colonial viene multiplicando. Aun si Métraux afirmaba que este esquema clásico no podía aplicarse tal cual a las “migraciones” tupí-guaraníes, intentó tomar en cuenta los contextos históricos de estas migraciones. Por el contrario, la noción de “profetismo” de Hélène Clastres tendía precisamente a descartar cualquier asociación entre dinámicas “puramente indígenas” y reacciones a amenazas externas¹⁶⁶.

Para esta autora, las “migraciones” hacia la Tierra sin Mal no pueden ser interpretadas como “mesianismo” porque no constituían una respuesta a la situación colonial. No eran huidas de la colonización, porque en estos momentos eran las sociedades tupí-guaraníes las colonizadoras. Resumiendo a muy grandes rasgos la tesis de Clastres, la decisión de algunos grupos guaraní-hablantes de partir hacia la Tierra sin Mal junto con sus profetas, los *karai*, fue la solución nativa que estas sociedades “contra el Estado” imaginaron contra el surgimiento de un poder político autónomo que empezaba a perfilarse poco antes de la conquista europea. En este sentido, como apunta Sztutman, la noción de periodo precolombino forma sentido en la obra de los esposos Clastres única-

164 H. Clastres 1975: 60.

165 Mooney 1965 [1896].

166 H. Clastres 1975: 55.

mente en este contexto de surgimiento de un poder político autónomo y separado de un poder religioso¹⁶⁷.

La idea clastreana de la “sociedad contra el Estado” ya fue el blanco de diferentes críticas¹⁶⁸. En mi opinión, su principal problema es que se trata de una tesis demasiado general, demasiado filosófica, y muy difícilmente comprobable a partir de datos arqueológicos o de fuentes históricas, tal como lo demostraron respectivamente Noelli, Pompa o Castelnau de l’Estoile¹⁶⁹. Como lo observan Villar y Combès, la interpretación de Hélène Clastres sobre el profetismo tupí-guaraní plantea el mismo problema que la de Métraux: en ambas, “el elemento étnico del mito y el parentesco lingüístico se vuelven parentesco cultural”. En este atajo causal entre presente y pasado, la historia que sus informantes contaron a Nimuendajú a inicios del siglo XX se transforma, una vez más, en un modelo aplicable al conjunto de la familia lingüística; una vez más, desaparecen las historias locales de los diversos grupos de lengua guaraní y se reequilibran hacia una historia general de “los tupí-guaraníes o de la civilización tupí-guaraní”¹⁷⁰.

Este vaivén entre pasado y presente, este diálogo entre los guaraníes actuales y los tupíes coloniales, esta mirada etnográfica a través de un filtro histórico, están presentes en la obra de los Clastres, de Métraux y de Schaden, y vuelve a encontrarse en otros autores como León Cadogan¹⁷¹. Desde una perspectiva metodológica, tiene implicaciones teóricas importantes, que ya fueron criticadas por varios autores. De hecho, según Pompa, al proceder de esta manera los autores presuponen una “identidad substancial” entre sociedades alejadas entre sí en el tiempo y el espacio¹⁷². De esta manera, una metonimia bastante sencilla se fue forjando y la creencia apapocúva de la Tierra sin Mal se convirtió paulatinamente en el sinónimo de la religión del conjunto de los pueblos tupí¹⁷³. De motor de las “migraciones” del siglo XIX, la Tierra sin Mal se

167 Sztutman 2009.

168 Bazin, 2008 [1979]; Vainfas, 1995.

169 Noelli 1999; Pompa 2004.

170 Villar y Combès 2013: 205.

171 Cadogan 1959.

172 Pompa 2004: 142.

173 Villar y Combès 2013.

volvió el núcleo duro y la esencia misma de la religiosidad de la “civilización tupí-guaraní” – una religión que, en esta perspectiva, no habría “evolucionado” mucho en cinco siglos, desde la época (pre)colonial hasta nuestros días.

La hipótesis de Nimuendajú sobre las causas religiosas de la búsqueda de la Tierra sin Mal, han hecho posible el postulado de una continuidad entre los tupí-guaraníes históricos y los guaraníes contemporáneos. Esta hipótesis tuvo tanta influencia en la etnología guaraní contemporánea que, una vez consolidada, derivó poco a poco de su contexto de producción para transformarse en un dato objetivo entre los autores más modernos, que se contentaron con asumirla como verdad sin pensar en las implicaciones teórico-metodológicas de un retorno a las condiciones de su elaboración¹⁷⁴. En la base de las “migraciones” existiría entonces la creencia en la Tierra sin Mal, y en la base de la Tierra sin Mal, estaría el mito del fin del mundo: como reza el sub-título de la monografía de Nimuendajú, estas “Leyendas” son el “fundamento de la religión de los apapocúvas”. Con Alfred Métraux se volvieron el “fundamento” de la religión de “los tupí” en general Y, muy rápidamente, este “fundamento religioso” se transformó en el “fundamento” sin más del “Ser guaraní”.

La imagen del “guaraní religioso” está ilustrada por las sagas descritas por Pierre Clastres y León Cadogan en sus célebres libros sobre los textos míticos mbyás¹⁷⁵. En una de estas obras, Pierre Clastres llegó a escribir que “la sustancia de la sociedad guaraní es su mundo religioso”¹⁷⁶. Y este “guaraní religioso” poco a poco perdió todo significado, facilitando el uso y abuso de interpretaciones a-históricas y sustancialistas. Una vez sedimentada en el discurso antropológico, la imagen de la “tradición religiosa original”¹⁷⁷ hizo del complejo religioso una teoría general del “Ser” guaraní, reduciendo los demás aspectos como la integración en el tiempo y el espacio a “un simple medio de su expresión”¹⁷⁸.

174 Pompa 2004: 142.

175 P. Clastres 1974; Cadogan 1959.

176 P. Clastres 1974: 8.

177 H. Clastres 1975: 10.

178 Pompa 2003: 106.

Por la larga historia colonial de los guaraníes y la influencia jesuítica, la noción de “contacto cultural” tan presente en la antropología ocupa un espacio a la vez central y ambiguo en la literatura guaraní. El contacto está pensado ya sea en términos de “desintegración”, ya sea, por el contrario, de “resistencia”. En el primer caso, si bien por un lado la “revolución religiosa” introducida por Nimuendajú influenció toda una serie de mitos edificantes relativos a la esencia del hombre guaraní, por el otro lado la literatura sobre la “aculturación” legitimó numerosas políticas de intervención social. Al definir negativamente el “contacto cultural”, temáticas actuales como el acceso a la tierra, el suicidio o el alcoholismo fueron esencialmente pensadas como estados de desequilibrio o incluso de anomia social¹⁷⁹. En contraposición a la tendencia antropológica de pensar el “cambio” y la “mezcla”, en el caso indígena, en términos de pérdida¹⁸⁰ – pérdida de la tradición, pérdida de la identidad, pérdida de lo que podría significar la muerte de la antropología purista – la idea de “resistencia” apareció, en un primer tiempo, como una solución convincente. Convincente pero analíticamente engañosa, pues presupone que, al “resistir”, los guaraníes habrían sido capaces de conservar su “manera de ser” – su *teko* como lo sugiere la literatura – siempre intacto e inalterable. Reaccionando mediante respuestas nativas y preexistentes al “contacto cultural”, habrían sido incapaces, según este razonamiento, de reactualizar sus sistemas de significaciones y los contenidos culturales asociados con ellos.

La misma Hélène Clastres enfatizó la fragilidad analítica de nociones como “sincretismo” y “pureza original”. La primera “supone que el pensamiento religioso de los indígenas ofrece poca coherencia para admitir cualquier elemento extranjero”; la segunda “supone que el discurso religioso [...] puede permanecer sin cambios mientras que la sociedad cambió”. Finalmente, ambas nociones reconstruyen “el pasado tupí-guaraní a partir de lo que sabemos, o pensamos saber hoy sobre su religión”¹⁸¹.

A pesar de estas observaciones muy pertinentes, H. Clastres es quien más ha negado los cambios históricos. La “inclinación para el Más Allá”

179 Schaden 1974 [1954].

180 Oliveira 1998.

181 H. Clastres 1975: 13.

de los grupos guaraní-hablantes no significa para ella un simple “motivo de conversión” sino más bien un apego tajante y obstinado a “la tradición” y a la memoria¹⁸². El círculo parece aquí cerrarse y, tanto desde el punto de vista “simbólico” como el de la “aculturación”, el sistema religioso vuelve a su punto de partida, que sería asumir que la cultura es impermeable a cualquier cambio, un elemento en el cual todo cambio es imposible. Es así como el mundo religioso guaraní sirvió como la principal, si no la única, clave de interpretación de temáticas actuales tan diversas e importantes como la territorialidad, el profetismo, la movilidad, la organización social, etc. Es así también, como lo nota Viveiros de Castro, que los estudios guaraníes contemporáneos dejan muy poco espacio a la sociología, a los estudios de parentesco u otros temas que no sean inmediatamente reducidos a la religiosidad o la eterna búsqueda de la Tierra sin Mal¹⁸³.

5.3.3. Un núcleo duro siempre intacto

Una revolución religiosa y un verdadero malestar para con la Historia son sin duda las principales herencias de Las *Leyendas* en los estudios guaraníes contemporáneos. Pero si bien la hipótesis de la Tierra sin Mal tuvo y sigue teniendo sus discípulos, también tuvo sus detractores.

Las primeras críticas fueron silenciosas. En 1930, Nordenskiöld dedicó a Nimuendajú un artículo sobre la arqueología de la cuenca amazónica; evoca en sus páginas algunas de las antiguas “migraciones” tupí-guaraníes, citando incluso el artículo de 1927 de Métraux sobre el tema. Sin embargo, no menciona en ningún momento a la Tierra sin Mal. Más tarde y de la misma manera, es “nada o casi nada” lo que escribe Branislava Susnik sobre la Tierra sin Mal, incluso en un libro entero dedicado a la “dispersión tupí-guaraní prehistórica”¹⁸⁴.

Solo en tiempos recientes empezaron las críticas en voz alta: Melià, Julien, y sobre todo Noelli y Pompa. Sin embargo, como lo vimos, estos autores se encarnizaron mucho más contra Métraux y su “pecado original”, o contra los Clastres, que contra el propio Nimuendajú. Traba-

182 Fausto 2005: 386.

183 Viveiros de Castro 1987: xxx.

184 Villar y Combès 2013. 211-212.

jando sobre otros grupos u otras épocas, dejaron intactas las bases de la hipótesis formulada por el joven etnólogo alemán. Ninguno retomó el estudio de las “migraciones originales”, las del siglo XIX que le habían permitido sugerir su propuesta. De hecho, en mi opinión, el éxito sin par de *Las Leyendas* tiene mucha responsabilidad en la visión del “vacío” del siglo XIX por parte de los autores contemporáneos. De alguna manera se confió demasiado en Nimuendajú, y la historia del siglo XIX se redujo exclusivamente a las “migraciones” hacia la Tierra sin Mal. Para decirlo de otra manera, este periodo histórico denso, a veces violento, fue relegado en el mito en detrimento de la historia. Es, pues, por esta razón que quise volver a él.

La historia de una bella historia

A lo largo del siglo XIX, grupos guaraní-hablantes de Mato Grosso se desplazan hacia el Este. Llegan a las cercanías de haciendas, o de pueblos de los “blancos”. A partir de 1843, su objetivo está más determinado: se dirigen hacia los *aldeamentos* fundados por el barón de Antonina en el marco de una política indigenista auxiliar de un proyecto más amplio de colonización y protección de las fronteras. El hombre que acompaña al menos uno de estos desplazamientos en 1852, el norteamericano João Henrique Elliott, habla a los guaraníes de la abundancia que les espera en los *aldeamentos*, de una tierra rica en frutas, animales y miel, de una tierra finalmente donde “la mano protectora y generosa del Paí-Guaçu [...] los defendería de sus enemigos y colmaría todas sus necesidades”¹⁸⁵.

Al despuntar el siglo XX, los descendientes de estos mismos grupos siguen desplazándose, siempre en la misma dirección. Se van para escapar de los colonos que penetran en sus territorios y, a veces, de las epidemias. Y se dirigen, esta vez, hacia los Puestos Indígenas creados por el Servicio de Protección de los Indios – en particular hacia la reserva de Araribá fundada por Nimuendajú en 1910, y donde el SPI pretendía juntar a todos los grupos guaraníes del Estado de São Paulo.

En ambas oportunidades los grupos de habla guaraní fueron “invitados” e incluso incitados por otros actores a partir y dejar sus lugares de origen. Estos mismos actores les ayudaron materialmente en sus desplazamientos. Se trataba, en los años 1850, de los sertanistas Elliott y Lopes, al servicio del barón de Antonina; a inicios del siglo XX eran los funcionarios del SPI y, entre ellos, un joven etnólogo alemán: Curt Unkel Nimuendajú.

Fue sin embargo el mismo Nimuendajú quien planteó luego su famosa hipótesis: las “migraciones” del siglo XIX no se debían a la voluntad de huir de los enemigos, de encontrar mejores tierras o de acercarse a los colonos. Se debían, *exclusivamente*, al terror a la destrucción inminente del mundo y la esperanza de alcanzar la Tierra sin Mal. Más allá de estas

185 Elliott 1898 [1856]: 441

“migraciones” particulares, Nimuendajú sugería luego que esta búsqueda religiosa de un paraíso perdido bien podría ser la clave que explicaría la dispersión tupí-guaraní en todo el continente sudamericano, y la razón de ser de todas las “migraciones” tupí-guaraníes conocidas desde la época colonial.

Esta hipótesis tuvo un éxito sin par y se volvió “un hecho” no discutido y no discutible en la literatura posterior. Este éxito se debe a varios factores entrelazados. Primero, la confianza casi ciega en un joven antropólogo “devenido indio”, cuyos datos etnográficos eran magníficos y que, en general, se interesaba poco por la teoría; esta confianza fue tal que se transformó en la creencia de que él mismo había participado en la búsqueda de la Tierra sin Mal con sus hermanos indígenas. El episodio que pudo constituir el punto de inflexión del pensamiento de Nimuendajú, el encuentro en 1912 de un grupo mbyá paraguayo “migrando” hacia “la tierra donde no se muere” llegó a resumir para mucha gente la experiencia del joven etnólogo, y fue aplicada a su experiencia apapocúva. Luego, el éxito de esta hipótesis descansa sobre la idea, que sigue siendo vigente, de que a un parentesco lingüístico entre los “tupí-guaraní” corresponde un parentesco cultural: la célebre “civilización tupí-guaraní” de Alfred Métraux. A su vez este postulado autorizaba comparaciones bastante atrevidas entre pasado y presente, entre antiguos tupíes y guaraníes modernos, entre espacios separados a veces por varios miles de kilómetros. Es cierto que Métraux no estuvo ajeno a la difusión de esta idea y esta metodología “regresiva”, “anacrónica” o a-temporal”: pero sus bases ya estaban presentes en la obra de Nimuendajú, y le permitieron pasar de una hipótesis particular sobre migraciones particulares hasta una sugerencia general aplicable a todas las “migraciones” tupí-guaraníes.

Estas ideas marcaron profundamente los estudios guaraníes contemporáneos, y no sería exagerado decir que Las *Leyendas* constituyen su acta de nacimiento. A partir de este libro, los guaraníes fueron pensados como gente religiosa o, viceversa, la religión guaraní devino la esencia misma de una “guaraneidad” inalterable e inalterada. Al mismo tiempo, ocultadas por estos “fundamentos religiosos”, la sociología de los grupos

concretos y, sobre todo, su historia, desaparecían de los estudios guaraníes.

Más allá del campo antropológico la Tierra sin Mal siguió su vida propia. Existe hoy en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, es el refrán de un cierto indigenismo teológico, aparece también como la reivindicación de movimientos ecologistas y territoriales¹. Al “monstruo tupí-guaraní” corresponde la hidra de la Tierra sin Mal y sus innumerables facetas.

Lo que pretendí hacer en estas páginas puede resumirse en una frase: levantar el acta de nacimiento de la Tierra sin Mal. Para ello, siguiendo el ejemplo de Nimuendajú, desarrollé un doble movimiento de contextualización, retomando primero el tema de las “migraciones” guaraníes del siglo XIX, e interesado luego por el contexto de aparición de la categoría de la Tierra sin Mal a inicios del siglo XX. La gran diferencia reside en que, para Nimuendajú, el contexto de inicios del siglo XX eran los relatos y los mitos de los apapocúvas con quienes vivió: en cambio para mí este contexto es el de la trayectoria personal y profesional del joven etnólogo alemán, en un periodo indigenista determinado y dominado por el SPI.

Al proponer comparar la “emigración de los caiuás” con las “migraciones proféticas” postuladas por Nimuendajú, al confrontar los escritos de Elliott con Las *Leyendas*, mi intención no fue encontrar una “verdad” que, de existir, se situaría probablemente a medio camino. Es probable que las “migraciones” del siglo XIX hacia los *aldeamentos* fueron pensadas por los guaraníes a partir de sus inquietudes religiosas – así como las antiguas migraciones de sus antepasados itatines hacia el Oeste en busca del metal andino también pudieron ser pensadas como la búsqueda de una “tierra buena” o de la morada de un héroe civilizador². También es probable que no sea necesario zanjar entre una “migración” realizada *para huir de algo* (la miseria, las epidemias, los enemigos, la esclavitud) y una migración realizada *para ir hacia algo* (un *aldeamento*, un Puesto Indígena, una Tierra sin Mal). Es, finalmente, probable que una misma

1 Villar y Combès 2013.

2 Combès 2011.

“migración” pudo tener varios motivos y ser interpretada según varios registros, sin necesidad de una explicación única – y mucho menos de una sola explicación “exclusiva” para todos los desplazamientos.

Esto se trata, finalmente, de un problema clásico de sociología weberiana, donde la acción social opera a partir de configuraciones simbólicas a la vez que materiales. Las “migraciones históricas” fueron movimientos sociales, de resistencia y religiosos a la vez. La acción humana siempre tiene causas múltiples y no está necesariamente determinada por un factor por encima de otros. Los indígenas migraron por razones coyunturales a la vez que movidos por una ideología mística o religiosa, que a su vez pudo ser una causa o un efecto. Las explicaciones “simbólicas”, “milenaristas”, “económicas” o “políticas” que fueron propuestas remiten más a la metodología de cada investigador que a la complejidad del problema.

Al igual que los relatos recopilados por Bazin en África, los textos de Elliott y de Nimuendajú son las historias de una historia, facetas diferentes de una misma, versiones que se corresponden “en negativo” y entre las cuales no se trata de escoger. En este sentido consideré aquí los textos de Nimuendajú (Las *Leyendas*, pero también los *Apontamentos* o los *Buscadores do céu*) como *productos históricos*, es decir, productos de un pensamiento y de una hipótesis, más que como obras de etnología o de análisis.

Mi punto de partida fue sencillo. Aunque se hayan multiplicado las críticas de la Tierra sin Mal en los últimos años, ninguna se interesó por las “migraciones originales”. El mismo éxito de Las *Leyendas* es, en parte, responsable del “vacío” informativo que los investigadores siguen postulando para el siglo XIX. De esta manera, las críticas dejaron intacto el “núcleo duro” de las migraciones decimonónicas, y no exploraron las imbricaciones e influencias recíprocas entre los proyectos de colonización de las provincias de Paraná, São Paulo y Mato Grosso, y la movilidad guaraní de esta época.

Los investigadores que más se acercaron al tema fueron Marta Rosa Amoroso y Lúcio Tadeu Mota. Amoroso publicó un excelente estudio sobre el *aldeamento* indígena de São Pedro de Alcântara entre 1855 y

1895. Analiza no solo el aparato político-ideológico que permitió la fundación de los *aldeamentos* en la provincia del Paraná, sino también los conflictos que tuvieron lugar en su interior entre los grupos de habla guaraní y los kaingang, obligados a compartir el mismo espacio. Sin embargo, a la hora de hablar de las razones de los desplazamientos guaraníes, Amoroso prefirió seguir la interpretación religiosa propuesta por “la etnología de las tierras bajas sudamericanas”:

Existe al parecer una posible coincidencia de términos entre el mensaje de los agentes de contacto que alababan los *aldeamentos* del Jataí para los guaraníes, y el discurso profético de los indígenas. Este discurso, tal como fue descrito por la etnología de las tierras bajas sudamericanas, es el motivo de las migraciones de estos grupos, siguiendo a sus chamanes, en busca de *Ivý marãeý*, la Tierra sin Mal. Todo nos lleva a pensar que la migración kaiowá hacia el Jataí siguió una dinámica propia, lo que nos lleva a coincidir con los análisis que consideran la movilidad guaraní como el resultado de procesos estructurales dictados por la cosmología y la visión guaraní del mundo, más que como una forma de reacción al contacto³.

Por su parte Lúcio Tadeu Mota es sin duda el que más se acercó a nuestro tema⁴. Sin embargo, tal vez porque era consciente de los riesgos de atacarse a un problema tan complejo, prefirió redactar simplemente una nota de pie de página:

Aunque sean muy similares, Nimuendajú no cita la versión de Elliott publicada en 1856. Podemos preguntarnos: ¿Elliott y Nimuendajú hablan de los mismos grupos, o de grupos diferentes que tomaron el mismo camino en épocas diferentes? Al contrario de Nimuendajú, Elliott, que entró en contacto con estos kaiowás en 1845, es decir apenas 15 años después de su llegada en los llanos de Itapetininga, no menciona que hayan querido alcanzar el mar en busca de la tierra donde no se muere. Estas preguntas y otras complican la tesis que hace de los desplazamientos y de la presencia de los grupos guaraníes en el valle del Paranapanema

3 Amoroso 1998: 57.

4 Mota 2007.

en el siglo XIX movimientos religiosos en busca de *Iv'y marãey* (la Tierra sin Mal)⁵.

Quise retomar esta temática en este libro, en un estudio de antropología histórica forzosamente paralelo a un estudio de historia de la antropología.

Interesarse por las circunstancias concretas de las “migraciones históricas” de los guaraníes del siglo XIX permite aprehenderlas en otra dimensión. Es, de alguna manera, reubicarlas en una historia indígena que, desde 1492, no puede ser pensada como impermeable al avance de la colonización europea ni fuera de ella. Reducciones jesuitas, *aldeamentos* del siglo XIX, puestos del SPI y Tierras Indígenas actuales: todas estas “políticas indigenistas”, que presentan cierta continuidad entre ellas, tuvieron importantes impactos en los grupos indígenas.

Elena Welper evocaba la influencia del romanticismo y del indianismo en la obra de Nimuendajú. Es una influencia todavía perceptible hoy en muchos libros de antropología, por ejemplo en las descripciones de los “pueblos aislados” de la Amazonía o del Chaco. Sin embargo, lejos de constituir los “restos” intactos e inalterados de una civilización indígena “pura” y sin contacto, estos grupos se “aislaron” voluntariamente, para huir de una influencia y una colonización que conocen demasiado bien. De la misma manera, los grupos guaraní-hablantes del siglo XIX no solo eran estos “falsos cristianos” evocados por Nimuendajú, obstinados guardianes de su “vieja religión”. Llevaban nombres portugueses o españoles y eran probablemente, como sus descendientes de hoy, “los hijos de la Cruz de la buena palabra”⁶. Contrariamente a los “pueblos aislados” escogieron “migrar” hacia los *aldeamentos* que podrían tal vez salvarlos; sus descendientes siguieron el mismo camino, hacia los Puestos Indígenas que se les ofrecía. Hacia una Tierra sin Mal tal vez, o menos mala; hacia un lugar donde sería posible escapar del fin del mundo, del mundo amenazado por los blancos.

5 Mota 2007: 53, n. 9.

6 Chamorro 2015 (en prensa).

Tal vez los migrantes “caiuás” descritos por Elliott no sean tan conmovedores como los guaraníes de Nimuendajú en su desesperada y exclusiva búsqueda de la “tierra donde no se muere”, pero esa Historia es suya y es también una bella historia.

Bibliografia

- ABIRGAUS, L.** (1983). Barão de Antonina. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, v. 40, 241-244.
- ALMEIDA** Serra, R. (1845 [1803]). Parecer sobre o aldeamento dos Índios Uaicurus e Guanás, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 7, 204-218.
- AMARAL, C.** (1901). Memoria sobre os usos e costumes dos índios guaranys, caiuas e botocudos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. LXIII, 263-273.
- AMOROSO, M.** (1998). *Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. São Paulo:Thèse de doctorat, Universidade de São Paulo.
- AMOROSO, M.** (2014). *Terra de Índio. Imagens em Aldeamentos do Império*. São Paulo:Terceiro Nome.
- AMOROSO, M. R.** (2001). Nimuendajú às voltas com a história. *Revista de Antropologia*, vol. 44 (2), 173-186.
- ANTONINA, B.** (26/8/1849). *Lettre du Barão d'Antonina à Vicente Pires da Mota, président de la province de São Paulo, 26/8/1849*, São Paulo. Fazenda Perituba: Arquivo Público do Estado de São Paulo.
- ANTONINA, B.** (29/8/1856). *Cópia do ofício do barão de Antonina ao conselheiro Luiz Pedreira de Couto Ferraz*. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico do Itamaraty, lata 280, maço 1b, pasta 29, III - Coleções Especiais, 34 - Arquivo Particular de Duarte da Ponte Ribeiro, II - Países e Regiões, 14 - Paraguai, a) Limites - Correspondência Oficial.
- ANTONINA, B.** (3/11/1849). *Lettre du baron d'Antonina à Vicente Pires Motta, président de la province de São Paulo, propriété Perituba, 3/11/1849*. Propriété Perituba: Archive Publique de l'Etat de São Paulo.

- ANTONINA**, B. d. (23/10/1849). *Lettre du baron d'Antonina à Vicente Pires da Motta, président de la province de São Paulo*. Propriété Peritiba: Archive Publique de l'Etat de São Paulo.
- ANTUNHA** Barbosa, C., & Barbosa, M. (1987). Uma parte da história desta publicação... In: C. Nimuendajú, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (pp. ix-xv). São Paulo: Hucitec-Edusp.
- ARAÚJO**, H. (16/12/1878). *Ofício de Hipólito Alves de Araújo, Diretor Geral dos Índios da província do Paraná, ao presidente da província do Paraná, Rodrigo Otávio de Oliveira Menezes*. Curitiba: Arquivo Público do Estado do Paraná.
- AYRES** do Casal, M. (1817). *Corografia Brazílica ou Relação histórico-geográfica do Reino do Brazil*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia.
- BALDUS**, H. (1945). Curt Nimuendajú. *Boletim Bibliográfico, ano II, vol. VIII*, 91-99.
- BARBOSA** da Silva, A. (2007). *Mais além da "aldeia": território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro: UFRJ - Museu Nacional.
- BARBOSA**, P. (2011). *Documento técnico final de caracterização histórica das áreas Guarani denominadas tekoa Pindoty, Guaviraty, Itapuão (Icapara I), Jejyty (Toca do Bugio), Itaoka (Icapara II) localizadas na região do Vale do Ribeira, Estado de São Paulo*. São Paulo: FUNAI.
- BARBOSA**, P. (2012). Las Jornadas Meridionales y la formación de los aldeamientos indígenas de las provincias de San Pablo, Parana y Mato Grosso entre 1840 y 1889: profetismo y movilidad guarani. In: P. Langer, & G. Chamorro, *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena* (pp. 73-94). São Bernardo do Campo: Nhanduti.
- BARBOSA**, P. (2013b). A Terra sem Mal de Nimuendajú e a Emigração dos Caiuás de João Henrique Elliott. Notas sobre as migrações guaranis no século XIX. *Tellus*, v. 24.
- BARBOSA**, P. (2013c). A violência como prática civilizatória. Relações entre indígenas, missionários, militares e fazendeiros nos aldeamentos.

mentos do século XIX no sul da província de Mato Grosso. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, 11-35.

- BARBOSA, P., & Mura, F.** (2011). Construindo e reconstruindo territórios guarani: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (sec. XIX-XX). *Journal de la Société des Américanistes*, v. 97, n. 2, 287-318.
- BARBOSA, P., Chamorro, G., Heusi, N., & Welper, E.** (2013). As lendas... de Nimuendajú. *Revista Tellus, UCDB*.
- BARBOSA, P., Pierri, D., & Barbosa, M.** (2013). Cartas Guarani. O uso presente de papéis do passado. *Corpus. Archivos de la alteridad americana*, v. 3, n. 1.
- BAZIN, J.** (2008 [1979]). Le bal des sauvages. In: J. Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement* (pp. 51-98). Toulouse: Anacharsis.
- BAZIN, J.** (2008 [1980]). La production d'un récit historique. In: J. Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement* (pp. 271-243). Toulouse: Anacharsis.
- BAZIN, J.** (2008 [1996]). Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique. In: J. Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement* (pp. 407-433). Toulouse: Anacharsis.
- BENITES, T.** (2014). *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação dos seus tekoha*. Rio de Janeiro: UFRJ - Museu Nacional.
- BENSA, A., & Pouillon, F.** (2012). *Terrains d'écrivains. Littérature et ethnographie*. Toulouse: Anacharsis.
- BEOZZO, J.** (1983). *Leis e regimentos das missões. Políticas indigenistas no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- BIGG-WITHER, T.** (1974 [1878]). *Novo caminho no Brasil meridional: a província do Paraná, três anos de vida em suas florestas e campos - 1872-1875*. Rio de Janeiro - Curitiba: J. Olympio - Universidade Federal do Paraná.

- BLEY Junior, W.** (1989). Silva Machado. De tropeiro a barão. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, 46, 19-34.
- BONIFÁCIO** de Andrade e Silva, J. (1992b [1821]). Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In: M. Carneiro da Cunha, *Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação (1808-1889)* (pp. 347-360). São Paulo: CPI-EDUSP.
- BORBA, T.** (1908). *Actualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense.
- BOSSERT, F.** (2012). Notas sobre la jerarquía interétnica en los ingenios azucareros del noroeste argentino. In: D. Villar, & I. Combès, ». En: *VILLAR, D. y COMBÈS, I. (eds.). Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas* (pp. 217-236). Santa Cruz: El País/ Museo de Historia de la UAGRM.
- BOYER, A.** (2006). Historicisme. In: S. Mesure, & P. Savidan, *Le dictionnaire des sciences humaines*. Paris: PUF.
- BRANCO, C.** (2013). Relato do Capitão Antonio Branco - Aldeia de Itariri, SP. *Tellus*, 367-376.
- BRAND, A.** (1993). *O confinamento e o seu impacto sobre os Pai-Kaiowa*. Porto Alegre: PUCRS.
- BRAND, A.** (1998). *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/ Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Porto Alegre: PUCRS.
- BRANDÃO, A.** (13/03/1872). Relatório do estado da catequese dos índios da Província de Mato Grosso. Cuiabá: Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, Diretoria dos Índios, Livro 191, 1860-1873.
- CADOGAN, L.** (1959). Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. *Boletim*, n. 227, *Antropologia*, n. 5.
- CAMPESTRINI, H.** (2007). *As derrotas de Joaquim Francisco Lopes*. Campo Grande: IHGMS.
- CANABRAVA, A.** (1949). Documentos sobre os índios do rio Juquiá. *Revista do Museu Paulista*, n/s., v. 3, 391-404.

- CARDOSO** de Oliveira, R. (1988). O que é isso que chamamos de antropologia? In: R. Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico* (pp. 109-128). Rio de Janeiro - Brasília: Tempo Brasileiro - Cnpq.
- CARNEIRO** da Cunha, M. (1992a). Política indigenista no século XIX. In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil* (pp. 133-154). São Paulo: Companhia das Letras.
- CARNEIRO** da Cunha, M. (1992b). *Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: CPI-Edusp.
- CASTELNUOVO**, T. (1980 [1855-1894]). Princípio e Progresso do Aldeamento de S. Pedro de Alcântara. *Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Paraná*, v. 37.
- CASTELNUOVO**, T. (9/11/1863). *Ofício de Frei Timóteo de Castelnuovo, diretor do aldeamento de São Pedro de Alcântara, ao presidente da província do Paraná*. Aldeamento de São Pedro de Alcântara: Arquivo Público do Estado do Paraná.
- CAVALCANTE**, T. L. (2013). *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Assis: Tese de doutorado - UNESP.
- CGGSP**. (1905). *Exploração dos rios Feio e Aguapé (extremo sertão do Estado)*. São Paulo: Typographia Brazil de Rothschild & Cia.
- CHAMORRO**, G. (2009). *Decir el Cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asuncion: Tiempo de Historia - Fondec.
- CHAMORRO**, G. (2010). Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. *Indiana*, 27, 79-107.
- CHAMORRO**, G. (2015, en prensa). *História Kaiowa*. Dourados: UFGD.
- CHRISTILLINO**, C. (2010). *Litígios ao sul do Império: a Lei de Terras e a consolidação política da Coroa (1850-1880)*. Niterói: Tese de Doutorado - Universidade Federal Fluminense/Intituto de Ciências Humanas e Filosofia.
- CLASTRES**, H. (1975). *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Ed. du Seuil.

- CLASTRES, P.** (1974b). *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris: Editions du Seuil.
- CLIFFORD, J.** (1983). De l'autorité ethnographique. *L'ethnographie*, 2, 87-118.
- COMBÈS, I.** (2009). Syapurú: el misterio de la mina perdida, del Inca chiriguano y del dios mestizo. *Revista Andina*, n. 48, 185-224.
- COMBÈS, I.** (2010). *Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: Instituto de Misionología-Editorial Itinerarios.
- COMBÈS, I.** (2011). El Paititi, los candires y las migraciones guaraníes. *Suplemento Antropológico*, v. XLVI, n. 1, 7-149.
- COMBÈS, I.** (2014, en prensa). *De la una y otra banda del río Paraguay. Historia y etnografía de los itatines (siglos XVI-XVIII)*. São Bernardo do Campo - Cochabamba: Nhanduti - Itinerarios.
- CORREIO Paulistano.** (23 de 12 de 1914). No aldeamento do Araribá. Luta de índios contre índios. Mortos e feridos. *Corrio Paulistano*.
- CREMONESE, C.** (2010). *Fronteira, mitos e heróis: a criação e apropriação da figura do Tenente Antônio João Ribeiro no antigo sul de Mato Grosso*. Dourados: UFGD.
- DALL'IGNA Rodrigues, A.** (1994). *Linguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.
- DE Bourgoing, A.** (1894). *Viajes en el Paraguay y Misiones. Recuerdos de una expedición a los yerbales de Concepción, Cerro-Corá y Sierras de Amambay, etc.* Paraná: La Velocidad.
- DÉBRET, J.-B.** (1834). *Voyage pittoresque et historique au Brésil ou séjour d'un artiste français au Brésil depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement*. Paris: Institut Français.
- DIAS da Silva, J.** (11/7/1864). *Ofício do comandante do distrito militar de Miranda em Nioaque, Antonio Dias da Silva, ao presidente da província de Mato Grosso, Alexandre Albino de Carvalho*. Nioaque: Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, ano 1864, caixa A1.

- DIAS** Prestes, A. (1930 [1851]). Viagem do Capitão Antonio Dias Prestes e seu irmão Manoel Dias Baptista Prestes desta província de São Paulo a Cuiabá em 21 de abril de 1851. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, v. 28, 771-795.
- DIETRICH**, W. (2013). A língua apapokúva-guarani registrada por Nimuendajú. *Tellus*, v. 24, 77-98.
- DORATIOTO**, F. (2002). *Maldita Guerra: Nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras.
- D'ORBIGNY**, A. (1839). *L'Homme Américain (de l'Amérique Méridionale) considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*. Paris: Pitois-Levrault.
- DUNGS**, G. F. (1989). *Die Feldforschung von Curt Unckel Nimuendajú und ihre theoretisch-methodischen Grundlagen*. Köln.
- EGAS**, E. (1924). *Galeria dos Presidentes de S. Paulo. Período Monarchico. 1822-1889* (Vol. v. 1). São Paulo: Seção de obras do Estado de São Paulo.
- ELLIOTT**, J. (1847). Resumo do itinerário de uma viagem exploradora pelos rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus afluentes, pelo Paraná, Ivaí e sertões adjacentes, empreendida por ordem do Exmo. Sr. Barão de Antonina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 9, 17-42.
- ELLIOTT**, J. (1848). Itinerário das viagens exploradoras empreendidas pelo Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o porto da vila de Antonina e o Baixo Paraguay na província de Mato Grosso: feitas nos annos de 1844 a 1847 [...]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 10, 153-177.
- ELLIOTT**, J. (1852). *Aricó e Caocochee ou uma voz do deserto. História fundada em fatos, dedicada ao Illmo. e Exmo. Sr. Barão de Antonina*. Rio de Janeiro: Typographia de Vianna & Companhia.
- ELLIOTT**, J. (1898 [1856]). A emigração dos Cayuaz. Narração coordenada sob os apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliott, pelo sócio effectivo, o Sr. Brigadeiro J. J. Machado de Oliveira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. XIX, 434-447.

- ELLIOTT, J.** (1994 [1857]). O Enjeitado. In: J. Hardin, *O Cocar Quebrado. Duas estórias de John Henry Elliott* (pp. 29-48). Curitiba - Atlanta: Ipê Alliance Press.
- ELLIOTT, J.** (2007 [1857]). Itinerário de uma viagem exploradora pelos rios Iguatemi, Amambai, e parte do Ivinheima, com os terrenos adjacentes começado no dia 3 de Agosto de 1857, por Joaquim Francisco Lopes e João Henrique Elliott. In: H. Campestrini, *As derrotas de Joaquim Francisco Lopes* (pp. 115-152). Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico do Mato Grosso do Sul.
- ELLIOTT, J.** (5/5/1856). *05/05/1856 Carta de João Henrique Elliott ao barão de Antonina*. Colônia Militar do Jataí: Arquivo Histórico do Itamaraty, lata 280, maço 1b, pasta 49, III - Coleções especiais, 34 - Arquivo particular de Duarte da Ponte Ribeiro, II - Países e regiões, 14 - Paraguai, a) Limites - C.
- FAUSTO, C.** (2005). Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani. *Mana*, v. 11, n. 2, pp. 385-386.
- FAUSTO, C.** (2009). Prefácio. El reversi de sí. In: G. Wilde, *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: Paradigma Indicial.
- FIGUEIROA, S.** (2008). 'Batedores da ciência' em território paulista: expedições de exploração e a ocupação do 'sertão' de São Paulo na transição para o século XX. *História, Ciência e Saúde*, v. 15, n. 3, 763-777.
- FISCHER, W.** (1908). Quanto a questão indígena. *Deutsche Zeitung*, n. 20.
- GAGLIARDI, J.** (1989). *O Indígena e a República*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- GARLET, I.** (1997). *Mobilidade Mbýa: História e significação*. Porto Alegre: Dissertação (Mestrado) - PUCRS.
- GONÇALVES Borges, L.** (2011). O Barão bandeirante: João da Silva Machado e os interesses públicos e provados nas questões indígenas de meados do século XIX. (U. F. Sul, Ed.) *Anais do 5º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*.

- GONDIM, J.** (1925). *A pacificação dos Parintintins. Koró dé iui rapá*. Manaus: Comissão Rondon.
- GRUPIONI, L.** (1998). *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Anpocs.
- HARTMANN, T.** (2000). Apresentação. In: C. Nimuendajú, *Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira* (pp. 25-32). Lisboa: Museu Nacional de Etnologia - Assírio & Alvim.
- HORTA** Barbosa, L. (7/8/1912). *Carta de Luiz Bueno de Horta Barbosa ao chefe da 2ª Seção do Serviço de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico do SPI - Museu do Índio.
- IHERING, H.** (1904). *The anthropology of the State of S. Paulo, Brazil*. São Paulo: Duprat & Comp.
- IHERING, H.** (1910). *Relatório anual das atividades do Museu Paulista (1909)*. São Paulo: Arquivo Histórico do Museu Paulista.
- IHERING, H. v.** (1907). A Antropologia no Estado de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*, v. 7, 202-257.
- IRALA, D.** (2008 [1543]). Relación de la jornada al norte. In: C. Julien, *Desde el oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal.
- JARVIS, R.** (1835). *A biographical notice of Com. Jesse D. Elliott; containing a review of the controversy between him and the late commodore Peery and a history of the figure-head of the U.S. Frigate Constitution*. Philadelphia.
- JULIEN, C.** (2007). Kandire in Real Time and Space: Sixteenth-Century Expeditions from Pantanal to the Andes. *Ethnohistory*, v. 54, n. 2, 245-272.
- JULIEN, C.** (2008). *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal.

- JUNQUEIRA** Neto, J. (18/8/1858). *Ofício de João Manuel Junqueira Neto, ao sargento mor Joaquim José de Oliveira, Juiz Municipal e de Órfãos*. Iguape: Arquivo Público do Estado de São Paulo.
- KARSTEN**, L. (1904). Die Indianerstämme des Gran Chaco. *Internationales Archiv für Ethnographie*, v. 17, n. 1-2.
- KELLER**, F. (1974 [1867]). Noções sobre os indígenas da província do Paraná. *Boletim do Museu do Índio*, n. 1.
- KELLER**, J. (1865). *Navegação franca dos rios Paranapanema e Ivinheima entre a Serra do Diabo e Santa Rosalinda*. Curitiba: Candido Martins.
- KELLER**, J., & Keller, F. (1865). *Exploração do Rio Ivahy*. Curitiba: Candido Martins.
- KMITTA** Pimentel, S. (s/d). *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Tenondé Porã*. Brasília: Funai.
- KRAUS**, M. (2004). *Bildungsbürger im Urwald: die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. Marburg: Curupira.
- KRAUS**, M. (2009). Amizades assimétricas: Curt Unckel Nimuendajú (1883-1945) e o estabelecimento de contato com indígenas brasileiros. *Humboldt*, 99, 60-62.
- KRONE**, R. (1906). Die Guarany-Indianer des Aldeamento do Rio Itariri im Stante von São Paulo in Brasilien. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XXXVI, 130-146.
- LACERDA** e Almeida, F. (1841). *Diário da viagem do Dr. Francisco José de Lacerda e Almeida pelas capitânicas do Pará, rio Negro, Mato Grosso, Cuiabá e S. Paulo nos anos de 1780 a 1790*. São Paulo: Typografia Costa e Silva.
- LADEIRA**, M. (2006). *Estudo etnoecológico da Terra Indígena Araribá na área de influência da LT525 Kv Londrina-Araraquara*. Ate-Transmissora de Energia S/A.
- LADEIRA**, M., & Azanha, G. (1988). *Os Índios da Serra do Mar*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista - Nova Stella .
- LARAGNOIT**, P. (1984). *A vila de Prainha*. São Carlos: Jaburu Ltda.

- LEPAGE**, E., & Sibrán, A. (2001). *La Terre sans Ma*. Paris: Aire Libre.
- LEVERGER**, A. (23/9/1856). *Carta al capitán Francisco Nunes da Cunha*. Cuiabá: Arquivo Público do Estado de Mato Grosso, Documento 153, estante 7.
- LÉVI-STRAUSS**, C. (1964-1971). *Mythologiques* (Vol. (4 vols.)). Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS**, C. (1991). *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- LINDIG**, W. (1968). Migrations des Tupi-Guarani et eschatologie des Apapocuva-Guarani. In: W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde* (pp. 21-39). Paris: NRF Gallimard.
- LOPES**, J. (1858). *Diário da exploração realizada por Joaquim Francisco Lopes ao rio dos Dourados entre 14 de abril e 2 de julho do ano de 1858*. Manuscrit inédit - Archives Publiques de l'Etat du Paraná.
- LOPES**, J. (1872 [1850]). Itinerário de Joaquim Francisco Lopes encarregado de explorar a melhor via de comunicação entre a província de São Paulo e a de Mato Grosso pelo Baixo-Paraguai. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 13, 315-335.
- LOPES**, J. (1943 [1829-1839]). 1829. Roteiro de uma picada levada a efeito por Joaquim Francisco Lopes, por determinação do Presidente da Província de Mato Grosso, José Antônio Pimenta Bueno. *Boletim do Departamento do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, v. 3, 61-125.
- LOPES**, J. (22/9/1862). *Ofício de Joaquim Francisco Lopes ao presidente da província do Paraná*. Aldeamento de São Jerônimo: Arquivo Público do Paraná.
- MACHADO** de Oliveira, J. (1867 [1846]). Notícia raciocinada sobre as aldeias de índios da Província de S. Paulo, desde o seu começo até a atualidade. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 204-253.
- MACHADO** de Oliveira, J. (28/04/1862). *Ofício de José Joaquim Machado de Oliveira, diretor geral dos índios da província de São Paulo e diretor da repartição das terras públicas, ao presidente da província de São Paulo*,

João Jacinto de Mendonça. São Paulo: Arquivo Público do Estado do Paraná.

- MALINOWSKI, B.** (1932 [1922]). *Argonauts of the western pacific*. London - New York: Routledge - Dutton.
- MARTIUS, K.** (1844). Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, v. 6, 381-403.
- MARTIUS, K.** (1867). *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde. Zur Ethnographie* (Vol. v. I). Leipzig: Friedrich Fleischer.
- MARTIUS, K. F.** (1904 [1838]). O passado e o futuro do homem americano. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*, v. 9, 534-562.
- MATTA Cardim, J.** (1915). *Apelação n° 7285 da Comarca de Itaporanga*. São Paulo: Heitor & Alves.
- MELATTI, J.** (1985). Curt Nimuendajú e os Jê. *Série Antropologia*, 49, 1-22.
- MELIÀ, B.** (1987). La tierra sin mal de los guaraní. Economía y profecía. *Suplemento Antropológico*, v. 22, 81-98.
- MELIÀ, B., Almeida de Saul, V., & Muraro, V.** (1987). *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Angelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior.
- MELIÀ, B., Grünberg, G., & Grünberg, F.** (2008 [1976]). *Pai-Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. Assunción: CEADUC-CEPAG.
- MÉTRAUX, A.** (1927). Les migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 19, n. 1, 1-45.
- MÉTRAUX, A.** (1928a). *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. Paris: Ernest Leroux.
- MÉTRAUX, A.** (1928b). *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

- MÉTRAUX, A.** (1931). Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, t. 2, 61-91.
- MÉTRAUX, A.** (1967). *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.
- MONTEIRO de Almeida, M.** (2010 [1951]). *Episódios Históricos da Formação Geográfica do Brasil*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti.
- MONTEIRO, J.** (1994). *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTOYA, A.** (1876 [1639]). *Tesoro de la lengua guaraní*. Leipzig: Oficina y Fundería de W. Drugulin.
- MONTOYA, A.** (1996 [1639]). *La Conquista Espiritual del Paraguay*. Asunción: El Lector.
- MOONEY, J.** (1965 [1896]). *The Ghost-Dance Religion and the Sioux outbreak of 1890*. Chicago & London: The University of Chicago Press .
- MOREIRA, A.** (2003). *Liberdade tutelada: os africanos livres e as relações de trabalho na Fabrica de Polvora da Estrela, Serra da Estrela/RJ (c.1831-c.1870)*. Campinas: Mémoire de Maîtrise - UNICAMP.
- MOTA, L.** (1998). *O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889)*. Assis: Thèse de doctorat, Universidade Estadual de São Paulo.
- MOTA, L.** (2000). *As colônias indígenas no Paraná Provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos.
- MOTA, L.** (2007). 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, Dourados*, v. 9-16 , 47-72.
- MÜHLMANN, W.** (1968). *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. Paris: NRF Gallimard.

- MURA, F.** (2006). *A procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado (PPGAS/MN/UFRJ).
- MURA, F.** (2010). A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa. *Mana*, v. 16, n. 1, 123-150.
- NIMUENDAJÚ, C.** (2013d [1910d]). Da fogueira do acampamento. *Tellus*, v. 24.
- NIMUENDAJÚ, C.** (05 de 11 de 1911). Himmelsucher. *Deutsche Zeitung*.
- NIMUENDAJÚ, C.** (1912-1913). *1912-Curt Nimuendajú, Acampamento Sumidouro*. Rio de Janeiro: Centro de Documentação de Línguas Indígenas, Arquivo Nimuendajú, Museu Nacional, UFRJ.
- NIMUENDAJÚ, C.** (1914). Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani. *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, 284-403.
- NIMUENDAJÚ, C.** (1934 [1910b]). Den siste mohikanen i sydamerikansk upplaga. *Handelstidningen*.
- NIMUENDAJÚ, C.** (1954 [1908a]). Apontamentos sobre os Guarani. *Revista do Museu Paulista*, 8, 9-57.
- NIMUENDAJÚ, C.** (1981 [1944]). Mapa Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes. Rio de Janeiro: IBGE.
- NIMUENDAJÚ, C.** (1982 [1912]). Carta sobre a pacificação dos Coroados (14/04/1912). In: C. Nimuendajú, *Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas* (pp. 41-45). São Paulo: Loyola.
- NIMUENDAJÚ, C.** (1982 [1924]). Os índios Parintintin do rio Madeira (1924). In: C. Nimuendajú, *Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas* (pp. 46-122). São Paulo: Ed. Loyola.
- NIMUENDAJÚ, C.** (1987 [1914]). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP.
- NIMUENDAJÚ, C.** (2001 [1910a]). Nimongarái. *Revista Mana*, 7 (2), 143-149.

- NIMUENDAJÚ, C.** (2013a [1908b]). Mais uma vez a questão indígena. *Tellus*, 24.
- NIMUENDAJÚ, C.** (2013b [1910b]). O fim da Tribo Otí. *Tellus*, 24.
- NIMUENDAJÚ, C.** (2013c [1910c]). Sobre a questão Coroado. *Tellus*, v. 24.
- NIMUENDAJÚ, C.** (2013e [1911a]). Os Buscadores do Céu. *Tellus*.
- NIMUENDAJÚ, C.** (2013f). Os buscadores do céu. *Tellus*, v. 24.
- NIMUENDAJÚ, C.** (s/d). *Aldea dos Guarani*. Arquivo Nimuendajú - CELIN - MN.
- NOELLI, F.** (1996). As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, 7-53.
- NOELLI, F.** (1999). Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*, v. 34, n. 2, 123-166.
- NOGUEIRA, B.** (1879). Manuscrito Guarani sobre a primitiva catechese dos Indios das Missões. Obra composta em castelhano pelo P. Antonio Ruiz de Montoya, vertida para o guarani por outro jesuíta, e agora publicada com a tradução em português, notas [...]. *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 6, fasc. 1.
- O Estado de São Paulo.** (16 de 6 de 1914). Reportage du 16/6/1914. *O Estado de São Paulo*.
- OLIVEIRA, J. P.** (1987). Elementos para uma sociologia dos viajantes. In: J. Oliveira, *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero - UFRJ.
- OLIVEIRA, J. P.** (1998). Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, 47-77.
- OLIVEIRA, J. P.** (2013). Curt Nimuendajú e a história Ticuna: elementos para uma reflexão crítica sobre a etnografia e o estatuto da etnologia. *Tellus*, n. 24, 227-259.

- PARANHOS, J.** (18/10/1856). *Ofício confidencial de José Maria da Silva Paranhos ao conselheiro Luiz Pedreira de Couto Ferraz*. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico do Itamaraty, lata 280, maço 1b, pasta 49, III - Coleções especiais, 34 - Arquivo particular de Duarte da Ponte Ribeiro, II - Países e regiões, 14 - Paraguai, a) Limites - Correspondência oficial.
- PARANHOS, J.** (2/7/1856). *Ofício do Visconde do rio Branco a Leverger*. Rio de Janeiro: , Arquivo Histórico do Itamaraty, lata 280, maço 1b, pasta 49, III - Coleções especiais, 34 - Arquivo particular de Duarte da Ponte Ribeiro, II - Países e regiões, 14 - Paraguai, a) Limites - Correspondência oficial.
- PARANHOS, J.** (20/4/1856). *Extrato das intruções reservadas dadas ao presidente da província de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico do Itamaraty.
- PARANHOS, J.** (22/8/1856). *Ofício do Visconde do Rio Branco a Augusto Leverger, presidente da província de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado das Relações Exteriores, Arquivo Histórico do Itamaraty, Lata 280, Maço 1b, Pasta 29, III - Coleções Especiais, 34. Arquivo Particular de Duarte da Ponte Ribeiro, II - Países e regiões, 14 - Paraguai, a) Limites - Correspondência.
- PAULA, J.** (1944). Terras dos Índios. *Boletim do Serviço de Proteção aos Índios, n. 1*.
- PEREIRA, S.** (1998). *Missionários Capuchinhos nas antigas Catequeses Indígenas e nas sedes do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Leste de Minas*. Rio de Janeiro: Cúria Provincial dos Capuchinhos do Rio de Janeiro.
- PERRONE-MOISÉS, B.** (1992). Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: M. Carneiro da Cunha, *História dos Índios no Brasil* (pp. 115-132). São Paulo: Companhia das Letras.
- PIERRI, D.** (2013). Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendaju. *Tellus, n. 24*, 159-188.

- PINTO** Junior, J. (1862). *Memória sobre a catequese e civilização dos indígenas da província de S. Paulo*. Santos: Typ. Comercial.
- PLATZMANN**, J. (1901). *Das Anonyme Wörterbuch, Tupi-Deutsch und Deutsch-Tupi*. Leipzig: B.G. Teubner.
- POMPA**, C. (1981). Il mito della Terra senza Male > aspetti del profetismo tupi-guarani. In: Pompa, Mazzoleni, & Santiemma, *L'America rifondata* (pp. 3-120). Roma: La Goliardica.
- POMPA**, C. (2003). *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC.
- POMPA**, C. (2004). O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. *Revista de Indias*, v. LXIV, 141-174.
- POPPER**, K. (1956 [1944]). *La Misère de l'historicisme*. Paris: Plon.
- RADCLIFFE-BROWN**, A. (1922). *The Andaman Islanders: a study in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RECURSO** extraordinário, Apelação Civil nº 7285 Itaporanga (Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo 11 de 7 de 1913).
- RENGGER**, J. (2010 [1835]). *Viaje al Paraguay en los años 1818 a 1826*. Asunción: Ed. Tiempo de Historia.
- RESTIVO**, P. (1724). *Arte de la lengua guarani por el P. Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesus con los escolios anotaciones y apendices del P. Paulo Restivo de la misma Compañía*. Santa Maria La Mayor.
- REZENDE**, A. (1924). *O Estado de Matto-Grosso e as supostas terras do barão de Antonina*. Rio de Janeiro: Papelaria Sta Helena - S. Monteiro & Cia. Ltda.
- RIBEIRO** de Barros, F. (1950). *Padre Claro Monteiro do Amaral (trucidado pelos índios "caingangs", nos sertões do rio Fêio)*. São Paulo.
- RICHARD**, N. (2008). *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco Boréal*. Paris: Thèse de Doctorat (EHESS).
- ROCHA**, A. (2013). Depoimento de Dona Adelaide Rocha. *Tellus*, v. 24, 375-381.

- RODRIGUES** do Prado, F. (1839 [1795]). História dos índios Cavaleiros ou da nação Guaycurú escrita no Real Presídio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado, comandante do mesmo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 1, 21-44.
- RODRIGUES**, R., Saraiva, A., & et al. (2010). *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação das Terras Indígenas Guarani de Itaporanga e Barão de Antonina*. Brasília: FUNAI - DAF - CGID.
- SABOYA**, V. (1995). A lei de Terras e a política imperial - seus reflexos na província de Mato Grosso. *Revista Brasileira de História*, v. 15, n. 30, 115-136.
- SACRAMENTO** Blake, A. (1883). *Dicionário Bibliographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional.
- SAMPAIO**, T. (1890). Considerações Geograficas e econômicas sobre o vale do Paranapanema. *Boletim da Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo*, 4, 87-155.
- SÁNCHEZ** Labrador, J. (1910 [1770]). *El Paraguay Católico*. Buenos Aires: Coni Hermanos.
- SANTOS** Carneiro, F. (26/11/1835). *Ofício de Francisco dos Santos Carneiro, Juiz de Órfãos de Iguape, a Francisco Antonio de Souza Queiróz, presidente da província de São Paulo*. Iguape: Arquivo Público do Estado de São Paulo.
- SCHADEN**, E. (1967). Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú. *Revista de Antropologia*, v. 15/16, 77-89.
- SCHADEN**, E. (1968). Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, vol. 3, 7-19.
- SCHADEN**, E. (1974 [1954]). *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: E.P.U/EDUSP.
- SCHORER** Petrone, M. (1976). *O Barão de Iguape*. São Paulo: Brasiliense.
- SCHRÖDER**, P. (2011). Curt Nimuendajú e os museus etnológicos na Alemanha. *AntHropológicas*, ano 15, vol. 22(1), 141-160.
- SCHRÖDER**, P. (2013). Curt Unckel Nimuendajú: um levantamento bibliográfico. *Revista Tellus*, n. 24, 39-76.

- SILVA** Ayrosa, P. (1930). As entradas de Joaquim Francisco Lopes e João Henrique Elliott. O Barão de Antonina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, v. 28, 219-229.
- SILVA** Carneiro, D. (1987). *John Henry Elliott e outros pioneiros americanos no Paraná*. Curitiba: Centro Cultural Brasil-Estados Unidos de Curitiba.
- SILVA** Machado, J. (10/3/1840). *Carta de João da Silva Machado a Manuel Machado Numes, presidente da província de São Paulo*. Arquivo Público do Estado de São Paulo (APESP) .
- SILVA**, L. (2008 [1996]). *Terras devolutas e latifúndios: efeitos da lei de 1850*. Campinas: UNICAMP.
- SIQUEIRA**, J. (15/4/1862). *Ofício de João Antonio Siqueira, administrador em comissão do aldeamento, ao presidente da província do Paraná, Antonio Barbosa Gomes Nogueira*. Aldeamento de Nossa Senhora do Loreto: Arquivo Público do Paraná.
- SOUZA** Lima, A. (1995). *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- SPOSITO**, F. (2011). Liberdade para os índios no Império do Brasil. A revogação das guerras justas em 1831. *Almanack*, n. 1, 52-65.
- STEWART**, J. (1946). *Handbook of South American Indians. The Tropical Forest Tribes* (Vol. v. 3). Washington: Government Printing Office.
- SUSNIK**, B. (1961). *Apuntes de etnografía paraguaya*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- SZTUTMAN**, R. (2009). Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi. *Novos Estudos*, v. 83, 129-157.
- TAUNAY**, A. (1931). *Entre os nossos índios: chanés, terenas, kinikinaus, guanás, laianas, guatós, guaycurús, caingans*. São Paulo: Cia. Melhoramentos.
- THOMAZ** de Almeida, R., & Mura, F. (2004). Historia y territorio entre los Guaraní de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Revista de Indias*, v. LXIV, n. 230, 55-66.

- VAINFAS, R.** (1995). *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VIEIRA, H.** (25/04/1854). *Acusando recebimento de ofício da presidência de 25 de abril de 1854*. Cuiabá: Arquivo Público do Estado de Grosso, Diretório dos Índios, Livro 101, 1848-1862.
- VILLAR, D., & Combès, I.** (2013). La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito. *Revista Tellus*, n. 24, 201-225.
- VIVEIROS** de Castro, E. (1987). Nimuendaju e os Guarani. In: C. Nimuendaju, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani* (pp. xvii-xxxviii). São Paulo: Hucitec - Edups.
- WELPER, E.** (2002). *Curt Unckel Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. Rio de Janeiro: Mestrado MN/PPGAS/UFRJ.
- WELPER, E.** (2013a). A aventura etnográfica de Curt Nimuendajú. *Revista Tellus*.
- WELPER, E.** (2013b). Apresentação da presente edição dos textos de Nimuendajú publicados no jornal Deutsche Zeitung. *Tellus*, 263-267.
- WILDE, G.** (2009). *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: Sb.
- WISSENBACH, M.** (1995). Desbravamento e Catequese na constituição da nacionalidade brasileira: as expedições do Barão de Antonina no Brasil Meridional. *Revista Brasileira de História*, v. 15, n. 30, 137-155.
- YOUNG, E.** (1903). História de Iguape. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São paulo*, v. 8, 222-375.