

# A Política dos Lados: produção da alteridade na TI São Jerônimo

Roberta de Queiroz Hesse<sup>1</sup>  
Marta Rosa Amoroso<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

## Resumo

Este artigo, escrito a quatro mãos, se debruça sobre processos contemporâneos e históricos das políticas de alteridade dos Kaingang, Xetá, Guarani Mbyá, Ñandeva e Kaiowá, habitantes da Terra Indígena São Jerônimo (Paraná). Buscamos construir uma aproximação entre as dinâmicas da política atual da Terra Indígena São Jerônimo (TI), marcada pela divisão em dois *lados* distintos e os processos intertribais descritos no contexto dos aldeamentos indígenas do período do II Reinado (1844-1889), análise que leva em conta o teor das políticas indigenistas do Império e da República. Atualmente, existe na Terra Indígena São Jerônimo o *lado* kaingang e o *lado* guarani, sendo que a dinâmica entre os *lados* na gestão do território nos revela aspectos importantes das relações ali estabelecidas. Apesar das numerosas discontinuidades impostas pelas políticas indigenistas, pensamos que a dinâmica dos *lados* é um procedimento de construção do parentesco, que envolve a reclassificação do dualismo jê, assim como outros processos de produção da alteridade local.

**Palavras-chave:** Kaingang, Mbyá, Kaiowá e Xetá. Políticas Indígenas. Aldeamentos Indígenas. Terra Indígena São Jerônimo (PR).

## The Policy of the Sides: alterity production in the São Jerônimo Indigenous Territory

### Abstract

This article, written by four hands, focuses on contemporary and historical processes of the alterity politics of the Kaingang, Xetá, Guarani Mbyá, Ñandeva, and Kaiowá people of the São Jerônimo Indigenous Territory (Paraná). We seek to construct an approximation between the dynamics of the current policy of the São Jerônimo Indigenous Territory (TI), marked by the division into two distinct sides (*lados*), and the intertribal processes described in the context of the indigenous villages of the II Reign period (1844-1889), an analysis that regards the content of the indigenist policies of the Empire and Republic. Currently there is a kaingang side and a guarani side in the São Jerônimo Indigenous Land, and the dynamic between the sides around the territory management territory reveals important aspects of the relationships established there. Despite the numerous discontinuities imposed by indigenist policies, we think that the dynamics of the sides is a procedure of kinship construction, which involves the reclassification of the Jê dualism, as well as other processes of production of the local alterity.

**Keywords:** Kaingang, Mbyá, Kaiowá and Xetá. Indigenous Politics. Indigenous Villages. Indigenous Territory São Jerônimo (PR).

Recebido em: 14/12/2019

Aceito em: 05/06/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## 1 Introdução<sup>1</sup>

A Terra Indígena São Jerônimo, assim como sua quase vizinha TI Barão de Antonina, localizadas no município de São Jerônimo da Serra, norte do Paraná, formavam na década de 1850 o aldeamento São Jerônimo, fundado para atender os coletivos kaingang que ocupavam tradicionalmente a região do rio baixo Tibagi. A perspectiva histórica aqui adotada nos permite vislumbrar o processo de esbulho do território indígena que se deu no norte do Paraná ao longo do século XX. Para ficarmos apenas no caso do aldeamento São Jerônimo, equipamento que originalmente dispunha de aproximadamente 33.800 ha, hoje compõe as TIs São Jerônimo e Barão de Antonina, separadas em duas glebas, que somam não mais de 5.000 ha (MOTA; NOVAK, 2013). Apesar de a política indigenista do período imperial e republicano do Brasil reconhecer o direito originário dos povos indígenas à terra (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a), o programa almejava a extinção do modo de vida indígena, menos pelo extermínio físico do que por meio de longas e intensas investidas que visavam sua completa assimilação à sociedade nacional. No período do Império, previa-se que os indígenas, depois de assimilados à condição de trabalhadores rurais, deixassem de demandar a ocupação de terras e passassem a compor a reserva de mão de obra rural necessária para o cumprimento do projeto de colonização o do interior do Brasil, programa que, paralelamente, apostava no sucesso das colônias de imigrantes europeus (AMOROSO, 2014). Como nos mostram Edilene Lima e Rafael Pacheco (2017), para o período republicano, essa política perversa ficou conhecida na literatura especializada como “paradigma integracionista”, e, do ponto de vista jurídico, a ela se aplica a noção de genocídio, termo utilizado pelos órgãos internacionais para casos semelhantes<sup>2</sup>.

Não obstante a longa tentativa de acabar com a diversidade indígena do Brasil, o caso paradigmático do aldeamento de São Jerônimo, atual Terra Indígena regularizada, coloca em destaque os mecanismos de construção e manutenção da diversidade dos coletivos indígenas submetidos às políticas públicas indigenistas. Os Kaingang, Guarani e Xetá que atualmente habitam a TI São Jerônimo são exemplos atuais dos processos da resiliência

---

<sup>1</sup> A reflexão sobre os aldeamentos indígenas do Império (1855 e 1889) são de Amoroso (2014; 2015). Para o período republicano e a etnografia da TI São Jerônimo, remetemos o leitor às pesquisas de iniciação científica e mestrado de Hesse (2022).

<sup>2</sup> Uma discussão recente na história dos indígenas, que adota a perspectiva dos Xetá, coletivos considerados exterminados na década de 1970, indaga sobre até que ponto a Constituição Federal de 1988 representou um marco de mudanças na vida dos povos indígenas. Embora a Constituição de 1988 represente alterações muito significativas para o conjunto da sociedade brasileira e tenha garantido um capítulo consistente sobre os direitos dos povos indígenas, o alcance das garantias de nossa Constituição não chegou à todas – como nos relatam os Xetá. Nossos interlocutores xetá afirmam que a ditadura não acabou para eles, o que revela uma percepção diferente sobre o que significa viver em uma ditadura, tema abordado por Pacheco (2018).

indígena. Originalmente concebido para aldear exclusivamente os coletivos kaingang, ao longo dos séculos XIX e XX, entretanto, passou a acolher as famílias mbyá, ñandeva, kaiowá e xetá que buscaram neste pequeno território proteção contra as violências contra os indígenas. Ali elas se estabeleceram, constituindo relações políticas e de parentesco.

Notar que paralelamente às tentativas assimilacionistas empreendidas regularmente pelo Estado, o campo de estudos de etnologia indígena do Brasil Meridional, de certo modo, repercutiu em suas reflexões o “paradigma integracionista”. De um lado, os estudos que foram produzidos sobre essa região se concentravam exclusivamente nos efeitos do “contato”. De outro lado, considerados “assimilados”, os indígenas Jê do Brasil Meridional foram excluídos de grandes estudos etnológicos, a exemplo do que se dá no âmbito do *Projeto Harvard Brasil Central*, coordenado por David Maybury-Lewis. Nos grandes balanços regionais realizados pela etnologia indígena a partir dos anos 1960, tomava-se os povos Jê Meridionais como “assimilados”, “semiassimilados”, portanto, menos relevantes para a reflexão etnológica. Já os Guarani foram foco de pesquisas dos chamados “estudos de aculturação”, empreendidos sobretudo por Egon Schaden. Tais estudos se concentravam em povos que, como os Guarani, eram classificados como assimilados<sup>3</sup>. Notar que a etnologia nestes casos se valia do gradiente das políticas indigenistas do Estado nacional, operando com a noção de um *continuum* escalar que ia do selvagem ao assimilado. Uma lacuna entre o período final dos estudos de “aculturação” e o início das grandes monografias contemporâneas sobre os Kaingang é apontada pela literatura especializada (TOMMASINO, 1995; VEIGA, 2000; FERNANDES, 2003), como também é notada nos estudos sobre as “parcialidades guarani” (LADEIRA, 2001; PEREIRA, 2004; PISSOLATO, 2007). Tais monografias tiveram um papel fundamental de conferir aos coletivos kaingang e guarani o *status* de interlocutores indígenas nos estudos antropológicos – e não de povos assimilados ou descaracterizados culturalmente pelo contato, como entendia o *Projeto Harvard Brasil Central* e o “estudo de aculturação”. Tais monografias, que buscaram abordagens alinhadas com as questões da antropologia contemporânea, aqui nos inspiram a retomar processos de longa duração documentados no aldeamento indígena de São Jerônimo, marcados pela dinâmica dos coletivos indígenas que ali se abrigaram em meados do século XIX. Essas dinâmicas foram condensadas em expressões ali forjadas como “rivalidades”, “brigas entre facções” e “peito de bronze” kaingang.

Peter Gow (1991) nos alerta que a classificação de assimilado atribuída pela etnologia indígena à determinado povo levou à uma divisão, um tanto quanto ortodoxa, entre especialistas em povos com pouco contato com os não indígenas e especialistas em povos “aculturados”. O primeiro grupo se concentrou em questões rituais, cosmológicas e de organização social, dedicando pouca ou nenhuma atenção às questões históricas. Já o segundo grupo fez o inverso. Desse modo, até recentemente, parecia inconciliável relacionar história com temas como noção de pessoa e cosmologia. Como solução para esse impasse, Gow (1991; 1997; 2015) desenvolve uma abordagem que entende a história indígena como memória do parentesco e do modo indígena de operar transformações criativas diante de novas situações. Ao invés de pensar a história indígena como a

<sup>3</sup> Entretanto, é importante lembrar que o próprio Schaden (1974;1982) acaba concluindo que, por mais elementos ocidentais que os Guarani incorporassem, eles nunca efetivamente chegariam ao polo “assimilado”.

narrativa do efeito do contato sobre indígenas, ou simplesmente ignorar a história do contato, a abordagem de Gow visa entender como as filosofias e práticas indígenas operaram o processo do contato – extremamente violento na maioria das vezes – por meio do parentesco.

É esse o sentido que buscamos imprimir na reflexão na longa duração sobre a política indígena na TI São Jerônimo, onde se aciona uma interessante modelagem que se opera a partir da divisão em dois *lados*<sup>4</sup>: o *lado* kaingang e o *lado* guarani, sendo que cada um dos *lados* mantém seu respectivo cacique e um quadro de lideranças eleitas por suas respectivas *comunidades*. Duas colegas que trabalharam em SJ indicam que os *lados* são o mecanismo interno de produção da alteridade, ainda que por motivos diferentes. Géssia Santos (2017) defende que os *lados* são uma dinâmica faccional de produção das diferenças frente aos processos de territorialização vivenciados por esses indígenas. Josiéle Spenassato (2016) por sua vez argumenta que os *lados* são uma forma extraordinária de dualismo que surge como uma solução criativa para produzir a diferença frente ao problema da coabitação, tencionado pela hierarquia étnica de ocupação da TI e pela intensa malha de intercasamentos<sup>5</sup>, que gerou muitas pessoas *misturadas*. Seguindo essas indicações, pretendemos argumentar que, para além de serem um procedimento de produção da alteridade, está em curso em SJ uma operação de reclassificação do dualismo Jê, que incorpora alianças com os Guarani e Xetá<sup>6</sup>. Assim, inicialmente, destacamos como as fontes históricas relativas aos aldeamentos indígenas documentaram dinâmicas de apropriação dos equipamentos do Estado pelos coletivos kaingang em relação com os Guarani, como nos mostra Amoroso (1998; 2014), para a seguir trazermos reflexões etnográficas sobre os *lados* da política em São Jerônimo, com base nos trabalhos de Hesse (2021).

## 2 Dinâmicas da Ocupação Indígena de um Aldeamento

Amoroso (2014) nos mostra que São Jerônimo, um aldeamento do Império fundado em 1859 em uma terra doada pelo Barão de Antonina ao governo imperial, inicialmente foi administrado pelo sertanista Joaquim Francisco Lopes, sertanista ligado ao Barão e, depois, colocado sob a administração do frade capuchinho italiano Luís de Cimitille. Esse aldeamento não fora previsto pelo sistema regional de aldeamentos, tendo sido implementado de forma a atender exclusivamente aos Kaingang, numa tentativa de solucionar os conflitos entre Kaingang e Guarani-Kaiowá no aldeamento São Pedro de Alcântara e também de resolver o problema das investidas kaingang na Fazenda São Jerônimo, construída em terras tradicionalmente ocupadas pelos Kaingang. Tal fazenda havia sido incorporada ao patrimônio fundiário do Barão de Antonina há pouco tempo. Já São Pedro de Alcântara, localizado a 50 km de distância de São Jerônimo, era a sede do sistema de aldeamentos e o principal equipamento da política indigenista na

<sup>4</sup> Os conceitos nativos em português foram escritos em itálico. Conceitos ambíguos e/ou em disputa no próprio campo da antropologia foram escritos entre duas aspas.

<sup>5</sup> Termo mobilizado pelas autoras para descrever os numerosos casamentos entre diferentes povos indígenas que ocorrem dentro da TI e, também, com alguns não indígenas que foram aceitos para morar ali.

<sup>6</sup> É preciso importante ressaltar que não foi apenas da perspectiva kaingang que essas alianças se estabeleceram, também foi interessante para os Guarani e Xetá de SJ firmá-las. Se a perspectiva kaingang acaba aparecendo mais neste artigo é porque buscamos dialogar com a literatura regional.

região. Fora criado para abrigar os grupos guarani-kaiowá trazidos da margem direita do rio Paraná (Mato Grosso do Sul) por autoridades civis e militares, tendo em vista o aproveitamento da mão de obra indígena nas lavouras dos aldeamentos e, também, como potenciais pacificadores dos coletivos kaingang da região.

O *Programa de Catequese e Civilização* do governo do Império (1846-1889) conduzido pelos frades capuchinhos se baseava na proposta da conversão ao catolicismo e no projeto de civilização dos coletivos indígenas, pelo engajamento como trabalhadores rurais. Para tanto, buscava praticar uma nova política indigenista de abertura dos equipamentos indígenas do Império para os não indígenas, nisto se distanciando de programas missionários anteriores, a exemplo dos aldeamentos mantidos pela Companhia de Jesus (AMOROSO, 2015). Os capuchinhos que atuaram nos aldeamentos do Império no século XIX representaram, com suas concepções e práticas, uma descontinuidade em relação as missões de catequese empreendidas desde então. Se, por um lado, as missões jesuítas foram revisitadas no século XIX e suas localidades serviram de inspiração para a formação de novos aldeamentos, por outro, o programa capuchinho se distanciou da política de separação entre indígenas e não indígenas empreendida pelos jesuítas, estimulando a presença de colonos e militares no convívio com os coletivos indígenas aldeados. Neste sentido, o *Programa de Catequese e Civilização* do Império do Brasil se aproximava da política indigenista apregoada e praticada pelo Diretório Pombalino de 1757, ou *Diretório dos Índios*, que incentivava a mistura entre indígenas e colonos não indígenas. Ao mesmo tempo a política indigenista imperial inaugurava a relação de tutela entre indígenas e Estado, que garantia o direito à terra dos povos indígenas, entretanto, apenas quando considerados “hordas selvagens”.

Com a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz de 1850 – que extinguiu o tráfico de escravos – e a decorrente Lei de Terras, do mesmo ano – que buscou regularizar o estatuto das terras devolutas do Estado - tornou-se ainda mais explícito o projeto de incorporação dos coletivos indígenas à sociedade nacional. A ideia de civilizar indígenas por meio da mistura com não indígenas era uma tentativa para evitar que eles tivessem continuamente direito à terra. Enquanto as “hordas selvagens” seriam alvo de políticas públicas, com direito às terras dos aldeamentos, para coletivos considerados “indígenas civilizados”, ou “ladinos”, não se previa a distribuição de terras coletivas. Para atingir o objetivo de civilizar indígenas, o Programa de Catequese e Civilização apostava principalmente nos casamentos entre indígenas e não indígenas, que levariam a transformá-los em trabalhadores rurais cristãos. A ideia de colonizar o território implicava na expansão agrícola e a abertura de espaço para projetos de infraestrutura para o transporte de mercadorias. É nesse sentido que se construiu no século XX a ideia de um suposto vazio demográfico na região (MOTA, 2009; TOMMASINO, 1995)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> O projeto civilizatório se estendeu ao longo do século XX, durante o qual foi amplamente divulgada a ideia de um suposto vazio demográfico da região. Lúcio Mota (2009) nos mostra como diferentes agentes – companhias colonizadoras, falas e escritos governamentais, os geógrafos que escreveram sobre a ocupação da região nas décadas de 30 a 50 do século XX, a historiografia sobre o Paraná produzida nas universidades até então e os livros didáticos – propagaram uma ideologia do vazio que negava a presença indígena de forma a atrair o capital para explorar os recursos naturais do Paraná e desenvolver o estado. Para o autor, a historiografia oficial do Paraná produziu um esvaziamento das terras habitadas pelos indígenas de forma a justificar a colonização, pois assim a região era tratada como um “sertão virgem” a ser desbravado. Kimmiye Tommasino (1995) aponta ainda que existem contradições nos documentos do Estado do século XX, pois ao mesmo tempo em que se relata um vazio demográfico, decretos e documentos sobre as propriedades atestam a presença indígena e constroem uma imagem de um Estado benevolente e preocupado com o

Os aldeamentos – assentados em sua maioria em terras devolutas – foram pensados como equipamentos transitórios que iriam transformar as hordas selvagens em trabalhadores cristãos rurais. Indígenas civilizados não seriam mais alvo de políticas públicas, a verba para os aldeamentos seria cortada e, conseqüentemente, os aldeamentos seriam extintos (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). Iniciou-se assim um grande processo de espoliação de terras indígenas pois, estando os indígenas aldeados, as demais terras ocupadas por eles eram tituladas a favor de colonos imigrantes ou nacionais (AMOROSO, 1998). A presença de colonos era, na visão dos capuchinhos, fundamental para o processo de catequese e civilização pois, estes deveriam servir de “exemplo edificante” para os indígenas. Especificamente em São Jerônimo, o missionário Luís de Cimitille colaborou sistematicamente na distribuição de terras dos aldeamentos indígenas para os colonos e militares, argumentando que os Camé ou Coroados<sup>8</sup> – chamados de Tapuias no período colonial – eram nômades e haviam vindo da região do rio Araguaia, tendo conquistado o território recentemente, por meio de guerras com os povos tupi (AMOROSO, 2014).

O Império criou categorias para classificar o estágio de civilização dos indígenas – bravos, domésticos e mansos. Na mesma linha, os frades capuchinhos italianos adotaram três categorias para classificar a distância ou proximidade dos coletivos indígenas com relação à sede dos aldeamentos. As três categorias estavam distribuídas em um gradiente que ia do “índio do sertão” para a categoria “índio aldeado”, passando pela terceira categoria, “índio agregado”, que correspondia aos coletivos indígenas que ocupavam as bordas dos aldeamentos, realizando trocas frequentes, mas mantendo-se distantes da vida produtiva dos equipamentos. Os aldeados eram aqueles que habitavam as proximidades das colônias militares e se envolviam na vida comercial e produtiva dos aldeamentos. Já os “índios do sertão”, eram aqueles que frequentavam apenas esporadicamente a sede dos aldeamentos, normalmente para ocasiões de colheitas e rituais. O sucesso ou não de uma missão era medido pelo número de indígenas aldeados que se podia contabilizar, sendo que quando todos – ou quase todos – estivessem aldeados, assentados e produtivos, o aldeamento teria concluído sua “missão”.

Chamamos atenção à categoria missionária “peito de bronze” atribuída aos Kaingang, que encontramos nos registros dos aldeamentos. Por meio dela os missionários expressavam o não sucesso – ou sucesso relativo – da conversão dos indígenas ao catolicismo nos aldeamentos. A catequese visava adaptar os indígenas à “lei natural” como entendida pelos capuchinhos, isto é, sedentarismo, respeito à propriedade privada, comércio e o fim das práticas de guerra. A civilização tinha por objetivo transformar o indígena por meio da catequese em trabalhador rural. Não obstante, os relatos dos dois frades que atuavam na bacia do Rio Tibagi – Timotheo de Castelnuevo, responsável pelo aldeamento São Pedro de Alcântara, e Luís de Cimitille, responsável pelo aldeamento São Jerônimo – registraram o oposto, e apontavam alguns motivos para o fracasso da missão<sup>9</sup>.

---

destino desses indígenas. Deste modo, não é de se espantar que somente agora tenha sido inaugurada – após longas contestações feitas pelos estudantes indígenas da Universidade Estadual de Londrina – em dezembro de 2019, uma seção sobre a presença indígena na ocupação da região na exposição permanente do Museu Histórico de Londrina.

<sup>8</sup> Kamé, esclarecendo, é o nome de uma das metades kaingang. Encontramos nos documentos relativos ao século XIX Kamé identificado como sinônimo da tribo kaingang.

<sup>9</sup> Como mostra Amoroso (2014), é comum se atribuir às missões capuchinhas o fracasso do programa de civilização e catequese dos indígenas no Império. Entretanto, no que diz respeito à regularização fundiária, os aldeamentos do

Timotheo de Castelnuevo, refletindo sobre a ficção da civilização ocidental, apontou os indígenas como representantes da humanidade em seu estado mais puro e não seduzidos pela lógica agressiva da civilização. Ao comentar o fracasso dos aldeamentos, argumentava que isso ocorrera pelo fato de o programa do governo não considerar que os coletivos indígenas aldeados pertenciam a diferentes nações, assim como eram na Europa os franceses, portugueses, alemães, russos. O missionário relatou a árdua tarefa de administração do aldeamento, tendo em vista o que identificava como o respeito ao sistema de facções do parentesco e da política kaingang. Sobre os costumes indígenas em situação de aldeamento, o missionário registrou ser possível alcançar apenas algumas modificações de comportamento, mas que seria impossível alterar a índole do indígena, o “peito de bronze” erguido contra a civilização cristã iria sempre se impor.

Luis de Cimitille, por sua vez, também refletiu sobre “o peito de bronze” que os indígenas impunham à civilização” em seu relato “Memórias do gentio Camé”. Inspirado em sua leitura, realizada no aldeamento de S. Jerônimo, do romance “Robinson Crusoe”, de Daniel Defoe (1719), o frade chegara a supor que seria fácil converter ao catolicismo o grande cacique kaingang Arepquembe. O missionário entendia ser uma questão de ordem lógica a adesão à civilização, e por considerar os indígenas “espertos”, pressupôs que logo iriam aderir à ideia da existência de um Deus perfeito, onipotente, onisciente e onipresente. Luis de Cimitille, entre surpreso e contrariado, admitia, entretanto, ser o grande cacique kaingang o oposto do autóctone ficcional de “Robinson Crusoe”. Segundo o missionário, o único motivo que justificava a estadia de Arepquembe e de seu grupo nos aldeamentos era a utilidade das ferramentas dos não indígenas. No convívio com os indígenas no aldeamento se desenrolava, do ponto de vista dos processos civilizatórios almejados pelas autoridades do Império, algo reverso. As crianças cristãs estavam aprendendo a cantar e a falar na língua kaingang, consolidando uma forma de comunicação outra daquela desejada pela Diretoria dos Índios.

A respeito das relações entre kaingang e entre kaingang e guarani, os missionários capuchinhos usavam as noções de “rivalidades” e de “repúdio recíproco entre índios”. A primeira sinalizava processos internos de disputas pelos aldeamentos travadas pelos coletivos kaingang. Os missionários registraram, também, conflitos envolvendo os Kaingang e as parcialidades guarani, que determinaram a forma de uso do espaço dos aldeamentos pelos indígenas. Os censos da missão no final do período dos aldeamentos mostram, em ambos os equipamentos aqui focalizados, o aumento significativo do número de colonos não indígenas, como os indígenas – que haviam sobrevivido a uma leva de epidemias ao final do século XIX – aos poucos foram abandonando os aldeamentos. A presença não indígena, entretanto, jamais preponderou, como os missionários esperavam. Estes relataram que a política de branqueamento encontrou dificuldades incontornáveis: os casamentos com os não indígenas não foram tão numerosos e, quando aconteceram, não transformaram os indígenas em trabalhadores rurais cristãos, mas sim o contrário. Os registros dos missionários capuchinhos reafirmam, neste sentido, a agencialidade indígena, como Manuela Carneiro da Cunha já concluiu: “os índios são índios porque negaram-se a ser ‘brancos’” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b, p.130).

---

Império efetivamente reduziram o território indígena e promoveram a instalação de colonos migrantes e imigrantes nas terras dos indígenas.

Os relatos de dois autores alemães que estiveram entre os Kaingang entre 1860 e 1920 ajudam a corroborar os apontamentos feitos pelos frades capuchinhos. Na segunda metade do século XIX, o paleontólogo e zoólogo alemão Reinhold Hensel (1869) publicou um artigo na primeira edição da revista *Zeitschrift für Ethnologie* – primeira revista de etnologia alemã, que veio a contar com muitas publicações de autores como Franz Boas, Adolf Bastian, Leo Frobenius, entre outros. Hensel esteve entre os Kaingang do Rio Grande do Sul e relatou que os povos kaingang e tupi-guarani conviviam na região dos Pampas há muito tempo e que a região serrana, ao norte da província, foi compartilhada por “botocudos” e kaingang. Esses “botocudos”<sup>10</sup>, no entanto, no momento da escrita de seu artigo, haviam se escondido nas matas de Santa Catarina e do Paraná e sugere que os Kaingang do Rio Grande do Sul vieram do Paraná após guerras com os “Botocudos”. Para ele, os “Botocudos” do Sul se diferenciavam dos “Botocudos” do Norte do país, pois só tinham um pequeno furo nos lábios inferiores, sem nenhuma madeira no meio. O pequeno furo era utilizado para assobiar e ele não relacionou o atributo a qualquer aspecto da vida cerimonial. Hensel ainda aponta que o governo brasileiro dedicou um aparato de assimilação para aldear os Kaingang no Rio Grande do Sul e mobilizava para tal algumas lideranças para buscar mais “índios selvagens”. Comentando esse ponto, Hensel destaca a “alta inteligência” kaingang, pois essas lideranças tinham a habilidade de “enganar” o governo, trazendo poucos indígenas das matas em troca de altíssimos valores e, também, porque aprenderam rapidamente a usar as tecnologias dos europeus, como as armas de fogo.

Meio século depois, Carlos Teschauer (1914), padre jesuíta alemão que esteve entre os Kaingang de Nonoai, também no Rio Grande do Sul, trouxe alguns apontamentos importantes relativos à convivência entre facções kaingang<sup>11</sup>. O padre relatou a existência de lideranças proeminentes e que o cargo de liderança podia tanto ser herdado quanto adquirido por meio do voto<sup>12</sup>. Sobre as relações entre membros da mesma facção, Teschauer as descreve como um verdadeiro comunismo: tudo era compartilhado e não existiam noções de propriedade privada. Inclusive, registra que achava que ninguém sequer entendia sua pergunta sobre a quem pertencia a terra. O autor ainda aponta que os Kaingang não realizavam guerras para saquear vilas ou para conquistar territórios – como seus conterrâneos germânicos –, mas para capturar prisioneiros por motivos de vingança ou rapto de noivas. Ele conclui que a paz entre as facções era um fenômeno raro e, que qualquer pequeno desentendimento era motivo suficiente para iniciar uma nova guerra. Ao mesmo tempo o autor relata que o mesmo mecanismo que era utilizado para convocar uma guerra entre facções era utilizado ao revés para fazer convites para festas. As diferentes aldeias kaingang mantinham entre si caminhos abertos muito pouco

<sup>10</sup> “Botocudos” era uma categoria genérica utilizada durante o período colonial e imperial para descrever vários povos indígenas diferentes. No contexto do Brasil Meridional as menções à grupos “botocudos” provavelmente incluem coletivos xetá e xokleng, como nos foi sugerido por Kimmiye Tommasino (comunicação pessoal).

<sup>11</sup> O termo utilizado por ambos os autores em alemão é *Stamm*, que pode ser traduzido como “tribo” ou “tronco”. O termo é comumente utilizado para distinguir diferentes troncos linguísticos. Contudo, como o título dos artigos contém o nome *Caingang* e ao longo dos artigos outros povos como os Botocudos e Guarani são mencionados, pensamos que os autores estejam utilizando a palavra *Stamm* para se referir às divisões internas kaingang, ou seja, ao que ficou conhecido na literatura especializada como “facções” (FERNANDES, 2003).

<sup>12</sup> Infelizmente, Teschauer não registrou mais nada sobre o assunto e, portanto, não sabemos qual era o critério para herdar ou ser eleito para o cargo.

percorridos. Para convocar uma guerra, flechas eram jogadas nesse caminho entre as aldeias, já para convidar para uma festa, espigas de milho eram espalhadas pelo caminho ou penduradas nas árvores.

Como as fontes apontam, kaingang, guarani e “botocudos” convivem na região sul do Brasil há um bom tempo. Como bem nos mostra a literatura antropológica, as guerras, as brigas ou as “rivalidades” são também uma forma de socialização (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 2009; CLASTRES, 2004; FAUSTO, 2001; PERRONE-MOISÉS, 2015). Da parte dos capuchinhos, eles nos contam que existiam sempre potenciais conflitos entre as facções kaingang, principalmente entre os que eram considerados *índios aldeados* e os que eram considerados *índios do sertão*. Da parte dos alemães, em Hensel (1869) percebemos que as territorialidades desses indígenas são historicamente marcadas por guerras entre diferentes povos indígenas e por formas de mobilizar os recursos não indígenas. Já em Teschauer (1914) é possível notar como, para além das guerras entre povos indígenas, os Kaingang também viviam internamente em uma forma de “estado de guerra permanente” (CLASTRES, 2004), marcado pelas distensões faccionais.

O sistema político atual na Terra Indígena São Jerônimo, dividido em seus *lados*, como veremos adiante, nos remete às relações entre povos e relações interfacionais já descritas no passado. As relações kaingang-guarani e kaingang-botucudo não são uma novidade, porém pensamos que elas passaram a ocupar uma posição diferente: a de afinidade. Passamos agora para a reflexão etnográfica sobre a Terra Indígena São Jerônimo, que se baseia nas pesquisas de Hesse (2021) em diálogo com outros pesquisadores que atuaram na TI: Rafael Pacheco (2018), Paulo Goés (2018), Géssia Santos (2017) e Josiéle Spenassato (2016).

### 3 Ladismo e Comunidades<sup>13</sup>

Foi no começo do século XX que São Jerônimo tornou-se um Posto Indígena do SPI, local onde operou por muitos anos uma serraria, comandada pelo chefe do posto, que explorava a mão de obra indígena<sup>14</sup>. Em 1992, o território reconhecido como tradicional dos indígenas, foi regularizado como Terra Indígena com apenas 1.339 ha (ISA, 2022). A gestão interna desta TI revela, atualmente, a divisão em dois *lados* políticos: kaingang e guarani. Cada *lado* é autônomo: possui um cacique, um vice-cacique e um quadro de lideranças a ele associado. Os *lados* dividem a gestão do território, dividem os empregos disponíveis, pluralizam as diretrizes didáticas do colégio, administram separadamente os recursos recebidos pelo Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena e pelo ICSM pago pela prefeitura de São Jerônimo da Serra<sup>15</sup>. Os *lados* são eleitos por suas

<sup>13</sup> É importante pontuar que Hesse é hospedada dentro da TI por uma família guarani mbyá e embora também tenha interlocutores kaingang, a maioria de seus interlocutores é guarani e xetá. Isso condiciona a perspectiva que a autora tem sobre os eventos ocorridos na TI e sobre as dinâmicas internas em geral. Sobre a antropologia da política, ver Goldman (2006).

<sup>14</sup> Muitos indígenas em São Jerônimo contam como seus avós trabalharam incessantemente na serraria para o chefe do posto. Até hoje é possível visitar as ruínas da serraria, que estão agora cobertas de vegetação.

<sup>15</sup> O primeiro é o projeto de compensação pelos danos causados pela construção da Usina Hidrelétrica Mauá (UHE-Mauá) no Rio Tibagi entre os municípios de Telêmaco Borba e Ortigueira. Já o segundo é um mecanismo tributário que a prefeitura repassa aos indígenas por serviços ambientais, isto é, proteção do meio ambiente.

respectivas *comunidades*, sendo que não existe uma periodicidade para que as eleições ocorram, estas se dão de acordo com a conjuntura, ou seja, se conformam à capacidade de um cacique manter sua legitimidade. Se houver insatisfação da *comunidade*, o cacique pode ser desempossado e novas eleições são convocadas. O termo *comunidade* em SJ tem múltiplos significados e se refere a diferentes camadas da população da TI, de acordo com o contexto em que é utilizado. Quando mobilizado externamente, em oposição ao universo não indígena, se refere a uma única *comunidade*, a *comunidade* da Terra Indígena São Jerônimo, em oposição aos outros cidadãos do município de São Jerônimo da Serra, Paraná e aos não indígenas de modo geral; frente às negociações com órgãos do Estado, como a FUNAI, o MPF e a Prefeitura; frente às reivindicações junto ao *consórcio*, em manifestações *nas cidades* (Londrina e Curitiba, normalmente); ou ainda quando bloqueiam a estrada que margeia a TI cobrando pedágio. Dentro do universo indígena e do espaço da TI existem duas *comunidades* – kaingang e guarani, e uma “subcomunidade”: os Xetá. As duas *comunidades* maiores são referentes aos membros de cada *lado*: os membros do *lado* kaingang formam a *comunidade* do *lado* kaingang, e os membros do *lado* guarani formam a *comunidade* do *lado* guarani. Essa divisão em duas *comunidades*, uma de cada *lado*, vale tanto para compartilhar a gestão da TI, os recursos e as diretrizes da escola, quanto para as negociações externas com outras TIs, como acontece no Conselho Indígena do Norte do Paraná. Os Xetá fazem parte do *lado* kaingang; portanto, se houver um conflito envolvendo uma pessoa xetá, o cacique kaingang deverá interceder – já que é o responsável pela solução do conflito envolvendo pessoas de seu *lado*.

Entretanto, como nos explica o cacique xetá, é apenas nesse sentido que os Xetá formam uma “subcomunidade”. Nas demais instâncias da vida intercomunitária os Xetá formam uma *comunidade* autônoma. Eles inclusive almejam ter maior autonomia, apenas aceitando a condição atual por serem “hóspedes” temporários em uma terra kaingang, regida pelo sistema kaingang. Isso não os impede de continuar lutando por maior reconhecimento dentro da TI SJ, e nem de implementarem ações políticas para além deste espaço político kaingang. Um exemplo disso é o fato dos Xetá possuírem um cacique xetá, eleito pela *comunidade* xetá, algo relativamente recente (2015), que está relacionado ao paulatino processo de reconhecimento e valorização da cultura xetá nesse meio. Destarte, se dentro da Terra Indígena os Xetá pertencem à *comunidade* do *lado* kaingang, em oposição aos xetá de outras Terras Indígenas eles compõem a *comunidade* xetá de São Jerônimo, ou, como preferem chamar, *o pessoal do Tikuein*, conforme Pacheco (2018). Já frente ao universo não indígena, todos os Xetá do Brasil, dispersos em diferentes localidades, compõem o Povo Xetá. Para além dos Xetá, atualmente, a maioria das pessoas que se identificam como kaingang estão do *lado* kaingang e a maioria das pessoas que se identificam como guarani, estão do *lado* guarani. Essa situação é diferente da situação descrita por Spenassato (2016) e Santos (2017), pois durante suas pesquisas havia uma parcela significativa de pessoa kaingang do *lado* guarani e vice-versa<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Existem relatos que indicam que ainda que existem pessoas que se identificam como kaingang pertencendo politicamente ao *lado* guarani e vice-versa. Isso significa que o cacique responsável por essas pessoas é o cacique do *lado* ao qual elas pertencem. Não tivemos a oportunidade de conhecer essas pessoas e, por isso, não podemos afirmar nada sobre atuais casos de pertencimento étnico que sejam diferentes da filiação política.

O trabalho de Pacheco (2018) traz contribuições importantes para entendermos como o Povo Xetá forma uma unidade social externamente às relações da Terra Indígena São Jerônimo<sup>17</sup>. Junto com os demais xetá que residem em outras localidades eles formam um povo, que compartilha uma memória – assim como os Guarani e os Kaingang. Os Xetá estão hoje dispersos em áreas indígenas e centros urbanos do Paraná e de Santa Catarina. Se encontraram poucas vezes, mas compartilham uma memória que os aproxima. Seguindo a inspiração de Tim Ingold, Pacheco (2018) destaca que a memória aqui alude à forma particular de experienciar o passado por meio dos novos acontecimentos que vão ocorrendo, memória sendo assim um modo de conhecimento. A memória divide os tempos dos Xetá, passado, presente e suas projeções de futuro. Os Xetá convocam o passado como uma forma de explicar o presente e legitimar o futuro. As projeções de futuro dos Xetá preveem uma vida coletiva na Terra Indígena Herarekã Xetá, no município de Umuarama (PR), localidade que se encontra em disputa judicial. Os Xetá pretendem reencontrar o modo de vida dos tempos passados, *no mato*. A memória, portanto, é o fio condutor que une todos os Xetá: eles têm um passado comum, um presente em diferentes realidades e lutam por um futuro comum. Essa luta coletiva também se realiza em diferentes âmbitos: na busca por parcerias com as universidades e museus para alcançarem maior visibilidade; na participação de eventos na Universidade Federal do Paraná (UFPR) e no Museu Paranaense; na elaboração de projetos de artesanato com a Universidade Estadual de Maringá (UEM); na realização de reuniões com o procurador do Ministério Público de Umuarama (PR); na participação de audiências da Comissão Estadual da Verdade; na participação do Acampamento Terra Livre organizado pela APIB nos últimos 15 anos; e na atuação em uma audiência pública no Senado Federal em abril de 2017.

Foi também durante a reunião com o procurador do Ministério Público de Umuarama (PR), que tivemos a oportunidade de acompanhar os Xetá inaugurando a Associação Xetá, outra conquista importante que ampliou a autonomia dos Xetá, no âmbito das relações internas à TI SJ. Ainda na esfera das relacionais na TI SJ, os Xetá veem lutando por uma maior visibilidade, sobretudo no âmbito da escola. Os Xetá vêm ganhando espaço nos eventos culturais da escola, sendo que a língua xetá passou recentemente a ser ensinada às crianças deste coletivo. Mesmo assim, na esfera interna à TI, a unidade xetá de luta por um futuro comum é um pouco mais diluída. Quase todos os xetá de SJ são descendentes de Tikuein Eiratxó, antiga liderança xetá que foi uma das crianças que sobreviveu na década de 1950 ao processo genocida de remoção forçada dos Xetá da Serra dos Dourados. Existem registros de oito crianças sobreviventes, e cada uma delas foi transferida pelo Estado para um lugar diferente – algumas foram adotadas por agentes do SPI, outras foram adotadas por famílias não indígenas e outras, ainda, foram levadas para outras áreas indígenas, as *reservas*<sup>18</sup> (SILVA, 2003). Tikuein Eiratxó, assim

<sup>17</sup> Os Kaingang e os Guarani e Kaiowá de SJ também se identificam, respectivamente, com outros kaingang, guarani e kaiowá do Brasil como povos. Porém, entre os Xetá de SJ, esse sentimento de uma *comunidade* xetá é particularmente forte porque eles são a maior *comunidade* do povo Xetá. Tendo em vista a triste, porém resiliente, história do povo Xetá, em SJ encontra-se a maioria das pessoas xetá vivas: elas são a parcela mais expressiva do povo Xetá, como Pacheco (2018) demonstra.

<sup>18</sup> O termo reserva indígena era um termo muito utilizado na época do SPI, no qual os chefes de posto, eram uma espécie de “patrão” dos indígenas. Muitos indígenas, especialmente *mais velhos* ainda se referem ao espaço da Terra Indígena como *reserva*. Alguns mais jovens, como a liderança xetá Claudemir da Silva, rechaçam esse termo afirmando que: “reserva é só para bichos e nós não somos bichos”.

como Tuka, outra criança sobrevivente, foram adotados pelo funcionário do SPI *Jango* Serrano. Tikuen Eirató morou durante muitos anos com a família de *Jango* no Posto Indígena Pinhalzinho, no município de Tomazina (PR). Após alguns desentendimentos no Pinhalzinho, ele, sua esposa e seus filhos mais velhos, se mudaram para São Jerônimo.

Por outro lado, existem importantes laços que unem os Xetá aos Kaingang de São Jerônimo. Embora os irmãos Dival e Claudemir da Silva – respectivamente, cacique e vice-cacique xetá – estejam casados com mulheres guarani, suas irmãs se casaram com homens kaingang de uma família proeminente, a família Cândido, do atual cacique kaingang João da Silva. A família Cândido reside em São Jerônimo desde o tempo dos aldeamentos do Império. Zenilda da Silva Cândido, xetá, é casada com Hipólito Cândido da Silva, Benedita da Silva é casada com Francisco Cândido da Silva, ambos irmãos do cacique kaingang, e Rosângela da Silva Cândido é casada com Sérgio Cândido, outro kaingang membro da mesma família. A primeira esposa de Claudemir, com quem ele teve suas filhas e um filho, também é kaingang e membra de outra família importante, os Fidêncio. Sendo assim, é pertinente a argumentação de Ramos (2008) e Goés (2018) de que os Xetá selaram alianças promissoras com os *donos da terra*, isto é, com as famílias kaingang ligadas ao baixo Tibagi. Ainda que os Xetá de São Jerônimo formem uma *comunidade* xetá em relação aos demais Xetá do Brasil e, junto com estes, um *povo* frente ao universo não indígena, ainda que lutem por maior visibilidade dentro da Terra Indígena São Jerônimo, os Xetá mantêm alianças significativas com o *lado* kaingang, por meio de laços de parentesco.

#### 4 Alianças

É notável para os antropólogos que trabalharam em São Jerônimo (TOMMASINO, 1995; SPENASSATO, 2016; SANTOS, 2017; GOÉS, 2018; PACHECO, 2018) o padrão na *cacicança* em operação na TI. Quase todos os caciques da TI SJ foram ou são das famílias kaingang Cândido e Fidêncio, as mais antigas e proeminentes de São Jerônimo. Os Xetá não foram os únicos que fizeram aliança com os *donos da terra*. A maior família guarani de São Jerônimo, os Vargas, também estabeleceu laços de parentesco com a família Fidêncio. Assim, o atual cacique guarani Nelson Vargas é o principal elo dos Guarani com uma das famílias kaingang *dona da terra*. Nelson Vargas é casado com Juraci Fidêncio, filha de um importante antigo cacique Kaingang da TI, Nivaldo Fidêncio. Dois anos após seu casamento, Nelson Vargas assumiu o cargo de cacique. Cruzando os dados do genograma elaborado por Paulo Goés (2018, p. 187), com o levantamento feito Tommasino e Barros (2002) e os obtidos durante o trabalho de campo de Hesse (2021), podemos perceber que os cargos de cacique em São Jerônimo, assim como as disputas, nos remetem a laços de parentesco. As narrativas sobre os caciques da Terra Indígena colhidas junto aos moradores *mais velhos* listam, principalmente, os seguintes nomes: Idaércio Cândido, Nivaldo Fidêncio, Miró Cândido, João Fidêncio-Koféj, Paulino, Lico Martins, Manoel Daka e Hipólito Cândido. Quatro dos caciques lembrados pelos *mais velhos* são da família Cândido. O atual cacique kaingang João da Silva é de uma família de lideranças: seu

irmão, Hipólito, seu tio, Miró e seu avô Idaércio também foram caciques. Já o cacique Nivaldo e o cacique Koféj, ambos kaingang, eram da família Fidêncio.

Os interlocutores de Spenassato (2016) também afirmam que até os anos 80 os caciques eram predominantemente homens kaingang das famílias Cândido ou Fidêncio. Spenassato (2016) e Santos (2017) relatam que os *lados* surgiram na década de 90, ou no começo dos anos 2000. Esse período coincide com o início das eleições para cacique. Santos (2017), acompanhando de perto um intenso conflito que houve entre os *lados* em 2015, argumenta que eles surgiram com o processo de territorialização advindo da regulamentação fundiária, a demarcação da Terra Indígena. A autora se baseia na proposta analítica de João Pacheco de Oliveira (1998, p. 55) de “situação histórica”, que entende a territorialização como um processo de reorganização social que implica a criação de uma nova unidade sociocultural baseada em critérios étnicos, a reestruturação política e cultural de um determinado coletivo, a partir de eventos ou políticas de Estado que lhes foram impostas. Em sua dissertação, Santos (2017) aponta para quatro momentos da história que ocasionaram processos de territorialização: a Missão do Guairá empreendida pela Companhia de Jesus no século XVII, Brasil Colônia; os aldeamentos indígenas do período do Império, implementados pelos frades capuchinhos no século XIX; a gestão do SPI no começo do século XX; e a demarcação de sua terra no contexto pós Constituição de 1988. Este último processo, para a autora, provocou uma nova “situação histórica”, na qual os indígenas kaingang fazem uma manutenção do sistema faccional por meio dos *lados*. As disputas entre os *lados* são a condição da manutenção da alteridade. Os *lados* ilustrariam, assim, aspectos do faccionalismo entre os grupos domésticos kaingang, que permite a recuperação de seu domínio sobre o território e de seus modos de produzir a diferença.

Spenassato (2016) também entende que os *lados* são a condição da alteridade interna e uma forma extraordinária de dualismo. Para esta última autora, os *lados* surgem como uma resolução sociológica para o problema da coabitação em um território restrito, condição imposta pelo Estado que provocou uma intensa malha de intercassamentos e, conseqüentemente, de pessoas *misturadas*. Os *lados* seriam, segundo a autora, uma forma de contenção da fluidez dessa *mistura*. Utilizando a noção de hibridez e pureza desenvolvida por Bruno Latour (1994), a autora separa a *mistura* e os *lados* em dois polos opostos. No polo da *mistura*, todos são iguais, e estaríamos no âmbito do híbrido. No polo dos *lados*, as pessoas demandariam ser categorizadas, e é onde se estabelece a alteridade, âmbito próprio da pureza. A autora também argumenta que os *lados* são uma forma de impedir que assimetrias entre os povos surjam dentro da Terra Indígena, uma vez que existe uma hierarquia em relação à legitimidade como *donos da terra*: primeiro vieram os Kaingang, depois os Guarani e por último os Xetá.

Ambas as autoras são categóricas ao afirmar que os *lados* demarcam a alteridade interna, afirmação que é corroborada por nossos dados. Diante disso, gostaríamos de dar um passo além, que nos leva a refletir sobre a participação guarani na política dualista/faccional da Terra Indígena São Jerônimo. Quando perguntamos sobre a história dos *lados* e dos caciques, nossos interlocutores guarani nos explicaram que foi a partir da década de 90, juntamente com as eleições para cacique, que passaram a existir dois caciques; afirmam, entretanto, que os *lados* propriamente ditos existiam antes disso. Seu Carlos Cabreira – guarani-kaiowá e vice-cacique do *lado* guarani – e Dona Idalina Marques –

guarani mbyá – relatam que quando vieram para São Jerônimo, na década de 1980, já existiam dois *lados*. O cacique Nelson Vargas nos relata que os *lados* existem desde que sua família foi para São Jerônimo, no começo do século XX. O que essas narrativas nos sugerem é que o *lado* guarani existe desde que existe a presença guarani ali, mas apenas ganhou expressão política após se consolidarem as alianças com os Kaingang daquela Terra Indígena.

A família de Nelson Vargas foi a primeira a chegar, no começo do século XX. Foram os avós de Nelson Vargas, hoje com 62 anos, que migraram, como narra sua mãe, Dona Jerônima Vargas, e sua tia, Dona Isabel Vargas. Tanto Dona Jerônima quanto Dona Isabel se casaram com não indígenas. Incentivar o casamento entre indígenas e não indígenas foi uma das políticas públicas do Estado brasileiro, ação assimilacionista que vigorou durante o tempo dos aldeamentos e ao longo do período de atuação do SPI (1911-1969). Foi apenas a partir da geração de Nelson Vargas que os casamentos entre diferentes povos indígenas começaram a ocorrer de forma mais expressiva, levando ao complexo cenário da *mistura* atual. Pensamos não ser mera coincidência o fato de Nelson Vargas ter se tornado cacique após se casar com a filha do então cacique, Nivaldo Fidêncio, kaingang. Fernandes (2003) argumenta que a relação entre sogro e genro para os Kaingang está no centro da afinidade constitutiva dos grupos domésticos, e que a aliança matrimonial frequentemente estabelece também uma aliança política, que conforma os grupos locais como unidades político-territoriais. A aliança matrimonial também estabelece uma outra relação importante na socialidade kaingang: a relação de reciprocidade, sobretudo para os negócios, com os *iamburé* (genros), como demonstra Tommasino (1995).

A literatura especializada (TOMMASINO, 1995; VEIGA, 2000; FERNANDES, 2003) já demonstrou a centralidade da aliança com genro no universo social kaingang, levando Goés (2018) a cunhar o neologismo *iambrenato* para explicar as articulações políticas que formam os *emãs* (aldeias) kaingang na bacia do Tibagi. O autor aponta que entre os Kaingang existia casamento prescritivo entre as metades exogâmicas *kamé* e *kairú*, e uma regra de residência uxorilocal. Seguindo tal lógica, o *iamburé* seria necessariamente da metade oposta e, portanto, a relação de *iamburé* seria necessariamente uma relação com o outro. Embora atualmente não existam menções a essas regras, Tommasino (1995), Fernandes (2003 e Goés (2018) sugerem que a divisão é uma condição *a priori* da sociabilidade kaingang, e que a lógica dualista kaingang ainda se manifesta por meio das relações entre *iamburé*, constituindo alianças político-territoriais. Nossa interpretação dessas dinâmicas destaca que, dadas as discontinuidades impostas pela política indigenista, surgiram novos “outros”, afins constitutivos das relações *iamburé*: os Guarani e os Xetá.

Retomamos aqui, brevemente, a discussão dos estudos atuais de parentesco dos povos Jê proposta por Marcela Coelho de Souza (2004), a partir da releitura de Louis Dumont (1971). Segundo a autora, Dumont, comentando a clássica obra “As Estruturas Elementares do Parentesco” de Lévi-Strauss (2009), aponta que a exogamia, como corolário da regra universal da proibição do incesto, diz respeito à classificação de pessoas como parentes ou afins. Ela é classificatória, ou seja, não prescreve o casamento com um indivíduo específico, prescreve o casamento com indivíduos de uma classe de pessoas. Em modelos dualistas como o dos Kaingang, povo falante das línguas Jê, o casamento prescritivo costumava ser com a metade clânica oposta: *kamé* casa com *kairú* e vice-

versa. Assim, o casamento prescritivo de primo-cruzado jê não significa que um sujeito deve se casar necessariamente com seu primo-cruzado, mas, sim que ele deve se casar com alguém que pertence ao mesmo clã de seu primo-cruzado, que é da metade clânica oposta. Seguindo esse modelo, a pessoa que pertence à metade clânica oposta não é um consanguíneo, isto é, não é um parente, mas sim um afim. O mundo jê, portanto, está dividido entre consanguíneos, membros da mesma metade clânica que ego, e afins, membros da metade oposta.

Partindo dessa distinção entre consanguíneos e afins, Coelho de Souza (2004) argumenta que a consanguinidade nos mundos indígenas não é um dado biológico, tal como no universo ocidental. A autora revisita as etnografias produzidas pelos antropólogos envolvidos no Projeto Harvard Brasil Central, que estruturou parte significativa dos estudos Jê no Brasil, para propor um novo entendimento acerca da circulação de substâncias corporais: compartilhar substâncias não diz respeito a compartilhar o mesmo “sangue”, o mesmo gene. Em primeiro lugar, porque existem gradações de sangue. Os Timbira dizem que o sangue circula por toda a aldeia, entretanto, apontam que existem alguns parentes que são mais parentes do que outros: a consanguinidade como dado que diferencia os parentes “verdadeiros” dos afins não tem a ver propriamente com o sangue em termos genéticos. A consanguinidade é uma classificação de pessoas produzida socialmente, a partir de critérios como comensalidade, coresidência, aquele com quem se faz a *couvade*<sup>19</sup>, aquele a quem se respeita e ao mesmo tempo aquele com quem se é generoso. O equívoco que poderia surgir aqui é se pensar que essa classificação entre quem é consanguíneo e quem é afim é uma classificação estanque, imutável. Diferentemente do critério biológico, a consanguinidade indígena não é um critério rígido, ela pode mudar. Desta forma, nos mundos indígenas o processo de “aparentamento”, isto é, de transformar um afim em parente, e o processo de “desaparentamento”, isto é, de transformar um parente em afim, são ambos possíveis e ocorrem corriqueiramente.

Desse modo, a autora propõe que dediquemos atenção a esse fenômeno de reclassificação entre os povos Jê, pois ele é muito comum. O que torna uma pessoa parente é a contínua reafirmação dos laços na vida cotidiana, é continuar comendo junto, morando junto, respeitando uns aos outros, compartilhando substâncias. Existe uma gradação de identidade/alteridade – com quem se compartilha mais ou menos coisas – que vai se alterando ao longo da vida. O casamento e a troca de fluídos corporais torna os cônjuges mais similares, ao ponto de eles precisarem compartilhar a *couvade*. Irmãos uterinos, por sua vez, nascem muito assemelhados e vão se distanciando ao longo da vida, conforme se casam e passam a compartilhar mais substâncias com seus cônjuges. O processo de reclassificação, isto é, de “aparentamento/desaparentamento” implica que esses laços de consubstancialidade deixem de ser reafirmados. Então, é possível se casar com alguém com quem se era “aparentado”, mas é necessário mudar o comportamento em relação àquela pessoa, já que não o fazer pode incorrer no perigo do incesto. Continuar comendo junto, morando junto, reafirmando os vínculos é perigoso, flerta com o incesto.

<sup>19</sup> Nos mundos ameríndios a *couvade* é um procedimento muito comum de cuidado com recém-nascidos e de cura de doenças. Os parentes do enfermo ou do bebê precisam seguir uma dieta rígida, restrições sexuais, suspender as caças, entre outras sanções para poder evitar que algum mal aflija os bebês ou parentes enfermos (COELHO DE SOUZA, 2004).

Pensamos que esses apontamentos são extremamente produtivos para pensar a divisão dos *lados* em SJ e a hipótese que queremos levantar é a de que há um processo de reclassificação kaingang em relação à posição ocupada pelos Guarani e Xetá em seu modelo dualista. Se no passado o casamento prescritivo kaingang era com a metade clânica oposta, atualmente os membros da metade clânica oposta se aproximaram ao espectro “parente”, e os Guarani e Xetá se tornaram afins, “não parentes” casáveis. A fronteira do casamento prescritivo kaingang foi redimensionada pelas operações de reclassificação. Ela passou a incluir outros povos indígenas como sujeitos da alteridade casáveis, afins. Já os não indígenas constituem, com algumas exceções, o espectro dos não casáveis<sup>20</sup>.

Dizíamos que as relações de *iambré* estabelecem alianças matrimoniais e políticas. Portanto, os casamentos entre kaingang-guarani e kaingang-xetá são alianças familiares, territoriais e políticas. Vários indivíduos guarani da geração de Nelson Vargas também se casaram com kaingang, mas o caso de Nelson Vargas nos parece ser o exemplo por excelência de como ocorrem essas alianças: foi o casamento de Nelson Vargas com Juraci Fidêncio que consolidou a participação guarani na política de SJ. Ao se casar, Nelson Vargas tornou-se vice-cacique de Nivaldo Fidêncio, e logo em seguida foi *empossado* cacique. Assim, por meio das alianças matrimoniais os Guarani passaram a participar da política da Terra Indígena São Jerônimo.

Na década de 1980, muitas famílias guarani de outras regiões se mudaram para SJ. Nivaldo Fidêncio era então o cacique. Ele atribuiu a Nelson Vargas, que era vice na época, a aceitação das famílias guarani, e foi ele quem permitiu a entrada, ou não, delas em SJ. Pouco tempo depois de Nelson ter se tornado cacique, a terra foi demarcada. Em seguida houve uma demanda, por parte dos moradores da TI, por eleições para cacique e a criação de dois caciques, um para cada povo. Deste modo, Nelson Vargas foi o primeiro representante do *lado* guarani. No primeiro momento como vice-cacique, e depois como cacique de toda a TI. Após a divisão em duas *comunidades*, ele foi o primeiro cacique guarani. Até aliança Vargas-Fidêncio ser estabelecida não existia uma participação consolidada dos Guarani na política interna de SJ, apenas participações esporádicas. Argumentamos assim que foi, principalmente, por meio dessa aliança que os Guarani foram introduzidos nas dinâmicas políticas kaingang: o *lado* guarani passou a ocupar um espaço oficial na estrutura da política local.

## 5 À Guisa de Conclusão

A divisão da gestão da TI SJ em dois *lados* veem intrigando os pesquisadores que atuaram na região. Nosso objetivo foi reorganizar a discussão sobre eles em torno de outra possibilidade: o fenômeno da reclassificação do parentesco. Na primeira seção deste artigo abordamos o universo dos aldeamentos no período do Império brasileiro na região do rio baixo Tibagi e os relatos de dois autores alemães que estiveram entre os Kaingang do Rio Grande do Sul, apontando para dinâmicas na vida dos aldeamentos

<sup>20</sup> O casamento com não indígenas é especialmente desaconselhável entre as gerações mais novas. Entre os *mais velhos* ocorreu o fenômeno reverso. Há uma grande quantidade de casamentos com não indígenas, que, na época de sua juventude, eram vistos como uniões estratégicas.

indígenas que repercutem processos descritos pela etnografia da TI SJ. Das descrições dos missionários capuchinhos, três aspectos nos parecem importante reter: a constatação das relações entre os diferentes povos indígenas no baixo Tibagi, como bem notou Santos (2017), ao remeter às "rivalidades" nos aldeamentos descritas por Amoroso; a reflexão do frade Timotheo de Castelnuevo sobre o fracasso das missões estar atrelado ao fato do programa imperial não considerar que os índios pertenciam à diferentes nações e os contundentes apontamentos nas narrativas missionárias sobre a inviabilidade da política de assimilação. Dos escritos de Hensel (1869), é igualmente interessante as reflexões sobre as relações adversas entre os Kaingang, "Botucudos" e Tupis no Brasil meridional. No padre Teschauer (1914) para além desse mesmo aspecto sobre as relações entre povos indígenas, encontramos ainda apontamentos sobre as facções beligerantes kaingang. Assim, é comum a todos esses autores a percepção de que as relações entre as diferentes "nações" indígenas eram conflituosas.

Na segunda e terceira seção, apresentamos uma breve imersão etnográfica no contexto atual da TI São Jerônimo. Na segunda seção buscamos sistematizar os entrelaçamentos entre *lados, comunidades*, povos e laços de parentesco, o que nos conduz à terceira seção, dedicada à constituição da aliança kaingang-guarani, kaingang-xetá e guarani-xetá. SJ é uma terra kaingang, indiscutivelmente eles são *os donos da terra*, entretanto, ao longo do século XX, compuseram com os demais coletivos indígenas Guarani na consolidação de uma política indígena de gestão do território. Especificamente duas famílias kaingang tem *seus umbigos enterrados ali*<sup>21</sup>, ou seja, têm maior legitimidade sobre aquele território. As famílias Cândido e Fidêncio ocupam aquele território sabidamente desde os aldeamentos, e provavelmente até mesmo antes disso. As violências do século XX – que dizimaram muitas famílias indígenas e reduziram drasticamente os territórios indígenas no Paraná – conduziram muitas famílias guarani, entre elas a família Vargas e a família de Tikuein, xetá, para SJ. Todavia, como todos eles afirmam, eles vivem como *hóspedes* nessa terra, e por esse motivo durante muito tempo não tiveram acesso à esfera política da TI, à gestão do território e dos *recursos*. A redução da população indígena total, a redução do território e os anos de convivência entre os Kaingang e Guarani em SJ produziu uma miríade de intercasamentos. Os Xetá, que vieram depois, também começaram a se casar com os Kaingang e Guarani na geração dos filhos de Tikuein, mas foi por meio da aliança com os Kaingang, do casamento das filhas de Tikuein com homens da família Cândido, que os Xetá garantiram sua permanência na TI SJ e a participação na política.

A literatura sobre os Kaingang (NIMUENDAJÚ, 1911; BALDUS, 1952; TOMMASINO, 1995; VEIGA, 2000; FERNANDES, 2003) é enfática ao apontar a centralidade do dualismo, as metades exogâmicas *kamé* e *kairu*, na sociocosmologia kaingang. Apontamos também que uma das relações mais importantes para os Kaingang é a relação com *iambrés* (genro), e os intercasamentos transformaram também os Guarani em *iambrés* dos Kaingang. Um caso é especificamente decisório e marcante: Nelson Vargas, guarani, virou *iambré* de Nivaldo Fidêncio, e com isso os Guarani foram aceitos como atores da política interna em SJ.

<sup>21</sup> Para os Kaingang, dizer que tem o umbigo enterrado em determinado local significa dizer que se pertence àquele determinado território. Normalmente é ali também onde estão seus mortos e a legitimidade de uma família kaingang sobre determinado território é diretamente associada à profundidade genealógica dos *umbigos que ali estão enterrados* (TOMMASINO, 2002).

Pensamos que foi esse acontecimento que estabelece os dois *lados*, com dois caciques, independentes e autônomos. O compartilhamento da gestão da TI se deu por meio da aliança matrimonial firmada entre os Kaingang e Guarani, que ocorreu no período da demarcação de terras indígenas no Paraná. Não é mera coincidência que isso tenha ocorrido nesse período, o contexto da regulamentação fundiária, seja ela um processo de territorialização ou não, favoreceu a emancipação política guarani, quando os indígenas foram demandados a se apresentarem mais *organizados* e a fazerem alianças entre si, na luta pela demarcação. Contudo, as alianças não foram alianças pontuais, meramente políticas para uma luta esporádica específica. Elas foram alianças matrimoniais, e pensamos que a legitimidade política guarani em SJ só foi possível porque os Guarani viraram oficialmente parentes, *iambrés*. O clássico dualismo Jê previa o casamento com a outra metade exogâmica, e sugerimos aqui que, no exemplo de SJ, ele passou a incorporar os Guarani e Xetá como “outros”, afins casáveis e como atores políticos.

O ponto que tentamos esboçar aqui é que existem tensões, acusações e alianças entre os *lados* de SJ e que essas tensões, acusações e alianças produzem a alteridade atualmente por meio de critérios próprios e de modo semelhante – reverso – às guerras e alianças descritas pelos frades capuchinhos e pelos alemães Hensel (1869) e Teschauer (1914): trata-se de uma operação de reclassificação da exogamia kaingang. Argumentamos por uma continuidade na lógica relacional desses indígenas em meio às violências e descontinuidades impostas pelo Estado. Refletir sobre as relações beligerantes do período dos aldeamentos e a atual ação entre os *lados* de SJ nos sugere que os processos são homólogos, isto é, a forma a partir da qual as dinâmicas dos aldeamentos e as dinâmicas atuais operam, é muito parecida. Os termos não são os mesmos – a situação histórica impôs outros termos. O conteúdo das alianças e dos antagonismos não é o mesmo, mas, independentemente do que foi imposto pela violência do Estado, a astúcia, criatividade e resiliência dos indígenas de São Jerônimo achou modos de produzir a alteridade a partir de seus próprios critérios.

## Referências

- AMOROSO, Marta. **Catequese e evasão**: etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). 1998. 200p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo – FFLCH/USP, São Paulo, 1998.
- AMOROSO, Marta. **Terra de Índio**: imagens em aldeamentos do Império. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- AMOROSO, Marta. Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 58, n. 1, p. 105-148, 12 ago. 2015.
- BALDUS, Herbert. Actes du IV<sup>e</sup> congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques. **Vienne**, [s.l.], v. 1, n. 8, septembre, 1952.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Três peças de circunstância sobre direito dos índios. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a. p. 245-259.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Por uma história indígena e do indigenismo. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b. p. 125-133.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 133-154.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 77-101.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. *In*: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 201-232.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. *In*: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify, 2004. p. 215-255.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. Parentes de sangue: incesto, sustância e relação no pensamento timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2004.
- DUMONT, Louis. **Introduction à deux théories d'anthropologie sociale**. Paris: La Haye: Mouton, 1971.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.
- FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingang**: uma Análise Etnológica. 2003. 288p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo – FFLCH/USP, São Paulo, 2003.
- GOÉS, Paulo Roberto Homem de. **Morfológicas**: um estudo de padrões socioterritoriais entre os kaingang (dialeto Paraná) e os Mbyá (litoral Sul). 2018. 500p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- GOLDMAN, Marcio. **Como funciona a democracia**: uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- GOW, Peter. **Of mixed Blood**: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1997.
- GOW, Peter. Steps towards an ethnographic theory of acculturation. **Gdańsk: Etnografia, Praktyki, Teorie**, Doświadczenia, n. 1, 2015.
- HENSEL, Reinhold. Die Coroados der brasilianischen Provinz Rio Grande do Sul. **Zeitschrift für Ethnologie**, [s.l.], v. 1, p.124-135, 1869.
- HESSE, Roberta de Queiroz. **Teorias indígenas da mistura**: política, lados e composição da pessoa na Terra Indígena São Jerônimo (Paraná, Brasil). 2021. 248p. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Terras Indígenas no Brasil**. Instituto Socioambiental, 2022. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/>. Acesso em: 12 fev. 2022.
- LADEIRA, Maria Inês Martins. **Espaço geográfico Guarani-MBYA**: significado, constituição e uso. 2001. 235p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares dos parentes co**. Petrópolis: Editora Vozes, [1949] 2009.
- LIMA, Edilene Coffaci; PACHECO, Rafael. Povos Indígenas e Justiça de Transição: reflexões a partir do caso Xetá. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista**, [s.l.], ano 4, n. 5, fevereiro, 2017.

- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, outubro, 1996.
- MOTA, Lúcio T.; NOVAK, Éder. Desiguais e combinados: índios e brancos no vale do Rio Tibagi – PR na primeira metade do século XX. **CAMPOS – Revista de Antropologia Social**, [s.l.], v. 14, 2013.
- MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang**: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Maringá: Eduem, 2009.
- NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. **Unveröffentlichte Angaben über die Kaingang, Opayé, Múra, Maué**. Múra, Maué (Nimuendaju 1926) – Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. 1911. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1926-angaben>. Acesso em: 15 fev. 2022.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998.
- PACHECO, Rafael. **Os Xetá e suas História**: Memória, Estética, Luta desde o Exílio. 2018. 259p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- PEREIRA, Levi M. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno**. 2004. 403p. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. 2015. 126p. Livre-Docência (Tese) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora da UNESP, 2007.
- RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Vénh Jykré e Ke Ha Han Ke**: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi. 2008. 255p. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- SANTOS, Géssia Cristina dos. **Com mais Briga as diferenças se mantêm**: noções de pertencimento, mistura e pureza étnica entre Kaingang, Guarani e Xetá no contexto da Ti São Jerônimo (PR). 2017. 255p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo, EPU/Edusp, 1974.
- SCHADEN, Egon. A religião Guarani e o Cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 25, 1982.
- SILVA, Carmen Lúcia da. **Em Busca da Sociedade Perdida**: o trabalho da memória Xetá. 2003. 318p. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2003.
- SPENASSATO, Josiéli Andréa. **Os lados da mistura**: desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil). 2016. 203p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.
- TESCHAUER, Carlos. **Die Caingang oder Coroados-Indianer im brasilianischen Staate Rio Grande do Sul**. Anthropos Band/TOM. IX, Heft/Fasc. 1-2, p.16-35. Ill. St. Gabriel-Mödling bei Wien, 1914.
- TOMMASINO, Kimmiye; BARROS, Valéria Esteves Nascimento. **Os Guarani na bacia do Paranapanema – Parentesco, Casamento e Redes de Sociabilidade Étnica**: Relatório Complementar e Preliminar Especialmente Elaborado para o IBAMA/Comissão de Licenciamento da UHE São Jerônimo. Londrina: [s.n.], 2002.
- TOMMASINO, Kimmiye. A Ecologia dos Kaingang na Bacia do Tibagi. *In*: MEDRI, Moacy E. **A Bacia do Tibagi**. Londrina: Medri, 2002. p. 81-100.

TOMMASINO, Kimmiye. **A história dos Kaingáng da Bacia do Tibagi**: uma sociedade jê meridional em movimento. 1995. 351p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang**. 2000. 297p. Tese (Doutorado) – Universidade de Campinas, Campinas, 2000.

#### **Roberta de Queiroz Hesse**

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, instituição onde também realizou seu Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais. Atualmente, atua como pesquisadora associada ao Centro de Estudos Ameríndios (CeSTA/USP).

Endereço profissional: Rua Morgado de Mateus, n. 615, Vila Mariana, São Paulo, SP. CEP: 04015-051.

*E-mail*: rohesse@gmail.com

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0003-1593-5477>

#### **Marta Rosa Amoroso**

Mestre em Antropologia Social pela UNICAMP e doutora em Antropologia Social pela USP. Em 2000, realizou pós-doutorado no CEBRAP. Desde 2001 é professora do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, e, atualmente, é chefe do Departamento. Em 2016, foi professora-visitante do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. É fundadora e foi coordenadora (2017-2021) do Centro de Estudos Ameríndios (CeSTA/USP).

Endereço profissional: Rua Professor Luciano Gualberto, n. 315, Cidade Universitária, SP. CEP: 05508-010.

*E-mail*: mramoroso@usp.br

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0003-0902-8483>

### **Como referenciar este artigo:**

HESSE, Roberta de Queiroz; AMOROSO, Marta Rosa. Do Aldeamento aos Lados: descontinuidades do Estado e produção da alteridade na Terra Indígena São Jerônimo. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e70652, p. 134-154, maio de 2022.