# POVOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL

## História, cultura e transformações sociais

# POVOS INDÍGENAS
# EM
# MATO GROSSO DO SUL
## História, cultura e transformações sociais

Graciela Chamorro & Isabelle Combès
(Orgs.)

editora UFGD
2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS**

**Gestão 2011/2015**

Reitor: Damião Duque de Farias
Vice-Reitora: Marlene Estevão Marchetti

Equipe EdUFGD / 2012
Coordenação editorial: Edvaldo Cesar Moretti
Administração: Givaldo Ramos da Silva Filho
Revisão e normalização bibliográfica:
Raquel Correia de Oliveira
Programação visual:
Marise Massen Frainer

**Gestão 2015/2019**

Reitora: Liane Maria Calarge
Vice-Reitor: Marcio Eduardo de Barros

Equipe EdUFGD / 2015
Coordenação editorial: Rodrigo Garófallo Garcia
Administração: Givaldo Ramos da Silva Filho
Revisão e normalização bibliográfica:
Cynara Almeida Amaral, Raquel Correia de Oliveira,
Tiago Gouveia Faria e Wanessa Gonçalves Silva
Programação visual: Marise Massen Frainer

**CONSELHO EDITORIAL**

Edvaldo Cesar Moretti - Presidente
Célia Regina Delácio Fernandes
Luiza Mello Vasconcelos
Marcelo Fossa da Paz
Paulo Roberto Cimó Queiroz
Rozanna Marques Muzzi
Wedson Desidério Fernandes

Conselho Editorial | 2012.

Rodrigo Garófallo Garcia - Presidente
Gicelma da Fonseca Chacarosqui Torchi
Luiza Mello Vasconcelos
Marco Antonio Previdelli Orrico Junior
Marcio Eduardo de Barros
Rogério Pereira Silva
Thaise da Silva

**Associação Brasileira das Editoras Universitárias**

A revisão textual e a normalização bibliográfica deste livro são de responsabilidade das organizadoras, dos autores e das autoras. A presente obra foi aprovada de acordo com o Edital 01/2011/EdUFGD.

Diagramação: Thiago Vieira
Revisão textual final: Luiza Mello Vasconcelos
Normalização Bibliográfica: Márcia B. Gomes
Capa: Thiago Vieira | Ilustração da capa: Arami Marschner
E-mail: editora@ufgd.edu.br

P879

Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais. / Organizadores: Graciela Chamorro, Isabelle Combès -- Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

934p.

ISBN: 978-85-8147-132-7

Possui referências

1. Cultura indígena. 2. História indígena. 3. Mato Grosso do Sul. I. Graciela Chamorro. II. Isabelle Combès. III. Título.

CDD – 980.4171

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.
© Todos os direitos reservados. Conforme lei nº 9.610 de 1998

## COMITÊ CIENTÍFICO

Antônio Jacó Brand (*In memoriam*)
Thiago Leandro Vieira Cavalcante
Graciela Chamorro
Isabelle Combès
Maria de Fátima Costa
Manuela Carneiro da Cunha
Paulo Augusto Mário Isaac
Pilar García Jordán
Protasio Paulo Langer
Adelina Rosario Pusineri de Madariaga
Bartomeu Melià
John Manuel Monteiro (*In memoriam*)
Levi Marques Pereira
Pedro Ignácio Schmitz

# Agradecimentos

Escrever sobre as histórias, as culturas e as transformações sociais concernentes aos povos indígenas em Mato Grosso do Sul é uma tarefa que só pode ser feita unindo muitas mãos, *potyvõ*, em mutirão. Nesse sentido, como organizadoras desta obra, fomos agraciadas com 46 pessoas que assumiram a autoria dos 42 capítulos e nos prestaram uma espécie de assessoria nos 42 meses que levamos desde o início do projeto desta obra até a sua entrega para publicação, passando por um seminário e um simpósio que reuniram muitas dessas pessoas. Agradecemos de coração a todas elas por suas contribuições, sua paciência e amizade.

Sabemos que por trás de cada artigo sobre os povos indígenas contemporâneos em nosso estado está a contribuição de muitos índios e índias. Uma parte do que os autores e as autoras desses capítulos escreveram repousa sobre a memória e os saberes indígenas. Aos autores e às autoras indígenas que participaram com suas experiências na secção de testemunhos, assim como às pessoas e comunidades que enriquecerem com sua memória este livro, lhes dizemos: *aguyje* (Kaiowa), *hegreífuara* (Ofaiê), *aínapo yákoe* (Terena), *atimá (*Guarani), *ainapuiakwé* (Kinikinau), *elee-nioagode/elee nioagodo* (Kadiwéu), *ñacaranipise* (Ayoreo), *hnechyt dych* (Chamacoco), *gracias, obrigado*! (Atikum, Camba, Guató). Que estas palabras de gratidão gerem respeito e atenção para com as suas línguas e culturas, para com seus modos de vida passados e seus desafios recentes!

Agradecemos também aos colegas da UFGD — Andérbio Márcio Silva Martins, André Luis Freitas, Eudes Fernando Leite, Grazielle Acçolini, Jones Dari Goetter, Levi Marques Pereira, Neimar Machado de Souza, Protasio Paulo Langer, Paulo Cimó Queiroz, Rodrigo Luis Simas de Aguiar, Thiago Leandro Vieira Cavalcante, André Geraldo Berezuck, Flaviana Gasparotti Nunes, Lisandra Pereira Lamoso e Noêmia Moura — que cederam os valores destinados pela universidade às suas pesquisas, para a publicação deste livro.

À Universidade Federal da Grande Dourados, especialmente à Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa e aos colegas do Programa de Pós-Graduação em História — que acreditaram neste livro quando ainda era apenas um projeto, empenhando-se depois conosco pela sua publicação com os recursos da universidade —, nosso muito obrigado. Destacamos o empenho de Ariane Rigotti, Olga Bachega, e Cláudio Vasconcelos. Na Editora da UFGD, nossos agradecimentos vão para Givaldo Ramos, Marise Frainer, Raquel Correia e Tiago Faria; no Centro de Documentação Regional (CDR), para Carlos Barros Gonçalves e Ivanir Martins de Souza.

A Joana Aranha Moncau, Layla Cristina Iapechino Souto e Natália Cimó, agradecemos pelas traduções para o português e pelas correções dos textos escritos em língua portuguesa; também a Luiza Vasconcelos, pela revisão de todo o livro. Gratidão a Leszek Lech e Monika Ottermann; Thiago L. V. Cavalcante, Levi M. Pereira e Protasio P. Langer; Thiago Vieira, Diego Villar, Maria de Fátima Costa e ao pessoal do Museo Etnográfico Andrés Barbero, pela assessoria técnica e todo apoio durante a produção deste livro.

Aos mais de quarenta pareceristas, cujos nomes não podemos mencionar aqui, assim como ao Comitê Científico desta obra, nosso muito obrigado por ter-nos acompanhado na árdua tarefa de avaliação dos textos. Duas pessoas deste comitê faleceram enquanto este livro estava sendo elaborado: Antônio Jacó Brand (1950-2012) e John Manuel Monteiro (1956-2013). Ambos saudaram com otimismo o projeto deste livro e deram sua contribuição para que ele se tornasse realidade. Recebam esta obra também como fruto de um sonho que esses companheiros sonharam junto.

# SUMÁRIO

**PREFÁCIO** ..... **15**
Memória, história e futuro dos povos indígenas ..... 15
*Bartomeu Melià S. J.*

**INTRODUÇÃO** ..... **19**
*Graciela Chamorro*
*Isabelle Combès*

**PARTE 1**
**PANORAMA ARQUEOLÓGICO** ..... **25**

Arqueologia em Mato Grosso do Sul ..... 27
*Pedro Ignácio Schmitz*

8.400 anos de ocupação indígena nas margens do rio Paraguai ..... 39
*Pedro Ignácio Schmitz*
*Jairo Henrique Rogge*

A Arte rupestre em Mato Grosso do Sul ..... 51
*Rodrigo Luiz Simas de Aguiar*

Os antigos caçadores do planalto de Mato Grosso do Sul
de 10.500 a 6.700 anos atrás ..... 61
*Pedro Ignácio Schmitz*
*Marcus Vinicius Beber*
*Ellen Veroneze*

Levantamento arqueológico e história indígena na aldeia Lalima, Miranda/MS ..... 73
*Eduardo Bespalez*

Arqueologia da bacia do Alto Paraná em Mato Grosso do Sul ..... 93
*Emília Mariko Kashimoto*
*Gilson Rodolfo Martins*

**PARTE 2**
**MARCO HISTÓRICO** ..... **101**

Uma esquina nos confins da América: encontros e desencontros
nos processos de povoamento e ocupação do território do atual Mato Grosso do Sul ..... 103
*Paulo Roberto Cimó Queiroz*

**PARTE 3**
**ANTIGOS POVOS.....127**

"Orejones" e Xaray nas fontes coloniais .....129
*Isabelle Combès*

Payaguá .....147
*Chiara Vangelista*

Os Boe Bororo.....157
*Chiara Vangelista*

Boe Bororo: A riqueza cultural de um povo e as frentes de colonização.....165
*Antônio H. Aguilera Urquiza*

Renascido das cinzas: Um histórico da presença dos Cayapó-Panará em
Goiás, Minas Gerais e Mato Grosso: séculos XVIII ao XX .....177
*Odair Giraldin*

**PARTE 4**
**HISTÓRIA DOS ATUAIS POVOS INDÍGENAS.....197**

Guató: povo das águas .....199
*Anna Maria Ribeiro F. M. Costa*

A última fronteira ofaié: a resistência de um povo indígena.....217
*Carlos Alberto dos Santos Dutra*

**OS QUE CHEGARAM DO CHACO .....229**

O complexo alto-paraguaiense: Do Chaco a Mato Grosso do Sul.....231
*Nicolás Richard*
*Isabelle Combès*

Os Terena em Mato Grosso do Sul.....249
*Noêmia Moura*
*Graziele Acçolini*

Os Kinikinau: persistência e percepções.....267
*Iára Quelho de Castro*

De Mbayá-Guaikurú a Kadiwéu: uma sociedade de artistas e guerreiros .....277
*Giovani José da Silva*

Notas sobre os Chamacoco e os Ayoreo e sua presença em terras sul-mato-grossenses .....287
*Giovani José da Silva*

**POVOS GUARANI-FALANTES: ENTRE E PARA ALÉM DOS DOIS GRANDES RIOS ..... 291**

Povos indígenas guarani falantes no atual Estado de Mato Grosso do Sul (séculos XVI-XXI) ..... 293
*Graciela Chamorro*

Historiografia e antropologia guarani em Mato Grosso do Sul (século XIX) ..... 323
*Pablo Antunha Barbosa*

Os Deuses, os homens e suas escolhas: cosmologia, organização social, conflitos territoriais e outras histórias kaiowa ..... 339
*Katya Vietta*

A mão de obra kaiowa e guarani na colonização no antigo sul de Mato Grosso ..... 359
*Eva Maria Luiz Ferreira*
*Gustavo Costa do Carmo*

O território Kaiowa e Guarani – Documentos ..... 369
*Eva Maria Luiz Ferreira*
*Antônio Brand*
*Fernando Augusto Azambuja de Almeida*
*Rosa Sebastiana Colman*

**OS POVOS RECÉM-CHEGADOS ..... 389**

Os Camba: relações e construções identitárias na fronteira Brasil-Bolívia ..... 391
*Ruth Henrique*

Atikum: processos de territorialização de um grupo indígena do Nordeste em Mato Grosso do Sul ..... 405
*Gabriel Ulian*

**ILUSTRAÇÕES ..... 423**

**PARTE 5**
**REPRESENTAÇÕES DOS INDÍGENAS NAS FONTES HISTÓRICAS ..... 517**

O "mapeamento" dos indígenas rio-platenses na cartografia da conquista militar e espiritual ..... 519
*Protasio Paulo Langer*

Os indígenas do antigo sul de Mato Grosso segundo os viajantes do século XIX ..... 535
*Márcia Campos*
*Sonia Maria Couto Pereira*

**PARTE 6**
**EXPERIÊNCIAS MISSIONAIS.....553**

Missões jesuíticas no Itatim .....555
*Graciela Chamorro*
*Isabelle Combès*
*André Freitas*

Missões de Chiquitos e povos indígenas de Mato Grosso do Sul.....571
*Roberto Tomichá Charupá*

Missão Evangélica Caiuá: um ideário de fé e "civilização" nos "confins" de Mato Grosso (1929-1970) .....587
*Carlos Barros Gonçalves*
*Renata Lourenço*

O processo de terenização do cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no século XX.....613
*Noêmia Moura*
*Graziele Acçolini*

Missões Pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID: origens, expansão e sentidos da conversão.....631
*Levi Marques Pereira*
*Graciela Chamorro*

Missões católicas contemporâneas em Mato Grosso do Sul: dilemas e tensões entre a Pastoral Indigenista e o Conselho Indigenista Missionário.....655
*Meire Adriana da Silva*

**PARTE 7**
**BANDEIRANTES E SERTANISTAS .....677**

O devassamento bandeirante nos sertões do oeste: anotações acerca da construção do protagonismo dos desbravadores e da relevância do papel dos índios.....679
*Manuel Pacheco Neto*
*Ana Cláudia Marques Pacheco*

A conquista do sertão de Mato Grosso no século XVIII.....691
*Glória Kok*

**PARTE 8**
**ARTE ..... 707**

A universalidade da arte e a pesquisa da produção artística
entre os povos indígenas em Mato Grosso do Sul ..... 709
*Rodrigo Luiz Simas de Aguiar*
*Levi Marques Pereira*

**PARTE 9**
**LÍNGUAS ..... 727**

Diversidade linguística em Mato Grosso do Sul ..... 729
*Andérbio Márcio Silva Martins*
*Graciela Chamorro*

**PARTE 10**
**POLÍTICAS INDIGENISTAS ..... 745**

A política indigenista imperial na província de Mato Grosso
até o início da década de 1850 ..... 747
*Lucio Tadeu Mota*

A política indigenista em Mato Grosso (1845-1889) ..... 765
*Cláudio Alves de Vasconcelos*

A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro
e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas ..... 781
*Levi Marques Pereira*

*Aty Guasu*, as grandes assembleias kaiowa e guarani:
Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país ..... 795
*Spensy K. Pimentel*

**PARTE 11**
**TESTEMUNHOS INDÍGENAS ..... 815**

Testemunho do massacre: ..... 817
*Ataíde Francisco Xehitâ-ha Ofaié*

Testemunho terena de luta pela terra ..... 821
*Isac Pereira Dias Hopu'otx Turumo*

Testemunho kaiowa sobre a Mate Laranjeira ..... 827
*João Aquino*

Testemunho kaiowa sobre o espalhamento ..... 831
*Tito Vilhalva*

Testemunho indígena Atikum ..... 837
*Aliano José Vicente*

Testemunhos de indígenas vivendo em contexto urbano ..... 843
*Dario Massi de Morais*
*Elizena Lima Velasque*
*Eulalia Lima Ramos*
*Marcia Ribeiro de Souza*
*Santa Leme da Silva*

**ANEXOS ..... 859**

Siglas de arquivos ..... 861

Bibliografia ..... 863

Índice de Etnias, Nacionalidades, Línguas e Tradições Arqueológicas ..... 911

Lista das ilustrações ..... 917

As autoras e os autores ..... 925

# Prefácio

## Memória, história e futuro dos povos indígenas

Bartomeu Melià S. J.

Mato Grosso é um estado indígena, não pelo volume de sua demografia, mas pela quantidade de povos indígenas que nele habitaram e cultivaram formas de vida próprias, sendo cada uma delas um modo de enfrentar a vida, de intentar vivê-la de forma digna, boa e livre. A soma das soluções que esses povos deram aos problemas do seu tempo e que tão facilmente hoje em dia são consideradas descartáveis por muitos constitui, no entanto, uma resposta aos grandes problemas de uma colonialidade que vai de crise em crise.

Nessa história, entra também Mato Grosso do Sul que, ao se separar de sua "mãe", herdou muitas de suas deformações, com um ritmo de mudança ainda mais acelerado e traumático. Os colonos instalados no território são de outra origem e mentalidade.

Há também nesse Mato Grosso "do Sul", que preferiu concentrar sua população em poucos centros para deixar livres grandes extensões de terra para o agronegócio de gado, soja e cana, uma história que tem caracterizado e prejudicado a relação da população não indígena com os primeiros habitantes da região, despojando-os, em menos de um século e meio, de seu ser primitivo, enquanto primeiro e primordial, para reduzi-los a uma condição secundária e dependente, tida como irrelevante e como resto. Estas considerações, que formuladas assim de antemão pareceriam superficiais e vazias de objetividade, mais emocionais que racionais, deveriam encontrar provas históricas e sociais aceitáveis.

As histórias – ou crônicas – dos chamados pioneiros, sobretudo dos séculos XIX e XX, fazem passar a ideia de uma entrada heroica num território virgem e desabitado, em que tudo estava por fazer, onde, por trás dos grandes taquarais, na densa selva ou no longínquo horizonte dos campos abertos, assomavam, entre curiosos e estupefatos, outros homens e mulheres, desconhecidos e temíveis.

Mas, na verdade, os recém-chegados já tinham um destino para eles: integrá-los a novas formas de colonialidade e de trabalho colonial ou fazer com que eles fugissem para o mais longe possível. Obviamente, essas histórias, que nunca deixaram de ser coloniais, têm muitas variáveis e matizes. À mais perniciosa delas se aplicam as palavras de Rafael Chirbes (2013, p. 161), quando escreve: "o que melhor suporta a passagem do tempo é a mentira".

Os novos moradores gostaram das mentiras que acompanhavam e justificavam seus interesses. Em pouco tempo, ninguém mais sabia nada dos primeiros moradores da região. Haviam sido reduzidos a um denominador comum de gente suspeita, que, ao mesmo tempo, era aproveitada para fazer os trabalhos mais pesados e desagradáveis.

As historias e situações desenvolvidas nas páginas deste livro, num cenário que abarca todo o estado de Mato Grosso do Sul, vão além de suas fronteiras e penetram nos países e estados vizinhos; embora não tenham sido projetadas nem desenhadas para reclamar e reivindicar direitos violados, convergem numa espécie de afinidade eletiva, como diria Goethe, em favor do direito dos povos a ter sua própria memória, como têm sua cultura, sua economia e suas formas diferentes de governo. É essa perspectiva afim, na qual se situam os autores e as autoras dos diversos trabalhos, que dá uma grande unidade a esta obra.

Esta enciclopédia de histórias indígenas contadas ou escritas responde a uma necessidade urgente e ineludível dos tempos modernos. É simplesmente a afirmação racional e científica de que a história de Mato Grosso do Sul não começa no momento de sua criação como estado em 1977. Ela possui uma profundidade milenária da qual não pode prescindir, por manter no seu seio, como raiz e continuidade, populações históricas anteriores à entrada dos desbravadores e colonos. Os diversos capítulos desta obra chegam, na realidade, bem na hora. São a oportunidade de saldar as dívidas com o passado com o único meio, que é a verdade. A questão não é comparar povos ágrafos, supostamente sem história, e povos letrados com história.

Cada povo tem direito a sua memória e a seu futuro, e este direito fundamental não vai contra o desenvolvimento. A ideia não é nova, porém havia que dar-lhe corpo e visibilidadeem cada povo e em cada cultura.

Marshall Sahlins (1988, p. 12), em *Islas de historia*, mostra que a "diversas culturas" correspondem "diversas historicidades", porque "diferentes ordens culturais têm seus modos distintivos, próprios, de produção histórica". Tentar acercar-se de outras visões do mundo e outras culturas e historicidades não é um exercício de contemplação externa, senão uma maneira de conhecermos a nós mesmos mediante a relação que mantemos com os outros. Contar histórias falsas e sem fundamento é mais prejudicial, no decurso do tempo, para quem as relata que para quem, nesses relatos, fica com sua figura deformada e reduzida.

Há uma história de Mato Grosso do Sul que insiste repetidamente que não há história de povos indígenas na região, ou seja, que essas populações, se alguma vez existiram, ou já não estão ali, ou delas só ficaram alguns restos cujo destino seria sua dissolução num conjunto maior que se chama população sul mato-grossense. Estariam condenados a não ser. De outro lado, os povos indígenas afirmam o contrário: que querem ser o que são e que precisamente por isso ainda o são.

Os outros não indígenas chegaram à terra que se tornaria Mato Grosso do Sul seguindo pautas tipicamente coloniais, como em outras épocas e partes do continente. Para eles, o índio era aquele que devia morrer, não necessariamente como indivíduo, mas como pessoa, como ser diferente e livre. Negá-lo como povo implica sua destruição como homem e mulher diferentes. Estas populações, que permanecem ainda entre nós e conosco, para muitos são inexplicáveis. E pretendem negá- las de uma maneira ou de outra; fazem-nas vir de um nebuloso lugar de origem, distante e alheio, e enviam-nas a um lugar sem lugar, a um lugar que não é lugar.

No que toca aos povos guarani falantes, que se definem, sobretudo, pelo *tekoha* – o lugar onde eles são o que são, lugar que promete e faz possível o que serão –, desde séculos se insiste em deixá-los sem um lugar onde possam pôr os pés. Então, dá-se a dramática situação de que sem *tekoha* não há *teko*, sem lugar onde ser, não há ser. E o mesmo acontece com os demais povos indígenas que vivem em Mato Grosso do Sul: suas identidades transformam-se numa questão de territorialidade também, que não é a possessão de uma propriedade privada, mas uma terra comunitária onde se possa viver e ser. Nesse contexto, os recém-chegados frequentemente são tidos como de origem, enquanto os povos que lhes precederam por séculos e milênios na região são considerados estranhos e intrusos, estran-

geiros na sua própria terra. Ideias tão singulares como essas não só se pretende estender como verdade indiscutível entre a população recente de Mato Grosso do Sul, mas também são difundidas como dogma incontroverso e, o pior, tenta-se fazê-las engolir e assimilar às próprias comunidades indígenas.

Uma parte da população guarani desapareceu através de um processo desse tipo. Expulsaram-na de seus *tekoha*, roubaram-na sem que se desse conta, forçaram-na a menosprezar sua memória e seu ser e arrebataram-lhe a liberdade, empobrecendo-a não só de bens, mas também do tesouro de ser diferente em igualdade de direitos com os outros.

Estas páginas, sem dúvida, servirão às comunidades indígenas para conhecer-se e darse a conhecer, alimentarão sua memória. Elas lhes farão conhecer também as coisas boas que se tem dito delas e as falsidades nas quais foram envolvidas por ignorância, às vezes, mas sobretudo pelo interesse em torná-las irreconhecíveis.

Os povos indígenas não estão no fim da história, senão no início de um futuro diferente. Quem tem tido a oportunidade de estar com eles sabe de sua sabedoria e dos horizontes que ela nos tem aberto para pensarmos o bem viver; sabe da esperança de que outro mundo foi e é possível. Se os povos indígenas não existissem, teríamos que inventá-los. Mas não é necessário, eles reinventam-se a cada dia e amanhecem de novo a cada manhã.

# Introdução

Graciela Chamorro
Isabelle Combès

> Ter uma identidade é ter uma memória própria. Por isso a recuperação da própria história é um direito fundamental das sociedades.
>
> (CUNHA, 1992a, p. 20)

> Sublinhamos a importância da presença indígena nos primeiros séculos da história do Brasil. Não se trata de um simples "resgate" do homem esquecido, nem de uma exaltação dos oprimidos ou vencidos da história. Antes, procuramos demonstrar que a história, embora escrita e distorcida por uma pequena minoria com interesses próprios, foi feita e vivida por agentes muitas vezes desconhecidos. De fato, a história dos índios apresenta um claro exemplo da omissão de um ator significativo nos livros de história mais convencionais.
>
> (MONTEIRO, 2000, p. 119)

De acordo com o censo de 2012, o Mato Grosso do Sul – antigo sul de Mato Grosso – é hoje o segundo estado brasileiro em número de habitantes indígenas. É também um dos primeiros colocados na violação dos direitos humanos desses indígenas, com repercussão nacional e internacional de casos frequentes de discriminação, racismo e violência extrema.[1] Informações referentes ao estado de Mato Grosso do Sul divulgadas pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI-MS) da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI),órgão ligado ao Ministério da Saúde, apontam que, nos últimos dez anos, houve um total de 317 homicídios entre indígenas. Além disso, entre os anos 2000 e 2011, ocorreram 555 casos de suicídio entre indígenas, 99% entre os Guarani e Kaiowa, sendo 70% entre pessoas da faixa etária de 15 a 29 anos.[2]

Seja para se apropriarem de suas terras, seja para buscar ouro, escravos ou almas para converter, a violência – física, psicológica, cultural – contra os povos indígenas não é novidade nem em Mato Grosso do Sul, nem em muitos estados brasileiros. Fosse qual fosse o motivo imediato, essa violência sempre foi e continua sendo acompanhada por discursos discriminatórios e racistas que pretendem "justificá-la". E o racismo, como sabemos, apoia-se, primeiro, em uma negação do diferente, em tal desconhecimento do Outro que impede o diálogo e a compreensão mútua.

Vinte e dois anos atrás, Manuela Carneiro da Cunha e outros 29 historiadores e antropólogos publicaram o livro titulado *História dos índios no Brasil*, uma obra pioneira para o conhecimento da história indígena de nosso país. A presente compilação inspira-se abertamente nessa iniciativa e quer ser um aporte para a implementação da lei 11.645, de 10 de março de 2008, que torna obrigatório o ensino da **história e cultura indígenas** (ao lado da afro-brasileira) em todos os estabelecimentos

[1] Ver: Relatório da Comissão Pastoral da Terra (2011); Pimentel (2010); Pimentel; Moncau (2011).

[2] Ver: Relatório sobre Violências e Mortes Violentas no DSEI-MS. SESAI, abril de 2012b.

de ensino fundamental e médio, públicos e privados, do país, no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística, de literatura e história brasileira.[3] Nosso objetivo é trazer ao conhecimento dos leitores, na medida do possível, a história indígena do atual estado de Mato Grosso do Sul, para oferecer à população indígena um compêndio de sua história esquecida, desprezada ou ignorada; para mostrar à população não indígena a outra cara de sua história; para disponibilizar a professores e estudantes um material de estudo para sua formação na história indígena em nosso estado. O livro surge no contextoda criação do Laboratório de Ensino de História Indígena–LEHI, que reúne docentes da linha de pesquisa em História Indígena do Programa de Pós-Graduação em História da UFGD. Esta obra, que também é produto desse laboratório, certamente será uma ferramenta na realização de oficinas e concepção de novas pesquisas. Nosso desafio era produzir um material que promovesse a visibilidade dos atores indígenas na história da região e contribuísse para desconstruir as imagens depreciativas ou negativas dos grupos étnicos, que continuam existindo na sociedade global. A ideia é colaborar, a nosso modo, para o diálogo e a paz nessa região.

***

Os povos indígenas atualmente assentados em Mato Grosso do Sul são onze: Terena e Kinikinau, ambos da família linguística arawak; Kaiowa e Guarani, da família linguística tupi-guarani; Kadiwéu, de língua guaikurú; Ofaié (também conhecidos como Ofaié-Xavante) e Guató, do tronco macro-jê; Chamacoco e Ayoreo de língua zamuco; Atikum e Camba, cada um com uma língua original isolada, que hoje não falam mais. Porém, nem sempre foi assim: vários desses povos chegaram de regiões vizinhas como o Gran Chaco (Terena, Kinikinau, Kadiwéu, Chamacoco) ou de mais longe, como os Atikum, que vieram do Nordeste (Ilust. 1 e 2). Outros viviam nesse território no passado e atualmente moram em outros estados do Brasil, como os Bororo; e outros, ainda, desapareceram (Xaray, "Orejones"). E todos são, finalmente, produto da mestiçagem, biológica ou cultural, entre diferentes grupos indígenas e com a sociedade envolvente, produtos da história.

Obviamente, a antiga província de Mato Grosso abrangia uma área muito maior que as atuais fronteiras de Mato Grosso do Sul. No entanto, as fronteiras administrativas, nacionais ou interestaduais, não têm muito sentido quando se trata de povos indígenas. Elas não refletem limites culturais ou linguísticos, não correspondem a antigos territórios étnicos. Muitos dos grupos indígenas que vivem hoje em Mato Grosso do Sul também estão presentes em outros estados brasileiros ou outros países, como os Guarani (Ñandéva) na Argentina e no Paraguai, os Chamacoco no Paraguai (conhecidos lá pelo nome de Ishir), os Ayoreo no Paraguai e na Bolívia, os Camba, parentes dos Chiquitano da Bolívia e de Mato Grosso. Desse modo, esta compilação não poderia deixar de abarcar as regiões vizinhas ao atual Mato Grosso do Sul e se estende, assim, até o oriente boliviano, Paraguai, o Chaco boreal e, dentro do próprio Brasil, até Mato Grosso, Paraná, Goiás, Minas Gerais e São Paulo.

Os dados arqueológicos que vários especialistas expõem neste livro são testemunho da antiga ocupação humana do Pantanal e do planalto de oito a 12 mil anos atrás. Esses antigos grupos deixaram pegadas de seus assentamentos, artefatos, sepulturas, gravuras e pinturas rupestres. Quem eram? Não sabemos. E, apesar de parte de sua vida material ser conhecida, ignoramos tudo de suas línguas, suas carências, suas formas de viver. Mas foram eles os primeiros homens a marcarem essas paisagens de forma duradoura.

As primeiras notícias mais precisas que temos sobre o povoamento indígena da região

[3] Disponível em: <http: //www.planalto.gov.br/civil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm>. Acesso em: 15 mar. 2013.

coincidem, evidentemente, com a chegada dos europeus. O primeiro europeu a cruzar essas terras foi, provavelmente, Aleixo Garcia, nos anos 1530, rumo ao oeste e às riquezas dos Incas. Seguindo suas pegadas, os espanhóis de Assunção do Paraguai fundaram, no século XVI, o efêmero e precário estabelecimento de Porto dos Reis, no Pantanal. Mas a presença europeia se afirmou somente na segunda metade do século XVII com o sertanista Manuel de Campos Bicudo. Pouco depois, em 1722, com o descobrimento das minas de ouro de Cuiabá, a colonização teve forte impulso e não parou mais.

O que conhecemos da história indígena do atual Mato Grosso do Sul antes da arrancada da colonização com a fundação de Cuiabá? As primeiras notícias nos foram deixadas pelos conquistadores espanhóis da primeira cidade de Buenos Aires (1536), e logo de Assunção (1537), quando subiram o rio Paraguai e procuraram ir para o interior no rumo oeste em busca das riquezas que todos os indígenas da região afirmavam existir no ocidente. O que os documentos de Assunção revelam é uma cadeia ininterrupta de povos, do rio Paraguai até os primeiros morros andinos na direção oeste, povos interconectados pelo comércio do metal andino (COMBÈS, 2008), guerras ou casamentos interétnicos. Partes essenciais dessa grande cadeia foram os povos do Pantanal, conhecidos genericamente como "Orejones" e, mais ao norte, os Xaray. Também fizeram parte dela os Payaguá, atualmente desaparecidos, sobre o rio Paraguai. Sem proporcionar notícias tão ricas sobre eles quanto dos Xaray, as fontes espanholas ainda mencionam povos que vivem até hoje na região, como os Guató.

No começo do século XVII, as notícias provêm, novamente, do Paraguai, com os padres jesuítas responsáveis pelas missões de Itatim. Mas vêm também do Brasil, com as primeiras incursões dos sertanistas e dos bandeirantes. Os padres jesuítas, como Diego Ferrer ([1633]1952), mostram que a região de Itatim, tradicionalmente tida como Guarani e somente Guarani, abrigava numerosos povos diversos, reagrupados genericamente com o nome de Gualacho. Em 1632, têm inicio, por um breve período, as missões jesuíticas no Itatim, reagrupando outros povos além dos Itatim propriamente ditos, de fala guarani, e contribuindo para reconfigurar o panorama étnico da região. No entanto, essas missões serão efêmeras, pois são vítimas de sucessivas bandeiras vindas de São Paulo. Mudam-se, então, para o sul, levando com elas boa parte de sua população de neófitos. Os Kaiowa de Mato Grosso do Sul são considerados descendentes daqueles guarani-falantes que não aceitaram a missão ou não se mudaram com ela.

Datam de princípios do século XVII as primeiras notícias mais documentadas sobre outros povos da região, que na atualidade não moram mais nela: os Bororo e os Cayapó ou Kayapó meridionais. Os Bororo estendiam-se do leste da atual Bolívia até o Mato Grosso e o Mato Grosso do Sul, ainda que suas ações de guerra ou comércio chegassem até Goiás. Assim como os Payaguá e parte dos Guaikurú, os Cayapó, mais fixados em Goiás, ficaram conhecidos como grandes assaltantes das monções que se dirigiam a Cuiabá. Ambos os povos foram vítimas de vinganças e de bandeiras organizadas contra eles por não indígenas. Os primeiros contatos documentados dos Bororo com os paulistas datam de 1680 e 1681, quando, respectivamente, Antonio Pires de Campos e Pascoal Moreira Cabral chegaram à beira do rio Coxipó-Mirim. Os Bororo aí encontrados foram massacrados, as aldeias destruídas e, no lugar delas, foram erguidas choças de palha, núcleo de partida das lavras de ouro.

O século XVIII é marcado, também, pelo florescimento das missões jesuíticas de Chiquitos, na margem ocidental do rio Paraguai, na atual Bolívia. Os poucos grupos da ribeira oposta, ou do Pantanal, foram integrados a essas missões, passando a engrossar o conjunto chiquitano. Outros chegaram à mesma região no afã de escapar das bandeiras, como boa parte dos Itatim, engrossando o grupo Guarayo da Bolívia. No final do século, o panora-

ma étnico da região conhece outras mudanças fundamentais: embora já parcialmente presentes nessa zona e na rota até Cuiabá, vários povos *chaqueños* cruzam o rio Paraguai definitivamente nessa época para se fixar no atual Mato Grosso do Sul. São os Guaicurú ou Mbayá-Guaikuru – cujos descendentes são os "Kadiwéu –, e os Guaná..." – representados pelos Terena e Kinikinau.

Nas primeiras décadas do século XIX, duas ondas de novos colonos não indígenas, vindas do sudeste (Minas, São Paulo) e do norte (Cuiabá), chegam à região movidos, essencialmente, pelas possibilidades de explorar a pecuária. Nesse século, ocorre, também, uma das grandes explorações da região, cujos relatos e ilustrações constituem uma de nossas principais fontes de conhecimento dos povos indígenas daquela época.

A Guerra do Paraguai, ou da Tríplice Aliança (1864-1870), teve desastrosas consequências demográficas sobre os indígenas da região, inclusive sobre os que se distinguiram por seu apoio ao exército brasileiro, como os Guaikurú. Mas a guerra teve como consequência, também, uma nova onda de colonização na região, com a chegada de novos imigrantes e a expansão de diversas indústrias, entre elas a exploração da erva-mate, que, sem dúvida, afetou muito mais os povos indígenas do que o próprio conflito bélico. Em vários artigos deste livro, há referências aos trabalhos dos indígenas nos ervais.

Em termos de povoamento étnico, é no começo do século XX que aparecem as primeiras notícias sobre o povo Ofaié na região, a nordeste do atual estado de Mato Grosso do Sul. Data da mesma época a hoje famosa epopeia de Curt U. Nimuendajú, acompanhando as migrações dos Apapocuvá-Guarani até São Paulo e o litoral. Muito mais tarde, no decorrer do século XX, dois novos povos juntamse aos já existentes em Mato Grosso do Sul: os Atikum, vindos do nordeste do Brasil, e os Camba, da Bolívia.

***

Para retraçar a história indígena do atual Mato Grosso do Sul, agrupamos as contribuições em várias partes. Na primeira parte da compilação, seis artigos descrevem o panorama arqueológico da região e expõem os dados que se conseguiu obter até hoje sobre os antigos povos que nela viveram de oito a 12 mil anos atrás. O artigo de Schmitz e Rogge cobre a região do rio Paraguai; Martins e Kashimoto tratam da bacia do alto Paraná, enquanto que Schmitz, Beber e Veroneze estudam o planalto de Mato Grosso do Sul. Eduardo Bespalez traz uma contribuição sobre a história indígena da aldeia Lalima, em Miranda, a partir dos registros arqueológicos. Rodrigo Aguiar, por sua vez, expõe o tema das numerosas gravuras e pinturas rupestres encontradas na região. Essa seção é encabeçada por um artigo de Pedro I. Schmitz sobre os estudos arqueológicos desenvolvidos atualmente no estado.

Para permitir que os leitores sigam as diversas histórias indígenas em um marco cronológico global, Paulo Cimó Queiroz retrata a continuação da história da conquista e colonização da região por parte dos não indígenas. Segue-se uma seção dedicada aos antigos povos que outrora viveram em Mato Grosso do Sul e na atualidade são considerados desaparecidos ou vivem em outros estados. Isabelle Combès se interessa, assim, pelos Xaray e "Orejones" do Pantanal. Chiara Vangelista participa com duas contribuições, uma sobre os Payaguá e outra sobre os Bororo, complementada pelo aporte de Antonio Aguilera Urquiza. Odair Giraldin fecha essa seção e o primeiro tomo, com um artigo sobre os Cayapó-Paraná em Goiás, Minas Gerais e Mato Grosso.

A parte subsequente é dedicada, principalmente, à história dos povos indígenas que habitam o estado nos dias de hoje. Anna Maria Ribeiro inicia essa seção com a história dos Guató do Pantanal. Segue-se um artigo de Carlos Alberto dos Santos Dutra sobre a história dos Ofaié, cuja presença no estado é registrada no início do século XX. A contribuição a seguir, de Nicolás Richard e Isabelle Combès,

trata dos "povos que chegaram do Chaco", retraçando sua partida do Chaco boreal até chegar ao Mato Grosso. As seguintes abordam a história desses povos, já na margem leste do rio Paraguai: Noêmia Moura e Graziele Acçoline apresentam a história dos Terena; Iára Quelho de Castro o faz de seus parentes linguísticos, os Kinikinau, considerados desaparecidos até pouco tempo. Finalmente, Giovani José da Silva contribui com uma história dos Kadiwéu em Mato Grosso do Sul e algumas observações sobre a presença dos Ayoreo e Chamacoco do Chaco na região.

Na mesma seção, os cinco artigos seguintes abordam a história dos povos guarani-falantes da região, os Kaiowa e Guarani. Eles são, atualmente, o segundo povo indígena do Brasil em termos de população e também um dos mais conhecidos, sobre o qual muito se escreveu. Dessa forma, a quantidade de artigos dedicados a esses povos nessa compilação reflete, de alguma maneira, o estado da investigação na região.

Graciela Chamorro aborda a historia kaiowa e guarani numa perspectiva de longa duração. Por sua parte, Pablo Antunha Barbosa retraça a historiografia e antropologia guarani nessa área no século XIX, enquanto Katya Vietta expõe versões da história oral kaiowa. Essa seção é encerrada por documentos compilados por Eva Maria Luiz Ferreira, Antonio Brand, Fernando Augusto Azambuja de Almeida e Rosa Sebastiana Colman, que testemunharam a luta kaiowa e guarani para preservar seu território. Nesse fechamento, inclui-se, também, uma contribuição de Eva Maria Luiz Ferreira e Gustavo Costa do Carmo sobre os trabalhos realizados pelos Kaiowa nas diversas indústrias regionais, particularmente na exploração da erva-mate.

Finalmente, os artigos de Ruth Henrique e Gabriel Ulian nos falam dos povos recém-chegados na região: os Camba e os Atikum.

Uma nova seção propõe algumas reflexões sobre as fontes históricas que nos permitem conhecer algo da história indígena. Assim, Protasio Langer evoca o "mapeamento" dos indígenas da bacia do Prata nos mapas coloniais. Márcia Campos e Sonia Maria Couto, por sua vez, analisam a representação de vários povos indígenas nos escritos, pinturas e desenhos de cinco viajantes do século XIX. Embora enviesadas pelos preconceitos, pelo imaginário ou pelo desconhecimento de seus autores, essas fontes são as únicas que nos permitem uma aproximação do passado indígena da região.

A situação de Mato Grosso do Sul é, de certo modo, paradoxal, e nossa bibliografia ilustra amplamente esse paradoxo: apesar dos documentos escritos (cartas, relatos de viagens, informações oficiais, etc.) ou iconográficos (desenhos, pinturas, mapas) serem muito numerosos, são mais do que escassas as obras que buscam sistematizar e trabalhar essa massa de informação.

A última parte desta coletânea reagrupa as contribuições dos autores em torno de temas mais gerais. Abre essa parte uma seção dedicada às experiências missionárias dos indígenas de Mato Grosso do Sul: Graciela Chamorro, Isabelle Combès e André Freitas estudam as antigas missões jesuíticas do Itatim, ao passo que Roberto Tomichá Charupá ocupa-se das missões de Chiquitos. Da atuação mais recente e atual das missões religiosas entre os guarani-falantes de Dourados, tratam Levi Marques Pereira e Graciela Chamorro; Meire Adriana da Silva aborda o caso da Pastoral Indígena e o Conselho Indigenista Missionário. O artigo de Carlos Barros Gonçalves e Renata Lourenço trata da Missão Evangélica Caiuá; já Noêmia Moura e Graziele Acçolini apresentam um estudo de caso, mostrando como os Terena da Terra Indígena Taunay/Ipegue reagiram às missões e se apropriaram delas à sua maneira.

Os missionários não foram os únicos atores não indígenas que influenciaram profundamente a história dos grupos étnicos da região. O "devassamento bandeirante" de Mato Grosso é analisado na seção seguinte por Manuel Pacheco Neto e Ana Cláudia Marques Pacheco, enquanto Glória Kok evoca os sertanistas do século XVIII.

Em seguida, há duas seções curtas sobre temas que não poderíamos deixar de lado nesta compilação: a questão da arte indígena, tratada e ilustrada por Rodrigo Aguiar e Levi Marques Pereira; e a diversidade linguística no estado, de autoria de Andérbio Martins e Graciela Chamorro.

A seção seguinte, a última contendo artigos de investigação, é dedicada às diferentes políticas indigenistas aplicadas ou alardeadas em Mato Grosso do Sul, do século XIX. Os artigos de Lucio Mota e Cláudio Vasconcelos estudam as políticas indigenistas ao longo do século XIX, enquanto Spensy Pimentel aborda os atuais movimentos indígenas. Inclui-se, aí, uma apresentação de Levi Marques Pereira a respeito da Reserva Indígena de Dourados e sua problemática atual.

Para encerrar, oferecemos aos leitores vários testemunhos de indígenas sobre sua própria história, reunidos por vários autores deste livro. Por último, uma bibliografia única referente a todos os capítulos, dois índices remissivos (um índice de etnias, nacionalidades, línguas e tradições arqueológicas; e um índice temático) e uma breve apresentação de cada um dos autores que trouxeram seus conhecimentos para a presente obra. A indicação às ilustrações é feita, no corpo do texto, de forma contínua, ex. (Ilust. 1, 2, 3, etc.); as em preto e branco constam no próprio texto; as coloridas, no caderno especial.

Este livro não pretende, de modo algum, constituir um texto definitivo, fechado ou completo. Reflete, mais do que tudo, o estado do nosso conhecimento na atualidade, ao mesmo tempo em que evidencia seus vazios: o tema dos indígenas na Guerra do Paraguai ou da Tríplice Aliança, por exemplo, precisa continuar a ser investigado. Da mesma maneira, nossa compilação só oferece uma contribuição sobre arte indígena e uma sobre a diversidade linguística da região: são as primeiras sínteses escritas sobre esses temas referentesa Mato Grosso do Sul e, longe de serem exaustivas, querem ser um ponto de partida para maiores investigações.

Nossa esperança é que o resultado final seja proveitoso tanto para os especialistas e estudiosos como para os estudantes e os próprios povos indígenas, na indispensável tarefa de recuperar sua história.

PARTE 1

# Panorama arqueológico

# Arqueologia em Mato Grosso do Sul

Pedro Ignácio Schmitz

## Introdução

O objetivo do capítulo é apresentar um panorama das culturas indígenas pré-coloniais, dos arqueólogos criadores deste conhecimento e do contexto em que realizaram seus trabalhos.

As populações indígenas que antecederam a colonização europeia devem ser percebidas no tempo e no espaço. Nenhuma dessas populações teve sua origem no estado e é exclusiva dele. Elas nasceram na dinâmica do povoamento da América do Sul a partir do último período glacial e se desenvolveram em espaços diferenciados, que ultrapassam os limites do estado, espaços nos quais partilharam sua cultura e seus genes com populações semelhantes.

Para entender a ação e os resultados que os arqueólogos propuseram, também é preciso situá-los em contexto ampliado, considerando o momento histórico, a procedência e formação dos pesquisadores, os objetivos de suas ações, as práticas e os recursos institucionais de que dispunham.

A arqueologia brasileira é tardia em comparação com a de outros países americanos. A pesquisa sistemática das culturas indígenas pré-coloniais só se inicia na década de 1960, com várias iniciativas, pequenas, mas importantes.

Principia com Rodrigo Mello Franco de Andrade, fundador da SPHAN (Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, hoje IPHAN), oferecendo recursos, parcos, a uma dezena de professores universitários para que localizassem sítios arqueológicos com o fim de formar um cadastro nacional, que representasse as culturas indígenas do território. Em Mato Grosso do Sul, Lehel Silimon, da CODEMAT, representa este momento quando registra sítios de aterros e de gravuras na região de Corumbá.

José Loureiro da Silva, professor de Antropologia da UFPR, contrata, primeiro, o casal de pesquisadores franceses Josef Emperaire e Annette Laming-Emperaire e, depois, o casal de pesquisadores norte-americanos Clifford Evans e Betty J. Meggers, para treinarem jovens universitários brasileiros nos rudimentos da arqueologia.

O casal francês tinha o interesse voltado para as populações de caçadores coletores e de pescadores antigos – construtores de sambaquis ao longo do litoral – e para os moradores de grutas e abrigos rochosos no interior do continente – locais que geralmente apresentavam gravuras ou pinturas. Estas eram predominantemente populações sem descendentes conhecidos. O projeto que orientou a vinda dos franceses para o Brasil desenvolveu-se com força total em Minas Gerais e no Piauí. A chegada de novos pesquisadores da França, interessados também em populações mais

recentes, reforçou a tendência francesa já existente na Universidade de São Paulo (USP). Duas lideranças arqueológicas de Mato Grosso do Sul, Gilson Rodolfo Martins e Emília Mariko Kashimoto, receberam sua formação nesta universidade quando a tendência estava em consolidação. Ela marca sua atuação com acento em ambiente, geomorfologia, tecnologia lítica e extensas escavações. Sua atividade cobre os últimos 25 anos.

O casal americano tinha seu foco em populações ceramistas plantadoras, que podem ser consideradas ancestrais dos índios encontrados pelos colonizadores. Terminado o curso que deram no Paraná, Evans e Meggers escolheram onze alunos para um ambicioso projeto denominado "Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas" (PRONAPA), que durou de 1965 a 1970, e que estava destinado a fornecer uma primeira cobertura arqueológica dos estados litorâneos do Brasil, do Pará ao Rio Grande do Sul. O enfoque era a evolução e o desdobramento temporal e espacial das culturas, identificadas por meio de amostragens sistemáticas em campo e da ordenação dos materiais em grandes tradições culturais e suas divisões locais, chamadas fases. Foi num projeto do PRONAPA, abrangendo o rio Paranapanema e as margens do rio Paraná junto à sua desembocadura, que o arqueólogo Igor Chmyz, da UFPR (1974), escavou um importante sítio junto ao rio Samambaia, que classificou como fase Ivinhema, da tradição Tupiguarani. É o primeiro sítio arqueológico escavado em Mato Grosso do Sul.

Usando enfoque, objetivos e procedimentos semelhantes aos do PRONAPA, Pedro Ignácio Schmitz, do Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, em colaboração com a Universidade Católica de Goiás (UCG), iniciou, em 1972, um programa de arqueologia cobrindo os cerrados de Goiás, Tocantins e sudoeste da Bahia. Concluída a pesquisa nessa área, em 1986, a ação, agora denominada Programa Arqueológico do Mato Grosso do Sul, expandiu-se para os cerrados da bacia do rio Sucuriú, no nordeste do estado. Esse projeto foi executado em convênio com a UFMS, Núcleo Três Lagoas. Em 1990, em associação com o núcleo da UFMS de Corumbá, começou a pesquisa no Pantanal. Os trabalhos de campo em Mato Grosso do Sul foram encerrados em 2001.

O ano de 1993 assinalou o início das pesquisas sistemáticas de Gilson Rodolfo Martins e Emília Mariko Kashimoto, ambos, atualmente, professores da UFMS e responsáveis pelo maior volume e pela densidade de pesquisas arqueológicas no estado.

Os trabalhos desenvolvidos em Mato Grosso do Sul pelo Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, em parceria com a UFMS, eram de caráter acadêmico, apoiados por órgãos públicos de financiamento e cobertos pelas instituições executoras. Essas pesquisas, depois que o Instituto Anchietano se retirou, foram continuadas e expandidas por José Luis Peixoto da UFMS, núcleo Corumbá.

A partir de década de 1990, com nova legislação a respeito do patrimônio cultural e ambiental, as atividades de pesquisa identificaram-se, cada vez mais, com localização, caracterização, salvaguarda e resgate de patrimônio arqueológico atingido por barragens, rodovias, ferrovias, hidrovias, linhas de transmissão de energia e gasodutos. Os recursos, agora provenientes das empresas, tornaram-se mais abundantes, mas os prazos de execução e de liberação passaram a ser mais curtos e os relatórios mais técnicos. São predominantemente os trabalhos desenvolvidos por Gilson Rodolfo Martins e Emília Mariko Kashimoto.

Estes primeiros parágrafos mostram que a arqueologia expandiu-se tardiamente para Mato Grosso do Sul, um estado de formação mais recente, mais afastado do litoral atlântico e de mais difícil acesso. Nele não se destacavam monumentos antigos ou fenômenos culturais como em Santarém, na foz do Tocantins, ou em Marajó, na foz do Amazonas, ou ainda casos como o dos fósseis antigos e pinturas, como nas grutas calcárias de Minas Gerais, ou do gigantismo dos sambaquis litorâneos.

Viajantes e etnógrafos, que no século XIX e XX percorreram a região, podiam perguntar sobre os aterros do Pantanal (LÉVI-

STRAUSS, 1955) ou sobre as gravuras e pinturas das morrarias (SCHMIDT, 1914, 1940) e sua ligação com o povoamento e a história indígena. Mas os aterros não apresentavam indícios de uma cultura desenvolvida como a de Descalvado, na Barranca Vermelha do rio Paraguai, no Pantanal de Cáceres (MIGLIACIO, 2006); nos trajetos percorridos não havia grutas chamando por estudo; só a arte rupestre permitiria alguma comparação com outras regiões.

Os museus tampouco exibiam materiais de antigas culturas indígenas locais: no Museu da cidade de Corumbá, eram mostrados grandes vasos trazidos de Descalvado. No Museu Salesiano de Campo Grande, no fantástico acervo de objetos indígenas, podiam ver-se urnas antigas e pontas de projétil lascadas, provenientes das missões da congregação em Mato Grosso. Eram elementos isolados, sem contexto, transportados de outro estado com o intuito de satisfazer a curiosidade dos visitantes.

As universidades e escolas locais ainda não ofereciam conhecimentos de arqueologia.

A etnóloga Branislava Susnik (1959), do Museu Etnográfico Andrés Barbero, de Assunção, foi a primeira a escavar, na margem direita do rio Paraguai, um sítio semelhante aos encontrados no Pantanal dos arredores de Corumbá, e buscou lugar para a cultura dos aterros em seus estudos etnológicos.

Dois lajedos com gravuras (Doutor Moutinho e Fazenda Figueirinha) do Pantanal de Corumbá foram estudados pelo Padre José Afonso de Moraes Bueno Passos para sua tese de livre-docência na Universidade de São Paulo (1975). Ele buscou relacioná-los com sítios da Bolívia, do Paraguai e de Mato Grosso.

Nesses 25 anos, a situação mudou consideravelmente, como está registrado nos capítulos sobre a arqueologia do rio Paraguai, de Pedro Ignácio Schmitz e Jairo Henrique Rogge; sobre a arqueologia do rio Paraná, de Gilson Martins e Emília Mariko Kashimoto; sobre a arqueologia do Planalto, de Pedro Ignácio Schmitz, Marcus Vinicius Beber e Ellen Veroneze; sobre a Arte Rupestre, de Rodrigo Luiz Simas de Aguiar.

Dos projetos iniciais nasceram núcleos de pesquisa em Campo Grande, Corumbá e Dourados. Na antiga área portuária de Corumbá, foi criado um novo museu e, em Campo Grande, um moderno Museu de Arqueologia, com laboratório e reserva técnica. Na UFGD, surgiu um Programa de Pós-graduação em História com uma linha de pesquisa em História Indíigena.

Hoje, é sabido que o primeiro povoamento indígena do estado recua a 12.000 anos. Para as populações antigas de vários ambientes do estado, existe atualmente um arcabouço cronológico feito por dezenas ou centenas de datas de $C^{14}$ ou de termoluminiscência; são conhecidos os contextos de instalação de seus acampamentos e aldeias; foram estudados os artefatos produzidos para uso nas lides diárias e estão sendo divulgadas as inúmeras representações simbólicas deixadas em lajedos ao ar livre ou em paredes de abrigos rochosos; até a deposição de seus mortos se torna mais conhecida.

Por ocasião da comemoração dos 500 anos do descobrimento do Brasil, Eremites de Oliveira e Viana (2000) apresentaram uma síntese da arqueologia do Centro-Oeste, incluindo Mato Grosso do Sul. Hoje, os dados são mais numerosos e qualificados, permitindo nova visão.

Os próximos itens apresentam, sinteticamente, os resultados propostos pelos pesquisadores, organizando-os por regiões ambientais e destacando sua ligação a um contexto ampliado de ocupação e história.

O estado foi dividido nas seguintes regiões ambientais: os cerrados do nordeste, o planalto basáltico de Maracaju, a floresta da planície do rio Paraná e o Pantanal (Ilust. 3).

## Arqueologia nos cerrados do nordeste

As terras altas do nordeste do estado são cobertas pelos mesmos cerrados que caracterizam a vegetação do Brasil Central. Os trabalhos arqueológicos na área foram realizados, principalmente, nos municípios da bacia do rio Sucuriú, afluente da margem direita do Paraná.

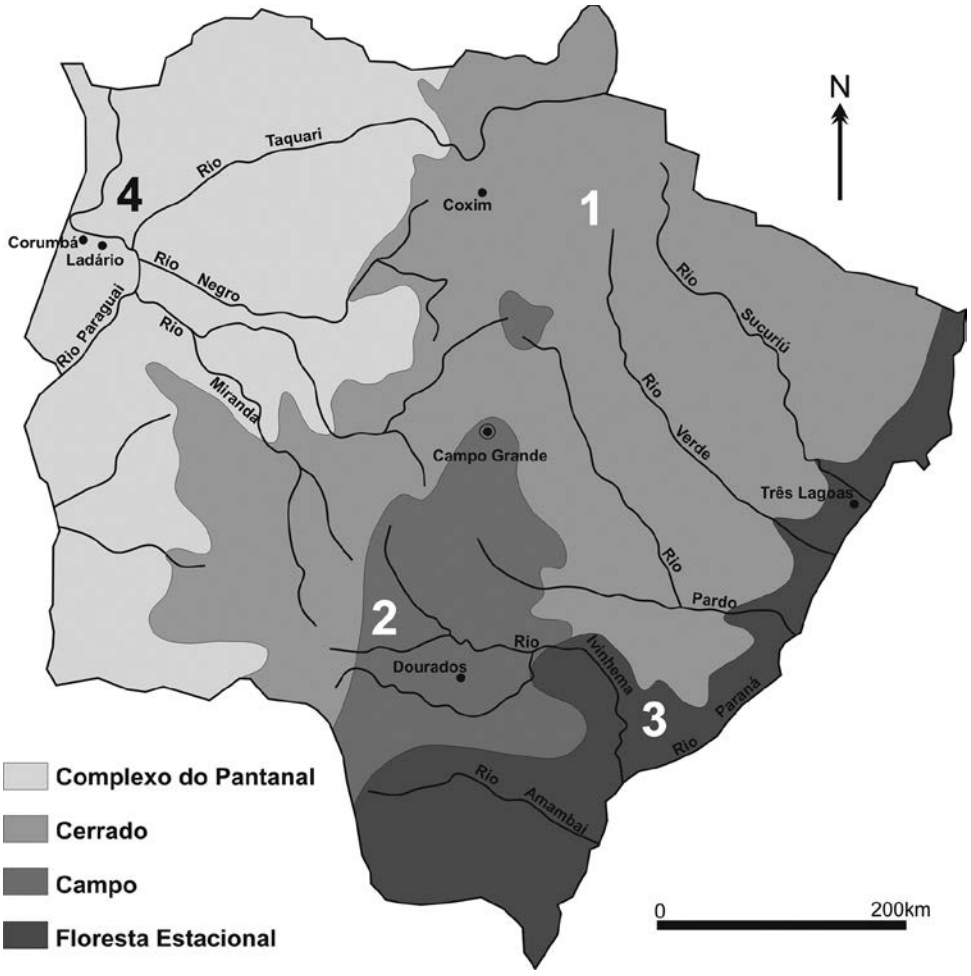



ILUSTRAÇÃO 3 - MAPA: REGIÕES ARQUEOLÓGICAS DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL, SOBRE MAPA DA VEGETAÇÃO (IBGE, 1977, P. 62; DESENHO DE J. H. ROGGE)

De 1985 a 1989, o Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, em convênio com a UFMS, Centro Três Lagoas, estudou ocupações de abrigos em afloramentos areníticos do Alto Sucuriú, no atual município de Paraíso das Águas. O trabalho concentrou-se num levantamento geral de sítios, na realização de cortes estratigráficos e na documentação de gravuras e pinturas em quatro sítios (VERONEZE, 1993; BEBER, 1995; SCHMITZ; BEBER; VERONEZE, neste volume). O trabalho produziu os conhecimentos iniciais sobre a ocupação do cerrado.

Na "Casa de Pedra" (registrada como MS-PA-02, para Martins e Kashimoto como AS12), foi realizado um corte de 1 m². A 210 cm de profundidade, a escavação atingiu a camada correspondente ao final do Pleistoceno, ou término da última glaciação mundial. O ambiente da camada foi interpretado como de clima semiárido. As poucas lascas que nela apareceram poderiam ser o testemunho de uma primeira ocupação passageira por caçadores indígenas. Sobre ela, está uma camada com muitos blocos caídos do teto, que indicam a transição do Pleistoceno para o Holoceno. O ambiente da camada é interpretado como de clima progressivamente mais quente e úmido. Nessa camada, existe grande quantidade de artefatos de pedra e densidade de carvão de fogueiras, que atestam uma ocupação densa e bastante prolongada por caçadores indígenas, com datas (não calibradas) de 10.500 a 10.100 anos atrás. As camadas sobrepostas a ela, até a superfície, que são atribuídas ao Holoceno médio e recente, indicam pouca ocupação. A superfície do abrigo estava novamente juncada de artefatos de pedra, com uns poucos fragmentos de cerâmica

não classificada. Por causa da ação da água, que penetrava pelas aberturas do teto do abrigo, movia e acumulava os materiais, é difícil dizer a que cultura e tempo pertencem esses artefatos superficiais.

Outro corte, desta vez no pequeno abrigo do sítio MS-PA-04, só foi aprofundado até 100 cm, porque grandes blocos caídos do teto, como no sítio anterior, impediam a passagem. Nele, também foram alcançadas camadas de ocupação densa, cujas datas (não calibradas) vão de 7.400 a 6.700 anos atrás. Elas mostram que o lugar continuava sendo procurado três mil anos depois da primeira ocupação. As camadas superiores, como no corte anterior, não produziram material característico.

Em 2011, Gilson R. Martins e Emília M. Kashimoto (2012), do Museu de Arqueologia da UFMS, voltaram ao abrigo MS-PA-02 (para eles, AS12), no qual fizeram uma escavação de 22 $m^2$ até a profundidade de 2,50 m, com a qual confirmaram os dados da pesquisa feita pelo Instituto Anchietano de Pesquisas 25 anos antes. Em profundidades semelhantes às daquela pesquisa, conseguiram novas datas, agora calibradas: a 125 cm de profundidade, 12.660 a 12.110 anos A.P. (Beta-304050); a 140-150 cm de profundidade, 12.660 a 12.110 anos A.P. (Beta-304050); a 150-160 cm de profundidade, 12.390 a 11.980 anos A.P. (Beta-304051omo as datas vêm praticamente das mesmas camadas, a diferença com as da pesquisa anterior provavelmente se deve mais à calibragem usada pelo laboratório do que a uma idade realmente superior. Para as camadas superiores da escavação, novamente faltam informações.

Os mesmos pesquisadores ainda realizaram diversos projetos de contrato empresarial ligados a licenciamento ambiental, principalmente para construção de hidrelétricas no rio Sucuriú. Assim, localizaram 30 sítios, metade dos quais nas margens do rio, em trechos fluviais com afloramentos do substrato basáltico e cascalheiras, onde caçadores-coletores-pescadores teriam acampado e produzido seus instrumentos. Num abrigo com pinturas e gravuras (AS4), em grande bloco de arenito, na margem direita do rio, distante 30 km do abrigo anterior, em 2010, fizeram uma escavação de 71 $m^2$, até a profundidade de 260 cm. Nela, conseguiram 29 datas (calibradas) de $C^{14}$, que vão de 11.200 a 3.400 anos atrás, confirmando não só a ocupação antiga do abrigo anterior, mas igualmente estendendo as datas em direção ao presente por mais alguns milênios. O período mais recente também aqui continua vazio.

Se as ocupações mais antigas dessas populações se encontram nos abrigos rochosos da área dos cerrados, a partir de aproximadamente 8.000 anos atrás, seus acampamentos começam a aparecer e se multiplicar a céu aberto em diversos compartimentos ambientais do estado. O mesmo fenômeno já era observado em outras áreas do cerrado do Brasil Central, sendo atribuído a um aumento de temperatura e umidade.

Os artefatos encontrados nas antigas ocupações dos abrigos e as correspondentes datas são comparáveis aos artefatos e às datas dos cerrados do Brasil Central e Nordeste, indicando a participação de Mato Grosso do Sul na ocupação deste ambiente tropical.

Nos abrigos do rio Sucuriú não se conservaram resíduos de alimentos para caracterizar a subsistência dos acampados. Essa subsistência foi bem definida num grande conjunto de abrigos em Serranópolis, no sudoeste de Goiás, a menos de 100 km de distância (SCHMITZ; ROSA; BITENCOURT, 2004). Os restos de alimentos, que ali são abundantes e bem conservados, mostram que eles apanhavam todo tipo de animais, desde veados até peixes e moluscos, e colhiam variados tipos de frutos e sementes.

Os abrigos estudados, e numerosos outros da área (AGUIAR, neste volume), têm as paredes marcadas por pinturas monocrômicas com tonalidades de vermelho, ou bicrômicas, combinando tonalidades de vermelho com amarelo, para formar representações geométricas, livres ou biomorfas. Elas formam continuidade com representações dos cerrados do Brasil Central e Sudeste, onde são classifica-

das como Tradição Geométrica, ou Tradição São Francisco. Essas pinturas são realizadas nas superfícies mais consistentes e lisas das paredes dos abrigos. Nas partes mais friáveis ou irregulares, eram feitas gravuras mais simples que as pinturas. O mesmo tipo de gravura é comum e abundante no planalto basáltico de Maracaju, como se verá no item correspondente. Martins e Kashimoto (2012) anotam que a ocorrência de sítios com arte rupestre se dá por toda a borda norte e oeste do planalto sul-mato-grossense, ou seja, nos abrigos e afloramentos rochosos constituídos nos relevos de *front* de *cuesta* e escarpas.

A tentativa de datação dessas representações e a associação de suas diversas formas de execução com as ocupações registradas nas camadas arqueológicas ainda não produziram resultados satisfatórios. Também falta cadastro, classificação e interpretação para essas representações. Elas eram públicas e acessíveis a todos os ocupantes dos abrigos. Sua primeira função seria tornar habitáveis e identificáveis os sítios, marcando-os com sinais reconhecíveis como próprios pelas sucessivas gerações que ali iam acampar.

Estas são as ocupações dos que viviam da caça, da coleta e da pesca. Deles conhecemos melhor as ocupações antigas do que aquelas recentes. Desconhecemos, por outro lado, seus descendentes.

Os cerrados tropicais do Brasil foram, posteriormente, colonizados por diferentes populações agricultoras, que os arqueólogos classificam, por sua cerâmica, em tradição Una, Aratu e Uru. Não foi possível atribuir os poucos fragmentos encontrados nas escavações a alguma dessas tradições. Numa visita a Coxim, o autor viu, na beira do rio deste nome, um grande sítio que lhe pareceu da tradição Aratu. Poderia ter sido uma aldeia de índios Cayapó do Sul, que em Camapuã dificultavam a passagem dos bandeirantes no caminho para Mato Grosso.

O cerrado não era ambiente para o Guarani, típico agricultor de floresta, embora eventualmente este possa nele ter incursionado ou estabelecido uma aldeia em nicho favorável. Martins e Kashimoto (2012) encontraram os restos de um antigo aldeamento na margem esquerda do Sucuriú, e, Veroneze (1993), na proximidade de MS-PA-02 e 04.

## Arqueologia no planalto basáltico de Maracaju-Campo Grande

No centro-sul do estado, encontra-se o Planalto Maracaju-Campo Grande, região caracterizada por relevo plano e colinas suaves, no divisor de águas das bacias do rio Paraguai e do Paraná. Os solos, oriundos de substrato basáltico, são férteis, propiciando revestimento florestal extenso, a Floresta Estacional Semidecidual, mas também campos.

Pesquisas arqueológicas foram sendo realizadas por Gilson R. Martins (2000, 2003), Gilson R. Martins e Emília M. Kashimoto (1999), Jorge Eremites de Oliveira e José Luis Peixoto (1993).

As pesquisas de Martins e Kashimoto, nos últimos 25 anos, resultaram em 209 sítios. Eremites de Oliveira e Peixoto, da UFMS, Núcleo de Corumbá, registraram mais dois.

Na *cuesta* ocidental, em formações areníticas, existem numerosos abrigos de grandes bocas e pouca profundidade, com paredes cobertas por gravuras, raramente com pinturas brancas. Muitos abrigos têm espesso pacote de sedimentos cujas camadas inferiores são pré-cerâmicas. As camadas superiores e a superfície podem ter cerâmica da tradição Tupiguarani, ou não identificada.

Mais numerosos que os abrigos são os sítios a céu aberto, em colinas suaves, perto de córregos, junto a corredeiras, confluências e cascalheiras, em lugares com afloramentos de blocos e lajedos de arenito ou basalto, que forneciam matéria-prima para instrumentos. Alguns assentamentos são extensos, espessos e com abundante material, indicando repetidas ocupações do lugar.

Os artefatos da atividade cotidiana eram fabricados, de preferência, a partir de blo-

cos de arenito silicificado e, menos frequentemente, de seixos rolados. Raramente se usava calcedônia ou basalto. Como instrumentos lascados, aparecem raspadores, plainas, facas, lascas com bordos reforçados, pontas de projétil e lascas simples. De instrumentos polidos, só existe uma lâmina inteira de machado e alguns fragmentos de mão de pilão.

Nos abrigos, é mais abundante a cerâmica guarani; nos sítios a céu aberto, aparece uma cerâmica ainda não classificada, de paredes finas e superfície externa lisa, com impressão de unha, ou com pinturas em linhas pretas produzidas com os dedos, provavelmente de uma etnia anterior ao guarani. Ainda carecemos de uma sequência da ocupação, com suas respectivas datas e seu contexto paleoambiental.

As paredes de muitos abrigos estão marcadas, em extensões consideráveis, por pequenas gravuras feitas com sulcos e depressões, que foram descritas como cruzes, sóis, estrelas, contagens (sulcos verticais alinhados paralelamente), pisadas de aves e de outros animais. Raramente temos esboços de figuras humanas ou plantas.

O abrigo-sob-rocha Maracaju-1, que mede 20 x 10 m, pode ser tomado como amostra dos abrigos em paredões ou blocos de arenito. Nele, Gilson R. Martins escavou 147 m² para a sua tese de doutorado (MARTINS, 2003). Em sua parede, numa extensão de 9 m, entre 1,5 e 2,0 m do solo atual, ele registrou 237 figuras gravadas.

As camadas mais profundas do abrigo são pré-cerâmicas e não foram datadas. Entre 15 e 20 cm de profundidade, havia uma fogueira com carvão, restos alimentares, objetos líticos e cerâmica guarani. O carvão da fogueira foi datado em 610 +- 50 anos A.P. (GIF-8330); cerâmica recolhida a cinco cm de profundidade foi datada em 830 +- 80 anos A.P. (LVD).

Entre os restos de alimentos retirados das camadas, foi possível identificar tatu, veado-do-mato, porco-do-mato, moluscos de água doce e aruá-do-mato (*Megalobulimus*sp)

Ao todo, foram recuperados 24 fragmentos de cerâmica guarani, a maior parte com pintura interna ou externa, nenhum corrugado.

Também foram recolhidas 6.514 peças líticas. Apenas uma delas é polida: um fragmento de mão de pilão. A maior ocorrência se dá entre 20 e 50 cm de profundidade. Dessas peças, 91,48% são de arenito silicificado, 11,49% são de quartzo; ainda aparecem calcedônia e basalto. Os artefatos assemelham-se aos encontrados no restante do planalto basáltico Maracaju-Campo Grande.

A presença de fragmentos de cerâmica em toda a área do planalto Maracaju-Campo Grande é sempre pequena, nos abrigos rochosos e nos sítios a céu aberto. Isto sugere que não existiam aldeias de agricultores como na planície do Paraná ou na morraria do Pantanal, mas que pequenos grupos de índios acampavam ali para caçar, pescar e recolher outros alimentos. A cerâmica guarani dos abrigos parece resultar de acampamentos de caça, pesca e coleta desse grupo. Também não podemos esquecer que os Guarani encomendados aos colonos espanhóis das cidades do alto Paraná, todos os anos, durante meses, vinham colher erva-mate nas terras de Maracaju. Antes dos Guarani, grupos sem cerâmica também acampavam nessas grutas. As gravuras nas paredes podem ser de todos esses grupos; além de humanizar o ambiente, identificavam o lugar e veiculavam elementos simbólicos públicos entre sucessivas gerações.

Os elementos da cultura sugerem conexões com áreas mais amplas. As gravuras dos abrigos são como as do sul do país (SCHMITZ; BROCHADO, 1982). As pontas de projétil se parecem com as da planície do rio Paraná e do Sudeste (OKUMURA; ARAÚJO, 2011). Cerâmicas não identificadas ocorrem também no cerrado do Nordeste e na planície do Paraná. A cerâmica guarani é muito abundante nas aldeias da planície do rio Paraná, nas terras elevadas que cercam o Pantanal, no sul do Brasil, no nordeste da Argentina e no Paraguai.

Beatriz dos Santos Landa (2005) nos transporta para o presente quando mostra como os índios Ñandeva/Guarani usam o espaço hoje.

## Arqueologia na floresta da planície do rio Paraná

A planície de inundação da margem direita do rio Paraná e do baixo curso de seus afluentes é coberta por uma floresta ciliar de vários quilômetros de largura. As terras são férteis e existe abundância de recursos para a instalação de populações indígenas.

O conhecimento da arqueologia dessa planície resulta de 19 anos de pesquisa dos professores da UFMS Gilson Rodolfo Martins e Emília Mariko Kashimoto, no "Projeto Arqueológico Porto Primavera/MS". Depois de muitos relatórios técnicos e duas teses (KASHIMOTO, 1998, 2007), os resultados tiveram bonitas divulgações em três livros (KASHIMOTO; MARTINS, 2005, 2009; MARTINS; KASHIMOTO, 2012), uma síntese da ocupação guarani (KASHIMOTO; MARTINS, 2008) e estão num capítulo do presente volume. Os arqueólogos estudaram 209 sítios a céu aberto e, em 43 deles, realizaram grandes escavações. Duas centenas de datas de $C^{14}$ ou termoluminiscência criaram para os sítios um denso arcabouço cronológico e uma sólida contextualização paleoclimática, que se inicia 8.000 anos atrás e vem até o século XVIII de nossa era. Eles separam a ocupação da região em três fases climáticas.

A primeira fase climática (8.000 a 3.500 anos A.P.) é úmida, favorecendo o desenvolvimento da floresta. Nesse período, a região era ocupada por populações que viviam de caça, coleta e pesca, sem cultivos e sem produzir cerâmica. Em seus antigos acampamentos, estão preservados apenas artefatos de pedra. A ocupação foi intensificada com o passar do tempo, e o maior número e a maior densidade desses instrumentos correspondem a um período entre aproximadamente 4.500 e 3.500 anos A.P. (antes do presente), quando, em seus acampamentos, foram abandonadas centenas de artefatos, como percutores, raspadores, plainas, facas, machados manuais, talhadores e inclusive algumas pontas de projétil. Esses artefatos aparecem, principalmente, em lugares de acampamento próximos a afloramentos de conglomerados de seixos e calhaus, que forneciam a principal matéria prima para a confecção dos instrumentos.

As pontas de projétil, que também vimos ocorrerem no planalto de Maracaju-Campo Grande, têm características gerais da tradição Umbu dos caçadores do sul do Brasil, mas detalhes de sua forma as aproximam das pontas do Sudeste, encontradas em São Paulo e em Minas Gerais (OKUMURA; ARAÚJO, 2011). Da população, desconhecemos todo o resto: etnia, origem, subsistência, organização social, disposição dos falecidos e mundo simbólico.

A segunda fase climática (3.500 a 1.500 anos A.P.) é seca, com influência negativa sobre a vegetação. Referente ao período situado entre cerca de 3.500 e 1.500 anos A.P. os vestígios arqueológicos sofrem drástica redução no número de sítios e de material; este é caracterizado por algumas lascas, fragmentos e núcleos. Essa redução faz com que os arqueólogos se perguntem se os acampamentos ainda são de populações que viviam da caça, da coleta e da pesca ou se, além disso, já cultivavam alimentos. Junto com os artefatos de pedra, encontram-se alguns fragmentos simples de cerâmica, de afiliação ainda desconhecida, como no planalto Maracaju-Campo Grande. Continua o desconhecimento de sua etnia, origem, modo de vida e destino: eles não estão mais presentes na próxima fase.

A terceira fase climática (de 1.500 anos atrás até o presente) é novamente úmida e quente, favorecendo a retomada da vegetação arbórea com todos os seus recursos. Nela, aparecem as aldeias de populações agricultoras que fabricavam a cerâmica da tradição conhecida como Guarani. A partir de 900 anos atrás, eles ali fundaram grandes aldeias sobre terraços estruturais da margem de rios e lago-

as, como aquela explorada por Igor Chmyz, da qual se fala adiante.

Esses aldeões teriam cultivado plantas tropicais e conseguido as necessárias proteínas animais através da caça dos animais da floresta e dos peixes dos rios e lagoas junto aos quais construíam suas aldeias. Eles são considerados ancestrais dos índios guarani, que ali eram encontrados no século XVI, quando, na região, se fundaram as primeiras cidades espanholas, baseadas na exploração da mão de obra indígena: primeiro em Xerez, depois em Ciudad Real e Vila Rica do Espírito Santo. A partir do começo do século XVII, foram criadas as 13 reduções jesuíticas do Guairá, em afluentes da margem esquerda do rio Paraná. A colonização espanhola não conseguiu manter-se na área, devido aos ataques bandeirantes, que afugentaram os colonos e levaram seus índios para fazendas em São Paulo. Destino semelhante coube às missões jesuíticas, que conseguiram salvar pequena parcela dos reunidos, levando-a para as missões que já existiam no nordeste argentino, onde refundaram Loreto e São Ignácio Mini.

Os sítios indígenas posteriores ao século XVI de nossa era já são poucos e se encontram em ambientes mais distantes do rio Paraná, provavelmente para evitar o assédio de colonos, missionários e bandeirantes. Mesmo depois da destruição das cidades coloniais espanholas e das missões, os bandeirantes continuavam a percorrer a calha do Alto Paraná recolhendo índios.

Elementos gerais da aldeia guarani como a cerâmica, os artefatos em pedra, a subsistência e a disposição dos materiais no interior da casa foram os temas mais vezes estudados no sul do Brasil (como exemplo, pode-se ver SCHMITZ; ARTUSI *et al*., 1990). Igor Chmyz (1974) fez importante contribuição para este conhecimento numa escavação junto ao rio Samambaia, afluente da margem direita do Paraná, onde conseguiu estabelecer o formato de uma aldeia: ela se apresentava como uma faixa de areia impregnada de carvão vegetal, restos de cozinha e fragmentos de cerâmica, medindo 10 m de largura, e formava uma elipse de 100 x 80 m, aberta na extremidade voltada para o rio. Ele não chegou a detalhar as estruturas habitacionais da aldeia, mas forneceu dados importantes sobre as práticas funerárias dos moradores. Na escavação de 13 quadrículas do sítio, registrou 30 urnas de sepultamento: uma urna continha crânios e alguns ossos pertencentes a dois indivíduos; em outra, o crânio estava colocado no fundo e os ossos longos dispostos em torno. Em quase todas, dentro ou do lado de fora, existiam pequenos recipientes cerâmicos, sugerindo acompanhamento de oferendas fúnebres. Em muitas urnas, eram encontrados *tembetás* de cristal de quartzo ou de resina. Nenhuma dessas urnas, seja por suas dimensões, seja pela disposição dos ossos, teria correspondido a enterro primário, com deposição de corpo inteiro. As deposições de corpos inteiros encontravam-se no mesmo alinhamento das urnas ao longo do rio e na mesma profundidade. Os indivíduos não estavam dentro de urnas, mas também vinham acompanhados de recipientes cerâmicos. Num desses indivíduos, deitado em posição encolhida, grandes fragmentos de cerâmica cobriam apenas o crânio; ao lado da mandíbula, havia um *tembetá* em cristal de quartzo e, junto aos pés, uma grande lâmina polida de machado e polidores de sulco. Outro esqueleto jazia com o crânio apoiado numa vasilha rasa de cerâmica. Um terceiro indivíduo foi posto na cova de cócoras, tendo uma vasilha rasa emborcada sobre o crânio.

A ocupação guarani dessa área não representa um fenômeno isolado, mas é parte da colonização das florestas subtropicais do Brasil, da Argentina e do Paraguai, a partir do primeiro milênio de nossa era, por essa população considerada de origem amazônica. A mesma população era encontrada no planalto de Maracaju e em terras elevadas que circundam o pantanal. Sua história colonial é parecida em toda a área: escravidão, serviço aos colonos e missão.

O rio Paraná e seu afluente Paranapanema separavam o Guarani de uma população agricultora de vida e cultura muito semelhantes, do Sudeste e Nordeste do Brasil, conhecida como Tupinambá e outros nomes.

## Arqueologia no Pantanal

A planície de inundação do Rio Paraguai é o domínio de formações herbáceas, arbustivas e arbóreas e de plantas aquáticas, ambiente propício para populações que vivessem da caça, da coleta e da pesca. As encostas dos morros e das serras que limitam a planície a oeste eram domínio de cerrado, com mata decídua ou semidecídua, ambiente de populações cultivadoras.

De 1990 a 2001, o Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS e a UFMS realizaram pesquisas arqueológicas na área. Para a região de Corumbá/Ladário, foram importantes: o "Projeto Corumbá", coordenado por Pedro Ignácio Schmitz (SCHMITZ; ROGGE *et al*., 1998, 2009; GIRELLI, 1994; PEIXOTO, 1995; HACKBART, 1997); o "Projeto Vitória-Régia: diagnóstico geoambiental e arqueológico da bacia hidrográfica da Lagoa Negra", executado por José Luis Peixoto e Sérgio Wilton Izquierdo (1997); o projeto "O uso de multi-traçadores na reconstrução do Holoceno no Pantanal Mato-Grossense, Corumbá, MS", por Maria Angélica de Oliveira Bezerra (1999); e o projeto "Diagnóstico de avaliação do impacto do gasoduto Bolívia-Brasil ao patrimônio arqueológico do estado do MS – Trecho Corumbá-Terenos (Km 0-350) ", por Jorge Eremites de Oliveira e José Luis Peixoto (1993).

No Projeto Corumbá, também foram estudados grupos indígenas coloniais: Mbayá-Guaikurú (HERBERTS, 1998); Payaguá (MAGALHÃES, 1999); Xaray e Chané (SCHUCH, 1995); Toba do Chaco (CYPRIANO, 2001); as Missões Capuchinhas entre os Guaná sul-mato-grossenses (SCHUCH, 1998) e a Missão Nossa Senhora do Bom Conselho de índios Guaná e Guaikurú (PEIXOTO; SCHMITZ, 1998).

A região dos Grandes Lagos do norte de Mato Grosso do Sul e limites com o Mato Grosso foi objeto de estudos de José Luis Peixoto (UFMS, campus de Corumbá) em "A ocupação dos povos indígenas pré-coloniais nos grandes lagos do Pantanal Sul-Mato-Grossense" (2003) e "Pesquisas na Lagoa Gaíva" (2011). Jorge Eremites de Oliveira (UFMS, campus de Dourados) estudou "Os argonautas Guató, aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do Pantanal Matogrossense" (1995). Ele também se ocupou com a história da pesquisa e a história das populações do Pantanal (EREMITES DE OLIVEIRA, 2002, 2004, 2008).

Maria Angélica de Oliveira Bezerra (1999) mostrou a evolução do ambiente do Pantanal em que se desenvolveu o povoamento indígena. O final do Pleistoceno, antes de 11.000 anos A.P. era de clima árido ou semiárido, inadequado para ocupação humana. No início do Holoceno, após 10.200 anos A.P., formaram-se as planícies de inundação, que ainda ficaram despovoadas. No Holoceno médio, entre 8.700 a 5.200 anos A.P., expandiu-se a vegetação de árvores e de plantas aquáticas e surgiu, na alta barranca do rio Paraguai, em Ladário, um primeiro assentamento humano de exploração dos recursos das águas, datado de 8.400 a 8.200 anos atrás. Seguiu-se uma fase climática mais úmida, de 7.500 a 5.200 anos A.P., para a qual não se conhece nenhum sítio arqueológico. De 5.000 a 1.000 anos A.P., ocorreram fases secas prolongadas, durante as quais houve novo e definitivo povoamento do Pantanal, ocupando as bordas das lagoas, onde continuava havendo água e recursos variados. Todas estas primeiras populações não fabricavam cerâmica nem cultivavam o solo. A partir de 2.800 anos A.P., elas começam a produzir pequenas vasilhas de barro cozido, lisas ou com decoração plástica, que os arqueólogos denominaram tradição Pantanal. Com ela, multiplicaram-se os assentamentos humanos na borda das lagoas e sobretudo nos campos que são alagados alagam anualmente

com o transbordamento dos rios. O período começou seco, mas aos poucos foi recuperando a umidade na planície e também nas encostas das serras e dos morros; nessas encostas logo se instalaram grupos agrícolas de procedência guarani e guaná.

O Pantanal não oferece condições para estabelecimento indígena em toda a sua extensão; apenas na proximidade das serras que o limitam pelo oeste. Ali se encontram grandes lagoas permanentes, proximidade com as matas da encosta, e grandes lajedos onde materializar o imaginário mítico em gravuras indeléveis, para rituais e para as gerações futuras.

Este assentamento não era estável e fixo num lugar, porque acompanhava o regime das águas: quando elas estavam baixas, os acampamentos ficavam nas bordas das lagoas; quando o rio Paraguai se espraiava sobre a planície, os acampamentos multiplicavam-se às centenas, em cima de pequenas ondulações do terreno cercadas de águas rasas. Depois de alguns meses, com a volta das águas a seu leito, recolhendo os recursos que haviam se espalhado, os acampados também retornavam à margem das lagoas, para perto das matas e dos lajedos com suas gravuras míticas, levando os ossos dos mortos para uma deposição definitiva junto àqueles que ali tinham morrido e ali haviam sido sepultados. Os sítios na beira das lagoas são muito maiores e mais densos que os do campo, deixando clara a diferença entre acampamentos centrais, ocupados em todas as estações e nunca inteiramente abandonados, e acampamentos passageiros, formados na estação das águas espraiadas. Esta estrutura foi observada tanto na região de Corumbá como na dos grandes lagos do norte do estado.

A planície mais afastada das serras oferecia poucos recursos e não registra sítios arqueológicos.

A subsistência dessa população vinha de pequenos peixes locais, da caça de mamíferos, répteis, aves e da coleta de vegetais como o arroz nativo, que cresce abundante nos terrenos alagados. Se também havia algum cultivo, até agora não foi comprovado.

As gravuras existentes em diversos lajedos horizontais ou verticais do sopé das serras, portanto no limite da planície e junto das lagoas, tanto na região de Corumbá como na dos grandes lagos do norte do estado, incluindo o morro do Caracará, são atribuídas aos moradores da planície. Trata-se de representações públicas, resultantes de ações coletivas, certamente ligadas a rituais comunitários. Compõem-se, predominantemente, de círculos e sulcos curvos, com raros elementos biomorfos como pés e perfis de animais. Estas figuras, feitas com sulcos largos e fundos em tamanhos grandes, podem estar simplesmente agrupadas no espaço, ou interligadas por longos sulcos. Os agrupamentos chegam a cobrir centenas de metros quadrados. Representações semelhantes ultrapassam os limites do Pantanal, aparecendo também no Paraguai, na Bolívia, em Mato Grosso, em Goiás e no Tocantins, ao longo dos rios Tocantins e Araguaia.

O vasilhame cerâmico dos acampamentos, feito de pequenas panelas utilitárias e moringas para água, espalha-se por todo o pantanal conhecido e se estende ao Chaco semiárido. Suas variações locais, na decoração e em elementos de produção, podem indicar grupos da mesma ou de diferentes etnias, longamente estabelecidos nesses locais. A cerâmica da tradição Pantanal difere das tradições cerâmicas do planalto brasileiro e da Amazônia, insinuando que também as etnias da planície do Paraguai seriam diferentes, mais próximas das populações do Chaco do que das demais brasileiras.

A chegada de grupos agricultores guarani e guaná, que fundaram aldeias mais estáveis nas encostas dos morros e serras, a partir do primeiro milênio de nossa era, terá provocado mudanças também na ocupação da planície. Isto explicaria a ausência de datas nos aterros de Corumbá a partir de meados do primeiro milênio de nossa era. Em áreas mais afastadas, esse impacto teria sido menor, como indicam as datas que continuam por mais alguns séculos. Esta é uma razão para não se fazer uma conexão descuidada dos ocupantes

arqueológicos com grupos específicos do período colonial.

Neste período, viviam na planície grupos de pescadores, caçadores e coletores como os Payaguá, os Guaikurú e os Guató, e, nas encostas, viviam agricultores guarani e guaná. Grupos de Guarani foram usados como mão de obra pelos colonos de Xerez; outros foram missionados pelos jesuítas. Ambas as parcelas sofreram ataques e foram apresadas por bandeirantes paulistas; os sobreviventes das missões refugiaram-se no Paraguai, em povoados missionários já existentes, (re) fundando ali a redução de Santa Maria de Fé e a redução de San Ignacio, que passou a ser chamada de Santiago.

Grupos de Guaná e Guaykurú foram aldeados, em meados do século XIX, por frades capuchinhos, na missão Nossa Senhora do Bom Conselho, no lugar chamado de Mato Grande, na vila de Albuquerque, onde suas ruínas foram estudadas por Peixoto e Schmitz (1998).

## Considerações

As pesquisas arqueológicas realizadas em Mato Grosso do Sul, no período em foco, já permitem uma visão panorâmica das culturas pré-coloniais, mostrando sua sequência, sua ligação com os ambientes e sua posição no desenvolvimento cultural de uma região maior.

As ocupações mais antigas estão no nordeste, até onde se estendem as primeiras culturas dos cerrados tropicais do Brasil. O modo de vida é o de um caçador, pescador e coletor generalizado, cujos acampamentos são mais visíveis nos abrigos que pintou e onde abandonou seus bem-acabados instrumentos de pedra: 12.000 anos A.P. é data aceita para o início desta cultura. Ela corresponde ao final da última glaciação mundial e à entrada de um período de clima ameno, progressivamente mais úmido.

Passados alguns milênios, com a temperatura e a umidade em ascensão, percebe-se a presença de populações vivendo da caça, da coleta e da pesca também em outros ambientes: acampando a céu aberto na planície do rio Paraná, no planalto de Maracaju e explorando os recursos do Pantanal. Com elas, aparecem os primeiros vestígios de cerâmica, mais antiga e abundante no povoamento do Pantanal; pouca e ainda mal definida nas outras regiões, onde a ocupação humana tornou-se mais esparsa. A pergunta não respondida é se, no final do período, não teria também chegado a esse caçador, coletor e pescador o cultivo de algumas plantas. A hipótese é que sim, mas sem ultrapassar o velho modo de vida.

As aldeias baseadas no cultivo, na caça e na pesca vieram com populações originárias da Amazônia: o Guarani e o Guaná, que colonizaram as diversas áreas florestadas do estado – o Guarani mais ligado ao sul, o Guaná ao ocidente; já os agricultores dos cerrados do Brasil Central parecem ter chegado pouco ao estado.

Mato Grosso do Sul tem, na história de seu povoamento, importantes elementos que o ligam aos cerrados tropicais do centro, às florestas subtropicais do sul e às regiões semiáridas do oeste; aparentemente, menos às florestas tropicais do Sudeste e aos campos e pinheirais do planalto meridional. Suas antigas culturas indígenas desenvolveram-se em ambientes que não são exclusivos do estado, mas que se estendem por espaços mais amplos, onde tecnologias, formas de subsistência, representações simbólicas e genes eram compartilhados. Este povoamento não tem seu início e sua explicação no estado, mas é uma parcela da expansão humana que levou à ocupação da América.

Nesses 25 anos, os arqueólogos produziram dados para constituir um esqueleto da história das populações antigas do estado. Esse conhecimento está chegando à sociedade através de publicações bonitas, museus e laboratórios bemequipados, ensino em todos os níveis. A expectativa é de que os arqueólogos nativos continuarão trabalhando em uma verdadeira história indígena, e de que esta história se torne patrimônio do povo.

# 8.400 anos de ocupação indígena nas margens do rio Paraguai

Pedro Ignácio Schmitz
Jairo Henrique Rogge

A ocupação indígena junto ao rio Paraguai apresentou, durante milênios, uma fisionomia particular. Só muito recentemente suas margens foram ocupadas por populações de origem amazônica. É o que este texto procura mostrar.

## A coevolução do ambiente e da cultura

Para entender a história antiga das populações indígenas do vale do Rio Paraguai, é preciso estudar sua relação com o ambiente em transformação. Este se compõe de uma bacia deprimida, o Pantanal, e de terras mais elevadas que a cercam.

A diversidade do substrato geológico, a variação da altitude, de 100 a 1.000 m., a vizinhança com o planalto brasileiro, com a Amazônia, com o Chaco e com as matas subtropicais do Sul, resultaram numa cobertura vegetal e presença animal nativa de considerável amplitude, que se tornou disponível para uso humano.

A planície de inundação do rio Paraguai é o domínio de formações herbáceas, arbustivas e arbóreas, e as áreas permanentemente alagadas e lagoas, de plantas aquáticas, incluindo o arroz nativo. As vastas lagoas que se estendem de sul a norte pela margem direita do rio Paraguai não secam, mesmo em períodos de grandes estiagens. Elas são abastecidas pelo transbordamento do rio Paraguai e por pequenos canais que recolhem a água da chuva nas encostas. Este era um ambiente rico em produtos vegetais e espécies animais aquáticas, terrestres e voláteis, propício para populações humanas que se dispusessem a viver da pesca, da coleta e da caça, mantendo considerável movimentação residencial, mas seria impraticável para populações cultivadoras, vivendo em aldeias permanentes. As primeiras aí se instalaram 8.000 anos atrás e permaneceram até a conquista europeia.

Nas encostas de altitudes médias de suas bordas, solos férteis e chuvas de convecção no tempo da seca deram origem a cerrado, com mata decídua ou semidecídua, ambiente favorável para populações cultivadoras mais sedentárias. Elas se instalaram nesse lugar entre o primeiro e o segundo milênio de nossa era, e assim foram encontradas pelos colonizadores.

Hoje o clima da região, segundo Köppen, é Awa – tropical, megatérmico, com inverno seco e chuvas no verão, com uma média anual de 1.070 mm. (BEZERRA, 1999).

Este ambiente formou-se nos dez ou onze milênios passados. Angélica M. O. Bezerra (1999, p. 179-183), usando como testemunhos os sedimentos depositados no fundo da lagoa Negra e da lagoa do Castelo, mostra as

mudanças que ali ocorreram desde a última grande glaciação mundial:

O final do Pleistoceno, antes de 11.000 anos A.P. (antes do presente), teria se caracterizado por clima árido ou semiárido, com chuvas torrenciais intermitentes, que fizeram as águas dos rios depositarem grandes leques aluviais de areias. A base do Pantanal é formada pelos leques depositados por esses primeiros rios. Nesse período, não existia ambiente para ocupação humana.

O Holoceno teria começado ainda com forte domínio do rio Paraguai na formação do ambiente, carregando e depositando sedimentos de granulação grossa, como a dos leques. Após 10.200 ± 190 anos A.P., observar-se-ia aumento gradativo de matéria orgânica, a formação das planícies de inundação e o início da sedimentação nas lagoas. Também neste período, ainda não se registram povoadores humanos no Pantanal.

A expansão da vegetação arbórea, de plantas aquáticas e de algas, no estudo de Bezerra, sugere aumento de umidade na bacia de drenagem e maior tempo de permanência da água na superfície. No Holoceno médio (8.770 ± 120 a 5.190 ± 90 anos A.P.), o aumento de umidade e a maior permanência da água nas lagoas teriam favorecido a expansão da vegetação arbórea, das plantas aquáticas, das algas. Nessa época, surge um primeiro e duradouro assentamento indígena na alta barranca do rio Paraguai, em Ladário, datado de aproximadamente 8.400 a 8.200 anos A.P.

De 7.480 ± 160 a 5.190 ± 90 anos A.P., ocorre a fase mais úmida na região, com forte aumento da deposição de matéria orgânica nas lagoas e um maior isolamento destas com relação ao rio Paraguai. Deste intervalo muito úmido, não conhecemos nenhum sítio arqueológico.

Os dados de Bezerra sugerem que, em torno de 5.000 anos A.P., teria ocorrido ainda maior independência das lagoas, porque o rio teria se afastado mais da morraria por causa de aumento na sedimentação. A redução do teor de matéria orgânica a partir do Holoceno médio (~5.000 anos A.P.) e a esterilidade em polens nos depósitos das lagoas até aproximadamente 1.060 ± 90 anos A.P. sugerem a ocorrência de fases secas mais prolongadas nesse período.

O segundo povoamento do Pantanal, por populações ainda sem cerâmica, vai dar-se sobre as bordas das lagoas, já estabilizadas, de águas permanentes mesmo em fases secas mais prolongadas. Este povoamento, ainda espacialmente restrito, está datado de aproximadamente 5.000 anos A.P. até o aparecimento da cerâmica, há 2.800 anos A.P.

No período cerâmico, os assentamentos multiplicam-se junto às lagoas e muito mais nos campos que se alagam com as enchentes dos rios, sugerindo que, se o período começou seco, ele recupera lentamente a umidade. Essa recuperação da umidade foi observada junto ao rio Abobral, afluente da margem esquerda do rio Paraguai, em cujas margens contabilizam-se centenas de aterros. O gradativo aumento das cheias do rio está expresso nas datas de cinco aterros cerâmicos, dispostos em linha perpendicular ao rio, que foram estudados por Schmitz, Rogge *et al*. (2009). A poucos metros da margem está o sítio mais antigo, datado em 2.820 ± 60 anos A.P.; aproximadamente cem metros mais afastado deste, encontra-se o segundo, datado em 2.810 ± 70 anos A.P.; a outros cem metros, está o terceiro, datado de 2.670 ± 70 anos A.P. Algumas centenas de metros mais adiante, na mesma sequência, está o quarto, datado de 1.730 ± 60 anos A.P., e, um pouco mais adiante, o quinto, de 1.630 ± 60 anos A.P. Na imagem de satélite correspondente, vêm-se claramente os terraços alinhados paralelamente ao rio, produzidos por sucessivas enchentes, a borda de cada terraço encimada por grande fila de aterros cerâmicos. As três primeiras datas indicam que o rio ainda não tinha muita água e a enchente se espraiava pouco; corresponderia a um período semiárido indicado por Bezerra. As duas últimas datas mostram que o rio se tornou mais potente, resultado de mais chu-

vas. É neste período de mais chuvas que os cultivadores devem ter-se instalado nos terrenos mais elevados das bordas do Pantanal.

Essa evolução climática e ambiental não parece exclusiva do Pantanal do Paraguai. No Pantanal do rio Guaporé, em Rondônia, Eurico Th. Miller (2009) produziu uma sequência semelhante à de Bezerra, interpretando as camadas de um corte estratigráfico de 8 m de profundidade feito num sítio arqueológico similar aos aterros de Corumbá.

De 670 a 800 cm de profundidade, os sedimentos sugerem um ambiente semiárido com vários milhares de anos de duração, correspondente ao final do Pleistoceno.

Entre 685 e 700 cm de profundidade, registram um estrato silto-arenoso pouco humoso, contendo restos ósseos de pequenos peixes, anfíbios e mamíferos, associados a algumas lascas de pedra, percutores e nódulos de laterita. Os sedimentos sugerem ambiente de episódios de semiaridez sazonalmente branda, com ocasionais chuvas, levando ao transbordamento dos rios e inundação das depressões, dando origem a lagos temporários, com alguma fauna aquática, a qual atrairia outras espécies, da fauna anfíbia, terrestre e alada, mas também caçadores-coletores ainda sem cerâmica, que ele denomina fase Cupim, com datas entre 8.400 e 7.400 anos A.P., semelhantes ao primeiro povoamento em Corumbá.

A seguir, os sedimentos mostram a retomada de semiaridez severa por aproximadamente 200 anos. Cerca de 7.200 A.P., e em condições ambientais emergentes de clima quente e úmido, surge com força o Pantanal do Guaporé, propriamente dito, rico e diverso em vida, atraindo e oportunizando a formação de aterros sem cerâmica (a que ele chama "sambaquis"), que denomina fase Sinimbu, desde aproximadamente 7.100 até 4.300 anos A.P. Na primeira parte desse período, não se constatou povoamento em Corumbá.

O Pantanal do Guaporé e a fase Sinimbu ter-se-iam eclipsado com o "Ótimo Climático", mas, por volta de 4.000 anos A.P., o Pantanal já estaria restabelecido como viveiro natural de gastrópodes de água doce. Daí por diante, os sítios em "sambaquis", bem como em "ilhas" e na planície de inundação, anteriormente sem cerâmica, foram reativados por colonizadores ceramistas, que Miller denomina fase Bacabal, persistindo até aproximadamente 880 anos A.P.

Comparando a evolução do Pantanal do rio Paraguai com a do Pantanal do rio Guaporé, e seu respectivo povoamento indígena, nos damos conta de processos que ultrapassam as percepções locais. As populações e culturas dos dois pantanais são diferentes, mas a evolução do ambiente e a reação humana a ela são semelhantes. As diferenças, como a inexistência de povoamento indígena entre aproximadamente 8.000 e 5.000 anos A.P. e o início tardio da cerâmica no Pantanal do Paraguai, devem ser buscadas em circunstâncias locais.

Responder de onde vêm os povoadores iniciais de cada área ainda é prematuro.

## O povoamento indígena

Os dados com que escrevemos a história do Pantanal baseiam-se em pesquisas recentes, de arqueólogos ainda vivos. Resultam, predominantemente, de projetos acadêmicos e de alguns projetos de contrato empresarial. Os precursores desta pesquisa foram apresentados em publicação de Jorge Eremites de Oliveira (2008) e não serão aqui retomados. As citações do texto correspondem às divulgações mais importantes dos projetos de autores vivos. As áreas desses projetos estão indicadas no mapa da região com as três áreas pesquisadas (Ilust. 4).

Para a região de Corumbá e Ladário, são importantes: o "Projeto Corumbá" coordenado por Pedro Ignácio Schmitz (SCHMITZ; ROGGE *et al.*, 1998, 2009; PEIXOTO, 1995; GIRELLI, 1994; HACKBART, 1997); o "Projeto Vitória Regia: diagnóstico geoambiental e arqueológico da bacia hidrográfica da Lagoa Negra", executado por Peixoto e Izquierdo (1997); "O uso

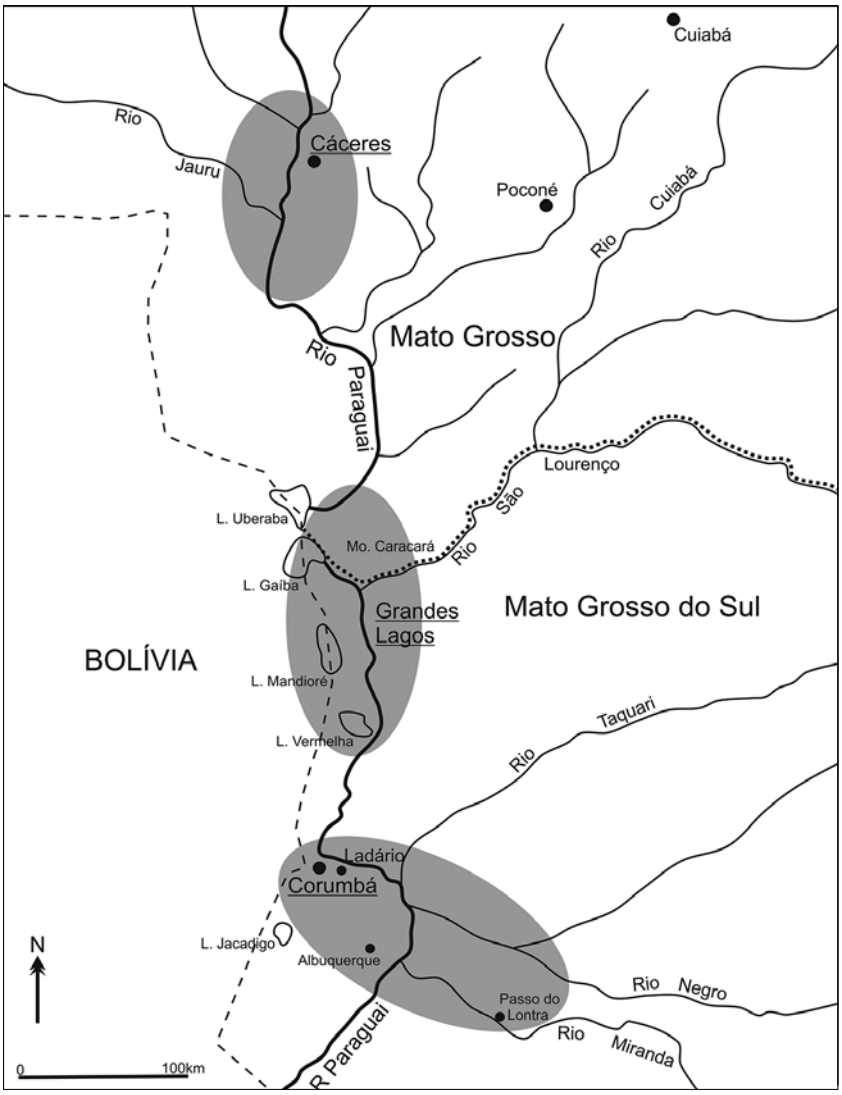



ILUSTRAÇÃO 4 - MAPA DA REGIÃO COM INDICAÇÃO DAS TRÊS ÁREAS MAIS PESQUISADAS: CORUMBÁ, GRANDES LAGOS E CÁCERES (DESENHO DE J. H. ROGGE)

de multi-traçadores na reconstrução do Holoceno no Pantanal Mato-Grossense, Corumbá, MS", de Maria Angélica de Oliveira Bezerra (1999); e o projeto "Diagnóstico de avaliação do impacto do gasoduto Bolívia-Brasil ao patrimônio arqueológico do Estado do MS – Trecho Corumbá-Terenos (Km 0-350)", de Jorge Eremites de Oliveira e José Luiz Peixoto (1993).

Para a região dos Grandes Lagos do norte de Mato Grosso do Sul e limites com o Mato Grosso, os projetos de José Luiz Peixoto "A ocupação dos povos indígenas pré-coloniais nos grandes lagos do Pantanal Sul-Mato-Grossense" (2003) e "Pesquisas na Lagoa Gaíva" (2011); e o projeto de Jorge Eremites de Oliveira "Os argonautas Guató, aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do Pantanal Matogrossense" (1995).

Para o Pantanal de Cáceres existem os trabalhos de Maria Clara Migliacio, "A ocupação pré-colonial do Pantanal de Cáceres, Mato Grosso" (2000) e "O doméstico e o ritual: cotidiano Xaray no Alto Paraguai até o século XVI" (2006). Também o projeto de contrato de Gilson Martins e Emília M. Kashimoto, "Resgate arqueológico na área do gasoduto Bolívia/Brasil em Mato Grosso do Sul" (1999).

A parte inferior do rio, a partir de Corumbá e Ladário, não teve nenhum projeto.

Nesses projetos foram realizados levantamentos e registros sistemáticos de sítios arqueológicos, coletas de materiais superficiais, cortes estratigráficos e ou pequenas escavações, documentação das gravuras e pinturas rupestres, datações rádio-carbônicas e o estudo das populações indígenas coloniais e ou atuais.

O conhecimento criado registra duas formas de povoamento indígena: o mais antigo, por populações que viveram da pesca, da coleta e da caça nas áreas sujeitas ao ciclo anual do rio; o mais recente, por populações indígenas cultivadoras em terras mais altas de sua borda.

Falo primeiro da população do Pantanal propriamente dito, que vivia da pesca, da coleta e da caça. Seus assentamentos estão representados por inúmeros aterros, ou montículos, também chamados "capões de mato", na beira das grandes lagoas e nos campos alagados pelo rio Paraguai e afluentes. Os aterros são formados por pequenas ondulações do terreno, sobre as quais os grupos humanos acampavam, deixando camadas mais ou menos espessas de detritos resultantes de suas atividades diárias e da deposição de seus mortos. Os pequenos espaços naturalmente elevados, ainda enriquecidos com os restos da ocupação humana, favoreceram o crescimento de árvores, transformando-os em pequenas ilhas verdes no meio de campos de vegetação mais baixa, tornando-os muito visíveis do chão e, mais ainda, do espaço, em imagens de satélite. Nos milênios iniciais, esses aterros não continham cerâmica, mas, já no primeiro milênio antes de Cristo, ela aparece formada. Os arqueólogos a denominam "tradição Pantanal" (Ilust. 5, 6 e 7).

Quando o Pantanal se limita com terrenos elevados, como o Complexo Urucum, na proximidade de Corumbá e Ladário, a Serra do Amolar ou o Morro do Caracará, mais para o norte, junto aos aterros, aparecem extensas áreas de gravuras, sobre lajedos horizontais ou paredões verticais, que são considerados espaços sociais e simbólicos dessa população.

Já são significativos os resultados apresentados pelos arqueólogos.

Na região de Corumbá e Ladário, as pesquisas de Schmitz e equipe (SCHMITZ; ROGGE *et al., 1*998, 2009) produziram a primeira sequência de datações para os povoadores do Pantanal de Mato Grosso do Sul, complementada por investigações de Peixoto e Izquierdo (1997) e Bezerra (1999), na lagoa Negra. A sequência cobre um período que vai de mais de 8.000 anos A.P. até aproximadamente o quarto século depois de Cristo.

A ocupação mais antiga desta população está representada por grande e denso assentamento sobre alta barranca do rio Paraguai, dentro da cidade de Ladário, de onde seus moradores podiam explorar os recursos do rio bem à sua frente, das áreas alagadas da outra margem dele e da terra firme à sua retaguarda. As seis datas de $C^{14}$ para o assentamento vão de 8.390 ± 80 a 8.160 ± 60 anos A.P. (Beta-110550 e Beta-91897, respectivamente) (Ilust. 8).

Só 2.500 anos depois aparecem novos assentamentos, na margem das lagoas Negra e Jacadigo, da margem direita do rio, e junto ao córrego Mutum, afluente da margem esquerda. São assentamentos aparentemente duradouros, cujo modo de vida não parece diferir muito daquele do primeiro assentamento da barranca do Paraguai. Suas datas cobrem, ao menos, dois mil e quinhentos anos, desde 5.500 ± 130 anos A.P. (UW-106722) a 3.060 ± 80 anos A.P. (Beta-83570).

Ao redor de 2.800 anos atrás, começam a aparecer e multiplicam-se assentamentos semelhantes, mas que estão cheios de uma cerâmica, já madura, da tradição Pantanal. Estão junto às lagoas, muitas vezes sobre sítios do período anterior, e se multiplicam nos campos marginais de lagoas e rios, que as enchentes anuais alagam (Ilust. 9 e 10). Eles vêm acompanhados de cinco grandes lajedos horizontais cobertos por gravuras no sopé do Complexo Urucum (GIRELLI, 1994; HACKBART, 1997) (Ilust. 12 e 13). Esse povoamento dura até aproximadamente 700 anos A.P., ou século XIII depois de Cristo. A



ILUSTRAÇÃO 5 - A PAISAGEM DO PANTANAL EM CORUMBÁ: A LAGOA DE JACADIGO COM MORROS DO COMPLEXO URUCUM



ILUSTRAÇÃO 6 - UM ATERRO NA BACIA DO CÓRREGO MUTUM, AFLUENTE DA MARGEM ESQUERDA DO RIO PARAGUAI

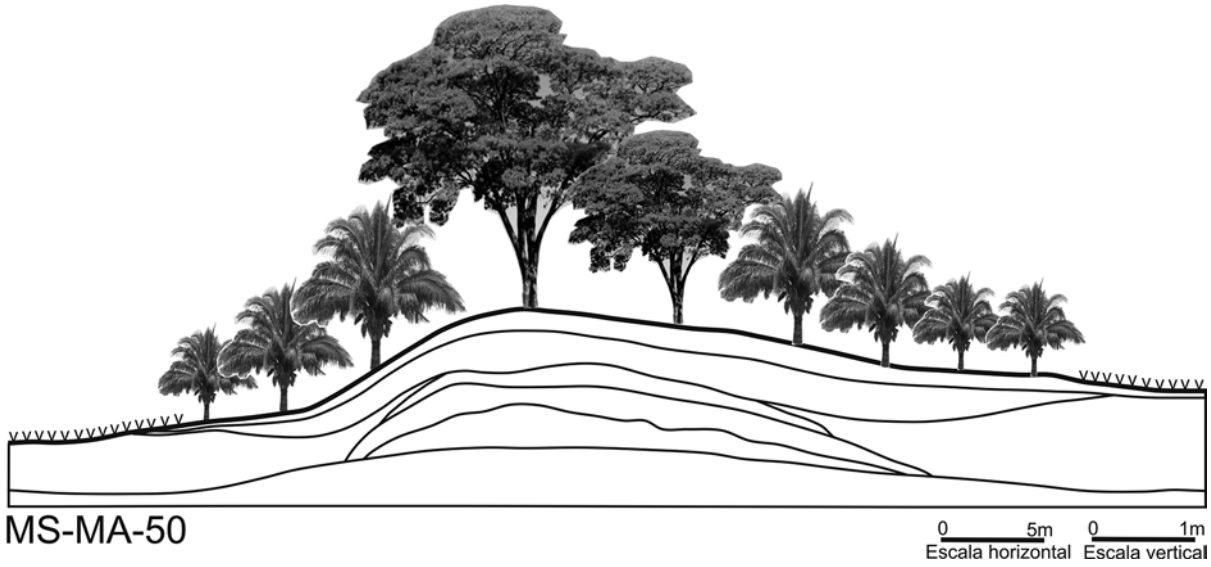



ILUSTRAÇÃO 7 - ESQUEMA DE UM ATERRO, MOSTRANDO A SOBREPOSIÇÃO DE SUAS CAMADAS E A DISPOSIÇÃO

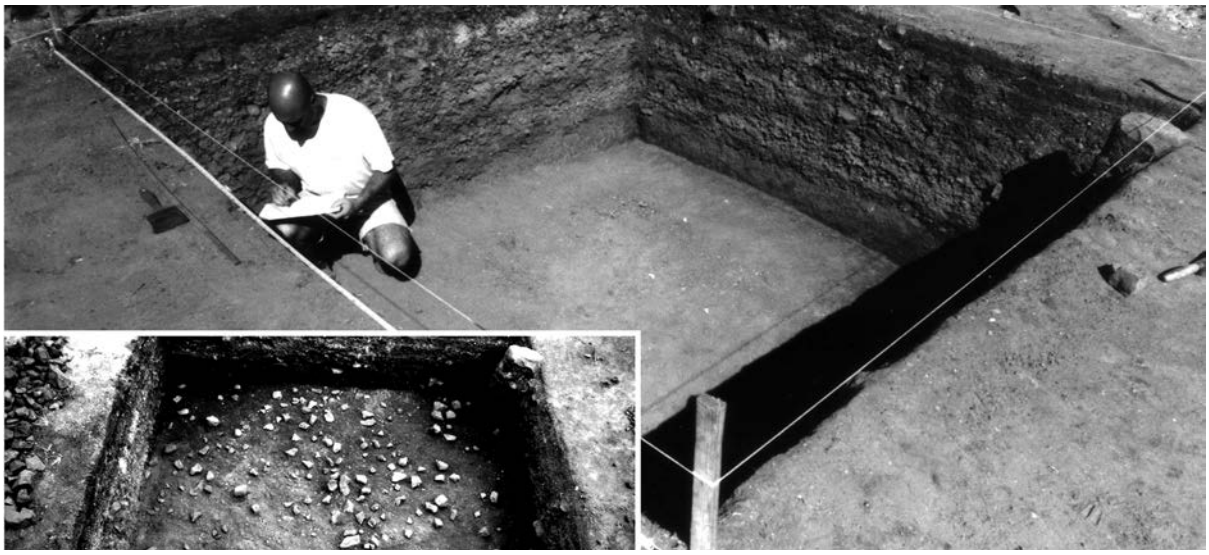


ILUSTRAÇÃO 8 - ESCAVAÇÃO NO ANTIGO SÍTIO DE LADÁRIO MOSTRANDO AS CAMADAS ESTRATIGRÁFICAS E A DENSIDADE DO MATERIAL POR NÍVEL DE 10 CM



ILUSTRAÇÃO 9 - EQUIPE DO INSTITUTO ANCHIETANO DE PESQUISAS (IAP) ESCAVANDO NA BEIRA DO RIO VERDE, EM ALBUQUERQUE



ILUSTRAÇÃO 10 - BIÓLOGO DA EQUIPE DO IAP MOSTRANDO SEPULTAMENTOS DO SÍTIO DO RIO VERDE EM ALBUQUERQUE

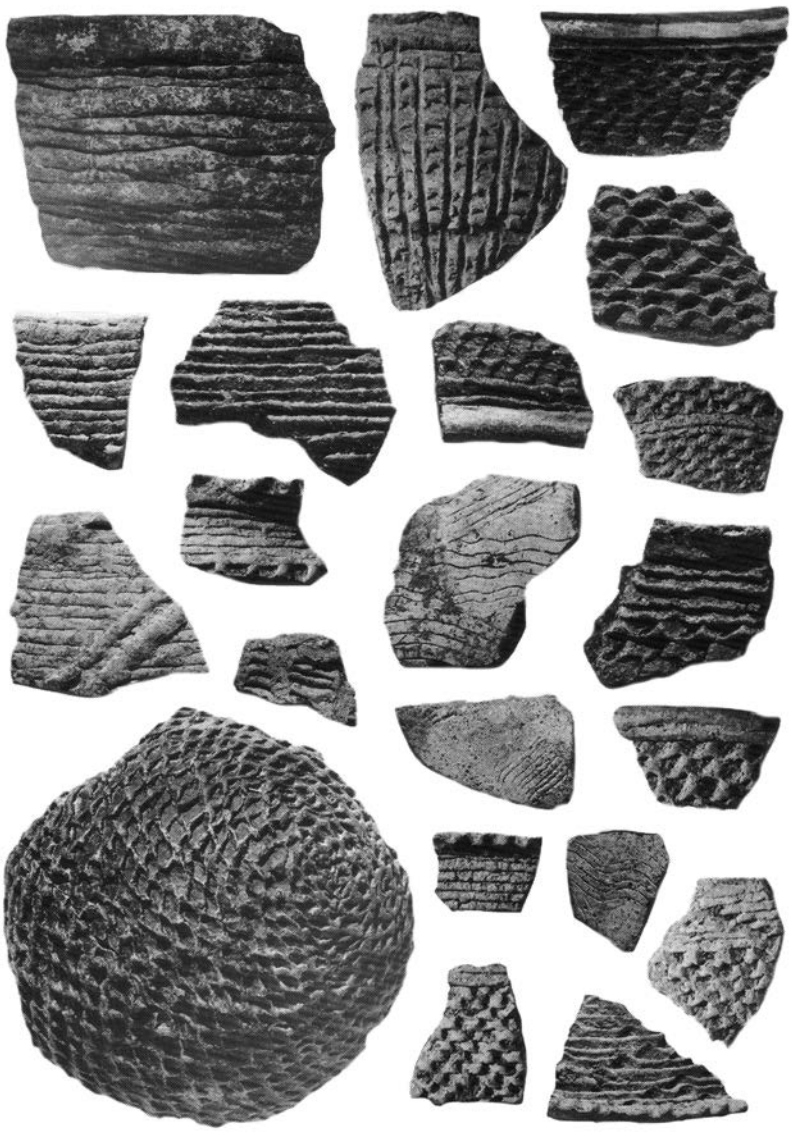


ILUSTRAÇÃO 11 - ACABAMENTO CARACTERÍSTICO DA CERÂMICA DA TRADIÇÃO PANTANAL

cerâmica desses assentamentos, composta por pequenas tigelas, panelas e moringas, é a mesma que se encontra, com variações locais, nas outras áreas estudadas no Pantanal do rio Paraguai (Ilust. 11). O modo de vida dos ceramistas ainda se assemelha àquele dos povoadores sem cerâmica.

Na região dos Grandes Lagos, a noroeste de Corumbá, em direção à divisa com o Mato Grosso, José Luiz Peixoto pesquisou aterros semelhantes. Junto às lagoas Castelo e Vermelha, no assentamento MS-CP-71, ele repetiu as datas do período cerâmico da região de Corumbá. Elas vão de 2.640 ± 100 anos AP a 1.290 ± 100 anos AP. Ele também estuda um lajedo com gravuras semelhantes às da região de Corumbá (PEIXOTO, 2003). Junto à lagoa Gaíba, no assentamento do Arame, as datas são mais recentes: 1.070 ± 50 anos A.P. (Beta-262806) a 710 ± 70 A.P. (Beta-262806). Nesse projeto, ele também estuda as gravuras e pinturas do Morro do Caracará (PEIXOTO, 2011).

No estado de Mato Grosso, Jorge Eremites de Oliveira (2002) completa a sequência local com uma data de 820 ± 60 anos AP (Beta-118269), proveniente de um aterro junto ao Morro do Caracará, próximo à desembocadura do rio São Lourenço.

E nas áreas alagadiças do Pantanal de Cáceres, Migliacio (2000) conseguiu datas de

1.200 ± 120 AP e 925 ± 100 AP para camadas do aterro MT-PO-42, associadas à tradição cerâmica Pantanal.

Essas pesquisas mostram o povoamento milenar do Pantanal, do qual, por enquanto, só em Corumbá e Ladário conhecemos as ocupações iniciais, ainda sem cerâmica. A ocupação ceramista da tradição Pantanal, que nasce da primeira ocupação e a sucede ou continua, prolonga-se, no norte, até os limites do Pantanal, em Cáceres, sempre acompanhada de gravuras, eventualmente de algumas pinturas. Para o sul de Corumbá e Ladário, ainda estamos sem informações.

Em todos os locais mencionados, é o mesmo tipo de sítio e a mesma tradição cerâmica, com variações regionais, que sugerem divisões territoriais estáveis da população.

## O modo de vida

No Pantanal, os bens disponíveis para uso humano estão distribuídos pelo rio Paraguai, as grandes lagoas, os meandros abandonados e os campos alagados, com abundância de moluscos, peixes, répteis, mamíferos, aves e vegetais nativos, como o arroz e frutos variados. Analisando os resíduos alimentares que formam camadas espessas nos assentamentos milenares, observa-se que predominam os restos de animais pequenos: moluscos aquáticos e terrestres, pequenos peixes, cobras, ratos do mato, preás e gambás, que são fáceis de capturar, mas produzem pequena quantidade de alimento, de reduzido valor alimentício. Os restos de animais grandes, como o jacaré, o cervo do pantanal, o porco do mato, que parecem resultado de capturas ocasionais, produziam maior quantidade de alimento, de melhor qualidade nutricional. A capivara, onipresente nessas áreas alagadas, estranhamente, aparece pouco entre os restos. Se acrescentarmos os vegetais, ainda pouco recuperados nas pesquisas arqueológicas, teremos claramente a imagem de um abastecimento alimentar de amplo espectro, sem indícios de especialização, que poderia ser de pesca, de caça ou de coleta.

Certa uniformidade dos recursos encontrados nos campos e nos corpos de água redunda, naturalmente, em elementos semelhantes nos resíduos alimentares. Mas, como eles são captados em nichos específicos, costumam apresentar diferenças: nos sítios junto às lagoas e ao rio é mais abundante o peixe, pequeno e de fácil captura; nos sítios dos campos alagados, os peixes são substituídos pelos moluscos aquáticos, que aí se multiplicam durante a enchente e com ela desaparecem.

As estruturas encontradas em todos os sítios são muito simples: pequenos pisos de seixos como base para fogueiras, buracos com aglomerados de conchas, sepultamentos dispersos ou agrupados em cemitérios. As habitações deveriam ser choupanas de materiais perecíveis, tanto nos sítios maiores, como nos sazonais dos campos alagados.

Em nossa pesquisa mais recente (SCHMITZ; ROGGE *et al., 2*009), a equipe buscou caracterizar melhor os assentamentos do período ceramista. Observamos, então, que, nos extensos assentamentos da borda das lagoas, as camadas são espessas, contêm milhares de fragmentos de cerâmica, variados sepultamentos e grande quantidade de pequenas contas, espalhadas pelas camadas, ou compondo colares que acompanham os falecidos (Ilust. 9 e 10) Por outro lado, nos assentamentos dos campos que alagam, tanto na proximidade das grandes lagoas como na margem do rio Paraguai e de seus afluentes, os assentamentos são bem menores, as camadas pouco espessas, contendo, muitas vezes, só alguns poucos fragmentos de cerâmica, sepultamentos desfeitos ou de crianças, e pouquíssimas contas de colar. Entretanto, as datas dos sítios grandes e pequenos coincidem, indicando que são contemporâneos. Os sítios grandes estão junto de águas permanentes, onde há recursos contínuos no tempo da enchente e da vazante, embora não na mesma proporção. Os sítios do campo sobrevivem

só durante a enchente, porque a vazante leva embora tudo o que a subida das águas trouxe.

Para saber como se relacionavam os dois tipos de sítios (SCHMITZ, 2009), foram comparados detalhes da cerâmica em espaços próximos e limitados. As amostras se interdigitam, isto é, as amostras se sucedem de forma alternada, uma de um sítio da lagoa, outra do campo, sucessivamente. O fato de se interdigitarem indica a ligação dos sítios sazonais com os mais permanentes. Esta é a base empírica para a reflexão sobre o movimento do grupo, com assentamentos na beira das lagoas, nunca totalmente abandonados, e acampamentos avançados no campo, quando a enchente cria, ali, abundantes recursos temporários.

Como antes indicamos, os sepultamentos são um dos caracterizadores dos sítios. Nos assentamentos mais permanentes, pode haver considerável número de sepultamentos, de indivíduos de várias faixas etárias, uns em deposição primária e outros tantos em deposição secundária com esqueletos ou ossos descarnados. O fato de estes virem em deposições com dois a oito indivíduos, indica sua reunião e transporte de outro lugar. Nos sítios dos campos que alagam, existem alguns sepultamentos de crianças e esqueletos desarticulados e incompletos de adultos; pode-se supor que os outros ossos tenham sido levados para deposição num sítio central, referência do grupo excursionista.

É preciso também dizer alguma coisa a respeito da cerâmica da tradição Pantanal. Ela aparece cedo quando a comparamos com a do planalto brasileiro, mas é bem posterior às cerâmicas amazônicas. Ela apresenta semelhanças com cerâmicas do Chaco paraguaio e argentino e nenhuma com a do planalto brasileiro.

Essa cerâmica caracteriza-se por uma indústria composta por abundante vasilhame utilitário, além de alguns cachimbos, rodelas de fuso, ou com dois furos semelhantes a botões, *fichas* e contas. O vasilhame tem forma de tigelas, potes, panelas e moringas, com superfície externa lisa, corrugada, incisa, com impressão de corda, escovada, ponteada, com apliques, ou com *engobe* vermelho, raramente preto. A capacidade vai de um a vários litros, mas os recipientes nunca são grandes. A decoração externa é bem mais abundante em Corumbá que nas grandes lagoas do norte do estado e no Pantanal de Cáceres, indicando organizações sociais territorialmente limitadas. Nas datas mais antigas em Corumbá, ela já aparece com suas características finais, sugerindo que ainda não chegamos a seu nascimento. Sua continuidade e abundância nos grandes sítios das lagoas indicam a permanência temporal e centralidade desses assentamentos.

Os artefatos em pedra, osso e concha são simples.

As gravuras existentes em diversos lajedos horizontais da região de Corumbá usam representações semelhantes, predominantemente geométricas e livres, como círculos e sulcos curvos, mais raramente elementos biomorfos estilizados como pés, simplesmente agrupadas, algumas vezes interligadas, em tamanhos grandes, chegando a cobrir superfícies de centenas de metros quadrados. A gravação parece ter sido realizada picoteando a rocha com um seixo (GIRELLI, 1994; HACKBART, 1997) (Ilust. 12 e 13).

Ao norte do maciço do Urucum, na margem sul da Lagoa Vermelha, localiza-se o sítio MS-CP-74, com 12 painéis de gravuras, produzidas pela técnica de polimento e picoteamento sobre blocos de arenito. Os motivos são predominantemente geométricos, com círculos concêntricos e sulcos retilíneos. Os painéis são submersos pela água no período da cheia (PEIXOTO, 2003).

Na serra do Amolar e morros de baixa altitude situados na foz do rio São Lourenço, afluente do Paraguai, Schmidt (1914, 1940) documentou gravuras rupestres em paredões do morro do Caracará e do Triunfo (atualmente: do Campo). Esses dois morros destacam-se na planície pantaneira, na qual existem muitos aterros. Peixoto voltou a documentar as gravuras do Caracará, que apresentam dois momentos de representação: um naturalista,

outro geométrico. Ali também existem algumas pinturas (PEIXOTO, 2011).

Os grandes conjuntos de gravuras que acompanham os aterros do Pantanal não podem ser atribuídos a iniciativas particulares, mas devem ser considerados realizações coletivas, de caráter público, social e integrador.

## Os cultivadores

A ocupação do grupo ceramista Pantanal torna-se invisível vários séculos antes da conquista europeia. Pode-se suspeitar que esta invisibilidade seja consequência da chegada de grupos cultivadores nas terras mais altas e florestadas da borda do Pantanal. Trata-se, especialmente, de dois grupos: o Guarani e populações atribuídas ao tronco linguístico arawak. A pesquisa arqueológica sobre esses grupos ceramistas cultivadores é incipiente.

Na região de Corumbá, na encosta florestada do Complexo Urucum, Peixoto (1995) estudou duas dezenas de assentamentos da tradição cerâmica Guarani, cujas estruturas tinham sido descaracterizadas por cultivos em pequenas chácaras de moradores urbanos, dificultando, assim, a datação de seu estabelecimento. Mas a cerâmica é suficiente

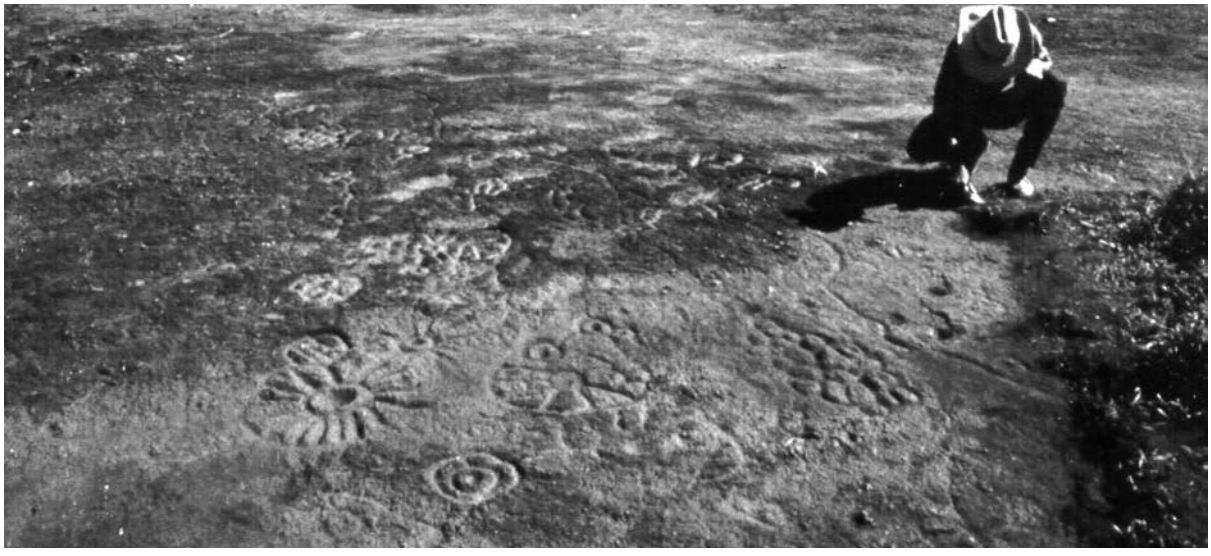


ILUSTRAÇÃO 12 - EQUIPE DO IAP EXPONDO E LIMPANDO GRAVURAS EM LAJEDO DA FAZENDA FIGUEIRINHA



ILUSTRAÇÃO 13 - GRAVURAS EM LAJEDO DA FAZENDA DR. MOUTINHO

para identificar a etnia colonizadora: o Guarani, cujos restos locais são parecidos com os dos grupos que povoaram o Paraguai e o sul do Brasil. Sua expansão para a região teria começado séculos antes da colonização espanhola. No período colonial, a população guarani ainda se expandia e pressionava as populações anteriores. Sua densidade serviu de justificativa para o estabelecimento de colonos espanhóis no povoado de Xerez (ESSELIN, 1994; MARTINS, 2002a) e de várias missões jesuíticas no Itatim (GADELHA, 1980). O desaparecimento do grupo na região é devido, preponderantemente, a incursões paulistas.

No Pantanal de Cáceres, no sul de Mato Grosso, um conjunto de sítios potentes, com cerâmica de grandes proporções, é atribuído à tradição Descalvado, sítio-tipo sobre alta barranca do rio Paraguai. Para os sítios, existem dados descritivos, mas um mínimo de compreensão. Se fosse preciso atribuir a tradição a uma etnia, a proposta seria a de um grupo de filiação arawak expandindo-se do planalto sobre o Pantanal. Migliacio (2000) obteve datas para a ocupação Descalvado, tanto para assentamentos em altas barrancas do rio Paraguai, como para aterros em áreas alagadiças. Os valores obtidos, datando a cerâmica pelo processo de termoluminiscência (TL), cobrem de 1.050 ± 100 até 200 ± 20 anos AP, isto é, do século IX ao século XVIII da era cristã.

Martins e Kashimoto (2000) também estudaram um grande assentamento da tradição, com sepultamentos em urnas, localizado na margem do rio Jauru, conseguindo datas de TL, que vão de 1.520 ± 150 anos AP e 810 ± 85 anos AP.

Nada mais se conhece da história da etnia na região.

Outros grupos do tronco linguístico arawak são mencionados no período colonial, sobrevivendo alguns até os dias atuais, mas seus restos ainda não chamaram muita atenção dos arqueólogos. Constituem exceções as missões de Nossa Senhora do Bom Conselho no Mato Grande e de Nossa Senhora da Misericórdia, em Albuquerque, nas quais populações indígenas do tronco arawak foram reunidas sob a coordenação de frades capuchinhos contratados pelo Império, em meados do século XIX. As missões foram localizadas e os restos da primeira estudados por Peixoto e Schmitz (1998); da segunda, localizou-se apenas a cruz missionária, cercada de mato. Para a história das missões entre essas populações, pode-se ver Schuch (1995).

Os arqueólogos também estudaram as populações indígenas presentes no período colonial e buscaram construir uma história contínua, emendando os resultados das duas formas de pesquisa. Raramente isto deu resultados satisfatórios. A chegada dos cultivadores terá desestabilizado a ocupação anterior, e a colonização espanhola interferiu no modo de vida, na distribuição espacial e até na denominação dos grupos. Com isso, o uso das populações atuais para entender, por analogia, o modo de vida das passadas, não se torna sempre confiável.

As pesquisas arqueológicas sobre as populações indígenas pré-coloniais da bacia do Rio Paraguai permitem apresentar um grande esquema provisório do povoamento. Junto às lagoas e nas áreas sujeitas ao transbordamento dos rios percebem-se, desde cedo, populações de reduzida estabilidade residencial, que se apropriavam dos recursos dispersos, sazonalmente diversificados, através de coleta, caça e pesca. As terras mais elevadas começaram a ser ocupadas séculos antes da conquista europeia, por populações cultivadoras, de maior estabilidade residencial, cujo avanço teria desestabilizado o povoamento tradicional do território. A chegada do conquistador europeu levou a desorganização ao máximo. Estas são razões para se escrever com cuidado a história das populações indígenas da bacia do rio Paraguai, mas sem jamais abandonar a tentativa.

# A Arte rupestre em Mato Grosso do Sul

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar[4]

## Introdução: arte rupestre e cultura simbólica

A arte rupestre está entre as muitas modalidades de vestígios arqueológicos deixados por populações que habitaram uma dada região em tempos pré-históricos. Conceitualmente, por arte rupestre, podemos entender as representações iconográficas executadas sobre suporte rochoso por meio de diferentes técnicas de elaboração. São divididas em duas categorias: as pinturas e as gravuras rupestres. Uma pintura é o resultado de marcas feitas sobre a rocha por meio de adição de matéria prima, em oposição às gravuras, que são feitas a partir da remoção de material da rocha (CLEGG, 1983).

Uma pintura rupestre pode ser monocrômica ou policrômica, dependendo do número de cores empregadas em sua composição. A aplicação dos pigmentos sobre a rocha é feita de diferentes formas: linhas traçadas por meio de pincéis ou espátulas, através de estampa ou carimbo, ou, ainda, por pulverização, em uma técnica denominada aspersão (AGUIAR, 2002). O processo de elaboração de grafismos rupestres por pigmentos pode também ser dividido em seco (desenhado) ou molhado (pintado) (CLEGG, 1983). Em Mato Grosso do Sul, os grafismos rupestres foram obtidos, em sua grande maioria, pela aplicação molhada, na qual pigmentos de origem mineral são misturados a matérias graxas a fim de compor a tinta final. Em sítios arqueológicos de outras regiões do Brasil, foram feitos estudos para determinar a origem dos pigmentos empregados para a elaboração de grafismos rupestres quanto à cor: o vermelho, o óxido de ferro (hematita); o amarelo, a goetita; e o branco, a kaolita ou gipsita (MENESES LAGE, 2002) (Ilust. 14 e 15).

[4] Manifesto meus agradecimentos aos acadêmicos que participaram das pesquisas do Laboratório de Arqueologia da Universidade Federal da Grande Dourados: Keny Marques Lima, Diego Souto Maior Colino, Sara Selzler Favero, Maira Regiane Fernandes Capelaxio. Ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados. Ao Sr. Reginaldo, da Prefeitura Municipal de Rio Negro. Em Corguinho, às professoras Alexine Keuroghlian, do Projeto Queixada da WCS, e Duca Carvalho, do Instituto Quinta do Sol. Em Rio Verde, a Beto Roque, da Fazenda Igrejinha, a Carlos Alberto, da Fazenda Nordestina e à Prefeitura Municipal, por intermédio de Valdenir, Elisângela Martins e Afonso Celso. À Prefeitura de Costa Rica, por intermédio de Jaqueline, secretária de Turismo. Em Pedro Gomes, agradecimentos ao professor Luis Alberto. Em Aquidauana, agradecimentos ao professor Norton, da UEMS. Agradeço igualmente à prefeitura Municipal de Alcinópolis e, em particular, a Elisberto Martins Rezende (Bufinha), Edilson de Oliveira Gomes (Cotonett), Kenio Batista Nogueira e Erciliomar Furquin Rocha. Um agradecimento especial aos professores Pedro Ignácio Schmitz, Jairo Henrique Rogge, José Luis dos Santos Peixoto, Gilson Rodolfo Martins e Emília Kashimoto, por compartilharem comigo seus conhecimentos e informações acerca da arte rupestre de Mato Grosso do Sul.

As gravações rupestres, por seu turno, seriam aqueles grafismos cujas linhas foram obtidas por meio de percussão ou abrasão sobre o suporte rochoso. O emprego de um instrumento – também de pedra – sobre o suporte rochoso gera sulcos contínuos que delineiam o motivo rupestre. São duas as técnicas utilizadas para a elaboração de petróglifos: o picoteamento e o polimento. No picoteamento, o autor faz uso de um percutor, cujas batidas contra a superfície rochosa extraem pequenos pedaços, dando aos sulcos uma aparência rugosa. Já no polimento, a abrasão de um instrumento sobre a face da pedra gera uma seção interna lisa, resultando numa canaleta em forma de "U" (Ilust. 16 e 17).

Essas técnicas de confecção associadas a outras características estilísticas, como os tipos de traçado ou os motivos representados, são variáveis observadas e registradas com muita atenção pelo arqueólogo, pois fornecerão subsídios para as classificações. As dimensões estilística e cronológica servem para determinar os níveis de ocupação de uma área rupestre. Quando o arqueólogo percebe sobreposições de grafismos associadas a diferenciações estilísticas, busca comparar esses dados com aqueles oriundos de escavações arqueológicas tradicionais, a fim de propor uma escala cronológica de ocupação para a arte rupestre.

Sabemos que o arqueólogo é aquele profissional que se ocupa do estudo do passado humano pela cultura material. Tratando-se do estudo da pré-história, a impossibilidade de se buscar fontes alternativas de investigação (relatos, textos escritos) faz com que a cultura material seja a única forma de interpretar o modo de vida dessas populações que habitaram o Brasil há milhares de anos. A cultura material, por sua vez, revela aspectos tecnológicos e econômicos, mas pouco nos diz sobre o universo simbólico do homem pré-histórico. Sendo assim, a arte rupestre passa a ser o elo primordial de acesso a esse universo imaterial. Esses símbolos milenares chegaram à contemporaneidade como um importante registro da cultura imaterial de populações ágrafas. Desta forma, a arte rupestre passa a ser o único elemento de análise arqueológica que possibilita levantar inferências no campo da cultura simbólica (AGUIAR, 2009). Entende-se, então, a arte rupestre como o registro físico da esfera simbólica e ritualística das populações que ocuparam as terras do Centro-Oeste há milênios.

Por outro lado, associar uma variável arqueológica a uma unidade étnica é um exercício perigoso, visto ser impossível constatar uma etnicidade em populações que deixaram de existir há muitos séculos ou milênios. Mesmo assim, as potencialidades que uma interlocução entre a arqueologia e a antropologia pode oferecer ao pesquisador não devem ser simplesmente negadas. Lembremo-nos de que a etnicidade é o receptáculo de todos os elementos que sintetizam a identidade étnica e, portanto, é constantemente comunicada pelos membros de uma mesma sociedade, a fim de dotar seu universo de sentido. Como lembra Barth (2000), os grupos étnicos autoidentificam-se e comunicam sua etnicidade por meio de elementos diacríticos e sentimento de pertencimento. Ao transpor esse conceito para a arte rupestre, acabamos por não rejeitar de todo os vínculos que pinturas rupestres de uma mesma tradição guardam, ainda que estes complexos rupestres estejam separados por mais de mil quilômetros. Alguns painéis de pintura rupestre podem ser compreendidos como a materialização de um discurso cosmológico. Sua repetição, em diferentes pontos do Brasil, por sua vez, poderia, em alguns casos, ser a continuidade deste corpus cosmológico, transmitido entre diferentes segmentos sociais e ao longo de sucessivas gerações. Podemos afirmar que existe continuidade étnica entre motivos rupestres de uma mesma tradição arqueológica? Não! Por outro lado, podemos negar categoricamente que, em alguns casos, existe tal continuidade étnica? Também não. Inegável é que estamos diante de um caso em que variáveis culturais são compartilhadas de alguma forma.

Para sustentar análises trilhadas nesta linha de pensamento, antes é necessário levantar tipologias, características estilísticas, tecnologias e os motivos empregados na elaboração de grafismos rupestres. A função da tipologia é estabelecer a amplitude de um fenômeno, ao mesmo tempo em que divide e classifica esse fenômeno em várias categorias organizativas (CLEGG, 1983). Fica claro que, se há um código cujo significante nos foge, o primeiro passo seria organizar essas iconografias em categorias de semelhança. A ocorrência de combinações específicas em situações padrão vem comprovar a existência de uma estrutura básica no código. Com base na análise dos elementos e suas repetições, o arqueólogo francês André Leroi-Gourhan verificou que certos povos que ocuparam determinada região da Europa no paleolítico projetaram um pensamento estruturado nas paredes das grutas, onde os símbolos estariam agrupados em setores, obedecendo a regras de associação (LEROI-GOURHAN, 1993).

No Brasil, os arqueólogos promovem o ordenamento da arte rupestre em chaves de classificação, denominadas tradições. Essas chaves classificatórias auxiliam na inserção de manifestações regionais em um contexto nacional, garantindo que todos os arqueólogos "falem uma mesma língua".

## As tradições arqueológicas e a classificação da arte rupestre

O termo "tradição" aplicado ao campo da arte rupestre é hoje utilizado como instrumental classificatório. De acordo com os estilos, as manifestações rupestres são classificadas em tradições, um modelo que permite ordenamento do conteúdo levantado nas pesquisas arqueológicas em arte rupestre. Contudo, a diversidade iconográfica e a ampla faixa de ocorrência de estilos, que, em alguns casos, vai do Nordeste ao Brasil Central, fez com que críticas fossem levantadas contra esse sistema classificatório.

Alguns arqueólogos associam permanências estilísticas a continuidades ou filiações étnicas. Obviamente, este tema não deixa de ser polêmico e causa entusiasmadas discussões no meio acadêmico. As chaves são, antes de tudo, orientativas, ou seja, auxiliam o arqueólogo a classificar estilisticamente o conteúdo levantado. A partir das chaves de classificação, é possível inserir o material rupestre levantado em um contexto mais amplo, de caráter nacional. As características estilísticas podem ser compartilhadas por diferentes grupos étnicos; assim sendo, as classificações não são recursos para a busca de uma filiação étnica. São, antes, moldes estilísticos que, conforme sugerimos anteriormente, podem ou não representar continuidade étnica. Contudo, estabelecer esta relação entre arte rupestre e grupos étnicos é-nos, hoje, impossível. Assim sendo, temos os "quadros pictóricos", mas nem sempre podemos caracterizar os autores. Mesmo quando é possível estabelecer relação entre um sítio de arte rupestre e os restos materiais oriundos de uma escavação – o que é raro – não necessariamente se pode estabelecer esse panorama como um padrão de referência para outras manifestações regionais ou nacionais.

Mas, independentemente da posição na polêmica acerca da divisão da arte rupestre em tradições, a maioria dos autores concorda que as chaves classificatórias são insuficientes para dar conta de compreender os fenômenos rupestres em caráter mais amplo. Existem continuidades que indicam compartilhamento de elementos culturais, compartilhamento esse que a arqueologia ainda não conseguiu explicar de forma definitiva.

Grafismos rupestres associados a determinadas tradições arqueológicas aparecem em uma ampla área do território nacional, separados de um sítio a outro, às vezes, por muitas centenas ou até por mais de mil quilômetros. A manufatura de determinada cultura material, ou a composição de dada manifestação pictórica, apresenta características compartilhadas que permitem situar seus elaboradores

dentro de uma mesma categoria. Entretanto, o que se torna questionável, como visto anteriormente, é a contemporaneidade, ou, ainda, uma vinculação étnica mais estreita. Primeiro, ainda que as características técnicas indubitavelmente sejam análogas, as pequenas variações regionais apontam descontinuidades ou transformações refletidas no estilo, na matéria prima ou, também, na técnica de representação. Isso representa desvinculação? A resposta possivelmente é não. Representam, sim, particularidades que passarão a ser mais bem compreendidas por meio da ampliação do estado de conhecimento, ou seja, por mais pesquisas, mais dados, mais escavações. Conforme lembra Clive Gamble, de tempos em tempos a popularidade pode mudar e os arqueólogos podem registrar isso porque os estilos aparecem e desaparecem; alterações na popularidade podem ser interpretadas de diferentes maneiras, como, por exemplo: a movimentação espacial de pessoas com suas culturas, as transformações de uma sociedade, ou, igualmente, a difusão de ideias e tecnologias (GAMBLE, 2001). Entretanto, conforme se sustenta neste ensaio, essas alterações não necessariamente representam desvinculação étnica – apesar de ser impossível comprovar uma vinculação.

Uma solução para as inúmeras particularidades registradas entre diferentes regiões para uma mesma tradição foi a divisão em subtradições. Na visão de Gabriela Martin (2005, p. 235),"dentre as sub-divisões posteriores está a sub-tradição, termo introduzido para definir o grupo desvinculado de uma tradição e adaptado a um meio geográfico e ecológico diferentes, que implica a presença de elementos novos".[5]

As principais tradições arqueológicas propostas para o ordenamento da arte rupestre no Brasil são as seguintes: Tradição Agreste, Tradição Nordeste, Tradição Planalto, Tradição São Francisco, Tradição Geométrica, Tradição Litorânea, Tradição Meridional e Tradição Amazônica (PROUS, 1992). Contudo, inúmeras particularidades registradas em nível regional geraram – e continuam gerando – muitas subdivisões.

## A arte rupestre em Mato Grosso do Sul

O Centro-Oeste do Brasil passou a ser habitado por hordas de caçadores e coletores entre 12.000 e 10. 000 anos atrás. Naquele tempo, o clima era um pouco diferente do atual. Com o fim da glaciação, tem início o Holoceno, num processo de estabilização climática. No princípio do Holoceno, ainda perambulavam pelo Brasil Central animais de grande porte, que a literatura científica classifica como megafauna pleistocênica. Com efeito, no estado de Mato Grosso do Sul, há vestígios desses animais, como as ossadas de preguiça gigante preservadas nas cavernas da região da Serra da Bodoquena. Dessa forma, houve um curto período de tempo em que grupos humanos compartilharam espaços com espécies da megafauna. Na Gruta das Fadas, Município de Bodoquena, pesquisadores do Museu de Arqueologia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul encontraram um fêmur humano associado a vestígios de megafauna (OLIVEIRA *et al.,* 2009), o que vem corroborar a hipótese de coexistência de humanos e megafauna pleistocênica. Esses primeiros humanos seriam, também, autores de algumas das manifestações rupestres que encontramos nas paredes de abrigos do Centro-Oeste.

A arte rupestre em Mato Grosso do Sul é, ainda, todo um universo por inventariar. Existe uma carência de fixação de recursos humanos no estado, especialmente em determinados campos, como o da arqueologia. Isso acontece, principalmente, porque, no Brasil, a demanda por arqueólogos é ainda muito superior ao número de profissionais disponíveis. Mesmo diante do esforço dos arqueólogos aqui estabelecidos para investigar o imenso

[5] Para mais detalhes sobre a divisão das ocorrências rupestres em tradições arqueológicas, consultar MARTIN, 2005; PROUS, 1992 e PESSIS, 1992.

patrimônio arqueológico de Mato Grosso do Sul, ainda há muitas lacunas por preencher.

O campo da arte rupestre, sem dúvida, foi o menos investigado no estado. Muito poucos foram os estudos que tomaram a arte rupestre como objeto exclusivo de análise arqueológica e, ainda assim, foram trabalhos muito setorizados. Um dos primeiros trabalhos científicos acerca da ocorrência de grafismos rupestres no estado foi o de José Afonso Bueno Passos, de 1975, intitulado "Alguns petróglifos em Mato Grosso com apêndice sobre outros do Paraguai e Bolívia". Com a implantação do Programa Arqueológico do Mato Grosso do Sul, resultado de um convênio entre o Instituto Anchietano de Pesquisas e a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, o estado do conhecimento acerca da arqueologia em nossa região deu um importante salto. Dados fundamentais para o contexto arqueológico regional foram levantados, quando se estabeleceu a primeira proposta de cronologia para a ocupação humana na pré-história.

Exclusivamente no campo da arte rupestre, o Programa Arqueológico do Mato Grosso do Sul resultou em duas dissertações de mestrado: "Lajedos com Gravuras da Região de Corumbá-MS", de Maribel Girelli (1994); e "Arte Rupestre do Nordeste do Mato Grosso do Sul", de Marcus Vinícius Beber (1995). Girelli compõe uma descrição detalhada dos petróglifos de quatro sítios arqueológicos da região de Corumbá – tendo por material as cópias feitas em campo pela equipe do Instituto Anchietano de Pesquisas (IAP) – e também propõe um ordenamento tipológico. Já Beber vai tratar de quatro sítios com pinturas rupestres inventariados pelo IAP no município de Paranaíba.

Há ainda outros textos acadêmicos que trataram da arte rupestre, mas somente de forma indireta, como contextualização para outros objetos de estudo. Também ligada ao Programa Arqueológico do Mato Grosso do Sul, há a dissertação de Ellen Veroneze (1992),"A ocupação do Planalto Central Brasileiro: o Nordeste do Mato Grosso do Sul", onde alguns subitens são dedicados à arte rupestre. Jorge Eremites de Oliveira (2004) trata, de forma genérica, a arte rupestre da região pantaneira em seu livro "Arqueologia das Sociedades Indígenas do Pantanal", propondo a classificação de estilo Alto Paraguai para os petróglifos daquela região e sugerindo uma relação entre as gravuras e povos canoeiros. Em "Breve Painel Etno-histórico de Mato Grosso do Sul", Gilson Rodolfo Martins (2002b) menciona a ocorrência de sítios de arte rupestre para os seguintes municípios: Aquidauana, Corumbá, Costa Rica, Chapadão do Sul, Jaraguari e Antônio João. A atuação desses pesquisadores foi fundamental para o registro dos sítios de arte rupestre no IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Esse registro garante a atuação do poder público para a preservação do patrimônio arqueológico.

Contudo, especialmente na última década, pouco se acrescentou para o conhecimento da arte rupestre em nosso estado. Ao passo que os pesquisadores de Goiás e Mato Grosso passaram a estabelecer estudos sistemáticos acerca de seus sítios de arte rupestre, tornando-os bem conhecidos no cenário nacional, em Mato Grosso do Sul aumentava o vazio das informações arqueológicas acerca dos grafismos pré-históricos. Nos últimos anos, pesquisas desenvolvidas por uma equipe de arqueólogos da Universidade Federal da Grande Dourados estão contribuindo para a superação dessa lacuna que envolve a arte rupestre de Mato Grosso do Sul. Recente projeto de pesquisa, que contou com o desembolso financeiro da Eletrosul Centrais Elétricas e com o apoio do IPHAN, contabilizou 79 sítios de arte rupestre (Aguiar, 2014). Mesmo assim, é importante destacar que muitos sítios de arte rupestre existentes no estado nos são desconhecidos. Diante do atual estado de conhecimento, sabe-se da existência de sítios de arte rupestre nos seguintes municípios: Aquidauana, Corumbá, Ladário, Coxim, Alcinópolis, Costa Rica, Chapadão do Sul, Pedro Gomes, Paranaíba, Rio Negro, Rio Verde, Corguinho, Jaraguari, Maracaju, Antônio João e Jardim (Ilust. 18).

A arte rupestre do estado de Mato Grosso do Sul caracteriza-se pela ocorrência de uma grande diversidade de estilos. Entre as pinturas e gravuras que incidem em todo o estado, aparecem elementos reconhecíveis nas seguintes tradições arqueológicas: Tradição São Francisco, Tradição Agreste, Tradição Planalto, Tradição Geométrica, além do mencionado Estilo Alto-Paraguai.

A região com maior ocorrência de sítios de arte rupestre é a Centro-Norte, especialmente em área de transição entre terras altas e planície pantaneira. Coincidentemente, há uma parte desta região que não foi contemplada no Programa Arqueológico do Mato Grosso do Sul, talvez um dos motivos para esses sítios permanecerem tanto tempo sem estudo científico.

## Os grafismos da Tradição Planalto

Juntamente com a Tradição Geométrica, a Tradição Planalto é uma das categorias com maior amplitude em área de ocorrência. Motivos desta tradição foram registrados nos estados do Paraná, Mato Grosso, Goiás, São Paulo, Minas Gerais e Bahia. Em Mato Grosso do Sul constatou-se a existência de pinturas típicas da Tradição Planalto em vários municípios da região Centro-Norte. São representações monocrômicas que têm por base, principalmente, o pigmento vermelho. Foram empregados, na técnica de execução, o traçado linear cheio e a silhueta. No traçado linear cheio, o motivo tem seu campo delimitado por uma linha esboçada com o auxílio de um pincel ou algo que cumpra essa tarefa, sendo o interior preenchido com pontos, traços ou pintura completa. Já na silhueta, o autor não usa linhas, mas cria o motivo a partir da tinta aplicada de forma apinhada, diretamente no paredão.

Os grafismos da Tradição Planalto reproduzem, especialmente, os animais do entorno ecológico, como tatus, cervídeos, aves, sauros, quelônios e peixes, mas raras são as figuras antropomórficas. São imagens normalmente isoladas ou em pequenas associações, mas que, em todos os casos, não reportam cenas elaboradas. Na região Centro-Norte de Mato Grosso do Sul, essas pinturas estão associadas a contexto de cavernas, com grafismos executados no interior das galerias ou em abrigos contíguos a entradas de cavernas. No distrito de Taboco, município de Corguinho, em uma das cavernas, as pinturas ocorrem em zona afótica, sendo necessário o emprego de luz artificial para a visualização dos motivos (Ilust. 19, 20 e 21).

## Tradição Agreste

A Tradição Agreste ocorre, predominantemente, nos estados do Nordeste, onde prevalecem as figuras humanas isoladas, pois cenas narrativas são raríssimas (PESSIS, 2003). Aparecem, também, figuras zoomorfas e geométricas. Entre os antropomorfos, existe uma figura recorrente apelidada de "bonecão", definida por Gabriela Martin da seguinte forma: "Grafismo emblemático da tradição Agreste é a figura de um antropomorfo, às vezes de grande tamanho (pode atingir mais de um metro de altura) de aspecto grotesco, estático e geralmente isolado, assemelhando-se a uma figura totêmica" (MARTIN, 2005, p. 271).

No município sul-mato-grossense de Corguinho, aparecem pinturas monocrômicas, muito similares às descritas para a Tradição Agreste. Um grande painel, em que predomina o pigmento branco, reproduz a cena de uma caçada, onde homens acuam animais em carreiros, direcionando-os para armadilhas. Neste caso, há muitas particularidades em relação aos grafismos tradicionais da Tradição Agreste. Ainda que ocorram os "bonecões", os múltiplos antropomorfos são inseridos em uma cena de grande movimento. Há, igualmente, a incidência de policromia, ainda que restrita a um círculo central (Ilust. 22 e 23).

## Tradição São Francisco

Suas manifestações foram registradas nos estados de Minas Gerais, Goiás, Mato Gros-

so, Sergipe, Bahia e, mais recentemente, em Mato Grosso do Sul. A principal característica dessa tradição é o emprego recorrente de policromia. Predominam as figuras geométricas, mas aqui há, também, a incidência de representações zoomórficas, ainda que em escala muito menor. Entre essas representações animalistas, há o desenho de um camelídeo, o que nos leva a imaginar as relações comerciais e as rotas de exploração dos recursos naturais empreendidas naqueles tempos, já que a Bolívia seria o *habitat* mais próximo desse tipo de animal (os camelídeos bolivianos são a vicunha e o guanaco). Em nosso estado, pinturas estilisticamente relacionadas à Tradição São Francisco ocorrem, principalmente, nos municípios de Alcinópolis e Costa Rica. Em estilo, são análogas àquelas de Minas Gerais que foram classificadas por Andrei Isnardis e Vanessa Linke (2010) como Tradição São Francisco dos Momentos I e II (Ilust. 24, 25 e 26).

### Tradição Geométrica (Meridional)

Existe uma unidade estilística na arte rupestre, composta de gravuras que reproduzem vulvas, pegadas de animais e linhas que se cruzam, cuja área de ocorrência vai do Tocantins, no norte do Brasil, até Santa Catarina. Prous (1992) classifica os sítios dessa tradição em duas categorias: uma Meridional, com sítios em Santa Catarina, Paraná, São Paulo, e Mato Grosso (nossa equipe também identificou sítios dessa categoria em Tocantins e, agora, em Mato Grosso do Sul); e outra Setentrional, tendo como área de ocorrência os estados do




ILUSTRAÇÃO 23 - VETORIZAÇÃO DO PAINEL DOS "BONECÕES"

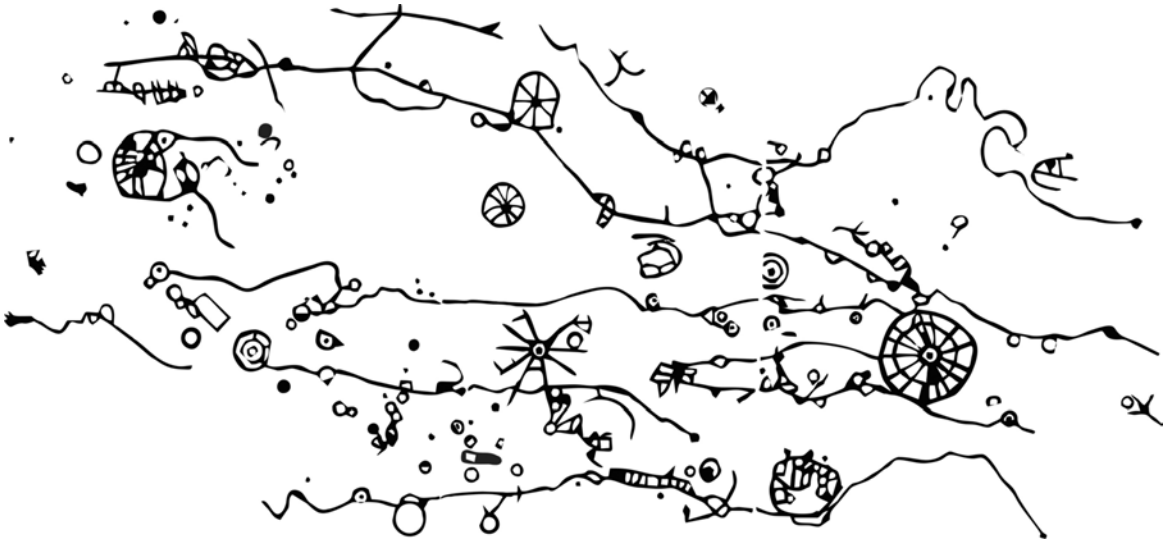


ILUSTRAÇÃO 30 - VETORIZAÇÃO DAS GRAVURAS DO SÍTIO FAZENDA FIGUEIRINHA, MUNICÍPIO DE CORUMBÁ, MS

Ceará, Goiás e Paraíba. Dependendo da região, há mais ênfase às pisadas, ao passo em que, em outras, predominam as formas geométricas. Contudo, nota-se uma admirável continuidade no estilo e na técnica de execução. Em Mato Grosso do Sul, esses grafismos estão mais relacionados aos abrigos que propriamente às cavernas, sendo que alguns sítios encontram-se longe dos recursos hídricos. Até o momento, foram encontrados grafismos dessa tradição nos municípios de Alcinópolis, Pedro Gomes, Antônio João e Jaraguari; contudo, essa área de ocorrência deve ser significativamente ampliada com a intensificação das pesquisas (Ilust. 27, 28 e 29).

### Tradição Geométrica – Estilo Alto Paraguai (?)

Esta classificação foi proposta por Eremites (2004) para os petróglifos dos lajedos que ocorrem na região do Pantanal de Corumbá. Contudo, Girelli (1994), que estudou a arte rupestre dos lajedos de Corumbá em sua dissertação de mestrado, chama a atenção de que outros autores preferem associar os petróglifos de Corumbá com os do "Complexo Estilístico Simbolista Geométrico Horizontal", com ocorrências também em Goiás, Pará, Paraíba e Rio Grande do Norte. De todas as formas, diante das críticas aos atuais parâmetros de classificação e das divergências entre autores, faz-se necessário o aprofundamento dos estudos da arte rupestre do Pantanal de Mato Grosso do Sul e a revisão cuidadosa das propostas de classificação.

A arte rupestre do Pantanal de Mato Grosso do Sul ocorre no entorno dos municípios de Corumbá e Ladário e nas regiões de Baía Vermelha e Lagoa Gaíva. Para a elaboração das figuras rupestres do Pantanal de Mato Grosso do Sul, foram executados sulcos bem profundos, predominantemente polidos, na região de Ladário e Corumbá, mas com significativa ocorrência de figuras picoteadas em Lagoa Gaíva e Baía Vermelha. O motivo dominante é o círculo, inserido em uma intrincada cadeia de linhas. Também aparecem algumas pisadas humanas e de animais, ainda que em frequência muito menor se comparadas àquelas da Tradição Geométrica Meridional (Ilust. 30, 31 e 32).

### Outros estilos de Petróglifos

Ocorre, em Alcinópolis, um estilo de petróglifo bem diferente daqueles associados à Tradição Geométrica, tanto na técnica de execução quanto nos atributos estilísticos. São figuras geométricas picoteadas que combinam círculos e pontos com linhas retas e curvas. Ao contrário da Tradição Geométrica, em que os antropomorfos são raros, aqui as figuras antropomórficas aparecem com mais frequência. Em alguns casos, estão sobrepostas a pinturas de outras tradições. Nota-se que os autores, intencionalmente, optaram por áreas onde a superfície é bem lisa e apresenta tom avermelhado uniforme, o que confere bastante contraste aos grafismos.

A área de ocorrência desse estilo é pequena, ocupando três painéis do sítio arqueológi-



ILUSTRAÇÃO 34 - VETORIZAÇÃO DE REPRESENTAÇÕES ANTROPOMÓRFICAS PICOTEADAS – TEMPLO DOS PILARES, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS

co Templo dos Pilares. Contudo, as sobreposições identificadas indicam que essa tradição é mais antiga que a Geométrica Meridional: os autores mais recentes ocuparam as bases dos painéis, áreas então disponíveis, e expandiram os grafismos por sobre as gravuras mais antigas, resultando na sobreposição dos tridáctilos aos motivos picoteados (Ilust. 33 e 34).

## Outros estilos de pinturas geométricas

Aparecem em vários sítios de Mato Grosso do Sul motivos geométricos majoritariamente monocrômicos. Intencionalmente, os autores desse estilo elaboraram as figuras geométricas associadas a uma gama de figuras zoomorfas, como pássaros, quadrúpedes variados e peixes. Há muito pouco conhecimento acerca dessas manifestações rupestres. Com o tempo, alguns desses grafismos poderão ser inseridos em tradições na forma de subclassificações ou, ainda, compor novas proposições (Ilust. 35, 36 e 37).

## Reflexões finais

Segundo Pedro Paulo Funari, a arqueologia estuda a "totalidade de material apropriada pelas sociedades humanas como parte de uma cultural total, material e imaterial, sem limitações de caráter cronológico" (FUNARI, 2006). Entende-se, portanto, que, para cumprir sua missão maior, a arqueologia não deve se limitar a estabelecer análises tipológicas e frequenciais, mas precisa, também, buscar as relações dos dados apurados com essa "cultura total", que engloba o universo imaterial das relações sociais e das dinâmicas de ocupação territorial, aproximando-se do que se denomina "arqueologia antropológica" (GAMBLE, 2001). Contudo, o caminho para a concepção desse conhecimento mais antropológico da pré-história ainda está em formação e, consequentemente, imerso em controvérsias.

Se a análise cosmológica entre sociedades contemporâneas é possível por meio de interpretações hermenêuticas, quando se trata de tradições arqueológicas, a situação fica bem mais complicada. A polêmica, como visto, reside na questão de vinculação entre tradição e grupo étnico, o que resulta em argumento volátil ante a enorme dificuldade de subsidiar o estudo das populações pré-históricas para além da cultura material. Por outro lado, investir em pesquisas que marquem as continuidades e transformações das tradições rupestres entre os diversos complexos arqueológicos nacionais pode ser um caminho deveras profícuo.

As continuidades marcam vinculações – ainda que somente no campo estilístico – e as transformações testemunham as adaptações às particularidades regionais. As transformações, em uma primeira instância, não podem ser entendidas nem como desvinculação étnica, nem como continuidade adaptada, pois o atual quadro arqueológico nacional não nos permite atingir tal nível de conclusão. Por outro lado, toda e qualquer discussão a esse respeito não pode ser simplesmente negligenciada.

Simbolizar é uma condição humana. É-nos inerente a necessidade de materializar e dar feição ao abstrato, representando tudo o que se move na esfera das ideias. A tematização é sempre pictórica, ainda que sua expressão não necessariamente ocorra no campo da cultura material. O ato de representar e materializar o imaginário pode se dar por meio de pinturas corporais, grafismos rupestres, padrões em cestarias, e também por meio de uma cenografia dos mitos, convertendo-os em verdadeiras peças teatrais. A dramatização confere aos mitos sua qualidade pictórica, mesmo que essa "pintura" só ocorra no campo do ordenamento das ideias.

As pinturas rupestres do estado de Mato Grosso do Sul são um testemunho desse universo imaterial que movimentava a vivência social das populações pré-históricas que transitavam por essas planícies e montes do Brasil Central. As imagens representam uma complexa pauta de conduta que rege a relação do ser

humano com seu meio natural, reproduzindo fauna, flora e eventos perpetrados na vida desses homens e mulheres da pré-história sul-mato-grossense. Os trabalhos de arqueologia rupestre em nosso estado ainda estão na fase de inventário dos sítios e de elaboração de tipologias, ou seja, na primeira etapa da produção do conhecimento acerca da arte rupestre. Contudo, espera-se que, para os próximos anos, se tenha novas proposições a serem debatidas no cenário nacional no que concerne à arte rupestre de Mato Grosso do Sul.

# Os antigos caçadores do planalto de Mato Grosso do Sul de 10.500 a 6.700 anos atrás

Pedro Ignácio Schmitz
Marcus Vinicius Beber
Ellen Veroneze

## A busca e caracterização dos assentamentos

O povoamento indígena de Mato Grosso do Sul faz parte do amplo movimento de ocupação inicial da América do Sul e, dentro desse quadro, deve ser considerado. As datas mais antigas correspondem ao final da última grande glaciação mundial e são encontradas nos campos do Alto Sucuriú, um afluente da margem direita do rio Paraná. Não se trata ali de uma ocorrência isolada, mas da extensão do povoamento dos cerrados do Brasil Central.

O planalto do nordeste do estado encontra-se no bioma dos cerrados do Brasil Central e partilha as culturas ali desenvolvidas, tanto no período dos caçadores, como dos cultivadores ceramistas encontrados pelo colonizador. Com isso, ele se diferencia das outras regiões do estado. A referência básica para o estudo de seus caçadores é a região de Serranópolis, no sudoeste de Goiás, que não dista mais de cem quilômetros (SCHMITZ; SILVA; BEBER, 1997; SCHMITZ; ROSA; BITENCOURT, 2004); a referência básica para seus cultivadores ceramistas é a tradição Aratu, de Mato Grosso de Goiás, que dista um pouco mais (SCHMITZ; WÜST *et al*., 1982; WÜST, 1983; GONZÁLEZ, 1996). O grande sítio cerâmico de Camapuã mostra que os cultivadores da tradição Aratu chegaram até ali estabelecendo grandes aldeias, as quais obstaculizavam a passagem dos bandeirantes paulistas ao tempo da corrida do ouro de Cuiabá.

O planalto do nordeste de Mato Grosso do Sul teve sua primeira pesquisa arqueológica entre os anos de 1985 e 1989 pela equipe do Instituto Anchietano de Pesquisas, em convênio com a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Centro Universitário de Três Lagoas. A coordenação geral do projeto foi de Pedro Ignácio Schmitz; os trabalhos de campo foram executados por Sílvia M. Copé, José Lorenz Silva, Marco Aurélio Nadal De Masi, Ellen Veroneze e o coordenador.

As atividades do projeto consistiram no levantamento inicial de uma área de aproximadamente 20.000 km², percorrendo os municípios de Costa Rica, Pedro Gomes, Coxim, Paranaíba, Alto Sucuriú e Três Lagoas. Neste último, foram encontrados os vestígios de um assentamento cerâmico da tradição Guarani na beira do rio Paraná; no município de Camapuã, por ocasião de uma visita a Coxim, foi localizado um grande assentamento cerâmico da tradição Aratu; em Costa Rica e Coxim, foram visitados pequenos abrigos com pinturas e gravuras. Nenhum desses sítios sofreu qualquer intervenção dos arqueólogos envolvidos na pesquisa.

No município de Paranaíba (em local que integra hoje o município Paraíso das Águas),

foram localizados quatro abrigos rochosos com pinturas, gravuras e abundante instrumental de pedra, além de um pequeno sítio cerâmico da Tradição Guarani. Nesse primeiro estudo da área, houve maior investimento nos abrigos, o qual resultou na cópia das pinturas e gravuras, em coletas de material superficial e cortes estratigráficos, além de datações por $C^{14}$. Na área, poderia haver mais assentamentos a céu aberto, mas eles são difíceis de localizar na uniformidade do terreno, coberto por pastos de fazendas de criação.

As coletas e os cortes estratigráficos foram executados ou supervisados por Marco Aurélio Nadal De Masi, que também analisou o material resultante e fez os croquis dos sítios. José Luiz Lorenz Silva desenhou as vistas dos sítios. Pedro Ignácio Schmitz organizou e reduziu as pinturas e gravuras. Ellen Veroneze (1993) juntou os materiais do projeto, os interpretou e apresentou como sua dissertação de mestrado. Marcus Vinicius Beber (1995) retomou as pinturas e gravuras e fez com elas sua dissertação. Dessas dissertações, foram distribuídas algumas dezenas de cópias, mas a pesquisa não teve a divulgação merecida pela importância dos resultados. O presente resumo pode minorar essa deficiência.

## Os sítios arqueológicos do município de Paranaíba

Os sítios estão localizados em duas fazendas de criação de gado bovino, denominadas Ferradura e Pedra Branca, na alta bacia do rio Sucuriú, afluente do rio Paraná; entre os meridianos de 52º9'44" e 52º56'15" W e os paralelos de 19º9'44" e 19º19'16" S (Ilust. 38). São pequenos abrigos junto a blocos isolados ou afloramentos de arenito da Formação Botucatu, que foi parcialmente metamorfoseado por uma cobertura de basalto da Formação Serra Geral. Formam um conjunto que se destaca na superfície plana da chapada, originalmente coberta por Savana Arbórea Aberta, com floresta-galeria, hoje campos de pastagem nos quais circulam brancos rebanhos de gado nelore. Permanecem reservas de mato junto aos cursos de água e protegendo os afloramentos rochosos, nos quais estão os abrigos, bem conservados.

A altitude da chapada é de aproximadamente 400 m e o clima é Tropical Úmido com uma estação chuvosa e outra seca.

As siglas que identificam os sítios são compostas por MS = Mato Grosso do Sul, PA = Paranaíba e o número que indica a sequência de seu achado, de 1 a 5.

O sítio **MS-PA-01**, na Fazenda Ferradura, é um abrigo de 6,50 m de abertura, 1,60 m de altura e pouca profundidade, localizado em bloco isolado de arenito Botucatu, medindo 16, 40 m de altura. Ele dista 420 m da margem esquerda do rio Sucuriú.

No piso da área coberta, foi realizada coleta de material superficial e um corte de 1,50 m x 1,50 m, até 1,90 m de profundidade. Na superfície e nos níveis de 40 a 70 cm de profundidade, apareceu carvão, algum artefato lítico (de pedra ou rocha) e pequenos fragmentos cerâmicos muito erodidos, que não foi possível classificar. Nas camadas de 170 a 190 cm, novamente carvão e algum lítico. Ao todo, foram recolhidos 105 objetos líticos, nada característicos, provenientes do corte.

O material escavado marca passagens rápidas do homem, que, na porção superior externa do abrigo, deixou interessante painel pintado (Ilust. 39).

Os sítios MS-PA-02, 03 e 04 estão junto à margem esquerda do Córrego Pedra Branca, afluente da margem esquerda do rio Sucuriú, na Fazenda Pedra Branca, em blocos da mesma formação arenítica Botucatu, separados pela erosão.

**MS-PA-O2**, a "Casa de Pedra", encontra-se num afloramento de arenito com superfície endurecida por contato com basalto da Formação Serra Geral. O afloramento mede 270 m de comprimento por 84 m de largura, mantém uma borda enterrada, a outra exposta e levantada. Penetrando nesta, abrem-se vários salões subterrâneos, cujos pisos estavam se-

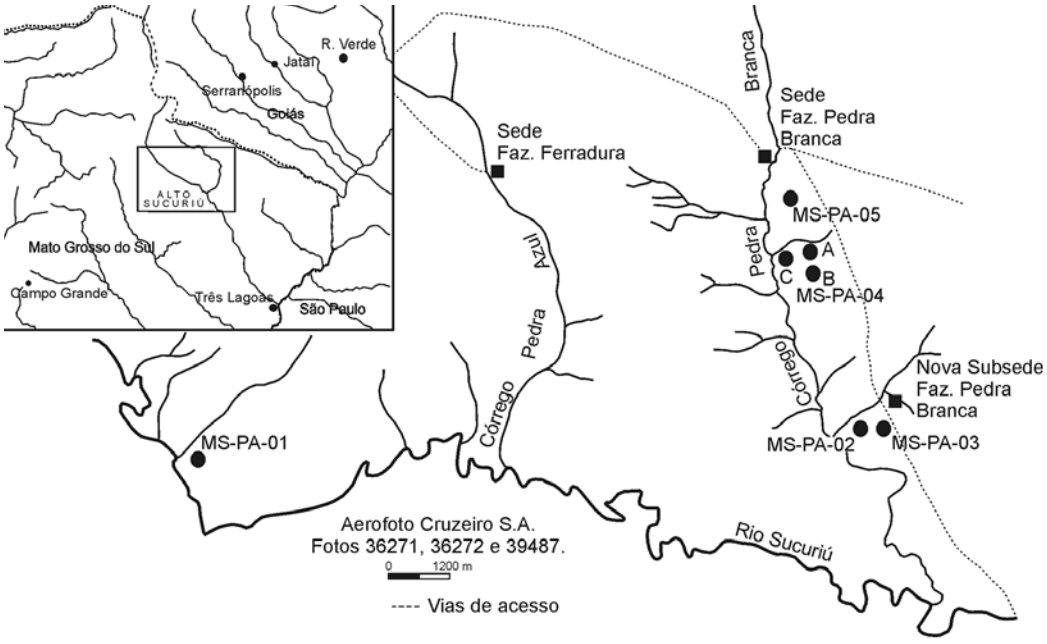



ILUSTRAÇÃO 38 - LOCALIZAÇÃO DO PROJETO E DOS SÍTIOS ESTUDADOS (ELABORAÇÃO P. I. SCHMITZ)

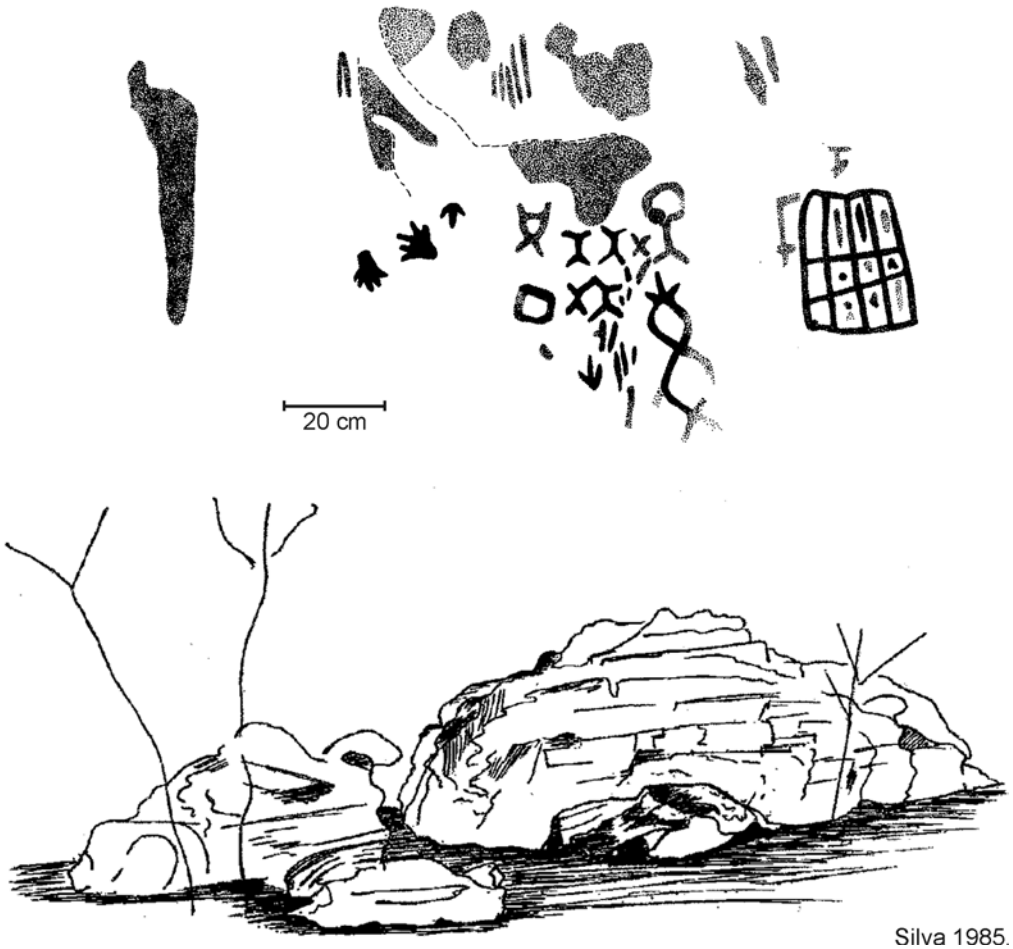



ILUSTRAÇÃO 39 - O BLOCO DO SÍTIO MS-PA-01 E A PINTURA DO ABRIGO (SILVA, 1985)

meados de artefatos de pedra, as paredes com muitas pinturas e gravuras.

A superfície externa, superior, do afloramento é plana e falhada, com alguns tufos de vegetação espinhenta; pelas falhas na rocha, a luz e a água das chuvas penetram nos salões subterrâneos, iluminando-os e até possibilitando o crescimento de árvores em algum deles.

Poucos metros à frente da entrada dos salões, um afloramento de água forma pequeno charco permanente, que seria fundamental para o abastecimento de água pelos ocupantes nativos. O Córrego Pedra Branca dista 960 m deste sítio; o rio Sucuriú, 3.300 m.

O afloramento arenítico apresenta cinco salões subterrâneos interligados (Ilust. 39).

O primeiro salão, que tem estreita abertura para o exterior, mede 15,90 m de comprimento, 8,70 m de largura e 2,40 m de altura. Nele, foram localizados 14 painéis de pinturas ou gravuras; as pinturas em partes mais duras e lisas da parede, as gravuras nas menos consolidadas e mais irregulares. Pinturas que se encontram parcialmente enterradas testemunham a ação da água, que entra pelas aberturas do teto e pelo acesso do exterior; ela movimenta os sedimentos, deixando longos sulcos no piso e selecionando os artefatos, separando os mais leves dos mais pesados.

O segundo salão, que está internamente ligado ao primeiro, mede 19,80 m de comprimento, 20,10 m de largura e 4 m de altura; além da ligação com o salão 1, tem uma abertura para o exterior através de um *hall*, de 15 por 9 m, pelo qual também penetra água. Na parte central deste, veem-se três grandes blocos caídos do teto, sobre os quais há gravuras; nas paredes do salão, foram documentados quatro painéis de pinturas; no *hall* de entrada, existem sete painéis de pinturas e vestígios de gravuras mal conservadas.

O terceiro salão está ligado ao salão 1 e ao salão 4 e não tem entrada independente para o exterior. Mede 22,50 m de comprimento e 15,90 m de largura. Dentro dele, crescem árvores, que aproveitam a luz e a água que entram por grandes aberturas do teto. Nele, foram registrados 13 painéis de pinturas e gravuras, alguma vez com sobreposição das duas técnicas.

O quarto salão, que só está internamente ligado ao terceiro, sem acesso direto ao exterior, nem abertura no teto, mede 21,00 m por 19,50 m. É completamente escuro e com pouca ventilação. Nele, não se observaram pinturas ou gravuras.

O quinto salão mede 36,00 m por 21,90 m; não mantém comunicação com nenhum dos outros, mas tem uma abertura de 28 m para o exterior, que o mantém parcialmente iluminado. Também possui grandes aberturas no teto, por onde entra mais luz e a água da chuva. São quatro seus painéis de pintura.

Nos salões 1 e 2, foi realizada coleta do material de superfície, num total de 114 quadrículas de 2 m por 2 m, que resultou em 35.237 objetos de pedra lascada, predominantemente grandes, que a água selecionou e não conseguiu transportar; os objetos pequenos, junto com galhos e folhas ela transportou e distribuiu pelo espaço e pelas camadas, até grande profundidade (Ilust. 40). Em várias paredes dos salões, existem também nichos elevados, como se fossem prateleiras, nos quais os antigos ocupantes deixaram numerosos artefatos.

No primeiro salão, foi escavado um corte de 1 m x 1 m, em 21 níveis de 10 cm de espessura. Acabado o corte, a parede mostrou 13 camadas de deposição natural, compostas basicamente por areia e silte, que diferiam na cor e em algumas inclusões (Ilust. 46).

Nos primeiros oito níveis, além de carvão e lascas, aparecem galhos e folhas secas, que indicam o transporte dos sedimentos pelas águas que entram pelas aberturas do teto e pelos acessos ao exterior e, depois de cruzar o espaço, desaparecem em sumidouros existentes nos salões 1 e 4. O movimento das águas deve ter sido importante em todo o tempo, mas terá aumentado consideravelmente com o desmatamento do entorno para a instalação da fazenda de criação. Nos níveis médios e profundos do depósito arqueológico, a ação da água continua perceptível, mas a ação apresenta menor intensidade.

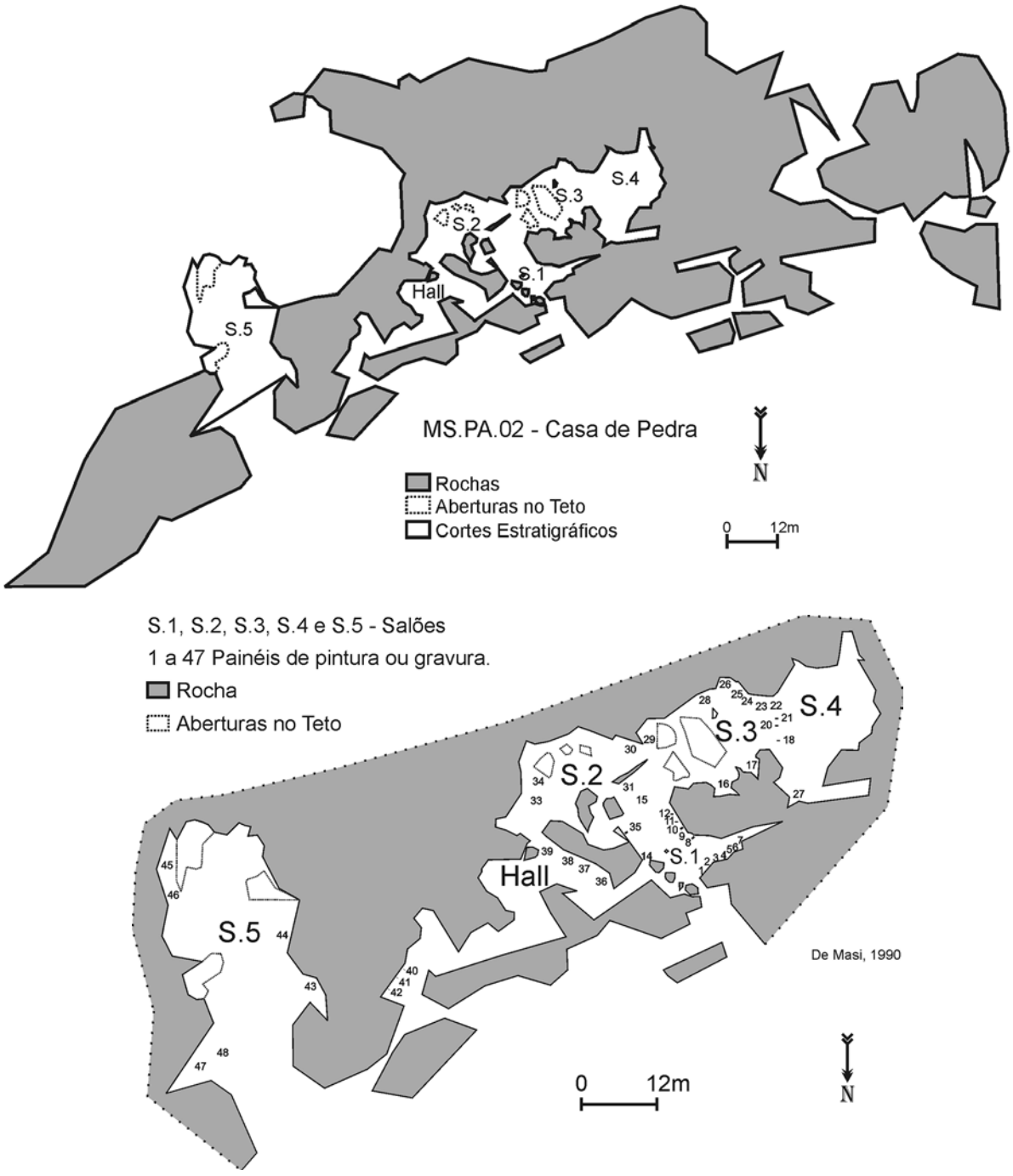



ILUSTRAÇÃO 40 - CROQUI DO SÍTIO MS-PA-02 COM A INDICAÇÃO DOS SALÕES E DOS PAINÉIS DE PINTURAS E GRAVURAS (DE MASI, 1990)

Em todos os níveis do corte, foi encontrado carvão de fogueiras; os objetos em pedra somam 28.157 peças. No nível 1 e 4 foram recuperados também pequenos fragmentos cerâmicos, inclassificáveis.

No depósito mais profundo, era especialmente abundante o carvão e o material de pedra, este em parte produto humano, parcialmente formado por inúmeras pequenas plaquetas de arenito silicificado, desprendidas do teto. Estes níveis foram datados. O nível de 120-130 cm data de 10.090 +- 70 anos antes do Presente (A.P.) (Beta 22634); o nível de 130-140 cm data de 10. 480 +- 70 anos A.P. (Beta 47240); o nível de 140-150 cm data de 10.340 +- 110 anos A.P. (Beta 22635).

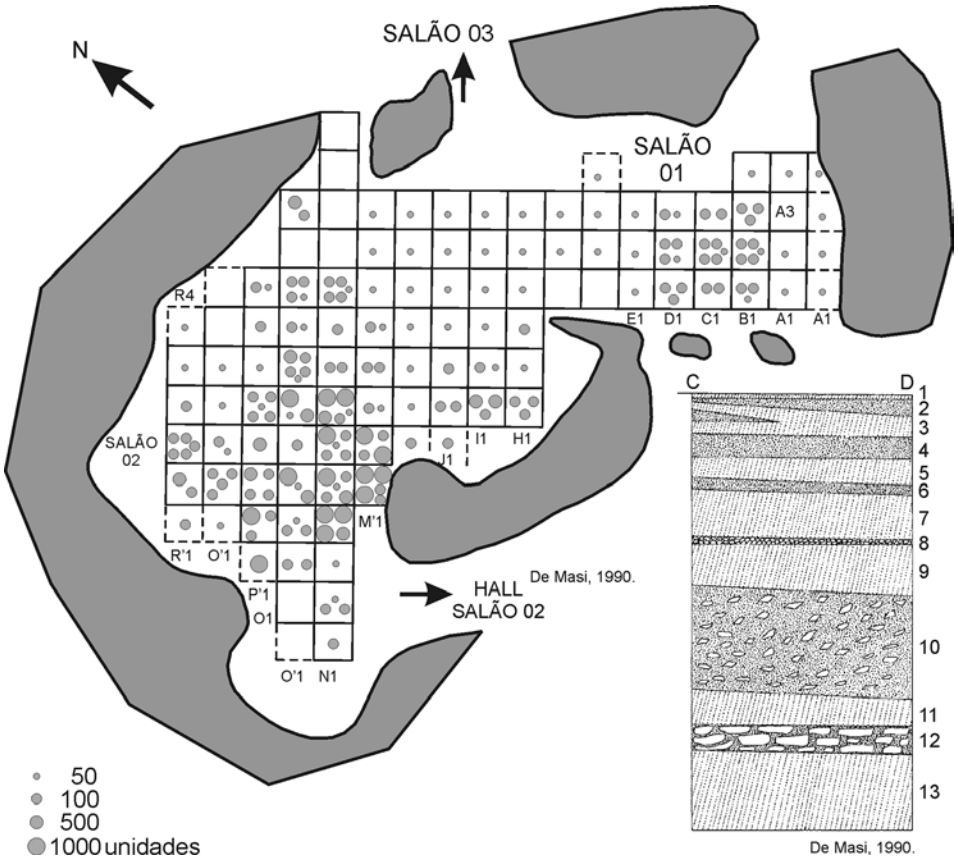



ILUSTRAÇÃO 41 - O INTERIOR DOS SALÕES 01 E 02 DO SÍTIO MS-PA-02 MOSTRANDO A DENSIDADE DO MATERIAL LÍTICO ENCONTRADO NA SUPERFÍCIE E O PERFIL DO CORTE ESTRATIGRÁFICO REALIZADO NA QUADRÍCULA A3 (DE MASI, 1990)

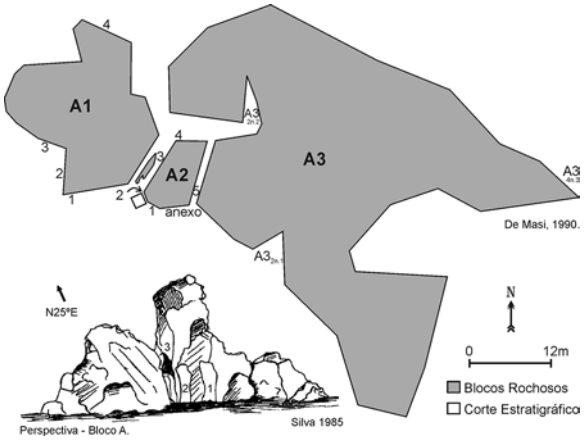



ILUSTRAÇÃO 42 - CROQUI DO SÍTIO MS-PA-04 SEM DISTINGUIR OS BLOCOS DO A3, E VISTA DE CONJUNTO DO BLOCO A (SILVA, 1985)

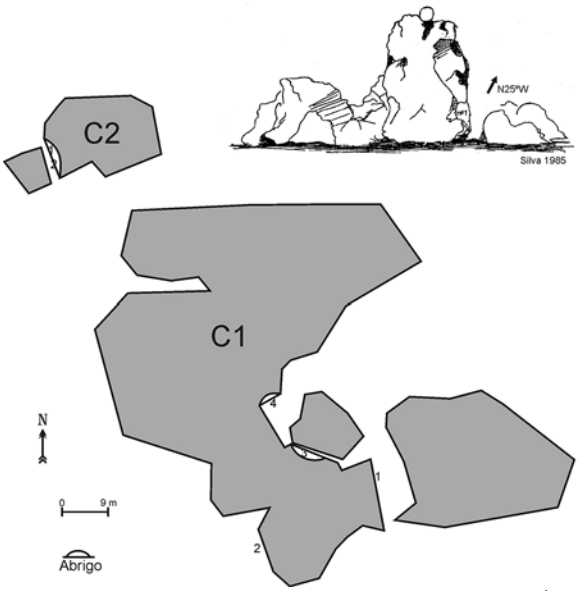



ILUSTRAÇÃO 43 - VISTA E CROQUI DOS BLOCOS C1 E C2 DO SÍTIO MS-PA-04 (DE MASI, 1990)

Nesses níveis, do começo do Holoceno, no final do último período glacial mundial, estava centrada a ocupação indígena.

A variação de cor e conteúdo das 13 camadas de deposição natural foi interpretada por De Masi em termos de ambiente e clima. A camada 13, mais profunda, de coloração avermelhada (oxidada), indicaria clima semiárido, correspondente ao final da última glaciação mundial, ou final do Pleistoceno. A camada 12, marcada pela queda de blocos e a presença de laterita, indicaria mudança climática na transição para um período mais quente, o Holoceno. Na camada 11, voltaria o clima anterior à queda de blocos. A espessa camada 10, com grande quantidade de carvão e material de pedra, do começo do Holoceno, indicaria clima mais quente e úmido. A camada 9 mostraria continuidade com a 10, mas com significativa redução do material lítico e do carvão, que nunca mais teriam a densidade da camada 10. A camada 8, com laterita e óxidos de ferro, caracterizaria período bastante seco, sem data conhecida. As camadas superiores, o material de superfície e, talvez, o material dos nichos nas paredes correspondem a momentos posteriores do Holoceno, impossíveis de definir por causa das perturbações causadas pela água.

Os níveis datados representam o primeiro povoamento indígena da área, no final da última glaciação mundial e o começo de um período mais quente e úmido.

No sítio MS-PA-02, foram documentados 27 painéis de pinturas, correspondentes a vários períodos cronológicos, e 20 painéis de gravuras, de cronologia desconhecida, que, em conjunto com os outros materiais, testemunham a ocupação intensa e duradoura do lugar. Na ilustração 49, está representada uma dessas gravuras.

Recentemente, Gilson Martins e Emília Mariko Kashimoto, do MuArq/UFMS, voltaram ao abrigo e, no salão 2, fizeram uma escavação de 22 m$^2$ até a profundidade de 2,50 m, com a qual confirmaram os dados da pesquisa anterior. Em profundidades parecidas, conseguiram novas datas, calibradas: a 125 cm, a idade de 12.580 a 12.480 anos A.P. (Beta-304052); a 140-150 cm, a idade de 12.660 a 12.110 anos A.P. (Beta-304050); a 150-160 cm, a idade de 12.390 a 11.980 anos A.P. (Beta-304051) (MARTINS; KASHIMOTO, 2012). A diferença entre as datas do novo trabalho com relação às do trabalho anterior provavelmente se devem mais a uma nova calibragem usada pelo laboratório do que a uma idade realmente maior; elas provêm de camadas parecidas. Neste novo livro, encontram-se ricamente

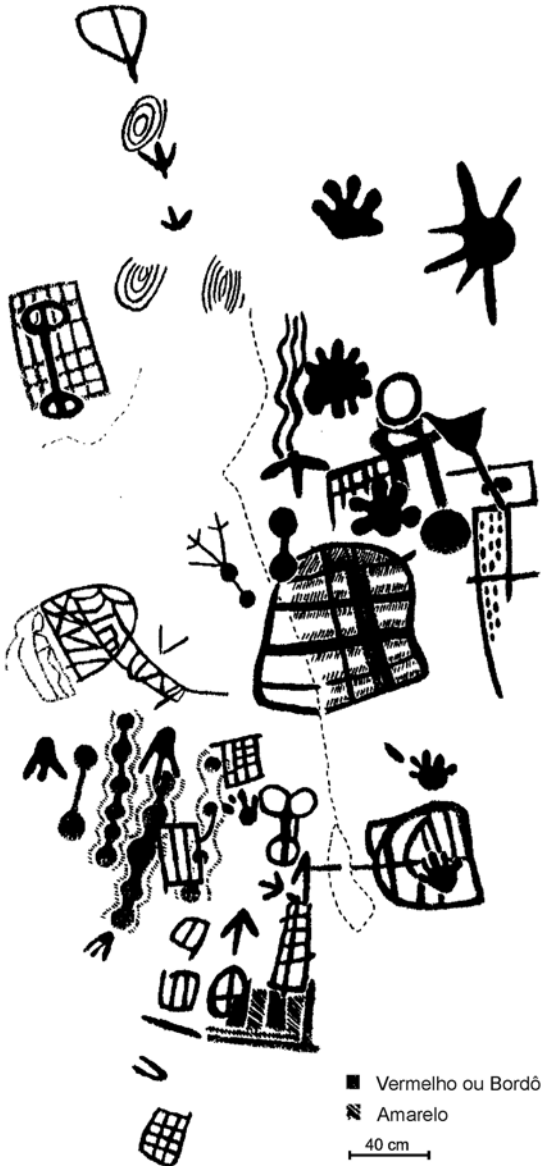


ILUSTRAÇÃO 44 - PINTURA DO SÍTIO MS-PA-04, BLOCO A2, PAINEL 1




ILUSTRAÇÃO 45 - PINTURA DO SÍTIO MS-PA-04, BLOCO A2, PAINEL 2

ilustradas a escavação, as pinturas e os materiais (Ilust. 44).

O sítio **MS-PA-03** dista 180 m de MS-PA-02; está num bloco rochoso de 300 m x 125 m, do mesmo afloramento a que pertence o sítio anterior. Ele se compõe de dois pequenos abrigos, o primeiro com 11, 50 m de comprimento e 2 m de largura, com dois painéis de pintura; o segundo, com 12 m de comprimento e 5 m de largura, sem pinturas nem gravuras. Nenhum material de superfície foi encontrado e nenhum corte feito. A ocupação parece ter sido ocasional, complemento do sítio anterior. O sítio dista 600 m do Córrego Pedra Branca.

**MS-PA-04** compõe-se de três grandes blocos areníticos dispostos em triângulo, distando entre si de 330 a 660 m. O Córrego de Água Branca está a 160 m.

O bloco A subdivide-se em A1, A2 e A3.

A1 mede 25,20 m de comprimento por 21,00 m de largura e contém quatro painéis de pintura.

A2 mede 9,00 m de comprimento por 7,50 m de largura e contém cinco grandes painéis de pintura.

Diante do painel 2, junto à parede, foi realizado um corte estratigráfico de 2 m x 2 m, em níveis artificiais de 10 cm, que alcançou 210 cm de profundidade. No corte, havia muitos grandes blocos caídos, que tornavam exíguo o espaço de escavação. Foram recuperados 1.017 objetos de pedra, nenhuma cerâmica nem carvão adequado para uma datação. O corte não permite caracterizar a ocupação do lugar.

A3 é um conjunto de cinco pequenos blocos, que, juntos, medem 64,50 m de comprimento por 55,50 m de largura e têm três painéis de pinturas (Ilust. 42).

O bloco B compõe-se de B1, medindo 20,40 m por 12,30 m, com sete painéis de pintura; B2, medindo 54,60 m por 50,10 m, com quatro painéis de pintura e um de gravuras.

Junto ao bloco B1, em frente a um pequeno abrigo, foi realizado um corte estratigráfico de 1,50 m x 1,50 m, em níveis artificiais de 10 cm, até 110 cm de profundidade. Em todos os níveis, havia grande quantidade de carvão. Os níveis mais profundos também continham numeroso material lítico. No total do corte, foram recolhidos 5.597 objetos de pedra. O nível de 70-80 cm foi datado de 6.710 +- 100 anos A.P. (SI-6956) e o nível de 90-100 cm, de 7.430 +- 65 anos A.P. (SI-6955). As datas mostram uma ocupação humana densa, posterior à ocupação do MS-PA-02 e anterior ao "Ótimo Climático", período de máximo calor e umidade na oscilação climática do Holoceno.

O bloco C é formado por dois grandes blocos de arenito silicificado. C1 mede 76,20 m por 66, 90 m, tem um pequeno abrigo e quatro painéis de pintura. C2 mede 21,90 m por 15, 90 m, tem um pequeno abrigo e dois painéis de pintura (Ilust. 43).

No sítio MS-PA-04, foi documentado um total de 35 painéis de pinturas e 1 painel de




ILUSTRAÇÃO 46 - EM CIMA: PINTURA NO SÍTIO MS-PA-04, BLOCO C2, PAINEL 1. EM BAIXO: GRAVURA DO SÍTIO MS-PA-02, SALÃO 1, BLOCO 2.

gravuras. Nas ilustrações 47, 48 e 49, no alto, são apresentados painéis de pinturas do sítio.

**MS-PA-05**, na mesma fazenda, é um sítio cerâmico, a céu aberto, em suave declividade do terreno, área antigamente coberta por mata-galeria, junto a uma nascente, a 100 m de pequena cachoeira no Córrego Pedra Branca. Toda a área fora, anteriormente, transformada em patamares para plantação de arroz irrigado, e os fragmentos cerâmicos estavam dispersos, fora de sua disposição original. Na borda desse espaço, havia um pequeno bloco de arenito com muitos fragmentos líticos, mostrando que aquele ponto era um lugar de produção de artefatos.

## Os artefatos em pedra

Os objetos líticos recuperados nas coletas superficiais e nos cortes estratigráficos são muito numerosos, mas pouco úteis para definir a produção e estabelecer a comparação com tradições tecnológicas definidas para outros grupos de caçadores indígenas do Brasil.

A matéria prima dos artefatos vem dos afloramentos rochosos nos quais os abrigos estão formados, que é predominantemente o arenito, mais ou menos silicificado.

O conjunto de artefatos caracteriza-se, exclusivamente, pela produção de lascas longitudinais, usando a técnica de percussão direta, também chamada unipolar. Os núcleos resultantes desse lascamento são prismáticos, piramidais ou globulares. Os instrumentos produzidos são predominantemente da família dos raspadores e das facas: são lascas com retoque unifacial, com exceção de alguns artefatos com retoque bifacial e uma ponta de projétil, esta encontrada na superfície. Os retoques são brutos, sem regularizações ulteriores.

No corte realizado no sítio MS-PA-02, podem ser observados três horizontes na ocorrência do material lítico. O primeiro horizonte, abrangendo os níveis 21 a 16, na base do corte estratigráfico, tem pouco material, este provavelmente migrado de níveis superiores sob a ação da água, que entrava pelas aberturas do teto. Corresponde à transição do Pleistoceno para o Holoceno, de um período mais frio e seco para um mais quente e úmido. O segundo horizonte, que abrange do nível 15 ao nível 10, tem ocorrência maciça de material lítico e carvão, testemunhando continuidade de ocupação humana, ou frequente volta ao mesmo lugar. Cronologicamente, corresponde ao começo do Holoceno. Tem um perfeito paralelo em abrigos de Serranópolis, no sudoeste de Goiás, onde se observam as mesmas datas e a mesma densidade de ocupação (SCHMITZ; ROSA; BITENCOURT, 2004). O terceiro horizonte, abrangendo do nível 10 ao 1, novamente tem pouco material, se não considerarmos o da superfície e dos

nichos nas paredes. Ele corresponde genericamente ao Holoceno, sem precisar algum de seus períodos. Por causa da destruição de seu contexto pela água, nada nos diz a respeito da deposição original desse horizonte. Supõe-se que estes três horizontes estejam relacionados a três períodos climáticos distintos, que teriam influenciado diferentemente a ocupação indígena do abrigo e a formação dos depósitos do sítio arqueológico.

O corte no sítio MS-PA-04-B1 não alcançou o começo do Holoceno, como o do sítio anterior. Os níveis 11 a 8, com ocorrência maciça de material, mostram certa continuidade de ocupação, ou frequente volta ao lugar; antecedem o "Ótimo Climático" e revelam, novamente, um povoamento paralelo ao dos abrigos de Serranópolis (SCHMITZ; ROSA; BITENCOURT, 2004). Os níveis 7 a 2, com pouco material, não caracterizam uma ocupação, nem o período do Holoceno ao qual correspondem. Também em Serranópolis, a ocupação humana dos abrigos fica imperceptível com o "Ótimo Climático", retornando muito mais tarde com uma ocupação esparsa de grupos horticultores da tradição cerâmica Una, dos cerrados do Brasil Central. No Alto Sucuriú, os ocasionais visitantes ceramistas dos abrigos não puderam ser identificados devido à insignificância de seus restos.

No corte 1 do MS-PA-04-A2 e no corte 1 do MS-PA-01, não há evidências definidas de ocupação indígena. Ambos indicam a passagem humana, mas a falta de material diagnóstico e de datas impede sua relação com os outros assentamentos do local e da região do planalto.

Concluindo, nos cortes realizados, atingimos a passagem do Pleistoceno para o Holoceno, marcada por um nível de blocos caídos, e pela mudança da coloração vermelha das camadas inferiores para uma coloração marrom-avermelhada, com maior presença de matéria orgânica, indicando clima mais úmido e quente que o anterior.

A entrada do Holoceno marca o início do povoamento humano, caracterizado por grande abundância de material lascado em pedra. Os raspadores laterais com seção plano-convexa caracterizam bem essa ocupação.

Três mil anos depois, antes da entrada do "Ótimo Climático", entre 7.400 e 6.700 anos A.P., observa-se nova ocupação humana de certa intensidade, na qual a maioria dos artefatos são fragmentos de rocha com retoque. Os raspadores laterais com seção plano-convexa têm continuidade nesse horizonte.

A partir do "Ótimo Climático" o povoamento humano torna-se menos perceptível em termos de material lítico nas camadas estratigráficas. O material de superfície é difícil de atribuir a um momento determinado.

No instante final, aparecem fragmentos cerâmicos em abrigos, denotando passagens rápidas de visitantes não identificados e uma pequena aldeia ou acampamento de população Tupiguarani.

Esta sequência é paralela à de Serranópolis, que, em ambiente parecido, apresenta povoamento mais intenso, mais duradouro e mais variado. O Alto Sucuriú e Serranópolis podem ser pensados como um só povoamento, com diferenças resultantes do uso de disponibilidades diferenciadas. Ele apresenta uma ocupação durante muitos milênios por caçadores indígenas; os grupos ceramistas estão muito pouco representados.

## As pinturas e gravuras

As pinturas estão em paredes lisas, planas, verticais, de bom grau de dureza. Formam painéis de composições de tamanhos variados e distribuem-se pelos espaços disponíveis em abrigos e blocos.

As gravuras foram realizadas por fricção, em suportes verticais ou horizontais, nem sempre regulares. As mais elaboradas estão em paredes e blocos com certa consistência; as menos elaboradas, às vezes, simples rabiscos, podem estar em superfícies moles. As gravuras concentram-se no MS-PA-02.

As pinturas e gravuras, na maior parte das vezes, foram produzidas com o executor em

pé sobre o chão, eventualmente sobre uma plataforma rochosa mais elevada, pintando ou riscando o suporte à altura do seu peito ou dos olhos.

A maioria dos painéis de pinturas é composta por figuras lineares, geométricas ou livres. Somente algumas figuras, de poucos painéis, apresentam elementos biomorfos estilizados, sob a forma de pisadas e de pequenos antropomorfos, que não são lineares, mas preenchidos. A tonalidade dessas figuras costuma ser bordô, ou vinho. Movimento e composição cênica estão ausentes.

Pela cor, as pinturas podem ser agrupadas em monocromáticas e bicromáticas. Das monocromáticas, 218 são de cor bordô ou vinho, 171 vermelhas, 29 em tom amarelo-laranja. Das bicromáticas, 11 são formadas por vermelho e amarelo, 4 por bordô e amarelo, 3 por ocre e amarelo.

Tomando como referência a sobreposição de figuras e de painéis, percebe-se que as representações mais antigas são as geométricas bicromáticas, bastante desbotadas; em caso de sobreposição, encontram-se em posição inferior às outras. Aparecem em todos os sítios. Por outro lado, os painéis com figuras biomorfas com tonalidade bordô, geralmente ainda bem viva, costumam aparecer sobre as geométricas bicromáticas ou monocromáticas, sendo, por isso, consideradas posteriores. As figuras geométricas monocromáticas, vermelhas ou em tom amarelo-laranja, ocupam uma posição intermédia.

A sequência aqui sugerida para as pinturas não nos dá sua cronologia absoluta. A relação com as datas de $C^{14}$ dos estratos é tentadora, mas sem garantia de veracidade. É a seguinte: as composições geométricas bicromáticas e monocromáticas de tonalidade vermelha corresponderiam aos dois momentos de ocupação, registrados no sítio MS-PA-04 e 02, respectivamente de 10.000 e 7.000 anos antes do Presente (A.P.). As variações biomorfas em bordô relacionar-se-iam a passagens posteriores, que teriam deixado estratos menos marcados e materiais de superfície mais difíceis de reconhecer e datar.

Essas gravuras são compostas por sulcos estreitos com tendência retilínea, que se aproximam, juntam ou cruzam, sem produzir figuras identificáveis. Podem vir acompanhadas de pequenas depressões semiesféricas.

Existem ocasionais sobreposições de pinturas sobre gravuras e de gravuras sobre pinturas, mas essas sobreposições não nos ajudam a definir, na totalidade das representações, quem veio primeiro, se a pintura ou a gravura, ou se são contemporâneas.

As pinturas e gravuras não podem ser dissociadas dos estratos e dos materiais neles encerrados, mesmo que não consigamos fazer uma associação perfeita: pinturas, gravuras e estratos formam um todo, que testemunha a ocupação indígena. As pinturas e gravuras tornam os abrigos habitáveis, domésticos, seguros para as gerações sucessivas; identificam a população que as produziu e delimitam o território dentro do qual ela se pode mover com segurança; os estratos preservam os resíduos materiais do assentamento.

As pinturas e gravuras do Alto Sucuriú fazem parte da ocupação de caçadores antigos do Brasil Central, que está muito bem representada em Serranópolis, no sudoeste de Goiás, onde temos um povoamento semelhante, com as mesmas datas e o mesmo estilo geometrizante de pinturas e gravuras (SCHMITZ; SILVA; BEBER, 1997).

## Considerações finais

Os blocos areníticos do Alto Sucuriú são testemunhas de um povoamento indígena que cobre o final do Pleistoceno e os 10.000 a 6.000 anos atrás, ou de 8.000 a 4.000 antes de Cristo. O habitante desse local não só viveu nos abrigos rochosos, mas pintou e riscou suas paredes para torná-los habitáveis e reconhecíveis. Esse povoamento é mais perceptível e parece ter sido mais intenso na primeira metade do Holoceno. A ocupação do período mais recente é difícil de identificar porque, nele, o povoamento parece ter sido ocasional,

incluindo acampamentos e visitas de grupos ceramistas. Suas camadas estiveram mais sujeitas à perturbação pela água.

Os poucos sítios pesquisados no Alto Sucuriú estão agrupados em pequeno espaço marcado pelo afloramento de blocos de arenito. Eles são testemunhas de um povoamento característico de populações indígenas caçadoras, que ocupam espaços naturalmente abrigados, tornando-os habitáveis com a realização de pinturas e gravuras. O fato de haver diversos abrigos próximos, numa grande chapada sem mais acidentes, concentrou as ações do povoamento nesse lugar. A ele voltaram sucessivas gerações, durante milênios, deixando novos estratos no solo e novas pinturas e gravuras nas paredes. A datação desses estratos nos informa sobre o tempo em que estiveram presentes, e as pinturas indicam mudanças de estilo, que podem representar grupos diferentes, ou simples mudança de estilo com a passagem do tempo.

A 30 km do conjunto de blocos aqui estudados, na margem do rio Sucuriú, Martins e Kashimoto (2012) escavaram outro abrigo, onde recuperaram materiais e datas semelhantes aos materiais e datas da "Casa de Pedra", mostrando que o povoamento é mais amplo do que parecia à primeira vista.

Esse espaço, entretanto, seria pequeno para a sobrevivência de uma população que só vivesse nesse lugar, durante todos esses milênios. De fato, tanto as datas, como os artefatos, as pinturas e as gravuras, sugerem que a população partilhava um espaço mais amplo. A 100 km, em ambiente parecido, foram estudados quarenta abrigos rochosos, maiores e mais cômodos, que apresentam características semelhantes, num povoamento muito mais denso, por semelhante população caçadora. Ali, a tecnologia, a cronologia, as pinturas e gravuras puderam ser mais bem caracterizadas, tornando-as padrão para amplos espaços do planalto central brasileiro. Dentro desta caracterização, o Alto Sucuriú apresenta-se como um espaço periférico, no qual a cultura foi reproduzida com menor riqueza, mas de forma autêntica e apropriada a esse ambiente. Considerando o caráter de mobilidade dos caçadores holocênicos, podemos pensar as duas áreas, e mais outras próximas, como o território de uma população que ora acampava num lugar, ora em outro, dentro de um espaço no qual se sentia segura, porque, em todos eles, estavam as mesmas marcas de sua identidade. Em alguns lugares, permaneceriam mais tempo, e gerações sucessivas poderiam julgar um conjunto de abrigos rochosos, como o do Alto Sucuriú, como referência para sua identidade.

Quem eram essas populações e quem foram seus descendentes diretos nunca saberemos. Serão sempre populações anônimas, nativas, que estão na base das populações indígenas atuais.

Nas camadas superiores dos abrigos, foram recolhidos também alguns fragmentos cerâmicos, que, infelizmente, não nos conseguem revelar sua identidade e pertença, e, a céu aberto, foi registrada uma pequena aldeia, ou acampamento, de agricultores da tradição cerâmica Guarani, cujo referencial são as férteis várzeas e terraços do rio Paraná (KASHIMOTO, 2007). Esse pequeno sítio e os fragmentos cerâmicos da superfície de abrigos correspondem a esporádicas explorações de um ambiente que já não lhes era favorável (Ilust. 44, 45 e 46).

# Levantamento arqueológico e história indígena na aldeia Lalima, Miranda/MS

Eduardo Bespalez[6]

## A aldeia Lalima enquanto palimpsesto da história indígena regional

Em um trabalho preliminar de levantamento arqueológico, busquei demonstrar que a Terra Indígena (TI) Lalima, ou aldeia Lalima, ocupada por índios Guaikurú, Terena, Kinikinau e Layana, localizada na margem direita do médio curso do rio Miranda, no Pantanal de Mato Grosso do Sul (Ilust. 47 e 48), poderia ser compreendida como um palimpsesto[7] da trajetória histórica da ocupação indígena regional (BESPALEZ, 2009).[8] Tendo como objetivo principal contribuir com o estudo da história cultural na região, através de um entendimento de arqueologia enquanto história indígena de longa duração,[9] esta proposição foi sugerida com base em: a) um arcabouço teórico e metodológico apoiado nas definições conceituais e nos modelos teóricos concebidos com as pesquisas sobre os processos de formação do registro arqueológico e os significados da variabilidade artefatual; b) no contexto arqueológico, histórico e etnográfico da ocupação indígena regional; e c) na detecção de um sítio arqueológico com vestígios guarani na aldeia Lalima (KASHIMOTO; MARTINS, 2008, p. 153, 155) (Ilust. 47).

As pesquisas sobre os processos de formação do registro arqueológico, principalmente no que se refere aos seus aspectos culturais, levaram ao entendimento dos vestígios arqueológicos como correlatos materiais da dinâmica histórica e cultural de longa duração da ocupação indígena regional.[10] Já os estudos relativos aos significados da variabilidade artefatual conduziram à compreensão dos vestígios arqueológicos enquanto testemunhos dos sistemas tecnológicos desenvolvidos no interior dos sistemas culturais das populações indígenas que ocuparam a região, o que significa que os

[6] Este texto apresenta uma versão resumida de um artigo publicado anteriormente (BESPALEZ, 2010).

[7] Um palimpsesto é um pergaminho antigo que foi utilizado diversas vezes, mediante sobreposição de escritas, as quais, apesar de apagadas previamente, podem ser lidas através das rasuras. Aqui se aplica o termo a uma área geográfica ocupada ao longo do tempo por diversas populações indígenas, as quais deixaram, nas diversas camadas do solo, vestígios da sua cultura, que são "lidos" por profissionais da arqueologia.

[8] O projeto de levantamento arqueológico na TI Lalima foi autorizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), com apoio institucional do Museu de Arqueologia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (MuArq/UFMS), conforme a Portaria 039/07, e pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), de acordo com a "Autorização para o ingresso em TI nº 24/CGEP/07". Os custos do projeto foram financiados pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), através de Bolsa de Mestrado (Processo nº 05/57404-0) e Auxílio Pesquisa (Processo nº 06/60241-8).

[9] EREMITES DE OLIVEIRA, 2003; HECKENBERGER, 2005; HODDER, 1987; NEVES, 2000.

[10] BARTON *et al.*, 2004; BINFORD, 1981, 1983; CAMERON; TOMKA, 1993; NELSON, 1997; PANJA, 2003; SCHIFFER, 1987; ZEDEÑO, 1997.




ILUSTRAÇÃO 47 - MAPA: LOCALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA LALIMA (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ)

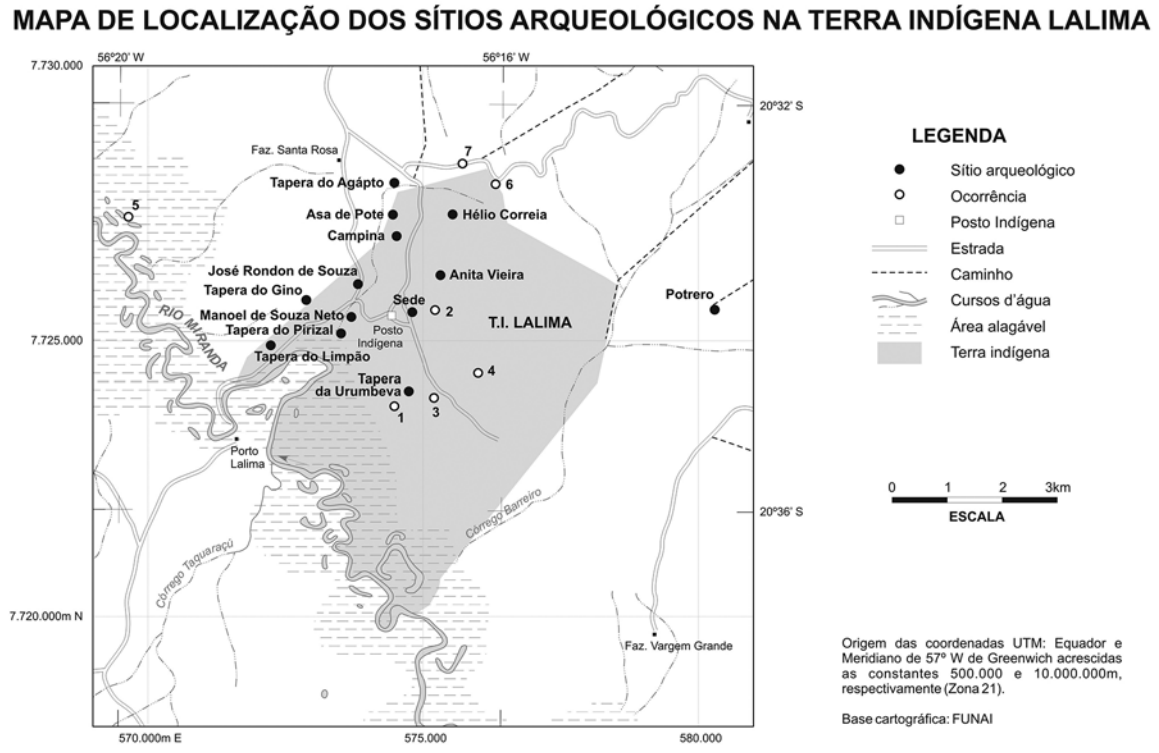



ILUSTRAÇÃO 48 - MAPA: LOCALIZAÇÃO DOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS NA TERRA INDÍGENA LALIMA (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ)

sistemas tecnológicos dessas populações apresentavam-se de modo estritamente conectado com os outros elementos que compunham os seus respectivos sistemas culturais.[11]

As pesquisas arqueológicas realizadas no Pantanal, compreendido como área de mosaico cultural, sugerem que o início da trajetória histórica da ocupação indígena foi protagonizado por grupos caçadores-coletores que se estabeleceram nas áreas de refúgio ecológico, situadas nas escarpas circum-adjacentes e nos planaltos residuais, na transição Pleistoceno-Holoceno.[12] No holoceno médio, com a expansão dos *stocks* florísticos e faunísticos por

[11] CONKEY; HASTORF, 1998; DIAS; SILVA, 2001; LEMONNIER, 1992; SCHIFFER; SKIBO, 1997; SILVA, 2000.

[12] AB´SÁBER, 2006; EREMITES DE OLIVEIRA, 1999; SCHMITZ *et al.*, 1998, VIALOU, 2005.

conta do fenômeno de aquecimento global denominado *optimum climaticum*, houve um processo de intensificação da ocupação caçadora-coletora, seja através do crescimento demográfico dos grupos estabelecidos desde o holoceno inicial, ou pelo assentamento de outras populações, do modo como correlato nos sítios estudados no Planalto de Maracaju e no rio Paraná, em Mato Grosso do Sul; na Cidade de Pedras, em Mato Grosso, e na propagação dos aterros nas planícies inundáveis do Pantanal.[13] Em torno de 3.000 anos atrás, o processo de intensificação da ocupação indígena nas planícies e maciços no Pantanal tornou-se ainda mais dinâmico, com as transformações culturais verificadas nos conjuntos de materiais cerâmicos classificados nas fases da Tradição Pantanal.[14] Por volta do início da era cristã, a configuração etnográfica encontrada pelos europeus começou a tomar forma, com o estabelecimento, nas áreas mais férteis da região, de populações agricultoras e ceramistas de matriz cultural macro-jê, tupi e arawak, sendo as primeiras provenientes do Planalto Central e as outras da Amazônia.[15]

Os dados históricos e etnográficos seiscentistas e setecentistas indicam que o rio Miranda era ocupado por populações culturalmente distintas nos primeiros séculos do colonialismo.[16] O jesuíta Diego Ferrer, em uma ânua escrita em 1633, dividiu as sociedades indígenas na "provincia del Itaty", nome dado ao antigo território do Paraguai colonial que incluía parte considerável do que atualmente é o Mato Grosso do Sul, em dois grandes grupos: os Guarani-Itatim e os Gualacho (FERRER, 1952 [1633], p. 47). No grupo dos Itatim, foram colocadas todas as sociedades de origem guarani estabelecidas na área, tais como os Guarambaré, Ñuara, Temiminó e Cutagua, as quais apresentavam traços culturais muito semelhantes entre si. Já no grupo dos Gualacho, foram inseridas populações culturalmente distintas, a exemplo dos Guaná (agricultores de origem arawak), Guaikurú (caçadores-coletores de origem mbayá-guaikurú), e Guaxarapo (pescadores-caçadores-coletores estabelecidos no baixo curso do Miranda). Apesar do etnônimo Gualacho estar relacionado com populações jê nas regiões sul e sudeste do Brasil (MONTEIRO, 1994; PREZIA, 2000), sabe-se que muitos dos grupos assim denominados pelo padre Ferrer no Itatim apresentavam matrizes culturais distintas, de modo que o dito etnônimo pode ter sido usado apenas para expressar alteridade entre os Guarani e as outras populações que ocupavam a área, a exemplo da famosa dicotomia Tupi/Tapuia nas regiões sudeste e nordeste. A maioria dos Itatim e Gualacho abandonou a região de Miranda no século XVII, devido aos transtornos causados com o colonialismo, como as doenças infectocontagiosas trazidas pelos europeus, as *encomiendas* dos colonos castelhanos do Paraguai, a redução nas missões jesuítas do Itatim, o assalto dos bandeirantes luso-paulistas e o assédio territorial dos índios chaquenhos.[17]

Na medida em que o antigo Itatim foi abandonado pelos Guarani e Gualacho, grupos mbayá-guaikurú, como os Kadiwéu, Beaquéu e Cotoguéu, tornados cavaleiros com a apropriação dos rebanhos dos colonizadores, e Chané-Guaná, como Guaná, Kinikinau, Layaná e Terena, populações arawak aliadas dos Guaikurú, migraram do Chaco paraguaio e assentaram-se nas regiões de Corumbá e Miranda, nos pantanais mato-grossenses.[18] Durante todo o século XVIII e a primeira me-

[13] EREMITES DE OLIVEIRA, 2003; KASHIMOTO, 1998; MARTINS, 2003; VIALOU, 2006.

[14] EREMITES DE OLIVEIRA, 2004; FELICÍSSIMO *et al.*, 2004; MIGLIACIO, 2000; PEIXOTO, 2003; PEIXOTO; BEZERRA, 2004.

[15] BERRA; DE BLASIS, 2006; BROCHADO, 1984; HECKENBERGER, 2002; HECKENBERGER; NEVES; PETERSSEN, 1998; KASHIMOTO; MARTINS, 2008; MIGLIACIO, 2000-2001, 2006; NOELLI, 1996; PEIXOTO, 1998; PÄRSSINEN, 2005; PÓVOA, 2007; WÜST, 1990.

[16] COSTA, 1999; ESSELIN, 2000; GADELHA, 1980; NIMUENDAJÚ, 2002 [1944]; SOUSA, 2002.

[17] AGUIRRE, 1948 [1783]; AZARA, 1904 [1790]; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555]; GANDIA, 1932, 1935; DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612]; HEMMING, 2007; MAEDER, 1996; MARTINS, 2002a; MELIÁ, 1985; MONTEIRO, 1992; RUIZ DE MONTOYA, 1985 [1639]; SCHMIDEL, 2008 [1567].

[18] CARVALHO, 1992; MÉTRAUX, 1946; SUSNIK, 1987. Ver o texto de Nicolás Richard e Isabelle Combès, neste volume.

tade do século XIX, essas populações fizeram frente à expansão colonial das coroas espanhola e portuguesa e, posteriormente, à consolidação do Império do Brasil e da República do Paraguai. Contudo, a disseminação das epidemias e das "guerras justas" em represália aos ataques às monções durante o ciclo aurífero e diamantífero nas minas de Cuiabá e Mato Grosso, e às fortificações e povoações de origem castelhano-paraguaia e luso-brasileira, reduziu a resistência guaikurú e guaná perante os processos de fragmentação cultural e territorial desencadeados pelo colonialismo, até que os índios foram sujeitos à influência portuguesa e brasileira em Corumbá e Miranda, através da atuação da Diretoria de Índios da antiga Província de Mato Grosso e das missões religiosas capuchinhas.[19] Depois dos prejuízos causados com a guerra do Paraguai (1864-1870), as terras da região foram loteadas e os índios remanescentes foram escravizados nas colônias de fazenda, sendo poucos os grupos que lograram manter identidades étnicas, sistemas culturais e territórios tradicionais.[20] Conforme constante nas fontes oitocentistas, o território indígena na aldeia Lalima, um dos mais tradicionais da região, foi reconhecido oficialmente como pertencente aos índios guaikurú pelas autoridades imperiais na primeira metade do século XIX (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960], p. 75-76; Ferreira, 2001 [1848], p. 13; STEINEN, 1940 [1863], p. 95).

Lembrada na memória terena como "tempo da escravidão", a exploração desvelada da mão de obra indígena nas fazendas da região tomou outras formas a partir do início do século XX, com a passagem do então major Rondon e a consequente implantação da política indigenista de inspiração positivista do início do período republicano.[21] Nesse período, muitos índios guaikurú, terena, layaná e kinikinau foram libertos dos cativeiros e confinados em reservas indígenas tuteladas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), sob o pretexto da assimilação e da aculturação à sociedade nacional. Em Lalima, a implementação da política indigenista republicana foi responsável pela constituição das bases multiétnicas do processo de formação do contexto etnográfico atual, pois muitos Terena, Kinikinau e Layaná, bem como outros Guaikurú, foram convocados a ocupar a área em conjunto com os Guaikurú que já a ocupavam.

O órgão indigenista oficial, transformado em FUNAI no período da ditadura militar, viu na vocação agrícola, no modo de vida sedentário e na capacidade de articulação política dos Terena, o exemplo e o modelo de índio assimilado e aculturado. Tão logo, tais traços, característicos das sociedades arawak, foram habilmente utilizados pelos Terena na conquista de posições mais destacadas nas questões indígenas em âmbito regional e até mesmo nacional, resultando em uma certa "terenização" dos povos indígenas estabelecidos na região, inclusive na aldeia Lalima, considerada oficialmente como uma TI Terena (AZANHA, 2004; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, 1976 [1960], 2002; RIBEIRO, 1980).

Assim, partindo das duas premissas teóricas sintetizadas anteriormente, dos dados arqueológicos, históricos e etnográficos sobre a ocupação indígena regional, e da provável relação da ocupação guarani descrita nos documentos seiscentistas e setecentistas com o sítio Córrego Lalima, o levantamento arqueológico e a coleta etnoarqueológica de dados etnográficos e etno-históricos na aldeia Lalima foi desenvolvido com o intuito de detectar sítios formados pelos correlatos materiais da trajetória histórica da ocupação indígena regional, seja em relação aos Guarani, às ocupações mais antigas ou às ocupações históricas associadas com a migração dos Guaikurú e Guaná, e à formação

[19] ALMEIDA SERRA, 1845 [1803]; BASTOS, 1972; CASTELNAU, 1949 [1845]; FERREIRA, 1971 [1783-1792]; HOLANDA, 1990; LEOTTI, 2001; MOREIRA NETO, 2005; RODRIGUES DO PRADO, 1908 [1795]; TAUNAY, 1981 [1954].

[20] AZANHA, 2004; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968; HERBERTS, 1998; LÉVI-STRAUSS, 1996 [1955]; RIBEIRO, 1980; RIVASSEAU, 1941; SCHMIDT, 1917; TAUNAY, 1997, 2000; WEBER, 2002.

[21] ALTENFELDER SILVA, 1949; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]; OBERG, 1949; RONDON, 1949.

do contexto etnográfico atual. É aqui que entra a ideia de demonstrar que Lalima pode ser caracterizada como o palimpsesto da história indígena regional, a partir do entendimento do território da aldeia como um pergaminho, dos vestígios arqueológicos como os borrões das escritas apagadas e do contexto etnográfico atual como a última das escritas realizadas no pergaminho reaproveitado.

## Correlatos materiais da trajetória histórica da ocupação indígena regional na aldeia Lalima

Como já visto, a TI Lalima situa-se na margem direita do médio Miranda, um dos principais tributários do curso pantaneiro do rio Paraguai, entre a margem esquerda do córrego do Lima e a direita do Barreiro, em meio ao relevo ondulado da depressão interplanáltica de Miranda, constituída por sedimentos litólicos, argilosos e arenosos, outrora predominantemente recobertos por cerrado e cerradão, no município de Miranda, no centro-oeste do estado de Mato Grosso do Sul (BRASIL-MINISTÉRIO DAS MINAS E ENERGIA, 1982; SEPLAN/IBGE, 1990). O território da aldeia possui apenas 3.000 ha, os quais são ocupados por cerca de 1.300 índios Guaikurú, Terena, Kinikinao e Laiana, entre outros.

Os resultados da pesquisa de levantamento arqueológico realizada entre maio e julho de 2007 foram os seguintes: 1) detecção de mais 12 sítios e 7 áreas de ocorrência arqueológica, todos a céu aberto e nas proximidades de nascentes e calhas fluviais e pluviais tributárias da margem direita do rio Miranda, por meio de levantamento arqueológico oportunístico e extensivo (Ilust. 48); 2) coleta de aproximadamente 3.360 vestígios arqueológicos em superfície, com o estabelecimento de áreas amostrais de coleta, e subsuperfície, através da escavação de sondagens com trado articulado e de poços-teste com 1m² por níveis artificiais de 0,10 m; 3) análise preliminar de 754 fragmentos de vasilhas cerâmicas considerados diagnósticos da morfologia e do acabamento de superfície das tecnologias cerâmicas das populações indígenas que ocuparam a região; 4) obtenção de três datações arqueológicas em amostras de carvão pelo método radiocarbônico tradicional; e 5) coleta etnoarqueológica em audiovisual de informações etnográficas de caráter etno-histórico em entrevistas realizadas com dezenas de interlocutores (ver tabela abaixo) (Ilust. 48).

As observações realizadas em campo, as análises cerâmicas e as informações etnográficas de caráter etno-histórico revelaram a presença de quatro conjuntos de materiais arqueológicos cerâmicos tecnologicamente distintos, sendo que três dentre os sítios detectados em Lalima foram caracterizados como multicomponenciais, ou seja, formados por vestígios associados com mais de uma tradição tecnológica. Os conjuntos observados foram os seguintes: a) Guarani (LA SALVIA; BROCHADO, 1989); b) Tradição Pantanal análogo à Fase Jacadigo (SCHMITZ *et al*., 1998, p. 226-228); c) Tradição Pantanal análogo aos materiais detectados no sítio MS-CP-25, em Corumbá/MS (SCHMITZ *et al*., p. 228-229);[22] e d) materiais detectados em sítios arqueológicos históricos relativos à formação do contexto etnográfico atual, os quais foram classificados como etno-históricos. Aos conjuntos detectados nos contextos arqueológicos, ainda podem ser somadas as poucas vasilhas confeccionadas com a tecnologia atual dos Terena (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002, p. 237), utilizadas em alguns domicílios para armazenar água e como *souvenir*, o que totalizaria cinco conjuntos tecnológicos de materiais cerâmicos associados à dinâmica histórica da ocupação indígena regional, porém as vasilhas etnográficas ainda não foram analisadas sistematicamente.

[22] Recentemente, Eremites de Oliveira (2009), aludindo a Willey (1971), referiu-se ao conjunto em questão como Tradição Chaquenha.

**Sítios arqueológicos detectados na Terra Indígena Lalima**

| Nome | Sigla | Coordenadas | Atividades realizadas | Local de implantação | Área (ha) | Data (AP) | Tradição tecnológica |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Córrego Lalima | MS-MI-01 | 21K 0574802/ 7725523 | Registro, topografia, setorização, coletas de superfície sistemáticas e assistemáticas, escavação de sondagens e poços-teste, datação | Colina suave rodeada por nascentes tributárias da margem direita do rio Miranda, onde se situa a Sede, um dos bairros da aldeia, constituída por sedimentos arenosos, argilosos e litólicos | 40 | 970 +/- 60 Beta (238765) | Guarani e Tradição Pantanal análogo à Fase Jacadigo |
| José Rondon de Souza | MS-MI-02 | 21K 0573816/ 7726032 | Registro, esboço de croqui, coleta assistemática de superfície | Baixa encosta de colina suave situada na confluência da margem direita de uma pequena nascente com a margem esquerda do baixo curso do cór. do Lima, constituída por sedimentos arenosos | 0, 75 | | Tradição Chaquenha |
| Tapera do Limpão | MS-MI-03 | 21K 0572232/ 7724920 | Registro e coleta assistemática de superfície | Topo de colina suave não inundável situada próxima da margem direita do médio Miranda, constituída por sedimentos arenosos e litólicos | 0, 25 | | Tradição Chaquenha |
| Tapera do Gino | MS-MI-04 | 21K 0572877/ 7725744 | Registro e coleta assistemática de superfície | Colina suave situada na margem esquerda de uma nascente tributária da margem direita do rio Miranda, constituída por sedimentos arenosos e litólicos, na divisa entre Lalima e a Faz. Santa Rosa | | | Etno-histórico, Guarani e Tradição Chaquenha |
| Tapera da Mata do Urumbeva | MS-MI-05 | 21K 0574739/ 7724094 | Registro, setorização, topografia, coleta sistemática de superfície, escavação de sondagens e de poços-teste | Baixa e média encosta de colina suave, constituída por sedimentos litólicos e arenosos, situada em torno de uma nascente tributária da margem direita do rio Miranda | 1 | | Etno-histórico |
| Asa de Pote | MS-MI-06 | 21K 0574450 7727296 | Registro, setorização, topografia, coleta sistemática de superfície, escavação de sondagens e poços-teste | Colina suave situada entre a confluência da margem direita de uma nascente com o médio curso da margem esquerda do cór. Guanandi, constituída por sedimentos argilosos e arenosos | 30 | 1070 +/- 60 Beta (238768)<br>6430 +/- 70 Beta (238767) | Guarani e Tradição Pantanal análogo à Fase Jacadigo |
| Campina | MS-MI-07 | 21K 0574518/ 7726905 | Registro | Colina suave situada entre a confluência da margem esquerda de uma nascente com o médio curso da margem esquerda do cór. Guanandi, constituída por sedimentos argilosos e arenosos | | | Guarani |
| Manuel de Souza Neto | MS MI-08 | 21K 0573695/ 7725436 | Registro | Colina suave, constituída por sedimentos arenosos, situada na confluência de ambas as margens de uma nascente com a margem direita do rio Miranda | | | Tradição Chaquenha |
| Tapera do Pirizal | MS MI-09 | 21K 0573508/ 7725949 | Registro e coleta assistemática de superfície | Área plana não inundável constituída por sedimentos arenosos, situada na planície de inundação da margem direita do rio Miranda | | | Etno-histórico |

| Nome | Sigla | Coordenadas | Atividades realizadas | Local de implantação | Área (ha) | Data (AP) | Tradição tecnológica |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sítio Potrero | MS-MI-10 | 21K 0580296/ 7725567 | Registro, esboço de croqui e coleta assistemática de superfície | Colina suave, constituída por sedimentos argilosos e arenosos, situada entre o sopé do morro do Potrero e o médio curso de um córrego sazonal tributário do médio Miranda, na área retomada do INCRA e da Faz. Vargem Grande pelos Terena em Lalima | | | Tradição Pantanal análogo à Fase Jacadigo |
| Anita Vieira | MS-MI-11 | 21K 0575314/ 7726195 | Registro | Colina suave, constituída por sedimentos arenosos e argilosos, situada na margem esquerda do alto curso do córrego do Lima | | | Guarani |
| Helio Correia | MS-MI-12 | 21K 0575535/ 7727300 | Registro | Colina suave, constituída por sedimentos argilosos e arenosos, situadas entre o sopé do morro do Inocêncio e a confluências das nascentes formadoras do cór. Guanandi | | | Guarani |
| Tapera do Agápto | MS-MI-13 | 21K 0574477/ 7727875 | Registro | Baixa encosta e colina suave, constituída por sedimentos arenosos e argilosos, situada na margem direita do médio curso do cór. Guanandi, na Faz. Santa Rosa | | | Etno-histórico |

## Correlatos da ocupação guarani

Os correlatos materiais da ocupação guarani foram detectados nos sítios Córrego Lalima (MS-MI-01), Tapera do Gino (MS-MI-04), Asa de Pote (MS-MI-06), Campina (MS-MI-07), Anita Vieira (MS-MI-11), Hélio Correia (MS-MI-12) e na área de ocorrência 5 (Ilust. 48; cf. tabela acima). Apesar das exceções, os correlatos guarani apresentam, em termos gerais, características semelhantes entre si, sobretudo no que se refere ao contexto de implantação dos sítios na paisagem, às dimensões dos depósitos arqueológicos e à diversidade e densidade de seus elementos. Destarte, os sítios guarani estão implantados em topos e encostas de colinas suaves e/ou no sopé dos morros, em áreas que oferecem ampla visibilidade de entorno e proximidades de nascentes e cursos d'água, sendo formados por concentrações de vestígios arqueológicos constituídos, principalmente, por fragmentos de vasilhas cerâmicas e vestígios líticos de polimento e lascamento, dispersos pela superfície, em áreas com dezenas de milhares de m², e em subsuperfície, até cerca de 0,30 m de profundidade. As exceções dizem respeito ao setor 2 do sítio Asa de Pote, onde, apesar das sondagens, não foram achados materiais em subsuperfície, e à área de ocorrência 5, implantada em um contexto paisagístico distinto dos demais, na planície inundável do rio Miranda.

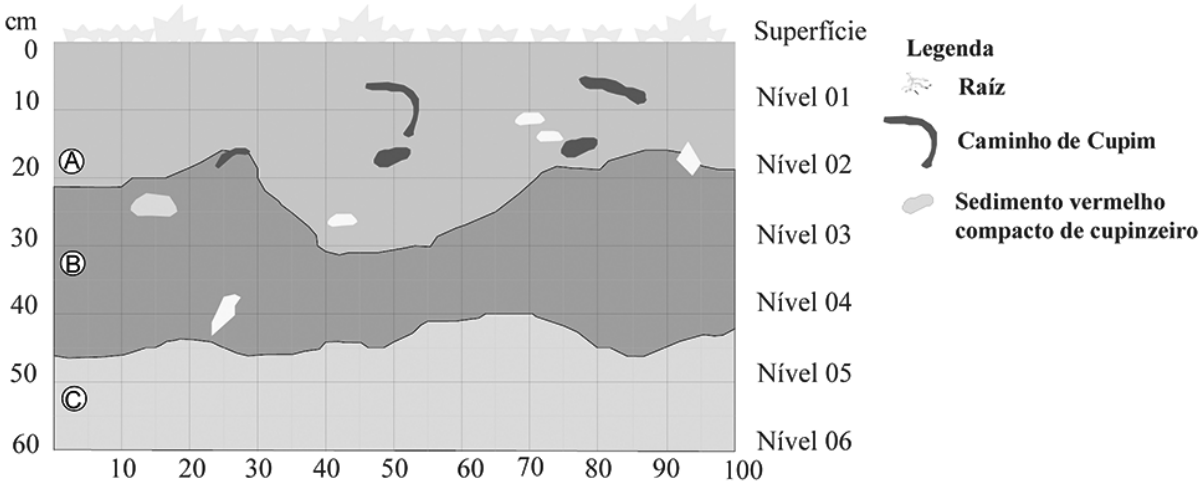
As atividades de pesquisa realizadas no sítio Córrego Lalima, situado no bairro da Sede, o mais populoso da aldeia, resultaram na identificação de quatro concentrações de vestígios arqueológicos, dispersos pelo topo e encostas da colina suave onde o sítio está implantado, por uma área com mais de 320.000 m². As concentrações foram segmentadas em quatro setores, entre os quais três – correspondentes aos setores 1 e 3, formados principalmente por materiais guarani, e o setor 2, constituído,

mormente, por materiais da Tradição Pantanal análogos à Fase Jacadigo – foram abordados através de atividades de coleta em superfície e subsuperfície. O outro setor, correspondente ao setor 4, composto por materiais de ambas as tradições, foi apenas registrado.

Com relação aos setores formados majoritariamente por materiais guarani, o setor 1 foi abordado com a realização de coleta de superfície em área de 7.000 m² e escavações de 13 sondagens e dois poços-teste. A área do setor foi aferida em 80.000 m² e a espessura do pacote arqueológico em 0,30 m. Além da superfície, formada por sedimento arenoso marrom-claro e materiais arqueológicos, foram observadas outras três camadas em subsuperfície: a camada A, situada entre os níveis 1 e 3, constituída por sedimento arenoargiloso marrom-escuro e materiais arqueológicos; a camada B, entre os níveis 3 e 5, constituída por sedimento arenoargiloso marrom-escuro e materiais arqueológicos em baixa densidade; e a camada C, a partir do nível 5, composta por sedimento arenoargiloso marrom-avermelhado e arqueologicamente estéril (Ilust. 49). A estratigrafia apresentou-se muito perturbada por fatores pós-deposicionais antrópicos, associados à ocupação atual, e biológicos, sobretudo cupins. Ao todo, foram recolhidos mais de 900 materiais arqueológicos e obtida uma datação a partir de uma amostra de carvão coletada no nível 3 do poço-teste 1, datada em 970 ± 70 AP.

Entre os materiais recolhidos no setor 1, foram selecionados 428 fragmentos de vasilhas cerâmicas diagnósticos da morfologia e do acabamento de superfície para a realização das análises. Assim, no que se refere à morfologia, foram analisados fragmentos de paredes, bordas e bases de vasilhas cerâmicas. Foram identificadas paredes infletidas, carenadas, complexas e segmentos superiores de vasilhas fechadas com ou sem pescoço; bordas diretas, côncavas, extrovertidas, cambadas, introvertidas e inflectidas, com lábios arredondados, aplanados, reforçados, biselados, ondulados e expandidos; bases circu-

**Sítio Córrego Lalima (MS-MI-01), Setor 1, Poço-teste 1, Coordenadas 1005N/1000E, Perfil Norte**




**Superfície: Sedimento arenoso, marrom-claro (*pale brown 10YR6/3*), baixo grau de compactação, sem vegetação rasteira, com materiais arqueológicos.**

**Ⓐ Sedimento arenoso, marrom-escuro (*dark brown 10YR3/3*), com alto grau de compactação, raízes, buracos de cupinzeiro, manchas vermelhas concrecionadas.**

**Ⓑ Sedimento areno-argiloso, marrom-escuro (*dark brown 7.5YR 3/4*), com altíssimo grau de compactação, com raízes pequenas e médias, buracos de cupinzeiro, manchas vermelhas concrecionadas e materiais arqueológicos em baixa densidade.**

**Ⓒ Sedimento areno-argiloso, vermelho (*yellowish red 5YR4/6*), com alto grau de compactação e pouca umidade, com presença de raízes de mangueira, sem materiais arqueológicos.**

ILUSTRAÇÃO 49 - SÍTIO CÓRREGO LALIMA (MS-MI-01), POÇO-TESTE 1, PERFIL NORTE (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ)

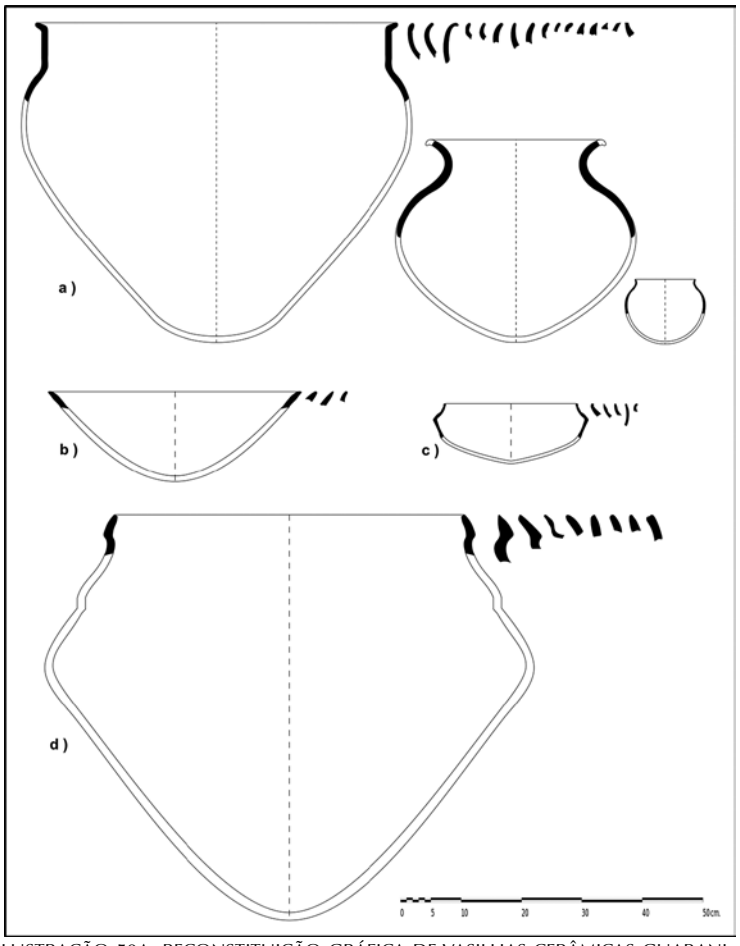



ILUSTRAÇÃO 50A. RECONSTITUIÇÃO GRÁFICA DE VASILHAS CERÂMICAS GUARANI (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ)

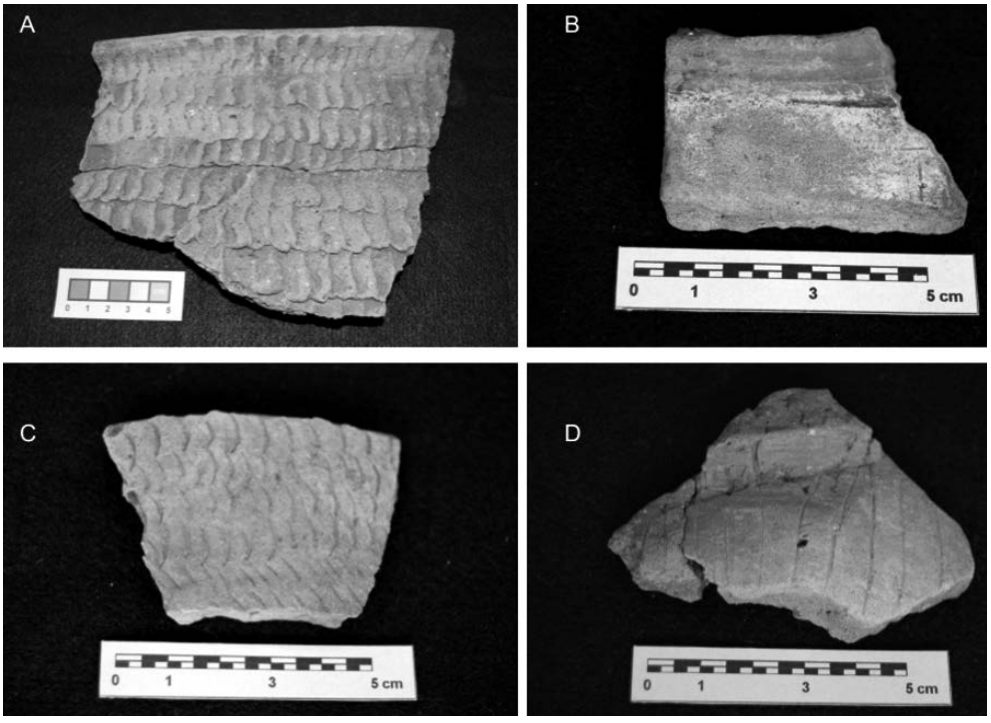



ILUSTRAÇÃO 50B. FRAGMENTOS CERÂMICOS DIAGNÓSTICOS DA TRADIÇÃO TECNOLÓGICA GUARANI: (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ)

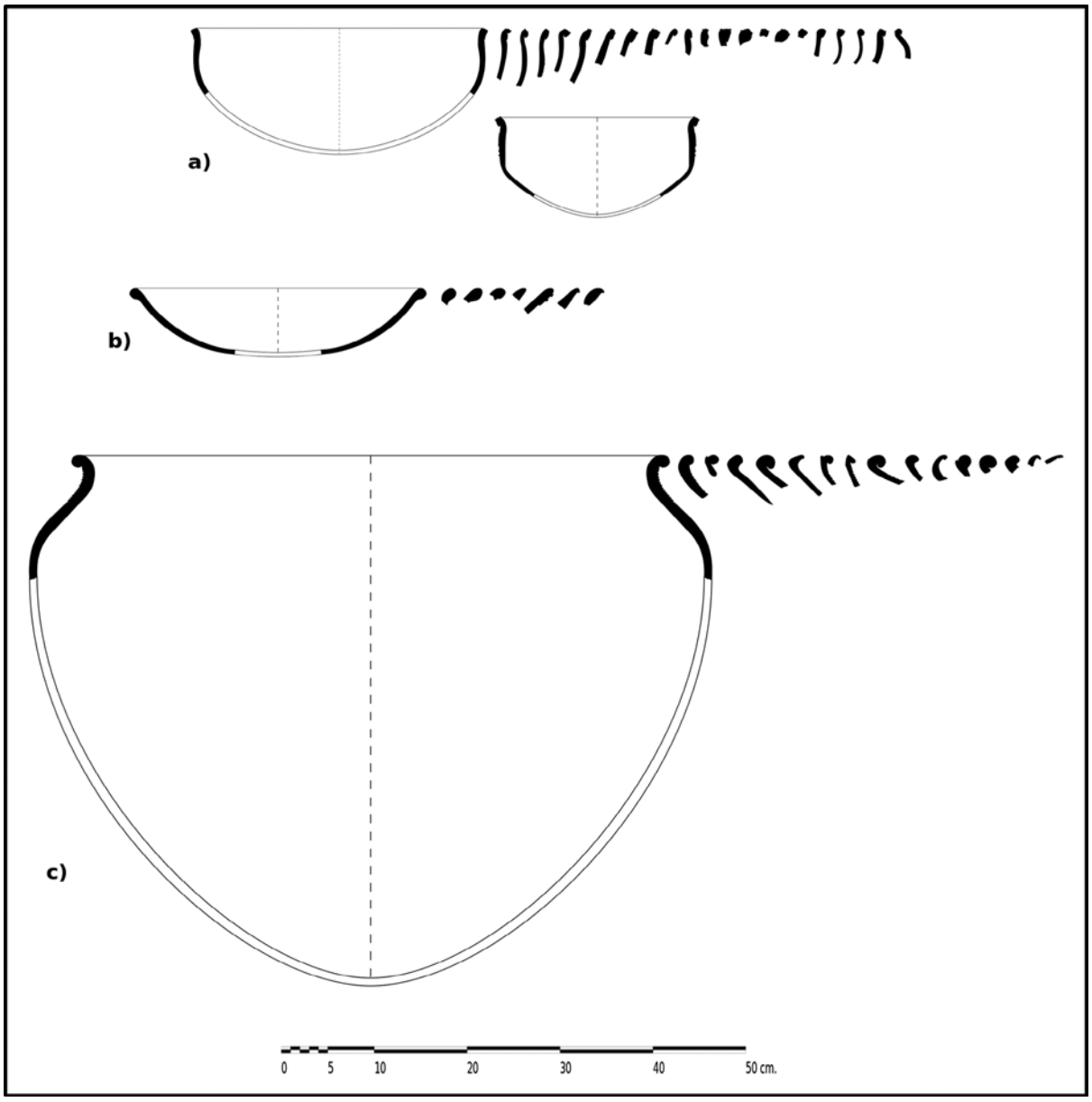



ILUSTRAÇÃO 51 - RECONSTITUIÇÃO GRÁFICA DE VASILHAS CERÂMICAS RELATIVAS AOS CORRELATOS DE OCUPAÇÃO ANÁLOGOS AOS DA FASE JACADIGO DA TRADIÇÃO PANTANAL (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ)

lares, planas e côncavas. O diâmetro da abertura da boca das vasilhas, aferido a partir dos fragmentos de borda, estendeu-se entre 4 e 58 cm, enquanto que a espessura dos fragmentos analisados variou entre 0,4 e 2,5 cm. Em relação às classes simétricas das vasilhas, foram observadas vasilhas fechadas com pescoço, vasilhas fechadas sem pescoço e vasilhas abertas; contornos complexos, simples, inflectidos e compostos; e formas esféricas, cônicas, semiesféricas e piriformes. Ainda foram identificadas quatro dentre as sete classes funcionais estabelecidas por Brochado e colegas,[23] as quais foram reconstituídas graficamentev (Ilust. 50a).

Em relação ao acabamento de superfície na face externa, foram analisados fragmentos corrugados, policrômicos (pinturas vermelhas e/ou pretas sobre engobo branco e/ou vermelho), ungulados, incisos, nodulados, impressos com corda e roletados (Ilust. 50b). Todos os fragmentos considerados diagnósticos do acabamento de superfície na face interna fo-

[23] LA SALVIA; BROCHADO, 1989; BROCHADO; MONTICELLI, 1994; BROCHADO; MONTICELLI; NEUMANN, 1990; NOELLI; BROCHADO, 1998.

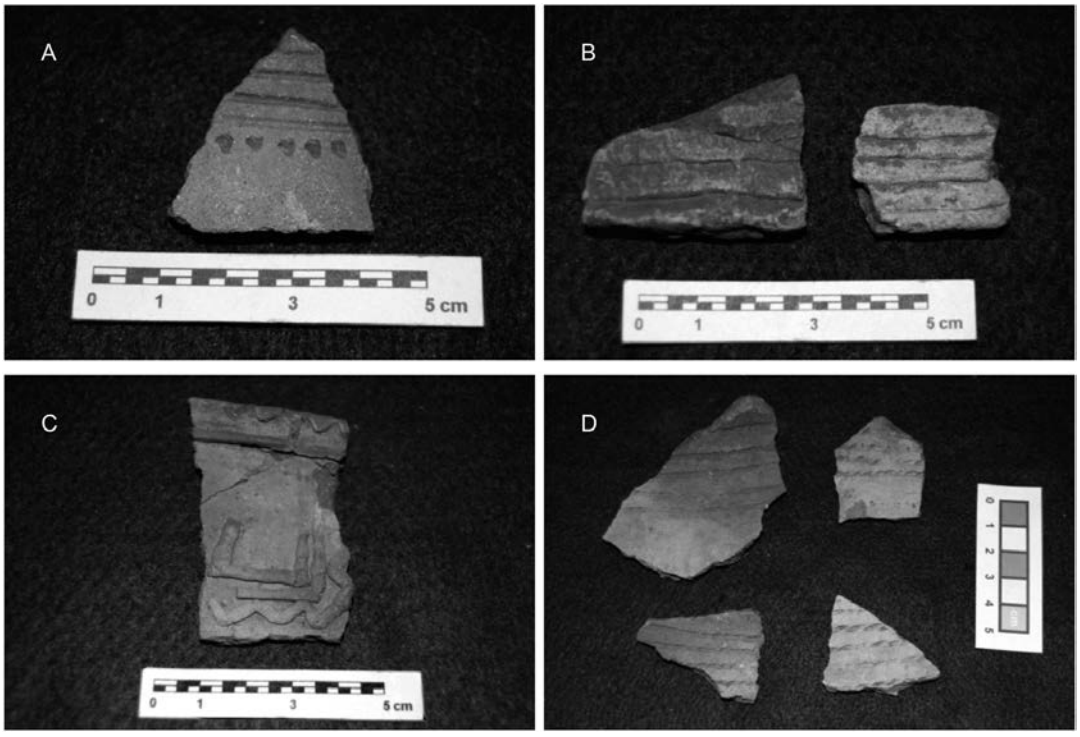



ILUSTRAÇÃO 52 - FRAGMENTOS CERÂMICOS DIAGNÓSTICOS DOS CORRELATOS DE OCUPAÇÃO ANÁLOGOS AOS DA FASE JACADIGO DA TRADIÇÃO PANTANAL (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ)

ram classificados como policrômicos. Ainda identificaram-se fragmentos de borda com policromia e aplique de filigranas de argila no lábio. Quanto à tradição tecnológica, a maioria dos fragmentos analisados foi classificada como Guarani, porém também foram observadas algumas peças com atributos característicos da Fase Jacadigo da Tradição Pantanal,[24] os quais correspondem aos fragmentos com impressões de corda e apliques de filigranas de argila (Ilust. 52).

No setor 3, foram realizadas coletas de superfície em uma área com 12.500 m² e foram escavadas 16 sondagens e 1 poço-teste. Além da superfície, constituída por sedimento arenoso marrom-claro, e do substrato rochoso, encontrado no nível 6, foram observadas três camadas de sedimentos com características semelhantes aos escavados no setor 1, inclusive no que se refere às perturbações causadas pela ocupação atual. A área do setor somou 62.000 m² e 0,30 m de espessura. Foram coletados mais de 650 materiais arqueológicos, com destaque para um *tembetá* lítico polido esverdeado doado por Sebastião Cabrocha, morador na área, porém não foram selecionados fragmentos cerâmicos para a realização de análises.

Ainda foram realizadas coletas de superfície de materiais guarani nos sítios Tapera do Gino, também formado por materiais da Tradição Pantanal análogos aos do sítio MS-CP-25e etno-históricos, e Asa de Pote, igualmente constituído por materiais da Tradição Pantanal semelhante à Fase Jacadigo. Na Tapera do Gino, localizada na divisa entre a aldeia e a Faz. Santa Rosa, foram coletados 121 fragmentos cerâmicos em um eixo de 300 m ao longo do acero da referi-

[24] Fases e Tradições: Originalmente, os conceitos de Fase e Tradição, bem como os de Componente e Horizonte, foram elaborados com o objetivo de ordenar os conjuntos de materiais arqueológicos em termos espaciais e temporais (WILLEY; PHILIPS, 1958). Assim, uma Tradição pode ser constituída por várias Fases ao longo do tempo e um Horizonte por vários componentes no espaço. Neste texto, os conceitos de Fase e Tradição são usados apenas em consideração às pesquisas realizadas anteriormente, tendo em vista a comparação dos contextos arqueológicos detectados em Lalima com os contextos investigados em outras áreas e, principalmente, a interpretação de seus significados históricos e culturais.

da propriedade, entre os quais 56 foram selecionados para a realização das análises. No que se refere à tradição tecnológica, a maioria dos fragmentos foi associada à tecnologia guarani. No sítio Asa de Pote, implantado em uma colina suave na margem esquerda do cór. Nascente do Guanandi, foram coletados 176 fragmentos cerâmicos guarani na superfície de uma área com 10.000 m², denominada de setor 1. Foram escavadas 11 sondagens no local, porém, como sublinhado anteriormente, não foram encontrados materiais arqueológicos em subsuperfície. Com efeito, os materiais recolhidos no setor 1 do MS- MI-06 podem ter sido aglutinados há pouco tempo, talvez não mais que algumas décadas. Os fragmentos coletados no setor 1 do Asa de Pote não foram analisados.

Afora o cadastro – efetuado em todos os sítios detectados – não foram realizadas atividades de pesquisa nos demais sítios com materiais guarani detectados em Lalima. Contudo, ainda é importante sublinhar que, nos sítios multicomponenciais, as concentrações de vestígios guarani apresentam, em superfície, relações distintas com as concentrações de resquícios análogos aos da Fase Jacadigo, do MS-CP-25 da Tradição Pantanal e etno-históricos. Com efeito, independentemente do conteúdo tecnológico, as concentrações de materiais guarani e semelhantes aos da Fase Jacadigo nos sítios Córrego Lalima e Asa de Pote apenas se sobrepõem nos seus limites, ou seja, nas áreas de menor densidade de vestígios arqueológicos. Já no que se refere à Tapera do Gino, os materiais comparáveis aos do MS-CP-25 e os etno-históricos estão dispersos em meio aos resquícios guarani, os quais, por sua vez, apresentam maior densidade. Em subsuperfície, apenas foram detectados materiais distintos tecnologicamente no MS-MI-01, no nível 3 do poço-teste 2, escavado no setor 1, onde foi coletada uma borda com filigranas de argila no lábio em meio aos refugos guarani. Porém, a perturbação do depósito, atestada por uma série de restos industrializados, não permite quaisquer inferências a partir da estratigrafia.

Os correlatos apresentados anteriormente indicam que o estabelecimento da ocupação guarani na região estendeu-se ao menos por cerca de 500 anos, ou seja, desde o século XI depois de Cristo, conforme a datação obtida no sítio Córrego Lalima, até meados do século XVII, segundo as fontes históricas e etnográficas. Todavia, não só é provável que os Guarani tenham explorado, colonizado e se assentado regionalmente em período anterior ao datado, como ainda é possível que os mesmos tenham se relacionado diferentemente com populações diversas ao longo de toda a sua dinâmica de expansão e consolidação na área. Tais populações, ao seu turno, poderiam estar estabelecidas antes da chegada dos Guarani ou ter advindo posteriormente, de modo que muitas podem ter sido hostilizadas, expulsas, incorporadas ou aliadas. Seja como for, a variação situacional, artefatual e cronológica nos correlatos guarani demonstram alguma estabilidade, talvez até mesmo algum padrão, o qual, ao seu turno, pode indicar, entre outros fatos, que populações portadoras de matriz cultural Tupi-Guarani exerceram a hegemonia territorial no médio Miranda desde períodos pré-históricos indefinidos até o colapso causado nos primeiros séculos do colonialismo.

## Correlatos da ocupação da Tradição Pantanal análogos à Fase Jacadigo

Além do setor 2 do sítio Córrego Lalima e do setor 2 do sítio Asa de Pote, os correlatos materiais da ocupação das populações portadoras da Tradição Pantanal análogos à Fase Jacadigo foram detectados no sítio Potrero (MS-MI-10) e na área de ocorrência 7 (ver ilust. 51 e tabela). Em resumo, os sítios com materiais semelhantes à Fase Jacadigo estão implantados em áreas que apresentam as mesmas variáveis ambientais que os contextos guarani, porém, enquanto estes apresentam uma variação pequena entre si, sendo muito semelhantes, os outros variam muito mais, sobretudo em relação aos depósitos e

aos elementos. No setor 2 do MS-MI-01, por exemplo, onde foram realizadas atividades de coleta em superfície e subsuperfície, com a escavação de 14 sondagens e 2 poços-teste, foram coletados 868 materiais arqueológicos em uma área com 20.000 m² e espessura de até 0,70 m, enquanto que, no setor 2 do MS-MI-06, foram coletados apenas 151 materiais arqueológicos, através de coleta de superfície e escavação de 28 sondagens e 3 poços-teste, em uma área com 90.000 m² e 0, 50 m de profundidade. No MS-MI-10, foi realizada somente coleta de superfície de 55 materiais arqueológicos em um eixo de 60 m no interior de uma voçoroca.

Entre os materiais coletados no setor 2 do sítio Córrego Lalima, foram selecionados 179 fragmentos de vasilhas cerâmicas para a realização das análises. No que se refere à morfologia, foram identificados fragmentos de paredes infletidas, segmentos superiores e ombros de vasilhas fechadas com ou sem pescoço; bordas extrovertidas, diretas, côncavas e inflectidas, e lábios reforçados, com rebarba externa, arredondados, dobrados, apontados, aplanados e biselados; bases circulares e convexas; e apêndices de suspensão em forma de alças. O diâmetro da boca variou entre 10 e 32 cm, e a espessura entre 0,3 e 1,5 cm. Sobre as classes de simetria, identificaram-se fragmentos de vasilhas abertas e fechadas, contornos simples e inflectidos, e formas semiesféricas, esféricas, semielípticas e semiovais. A análise morfológica dos fragmentos análogos à Fase Jacadigo, principalmente no que se refere à qualificação dos fragmentos de borda, resultou na reconstituição gráfica de 3 classes distintas de vasilhas (Ilust. 51). Todavia, alguns fragmentos indicam que o vasilhame em questão pode apresentar outras classes, sobretudo um tipo de vasilha fechada com pescoço, semelhante à moringa. Além do mais, cabe sublinhar que, apesar das classes identificadas sugerirem usos diversos e diferenciados para cada uma das vasilhas, associados ao processamento, consumo a armazenamento de alimentos sólidos e líquidos, não foram desenvolvidas análises funcionais.

Em relação ao acabamento de superfície na face externa, foram observados fragmentos cromáticos (pinturas vermelhas e engobo vermelho), incisos, corrugados, acanalados, aplicados com filigranas de argila, impressos com corda e ponteados (Ilust. 52). É importante salientar que o corrugado na Fase Jacadigo da Tradição Pantanal é distinto do guarani, sendo caracterizado mais como um corrugado-roletado que como um corrugado-digitado. Na face interna, notaram-se apenas fragmentos cromáticos. Quanto aos fragmentos de borda, foram identificados lábios decorados com apliques de filigranas de argila, ponteados, ungulados e pinturas de faixas vermelhas. Em termos tecnológicos, a maior parte dos fragmentos foi associada à Tradição Pantanal análoga à Fase Jacadigo, porém também foram encontrados alguns fragmentos guarani no setor 2 do sítio Córrego Lalima (Ilust. 52).

Vale ressaltar que, além dos fragmentos de vasilhas, também foram coletados outros artefatos cerâmicos nos contextos arqueológicos semelhantes à Fase Jacadigo da Tradição Pantanal, como rodelas de fuso, cachimbos tubulares e fichas cerâmicas polidas, bem como materiais líticos lascados e polidos, com destaque para as lâminas de machado, bolas de boleadeiras e polidores discoides.

A superfície e a subsuperfície mostraram-se tão perturbadas nos setores 2 dos sítios Córrego Lalima e Asa de Pote quanto nos outros setores pesquisados em ambos os sítios. Contudo, ao contrário do sítio MS-MI-01, onde os impactos mais destrutivos estão associados com terraplanagens e aterros, no MS-MI-06 a perturbação do sítio está associada com as atividades agrícolas, sobretudo queimadas antrópicas e arado mecanizado. Mesmo assim, foram enviadas duas amostras de carvão para a obtenção de datações arqueológicas, respectivamente coletadas nos níveis 3 e 6 do poço-teste 1 no setor 2 do Asa de Pote. Além da camada superficial, constituída por sedi-

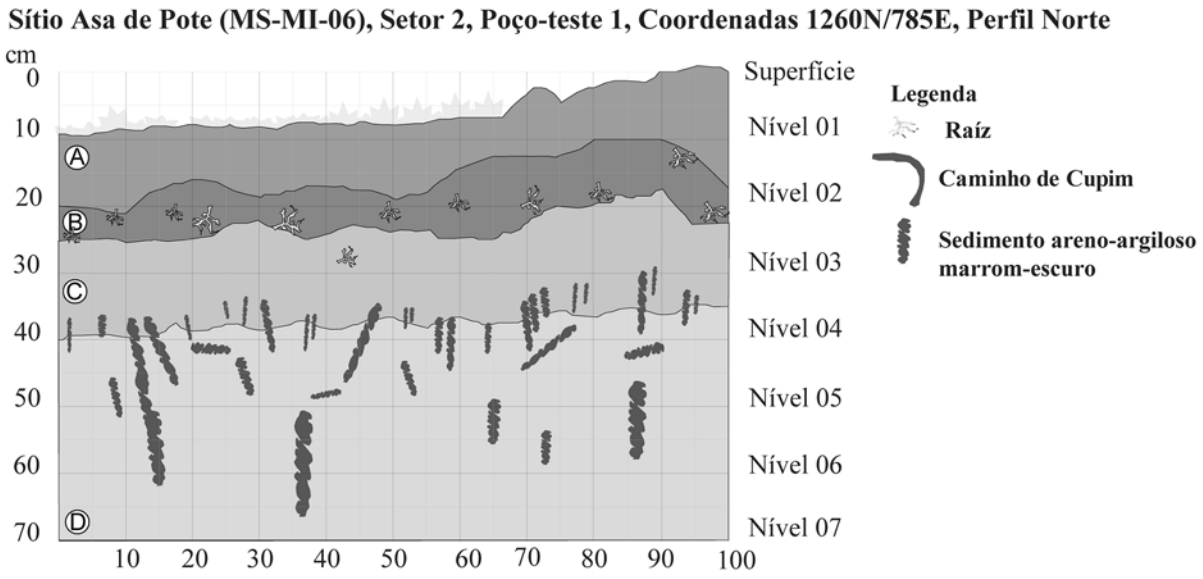



ILUSTRAÇÃO 53 - SÍTIO ASA DE POTE (MS-MI-06), POÇO-TESTE 1, PERFIL NORTE (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ)

mento arenoso marrom-escuro e materiais arqueológicos, foram observadas mais quatro camadas de sedimentos. A camada A, situada entre os níveis 1 e 2, apresentou os mesmos sedimentos que a superfície e materiais arqueológicos; a camada B, entre os níveis 2 e 3, apresentou sedimento arenoargiloso marrom-escuro e materiais arqueológicos; a camada C, entre os níveis 3 e 4, sedimento variegado argiloarenoso marrom-avermelhado e materiais arqueológicos; e a camada D, a partir do nível 4, apresentou sedimento argiloarenoso marrom-avermelhado e materiais cuja origem arqueológica pode ser contestada (Ilust. 53). A amostra coletada no nível 3 foi datada em 1.070 ± 60 AP e a do nível 6 em 6.340 ± 70 AP.

Devido à sua antiguidade, a data obtida com a amostra coletada no nível 6 do Poço-teste 1 no sítio Asa de Pote não foi associada aos conjuntos de materiais arqueológicos constituídos majoritariamente por fragmentos de vasilhas cerâmicas classificados como análogos à Fase Jacadigo da Tradição Pantanal. Todavia, é importante sublinhar que os criadores da Fase Jacadigo inferiram que os conjuntos arqueológicos a ela relacionados fossem datados do período histórico, associando-os com os índios Guaikurú e Guaná que migraram para a região a partir do século XVII (SCHMITZ *et al.*, 1998, p. 228). Com efeito, mesmo considerando que os dados alcançados em Lalima não permitem apontamentos mais acurados sobre o sistema cultural das populações portadoras da tradição tecnológica semelhante à Fase Jacadigo no rio Miranda, a data do nível 3 não só sugere que os vestígios detectados foram deixados em período pré-histórico, como a variação situacional e artefatual indica que as referidas populações podem ser caracterizadas como sociedades agricultoras e ceramistas culturalmente distintas dos Guarani. Assim, apesar da fragilidade das informações sobre cronologia de ocupação e

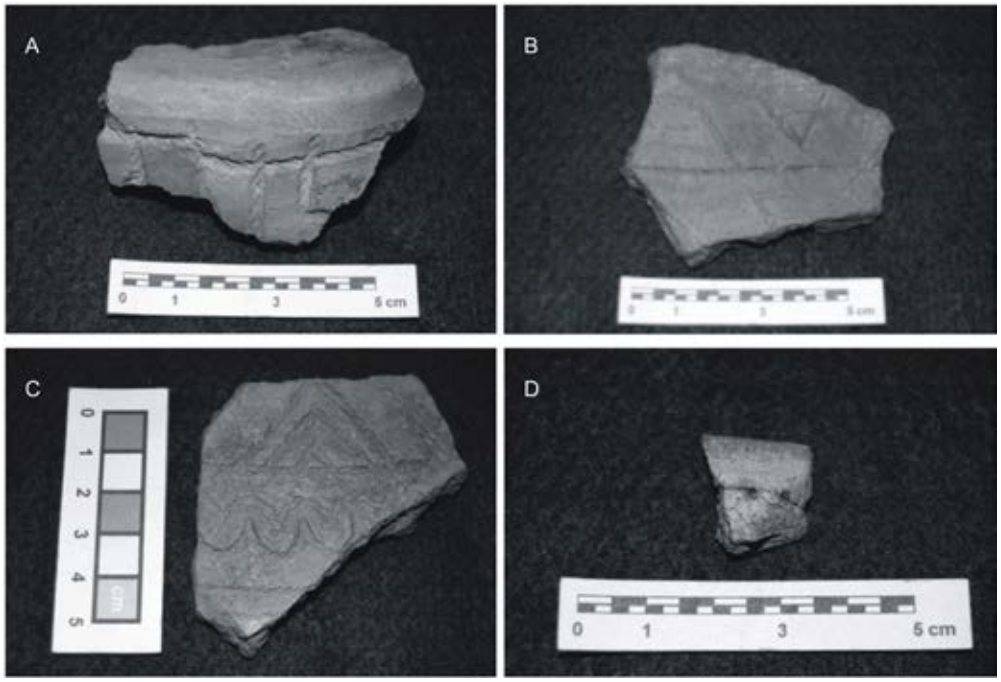



ILUSTRAÇÃO 54 - FRAGMENTOS CERÂMICOS DIAGNÓSTICOS DOS CORRELATOS DE OCUPAÇÃO ANÁLOGOS AOS DO SÍTIO MS-CP-25 DA TRADIÇÃO PANTANAL. FRAGMENTOS ESTILIZADOS COM IMPRESSÕES DE CORDA: A) SÍTIO JOSÉ RONDON DE SOUZA; B) TAPERA DO LIMPÃO; C) TAPERA DO GINO; D) FRAGMENTO PERFURADO, TAPERA DO GINO (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ)

relações sociais e ecológicas entre os Guarani e as populações por trás dos materiais parecidos com os da Fase Jacadigo, não só lança-se a hipótese, com base na variabilidade situacional, artefatual e cronológica entre os conjuntos, de que ambas possam ser caracterizadas como sociedades agricultoras e ceramistas pré-históricas que se estabeleceram no rio Miranda ao longo da dinâmica histórica da ocupação indígena regional, como também inferimos que a diversidade cultural encontrada pelos europeus no curso fluvial já citado durante os séculos XVI e XVII, formada por vários grupos étnicos distintos, já devia se processar ao menos desde o século XI depois de Cristo.

## Correlatos da ocupação da Tradição Pantanal análogos aos materiais do sítio MS-CP-25

Os correlatos da ocupação por grupos indígenas portadores de tecnologia cerâmica análoga àquela detectada no sítio MS-CP-25, na região de Corumbá/MS, foram detectados, na aldeia Lalima, nos sítios José Rondon de Souza (MS-MI-02), Tapera do Limpão (MS-MI-03), Tapera do Gino (MS-MI-04) – o qual também apresenta materiais Guarani e Etno-históricos – Manuel de Souza Neto (MS-MI-09) e na área de ocorrência 2 (ver Ilust. 48 e tabela). Apesar da realização apenas de coletas de superfície e análises cerâmicas, foi possível observar, em comparação aos sítios com materiais guarani e análogos à Fase Jacadigo, que aqueles com materiais semelhantes aos do MS-CP-25 apresentam variações situacionais e artefatuais distintas. Com efeito, a maioria dos sítios está implantada nas proximidades da planície de inundação do Miranda, com exceção ocorrência 2, localizada em um topo de colina, e são formados por depósitos com dispersão, diversidade e densidade menores de elementos, mesmo considerando os achados de materiais de origem industrializada, estruturas de habitação e ecofatos em alguns sítios.

No José Rondon de Souza, foram coletados 57 materiais arqueológicos em área constituída por sedimento arenoso marrom-claro com 7.500 m². O Sr. José Rondon, morador na

área do sítio, ainda nos mostrou duas lâminas líticas polidas de machado recolhidas no local. Entre os fragmentos cerâmicos, apenas 19 apresentaram atributos diagnósticos da morfologia e do acabamento de superfície. Assim, no tocante à análise da forma das vasilhas, foram identificadas paredes inflectidas, segmentos superiores de vasilhas fechadas e paredes carenadas; bordas diretas e lábios com reforço, rebarba, entalhes, digitações, ponteados e modelados. O diâmetro da boca foi aferido em apenas um fragmento, com 14 cm, enquanto que a espessura variou entre 5 e 10 cm. Não foi possível qualificar os fragmentos selecionados acerca das classes de simetria, do contorno e da forma geométrica, nem tampouco reconstituir o vasilhame graficamente.

Em se tratando do acabamento de superfície na face externa, foram observados fragmentos com engobo vermelho e motivos estilizados com impressão de corda e policromia (pintura vermelha, preta e branca). É importante ressaltar que as decorações com motivos feitos com impressões de corda nos sítios com materiais análogos àqueles detectados no MS-CP-25 (Ilust. 54) são diferentes das impressões de corda analisadas nos sítios semelhantes à Fase Jacadigo, na medida em que estes apresentam apenas alinhamentos paralelos feitos com impressão de corda. Na face interna, os fragmentos diagnósticos também apresentaram cromatismo, principalmente engobo vermelho, pintura vermelha e enegrecimento. Este último fragmento, categorizado como borda, também apresentou enegrecimento no lábio. Todos os fragmentos foram tecnologicamente associados à Tradição Pantanal análoga ao sítio MS-CP-25.

Na Tapera do Limpão, foram coletados 117 fragmentos cerâmicos em área com 2.500 m² constituída por sedimento litólico. Entre estes, foram selecionados 16 fragmentos diagnósticos para a realização das análises, os quais apresentaram as mesmas características que aqueles analisados no MS-MI-02. No entanto, cabe acrescentar que no MS-MI-03 também foram encontrados líticos lascados, fragmentos de louça, esteio queimado, clareira e plantas alimentícias e medicinais. Os resultados das atividades de coleta em superfície a das análises dos fragmentos selecionados no MS-MI-04 foram aludidos acima, enquanto se tratou dos correlatos da ocupação Guarani, cabendo apenas informar que também foram identificadas bordas perfuradas e lábios dentados entre os materiais cerâmicos, e que foi coletada uma conta azul de vidro, a qual pode estar relacionada com quaisquer dos contextos tecnológicos observados no sítio. Não foram realizadas atividades de coleta no MS-MI-09.

Assim como no que se refere à Fase Jacadigo, os materiais coletados no sítio MS-CP-25 também foram associados aos Guaikurú (SCHMITZ *et al., 1*998, p. 229), devido à semelhança latente entre os motivos estilizados com impressões de corda e as técnicas decorativas das ceramistas Kadiwéu, preconizadas desde o final do século XVIII.[25] Apesar da não obtenção de datações arqueológicas nos sítios com materiais análogos aos do MS-CP-25 detectados em Lalima, acredita-se na plausibilidade da hipótese aventada. Contudo, também é possível que tal tecnologia cerâmica tenha sido compartilhada com outras populações desde períodos pré-históricos, inclusive com aquelas de origem arawak, tais como os Guaná, Kinikinau, Layaná e Terena, os quais, ao seu turno, migraram para o Pantanal juntamente com os Guaikurú e mantinham relações culturais muito próximas com os mesmos. Destarte, diante da variação situacional e artefatual em tono de si mesmo e da variabilidade em relação aos conjuntos Guarani e análogos aos da Fase Jacadigo, é provável que os materiais parecidos com os do MS-CP-25 correspondam aos correlatos dos processos de migração, estabelecimento e fragmentação cultural e territorial dos Guaikurú e Guaná no rio Miranda, decorridos entre os séculos XVII e XIX, ou seja, entre o abandono guarani e a chamada guerra do Paraguai, e, por

[25] BOGGIANI, 1975 [1895]; FERREIRA, 1971 [1783-1792]; RIBEIRO, 1980; SIQUEIRA JR., 1993.

conseguinte, ao período inicial da história de formação do contexto etnográfico atual, protagonizado pelos Guaikurú no último quartel dos oitocentos. Nesse sentido, a variação nos conjuntos similares aos do MS-CP-25 pode ser correlacionada à ocupação dos Guaikurú em Lalima, datada historicamente da primeira metade do século XIX, conforme a notícia dada pelo Diretor Geral dos Índios da Província de Mato Grosso, José Alves Ferreira, em 1848 (FERREIRA, 2001 [1848], p. 13).

## Correlatos da história de formação do contexto etnográfico atual

Além da Tapera do Gino, os correlatos materiais da história de formação do contexto etnográfico atual foram observados nos sítios Tapera do Urumbeva (MS-MI-05), Tapera do Pirizal (MS-MI-09) e Mangal (MS-MI-13). Afora o MS-MI-04 e o MS-MI-13, localizados em topos de colina nas proximidades de nascentes fluviais, o MS-MI-05 e o MS-MI-09 apresentam implantação semelhante aos sítios com materiais análogos aos do MS-CP-25, porém os depósitos dos sítios Etno-históricos são constituídos por densidades, diversidades e áreas de dispersão relativamente maiores que aqueles. Contudo, esta última assertiva não vale para os fragmentos de vasilhas cerâmicas, cujas amostras se mostraram ainda menores, sendo válida apenas para os vestígios de origem industrializada, tais como metais, vítreos e sintéticos; orgânicos, sobretudo restos faunísticos de alimentação; e ecofatos, semelhantes aos do MS-MI-03.

Apesar de nem todos conhecerem as histórias associadas aos processos de constituição da configuração etnográfica hodierna de modo tão profundo como Manuel de Souza Neto, o principal colaborador nas pesquisas arqueológicas e etnoarqueológicas na aldeia Lalima, a maioria dos adultos de ambos os sexos detém alguma informação sobre a origem dos materiais deixados nos sítios etno-históricos. Assim, a Tapera do Pirizal é, de acordo com as concepções etno-históricas indígenas, o assentamento mais antigo da aldeia, tendo sido ocupado pelos Guaikurú da família Souza (os quais, diga-se de passagem, foram interlocutores de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira nas pesquisas que esses antropólogos desenvolveram em Lalima); já a Tapera do Urumbeva foi formada pelas primei-

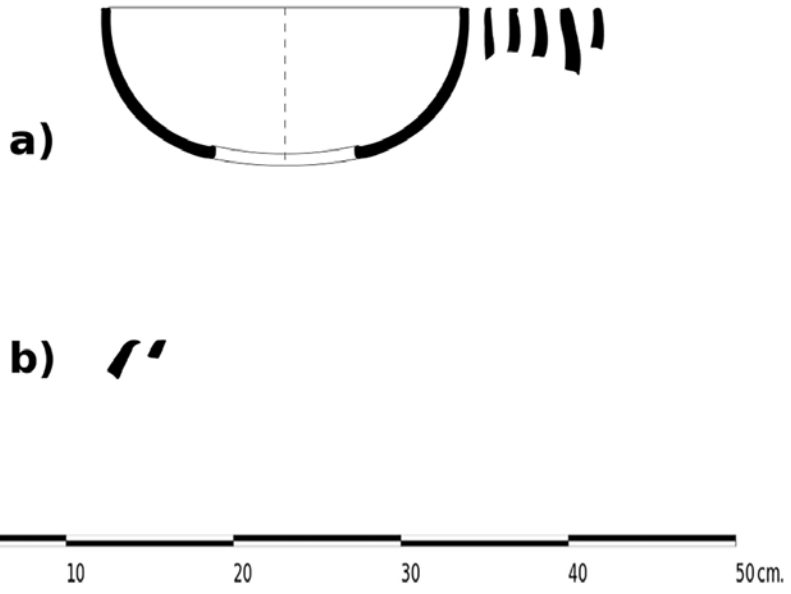



ILUSTRAÇÃO 55 - RECONSTITUIÇÃO GRÁFICA DE VASILHA CERÂMICA RELATIVA AOS CORRELATOS DA FORMAÇÃO DO CONTEXTO ETNOGRÁFICO ATUAL: A) VASILHA ABERTA, SIMPLES, SEMIESFÉRICA; B) BORDAS EXTROVERTIDAS (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ)

ras famílias levadas para a aldeia pelo SPI, tais como os Gomes-Cororó (Terena) e os de Paulo (Guaikurú); o Mangal, ao seu turno, se originou a partir do domicílio de um índio empregado na Faz. Santa Rosa; e a Tapera do Gino, por sua vez, foi abandonada há apenas 20 anos, com a mudança do Gino para outra área da aldeia.

Na Tapera do Urumbeva, foram realizadas coletas de superfície e subsuperfície, com a escavação de 15 sondagens e de uma área de decapagem com 12 m² em torno de uma estrutura de combustão. O sítio apresentou sedimento litólico, área com 10.000 m², 0,10 m de espessura e vestígios de materiais industrializados, estruturas de habitação, fragmentos de vasilhas cerâmicas, restos orgânicos de alimentação, utensílios líticos e ecofatos.

Foram coletados 57 fragmentos cerâmicos, entre os quais apenas 14 continham atributos diagnósticos da morfologia e do acabamento de superfície das vasilhas. No tocante à forma, foram identificados fragmentos de parede e bordas diretas e extrovertidas, com lábios aplanados, arredondados, apontados, biselados e expandidos. O diâmetro da boca foi medido em apenas uma borda, em 22 cm, ao passo em que a espessura variou entre 6 e 11 cm. Com relação à classe de simetria, contorno e forma geométrica, foram observados fragmentos de vasilhas abertas, simples e semiesféricas. Apenas foi possível a reconstituição gráfica de uma classe de vasilha cerâmica a partir dos fragmentos coletados na Tapera do Urumbeva (Ilust. 55), porém as bordas extrovertidas sugerem a ocorrência de uma classe de vasilhas abertas e rasas, semelhantes aos pratos.

O engobo vermelho na face interna foi o único acabamento de superfície diagnóstico registrado na Tapera do Urumbeva. Todos os fragmentos foram tecnologicamente associados ao contexto etnográfico atual, porém é importante sublinhar que a tecnologia em questão, atualmente em desuso, possui semelhanças e diferenças em relação à tecnologia Terena atual, conhecida e eventualmente operada em alguns domicílios, apesar de os índios alegarem que "o barro da aldeia não é bom".

Com efeito, os significados da variabilidade e da variação nos correlatos materiais de ocupação relativos à história da formação do contexto etnográfico atual podem ser compreendidos através da conjuntura histórica das transformações socioculturais impulsionadas pela política indigenista do século XX e da abordagem etnoarqueológica. Como aludido acima, muitos índios Guaikurú e Guaná dispersos e escravizados nas fazendas da região foram libertos por Rondon e adensados pelo SPI nas reservas indígenas, com o propósito da assimilação e da aculturação. Em Lalima, a atuação do SPI e, posteriormente, da FUNAI, agrupou várias famílias indígenas distintas com os Guaikurú que já se encontravam na área, fomentou a difusão da influência cultural dos Terena e tentou impor a mudança cultural entre os índios. Desafortunadamente, os registros audiovisuais obtidos com os interlocutores ainda não foram analisados sistematicamente a partir de uma perspectiva etnoarqueológica concernida com a construção de um modelo interpretativo, porém os dados contidos nas gravações, ainda mais se somados aos dados históricos, etnográficos e arqueológicos, já apresentam suficientes informações sobre a história e a cultura da ocupação indígena contemporânea que permitem transpor o estabelecimento do fato pelos materiais, incrementar o conhecimento sobre o passado, compreender as questões postas pelo presente e refletir sobre o futuro da comunidade indígena local e regional.

## A aldeia Lalima e a ocupação indígena regional

Em conformidade com a hipótese concebida em relação à pesquisa de levantamento arqueológico em Lalima, bem como com as proposições teóricas, históricas, etnográficas e arqueológicas que a embasam, os correlatos ora apresentados, mesmo considerando o

caráter preliminar dos resultados obtidos até momento, não só estabelecem o fato de que a área estudada pode ser compreendida enquanto palimpsesto da trajetória histórica da ocupação indígena regional, na medida em que os dados demonstram que a aldeia foi ocupada por populações diversas ao longo do tempo, como ainda oferecem elementos que podem ser utilizados na elaboração de novas inferências.

Até onde se permite generalizar, os correlatos detectados em Lalima tratam de aproximadamente mil anos de história indígena na região do médio curso do rio Miranda. Os fatos mais notáveis em tal ínterim são o estabelecimento de populações ceramistas distintas e os impactos do colonialismo sobre as mesmas. Tratando-se do primeiro fato, prevalece a hipótese de que os conjuntos classificados como Guarani, Tradição Pantanal (análogos à Fase Jacadigo e aos materiais do MS-CP-25) e correlatos da história de formação do contexto etnográfico atual podem ser compreendidos como testemunhos da diversidade cultural descrita desde a chegada dos primeiros conquistadores e colonizadores até o presente, cujas origens encontram-se na pré-história. Destarte, apesar do desconhecimento sobre a cultura das populações portadoras de tecnologia cerâmica semelhante àquela da Fase Jacadigo e das interações destas com os Guarani, bem como da possibilidade de compartilhamento dos materiais similares aos do MS-CP-25 entre populações diferentes, desde períodos pré-históricos, e das limitações da abordagem etnoarqueológica junto à comunidade, postula-se, no que concerne às relações dos conjuntos de correlatos materiais de ocupação detectados na aldeia e a história indígena regional de longa duração, que: a) tanto os Guarani quanto as populações com cerâmicas parecidas com aquelas da Fase Jacadigo podem ser caracterizadas como sociedades agricultoras, ceramistas, sedentárias e culturalmente distintas que se estabeleceram no médio Miranda em períodos pré-históricos; b) cedo ou tarde, os Guarani impuseram-se cultural e territorialmente sobre as outras populações que se estabeleceram na região, inclusive em relação aos que portavam cerâmicas análogas aos da Fase Jacadigo, até o início do colonialismo; c) os conjuntos constituídos principalmente por fragmentos cerâmicos semelhantes aos do sítio MS-CP-25 eram portados pelas populações migrantes do Chaco, sobretudo Guaikurú e Guaná, as quais se estabeleceram na região a partir dos séculos XVII e XVIII, após o abandono dos Guarani; e d) os conjuntos atribuídos pelos colaboradores indígenas ao processo de constituição da configuração etnográfica hodierna foram deixados pelos Guaikurú que já estavam estabelecidos em Lalima e pelos índios confinados pelos órgãos indigenistas oficiais entre o fim do império e a república do presente.

No que concerne ao segundo fato, ou seja, aos impactos do colonialismo nas populações indígenas no médio Miranda, pode-se associar o abandono guarani e a variabilidade entre os conjuntos datados como pré-históricos e históricos, ou melhor, entre Guarani e análogo à Fase Jacadigo, de um lado, e similar ao MS-CP-25 e etno-históricos, de outro, aos impactos causados com a chegada e a conquista do continente pelos europeus, mormente no que se refere ao baixio demográfico e à desestruturação dos territórios e das culturas indígenas.

Seja como for, as considerações aqui tecidas apenas poderão se confirmar, ou não, com a continuidade e o aprofundamento das pesquisas. Tal intuito, ao seu turno, somente poderá ser empreendido com a valorização da colaboração e da participação da comunidade indígena em Lalima no processo de construção do conhecimento, através de uma perspectiva interdisciplinar, diacrônica, holística, crítica e comunitária, tendo em vista o retorno das informações à sociedade, o combate ao colonialismo e a descolonização da arqueologia e do passado.[26]

[26] LAYTON, 1989, 1994; SHEPHERD, 2003; SILLIMAN, 2005; SMITH; WOBST, 2005.

# Arqueologia da bacia do Alto Paraná em Mato Grosso do Sul

Emília Mariko Kashimoto
Gilson Rodolfo Martins

## A produção do conhecimento sobre a arqueologia do vale do Alto Paraná, Mato Grosso do Sul

Como é possível conhecer, analisar e interpretar os processos histórico-arqueológicos dos povos caçadores-coletores pré-históricos e das culturas indígenas pré-coloniais que viveram no território de Mato Grosso do Sul antes do ano 1500? Perante a ausência de etnografia e documentos escritos produzidos por essas sociedades, várias já extintas, restam as narrativas orais fragmentadas sobre o próprio passado que, quando existentes, remetem a aspectos imateriais, tais como a permanência de mitos relativos às próprias origens. Assim sendo, os vestígios arqueológicos da cultura material são os pilares empíricos fundamentais para a identificação dessas sociedades e para a compreensão possível de suas respectivas características e dinâmicas culturais.

Em ambientes tropicais, como o do alto curso do rio Paraná, os itens arqueológicos da cultura material que resistiram aos fatores de degradação, causados por ações antrópicas posteriores e pela decomposição natural, são, em sua grande maioria, aqueles de origens minerais: rochas lascadas e/ou polidas e materiais argilosos, principalmente a cerâmica. Tais vestígios constituem, em geral, uma pequena fração de todas as manifestações culturais praticadas pelas sociedades pretéritas que existiram no território sul-mato-grossense antes da colonização europeia. Este fato implica a necessidade de pesquisas arqueológicas de campo, detalhadas e extensivas, as quais devem ser subsidiadas por outras fontes de dados, tais como características do solo, vegetação, fauna e outros componentes dos contextos ambientais dos sítios arqueológicos a serem estudados.

Com exceção do registro de alguns sítios arqueológicos localizados próximos à foz do rio Samambaia (CHMYZ, 1974), afluente da margem direita do Paraná, o segmento do Alto Paraná, com cerca de 590 km, entre o município de Mundo Novo e a cabeceira desse rio, no município de Aparecida do Taboado (Ilust. 56), era, até o início da década de 1990, quase desconhecido em relação ao seu conteúdo arqueológico. Dessa forma, considerando-se que o conhecimento arqueológico era insatisfatório, a pesquisa científica do alto curso do rio Paraná, face à sua importância cultural e extensão espacial, verteu para uma abrangente coleta de dados e para uma análise circunstanciada dos mesmos, isto na perspectiva de se construir as primeiras interpretações capazes de expor os quadros histórico-culturais do povoamento humano dessa região. A frequência e a intensidade dos trabalhos de campo e de laboratório, nos quais se incluem as datações

radiométricas,[27] subsidiaram a construção de um substancial banco de dados, apto a permitir descrições arqueológicas gerais acerca dos panoramas culturais que aí se desenvolveram no passado pré-colonial e das origens dos processos de povoamento pré-históricos (caçadores-coletores pré-indígenas) e indígenas pré-coloniais no vale Alto-Paranaense, na margem sul-mato-grossense (Ilust. 56).

Neste capítulo, apresentaremos, resumidamente, os resultados das pesquisas arqueológicas[28] realizadas na margem direita do Alto Paraná, desenvolvidas pela equipe da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/Museu de Arqueologia/Laboratório de Pesquisas Arqueológicas do Campus de Aquidauana, (UFMS/MuArq/LPA), no período entre 1993 e 2012 (KASHIMOTO; MARTINS, 2009). Ao longo de dezenove anos de pesquisa, foram identificados duzentos e nove sítios arqueológicos a céu aberto[29] (Ilust. 57), tendo sido realizadas escavações em 43 sítios e obtidas as datações radiométricas de quase duas centenas de amostras arqueológicas compostas por fragmentos de cerâmica e/ou de carvão. Os dados cronológicos obtidos evidenciaram uma sequência temporal de sucessivas ocupações humanas na margem direita do Alto Paraná, que remontavam aos horizontes culturais de povos caçadores-coletores-pescadores pré-históricos, havia cerca de 7.000 anos, concluídas com os aldeamentos de índios agricultores ceramistas Guarani, no século XVIII (Ilust. 57).

## O alto curso do rio Paraná: cenário ambiental e diversidade cultural

As mudanças paleoclimáticas influenciaram o povoamento humano do Alto Paraná. Os vestígios mais antigos da presença humana encontrados até agora na região nordeste de Mato Grosso do Sul referem-se ao final do último período glacial, há cerca de 12.000 anos. Stevaux (2000) identificou que, após o final da glaciação, na época denominada Holoceno (os últimos 10.000 anos, aproximadamente), houve distintas fases ambientais, as quais, associadas aos dados arqueológicos, nos permitem perceber a interação das características de contextos paleoambientais com a expansão do povoamento humano. Segundo esse pesquisador, houve pelo menos três períodos paleoambientais distintos no Holoceno: a) fase úmida (8.000 a 3.500 anos A.P.)[30] – conforme as pesquisas até agora realizadas, são referentes a esse período os vestígios arqueológicos mais antigos relativos ao povoamento humano no Alto Paraná, isto é, objetos de pedra lascada e carvões arqueológicos, os quais foram produzidos por povos caçadores-coletores-pescadores[31] que, provavelmente, não confeccionavam cerâmica; b) fase seca (3.500 a 1.500 anos A.P.), da qual também são testemunhos arqueológicos as peças líticas lascadas e carvões, aos quais, ao final do período, somam-se poucos fragmentos de cerâmica; porém, neste caso, esses ves-

[27] As datações citadas, acompanhadas da referência Fatec, foram realizadas a partir da aplicação do método da termoluminescência em fragmentos de cerâmica, no Laboratório de Vidros e Datações da Faculdade de Tecnologia de São Paulo, sob a coordenação da Profa. Dra. Sonia Hatsue Tatumi. As datações de amostras de carvões de fogueiras, obtidas pelo método do carbono 14, calibrando-se os resultados, foram realizadas em dois laboratórios: no Laboratoire des Sciences du Climat et de l'Environnement – Laboratoire Mixte CEA-CNRS UMR 1572, em Gif-sur-Yvette/França, sob a responsabilidade do Dr. Michel Fontugne, aqui referenciadas pelo código Gif; e no Beta Analytic, Miami/Florida, sob a responsabilidade do Dr. Darden Hood, aqui listadas com o código Beta.

[28] As pesquisas aqui citadas contaram também com o apoio do CNPq, FUNDECT/MS, CESP, IMAP/MS e UCDB.

[29] Na margem esquerda do Alto Paraná, no segmento paulista, a equipe da FCT/UNESP localizou mais de uma centena de sítios arqueológicos, o que testemunha o intenso povoamento pretérito das margens desse grande rio.

[30] A sigla A.P. significa "antes do presente": por convenção, entende-se "antes do ano de 1950 da era cristã".

[31] Neste texto, utiliza-se a denominação "caçadores-coletores-pescadores" devido ao fato de que o material lítico por eles produzido sugere que a sua utilização estava voltada principalmente para o processamento de produtos da atividade pesqueira, bem como ao fato de que os sítios estavam implantados em bordas de terraços e diques marginais dos canais fluviais, diretamente voltados para essas drenagens.

tígios levantaram o questionamento se seriam remanescentes arqueológicos de caçadores-coletores-pescadores ou dos proto-agricultores indígenas; c) fase úmida (desde, aproximadamente, 1500 anos A.P. até o presente), período em que se configurou, até o século XVIII, a hegemonia regional dos agricultores ceramistas tupiguarani.

A bacia do alto curso do Rio Paraná, aqui denominado Alto Paraná, possui suas nascentes no Brasil Central. Formado pela confluência dos rios Grande e Paranaíba, local da tríplice fronteira entre Mato Grosso do Sul, São Paulo e Minas Gerais, o Alto Paraná propriamente dito flui por cerca de 590 km, situados entre os paralelos 20° e 26°S, delineando a fronteira leste do território de Mato Grosso do Sul (ver ilustração 60). Vertendo no sentido sudoeste, com configuração aproximadamente longitudinal, o canal do Alto Paraná atravessa uma zona de transição fitogeográfica e climática situada, expressivamente, na faixa latitudinal da sub-bacia do Pardo (21°40'S); ao norte desse ecótono, está assentado o ecossistema do Cerrado, desenvolvido sob a influência da predominância anual das massas de ar tropicais; ao sul do Pardo, as águas do Alto Paraná passam pelo ecossistema da floresta estacional semidecidual, onde é maior o alcance das massas de ar polares, bem como a intensidade dos índices pluviométricos.

A transição entre tais contextos ambientais conforma-se, de um modo geral, às paisagens de vivências dos povos indígenas registrados pela etno-história nessa região: de um lado, no Cerrado, setor setentrional, houve, até o século XIX, o território dos índios Kayapó do Sul, enquanto que, nas florestas da porção meridional do Alto Paraná, ao sul do Pardo, habitavam, até o século XVIII, povos agricultores ceramistas integrantes da família linguística tupi-guarani, como foi demonstrado pelas pesquisas arqueológicas. Entre os rios Ivinhema e Verde, viveram também os índios Ofaié, representados, hoje, nessa área, pela comunidade indígena Ofaié, habitante em Brasilândia. Não é descartável a hipótese de que outros grupos indígenas tenham vivido nessa mesma região; porém, tais registros ainda não estão claros para a Arqueologia, apesar de alguns indícios assim o sugerirem, tais como a localização de vestígios de cerâmica arqueológica não passíveis de serem classificados nas tradições arqueológicas já catalogadas nessa região e que parecem anteceder a chegada dos índios fabricantes da cerâmica tupiguarani, ocorrida entre os séculos V e VIII do calendário cristão, aproximadamente.

Essa zona de transição ambiental e de fronteiras étnicas permite o estabelecimento de relações com a variação na morfologia da margem fluvial: ao sul da foz do Pardo, anteriormente à formação do reservatório da UHE Sérgio Motta, o canal do rio Paraná era mais retilíneo e com margens baixas. No segmento ao norte do rio Pardo, a margem direita do rio Paraná era mais elevada, alcançando, em geral, mais de 5 m sobre o nível médio do canal. Tais locais elevados foram deliberadamente selecionados por povos no passado arqueológico para o desenvolvimento de suas atividades cotidianas, e guardam remanescentes materiais das manifestações tecnológicas, comportamentais e simbólicas, tais como carvões de fogueira, artefatos líticos e/ou cerâmicos, alguns sepultamentos etc. Em diversos pontos desse trecho, havia lugares com afloramentos de conglomerados de seixos que se caracterizaram como potenciais fontes de matéria-prima lítica para as sociedades humanas do passado, tais como os caçadores-coletores-pescadores, e mesmo para os indígenas ceramistas, os quais ali obtinham uma inesgotável oportunidade de seleção de cascalhos/seixos para a produção de seus artefatos de pedra lascada (Ilust. 58).

Geomorfologicamente, os terraços estruturais mais elevados do Alto Paraná ocorrem de forma expressiva e extensiva na sua margem esquerda, no lado paulista e paranaense. Na margem sul-mato-grossense, essas ocorrências são mais raras, porém são exemplos disso locais como o Paredão das Araras e a área em torno da foz do rio Ivinhema. As margens

mais elevadas foram as preferidas pelos povos agricultores ceramistas Guarani pré-coloniais para a instalação de seus aldeamentos.

Fluindo no sentido norte-sul por cerca de 3.780 km, o rio Paraná é o eixo principal de uma bacia hidrográfica (Platina) composta por diversos tributários de grande porte desse rio, sendo o Paraguai o maior. Essa bacia fluvial drena uma área com cerca de 2.800.000 km$^2$, constituindo-se, assim, em uma extensa e complexa malha viária, que foi e ainda é utilizada como suporte para o transporte, seja por meio da navegação ou da ambulação, o que é registrado pela história desde o início do processo de colonização castelhana da região platina nos séculos XVI e XVII. Esse potencial navegável também não foi ignorado pelas populações indígenas pré-coloniais, pois, conforme o que demonstra a geografia dos sítios arqueológicos, esse povos utilizavam esse rio como um grande corredor aglutinador de seus territórios.

## Origem do povoamento humano no nordeste de Mato Grosso do Sul

Qual a origem dos primeiros seres humanos que chegaram ao território atual de Mato Grosso do Sul? Como viviam? Quais foram as transformações culturais que ocorreram nos milênios seguintes à chegada dos proto-povoadores? Essas são algumas das principais questões que a Arqueologia procura responder.

Na área limítrofe entre os estados de Goiás e Mato Grosso do Sul, as pesquisas arqueológicas têm demonstrado que o povoamento humano ocorreu, pelo menos, desde a transição do Pleistoceno para o Holoceno (final do último período glacial). Nessa região, as evidências arqueológicas da presença humana pré-histórica foram encontradas, inicialmente, nos sítios implantados em abrigos sob rocha em Serranópolis/GO e foram datadas em cerca de 11.000 anos A.P. (SCHMITZ; ROSA; BITENCOURT, 2004). Em 1987, uma equipe mista de pesquisadores da UNISINOS e da UFMS, sob a coordenação de Pedro I. Schmitz, pesquisou o sítio arqueológico Casa de Pedra/MS. PA. 02 (AS12), localizado no vale do Alto Sucuriú; os carvões aí coletados foram datados em 10.480±70 anos A.P. (VERONEZE, 1993).

Recentemente, os autores deste capítulo estenderam os levantamentos arqueológicos do Alto Paraná para o alto curso de um de seus afluentes da margem direita, o rio Sucuriú. No vale desse rio, foram localizados, até o momento, trinta sítios arqueológicos, dentre os quais se destaca, além do sítio AS12, o sítio denominado sítio Alto Sucuriú 4 (AS4). Situado em um abrigo sob rocha, na margem direita do Alto Curso do rio Sucuriú, no município de Paraíso das Águas/MS, o sítio AS4 é depositário de pinturas rupestres e petróglifos que permitem associações às tradições arqueológicas Planalto e Geométrica, assim como os líticos lascados e os carvões de fogueiras são testemunhos de acampamentos de caçadores-coletores pré-históricos que ali se instalaram, sucessivamente, entre 11.000 e 3.000 anos atrás.

A escavação arqueológica do sítio Casa de Pedra (AS12) realizada por estes autores em 2011 também resultou na identificação de vários níveis arqueológicos que permitem recuar a antiguidade do povoamento humano em Mato Grosso do Sul para cerca de 12.400 anos atrás (Ilust. 58, 59 e 60).

## Os caçadores-coletores-pescadores pré-indígenas do Alto Paraná (7.000 a 3.500 anos A.P.)

Com o incremento das condições de tropicalidade, no período entre 6.500 e 4.000 anos A.P., aproximadamente, a temperatura atingiu os maiores índices dos últimos dez milênios, ocasionando o fenômeno ambiental conhecido como Ótimo Climático. Esse período foi caracterizado por intensa pluviosidade e por uma expressiva expansão da cobertura vegetal, bem como pela multiplicação da fauna

terrestre, em áreas onde, até então, as formas de vida eram limitadas pelas condições de aridez. A realidade arqueológica dessa época, pelo que se conhece até o momento, evidenciou uma diminuição da ocupação humana nos abrigos sob rocha e a sua multiplicação por sítios a céu aberto. No Alto Paraná, bandos de caçadores-coletores-pescadores exploravam seus territórios por meio de deslocamentos sazonais, acampando nas margens dos corpos d'água perenes, onde produziam suas ferramentas líticas sobre calhaus e seixos coletados nas cascalheiras existentes nas margens do rio Paraná.

O vale do Alto Paraná tornou-se, naturalmente, mais atrativo ao povoamento de caçadores-coletores-pescadores há, pelo menos, 7.000 anos, conforme constatado por meio das datações realizadas nos sítios arqueológicos Rio Baía 1 e Brasilândia 8. Isso não significa, necessariamente, a ausência de ocupações mais antigas nessa área. Pode ser que os vestígios relativos a períodos anteriores a 7.000 anos tenham sido remobilizados durante os distintos eventos paleoambientais que caracterizaram os últimos 10.000 anos, ou que os níveis arqueológicos mais antigos ainda não tenham sido localizados.

O ápice da atividade/frequência dos caçadores-coletores-pescadores na área teve lugar entre cerca de 4.500 e 3.500 anos atrás (Ilust. 60 e 61).

Centenas de artefatos líticos tais como percutores, raspadores, lesmas, plainas, facas, machados manuais, talhadores (*choppers* e *chopping-tools*) já foram localizados na área em foco, especialmente nos sítios onde havia afloramentos de conglomerados de seixos e calhaus (Ilust. 61). Apresentando uma tipologia e funcionalismo diversificado, muitas dessas ferramentas estavam associadas ao processamento de pescados, tão abundantes nesse curso fluvial, bem como da fauna ribeirinha.

As pontas de projéteis líticas localizadas nestes sítios possuem características da tradição arqueológica Umbu (caçadores-coletores pré-históricos característicos da região sul do Brasil). Esse fato arqueológico subsidia as hipóteses sobre os limites da expansão noroeste dessa tradição, portanto, fixando-se aí, até o momento, sua fronteira setentrional.

## Período 3.000 a 1.500 anos A.P.: caçadores-coletores ou horticultores/ agricultores ceramistas?

Com relação ao período situado entre cerca de 3.500 e 1.500 anos A.P. os vestígios arqueológicos são caracterizados por lascas (não muitas), núcleos e fragmentos líticos (Ilust. 62). Não foram encontrados os artefatos característicos do auge da cultura dos caçadores-coletores-pescadores, tais como artefatos planos convexos bem retocados, lesmas e pontas de projéteis;tampouco, nessas mesmas camadas arqueológicas, foram encontrados vestígios cerâmicos indicativos, efetivamente, da presença dos agricultores que serão os protagonistas das ocupações seguintes no Alto Paraná. Para esse período, o decréscimo da atividade humana na área alto-paranaense coaduna-se com as condições de semiaridez identificadas pela geologia: a diminuição dos recursos alimentícios pode ter contribuído para desmotivar o povoamento do local pelos caçadores-coletores-pescadores. Da mesma forma, esse período mais seco pode ter provocado a migração de outros grupos humanos para essa região, forçando, assim, com a disputa territorial, o êxodo ou desaparecimento dos antigos habitantes do lugar (Ilust. 62).

O que se tem como certo nos registros arqueológicos é a drástica redução dos vestígios líticos, o que remete ao estabelecimento de algumas questões: as características dos sítios desse período sugerem que essas ocupações seriam referentes a caçadores-coletores-pescadores em processo de abandono da tecnologia lítica, tornando-se proto-horticultores, ou indicariam a chegada das frentes pioneiras de indígenas horticultores/agricultores à área?

A não localização de vestígios cerâmicos nessas camadas arqueológicas implica certa cautela em associá-las, diretamente, ao modo de vida dos horticultores/agricultores. A continuidade das pesquisas permitirá esclarecer melhor essa questão.

## O surgimento dos Índios agricultores ceramistas

Quando chegaram os primeiros indígenas horticultores/agricultores ceramistas ao Alto Paraná? As datações até agora obtidas permitem estimar que essa realidade remonta a, pelo menos, cerca de 1.500 anos, quando, com o final do período de semiaridez, iniciava-se uma fase climática quente e úmida que se estende até o presente. A elevação da temperatura e da umidade proporcionou a expansão da floresta aluvial, formação vegetal atraente à presença dos indígenas agricultores ceramistas tupiguarani na região, tradicionalmente habitantes de florestas tropicais úmidas.

As datações das mostras de cerâmica coletadas nos níveis estratigráficos mais profundos recuam as ocupações desses indígenas no Alto Paraná para cerca de 1.300 anos atrás, datação obtida em uma amostra coletada no sítio arqueológico Ilha Comprida 8.

Por enquanto, ainda não é possível responder se o domínio das tecnologias ceramistase da prática da agricultura surgiu no Alto Paraná ou se foi introduzido por grupos migrantes, que aí chegaram nessa época. Parece que a segunda hipótese é mais plausível, pois as evidências arqueológicas ceramistas mais antigas denotam que os primeiros sítios ceramistas do Alto Paraná são depositários de fragmentos cujas características tecnológicas pressupõem um significativo domínio dessa técnica, não havendo indícios de sua invenção e desenvolvimento tecnológico *in loco* (Ilust. 63).

Nos sítios arqueológicos referentes a ocupações indígenas ceramistas, o material lítico lascado aparece em bem menor quantidade e com um menor refinamento tecnológico se comparado àqueles das camadas correspondentes aos caçadores-coletores-pescadores que os antecederam. Assim sendo, o perfil geral das ocupações humanas pretéritas do Alto Paraná indica, para os agricultores ceramistas, um desuso da tecnologia de lascamento das rochas, prática provavelmente substituída por outras tecnologias, como o polimento das rochas e a maior utilização de materiais orgânicos tais como ossos, moluscos e madeira. Dessa forma, na cultura material, o ocaso da tecnologia lítica lascada, em paralelo à confecção da cerâmica, testemunha novos hábitos culturais, fundados no plantio, armazenamento e preparo dos alimentos de origem vegetal, como o milho e a mandioca. Nesse repertório material, passam a ocorrer peças líticas polidas, como as lâminas de machado polidas que serviam, entre outros usos, para o corte de troncos de árvores para a instalação das roças de coivara, fabricação de canoas, bem como o uso dos *tembetás*, adornos labiais com refinado conteúdo estético e simbólico.

## A expansão dos agricultores ceramistas tupiguarani na margem do rio Paraná durante o período cerâmico pré-colonial (1.400 a 400 anos A.P.)

A partir de cerca de 1.500 anos A.P., com o final do período de aridez e o desenvolvimento das florestas e do cerrado, ambientes plenos de condições favoráveis à fixação humana, o vale do Alto Paraná deve ter se tornado mais atrativo para as populações exógenas. Pode-se estimar isso pelo início do aparecimento da cerâmica na área, indicativo de um distinto modo de vida: o agricultor – produtor de alimentos.

Desde 1.500 anos atrás (séc. VI), nas margens fluviais e lacustres do Alto Paraná, houve um crescimento demográfico endógeno evidenciado pela multiplicação de sítios tupiguarani que se expandiram, com maior vi-

gor, desde cerca de 900 anos A.P. (séc. XI) até cerca de 400 anos A.P. (séc. XVI) (Ilust. 64). Grandes aldeias foram fundadas nos terraços estruturais elevados que compõem a barranca da margem esquerda do Alto Paraná, conforme atestam as numerosas peças cerâmicas arqueológicas descobertas nesses locais, tais como no sítio Lagoa São Paulo, onde Pallestrini (1984) encontrou treze áreas com solo escuro e com numerosas peças cerâmicas que foram interpretadas como vestígios remanescentes de antigas habitações tupiguarani. Na margem direita do rio Paraná, existem terraços similares nas localidades do Paredão das Araras e ao sul da foz do rio Ivinhema. Confirmando o mesmo padrão de seleção da paisagem, nesses contextos localizam-se, respectivamente, os sítios arqueológicos Alto Paraná 12 (AP12) e Rio Ivinhema 1 (VN1), áreas arqueológicas referentes a grandes aldeias, hoje extintas, depositárias de numerosas peças de cerâmicas e estruturas de sepultamento.

A ocupação arqueológica guarani foi marcante nas margens do rio Paraná, ao sul da faixa latitudinal do rio Pardo. As camadas estratigráficasrelativas a esse povoamento correspondem, geralmente, aos primeiros sessenta centímetros de profundidade do solo. Nelas, estão contidos os fragmentos de cerâmica com características tipológicas e decorativas predominantemente filiadas à tradição arqueológica Tupiguarani, porém, com predominância das características da subtradição Guarani. A provável associação desses sítios à área etnoarqueológica guarani do Guairá baseia-se nas referências feitas por Montoya (1875 [1640]), as quais foram seguidas por outros autores[32].

A cerâmica guarani possui singulares características tecnológicas e tipológicas. Confeccionados por meio da técnica de acordelamento, os recipientes cerâmicos apresentam superfícies internas lisas, às vezes pintadas, e externas também lisas ou com decoração plástica (nos padrões: corrugado, ungulado, serrungulado, inciso, ponteado, mamilar e escovado), ou, ainda, com decoração pintada (monocromática ou policrômica, neste caso combinando-se motivos tais como pontos e traços/linhas em vermelho e preto). A morfologia dos vasilhames cerâmicos também é diversificada, sendo expressiva a presença de panelas, recipientes para armazenamento de líquidos, pratos, tigelas e copos entre outros. Alguns recipientes de grande porte foram utilizados como urnas funerárias.

Os vestígios da cultura material arqueológica dos Guarani incluem ainda, com menor frequência, peças líticas como *tembetás*, lâminas de machado polidas, lascas e artefatos de pedra, entre as quais se destacam talhadores e *choppers*. O material arqueológico guarani também abrange polidores/calibradores e, em menor proporção, restos orgânicos animais e vegetais.

Na margem direita do rio Paraná, ao norte da faixa latitudinal do Pardo, especialmente a partir da sub-bacia do Verde, os sítios arqueológicos ceramistas são tipificados, em sua maioria, pela presença de esparsos fragmentos de cerâmica da tradição Tupiguarani. Porém, é notória a variação no padrão decorativo e morfológico das peças. Embora sejam encontrados diversos fragmentos com pinturas na parte externa e interna que reproduzem o estilo tupiguarani, a diferença é evidente ao se comparar esses motivos decorativos com aqueles empregados nas margens do Alto Paraná; ao sul dessa área, a quantidade de fragmentos é bem restrita, as paredes apresentam espessura fina (indicativa de recipientes pequenos), em sua maioria com superfícies externas apenas alisadas. Somente algumas peças possuem pintura policrômica ou ungulações, raramente ocorrem fragmentos corrugados.

Devido às pequenas dimensões das amostras de cerâmicas, ainda não foi possível efetuar datações correlatas. Algumas hipóteses são aventadas sobre quem foram os produtores desses vestígios arqueológicos: teriam sido sociedades portadoras de uma prática de cultivo incipiente, com pouco uso de cerâmi-

[32] BLASI, 1967; LAMING; EMPERAIRE, 1959; CHMYZ, 1974; LA SALVIA; BROCHADO, 1989.

ca, onde a caça, a pesca e a coleta deveriam ainda ser as atividades preponderantes? Esses vestígios corresponderiam a manifestações tecnológicas de índios Guarani em contato com sociedades proto-jê? Seriam vestígios de índios fabricantes de recipientes da tradição Tupiguaranioriundos do Brasil Central (distintos etnicamente dos Guarani do Guairá)? A continuidade das pesquisas permitirá esclarecer melhor essas questões. No momento, para essas ocupações, utilizamos a denominação arqueológica geral Tupiguarani.

Assim como ocorreu essa variação no padrão de sítios arqueológicos ao longo do rio Paraná, no sentido norte-sul, também se nota uma diferenciação ao se comparar a arqueologia das margens leste (esquerda) e oeste (direita). Enquanto os altos terraços estruturais, preponderantes na paisagem da margem esquerda, foram o substrato das grandes aldeias guarani, por sua vez, a margem direita, caracterizada, predominantemente, pelas planícies de inundação e baixos terraços, apresentava uma menor densidade de vestígios arqueológicos guarani. Na margem direita do Alto Paraná, as populações indígenas pré-coloniais estabeleciam-se nas bordas mais salientes dos terraços fluviais, menos afetadas pelas inundações sazonais. A baixa densidade de peças arqueológicas permite-nos estimar que esses sítios sejam os remanescentes de aldeias menores (se comparadas com aquelas dos terraços estruturais retrocitados), formadas a partir da expansão demográfica ou, mesmo, por habitações coletivas de famílias com alguma restrição dentro do grupo do qual eram originárias; assim como podem ter sido acampamentos de caça-pesca-coleta e/ou áreas de cultivo; ou, ainda, locais para atividades ritualísticas.

Um fato é concretamente estabelecido: às vésperas do "descobrimento do Brasil", a margem sul-mato-grossense do rio Paraná era hegemonicamente habitada por índios produtores de cerâmica arqueológica tupiguarani, sendo que, nas latitudes abaixo do Ivinhema, percebe-se, nitidamente, uma predominância da subtradição da cerâmica guarani.

Quando os primeiros colonizadores europeus chegaram ao vale do Alto Paraná, essa região estava densamente povoada por índios de etnias distintas, predominando os aldeamentos guarani, os quais estavam distribuídos por diversas aldeias nas duas margens desse rio, dentre elas, as maiores reuniam várias centenas de pessoas, cuja comunicação interaldeias era feita através da navegação fluvial no rio Paraná e em seus afluentes.

## A ocupação arqueológica tupiguarani nos afluentes do Alto Paraná durante o período pós-descobrimento (400 a 180 anos A.P.)

O panorama arqueológico do período pós-"descobrimento" é bem distinto do pré-colonial. Nos três primeiros séculos de contato com a cultura ibero-americana, teve fim a predominância guarani nas margens do Alto Paraná.

Os sítios arqueológicos de índios agricultores ceramistas, com idades mais recentes que cerca de 400 anos A.P. (séc. XVI), são encontrados em número reduzido no Alto Paraná (Ilust. 65). Nesse período, as ocupações guarani passaram a se dar nos ambientes mais distanciados do leito do rio Paraná, tais como na borda do terraço colúvio-aluvial e nos afluentes do Ivinhema, ou nos córregos Quiteroizinho, Caraguatá, Pardo, Azul, Taquari e Moeda, provavelmente evitando o assédio bandeirante que, durante os séculos XVII e, sobretudo, XVIII passaram a percorrer sistematicamente a calha do Alto Paraná. A baixa incidência de vestígios cerâmicos nesses sítios, evidenciando o ocaso dessa tecnologia arqueológica, significa a desterritorialização guarani no Alto Paraná.

Nos séculos XVIII e XIX, outras etnias indígenas também abandonaram as margens do Alto Paraná, tais como os Kayapó do Sul, permanecendo, daí em diante, apenas aldeamentos e/ou acampamentos dos índios Ofaié.

PARTE 2

# Marco histórico

# Uma esquina nos confins da América: encontros e desencontros nos processos de povoamento e ocupação do território do atual Mato Grosso do Sul

Paulo Roberto Cimó Queiroz

## Introdução[33]

O território que hoje constitui Mato Grosso do Sul (MS), habitado por grupos humanos desde cerca de 12 mil anos antes do presente (MARTINS; KASHIMOTO, 2012, p. 104), situava-se, na época da conquista europeia, no hemisfério espanhol, nos termos do tratado de Tordesilhas. Passou, depois, ao domínio lusitano, inicialmente como integrante da Capitania de São Paulo e, mais tarde, como parte da Capitania de Mato Grosso (criada em 1748). Vale notar que a porção sul dessa capitania, correspondente ao atual Mato Grosso do Sul, manteve-se, nessa época, de certa forma, à margem dos processos históricos que determinaram a própria incorporação de toda a região aos domínios portugueses, isto é, a descoberta de jazidas auríferas, fato ocorrido em terras do atual estado de Mato Grosso.[34]

Com a declaração de independência do Brasil (1822), a antiga capitania passou a ser chamada de *província* – designação que, após a instauração, no Brasil, do regime republicano federativo (1889), foi, por sua vez, alterada para *estado*. Nessa época, o então estado de Mato Grosso englobava os atuais estados de Rondônia, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Seus limites externos, com a Bolívia e o Paraguai, foram definidos ao longo do século XIX, mediante tratados assinados em 1867 (com a Bolívia) e em 1872 (com o Paraguai, logo após o término da Guerra da Tríplice Aliança). Do antigo estado foram subtraídas, em 1943, uma porção que passou a constituir o Território Federal do Guaporé (correspondente à atual Rondônia) e outra, no extremo sul, que constituiu o Território Federal de Ponta Porã – o qual, todavia, foi extinto já em 1946. Em 1977, enfim, a porção meridional do velho estado passou a constituir Mato Grosso do Sul, oficialmente instalado em janeiro de 1979.[35]

Situado no interior da América do Sul e delimitado, a leste e a oeste, por dois volumosos caudais (os rios Paraguai e Paraná), o território hoje sul-mato-grossense apresenta-se, em termos físicos, repartido em duas formações principais: o *planalto* (parte do planalto sedimentar da bacia do Paraná) e a *baixada (*o vale

[33] Manifesto aqui meus agradecimentos às organizadoras deste livro pela atenta leitura dos originais de meu capítulo e pelas valiosas observações e sugestões – ressalvando, contudo, que continuo, por certo, o único responsável pelos eventuais equívocos e omissões do texto.

[34] Todo este território – correspondente, *grosso modo*, ao atual Mato Grosso do Sul e à parte meridional do atual Mato Grosso – foi designado por Sérgio Buarque de Holanda como *Extremo Oeste*.

[35] Para facilitar a redação e, ao mesmo tempo, evitar o anacronismo, a porção territorial que viria a constituir Mato Grosso do Sul é referida, neste trabalho, como "antigo sul de Mato Grosso","sul do antigo Mato Grosso" ou simplesmente "SMT".

do rio Paraguai) (Ilust. 66). Os rebordos do planalto, orientados no sentido norte-sul, constituem uma linha de escarpas (*cuestas*), as quais cortam a região quase ao meio e recebem a denominação de "serras", a saber, a *serra de São Jerônimo*, ao norte, e a *serra de Maracaju*, ao sul (IBGE, 1979, p. 11 et seq.). A mesma linha de escarpas, agora com o nome de *serra de Amambai*, marca também a fronteira entre Mato Grosso do Sul e a República do Paraguai, desde as cabeceiras do rio Apa até as proximidades das cidades gêmeas de Paranhos e Ypé-Jhú; desse local em diante, no sentido oeste-leste, até a margem direita do rio Paraná, a fronteira é marcada por outra linha de *cuestas*, igualmente chamada (e, neste caso, desde a época colonial) *serra de Maracaju*.

Entre os principais rios do SMT incluem-se, na bacia do Paraguai, o Taquari, o Miranda (com seu formador Aquidauana) e o Apa (que marca também a fronteira com a República do Paraguai); e, na bacia do Paraná, os rios Paranaíba, Sucuriú, Verde, Pardo, Ivinhema (com seus formadores Brilhante e Vacaria), Amambai e Iguatemi.

O planalto apresentava-se, originalmente, recoberto, na maior parte, pelo cerrado, exceto no extremo sul (sobretudo ao sul do rio Ivinhema), onde predominava a mata tropical (continuação da Mata Atlântica). Campos limpos, em manchas mais ou menos extensas, apareciam em todo o planalto. A *baixada*, por sua vez, compreende tanto o conhecido Pantanal (com sua variada vegetação, aí incluídos os campos) quanto maciços montanhosos como Urucum e a Bodoquena, onde ocorre também a mata tropical.

O território aqui considerado foi, muito cedo, envolvido na história da conquista europeia da América do Sul. A esse respeito, é conveniente lembrar que, ao contrário do que se tende muitas vezes a supor, muito antes da conquista existiam contatos, mais ou menos intensos, entre os grupos humanos que habitavam o litoral atlântico da América do Sul e aqueles estabelecidos no interior do continente – aí incluídos os contatos entre os habitantes das *terras altas* (o altiplano andino) e aqueles das *terras baixas*, situadas a leste do altiplano. Nesse contexto situa-se, por exemplo, o célebre *Peabiru* – caminho terrestre que, segundo diversos estudiosos, ligava diversos pontos do litoral hoje brasileiro, entre os estados de Santa Catarina e São Paulo, com as margens do rio depois chamado Paraguai, prosseguindo daí para oeste, em direção aos domínios do Império Inca (cf. COMBÈS, 2011). A esse contexto, liga-se um interessante movimento de circulação de informações e mesmo de artefatos, movimento pelo qual chegavam ao litoral atlântico notícias e objetos provenientes das terras altas. Isso é o que explica a presença de artigos de metal precioso na desembocadura que seria justamente chamada "Rio da Prata" – artigos, aliás, corretamente associados pelos indígenas do litoral, ainda que num registro mítico, a suas deslumbrantes fontes situadas no impreciso interior do vasto continente.

## Da conquista europeia à descoberta do ouro de Cuiabá

Para se compreender a conquista, por parte dos europeus, desta região tão interior, é preciso considerar a peculiar conformação dos caminhos, sobretudo fluviais, que ligavam ao litoral atlântico o espaço mencionado (Ilust. 67).

Situado a várias centenas de quilômetros dos litorais oceânicos, é este um território marcado pela continentalidade – caráter que parece ainda mais acentuado pelo fato de suas ligações com o Atlântico, no sentido dos paralelos (leste-oeste), terem se caracterizado, historicamente, pelas dificuldades opostas pelo meio físico. Entretanto, essa mesma continentalidade mostra-se, por assim dizer, "atenuada" pelo fato de que o litoral atlântico pode ser igualmente atingido, a partir dessa região, mediante o trânsito pelo sistema fluvial Paraguai-Paraná, orientado no sentido dos meridianos (norte-sul). Se o percurso por essa via apresenta-se muito mais longo que aqueles efetuados na direção leste-oeste, ele histo-

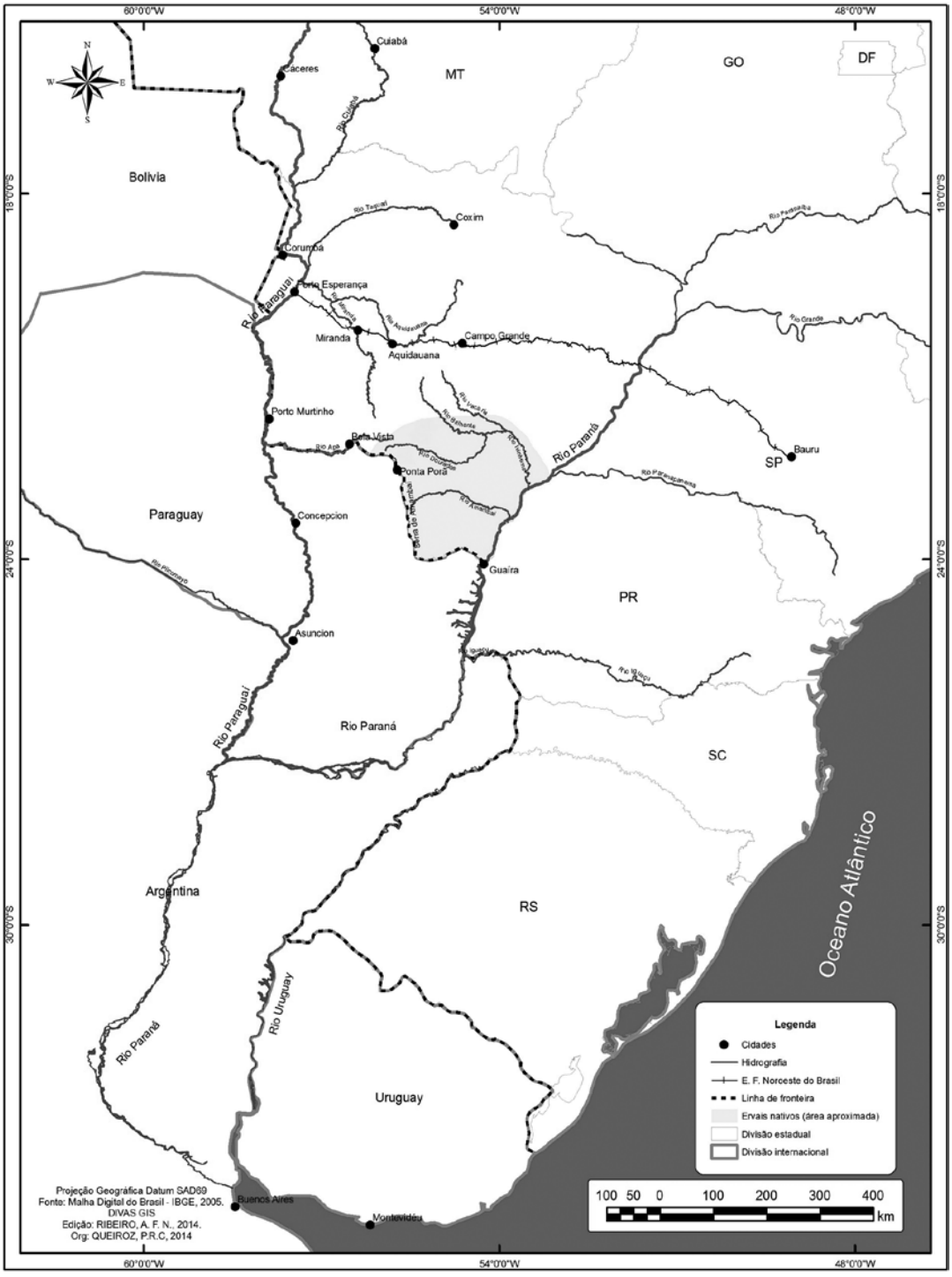



ILUSTRAÇÃO 67 - VIAS DE COMUNICAÇÃO NA BACIA PLATINA (LOS RÍOS NOS UNEN, 1998; ADAPTADO)

ricamente se caracterizou, por outro lado, por ser mais rápido e muito mais cômodo, beneficiando-se de condições de navegação que, do médio Paraguai até o estuário do Prata, variam de regulares a excelentes – condições essas tão vantajosas que um geógrafo brasileiro chegou a considerar essa via fluvial como a *porta verdadeira* para a região que ficaria conhecida como Pantanal (VALVERDE, 1972, p. 101-102).[36]

[36] De acordo com Costa (1999, p. 18-19), foram os luso-brasileiros, em meados do século XVIII, quem introduziu o uso do termo *pantanal* para designar a vasta planície inundável do rio Paraguai – a qual, antes disso, costumava ser designada pelos espanhóis como *laguna de Xarayes*.

As facilidades oferecidas por essa *porta verdadeira* foram bem cedo reconhecidas, de modo que, desde a primeira metade do século XVI, registra-se no território aqui considerado a presença de conquistadores espanhóis que, a partir do estuário platino, dirigiam-se ao interior do continente. De fato, a partir da década de 1530, em seguida à fundação de Assunção (1537), tais conquistadores sobem obstinadamente o médio e o alto Paraguai no afã de encontrar o caminho para sua mítica *Serra de Prata*.

Desse processo, contudo, nada restou no território hoje sul-mato-grossense, exceto um ou outro ponto assinalado nas crônicas da conquista, como, por exemplo, o *Puerto de los Reyes*, local aparentemente situado às margens da Lagoa Gaíba, atingido em 1543 pelo espanhol Domingo Martínez de Irala (cf. AZARA, 1943 [1847], p. 284).

Desse modo, marcas mais duradouras da presença espanhola começariam a ser construídas apenas na segunda metade do século XVI – depois que, desenganados[37] da esperança de poderem desfrutar das riquezas do Peru, os conquistadores anteriormente mencionados decidiram concentrar-se em sua própria sobrevivência na região. Assim, Assunção logo se converteu em um centro de fixação de "colonos" dedicados a atividades agropecuárias mediante a exploração do trabalho indígena. Em seguida (entre o final do século XVI e o início do século seguinte), foi também integrada a esse contexto a porção meridional do atual Mato Grosso do Sul, onde os assuncenhos estabeleceram o núcleo chamado *Santiago de Xerez* e jesuítas da província do Paraguai fundaram as *reduções do Itatim* (cf. GADELHA, 1980).

À cidade de Santiago de Xerez, conforme assinala Holanda, ligavam-se róseas perspectivas – as quais, no entanto, foram todas frustradas (HOLANDA, 1986). Já então, como assinala Gadelha, a aliança entre os espanhóis e os índios guarani-falantes denominados Cário, que havia possibilitado a fundação de Assunção, havia degenerado em simples domínio dos europeus sobre os indígenas, por meio, sobretudo, do instituto da *encomienda*. Assim, segundo a mesma Gadelha, Xerez acabou por configurar-se apenas como um "posto avançado" dos *encomenderos* de Assunção (1980, p. 81).

Entretanto, ainda nessa primeira metade do século XVII os grupos indígenas situados nos domínios dos assuncenhos passaram a ser alvo de incursões escravizadoras provenientes dos domínios lusitanos, efetuadas pelos habitantes da capitania de São Vicente – mais especificamente, no caso, os moradores do chamado *planalto paulista*, isto é, a região de serra acima onde se havia fundado, em 1554, a povoação de São Paulo (personagens costumeiramente referidos pelas designações de *paulistas*, *mamelucos de São Paulo*, *bandeirantes* ou mesmo *vicentinos*).[38]

Assim, a própria existência das referidas reduções do Itatim, iniciadas entre 1631 e 1632, relaciona-se às incursões bandeirantes – as quais, em fins da década de 1620, forçaram os jesuítas a abandonarem, com seus neófitos, a região do Guairá (correspondente, *grosso modo*, ao noroeste do atual estado brasileiro do Paraná), para irem estabelecer-se em outras partes, isto é, a atual região de Misiones (Argentina), além do próprio Itatim. Tal presença espanhola, contudo, teria uma existência muito breve. Já em 1632, Xerez foi abandonada por seus moradores e, entre 1647 e 1648, foi a vez de os jesuítas, novamente acossados pelos bandeirantes, abandonarem o Itatim.[39]

Vale notar que, a esse respeito, desenvolveu-se – principalmente entre hispano-americanos, mas até mesmo entre luso-brasileiros – uma poderosa narrativa nacionalista, a qual atribui aos portugueses, por meio de seus súditos ame-

[37] Desengano que data de 1548, quando os assuncenhos descobrem que sua Serra de Prata nada mais era que o Peru, já conquistado por outros espanhóis.

[38] Como se sabe, os escravos índios eram conduzidos ao trabalho no planalto paulista – onde, ao longo do século XVII, a força de trabalho indígena constituiu, por exemplo, a base de prósperas lavouras de trigo (MONTEIRO, 2000b).

[39] Sobre esses assuntos ver, neste livro, o capítulo escrito por Graciela Chamorro, Isabelle Combès e André Freitas bem como o de Ana Cláudia Marques Pacheco e Manuel Pacheco.

ricanos, uma deliberada política de ocupação de territórios situados na demarcação espanhola. Por essa narrativa, os dirigentes lusos, desde pelo menos a primeira metade do século XVII, teriam "guiado" as incursões dos *bandeirantes* em direção ao Oeste, "fabricando", desse modo, com mais de um século de antecedência, os argumentos para a futura incorporação dessas regiões, sacramentada pelo Tratado de Madri (1750), com base no conhecido princípio do *uti possidetis* (HOLANDA, 1986).[40]

Para Holanda, contudo, todo esse processo foi muito mais prosaico, isto é, despido de maiores conotações políticas e impulsionado apenas pelas condições concretas em que se situavam, de um lado, as povoações laicas hispano-americanas, e, de outro, os luso-brasileiros estabelecidos no planalto paulista desde meados do século XVI. Assim, escreve Holanda, se os bandeirantes paulistas, na primeira metade do século XVII, puderam estender sua ação até os territórios antes ocupados pelos hispano-americanos, no noroeste do atual Paraná e sul do atual Mato Grosso do Sul, isto se deu porque estes últimos, com exceção dos jesuítas, a isso não se opuseram seriamente. Holanda identifica, aí, o que ele denomina refluxo assuncenho: aos assuncenhos, escreve ele, já lhes custava muito o sustentar-se na própria Assunção, de modo que logo lhes veio a faltar a energia e, sobretudo, o interesse necessário para manter seus estabelecimentos mais distantes.[41] Nesse contexto, no processo pelo qual os bandeirantes impiedosamente atacaram as missões jesuíticas do Guairá e, mais tarde, do Itatim, os "colonos" assuncenhos tenderam, antes, a confraternizar com os paulistas que combatê-los – tendo em vista que ambos tinham como verdadeiros inimigos, tanto em S. Paulo como no Paraguai, os religiosos da Companhia de Jesus, que lhes tolhiam o acesso à força de trabalho indígena de que necessitavam (HOLANDA, 1986, p. 96-97).

Os espanhóis de Assunção continuariam, certamente, até o final do período colonial, a efetuar "patrulhas" nas porções mais meridionais do atual Mato Grosso do Sul, com vistas a tentar obstar a passagem ou a permanência de seus congêneres luso-brasileiros (cf. CORRÊA FILHO, 1969). Isso, contudo, não impediu que, ao longo de toda a segunda metade do século XVII, paulistas continuassem a perseguir e escravizar os indígenas dessa região, nela mantendo até mesmo um "núcleo fortificado" (o qual teria existido nos campos chamados "da Vacaria", HOLANDA, 1990, p. 265). Muito menos impediu que, mais tarde (1718), fossem paulistas os descobridores das ricas jazidas auríferas situadas em locais correspondentes à atual cidade de Cuiabá.

Convém, enfim, assinalar que, ao longo do século XVII, a ação despovoadora dos paulistas no SMT, associada à atividade dos jesuítas inicialmente estabelecidos no Itatim, foi responsável por uma notável alteração demográfica nessa região. De fato, a saída dos grupos Guarani (escravizados pelos bandeirantes ou deslocados pelos jesuítas mais para o sul) abriu espaço para a entrada de grupos de indígenas chaquenhos, isto é, os Mbayá-Guaikuru e os Chané-Guaná.[42]

## Do ouro de Cuiabá ao início da efetiva ocupação não indígena do antigo sul de Mato Grosso

A descoberta de ouro no rio Coxipó, afluente do Cuiabá, entre 1718 e 1719, marca uma notável inflexão na história da região aqui considerada. Até então, de fato, as autoridades metropolitanas portuguesas não mani-

[40] No âmbito do direito internacional, tal princípio significava o "reconhecimento da soberania de um Estado sobre as terras por ele ocupadas, até onde se estendia a ocupação efetiva na atualidade de sua aplicação" (ALMEIDA, 1951, p. 72).

[41] Além de Xerez, ligou-se à iniciativa dos assuncenhos a fundação de outras povoações situadas em território hoje brasileiro (especialmente a *Vila Rica do Espírito Santo*, em terras do atual estado do Paraná).

[42] Tais movimentos de povos, no que concerne tanto aos grupos chaquenhos quanto aos Guarani, tiveram, também, por certo, várias outras motivações (ver a esse respeito, neste livro, o capítulo escrito por Isabelle Combès e Nicolás Richard, bem como aquele escrito por Roberto Tomichá).

festavam qualquer interesse pela posse desta específica porção do território sul-americano – tanto que, como observa Holanda (1986, p. 29), a Coroa lusa preferia antes admoestar que galardoar os seus súditos que eventualmente adentrassem tais territórios de oeste.

Os achados auríferos, contudo, logo atraíram um espontâneo fluxo de mineiros, comerciantes e outros interessados em lucrar com as atividades de exploração mineral. O primeiro resultado mais notável do referido fluxo foi o surgimento do complexo fenômeno das *monções*, isto é, os comboios de canoas que, partindo das imediações da atual cidade paulista de Porto Feliz (local então chamado *Araritaguaba*), no rio Tietê, seguiam caminhos fluviais em direção às minas cuiabanas (Ilust. 68). Nessa nova fase histórica, ocorreu, também, a introdução de escravos africanos, utilizados, principalmente, nos trabalhos de extração do ouro.

A descoberta do metal precioso atraiu decisivamente a atenção das autoridades lusas para esse território. Assim, foi logo estendida até estas minas a jurisdição do capitão-general e governador da Capitania de São Paulo – quem, em seguida, dirigiu-se pessoalmente ao arraial de Cuiabá para elevá-lo à categoria de vila real, sob a invocação do Senhor Bom Jesus (janeiro de 1727). Além disso, ao mesmo tempo em que tomavam posse de fato deste Extremo Oeste, os portugueses buscavam negociar com a Espanha novos limites, que lhes pudessem garantir também a posse de direito – o que foi obtido, como já mencionado, pelo Tratado de Madri (1750). Mesmo antes disso, no entanto, havia sido criada a Capitania de Mato Grosso, desmembrada de São Paulo (1748), e nomeado seu primeiro governador – quem, aliás, em seguida fundou, para capital da capitania, uma nova povoação: a Vila Bela da Santíssima Trindade (1752), estabelecida junto a jazidas auríferas que haviam sido encontradas em 1734 a noroeste de Cuiabá, às margens do rio Guaporé (já, portanto, na bacia amazônica).

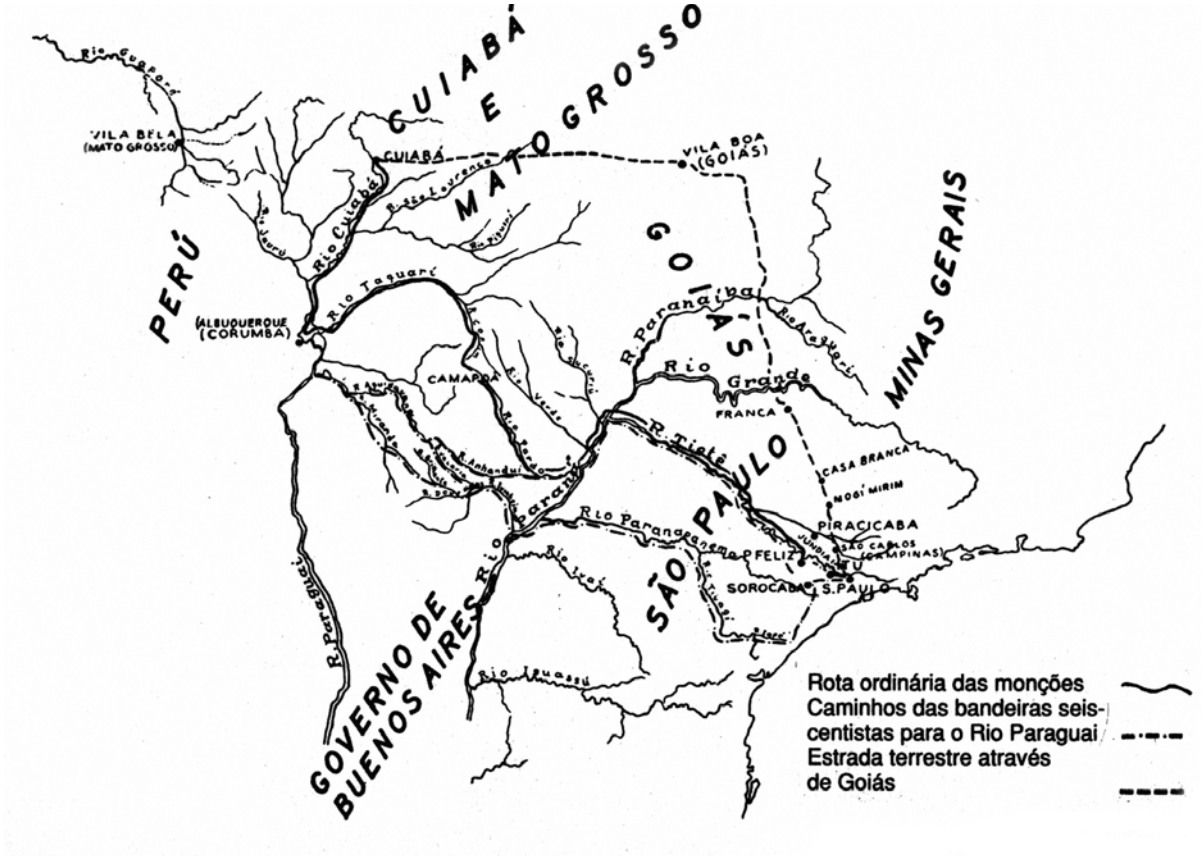



ILUSTRAÇÃO 68 - A ROTA DAS MONÇÕES E OUTROS CAMINHOS PARA O EXTREMO OESTE (HOLANDA, 1990, P. 145)

As descobertas de metal precioso, como já foi dito, limitaram-se à parte setentrional do Extremo Oeste, pertencente ao atual estado de Mato Grosso. Em outras palavras, nada foi encontrado, nessa época, na porção meridional, correspondente ao atual estado de Mato Grosso do Sul. Desse modo, esta porção limitou-se então, segundo a expressão de Valmir Corrêa, a uma área de passagem – dado que, de fato, cerca de 2/3 do percurso das monções cumpria-se em território hoje sul-mato-grossense.[43]

É certo que o trânsito monçoeiro chegou a produzir "uma primeira tentativa, por parte de luso-brasileiros, de uma efetiva ocupação produtiva do SMT", na medida em que, ainda na década de 1720, vários particulares estabeleceram-se com sítios de produção de alimentos à margem dos rios percorridos:

> O viajante Cabral Camello, por exemplo, que seguiu para Cuiabá em 1727, refere nada menos que 10 roças, em pelo menos meia dúzia de locais diferentes às margens dos rios Paraná, Pardo e Taquari. Dentre esses estabelecimentos, destacava-se aquele situado no *varadouro de Camapuã*, isto é, o local onde se apresentava mais curto o trecho terrestre que as expedições precisavam inevitavelmente *varar*, em seu trânsito entre as bacias dos rios Paraná e Paraguai. Trata-se, no caso, da chamada *fazenda de Camapuã*, iniciada já no início da década de 1720 e cujas instalações seriam em seguida melhoradas e ampliadas. (QUEIROZ, 2008a, p. 18).

Tais sítios constituíram, nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda, um "esforço incipiente de ocupação de um território que, povoado e bem cultivado, seguramente beneficiaria as frotas e os moradores das lavras minerais" (1986, p. 73) – com o que, aliás, o SMT poderia deixar de ser uma simples área de passagem para converter-se em um outro polo de ocupação e povoamento não indígena. Tal, entretanto, não sucedeu – o que se deveu, conforme procurei argumentar em outro trabalho, à relativa fraqueza do fluxo comercial associado às monções (QUEIROZ, 2009). No SMT, os comboios monçoeiros atravessavam territórios dominados pelos indígenas Kayapó, Guaikuru e Payaguá. Assim, a manutenção dos sítios anteriormente mencionados implicaria um grande e dispendioso esforço no sentido de vencer a resistência dos referidos indígenas – o que, por sua vez, somente poderia justificar-se em caso de um intenso trânsito monçoeiro, capaz de remunerar adequadamente os proprietários dos sítios. Entretanto, o vigor da corrente comercial entre São Paulo e Cuiabá foi severamente limitado pelo fato de que,

> [...] sendo o ouro de aluvião, as jazidas descobertas esgotavam-se rapidamente: elas "só eram opulentas na superfície", nota Holanda, "e nada se fizera para melhorar os processos empregados em sua exploração" (1990, p. 52). O ouro continuaria, certamente, a ser extraído na região, graças a contínuas descobertas de novas jazidas, mas a tendência dessa extração é declinante (cf. CANAVARROS, 2004, p. 181-210). (QUEIROZ, 2008a, p. 18).

Além disso, logo surgiram caminhos alternativos às monções, a saber, "um caminho terrestre, aberto em 1736-1737, ligando Cuiabá às minas de Goiás (descobertas em 1725) e daí a Minas Gerais, São Paulo e o Rio de Janeiro" (Ilust. 68), e até mesmo outra via fluvial, "configurada a partir de fins da década de 1740 e que, partindo de Vila Bela [da Santíssima Trindade], seguia pelos rios Guaporé, Mamoré, Madeira e Amazonas a sair no litoral atlântico em Belém – eram as *monções do Grão-Pará*, ou *do norte*". Assim se compreende que, "com a única exceção da fazenda de Camapuã, os sítios acima referidos, diante da forte resistência oposta já em 1730 pelos Kayapó e Guaykuru, sucumbiram tão rapidamente quanto haviam surgido, e não mais foram reconstruídos" (QUEIROZ, 2008a, p. 18).

Por outro lado, é preciso enfatizar que a posse do território do SMT, ainda como "sim-

[43] Pela rota "clássica" das monções, estabelecida já na década de 1720, as expedições seguiam pelos rios Tietê, Paraná e Pardo, sendo esse último navegado até suas cabeceiras, no ribeirão chamado Sangue-ssuga; transpunha-se aí um breve "varadouro" por terra e, em seguida, lançavam-se n'água novamente as canoas, já agora na bacia do Paraguai: o ribeirão Camapuã e, na sequência, os rios Coxim, Taquari, Paraguai, São Lourenço e, finalmente, o rio Cuiabá.

ples" área de passagem, apresentava uma importância crucial para os interesses metropolitanos portugueses, com vistas à segurança do domínio sobre as zonas auríferas. Ademais, os caminhos concorrentes, acima mencionados, se de fato reduziram a um mínimo a importância comercial das monções clássicas, jamais as substituíram totalmente: os comboios de canoas entre São Paulo e Cuiabá continuaram, até pelo menos a primeira metade do século XIX, como o principal meio de transporte de cargas pesadas e volumosas, insuscetíveis de serem conduzidas no lombo das mulas que percorriam o caminho terrestre por Goiás – cargas essas, aliás, constituídas principalmente por "remessas do governo", vale dizer, apetrechos bélicos. Assim se compreende que,

> [...] nesse espaço [SMT], são desde então as ações estatais que passam a adquirir especial significado, numa estratégia sobretudo defensiva: em face da presença indígena e da vizinhança com os espanhóis (no caso, sobretudo a província do Paraguai), afigurava-se aos portugueses imperativo garantir a posse do território e, com ela, a segurança do tráfego monçoeiro. (QUEIROZ, 2009, p. 208-209).

A esse contexto pertence a fundação no SMT, no último quartel do século XVIII, do *Forte Coimbra* (1775), da povoação de *Corumbá* (inicialmente chamada Albuquerque, 1778) e do fortim de *Miranda* (1797) – assim como, no extremo sul da capitania, o estabelecimento, em 1767, do chamado *Forte do Iguatemi*, à margem esquerda desse afluente sul-mato-grossense do rio Paraná.

Com a exceção do forte do Iguatemi (tomado e destruído pelos espanhóis já em 1777), os demais estabelecimentos anteriormente referidos lograram sobreviver ao contexto inicial de sua fundação. Nenhum deles, contudo, chegou a atuar como um efetivo polo de ocupação e povoamento não indígena. Em outras palavras, nunca passaram, pelo menos durante o período colonial, de simples postos fronteiriços, frequentemente incapazes de suprir até mesmo suas próprias necessidades de gêneros alimentícios básicos.

## A porção sul da capitania de Mato Grosso do início do desenvolvimento da pecuária à abertura do rio Paraguai à navegação brasileira

Tendo em vista o exposto no item anterior, pode-se dizer que o efetivo início de um processo "sustentado" de ocupação não indígena do SMT data somente da quarta década do século XIX – já, portanto, no período imperial.

Em minha opinião, tal processo pode ser pensado nos termos do conceito de *frente de expansão* – conceito tomado aqui tal como ele é exposto, em estreita correlação com o conceito de *frente pioneira*, por José de Souza Martins. Para esse autor, existem, concomitantemente, no Brasil, duas "fronteiras": a *demográfica* e a *econômica* (MARTINS, 1975, p. 45). Em outras palavras, é preciso "distinguir, no interior das fronteiras políticas do país, a fronteira demográfica e a fronteira econômica, esta nem sempre coincidindo com aquela, geralmente aquém dela":

> Isto é, a linha de povoamento avança antes da linha de efetiva ocupação econômica do território. Quando os geógrafos falam de frente pioneira, estão falando dessa fronteira econômica. Quando os antropólogos falam de frente de expansão, estão geralmente falando da fronteira demográfica. Isso nos põe, portanto, diante de uma primeira distinção essencial: entre a fronteira demográfica e a fronteira econômica há uma zona de ocupação pelos agentes da "civilização", que não são ainda os agentes característicos da produção capitalista, do moderno, da inovação, do racional, do urbano, das instituições políticas e jurídicas etc.
>
> [...] adiante da fronteira demográfica, da fronteira da "civilização", estão as populações indígenas, sobre cujos territórios avança a frente de expansão. Entre a fronteira demográfica e a fronteira econômica está a frente de expansão, isto é, a frente da população não incluída na fronteira econômica. Atrás da linha da fronteira econômica está a frente pioneira, dominada não só pelos agentes da civilização, mas, nela, pelos agentes da modernização, sobretudo econômica, agentes da economia capitalista (mais

> do que simplesmente agentes da economia de mercado), da mentalidade inovadora, urbana e empreendedora. (MARTINS, 2009, p. 137-138).[44]

Conforme um entendimento já consagrado na historiografia sobre o antigo Mato Grosso (cf. p. ex. CORRÊA FILHO, 1926, 1955; CORRÊA, 1999, p. 91-92), o processo de ocupação não indígena do SMT, já referido, deu-se a partir de duas direções, ou seja, verificaram-se, ao mesmo tempo, duas *frentes de expansão*, ambas convergindo para o território atualmente sul-mato-grossense. A primeira foi constituída por povoadores vindos do Sudeste brasileiro, isto é, a região nordeste da província de São Paulo (tendo como referência a vila de Franca) e a região depois chamada *Triângulo Mineiro*, pertencente à província de Minas Gerais e tendo como referência a vila de Uberaba. A segunda frente foi constituída por antigos moradores da porção norte do Pantanal, isto é, a região designada na historiografia como os "entornos de Cuiabá" (CORRÊA, 1999, p. 91-92). Ainda segundo Corrêa Filho, a corrente povoadora oriunda do Norte, isto é, da região de Cuiabá, foi "menos densa", sendo a outra, vinda de Minas e São Paulo, "mais volumosa" (1969, p. 536).

Essas duas correntes de povoamento apresentavam, como principal atividade econômica, a pecuária bovina, ainda que outras atividades tenham sido também desenvolvidas durante períodos mais ou menos longos – sendo que a referida pecuária foi favorecida pela existência, na porção sul-mato-grossense denominada precisamente Vacaria,[45] de um numeroso rebanho bovino tornado selvagem, originado do gado abandonado pelos espanhóis na primeira metade do século XVII. Para a prática dessa atividade, os novos povoadores tinham à sua disposição grandes extensões de pastagens nativas, constituídas pelos *campos limpos* que, como já foi mencionado, podiam ser encontrados em toda parte, tanto no Pantanal como no planalto.

Tais correntes, sobretudo aquela vinda do Sudeste, relacionavam-se claramente às novas realidades do centro-sul do Brasil, surgidas depois da vinda da corte portuguesa para o Rio de Janeiro. De fato, como se sabe, o aumento das necessidades de abastecimento dessa cidade, bem como a expansão da monocultura cafeeira no vale do Paraíba repercutiram sobre todo o interior da então colônia, "empurrando" a atividade de criação de gado bovino em direção ao Oeste e, ao mesmo tempo, tornando tal atividade minimamente viável, em termos econômicos, em territórios relativamente distantes dos principais centros consumidores. Tratou-se, em ambos os casos, de processos essencialmente espontâneos, ainda que, em certos momentos, eles possam haver sido estimulados pelas autoridades da agora província de Mato Grosso.

A frente vinda dos entornos de Cuiabá está diretamente relacionada às consequências da violenta luta social e política denominada *Rusga*, ocorrida em 1834.[46] Segundo a histo-

[44] É fundamental salientar que Martins recusa certa tendência a se superestimar a dimensão espacial na caracterização de tais "frentes". Para ele, a distinção entre essas duas frentes "é, na melhor das hipóteses, um instrumento **auxiliar** na descrição e compreensão dos fatos e acontecimentos da fronteira [...], um instrumento útil quando as duas concepções são trabalhadas na sua unidade", isto é, quando, destacando "a temporalidade própria da situação de cada grupo social da fronteira", a referida distinção permite o estudo da *diversidade histórica* desses grupos "não só como diversidade estrutural de **categorias** sociais, mas também como diversidade social relativa aos diferentes **modos e tempos** de sua participação na história" (2009, p.139; grifos meus).

[45] Nos séculos XVII e XVIII, segundo Esselin (2011, p. 24), o nome *Vacaria* designava a porção sul do *Pantanal*, correspondente à região "que os espanhóis chamavam de Província Jesuítica do Itatim ou Campos de Xerez". Posteriormente, entretanto, e até os dias atuais, o nome *campos de Vacaria* passou a ser aplicado a uma extensa área de campos limpos existente no *planalto*, isto é, uma área que, com largura variável, acompanha a *cuesta* de Maracaju desde as cabeceiras do Apa até as proximidades da atual cidade de Campo Grande.

[46] Trata-se aqui de um movimento insurrecional iniciado em Cuiabá, em fins de maio de 1834, mas que teve repercussões também em outras partes da então província. Conforme assinalou Valmir Corrêa, esse movimento situou-se no âmbito de um contexto maior, isto é, aquele do período regencial, "marcado

riografia, os rebeldes, uma vez derrotados, "se exilaram espontaneamente" de Cuiabá e suas vizinhanças, vindo a estabelecer-se na porção sul do Pantanal, isto é, "no vale do Taboco, do Rio Negro, e além" (CORRÊA FILHO, 1926, p. 21-22; v. tb. CORRÊA FILHO, 1955; ALMEIDA, 1951, p. 227-230).[47]

A chegada da frente vinda do Sudeste, por sua vez, parece ter ocorrido alguns anos antes, isto é, em fins da década de 1820. Tendo-se iniciado pelas imediações do rio Paranaíba (um dos formadores do Paraná), esse povoamento irradiou-se, na década de 1840, para Oeste e Sul, em direção à Vacaria e ao vale do rio Apa (cf. ALMEIDA, 1951; CORRÊA FILHO, 1969; LUCÍDIO, 1993). A historiografia costuma realçar, nesse processo, a iniciativa do mineiro José Garcia Leal, o "principal pioneiro", "secundado por parentes e auxiliares convocados" – dentre os quais se destacavam, por sua vez, os conhecidos irmãos Lopes: José Francisco, Gabriel Francisco e, sobretudo, Joaquim Francisco Lopes (ALMEIDA, 1951, p. 231; 233). Segundo Almeida, à ação de José Garcia Leal e seus parentes relaciona-se o povoamento das "glebas do Paranaíba", isto é, a região que ficaria conhecida como sertão dos Garcia, bem como a área situada entre os rios Aporé, Paraná e Verde. Já nas glebas situadas mais ao sul, no "planalto de Amambai", desde o rio Pardo até as nascentes do rio Apa, o povoamento "se processou por interferência e esforços dos Lopes" (ALMEIDA, 1951, p. 233). De fato, Corrêa Filho assinala que, na década de 1840, os novos povoadores avançaram para o sul "seguindo as pegadas de Antônio Barbosa e seu genro Gabriel Lopes, que se afazendou em Passa Tempo", na Vacaria, e em seguida, "por volta de 1846", estabeleceu-se no vale do córrego Monjolinho, afluente do Apa (1969, p. 536).[48]

Vale notar que a frente vinda do Norte tendeu a ocupar, principalmente, o Pantanal, enquanto aquela vinda do Sudeste estendeu-se, particularmente, pelo planalto sul-mato-grossense. No entanto, tal "especialização" não foi absoluta: ao contrário, as duas ondas chegaram a interpenetrar-se, haja vista que povoadores originários de Minas e de São Paulo, depois de fazerem uma "escala" no *sertão dos Garcia*, espalharam-se pelos vales dos rios Miranda e Aquidauana, no Pantanal sul; assim, a sudeste do povoado de Miranda teria se verificado, "por volta de 1844, o contato das duas correntes" (ALMEIDA, 1951, p. 230; v. tb. CORRÊA FILHO, 1926, p. 23).

No interior do próprio planalto, por sua vez, vieram a se distinguir dois "polos de atração", isto é, o *sertão dos Garcia* e a *Vacaria* – os quais, mesmo sendo parte do mesmo processo e adotando as mesmas técnicas pecuárias, "apresentavam algumas características peculiares", que os distinguiam (LUCÍDIO, 1993, p. 180).

Quase nem seria preciso dizer que, nos registros memorialistas, bem como na historiografia mais tradicional, esse processo é descrito como uma ocupação de áreas "desertas", num processo de "desbravamento". Tais concepções, contudo, foram já devidamente repelidas pela historiografia acadêmi-

por manifestações revolucionárias em quase todas as províncias brasileiras". A *Rusga* (que o referido autor prefere chamar de *Rebelião Cuiabana*), embora tenha durado apenas uns poucos meses, "resultou de maneira efetiva na *tomada de poder* por parte dos nativistas locais e na desarticulação das forças tradicionais de controle político e econômico da região" (CORRÊA, 2000, p. 68; grifos do autor). Sobre esse assunto, v. também CORRÊA FILHO, 1969, p. 485 *et seq.*; NEVES, 1988, p. 76.

[47] De acordo com Esselin (2011, p. 178-179), esses povoadores formaram seus novos estabelecimentos com o gado bravio ("alçado") que, como foi dito acima, já existia na região desde o século XVII. Embora a historiografia registre que tais "pioneiros" chegavam "conduzindo boiadas", nota Esselin, "não há qualquer documentação que possa comprovar tal afirmação". Esse autor enfatiza, ao contrário, que "as notícias do gado alçado nas regiões do Pantanal eram de domínio público", e que "os primeiros colonos não fizeram qualquer referência à entrada de bovinos". Desse modo, tais novos povoadores teriam trazido consigo, no máximo, alguns poucos animais de tiro e sela.

[48] Cabe notar, a propósito, que também essa corrente parece haver sido influenciada por questões políticas: segundo um memorialista, foi a conhecida "revolução" liberal de 1842 que "fez afluir grande número de emigrantes mineiros e paulistas para o sertão dos Garcias" (FLEURY, 1925, p.33).

ca. Para Lúcia S. Corrêa, por exemplo, o processo aqui referido teve "um nítido caráter de conquista e expropriação das comunidades indígenas, há muito estabelecidas na região" (CORRÊA, 1999, p. 92). Na verdade, os relatos dos próprios memorialistas que se ocuparam desse tema estão repletos de referências ao constante confronto entre os chamados "pioneiros" e os povos indígenas que habitavam esse espaço (cf. p. ex. BARBOSA, 1961, 1963). Sabe-se, além disso, que a força de trabalho das fazendas era constituída em grande parte, especialmente no Pantanal, pelos próprios indígenas, expropriados de suas terras e reduzidos a uma condição de servidão (cf. ESSELIN, 2011, p. 191-192; LEITE, 2003, p. 61; VASCONCELOS, 1999).[49]

É importante dizer que, na economia pecuária então estabelecida, considerando-se o conjunto do SMT (planalto e Pantanal), a única mercadoria efetivamente "exportável", isto é, apta a ser vendida para fora da região, era o chamado *gado magro*: animais que eram encaminhados a pé, em morosas boiadas, das fazendas sul-mato-grossenses para as *invernadas* mineiras, onde eram engordados antes de serem encaminhados aos centros consumidores (basicamente, ao longo do século XIX, a cidade do Rio de Janeiro). Devido às grandes distâncias (mais que à costumeira precariedade dos caminhos), não era viável exportar gêneros derivados do gado, como por exemplo, o charque, ou produtos da agricultura.[50] Em outras palavras, dentre os diversos bens produzidos no SMT, apenas o gado o era a um custo baixo o suficiente para torná-lo apto a suportar as grandes distâncias até o mercado em condições de proporcionar ao fazendeiro um mínimo retorno financeiro. E mesmo isso, convém dizer, parece ter demorado certo tempo para ocorrer.

Conforme já argumentei em outro trabalho (QUEIROZ, 2008a), pelo que se deduz das referências contidas nos relatórios dos presidentes da província de Mato Grosso, as remessas de gado do SMT para o Sudeste não parecem verificar-se, com maior regularidade, senão a partir de fins da década de 1840 – tornando-se, na verdade, especialmente visíveis apenas a partir do início da década de 1850,[51] que assinala precisamente "o início de uma pecuária moderna no centro-sul do Brasil" (WILCOX, 1992, p. 101-102).[52] Para Wilcox, de fato, foi "a explosão da demanda no Rio e em outros lugares [do Sudeste], nos anos 1850", quem abriu aos criadores de gado mato-grossenses a oportunidade de concorrer, nos mercados do Leste, com seus competidores melhor situados, isto é, aqueles estabelecidos em Minas e São Paulo e, portanto, mais próximos dos mercados consumidores (1992, p. 101).

Resumindo, pode-se dizer que, em razão dos processos aqui mencionados, o SMT deixou a antiga feição de simples área de passagem para vincular-se, ainda que de modo tênue e periférico, ao universo econômico centrado no Sudeste brasileiro – iniciando, portanto, sua in-

[49] Isso, todavia, não significa que não tenha existido, em tais empreendimentos, a escravidão negra – que esteve, ao contrário, significativamente presente no antigo sul de Mato Grosso, conforme assinala Zilda Moura (2008). Por outro lado, no interior da população nãoescrava, notava-se, também, uma grande diversidade; a esse respeito, cabe mencionar os "pobres livres" a que se refere Cássia Queiroz da Silva – entre os quais, aliás, incluíam-se indígenas Kayapó (cf. SILVA, 2014).

[50] Com relação a isso, contudo, é preciso registrar a exceção constituída pela região de Paranaíba, que, devido precisamente à sua maior proximidade com os mercados do Sudeste (em comparação com a Vacaria e principalmente com o Pantanal), chegou a exportar, em "monções" pelos rios Paranaíba, Paraná e Tietê, "milhares de rolos de algodão branco [...], algodão em ramas, queijo em grande quantidade, muito toucinho" (FLEURY, 1925, p. 36; mais detalhes em QUEIROZ, 2008a).

[51] A década de 1850 foi, como se sabe, um período de muitas e importantes transformações econômicas no Brasil, ligadas ao fim do tráfico de escravos. Entre outras coisas, a cessação desse tráfico levou ao aumento dos preços da mão de obra escrava e impulsionou a lavoura cafeeira, visto que "o café passava a ser dos poucos produtos que compensavam um trabalho cada vez mais caro"; com isso, verificou-se, na economia cafeeira do Vale do Paraíba, uma "especialização crescente", ao mesmo tempo em que era estimulada a "monetização das relações econômicas, seja nas regiões fornecedoras de escravos para a cafeicultura do Vale do Paraíba, seja nas regiões fornecedoras de gêneros de primeira necessidade" (DOMINGOS GARCIA, 2001, p. 19).

[52] A fim de facilitar a leitura, preferi, neste trabalho, passar para o idioma português os trechos extraídos da obra de Wilcox.

tegração ao mercado nacional brasileiro, então em processo de formação.

Os processos de ocupação não indígena aqui referidos tiveram, no SMT, repercussões as mais diversas. A frente vinda do Sudeste levou, por exemplo, ao surgimento de um novo núcleo urbano: *Santana do Paranaíba* (atualmente apenas *Paranaíba*), reconhecido como *freguesia* já em 1838.[53] A corrente vinda do Norte, por sua vez, pôde utilizar, como referências urbanas, os antigos povoados de Corumbá e Miranda.

Além disso, a partir de Paranaíba, foram estabelecidas novas vias terrestres de comunicação com o Sudeste, seja via Uberaba, seja diretamente com a província de São Paulo (neste caso, cruzando-se o rio Paraná no *Porto Taboado*). Entre Paranaíba e Piracicaba (SP), foi também utilizada, durante certo tempo, uma via fluvial pelos rios Paranaíba, Paraná e Tietê. Enfim, uma estrada terrestre foi também aberta entre Paranaíba e Cuiabá (a chamada *estrada do Piquiri*), além de várias outras dirigidas à Vacaria e ao Pantanal (sobre esses assuntos, v. QUEIROZ, 2008a).

Os mesmos processos levaram também à apropriação de imensas extensões de terras e à formação de clãs oligárquicos cuja presença é ainda hoje registrada em território sul-mato-grossense: caso, por exemplo, dos *Alves Ribeiro*, no Pantanal sul, dos *Barbosa*, na Vacaria, e dos *Garcia* e *Leal*, na região de Paranaíba.

No extremo sul da província,[54] por outro lado, significativas novidades surgiram em função das tentativas de abertura de uma nova via de comunicação entre Mato Grosso e São Paulo, na década de 1840, por determinação do célebre Barão de Antonina (João da Silva Machado, um fazendeiro, empresário e político paulista). Tendo seus negócios centrados em território do atual estado do Paraná,[55] o barão buscou atrair, em direção a seus domínios, o fluxo do comércio dirigido a Cuiabá – buscando, para tanto, uma via fluvial que utilizasse, ao invés do Tietê, os rios Tibagi e Paranapanema, do lado paulista, e, pelo lado do SMT, o rio Ivinhema. Por este lado, seu plano consistia em subir, até onde fosse possível, o Ivinhema e algum de seus formadores e estabelecer, por terra, um "varadouro" até o ponto onde fosse possível começar a navegar um rio da bacia do Paraguai (cf. WISSENBACH, 1995).

Vale destacar aqui a figura de um personagem que faz a *ponte*, por assim dizer, entre as iniciativas do barão e a já referida migração mineira e paulista para o SMT. Trata-se do conhecido Joaquim Francisco Lopes, que, com seus irmãos João e Gabriel, havia participado, desde os primeiros momentos, daquela migração. Joaquim, aliás, aparece, já na década de 1830, relacionado às interessantes tentativas de abertura de um caminho terrestre entre Cuiabá e São Paulo via Porto Taboado, conforme mencionado anteriormente. Desse modo, por seu conhecimento direto do território mato-grossense e por suas vinculações igualmente diretas com os novos povoadores, sua ajuda devia ser, para os propósitos do barão, de grande valia.

Depois de várias explorações preliminares ainda em território hoje paranaense, uma primeira expedição para Mato Grosso, composta por Joaquim Francisco Lopes, J. F. Elliott e "três camaradas", partiu, em junho de 1847, do rio Tibagi (ELLIOTT, 1870 [1848], p. 160). Em 1849, depois de outras expedições, a nova rota foi finalmente definida. Partindo do rio Tibagi, navegava-se este rio e o Paranapanema até atingir o rio Paraná. Em seguida, tratava-se de subir o Ivinhema e, depois, o Brilhante até sua confluência com o ribeirão então denominado Santo Antonio. Aí tinha início o varadouro por terra, que terminava, já na bacia do rio Paraguai, na confluência do córrego Urumbeva com o rio Nioaque, afluente do

[53] Cf. Relatório de Joaquim José de Oliveira (1850 [1849], p. 3). Vale notar que a entrada desses novos povoadores parece haver sido, em seus inícios, estimulada pelo governo provincial, visto que, segundo se informa, os habitantes da freguesia de Paranaíba foram isentos do dízimo e outros impostos provinciais pelo prazo de 20 anos, a contar de 1835 (LEVERGER, 1852 [1851], p. 50).

[54] Trata-se aqui dos espaços onde predominava, como já foi dito, a mata tropical, e que por esse motivo se mantiveram um tanto à margem do processo de expansão pastoril que vem sendo aqui referido.

[55] Cabe lembrar que a província do Paraná foi criada, por desmembramento de São Paulo, apenas em 1853.

Miranda – por onde a navegação prosseguiria até o rio Paraguai e, daí em diante, por rios já conhecidos, até Cuiabá (LOPES 1872 [1850], p. 325 et seq.).

As iniciativas de Antonina ligavam-se, direta ou indiretamente, às intenções do governo imperial com relação à fronteira sul da província de Mato Grosso, nessa época em que era relativamente intensa a discussão de limites com a República do Paraguai e em que o Império providenciou, numa estratégia de defesa e ocupação dos espaços, a criação de uma extensa rede de colônias militares.

Pode-se dizer que a nova rota, aberta por Lopes e Elliott, obteve relativo sucesso. Embora não tenha suplantado suas competidoras no comércio com Cuiabá, ela serviu aos propósitos defensivos do Império na região e, ao mesmo tempo, propiciou a entrada de novos migrantes. No início da década de 1850, foi estabelecida, no ponto inicial do roteiro, às margens do rio Tibagi, a Colônia Militar do Jataí; na mesma época, agora no SMT, outro destacamento militar foi colocado em uma das pontas do varadouro, no caso, a confluência do Nioaque com o Urumbeva – o que constitui, aliás, a origem da atual cidade de Nioaque.

Enfim, tanto antes como depois da guerra com o Paraguai registra-se um significativo tráfego na rota fluvial do Jataí para a região da Vacaria, conforme é abundantemente referido, entre outros, pelo memorialista Emílio Garcia Barbosa (1965). Esse autor relaciona, por exemplo, aos migrantes de Jataí o desenvolvimento, na virada do século XIX para o XX, do povoado de Entre Rios (atual cidade de Rio Brilhante):

> Entre Rios, o povinho levantado à beira do arroio *Arara*, águas do rio Brilhante, pelo arrojado paulista Chico Cardoso, casado na tradicional família Diniz [...], oriunda do Jataí, da roxa terra do norte do Paraná. Em 1900, ali ergueu Cardoso a sua morada [...]. Oferecia ele local a escolher aos poucos (raros) transeuntes que por ali cruzavam, mas que, no entretanto, vinham do Paraná, subiam pelo Ivinheima [sic] todos os homens válidos da decadente Jataí, atraídos pela fama desta canaã. Lá se despovoou para engrandecimento de Entre Rios (BARBOSA, 1965, p. 106-107).

É importante assinalar que o processo de ocupação do sul do antigo Mato Grosso por meio das frentes de expansão – iniciado, como foi visto, ainda na primeira metade do século XIX – prosseguiu durante todo o restante desse século e até o início do século XX. Ao longo desse período, contudo, tal processo passou por transformações em função de dois eventos de largas consequências para a região: a abertura do rio Paraguai à navegação brasileira, ocorrida entre 1856 e 1858, e a guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai (1864-1870).

## Da abertura do rio Paraguai às vésperas da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil

No contexto das disputas territoriais com os hispano-americanos no Extremo Oeste, durante o período colonial, os luso-brasileiros obtiveram o domínio do Alto Paraguai apenas até a altura do Forte Coimbra. É certo que, nos termos do Tratado de Madri, a fronteira sul da capitania de Mato Grosso chegou a ser oficialmente demarcada pelos rios Iguatemi (afluente do rio Paraná) e Ipané-Guaçu (afluente do rio Paraguai). Entretanto, como se sabe, o referido tratado foi anulado em 1761 (Convênio do Pardo), e o novo acordo que o veio substituir (o Tratado de S. Ildefonso, de 1777), embora mantivesse, no tocante a essa fronteira, as mesmas disposições do anterior, não chegou a ser demarcado. Assim se entende que, nesse tenso e confuso contexto pós-1761, tanto hispano-americanos como luso-brasileiros tenham buscado consolidar, do melhor modo possível, as posições que lhes pareciam mais convenientes. Os luso-brasileiros trataram de garantir o controle de parte do Alto Paraguai por meio da criação dos já citados estabelecimentos de Coimbra (1775) e Corumbá (1778), fundados na margem direita do rio Paraguai (a qual, segundo os tratados, deveria pertencer à Espanha). Os hispano-americanos, por seu

lado, trataram de ocupar o território ao norte do rio Ipané-Guaçu, por meio da fundação da missão de Belém (ainda na década de 1760) e da vila real de Concepción (1773), e buscaram igualmente o domínio do Alto Paraguai ao sul de Coimbra – com a fundação, em 1792, do Forte Bourbon, à margem direita do citado rio.

Em resumo, ao final do período colonial, o domínio do Alto Paraguai, por parte dos brasileiros, não ia além de Coimbra. Não obstante, muito antes da Independência (isto é, em plena virada do século XVIII para o XIX), já circulava no Brasil a ideia de que, para as comunicações e o comércio de Mato Grosso, a melhor alternativa consistia na utilização do sistema Paraguai-Paraná, via estuário do Prata (QUEIROZ, 2008a, p. 35).

Após a derrubada de Rosas (1852), o governo brasileiro obteve da Confederação Argentina o direito de navegar pelo estuário do Prata e pelo Baixo Paraná. A liberação do trecho paraguaio do rio Paraguai, por sua vez, foi obtida pelo Império, *vis a vis* à República do Paraguai, entre 1856 e 1858, após um complexo processo de negociações e pressões (cf. DORATIOTO, 1998, p. 195; CORRÊA, 1999). Tal navegação, embora temporariamente suspensa durante os anos da guerra, produziu importantíssimos efeitos, não só sobre o SMT como sobre o conjunto da província de Mato Grosso. Ela permitiu que Corumbá, antes um pobre povoado fronteiriço, se transformasse, em sua nova condição de ponto final da livre navegação internacional do rio Paraguai, em um importante polo comercial, capaz de rivalizar em importância econômica e política com a velha capital provincial, Cuiabá (cf. CORRÊA, 1980). Além disso, a disponibilidade dessa nova via de transporte favoreceu o aproveitamento de fontes de riqueza existentes na região, como os ervais nativos e o numeroso rebanho bovino.

Tais resultados, contudo, não surgiram de imediato. Conforme já tive oportunidade de argumentar em outros trabalhos (QUEIROZ, 2007, 2008b), durante muitos anos, após o final da guerra com o Paraguai, o movimento das casas comerciais estabelecidas na província resumiu-se, em grande medida, ao comércio de importação, sustentado pelos gastos, relativamente vultosos, realizados pelo Império em Mato Grosso, especialmente em Corumbá, após o final da guerra (trata-se, no caso, de investimentos principalmente no aparelhamento militar da fronteira, com o aquartelamento de tropas e a construção do arsenal da Marinha). Ainda nessa época, de fato, as grandes distâncias somente permitiam a exportação, pela via fluvial, em termos minimamente compensadores, de couros e outros subprodutos do abate do gado (como chifres, ossos, sebo etc.).[56] Foi somente mais para o final do século XIX, em função, sobretudo, das mudanças ocorridas no mercado platino, que adquiriram maior desenvolvimento em Mato Grosso a produção e a exportação de charque.

A Guerra com o Paraguai, por sua vez, teve sobre a região aqui considerada efeitos contraditórios. Inicialmente, convém lembrar que, no que concerne ao antigo Mato Grosso, as operações bélicas tiveram dois momentos principais: 1) a ocupação paraguaia, efetuada entre dezembro de 1864 e inícios de 1865; 2) as tentativas, por parte do Império, de desalojar os ocupantes, levadas a cabo entre 1865 e 1867 e que incluem o conhecido episódio da *Retirada da Laguna*. Vale notar que a ocupação paraguaia abrangeu quase todo o território do atual Mato Grosso do Sul, excetuando apenas o chamado *sertão dos Garcia*, onde se situava Paranaíba. Foram ocupadas as vilas de Nioaque, Miranda e Corumbá, o Núcleo Colonial do Taquari (origem da atual cidade de Coxim), o forte Coimbra e as várias colônias militares que haviam sido previamente instaladas pelo governo imperial (entre elas, a conhecida *Colônia Militar dos Dourados*, situada nas proximidades da atual cidade sul-mato-grossense de Antônio João).

[56] Uma importante exceção, neste quadro, era a exportação de caldo e extrato de carne, produzidos em um estabelecimento situado em Descalvados (município de Cáceres): devido a seu alto valor agregado, ao que se pode deduzir, tais produtos logravam suportar os custos de uma longa viagem fluvial e marítima até seus mercados na Europa.

Assim, por um lado, a guerra causou grandes perdas em termos humanos e materiais, com o aprisionamento, a fuga ou a morte dos habitantes, tanto das zonas rurais como dos poucos núcleos urbanos, a destruição ou o saque de edificações e outros bens materiais, enfim, a paralisação ou a desorganização da produção e do comércio.[57]

O fim da guerra, por outro lado, teve também como efeitos notáveis a definição precisa dos limites entre os dois países e a consolidação da abertura do rio Paraguai, visto ter sido esse rio declarado agora como de livre navegação internacional. Além disso, ainda maior destruição havia sofrido a República do Paraguai, de tal modo que essa república foi, por muitas décadas, após o final da guerra, um seguro mercado para o gado bovino levado do SMT – o que favoreceu, portanto, a retomada e a continuidade do processo de ocupação não indígena dessa região. Do mesmo modo, o antigo sul de Mato Grosso beneficiou-se também de um significativo fluxo migratório (ainda que em parte sazonal), pelo qual muitos cidadãos paraguaios fugiam de seu devastado país para buscarem novas oportunidades além-fronteiras. Tal contingente, como notou Wilcox (2008), teve grande importância no lento processo de desenvolvimento econômico do SMT.[58]

Nesse contexto, a vila de Corumbá, sobretudo entre fins do século XIX e inícios do século XX, situa-se como um significativo polo de atração de imigrantes, por sua vinculação aos grandes centros situados na região platina, no litoral brasileiro e em outras partes do mundo. Assim, no Pantanal, foi expressiva, desde o final do século XIX, a presença de imigrantes bolivianos e paraguaios como trabalhadores nas fazendas de criação de gado ou nos centros urbanos da área; além disso, as atividades comerciais, principalmente, atraíam uma expressiva corrente de imigração de além-mar, representada por portugueses, italianos, árabes, espanhóis etc. Na mesma época, no planalto, prosseguia, como já foi dito, a frente de expansão pela qual continuavam a chegar migrantes provenientes das províncias (depois estados) de São Paulo, Paraná e Minas Gerais.[59] Na década de 1890, enfim, intensifica-se bruscamente a migração de povoadores vindos do Rio Grande do Sul, então conflagrado em violentas lutas civis (a Revolução Federalista).

Foi nesse amplo contexto – definição de limites, disponibilidade de navegação pelo rio Paraguai, existência de força de trabalho – que teve efetivo início e veio a florescer, no sul do antigo Mato Grosso, a importante indústria da extração de erva-mate nativa.

O extremo sul do antigo Mato Grosso fazia parte da extensa área, correspondente à porção central da bacia platina, onde era nativa a árvore da erva-mate (*Ilex paraguayensis*). O hábito de usar as folhas dessa árvore em uma bebida, como uma espécie de complemento alimentar, remonta, como se sabe, aos antigos habitantes dessa região, principalmente os Guarani. Uma vez que esse hábito veio a ser adotado pelos conquistadores europeus e seus descendentes, formou-se na América ibérica um amplo mercado consumidor, abrangendo principalmente a Argentina e o Uruguai, além do próprio Paraguai e do sul do Brasil. Os mercados argentino e uruguaio eram inicialmente abastecidos pela produção do Paraguai e, mais tarde, já a partir do século XIX, também pela produção brasileira (neste caso, inicialmente a produção das três províncias sulinas: Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul).[60]

[57] Na verdade, nem sequer Cuiabá, a capital da província, escapou dos nefastos efeitos da guerra, visto que sua população foi dizimada pela varíola trazida pelos soldados imperiais que haviam participado de uma efêmera retomada de Corumbá, em 1867.

[58] No extremo sul da região, registrava-se, também, a presença de migrantes *correntinos*, isto é, provenientes da província argentina de Corrientes.

[59] A própria fundação de Campo Grande, por exemplo, costuma ser associada à chegada de migrantes mineiros, no ano de 1872.

[60] É importante frisar que o maior desses mercados era a Argentina – que, todavia, não possuía em seu território senão uma pequena extensão de ervais nativos, e até pelo menos a década de 1920 dependeu quase totalmente da importação.

No SMT, os ervais eram especialmente abundantes no quadrilátero *grosso modo* delimitado a oeste pela *serra de Amambai*, ao norte pelo rio Ivinhema, a leste pelo rio Paraná e ao sul pela *serra de Maracaju*. Sua exploração torna-se mais consistente após o final da Guerra da Tríplice Aliança (1870), favorecida pela ligação relativamente fácil, via rios Paraguai e Paraná, com a Argentina (que foi, historicamente, o principal e quase único mercado consumidor da erva-mate sul-mato-grossense).

Na época, o processo de extração e elaboração da erva seguia ainda, apenas com poucos aperfeiçoamentos, os métodos ancestrais, cujas origens remontavam aos antigos processos indígenas e jesuíticos. Após a coleta, as folhas passavam, ainda na mata (nos chamados *ranchos*), por um processo de preparação relativamente simples (o chamado *cancheamento*), após o qual a erva era conduzida até os mercados de consumo (onde passaria, aliás, por um segundo beneficiamento, quando a erva *cancheada* era moída e acondicionada em embalagens apropriadas para a distribuição aos consumidores). A maioria dos trabalhadores era constituída pelos chamados *mineros*, isto é, aqueles empregados na coleta da erva, executada no interior das matas[61] – contingente formado por indígenas e principalmente por paraguaios, que migravam para o SMT ou eram recrutados diretamente no interior do Paraguai (cf. ARRUDA, 1997; FERREIRA, 2007).

No SMT, destacou-se na exploração ervateira o empresário Tomás Laranjeira, que vinha atuando nesse ramo desde a década de 1870 e, graças a suas vinculações com os poderes públicos brasileiros, logrou obter, a partir de 1882, um virtual monopólio do direito de exploração dos ervais nativos da província.[62] Segundo as referências disponíveis, Laranjeira estabeleceu um eficiente esquema de transportes, por meio do qual a erva extraída no SMT era conduzida ao porto paraguaio de Concepción e daí encaminhada ao mercado da cidade de Buenos Aires; no mesmo porto, eram também recebidos os gêneros de consumo destinados aos trabalhadores dos ervais (ROSA, 1962, p. 29-30).

O empreendimento individual de Laranjeira foi sucedido, no início da década de 1890, pela Companhia Mate Laranjeira (CML), uma sociedade anônima fundada no Rio de Janeiro em setembro de 1891 sob o controle de uma empresa maior: o *Banco Rio e Mato Grosso*, fundado, também no Rio de Janeiro, em janeiro de 1891 e ao qual se ligavam importantes membros da elite política mato-grossense, com destaque para a família Murtinho.[63]

Ainda na década de 1890, a empresa nacionalizou (pelo menos em parte) sua rota comercial, mediante o estabelecimento de um novo porto de exportação: o porto *Murtinho* (ainda no rio Paraguai, mas agora em território sul-mato-grossense). Mais tarde, já ao findar a primeira década do século XX, a empresa novamente alteraria sua rota de exportação e importação, trocando o rio Paraguai pelo rio Paraná. A produção do SMT era agora levada ao porto de *Guaíra* (situado à margem esquerda do Alto Paraná, logo acima do Salto das Sete Quedas) e, daí, mediante comunicações terrestres estabelecidas em território paranaense, conduzida até o chamado *Porto Men-*

[61] Cabe notar que, segundo os relatos disponíveis, o trabalho dos *mineros* era extremamente penoso e desenvolvido em condições análogas à escravidão, uma vez que o trabalhador, além de ser engajado mediante um adiantamento, ficava obrigado a abastecer-se nos armazéns do próprio empregador e não podia deixar o trabalho enquanto não saldasse integralmente seus débitos (cf. p. ex. GUILLEN, 2007).

[62] Os ervais estavam situados em terras devolutas, isto é, públicas, de modo que sua exploração dependia de concessões específicas por parte dos poderes públicos, a saber, o governo central e, mais tarde (após a instauração do regime republicano, em 1889), o governo estadual de Mato Grosso.

[63] Durante o curto período de existência do Banco, sua presidência foi exercida primeiro por Joaquim Murtinho (que viria a ser depois Ministro da Fazenda) e, em seguida, por seu irmão Francisco (que era também o presidente da CML). Vale notar que um terceiro irmão, Manuel, ocupou, nessa mesma época, a presidência do estado de Mato Grosso (1891-1895).

*des*, abaixo das Sete Quedas, a partir do qual o rio Paraná voltava a ser navegável.[64]

É sabido que, nesse extremo sul do antigo Mato Grosso, a Companhia Mate Laranjeira exerceu uma grande influência, devido à grande amplitude de suas concessões ervateiras e ao domínio de importantes meios de transporte e de milhares de trabalhadores. Mesmo assim, é preciso assinalar que a realidade socioeconômica dessa região não pode ser reduzida à atuação, ainda que predominante, da referida empresa. A esse respeito, cabe destacar a constante presença de elaboradores de erva-mate independentes da Companhia, presença essa assinalada desde o início das atividades de Laranjeira (CORRÊA FILHO, 1925, p. 17). Assim, a história desses ervais, ao longo de várias décadas, foi também a história dos conflitos entre a empresa e aqueles a quem ela qualificava de "ladrões de erva" e contra os quais lançava mão de seu poder político ou mesmo da violência pura e simples (ARRUDA, 1997).[65]

O fato é que, no período posterior à guerra com o Paraguai, como já foi observado, o SMT continuou a receber numerosos novos povoadores, tanto paraguaios como brasileiros. Tais migrantes dedicavam-se, como seus antecessores, à agricultura de subsistência e à pecuária bovina, sendo que, na região ervateira, muitos se dedicavam também à elaboração de erva-mate, tanto para consumo próprio como para comércio. Assim, sob a pressão desses migrantes e de parcela da elite dirigente mato-grossense, começou a desgastar-se, desde princípios do século XX, o virtual monopólio exercido pela Companhia Mate. Um importante marco nesse processo foi a lei estadual que, em 1915, veio garantir aos posseiros estabelecidos na região dos ervais a "preferência para aquisição" dos respectivos terrenos, de tal modo que, entre 1919 e 1924, o estado expediu cerca de 350 títulos de propriedade de lotes situados nessa região (CORRÊA FILHO, 1925, p. 83-86; 91). Embora o poderio da empresa ainda continuasse muito grande, ficava, desse modo, legalizada a atividade dos produtores ervateiros independentes, os quais, desde então, puderam também encaminhar sua produção ao mercado argentino.

Como se pode observar, esse processo de ocupação não indígena do SMT vinculava-se fortemente a fluxos econômicos orientados em direção ao rio Paraguai. No período aqui abordado, quase todos os principais núcleos urbanos e comerciais que serviam à população sul-mato-grossense situavam-se sobre o referido rio ou seus afluentes. Esse era o caso, sobretudo, de Corumbá, centro ao qual se ligavam, como *subpolos* comerciais, as povoações de Miranda e Aquidauana (sobre os rios homônimos), além de Coxim (sobre o rio Taquari).[66] E era o caso, também, do porto paraguaio de Concepción, que funcionou, durante várias décadas, como entreposto comercial das populações do extremo sul da região.

Contudo, a excessiva dependência da via fluvial do Paraguai não era vista com bons olhos pelos dirigentes do Estado brasileiro. A crescente vinculação com o Prata, ao mesmo tempo em que abria para Mato Grosso interessantes perspectivas de dinamização econômica, trazia também um indesejado "efeito colateral", do ponto de vista dos referidos dirigentes: tratava-se, no caso, dos riscos à manutenção da soberania brasileira sobre essa província do oeste. Em outras palavras, num quadro de constantes tensões entre Brasil e Argentina, parecia demasiado arriscado que o comércio e as comunicações de Mato Grosso

[64] A administração regional da empresa foi também transferida, inicialmente, para a localidade de *Nhuverá* (atual *Coronel Sapucaia*) e depois para *Campanário*, nas proximidades da atual cidade de Caarapó.

[65] Para uma análise da presença dos "produtores independentes" na economia ervateira do SMT, v. JESUS, 2004.

[66] A fundação de Aquidauana, em 1892, respondeu, entre outros propósitos, àquele de constituir uma escala do comércio que, irradiado de Corumbá pelas vias fluviais, prosseguia por vias terrestres com vistas ao abastecimento das populações situadas no centro do planalto sul-mato-grossense. Processo semelhante já ocorria com relação ao povoado de Coxim, que abastecia até mesmo as populações da região de Santana do Paranaíba e do sul de Goiás.

dependessem da passagem pelo estuário do Prata, que poderia ser facilmente bloqueado pela Argentina em caso de um conflito.

Ao mesmo tempo, deve-se registrar que as antigas vinculações entre o SMT e o Sudeste brasileiro, anteriores à abertura do rio Paraguai (relacionadas principalmente ao comércio de gado magro), não só não haviam desaparecido (notadamente no que se refere às porções mais orientais do planalto, fisicamente mais próximas do Sudeste) como até mesmo se iam intensificando, à medida que se aproximava o final do século XIX. Ademais, já no início do século XX, as atividades econômicas e as relações comerciais do SMT seriam grandemente afetadas pela irrupção da Primeira Guerra Mundial.

De todo esse contexto, iriam emergir importantes mudanças nas relações entre o SMT e o restante do mundo – assunto que constitui o objeto do tópico seguinte.

## O reforço da ligação com o Sudeste brasileiro e as novas dinâmicas do processo de ocupação nãoindígena do SMT até a década de 1960

Ao longo da segunda metade do século XIX, ocorreu um constante e firme incremento dos mercados consumidores do Sudeste, principalmente o mercado paulista, em função da grande expansão de sua economia cafeeira e, logo, industrial – ambas refletidas no rápido crescimento da cidade de São Paulo. Assim, já nas décadas de 1880 e 1890 teria ocorrido a mudança do destino principal do gado do SMT, do Rio de Janeiro para São Paulo: "Transformações no mercado nacional da carne, por volta dos anos 1880 e 1890 (quando o Rio de Janeiro passou a produzir internamente maior quantidade de carne bovina [...]), acarretaram uma mudança do mercado para São Paulo, que se tornava rapidamente o dínamo econômico do país" (WILCOX, 1992, p. 452).

A atração exercida por esse mercado sobre a economia pastoril do SMT manifestou-se claramente nos esforços, mais notáveis a partir da última década do século XIX, voltados à abertura de novas ligações entre Mato Grosso e São Paulo. Até então, a única estrada boiadeira entre os dois estados era aquela que passava por Santana do Paranaíba, o que obrigava o gado da região da Vacaria, no SMT, a efetuar uma "imensa volta" (COSTA, 1896, p. 27). Tratava-se, agora, de abrir uma ligação mais direta, sendo que, pelo lado de Mato Grosso, o projeto consistia na "abertura de uma estrada de rodagem de Campo Grande ao porto 15 de Novembro, no rio Paraná" (COSTA, 1896, p. 26). Tal estrada, de fato, depois de uma tentativa fracassada ainda na década de 1890, foi entregue ao tráfego em 1905.[67]

Essas tendências ao estreitamento das relações entre São Paulo e o sul do antigo Mato Grosso receberam, já no início do século XX, um reforço até certo ponto inesperado, visto que tal "reforço" era proveniente de considerações de cunho muito mais político que propriamente econômico, em sentido estrito: trata-se, no caso, da E. F. Noroeste do Brasil (NOB). Essa estrada começou a ser construída em Bauru, em 1905, com o propósito de atingir Cuiabá, a capital do estado de Mato Grosso; contudo, logo esse objetivo foi alterado, sendo definido um novo ponto final: a cidade de Corumbá, no SMT.[68] Assim, já em 1908, a construção foi iniciada também pela extremidade sul-mato-grossense – não, entretanto, a partir de Corumbá, mas, sim, do local denominado *Porto Esperança* (também situado às margens do rio Paraguai, porém muito a jusante de Corumbá). O trecho Bauru-Porto Esperança foi dado por concluído em setembro de 1914 (QUEIROZ, 1997, 2004a).[69]

[67] Mensagem de BARROS, Antônio Paes de, 1905, p. 46-47.

[68] Deve ser lembrado que a cidade de Bauru já então estava ligada, por via ferroviária, à cidade de São Paulo e ao porto de Santos. Assim, a Noroeste era vista como parte de uma futura ferrovia transcontinental, que ligaria Santos ao porto de Arica ou ao de Antofagasta, no litoral do Pacífico.

[69] A ferrovia, contudo, só foi integralmente concluída no período compreendido entre fins da década de 1930 e princípios da década de 1950, com a construção do

Conforme julgo haver demonstrado em trabalhos anteriores, a construção dessa ferrovia não se explica por interesses econômicos imediatos, isto é, interesses ligados exclusivamente à movimentação de mercadorias entre São Paulo e Mato Grosso. Tal movimentação, embora pudesse ser significativa em face dos modestos números da economia sul-mato-grossense, não era suficiente, de modo algum, para justificar um investimento tão custoso como o era uma ferrovia de mais de mil quilômetros de extensão. Desse modo, os eventuais efeitos econômicos da ferrovia apareciam, na época, claramente subordinados a interesses político-estratégicos do Estado brasileiro: o que se buscava era, essencialmente, uma ligação direta e eficiente entre a fronteira sul-mato-grossense e o litoral atlântico brasileiro, de modo a se poder dispensar a via platina – a qual, como já foi observado, poderia vir a ser novamente negada aos brasileiros em caso de um conflito armado no Prata.[70]

Contudo, é certo que a ferrovia atuou de modo poderoso no enfraquecimento do comércio pela via platina – o que constituía, na verdade, seu objetivo precípuo. Em outras palavras, o próprio sentido político-estratégico da estrada deveria traduzir-se em termos econômicos: ela atuaria como um "dreno" do comércio efetuado pela calha do rio Paraguai, de modo a desviar tal comércio no rumo direto do Sudeste do Brasil.[71]

Abstenho-me, no presente texto, de abordar mais longamente os efeitos práticos da NOB sobre o SMT. Observo apenas que, a partir de análises empreendidas em outro local (QUEIROZ, 2004a), pude concluir que são merecedoras de reparos as apreciações segundo as quais a ferrovia teria "assassinado" o rio, isto é, teria aniquilado a navegação pelo sistema Paraguai-Paraná, tendo ademais causado a "decadência" de Corumbá. É claro que – atendendo a seu objetivo estratégico principal – a NOB efetivamente capturou, quase que totalmente, o fluxo do comércio mato-grossense/sul-mato-grossense antes realizado via estuário do Prata.[72] Entretanto, o importante papel desempenhado pelo porto de Corumbá, no abastecimento de vastas porções não só do SMT como de todo o estado de Mato Grosso, foi, em boa parte, mantido – embora ele agora se vinculasse, de preferência, não aos circuitos platinos mas à via ferroviária, pela qual chegavam ao rio Paraguai, em Porto Esperança, os gêneros manufaturados e outros, nacionais ou importados, destinados ao consumo da região.

Cabe dizer também que os "efeitos positivos" usualmente associados à construção de uma ferrovia (aumento populacional, crescimento da produção agrícola, fragmentação das grandes propriedades fundiárias etc.)não se distribuíram uniformemente por todo o espaço atravessado pela NOB no sul do antigo Mato Grosso – tendendo, ao contrário, a concentrar-se em grande medida no então município de Campo Grande (cf. QUEIROZ, 2004a). De todo modo, a NOB facilitou a fixação, no SMT, de novos contingentes populacionais,

ramal de Indubrasil a Ponta Porã e do trecho entre Porto Esperança e Corumbá (onde, ademais, a NOB conectou-se com a estrada de ferro Corumbá-Santa Cruz de La Sierra, construída na mesma época).

[70] Além disso, com seu traçado diretamente dirigido para a fronteira boliviana, a NOB prestou-se, desde o início, a outro objetivo da diplomacia brasileira, em face das constantes tensões Brasil-Argentina: a busca de aliados entre os vizinhos, isto é, particularmente a Bolívia, país que, desprovido de litoral marítimo, estaria interessado em ligar-se ao Atlântico por meio da *transcontinental brasileira* (QUEIROZ, 1997, 2004a).

[71] Essa crescente vinculação com a economia paulista chegou a ser considerada como o resultado de um autêntico "complô", pelo qual o "polo imperialista" estabelecido em São Paulo teria agido no sentido de retirar Mato Grosso da "órbita do Prata" – com o que esse último estado teria perdido a chance de desenvolver uma "diversificação produtiva" para, ao contrário, inserir-se na "divisão regional do trabalho" como um simples fornecedor de gado para os frigoríficos estabelecidos em São Paulo (cf. ALVES, 1984). Assim, Alves situa a NOB como um simples "tentáculo" do "polo imperialista" situado no sudeste brasileiro, destinado a deslocar o "polo" concorrente estabelecido no Prata (o qual supostamente dava sentido à economia centrada na navegação fluvial). Para uma crítica dessas concepções, v. QUEIROZ, 2007.

[72] A esse respeito, contudo, deve-se lembrar que a ação da ferrovia somou-se àquela exercida pela Primeira Grande Guerra, iniciada igualmente em 1914, visto que os danosos efeitos da guerra sobre os fluxos internacionais de mercadorias e capitais contribuíram grandemente para a desarticulação do comércio fluvial na bacia platina (cf. CORRÊA, 1999, p. 159).

tanto nacionais quanto estrangeiros (portugueses, espanhóis, árabes e também japoneses), e levou ao surgimento de pelo menos um novo núcleo urbano de importância: a cidade de Três Lagoas, originada de um acampamento de trabalhadores da época da construção da ferrovia.

Enfim, para além dos efeitos da NOB, a vinculação entre o SMT e o Sudeste brasileiro continuou a ser potencializada por forças que se mostram ainda mais poderosas a partir da década de 1930. De fato, à medida que se desenvolve no Sudeste, sobretudo em São Paulo, a fase da industrialização acelerada, aquela vinculação ingressa em um novo patamar, representado pelo transbordamento para o território sul-mato-grossense, a partir da década de 1940, das chamadas *frentes pioneiras* (cf. WAIBEL, 1979). Além disso, aos estímulos econômicos juntaram-se também os políticos, isto é, as ações governamentais comumente englobadas sob o *slogan* da "Marcha para Oeste" (cf. LENHARO, 1986a; OLIVEIRA, 1999).

Depois de 1930, o processo de industrialização, baseado no desenvolvimento do mercado interno, deu início a uma espécie de *círculo virtuoso*, do ponto de vista da acumulação capitalista: a industrialização, ao induzir a urbanização, provocou um aumento da demanda por alimentos e a consequente expansão da agricultura comercial – a qual, por sua vez, ao ampliar a renda no meio rural, ampliou o mercado para os produtos da indústria, com o que se realimentava todo o processo (SINGER 1984, p. 218; 220).

Como observa Leo Waibel (1979, p. 297), os estímulos provindos do polo industrial do Sudeste, sob a forma da demanda por gêneros alimentícios e matérias-primas,[73] fizeram-se sentir sobre uma vasta área, que abrangia grande parte do SMT. Assim, *frentes pioneiras*[74] emergiram em diversas porções desse território, a partir da década de 1940, configurando um cenário marcado por uma notável intensificação do afluxo populacional, por um processo de febril apropriação de terras e por uma diversificação da produção regional, com grande destaque para o desenvolvimento da agricultura – abrangendo o café, gêneros alimentícios (arroz, feijão, milho etc.) e matérias-primas industriais (como o algodão e o amendoim).

Tal processo relacionou-se, também, em grande medida, com as políticas da referida "Marcha para Oeste", lançada pelo ditador Getúlio Vargas em 1938 e que se desdobrou, entre outras coisas, num esforço de "nacionalização" das extensas fronteiras sul-mato-grossenses com a Bolívia e, sobretudo, com o Paraguai. No caso da fronteira boliviana, foram nacionalizados alguns gigantescos latifúndios até então pertencentes a companhias estrangeiras. No tocante às fronteiras com o Paraguai, principalmente no extremo sul do SMT, as preocupações dos dirigentes pareciam mais agudas, haja vista a grande presença, no seio da economia ervateira, de cidadãos paraguaios e seus descendentes – de tal modo que, nessa região, era intensa a influência cultural paraguaia, inclusive com uma larga disseminação do idioma guarani. Além disso, importantes setores do Estado Novo varguista identificavam, na forte presença da Companhia Mate Laranjeira (que mantinha, ademais, fortes vínculos com a economia argentina), um empecilho ao incremento do povoamento da região por contingentes nacionais.

Assim se compreendem, portanto, diversas medidas estadonovistas no sentido de desalojar a referida Companhia, como, por exemplo, a recusa em renovar suas vastas concessões ervateiras, a imposição de taxas sobre a erva cancheada e o apoio aos produtores ervateiros independentes da empresa, com a criação do Instituto Nacional do Mate e de cooperativas de produtores. Em 1943, enfim, o governo chegou a transformar em *territórios federais* as áreas de atuação da Companhia,

[73] Ao mesmo tempo, deve-se lembrar que, a despeito do grande choque sofrido em 1929, a produção cafeeira continuou a desempenhar um importante papel na economia nacional, mantendo um grande potencial de estímulo à ocupação de novas áreas agrícolas.

[74] Para uma discussão sobre o conceito de *frente pioneira*, ver MARTINS 2009.

no SMT e no oeste do estado do Paraná – respectivamente, os Territórios Federais de *Ponta Porã* e de *Iguaçu*.

Por parte do governo federal, a principal iniciativa consistiu na criação, em fins de 1943, da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), localizada em área até então adjudicada à Companhia Mate Laranjeira. É certo que, em face das tensões então existentes em diversas áreas rurais brasileiras, a política de colonização do Estado Novo apresentava também contornos de uma "contrarreforma agrária" – o que se nota claramente pelo fato de que à CAND foram encaminhados, principalmente, camponeses pobres do Nordeste (cf. LENHARO, 1986a; OLIVEIRA, 1999). Seja como for, a implantação da CAND, que adquire maior efetividade a partir de fins da década de 1940, contribuiu decisivamente no sentido de atrair para a região consideráveis contingentes populacionais.[75] A iniciativa do governo federal foi logo secundada pelo governo estadual, por companhias particulares e até mesmo por governos municipais, e assim, ao longo das décadas de 1950 e 1960, multiplicam-se no SMT as colônias agrícolas – multiplicando-se, no mesmo passo, a produção dos gêneros há pouco mencionados. Essa situação é resumida por Figueiredo, que, embora se referindo mais especificamente ao extremo sul dessa região, escreve:

> O esgotamento da frente paulista e paranaense, além de sua maior valorização territorial, forçou a procura crescente das terras mato-grossenses. Além de uma penetração constante e espontânea, alguns capitais particulares e a iniciativa governamental comandariam a ocupação em determinadas áreas. Foi assim que surgiram a experiência colonizadora oficial da Colônia Agrícola Nacional de Dourados e os grandes loteamentos formados pela Companhia Viação São Paulo-Mato Grosso, por Moura Andrade e pela Sociedade Melhoramentos e Colonização (SOMECO). (FIGUEIREDO, 1968, p. 242].

[75] Sobre a CAND, v. também NAGLIS, 2007; SANTOS, 2007; MENEZES, 2012; FERNANDES, 2012.

O grupo Bata, da Companhia Viação São Paulo-Mato Grosso, fundou, na década de 1950 os núcleos coloniais de Bataguaçu e Batayporã; na mesma década, o grupo Moura Andrade fundou Nova Andradina, enquanto a SOMECO, segundo Figueiredo, "iniciou os trabalhos em Ivinhema em 1961". O mesmo autor conclui: "Todas essas iniciativas de colonização marcam uma fase de ocupação intensiva, sob o domínio da agricultura – sem abolir, naturalmente, a pecuária"[76] (1968, p. 246, nota; v. também ZILIANI, 2010; CARLI, 2008).

Todo esse processo foi contemporâneo dos rápidos progressos verificados nos transportes rodoviários, os quais jogaram um decisivo papel na "abertura" dessas "regiões semi-isoladas" (segundo a expressão de Paul Singer) e sua integração ao mercado nacional – embora seja certo que as ferrovias não deixaram de também desempenhar um importante papel. No caso específico do SMT, a presença do transporte ferroviário foi, aliás, ampliada, nessa fase das frentes pioneiras, com a construção do já citado ramal da NOB, que chegou a Ponta Porã em 1953. Nesse ramal, foi inaugurada, em 1944, a estação de Maracaju e, em 1949, a de Itahum, situada a cerca de 60 km da cidade de Dourados.

Segundo as informações disponíveis, esse ramal, com a estação de Maracaju e depois a de Itahum, teve importante papel tanto no encaminhamento de migrantes como no transporte de sua produção (cf. OLIVEIRA, 1999; SOUZA, 2003; SANTOS; QUEIROZ, 2006). Mesmo nessa região, contudo, parecem haver adquirido maior importância as conexões diretas com o oeste paulista, principalmente com a zona servida pela E. F. Sorocabana – conexões que seriam providas, sobretudo, por estradas de rodagem. É certo que, durante algum tempo, até mesmo a navegação do rio Paraná e seus afluentes sul-mato-grossenses continuou a desempenhar certo papel na vin-

[76] De fato, é conveniente assinalar que tampouco esse novo movimento de colonização, embora relativamente intenso, logrou senão *atenuar* o velho padrão latifundiário de apropriação das terras no SMT (cf. VASCONCELOS, 1997; LENHARO, 1986b).

culação entre o extremo sul do SMT e o oeste paulista, mediante o contato com a Sorocabana em Presidente Epitácio (cf. QUEIROZ, 2004b). Contudo, a partir, pelo menos, da segunda metade da década de 1950, o transporte rodoviário passa a desempenhar o papel principal, em função do constante melhoramento das estradas de rodagem – as quais parecem ter sido decisivas, por exemplo, para a efetiva "decolagem" da economia agrícola da região de Dourados, em ligação direta com o mercado paulista pelas rodovias federais atualmente denominadas BR-163 e BR-267 (cf. FOWERAKER, 1982, p. 75).

Isto posto, pode-se dizer que, no que se refere à região conhecida como "grande Dourados", é a partir do processo aqui referido que começa a delinear-se o panorama que, em linhas gerais, é perceptível ainda nos dias atuais. Esse processo de incremento populacional e de expansão da fronteira agrícola se fez de fato, em parte, sobre territórios indígenas, o que deu origem a agudos e persistentes conflitos, muitos dos quais se estendem até os dias atuais (cf. BRAND, 1993, 1997; PEREIRA, 2007, 2010; EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2009). Por outro lado, em função do mesmo processo, originou-se, em boa parte, a atual rede urbana sul-mato-grossense, com o surgimento, a partir dos diversos núcleos coloniais, de vários novos municípios.

Para concluir esta parte, cabem ainda algumas referências ao destino que teve, na época aqui abordada, o mundo ervateiro sul-mato-grossense. A partir da década de 1930, essa economia tendeu a um progressivo declínio, não apenas relativo, mas até mesmo absoluto, diretamente relacionado com a redução das compras argentinas.[77] De fato, já nessa época a produção interna havia conduzido a República Argentina praticamente a uma situação de autossuficiência e, desde então, suas importações de mate do SMT "restringiram-se ao mínimo necessário à formação de produtos tradicionais, de paladar mais acentuado, proporcionado pelo mate mato-grossense" (FIGUEIREDO, 1968, p. 251). Tais exigências do consumo argentino, entretanto, foram tornando-se cada vez menores.

Esse contexto de encolhimento do mercado argentino, aliado às medidas cerceadoras adotadas pelo governo federal durante o Estado Novo, parece haver levado finalmente a Companhia Mate Laranjeira, entre fins da década de 1940 e inícios da década seguinte, a praticamente retirar-se do ramo ervateiro, passando a dedicar-se (como faz, aliás, até os dias atuais) às atividades agropecuárias. Entretanto, concomitantemente à retração da Companhia, verificou-se, por outro lado, um aumento da presença de outros produtores – aliás, fortalecidos, como já foi dito, pela política do Estado Novo. Assim, surgiram quatro importantes cooperativas de produtores nas cidades de Ponta Porã, Dourados, e Iguatemi – as quais se juntaram em seguida em uma Federação. Desse modo, mantendo ainda algumas de suas características tradicionais (a saber, a produção de erva apenas cancheada, destinada ao mercado externo), a economia ervateira pôde manter-se, embora em declínio, até meados da década de 1960. Foi apenas nessa época, de fato, que o mercado argentino, que ainda a sustentava, cerrou-se definitivamente: "Com o aumento da produção na Argentina e a pressão que de há muito vinham os produtores fazendo contra a importação de mate brasileiro", escreve um autor, o governo argentino foi "obrigado, em princípios de 1966, a cortar em caráter definitivo a importação" (SALDANHA, 1986, p. 504).

[77] Com vistas precisamente a eliminar a dependência em relação à erva importada, o governo argentino passara a incentivar, desde o inicio do século XX, a formação, em seu território, de ervais plantados, os quais começaram a entrar em produção em fins da década de 1920.

## Considerações finais

Nas décadas de 1970 e 1980, assistiu-se, nesse espaço já agora designado como Mato Grosso do Sul, a um notável processo de modernização das atividades agrárias, marcado pelo uso cada vez mais intensivo de maquinaria e técnicas modernas, dando origem ao que hoje se costuma designar "agronegócio". Tal processo relacionou-se, em grande medida, à chegada de expressivos contingentes de populações oriundas do Sul do país (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná), ligados, sobretudo, à agricultura e, em especial, à monocultura da soja. Tratou-se aí, contudo, de uma modernização conservadora, marcada pela expulsão da força de trabalho rural e pela concentração da propriedade da terra, com o que se produziu um notável êxodo rural[78] e muitos conflitos fundiários, envolvendo tanto as populações indígenas quanto numerosos camponeses sem terra (cf. QUEIROZ, 1998; FARIAS, 2006).

Nesse contexto, emergiram novos e notáveis movimentos sociais, ligados, em grande parte, à atuação de entidades como, por um lado, o Movimento Sem Terra (MST), a Comissão Pastoral da Terra (da Igreja Católica) e a Federação dos Trabalhadores Rurais (FETAGRI) e, por outro lado, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI/MS)[79] e outras instituições de apoio às causas indígenas – cabendo também enfatizar que, desde o final da década de 1970, os próprios indígenas começaram a organizar-se, do que resultaram, por exemplo, nos anos 80, as assembleias gerais denominadas *Aty Guasu*. Esse processo, ainda em curso, tem levado à criação de inúmeros novos assentamentos rurais, bem como à identificação de numerosas áreas indígenas antes ocupadas por não índios. Acrescente-se, também que, mais recentemente (isto é, desde a década de 1980), a fronteira agrícola sul-mato-grossense tem assistido a uma crescente presença da agroindústria canavieira, representada pela instalação de inúmeras usinas produtoras de açúcar e álcool – as quais, como se sabe, têm, sistematicamente, engajado muitos indígenas no rude trabalho do corte da cana.

A título, enfim, de conclusão, parece-me possível dizer que o território hoje sul-mato-grossense tem-se configurado, desde há muitos séculos, como uma autêntica "encruzilhada" histórica, isto é, uma área de intensos movimentos de povos – sejam populações indígenas oriundas da Amazônia, do Chaco, da costa atlântica e de outras partes, sejam grupos de europeus e seus descendentes, procedentes das mais variadas direções em que, na América do Sul, se processou a Conquista (e, mais tarde, a ocupação dos "remotos sertões" do interior), ou sejam, ainda, populações de origem africana compulsoriamente engajadas nesse processo de ocupação. Delineiam-se aí, portanto, *fronteiras* na mais ampla acepção, isto é, não simples linhas demarcatórias de limites, mas antes zonas, ou faixas, as quais, enquanto confins geográficos de diferentes nações ou povos, são essencialmente lugares de encontro e conflito de alteridades; e *fronteiras*, também, por certo, na acepção mais restrita de "espaços virgens a serem ocupados", fronteiras econômicas e demográficas – vistas, ainda hoje, como uma "terra da promissão", a atrair contingentes os mais diversos.[80]

[78] Tal êxodo, ademais de ter sido responsável pelo crescimento (e, sob certos aspectos, o "inchaço") de cidades como Campo Grande e Dourados, transformou também o agora Mato Grosso do Sul em um centro de dispersão de migrantes, os quais se dirigiram, sobretudo, para os estados situados mais ao Norte do Brasil (desde Mato Grosso até Roraima).

[79] A esse respeito, ver, neste livro, o capítulo escrito por Meire Adriana da Silva.

[80] Neste último parágrafo utilizo, com algumas alterações, partes de textos que escrevi originalmente em 2010, a título de fundamentação da proposta de criação do curso de doutorado, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da UFGD.

PARTE 3

# Antigos povos

# “Orejones” e Xaray nas fontes coloniais

Isabelle Combès

A presente contribuição pretende, a partir das fontes escritas pelos primeiros conquistadores, aproximar-se do povoamento étnico do Alto Paraguai e do Pantanal e, em particular, dos dois complexos que se destacaram nos séculos XVI e XVII: “Orejones” e Xaray.[81]

Para os conquistadores, tanto espanhóis quanto portugueses, o Pantanal era, acima de tudo, “o coração aquático da América do Sul”,[82] “a lagoa dos Xaray”, mar e terra simultaneamente, um país fabuloso, propício para receber as mais loucas quimeras. Nessa extensa região, encontraram povos que diferiam quanto à língua e aos costumes, sendo que todos tinham suas vidas regidas pelas inundações sazonais:

> Quando as águas estão baixas, os nativos deixam o interior e vêm viver na margem com seus filhos e mulheres para desfrutar das pescarias, porque é muito peixe que matam, e são muito carnudos; encontram-se nessa vida boa, bailando e cantando todos os dias e noites, como pessoas que têm assegurada a alimentação; e como as águas começam a subir, lá por janeiro, voltam a retirar-se para os locais seguros, porque as águas sobem seis braças acima dos desfiladeiros, e se estendem por essas terras por mais de 100 léguas pela planície no interior, de modo que parece mar, e cobre as árvores e as palmeiras que estão sobre a terra, e os navios passam por cima deles; e isso acontece todos os anos do mundo habitualmente [...] e os nativos do rio, quando as águas sobem nos desfiladeiros, preparam umas canoas muito grandes para esse período e, no meio dessas canoas, colocam duas ou três cargas de barro e fazem um fogão; isso feito, o índio entra na canoa com sua mulher e filhos e casa, e com a cheia da água vão para onde quiserem; e sobre aquele fogão fazem fogo e cozinham de comer e se aquecem, e, desse modo, passam os quatro meses do ano que correspondem a essa cheia das águas; e como a água está alta, saltam em algumas terras que ficam descobertas, e ali matam veados e antas e outros animais selvagens que estão fugindo da água; e como as águas voltam a subir para retornar a seu curso, eles retornam caçando e pescando do mesmo jeito que foram, e não saem de suas canoas até que os desfiladeiros estejam descobertos, onde eles costumam ter suas casas. É de se admirar a grande quantidade de peixes que as águas que vão baixando deixam na terra seca; e quando isso acontece, no fim de março e em abril, todo esse tempo aquela terra cheira muito mal, já que a terra está intoxicada. (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LII).

Infelizmente, Cabeza de Vaca não especifica de quais “nativos do rio” está falando. Na tentativa de identificá-los, nos empenharemos nestas páginas.

[81] Esta contribuição baseia-se em trabalhos anteriores da autora sobre o tema (COMBÈS, 2010) e nos de María Fátima Costa (1999 e 2004). Apenas utilizamos aqui as fontes históricas sobre os “Orejones” e Xaray, remetendo para dados arqueológicos a parte correspondente deste livro.

[82] COSTA, 2004, p. 67.

Provavelmente, o primeiro europeu a chegar ao Pantanal foi o português Alejo Garcia, nos anos 1530 (JULIEN, 2005). Esse personagem partiu do território atlântico em busca das riquezas que os indígenas do rio La Plata diziam que supostamente existiriam adiante, na direção do ocidente. Ele chegou, provavelmente, muito próximo da fronteira inca, retornando com ouro e prata, até deparar-se com a morte na sua viagem de retorno. Os indígenas que assassinaram Garcia, ao que tudo indica, foram moradores do Pantanal, talvez os Guayoyae, pois sabemos que esses indígenas mataram alguns cristãos antes da chegada dos espanhóis de Assunção em sua região (RIBERA, 2008a [1544], p. 19). De toda forma, os Xaray do Pantanal "tinham notícias" dos europeus "desde o tempo em que Garcia havia andado por aquelas terras" (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LIX).

Entretanto, por mais famosa que tenha sido na literatura, a viagem de Garcia foi muito pouco documentada. As primeiras notícias concretas sobre os indígenas do Pantanal datam, assim, dos anos 1540, e provêm dos espanhóis estabelecidos em Assunção. Assunção foi fundada em 1537, no lugar em que se localizava a aldeia indígena Lambaré. Essa região era território cário, ou seja, território de pessoas falantes de guarani, cujo nome logo serviu para designar praticamente qualquer grupo que falasse o mesmo idioma, assim como a palavra "guarani" e, logo, "chiriguanaes". No mesmo ano da fundação da cidade, Juan de Ayolas partiu rumo oeste, Chaco adentro, em busca das mesmas riquezas que Garcia. Foi morto no seu retorno pelos indígenas Payaguá do rio Paraguai. Sem se desanimar, os assuncenhos continuaram procurando notícias sobre "a terra adentro", dessa vez, subindo o rio. Em 1542 e 1543, o lugar-tenente de Ayolas, Domingo Martínez de Irala, realizou uma viagem subindo o rio até a região do Pantanal. Ali fundou, no dia 6 de janeiro de 1543, o Puerto de los Reyes, em uma das principais lagoas da região, geralmente identificada como a atual lagoa La Gaiba.[83] Essa viagem está documentada principalmente pelo informe que Irala redigiu em sua volta,[84] talvez o documento mais valioso de todo o corpus paraguaio. No ano seguinte (1543-1544), o novo governador de Assunção, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, também subiu o rio Paraguai até Puerto de los Reyes. A partir daí, fez uma breve expedição em direção ao oeste, mandando Francisco de Ribera um pouco mais "terra adentro"; paralelamente, enviou outro grupo mais ao norte do Pantanal, sob o comando de Hernando de Ribera. Sobre essas viagens, dispomos, principalmente, dos Comentarios do mesmo Cabeza de Vaca, das relações de Hernando de Ribera, e do livro de Ulrich Schmidel, um mercenário alemão que acompanhava a expedição.[85]

Os assuncenos voltaram a ingressar no Pantanal em 1557, sob o comando deÑuflo de Chaves, futuro fundador da cidade de Santa Cruz de la Sierra, no atual oriente boliviano. Pouco tempo depois, no final do século XVI, uma expedição cruzenha também seguiu na direção do país dos Xaray, conduzida pelo general Lomas Portocarrero.

Os informes referentes a essas distintas viagens são nossas melhores fontes sobre os indígenas que povoavam essa região quando os europeus chegaram. Além de suas próprias observações, os expedicionários europeus também recolheram relatos, mitos ou notícias de seus guias e intérpretes indígenas. Dessa forma, e devemos estar conscientes disso, as informações chegam a nós através de um duplo filtro, europeu e indígena. Assim, por exemplo, adverte-se que muitos dos nomes étnicos mencionados nas fontes não são próprios: muitos parecem pertencer à língua gorgotoqui (nomes que trazem o sufixo *-coci*); outros são guarani, recolhidos da boca dos acompanhantes dos espanhóis de Assunção, como é o caso do nome dos "Yacaré".

[83] SANABRIA, 1974; SUSNIK, 1978: 24; JULIEN, [——].

[84] IRALA, 2008 [1543].

[85] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555]; RIBERA, 2008a [1544], 2008b [1545]; SCHMIDEL, 2008 [1567].

## Rumo ao Alto Paraguai

Na direção de Assunção, os Guarani Cário estendiam-se até o lugar chamado Guayviaño.[86] A partir daí, o rio Paraguai estava dominado pelos Payaguá, grupo "canoeiro" da família linguística Guaikurú, conhecidos como "piratas" do rio Paraguai.[87] Em seu território, localizava-se o porto La Candelaria ou San Fernando, de onde Ayolas partiu Chaco adentro.

A montante do Payaguá, o grupo dos Matarae[88] é mencionado, mas os verdadeiros donos dessa parte do rio eram os Guaxarapo (mais tarde conhecidos como Guachi), possivelmente membros da família linguística guaikurú.[89] Os Guaxarapo eram inimigos de vários grupos da região, como os Aygua, os Guarani de Itatim, os Guacama e os Xaquide.[90] Mas também tinham aliados, em particular, grupos de Puerto de los Reyes, no Pantanal, os quais os ajudaram, em 1544, a sublevar-se contra Cabeza de Vaca; e os índios Guató, que também ajudaram os Arrianicosi a rebelarem-se contra o espanhol.[91] Existiam, também, "Cário" mais acima de Assunção; em outras palavras, pessoas de fala guarani. Os primeiros, a montante dos Guaxarapo, eram os de Garabatibi (muito provavelmente *karaguata yvy*, ou seja, "a terra do caraguatá", em guarani), à margem oeste do rio. Em seguida, vinham os Itatim, à margem leste.

Praticamente todos os grupos do rio e da "terra adentro" mais a oeste possuíam alguns objetos de metal, seja de prata ou de ouro, que provinham do ocidente, provavelmente dos centros incas fronteiriços. O circuito do metal (por meio de trocas, roubos, presentes etc.) é bastante conhecido, pois se tratava do principal interesse dos exploradores espanhóis.[92] O importante é que, por meio desse comércio e outros mecanismos (alianças matrimoniais, guerras, etc.) que não conhecemos com detalhes, todos os grupos da região estão interconectados.

## Os "Orejones" e seus vizinhos

Como efeito imediato da conexão permanente entre grupos da atual Chiquitania e do Paraguai, os espanhóis encontraram, na região de Puerto de los Reyes, alguns indígenas originários da "terra adentro" mais a oeste. Estes grupos eram:

- "Parcialidades"[93] (pequenos grupos) chané, em particular dos grupos dos Ariticoçi ou Cariticoçi.
  Esse nome era de um grupo chané que vivia aproximadamente sete dias a oeste de Puerto de los Reyes e dois dias a oeste dos Gorgotoqui, ou seja, entre o Alto Paraguai e a futura cidade de Santa Cruz de la Sierra. Em 1543, Irala encontrou, em Puerto de los Reyes, alguns chané desse grupo. Viviam há pouco tempo nesse lugar; escravos de Alejo Garcia, escaparam depois de sua morte, primeiro para onde viviam os Guaxarapo e, depois, para Puerto de los Reyes. O primeiro entrevistado, chamado Xagoani, disse que sua "parcialidad" denominava-se Ariticoçi; o segundo, o chefe Cheroçe, deu o nome de Cariticoçi.
  A primeira versão do nome da *parcia-*

[86] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. XLVII.

[87] Sobre os Payaguá, ver Métraux (1996 [1946], p. 53-55) e Susnik (1978, p. 94-108).

[88] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. L; HERNÁNDEZ, 1941 [1545], p. 394. Ver Susnik (1978, p. 124-128).

[89] MÉTRAUX, 1996 [1946], p. 37, 54; SUSNIK, 1978, p. 22-24.

[90] IRALA, 2008 [1543]; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LX.

[91] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. XLVI, XLVIII e LVIII; "Elección de Domingo Martínez de Irala", 1544, AGI Justicia 1131, publicado no apêndice de Actas Capitulares-Asunción (2001).

[92] Ver Combès (2008, 2010).

[93] "Parcialidad" é um termo colonial da América espanhola, atualmente em desuso. Designa, geralmente, grupos indígenas considerados "parte" de um grupo maior, assim como uma "tribo" pode ser parte de um "grupo étnico". Aos grupos maiores, costumava-se denominá-los "generaciones". Entretanto, o significado de "parcialidad" e de "generación" nem sempre é claro. Na falta de um equivalente contemporâneo para esses termos, decidimos preservá-los.

*lidad*, Ariticoçi, é muito interessante, porque lembra a autodenominação dos grupos Pareci de Mato Grosso, que se chamavam, precisamente, *Ariti*.[94] Os cruzenhos recém "descobriram" os Pareci a cerca de 100 léguas ao nordeste de sua cidade, em fins do século XVI. Os Pareci pertencem ao grupo linguístico arawak, mas a um ramo distinto do mojo-bauré, ao qual pertence o idioma chané.[95] A presença de "Ariticoçi" próximo a Santa Cruz, em meados do século XVI, poderia indicar que, por trás do nome geral de "Chané", existiam, na verdade, representantes de diferentes ramos da família arawak na região.

- Outros grupos da região da primeira Santa Cruz também estavam presentes em Puerto de los Reyes: os Quigoaracoçi, e, provavelmente, os Tarapecoci (Taramecoci) (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1941a [1543], p. 335).

Outros grupos indígenas são mencionados nas proximidades de Puerto de los Reyes por Núñez Cabeza de Vaca (1941b [1543], p. 345). Não temos maiores informações sobre eles:

- Os Ararobone, Ariabone, Quibone, Acaquibone e Etatarabone. O sufixo idêntico: *-bone*, poderia indicar um parentesco linguístico entre esses grupos.
- Os Canache.
- Os Yobecoçi.
- Os Coriancoçi (ou Corianicoçi, Curianecoçi) viviam próximos de Puerto de los Reyes.[96] Esse nome talvez seja uma deformação do nome dos Arrianicoci, que encontraremos adiante. Termina, em todo caso, como muitos etnônimos da região, com o sufixo *–coçi*, antiga marca gorgotoqui (provavelmente língua otuqui posteriormente chiquitanizada) do plural[97] – o que não significa, necessariamente, que se tratasse de falantes de gorgotoqui, mas, antes, que esse nome lhes foi dado por pessoas que falavam essa língua. Os Coriancoçi participaram, juntamente com os Guaxarapo e os "Orejones", da rebelião contra os homens de Cabeza de Vaca.
- O mesmo informe de Cabeza de Vaca (1941b [1543], p. 345) menciona os Poyane na região. É possível que esse grupo, como os Chané de Puerto de los Reyes, seja originário do oeste e que seu nome remeta ao do principal Poane, da parcialidade Chibano, encomendado, em 1561, em Santa Cruz la Vieja (REPARTIMIENTO..., 2008 [1561], p. 103).

Também é mencionada ao menos uma aldeia guarani em Puerto de los Reyes, ao mando do "principal" Yandarupia, que diz conhecer a rota do metal na direção do ocidente.[98] Entretanto, os moradores mais característicos de Puerto de los Reyes são, por uma parte, grupos "canoeiros" e pescadores e, por outra parte, os chamados "Orejones". Entre os grupos pescadores, mencionam-se os Guató. As primeiras informações sobre esse grupo provêm de Núñez Cabeza de Vaca, que os localizava no Alto Paraguai e Puerto de los Reyes, em 1544 (1944 [1555], cap. LXVIII, LX e LXXI); mais tarde, Díaz de Guzmán situou-os pelo rio Araguay (ou Acaray), quer dizer, de acordo com Susnik, pela lagoa Cáceres.[99] Os Guató eram "canoeiros" tão famosos como os Payaguá. Cabeza de Vaca indica que eram inimigos dos Itatim e aliados, pelo menos por vezes, dos Guaxarapo; de fato, juntos, ajudaram os Arrianicosi a se rebelar contra os espanhóis. A língua dos Guató, geralmente, é considerada isolada, ainda que ao menos um depoimento posterior afirme que os Guató falavam o idioma "guayarapo"

[94] MÉTRAUX, 1942, p. 161; TAYLOR, 1957, p. 46; SUSNIK, 1978, p. 46.

[95] RIVET, Paul *apud* MÉTRAUX (1942, p. 160); FABRE, 2005.

[96] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1941b [1543], p. 345; "Elección de Domingo Martínez de Irala", AGI Justicia 1131, publicado no apêndice de Actas Capitulares-Asunción (2001).

[97] COMBÈS, 2012b.

[98] IRALA, 2008 [1543], p. 9.

[99] DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612], p. 115; SUSNIK, 1978, p. 18-19.

[guaxarapo].[100] Já encontramos os Guaxarapo no Alto Paraguai; alguns deles também viviam em Puerto de los Reyes, mas a grande maioria vivia mais a jusante.

De forma totalmente distinta desses grupos pescadores, os "Orejones" de Puerto de los Reyes são descritos como grandes agricultores. Com esse nome, os espanhóis designaram vários grupos diferentes que tinham em comum o costume de furar as orelhas: "têm as orelhas furadas e tão grandes, que pelos seus furos passa um punho fechado, e trazem enfiadas nelas umas morangas medianas, e frequentemente as tiram e substituem por outras maiores; e assim fazem suas orelhas ficarem tão grandes que quase lhes alcança o ombro, e, em razão disso, os outros índios da comarca lhes chamam orejones" (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LIV).[101] No mesmo capítulo, Cabeza de Vaca oferece uma descrição geral dos "Orejones":

> Os índios desse Puerto de los Reyes são lavradores; semeiam milho e mandioca (que é o pão das Índias), semeiam amendoim (que são como avelãs) [...] é terra fértil e abundante, no que se refere a mantimentos de caça e pescaria; os índios criam muitos patos em grande quantidade. [As mulheres] não cobrem suas vergonhas; vive cada um por si com suas mulheres e filhos.

Acrescenta que as mulheres são fiandeiras de algodão e que "daqui os índios começam a ter idolatria e adoram os ídolos de madeira que eles mesmos fazem".

Quem são esses "Orejones"? Cabeza de Vaca menciona, entre eles, os Sacosie, Xaque (talvez os "Xaquidi" de Irala) e Chané (1944 [1555], cap. LIII). Entretanto, sabemos que os Chané dessa região, com seu principal Cheroçe, não eram originários de Puerto de los Reyes, mas sim de "terra adentro" mais a oeste, provavelmente da região da futura Santa Cruz; como o título do capítulo LV dos Comentarios bem expressa, eram "índios de [Alejo] Garcia" que se refugiaram depois de sua morte entre os "Orejones", travando alianças (matrimoniais, inclusive) com Sacosi e Xaque.[102] Em rigor, os "Orejones" seriam, então, estes últimos.

O nome do primeiro desses grupos varia bastante nas fontes. Subindo o rio Paraguai, em 1542, antes de chegar a Puerto de los Reyes, Irala coletou informações sobre os Sycosy (ou Sicoxi) e os Xacosy (ou Xacoçi); ambos viviam a montante dos Guaxarapo e possuíam metal (IRALA, 2008 [1543]). São citados na mesma frase e pelo mesmo informante, o que sugeriria não se tratar das mesmas pessoas; entretanto, essas eram apenas notícias "de ouvido". Pouco mais tarde, em janeiro de 1543, dessa vez já no Puerto de los Reyes, Irala encontrou os "Çicoçis" convivendo com os Chané de Cheroçe vindos do interior das terras. Não muito tempo depois, Cabeza de Vaca aponta que Irala obteve suas informações dos "Çacocis-chanes" de Puerto de los Reyes, e que os Chané "de Garcia" haviam feito, na região, aliança com os "Socosies" ou "Sacosies".[103] Confrontando esses dados, é razoável pensar que os Sicoci de um sejam os Sacoci do outro, também chamados por Socosi.[104]

---

[100] ZURBANO, Francisco Lupercio de. "*Catálogo de las naciones de indios que hay de la una y otra banda del río Paraguay para convertir al Evangelio de Cristo*", 1644, a*pud* PASTELLS, 1915, p. 126. Sobre os Guató, remetemos à contribuição neste mesmo livro.

[101] Tratamos aqui dos "Orejones" de Puerto de los Reyes; o termo pode ter sido aplicado a outros grupos que também furavam as orelhas. Por exemplo, não podemos ter certeza de que os dois "Orejones" escravos dos Tarapecoçi encontrados por Francisco de Ribera, em 1544, tenham sido indígenas de Puerto de los Reyes (ver NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LXX).

[102] Sobre esses Chané como ex-escravos de Garcia, ver IRALA, 2008 [1543]; RELACIÓN DEL RÍO DE LA PLATA, 2008 [1545]; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. L, LIII e LV.

[103] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. XXXIX, L.

[104] Segundo Susnik (1978, p. 22; 28), um possível subgrupo dos Sacoci era o dos Aygua, citado pelos entrevistados cário e guaxarapo de Irala, em 1542. Viviam a oeste do rio Paraguai, acima dos Guaxarapo, de quem eram inimigos. Eram semeadores de milho, mandioca e amendoim. Segundo o depoimento de um chefe guaxarapo, os Aygua eram os que tinham mais metal dentre os indígenas do rio Paraguai: recebiam tais metais dos Huytig do interior, os quais, por sua vez, conseguiam-nos dos Payzuno (IRALA, 2008 [1543], p. 2-4; 6). Susnik indica o sul da lagoa Mandiore como hábitat dos Aygua (1978, p. 22; 28)

A esses diversos nomes, soma-se o de "Surucusi" empregado por Schmidel.[105] O alemão explica que, antes que ele mesmo chegasse ao Puerto de los Reyes, Cabeza de Vaca já havia despachado três barcos na frente, que chegaram ao lugar onde viviam os Surucusi. Esses índios "tinham peixe e carne, e trigo turco (milho) e mandioca, também outra raiz que se chama amendoim e se parece com as avelãs; e os homens levam nos lábios uma grande pedra azul igual a uma peça de tabuleiro, e as mulheres andam (levando) cobertas suas partes" (SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 32). Essa descrição não é totalmente compatível com a, já citada, de Cabeza de Vaca; entretanto, mais adiante, o próprio Schmidel se contradiz, falando dos *mesmos* Surucusi ("onde haviam estado os já mencionados três barcos"): "vivem cada um por si com suas mulheres e filhos. Também os homens têm pendurado no lóbulo da orelha um disquinho redondo de madeira do tamanho de uma boa peça de tabuleiro; as mulheres também têm uma pedra cinza de cristal no lábio apontando para fora; é grossa e larga, mais ou menos do tamanho de um dedo; as mulheres também são muito lindas e não têm nada tapado em seu corpo e andam nuas". Esses indígenas tinham milho, mandioca, amendoim, batatas, peixe e carne "em divina abundância" (SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 34). Essa é exatamente a mesma descrição daquela feita por Cabeza de Vaca.

Um capítulo adiante, o alemão menciona outro grupo dos mesmos Surucusi – "uma nação dos sobreditos Surucusis" –, habitantes de uma ilha (SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 45). Esses "outros Surucusis" não parecem outros que não os "Socorinos" de Cabeza de Vaca, habitantes de uma ilha em Puerto de los Reyes com os Xaque.[106] Dessa maneira, todos estes nomes: Sacosi, Socosie, Sicoxi, Surucusi e Socorinos (além de variantes de cada um deles) parecem ser equivalentes e designar, se não um mesmo grupo, ao menos diversas parcialidades da mesma "generación" ou grupo étnico. Os únicos que se diferenciam, ainda que seja apenas pelo nome, são os Xaque, Xaquete, Saquese ou Xaquese; todos são "os Orejones" dos espanhóis. A princípio, esses grupos receberam amigavelmente os espanhóis, mas, pouco depois, quando os homens de Cabeza de Vaca caíram doentes, sublevaram-se auxiliados pelos Guaxarapo do rio Paraguai. Muitos indígenas foram mortos nessa oportunidade; Cabeza de Vaca aponta que "Socorinos" e "Xaques" comeram alguns prisioneiros espanhóis.[107]

Não sabemos muito mais sobre os Orejones. Os Chané recém-chegados em Puerto de los Reyes falaram guarani com Irala, idioma que conheciam por terem sido prisioneiros dos Itatim anteriormente (IRALA, 2008 [1543], p. 7). Mas nada foi dito sobre os idiomas usados pelos Orejones. Apontaremos, para terminar esse preâmbulo, alguns nomes encontrados nas fontes que não parecem outra coisa que variantes dos nomes dos Orejones:

### Taycaçi, Taycoçi, Taycosi

> Em 1542, sobre o rio Paraguai, um informante cário de Irala fala dos Taycaçi que vivem a oeste do rio e semeiam milho, mandioca e amendoim (IRALA, 2008 [1543],

[105] As diversas grafias utilizadas por Schmidel em alemão são: Suruchkusis (cap. 32); Sueruekusies (cap. 34, 35 e 39); Sueruekuesies (cap. 34 e 39) e Suruekuesis (cap. 39). Todas são transcritas para o espanhol por "Surucusi". Nesse aspecto, é preciso ter cuidado com a edição de Schmidel realizada por Lafone Quevedo (SCHMIDEL, 1903 [1567]): indica, com efeito, os termos alemães, propondo várias interpretações entre parênteses; os Surucusi equivalem, uma vez, aos Sacoçi, outra vez, aos Socosie etc. Esses termos são interpretações de Lafone Quevedo a partir de outros textos, como os *Comentarios* de Cabeza de Vaca; não figuram no texto original de Schmidel.

[106] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LXXI; esse nome aparece como "Çocorino" no documento da "Elección de Domingo Martínez de Irala", AGI Justicia 1131, publicado no apêndice de Actas Capitulares-Asunción (2001).

[107] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LXXI; SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 39; "Elección de Domingo Martínez de Irala", AGI Justicia 1131, publicado no apêndice de *Actas Capitulares*-Asunción (2001).

p. 2-3). A relação com os Sacosi Orejones parece comprovada, uma vez que os capitães de Cabeza de Vaca informam que os Taycoçi ou Taycosie eram índios de Puerto de los Reyes que se rebelaram contra o espanhol com a ajuda dos Guaxarapo. No *Requerimiento* feito por Cáceres, que oferece a mesma informação, os "Taycosis" são nomeados juntamente com os Xaquete e "Xarcosis" ou "Xaycosias".[108]

**Saicoce**

A carta de Antonio Rodrigues menciona os "Saicoces" como um povo lavrador próximo dos Xaray (1956 [1553]). Parecem ser os Sacoci.

**Çoicoçi e Caincoçie**

Esses dois nomes encontram-se na declaração de Ortiz de Vergara, em 1569; ele apenas diz que esses indígenas viviam a montante de Assunção (1941 [1569], p. 119) (Ilust. 69).

## Os Xaray e seus "submetidos"

De Puerto de los Reyes seguindo rio acima, nas profundidades do Pantanal, chegava- se à região dominada pelos Xaray, visitados, primeiro, por Hernando de Ribera, em 1544, e, em seguida, por Chaves, em 1557-1558. O que mais se sobressai nessa região é, sem dúvida, o complexo sistema hierárquico estabelecido entre os diferentes grupos xaray e aqueles a eles "submetidos" – grupos muito diversos, que incluem tanto os agricultores Ortues, como os Tiyue e

[108] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1941a [1543], p. 335; CÁCERES, 1941 [1544], p. 351-352.




ILUSTRAÇÃO 69 - XARAY (SCHMIDEL, 1903 [1567])

Yayna, "gente de canoa". A rede de clientelismo xaray estende-se até o ocidente, e existem dados, por exemplo, sobre matrimônios interétnicos entre mulheres xaray e homens "chiriguanaes" da parcialidad bambaguasu;[109] os Xaray tinham um papel muito ativo na rede de comércio de metal andino em direção ao leste.

## Os Xaray[110]

Os Xaray viviam acima de Puerto de los Reyes, seguindo a montante do rio Paraguai, majoritariamente à margem oeste do rio, ainda que as primeiras comunidades encontradas, chegando pelo sul, estivessem assentadas na margem leste. É difícil localizar com precisão a "lagoa dos Xarayes". A expressão ficou vigente até o século XIX para se referir, em geral, às lagoas do Pantanal. De sul a norte, as principais lagoas da região são:

Cáceres, Mandiore, La Gaiba e Uberaba. Em 1772, um documento fala "das lagoas de Manioré, Vayubá e Jarayes".[111] Se a "lagoa Vayubá" é a de La Gaiba, então a lagoa dos Xaray poderia ser identificada como a de Uberaba; isso corresponderia ao nome da aldeia Urebarasanay e com a localização de Puerto de los Reyes na lagoa La Gaiba, mais ao sul.

Entretanto, os Xaray constituíam uma etnia bastante numerosa, e é provável que, a partir dessa lagoa, tenham se espalhado também para o interior. Em 1597, encontraram-se indícios de que vários povos xaray estivessem assentados próximo a algumas montanhas, possível alusão à serra de Aguapeí, mais ao norte (LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 283).

As informações sobre os Xaray foram obtidas principalmente em duas ocasiões: a viagem de Núñez Cabeza de Vaca, em 1543-1544, com a expedição de Hernando de Ribera, que se separou do grosso das tropas; e a visita de Hernando de Lomas Portocarrero, em 1597. Em ambas as expedições, existem menções dos homens de Ñuflo de Chaves aos Xaray, mas que não dão muitos detalhes sobre seus povos ou sua cultura. O que sabemos é que Chaves esteve no porto denominado "Parabazán", também batizado como Santiago.[112]

As primeiras características que causaram impacto nos espanhóis e por eles foram muito bem recebidas, é que os Xaray eram numerosos, agricultores e criavam animais domésticos. Um Cário de Garabatibi os descreveu como semeadores de milho, mandioca e amendoim (IRALA, 2008 [1543], p. 2-3); eram "pessoas de grandes lavouras e comida", "lavradores de fartos mantimentos e criadores de patos, galinhas e outras aves pesqueiras e caça"; "são lavradores que semeiam milhos e outras sementes em grande quantidade, e criam patos e galinhas como as da Espanha"; "semeiam e colhem duas vezes por ano milho e batatas e amendoim; criam patos em grande quantidade e algumas galinhas como as da nossa Espanha"; "são muito abundantes as roças de milho e de mandioca, e conseguem muita caça de veado e muitas frutas".[113]

Outra característica peculiar dos Xaray era a sua organização política e a estrita

[109] RELACIÓN GENERAL..., 2008 [1560], p. 59.

[110] Encontram-se numerosas grafias diferentes para o nome desse grupo: Jarae, Jaray, Jari, Jarey, Juri, Sarabe, Scheru, Xabe, Xaira, Xarai, Xaralle, Xarare, Xarei e Xari. Por essa razão, não queremos nos pronunciar sobre uma possível etimologia do nome. M. C. Migliacio (2006) interpretou-o como um termo guarani (*jará-y*, "os donos da água ou do rio"), mas essa etimologia não parece ser válida, pois o guarani utilizaria uma estrutura inversa, algo como *y-jará*.

[111] CONSULTA..., 1906 [1772], p. 88.

[112] ACTAS CAPITULARES-ASUNCIÓN, 2001, ata de 7 de setembro de 1564.

[113] Respectivamente: RELACIÓN DE LOS CASOS..., 2008 [1561], p. 66; RIBERA, 2008b [1545], p. 29; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LVII e LIX; RIBERA, 2008a [1544], p. 19. Encontramos uma única referência indicando o contrário, que "na província dos Xaries", a gente não é "lavradora" (MEMORIA Y RESOLUCIÓN..., 2008 [1560], p. 53). Pode ser que se trate de um equívoco ou, mais provavelmente, de uma justificativa de Ñuflo de Chaves, que usou esse pretexto para não permanecer na região e poder explorar terra adentro.

hierarquia que reinava em seus povos. Os Xaray eram "gente de razão e que obedecem a seu principal", "a gente com mais polícias dessas províncias".[114] O chefe dos Xaray era, na época da viagem de Cabeza de Vaca, Camire, nome que os espanhóis deram também à sua aldeia.[115] Mais importante, no mesmo capítulo, Cabeza de Vaca indica que, além dessa aldeia, existiam outras quatro em "que todos obedeciam a dito principal" Camire.

Schmidel fala em 12.000 homens que acompanham o chefe Camire e o chamam de "rei" dos Xaray. Escreve que "dirige sua corte à sua maneira, como um grande senhor desses países. Durante a mesa, é preciso tocar música para ele; (também), ao meio-dia, caso ocorra ao rei; os homens e as mulheres mais belas devem bailar diante dele" (2008 [1567], cap. 36). Conhecemos os nomes, bem como algumas características das aldeias xaray de 1543-1544 a mando de Camire. De sul a norte, partindo do Puerto de los Reyes (seguindo a Hernando de Ribera), encontravam-se:

- Uma aldeia xaray não identificada, à margem leste do rio Paraguai.
- Çayca, que, ao contrário das demais aldeias, estava localizada na margem leste do rio Paraguai.

Em seguida, passando por uma aldeia dos Perobazan, chegava-se a outras aldeias xaray:

- Guaya, com 300 casas, à margem oeste do rio.
- Camire mesmo, já mencionada, também à margem oeste. Essa aldeia, de acordo com o primeiro levantamento de Hernando de Ribera, possuía 400 casas, cifra que aumenta para 1.000 casas em seu segundo levantamento; Cabeza de Vaca fala em "até mil vizinhos".
- Vretobare, nome ao mesmo tempo de uma aldeia e de seu chefe.[116]

Essas eram as aldeias xaray "propriamente ditas", mas já nessa época identificavam-se pelo menos dois outros grupos xaray, ainda que levassem outro nome:

- Os Perobazan. Ribera, em 1544, fala de sua aldeia como se fosse a "primeira generación dos Xarayes", e, em outra carta, de "uns índios que se chamam Xarayes e Perobaçanes".[117]
- Os Siberi ou Sieberi de Schmidel, que viviam a montante dos Xaray propriamente ditos e a jusante dos Ortuese. Esses Siberi, diz Schmidel, pareciam-se aos Xaray e falavam o mesmo idioma (2008 [1567], cap. 37).

O povo de Vretobare é mencionado por Ribeira em sua relação de 1545, que também faz menção a Camire. Mais tarde, em 1557, Vretobare ou Vretobere era o "cacique principal" dos Xaray, e declarou ser filho de Camire, já falecido nessa época.[118] Esse dado pode ser interpretado como o indício de um governo hereditário entre os Xaray.

Mais dados sobre a organização política xaray nos são oferecidos pelo informe de Hernando de Lomas Portocarrero, em 1597.[119] Esse informe cita como povos xaray:

- Yereroruni (ou Yeritoruni), com um "cacique principal" chamado Manaçi. Outros caciques importantes do mesmo povo eram Yarure Tayri e Yguaya – este último nome, provavelmente o mesmo que o da aldeia Guaja registrada em 1544. Mas esses não eram os únicos caciques, e o informe de Portocarrero oferece uma lista impressionante de outros caciques, "os quais, ditos caciques, têm os índios de seus *ayllus* povoados pelos bairros do dito povo Yereroruni; e em cada bairro tem uma praça".[120]

No total, eram 1.350 os "índios casados" de Yereroruni "sem o bando de mu-

[114] RIBERA, 2008b [1545], p. 29; DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612], p. 81.

[115] RIBERA, 2008b [1545], p. 29; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LIX. Rodrigues (1956 [1553]) escreve "Camery".

[116] RIBERA, 2008a [1544], 2008b [1545]; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LIX.

[117] RIBERA, 2008a [1544], p. 18; 1941 [1545], p. 413.

[118] RELACIÓN GENERAL…, 2008 [1560], p. 57. Nessa ocasião é que Vretobare explica aos homens de Chaves que o primeiro nome de seu pai era Çaye, e que adotou o nome Camire ou Candire por ter matado muitos Candire.

[119] LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604]; ver JULIEN, [——].

[120] Ao começar essa lista, Lomas Portocarrero anuncia um total de 14 caciques, mas enumera 19 nomes. Os nomes não estão separados por vírgulas e alguns poderiam ser compostos, chegando ao total de 14.

lheres, meninos e crianças". Viviam em 450 casas.

- Aucu, cujo cacique principal era Yaguare. Outros caciques importantes de Aucu eram Ymaycare, Ymiybarebareya (ou Ybichiarebareya, Ybiachirabare), Basecayri (ou Baretayri) e Yueyonaqueminçu (ou Ygueyonaqueminore, Gueyonaqueminore). Outros caciques do mesmo povo eram: Vruguaqueminore, Yagua, Setaeri e Manacanare. Aucu tinha 610 casas, e 1.850 "índios casados sem o bando". Os habitantes de Aucu são chamados, em uma oportunidade, no mesmo informe, de "aucues".

- Vacayucure (ou Vaçayucuri, Baçayucure). Seu cacique era chamado Yutaeri Yquemiechiriba Yaguare. Essa aldeia tinha 450 casas, com 1.350 "índios sem seu bando de mulheres, meninos e crianças".

- Bayuatari (ou Baybatari), com apenas um cacique chamado Ybichicayri ou Ybichicayre. Tinha 100 casas e 300 "índios casados sem o bando". "É povo fundado na encosta de um morro e na parte baixa; varia entre grandes pântanos e lagoas, especialmente nos tempos de água".

- Uticate, com os caciques Eguare e Ybichicaure (ou Ybichicayre). Esse povo tinha 140 casas e 420 "índios casados sem o bando de mulheres e meninos e crianças que não são contabilizados". Estava localizado na encosta do mesmo morro que Bayuatati.

A essas aldeias evidentemente Xaray, temos que agregar a de Uribarbacanay (ou Vrebarasanay), "povo perabaçan", com seus caciques Vratabare, Guare (ou Yaguare) e Chiechiriba.

Os Xaray tinham uma organização social e política interna claramente hierarquizada, mas também tinham "outras nações circunvizinhas submetidas a seu domínio":[121]

Ao povo de Yereroruni e a seu cacique Manaçi, estavam submetidos os povos "da nação Ortugues": Hubuu e Atuebaya; dois povos Cayguarare: Yaburuna e Uipiguara; e um povo da "nação Parienes (ou Arienes)": Coteyuguarena.

Ao povo de Aucu e a seu chefe Yaguare, estavam submetidos os povos Cubie, "dos Tiyues", Curuguara, Guarichi e Yayna. Esses diferentes povos ou etnias não parecem ser Xaray. Por exemplo, ao falar dos Parienes ou Arienes, descrevem "casas pequenas", enquanto que, no caso das aldeias xaray, sempre falam em "galpões redondos". Os povos Cubie, Tiyu, Curuguara, Guarichi e Yayna são chamados "povos índios naturais [...] pessoas de canoa e povoam lagoas e pântanos e estuários e lugares escondidos e inabitáveis"; apenas se comunicam com os Perobazan e as pessoas de Aucu "a quem reconhecem".

Em todo caso, podemos tirar alguns dados desse informe tão rico. Os Xaray eram muito numerosos: sem contar os Perobazan, foram registrados 5.270 habitantes em apenas 5 aldeias..."ainda que, por andarem os nativos muito amedrontados, é possível estimar que existam muito mais pessoas que, pelo informe que se tem, estão divididas e refugiadas em estâncias por temor aos cristãos". Em 1636, lembrando a expedição de Hernando de Lomas Portocarrero, López Roca fala em mais de 30.000 pessoas na região, em 6 grandes povos (2011 [1636]).

O sacerdote que acompanhou a expedição de 1597 ficou muito impressionado pela hierarquia existente entre os Xaray e escreveu que, quando seu chefe ia ver os espanhóis, "dois de seus principais lhe levavam pelos braços e quando queria se sentar um deles oferecia seus joelhos que lhe servia de cadeira, que essa é sua cerimônia".[122]

As fontes proporcionam mais dados sobre a cultura dos Xaray. Suas casas eram "galpões redondos", mas aparentemente unifamiliares: "cada um tem sua casa para si, onde vivem com sua mulher e filhos".[123] Isso corresponde ao número de casas e de habitantes indicados pelo informe de

[121] DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612], p. 15. A lista das nações "submetidas" aos Xaraye é baseada no informe de Lomas Portocarrero (2008 [1604]).

[122] ANUA-1598, 1954, p. 729.

[123] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LIX. Díaz de Guzmán disse: "existem povos desses índios com 60 mil casas, porque cada índio vive na sua própria, com suas mulheres e filhos" (1835 [1612], p. 15).

1597. Cabeza de Vaca indica que os homens usavam adornos de pena de papagaio e de conchas brancas. As mulheres eram "grandes fiandeiras de algodão": "fazem grandes mantas de algodão [...] e nelas, nas mantas, estão bordados diversos animais, como veados e avestruzes e ovelhas índias". Usavam essas mantas para se cobrir quando fazia frio ou para se sentar, mas também tecem "umas roupas largas de algodão", que Cabeza de Vaca chama (em guarani) "tipoes", e redes. O mesmo autor menciona também "banquinhos de pau", de um tipo parecido às *apɨka* guarani.[124]

Os homens, disse Schmidel, "têm pendurado no lóbulo das orelhas um aro redondo de madeira, e a orelha está enrolada ou dobrada ao redor desse aro de madeira"; este é um dado importante, pois é possível que várias informações das fontes sobre os "Orejones" se refiram aos Xaray. Os homens também tinham um adorno labial, "uma larga pedra de cristal azul". Os Xaray possuíam objetos de metal (ouro e prata) que conseguiam nas suas viagens até o oeste ou por meio de troca.[125]

Finalmente, os depoimentos são eloquentes em relação à tatuagem de homens e mulheres: "os homens estão pintados da cor azul dos joelhos para cima. É semelhante ao modo como se pintam calças e blusas aqui fora. (Também) as mulheres estão pintadas de outra maneira linda: de azul, dos seios até as partes, muito bem feito. Um pintor aqui fora [na Europa] teria que se esforçar para pintar isso" (SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 36). Mais tarde, o sacerdote que acompanhou Loma Portocarrero escreve:

> Toda essa nação costuma se pintar dos pés à cabeça de forma muito elegante, e trabalhado de forma diferente para os homens e para as mulheres, fazem essas pinturas com muitos espinhos juntos, picando-se no local em que irá o trabalho, sangrando muito, e depois colocam por cima sumo de tabaco e de outra erva que solta aquele negro ou azul [...] a pintura [não] sai nunca por mais que a lavem, e, com isso, têm veste para toda a vida.[126]

Na época pré-hispânica, os Xaray eram parte ativa do comércio de metal (ouro e prata) entre o ocidente e o oriente. Juntamente com os Gueno e os Ymore, entregavam metal a numerosos grupos do alto Paraguai: os Xaquide, Xacota, Chanes, Quigoaracoçi, Yriacoçi, Xabacoxi, Deycoxi, Turucoxi e Guarhagui (IRALA, 2008 [1543], p. 6). Conseguiam esse metal dos grupos "do interior", vale dizer, do ocidente (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LVII). Em 1544, os Xaray da aldeia de Vretobare tinham placas de prata que conseguiram de "um principal que estava em umas serras [...] em certa guerra que lhe havia travado" (RIBERA, 2008a [1544], p. 18). De fato, sabemos que os Xaray participaram de uma (umas) expedição (expedições) até o oeste em busca de metal, acompanhados por outros grupos. Com Çaye ou Caye, chefe xaray que "juntou todas as pessoas da comarca", partiram os homens de Bambaguasu e os Pitaguari (todos chiriguanaes), os Ortues e os Etone.[127] Apesar de os Xaray serem inimigos dos Guarani "das montanhas" ao oeste,[128] tinham, então, boas relações com outros grupos chiriguanaes: realmente, os Chiriguanaes de Bambaguasu costumavam se casar com mulheres xaray, e também conhecemos o caso de um itatim casado da mesma maneira.[129]

[124] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LIX; a citação sobre os bordados das mantas é de Schmidel (2008 [1567], cap. 36).

[125] SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 36.

[126] ANUA-1598, 1954, p. 730. Ver também DÍAZ DE GUZMÁN (1835 [1612], p. 81).

[127] RELACIÓN GENERAL…, 2008 [1560], p. 57-58. Ver também Alcaya (2011 [1636]).

[128] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LVII, LIX.

[129] RELACIÓN GENERAL…, 2008 [1560], p. 59; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LX. Esse Itatim é simplesmente chamado "Guarani" no documento da "Elección de Domingo Martínez de Irala", 1544, AGI Justicia 1131, publicado no apêndice de Actas Capitulares-Asunción (2001).

Os primeiros contatos indiretos dos Xaray com os europeus remetem à viagem de Garcia, ainda que, nessa ocasião, ao que parece, apenas tiveram notícias deles sem que os tenham encontrado diretamente. Cabeza de Vaca escreve, como consequência, que o chefe Camire "há muito desejava ver os cristãos; e que, desde o tempo em que Garcia havia andado por aquelas terras tinha notícia deles". A visita de 1543-1544 foi, assim, a primeira feita por alguns europeus entre os Xaray.[130]

Os Xaray receberam bem os espanhóis, ainda que tenham fingido não conhecer o caminho para o oeste, quando sabemos que, ao contrário, já haviam feito expedições terra adentro.[131] Em contrapartida, as relações são mais tensas com a expedição posterior (1557) de Ñuflo de Chaves. O filho do conquistador contou, em 1588, que seu pai entrou "na província dos Jarie, índios belicosos de guerra, por serem conquistados, e abriu e assegurou a passagem pelos caminhos daquela província".[132] Os Xaray foram conquistados e "pacificados" por Chaves nesse mesmo ano.[133]

Não temos mais notícias até a expedição de Hernando de Loma Portocarrero, em 1597. Nessa data, o general espanhol estabeleceu o forte de Santa Catalina no povo de Yererorunі, e, como já se mencionou, muitos indígenas fugiram nessa ocasião. Nos anos que se seguiram (1599-1600), os espanhóis mataram e fizeram cativos a um grande número de Xaray, que preferiram fugir para o monte.[134]

O destino dos Xaray foi selado no século XVIII, com sua incorporação às missões jesuíticas de Chiquitos. Se aqui mencionamos esses acontecimentos que estão fora do nosso marco cronológico, é porque, nessa época, os Xaray também são chamados, e com mais frequência, Saraveca (sendo *ca* o plural chiquitano). Guevara menciona, por exemplo, sem ambiguidade, "a nação Xaraye ou Sarabe".[135] E esse nome pode permitir uma identificação da língua dos Xaray "muito entrecortada e fácil de aprender",[136] pois a língua dos Saraveca é conhecida: tratava-se de um idioma arawak, mais próximo do Pareci que do Chané.[137] Segundo Susnik, em pareci *ka-a-hari*, *ka-hare* significaria "gentio, povo", e esse termo poderia estar na origem do nome dos Xaray (1978, p. 28; 33).

## Os Perobazane

Os Perobazan[138] foram encontrados primeiro por Hernando de Ribera, em 1544, a 13 dias de viagem rio acima do Puerto de los Reyes, na margem oriental do rio Paraguai (RIBERA, 2008a [1544], p. 18). Ali, onde viviam, os rios Yayba e Yacareati juntavam-se e desembocavam no rio Paraguai

[130] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LIX. Alcaya sustenta que Juan de Ayolas, em 1537, internou-se terra adentro a partir dos povos Xaray (2011 [1636]); essa informação é errônea, pois todas as outras fontes indicam que Ayolas saiu de La Candelaria, rio abaixo e bastante longe do Pantanal, e internou-seno Chaco.

[131] RIBERA, 2008a [1544]; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LIX.

[132] RELACIÓN DE LOS SERVICIOS DE ÑUFLO DE CHAVES Y ÁLVARO DE CHAVES, 2008 [1588], p. 241.

[133] RELACIÓN DE LOS CASOS…, 2008 [1561], p. 68; INFORMACIÓN DE SERVICIOS DE ÑUFLO DE CHAVES, 2008 [1561], p. 77; INFORMACIÓN DE SERVICIOS DE HERNANDO DE SALAZAR, 2008 [1563], p. 122.

[134] LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 279; PADRE MARTÍNEZ *apud* CRÓNICA ANÓNIMA, 1944 [16—], p. 505.

[135] GUEVARA, 1836 [fins do século XVIII], p. 106. A mudança de "Xaraye" para "Sarabe" não é estranha: lembremos que o "x" espanhol quinhentista pronunciava-se, geralmente, "sh" (suave). Costa e Silva, em uma revisão recente de documentos sobre os antigos Xaray, também insiste sobre a equivalência Saraveca/Xaray (2009, p. 161-164).

[136] DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612], p. 16.

[137] RIVET, Paul *apud* MÉTRAUX (1942, p. 134); SUSNIK, 1978, p. 36; Fabre (2005) inclui o Saraveca e o Pareci na mesma família do grupo linguístico arawak.

[138] Outras grafias do nome são: Barcacañe, Parabaçan, Parebaçan, Perabaçan, Perabazan, Perebaçan, Perevaçan, Perobaçan, Probaçee e Xerebaçan. A terminação*baçan* ou *bazan* é constante nas diferentes grafias do nome, exceto na curiosa grafia de Probaçees. A notar, *bazan* parece estar presente no nome de uma aldeia perobazan mencionada em 1597: Vre*barasa*-*n*ay (ou Ureba*barasan*ay, ou Uribar*bacan*ay). Talvez se trate do mesmo "porto Parabazan", também chamado Santiago, onde esteve Ñuflo de Chaves, em 1558.

(RIBERA, 2008b [1545], p. 28-29). Podemos localizar, aproximadamente, o hábitat dos Perobazan próximo da lagoa de La Gaiba. Suas aldeias estavam localizadas em meio às aldeias xaray; antes de chegar até eles, Ribera passou por duas "generaciones" xaray: um povo não identificado, e outro chamado Çayca. Mais acima dos Perobazan, havia outras aldeias xaray: Guaya e Camire (RIBERA, 2008a [1544], p. 18).

Que os Perobazan tenham constituído uma "generación" xaray não é duvidoso. Ribera, em 1544, fala da sua aldeia como "a primeira generação dos Xaray", e, em outra carta, de "uns índios que se chamam Xarayes e Perobaçanes";[139] posteriormente, Cristóbal de Samaniego menciona "o porto dos Perobaçanaes, província dos Xabes [Xaray]", e, em 1597, Lomas Portocarrero escreve sem dar margem para ambiguidades: "o povo Parabazan chamado Vrebarasanay, Xaray".[140] Por outro lado, todas as descrições das aldeias perobazane coincidem com a dos Xaray. Ambos os grupos são "pessoas de grandes lavouras e comida", "pessoas lavradoras e de muitas comidas".[141] Em 1544, o primeiro povo perobazan encontrado por Ribera possuía 400 casas: "abundam de milho e mandioca, frutas e peixes [...] é gente lavradora" (2008a [1544], p. 18). Podemos supor que compartilhavam o idioma, provavelmente do grupo linguístico arawak. O informe de Portocarrero, no final do século, descreve o povo Perobazan de Urebabarasanay, "nação Xaray", como "separado dos demais povos Xaray, dividido deles por dito rio" (2008 [1604], p. 282). De fato, para Díaz de Guzmán, pouco mais tarde, os Perobazane eram "os Jarayes" do oriente, "da parte de Xerés"; os "de Santa Cruz", ou seja, a oeste do rio Paraguai, chamavam-se "Maneses", do nome de seu chefe principal, Manes; entretanto, "todos se denominam Jarayes" (1835 [1612], p. 15-16, 81).

A impressão ressaltada pelo relato de Díaz de Guzmán é que os Xaray eram mais poderosos que os Perobazan, já que o chefe máximo, Manes, era Xaray, e o nome dos Xaray aplicava-se a todos. Entretanto, essa percepção talvez seja enganosa. Com efeito, ainda que, em 1597, a aldeia perobazan Uribarbacanay reconhecesse a autoridade do cacique principal do povo Xaray de Aucu, não era a única: outras aldeias notadamente e puramente "Xaray", como Vacayucure, Bayuatari e Uticate, também reconheciam a autoridade de Aucu. Os Perobazan tampouco eram "submetidos" aos Xaray; ou melhor, "têm assim submetidos" outros povos: Cubie, Tiyu, Curuguara, Guarichi e Yayna. Esses povos de "índios nativos", pescadores, apenas se comunicavam com os Perobazane e as pessoas de Aucu (LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 280, 285). Além disso, o nome do cacique da aldeia perobazan, em 1597, era Vratabare, o que sugere que essa aldeia era a mesma que a de Vretobare encontrada, em 1544, por Ribera (2008a [1544], p. 19). Em 1544, o chefe principal dos Xaray era Camire, pai de Vretobare, que encontrou Ñuflo de Chaves em 1557.[142] Assim, Vretobare, muito provavelmente, pertencia à "generación" dos Perobazane, e existe a possibilidade de que Camire também pertencesse. Em outras palavras, ainda que, em 1597, o cacicado principal pareça estar nas mãos dos Xaray "propriamente dito" (Manaçi em Yereroruni, e Yaguare em Aucu), confirmando, com isso, a versão de Díaz de Guzmán, não podemos afirmar que a situação tenha sido a mesma em anos anteriores.

Em 1597, a aldeia perobazan Uribarbacanay estava dividida em "três bairros ou praças", que correspondem, provavelmente, a cada um de seus três caciques: Vratabare,

[139] RIBERA, 2008a [1544], p. 18; 1941 [1545], p. 413.

[140] Depoimento de Cristóbal de Samaniego. RELACIÓN DE LOS SERVICIOS DE ÑUFLO DE CHAVES Y ÁLVARO DE CHAVES, 2008 [1588], p. 245; LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 282.

[141] RELACIÓN DE LOS CASOS..., 2008 [1561], p. 66; RESOLUCIÓN DE LOS CASOS..., 2008 [1561], p. 110.

[142] RELACIÓN GENERAL..., 2008 [1560], p. 57.

Guare (ou Yaguare) e Chiechiriba. A aldeia tinha 155 casas, descritas como "galpões redondos" como os dos Xaray, e 320 "índios casados sem seu bando", ou seja, sem contar as mulheres nem as crianças (LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 280, 282).

## Povos "submetidos" aos Xaray e aos Perobazane

### Parienes (Arienes)

Em 1597, Hernando de Lomas Portocarrero menciona os Parienes (2008 [1604]). Em seu informe escreve sempre *Parienes*, e uma única vez *Arienes*. Ainda que isolada, essa grafia pode autorizar um paralelo entre os Arienes/Parienes e outros nomes citados nos anos anteriores pelos primeiros exploradores: os Arrianicosi e os Arencoçi. A equivalência entre Arienes e Arrianicosi também foi sugerida por Susnik (1978, p. 24-25). É preciso dar- se conta de que Lomas Portocarrero utiliza "Arienes" ou "Parienes" tanto no singular ("a nação Arienes") como no plural; conservaremos essa grafia, pois nesse caso o "s" final não é necessariamente o plural espanhol.

Os Arienes/Parienes de 1597 viviam com os Xaray, a quem estavam submetidos. Sabemos que suas casas eram diferentes das dos Xaray, eram "casas pequenas" e não "galpões redondos" (LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 284), e podemos supor – e apenas sopor – que não eram Xaray.

As aldeias arienes/parienes citadas por Lomas Portocarrero são duas: a primeira é Coteyuguarena, com um só chefe chamado Ybiyhueya. Esse povo tem 11 casas pequenas e um total de 30 índios casados "sem o bando". A outra aleia é Careguareguacana, com o cacique Ybiyho, também com 11 casas pequenas e 34 índios casados sem contar as mulheres e as crianças. Ambas as aldeias eram submetidas ao povo xaray de Yereroruni e a seu cacique principal Manaçi.

Devemos notar aqui um dado importante: dentre os povos submetidos aos Xaray, o informe de Lomas Portocarrero diferencia, por um lado, os Ortues, Arienes/Parienes e Cayguarare e, por outro lado, as "pessoas de canoas" (Cubie, Tiyu e outros). É possível que os primeiros tenham sido agricultores como os Xaray, e os demais apenas pescadores e caçadores, com muito pouca agricultura. Por esse mesmo motivo, é possível que os Arrianicosi de Cabeza de Vaca[143] sejam os Arienes, pois é sabido que tinham víveres em abundância, ainda que tenham se negado a dá-los aos espanhóis (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LXVIII); da mesma forma, os Arencoçie de Chaves eram "pessoas de grandes lavouras e comida".[144]

Nas primeiras décadas do século XVIII, o jesuíta Fernández mencionou os Arianes, indígenas do Pantanal, à margem do rio Paraguai (FERNÁNDEZ, 1726, p. 161). Trata-se, provavelmente, do mesmo grupo.

### Ortues (Hortugues, Orthuessen, Ortugues, Tortugues)

Em 1544, os Ortues viviam ao norte da aldeia xaray de Camire, à margem oeste do rio Paraguai.[145] Em 1557, os homens de Ñuflo de Chaves os encontraram a noroeste dos Xaray.[146] Em 1597, as aldeias ortues estavam localizadas próximas das dos Xaray, Cayguarare e Arienes/Parienes, sem maiores indicações (LOMAS PORTOCARRERO, 2008

[143] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LXVI, LXVIII). Esse grupo vivia nove léguas a montante de Puerto de los Reyes, sobre uma grande lagoa, e negou-se a dar mantimentos aos espanhóis, ajudado em sua desobediência pelos Guaxarapo e Guató da jusante. Os Arrianicosi eram agricultores (por isso dispunham de mantimentos que poderiam ter servido para os espanhóis).

[144] RELACIÓN DE LOS CASOS…, 2008 [1560], p. 66.

[145] RIBERA, 2008a [1544], p. 19, 2008b [1545], p. 29; SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 37.

[146] RESOLUCIÓN DE LOS CASOS…, 2008 [1561], p. 110; INFORMACIÓN DE SERVICIOS DE HERNANDO DE SALAZAR, 2008 [1563], p. 122.

[1604]). Em sua segunda relação, Hernando de Ribera fala desses "povos dos Ortueses e Aburune" (2008b [1545], p. 29); esta é a única menção que conheço sobre os Aburune. É possível que tenham sido vizinhos dos Ortues, ou de uma parcialidad deles.

Ribera diz que os Ortues eram "lavradores à maneira dos Xarayes" (2008b [1545], p. 29); o dado é insuficiente para determinar se os Ortuese eram ou não Xaray. Suas casas, "grandes e pequenas" ou "médias" são diferentes dos "galpões redondos" dos Xaray (LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 284-285). Sabemos que eram agricultores –"têm grandes roças e terras para elas" (RIBERA, 2008a [1544], p. 19) – e que possuíam objetos de ouro e prata (SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 37); de fato, antes da chegada dos espanhóis, os Ortues acompanharam o chefe Çaye dos Xaray "a pedido de Candire", juntamente com os Etone ou Onte.[147]

Entre a primeira visita de 1544 e a de 1597, os dados sobre os povos Ortuese mudam estranhamente. Em 1544, Schmidel indica que sua aldeia tinha uma praça central onde estava localizada a casa do chefe, e acrescenta: "os índios eram muitíssimos, em todas as Índias por onde estive não vi mais índios em nenhuma localidade, nem uma localidade maior que esta localidade dos Ortueses, e isso que andei por muitíssimas partes" (2008 [1567], cap. 37). Entretanto, em 1597, a situação parece diferente. São os dois povos Ortuguese os mencionados nesse ano: Hubuu e Atuebaya. Atuebaya apenas tinha quatro casas médias, com 20 "índios sem seu bando"; Hubuu era um pouco maior: 16 casas "entre grandes e pequenas", com 45 índios casados sem contar as mulheres nem as crianças (LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 284-285). Cada um desses povos tinha um só cacique: Vbari em Atuebaya, e Guayture em Hubuu. Em todo caso, esses dados mostram uma imagem bastante diferente daquela pintada por Schmidel. Em 1597 (não temos informação sobre o tema nos anos anteriores), os Ortues eram submetidos aos Xaray, mais precisamente ao povo de Yereroruni e a seu cacique principal Manaçi (LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 280). Sua atitude com os conquistadores é a mesma que a dos Xaray: receberam amigavelmente a Hernando de Ribera, em 1544, mas, ao que tudo indica, mudaram de atitude com os homens de Ñuflo de Chaves,[148] em 1557. Em 1597, foram classificados juntamente com os povos Xaray da região por Hernando de Lomas Portocarrero.

[147] RELACIÓN GENERAL..., 2008 [1560], p. 58.

## Cayguarare

Os Cayguarare são mencionados em 1597 no Pantanal, junto aos Xaray e os demais submetidos Ortueses e Arienes/Parienes. Os Cayguarare, ou ao menos duas pequenas aldeias suas, eram submetidos ao povo Xaray de Yereroruni e a seu cacique Manaçi. Essas aldeias eram Yaburuna, com "oito casas em que havia 30 índios casados, sem seu bando"; seu cacique era Yaguare; e Yupuguara (ou Uipiguara), cujo chefe era Cayaguare (ou Guare). É possível que o nome dado ao grupo pelos espanhóis provenha do nome desse chefe. Yupuguara tinha "seis casas pequenas em que viviam 20 índios casados sem seu bando" (LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 280; 284).

Não sabemos que idioma os Cayguarare falavam. Suas pequenas casas eram diferentes dos grandes galpões xaray; entretanto, é preciso notar que Yaguare, nome de um cacique cayguarare, era também o nome de um chefe xaray, e que Guare, outra versão de Cayaguare, também era um chefe perobazan.

## Cubie, Tiyu, Curuguara, Guarichi e Yayna

O informe de Lomas Portocarrero, de 1597, fala primeiro da aldeia xaray de Aucu,

[148] Para 1544, ver RIBERA, 2008a, 2008b; SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 37; para 1557, ver RELACIÓN DE LOS CASOS..., 2008 [1561], p. 68; RESOLUCIÓN DE LOS CASOS..., 2008 [1561], p. 110; INFORMACIÓN DE SERVICIOS DE HERNANDO DE SALAZAR, 2008 [1563], p. 122.

com seu cacique principal Yaguare e outros menores; em seguida, menciona a outros três povos Xaray: Vacayucure, Bayuatari e Uticate, assim como o povo Perobazan de Uribarbacanay, e comenta: "todos os povos Xarayes têm, assim, submetidos aos seguintes povos, que são: o povo Cubie, cacique Mayere; o povo dos Tiyue; e o povo Curuguara; e o povo Guarichi; e o povo Yayna; têm submetidos, como dito, ao povo Aucu e ao cacique principal Yaguare"; mais adiante, no mesmo informe, acrescenta: "na mesma comarca dessa província dos Xarayees, estão os seguintes povos de índios nativos: o povo Cubie, o povo Tiyu, o povo Curuguara, o povo Guarichi, o povo Yayna. Os quais são todos de pessoas canoeiras, e que estão povoadas em lagoas e pântanos e esteiros e lugares escondidos e inabitáveis, e não se comunicam com as demais nações, exceto com os índios perabazanes e aucues, a quem reconhecem, e as comunicações são pelo rio". O espanhol não classificou esses povos, "por serem poucos e estarem dispersos na presente ocasião" (LOMAS PORTOCARRERO, 2008 [1604], p. 280; 285).

Essas são as únicas informações que encontramos sobre esses povos. Não são suficientes para saber se devemos utilizar a palavra espanhola "pueblo" no sentido de "aldeia (povoado) " ou de "grupo étnico (povo) ". "Cubie", "Tiyu" e demais poderiam tanto ser o nome de diferentes aldeias, como grupos diferentes. Todos parecem ser pescadores, acima de tudo, e diferenciam-se, assim, dos demais povos submetidos aos Xaray.

Os "Cupíes" ou "Cubies" seguem sendo mencionados até o século XVIII. Viviam, em 1703, no Pantanal, do lado esquerdo do rio Paraguai.[149] Integrados às missões de Chiquitos, "os Cupíes desapareceram como etnia no final do período das reduções, assimilando-se, provavelmente, aos Xaray. Já em 1746, constituíam a menor etnia de San Rafael, representando apenas a 2,7% da população" (TOMICHÁ, 2002, p. 265). Em relação aos Curuguara, talvez sejam os mesmos mencionados no início do século XVIII pelo jesuíta de Chiquitos, Juan Patricio Fernández, sob o nome de "Curuaras"; viviam no Pantanal, na margem esquerda do rio, com os "Cubies" (FERNÁNDEZ, 1726, p. 162).

## Outros povos

Os documentos mencionam outros povos do Pantanal, sem que saibamos suas relações com os Xaray. São:

Os **Araurique**, rio acima dos Ortues. Seu povo tinha entre 80 e 100 casas grandes, e eram agricultores. Receberam amigavelmente a expedição de Hernando de Ribera (RIBERA, 2008a [1544], p. 19).

Os **Guacaranique**, habitantes da aldeia de mesmo nome, rio acima dos Araurique, "em 16 graus menos um terço". Tinham "grande quantidade de roças de milho e mandioca", e seus habitantes receberam bem os espanhóis de Hernando de Ribera (RIBERA, 2008a [1544], p. 19).

Os **Guarencoçi**. Durante a viagem de exploração de Irala, em 1543, 300 léguas ao norte de Assunção, Chaves "descobriu os Orejones, Arencoçies e os Guarencoçies e Guaxarapos, Xerebaçanes, Xaries, pessoas de grandes lavouras e comida".[150] Não encontramos mais informação sobre os Guarencoçi; a pesar da semelhança do nome, não parecem ser os mesmos que os Arencoçi, pois são mencionados juntos.

Os **Guayoyaes.** Esse grupo é mencionado por Hernando de Ribera no relato de sua expedição aos Xaray. Os Guayoyaes viviam a montante dos Xaray e dos Guacaranique. Segundo o principal dos Ortueses, os Guayoyae teriam matado, antes da chegada dos espanhóis de Assunção na região, alguns cristãos; talvez se trate de uma alusão à morte de Alejo Garcia (RIBERA, 2008a [1544], p. 19).

Os **Yacaré (Achere), Artaneses e Eyocare.** Os Yacaré foram encontrados pela expedição

[149] PADRE JIMÉNEZ, 1703, *apud* TOMICHÁ, 2002, p. 259; FERNÁNDEZ, 1726, p. 162.

[150] RELACIÓN DE LOS CASOS..., 2008 [1561], p. 66.

de Hernando de Ribera aos Xaray, em 1543. Viviam a montante dos Surucusi, a 36 léguas, provavelmente próximo do rio Yacareati citado pelo mesmo Ribera (2008b [1545], p. 27). Eram caçadores e pescadores, e muito numerosos. Schmidel os descreveu como homens e mulheres muito altos, como não viu a ninguém em todo o rio de La Plata; as mulheres "trazem cobertas suas partes com um pano de algodão". Os Yacaré tiveram boas relações com os expedicionários de Hernando de Ribera e lhes mostraram o caminho até os Xaray. Segundo Schmidel, o grupo levava esse nome porque "a quantidade maior" de jacaré estava em sua região (2008 [1567], cap. 35); em todo caso, eram chamados assim por falantes de guarani. É possível que os Yacaré sejam os Eyocare de Hernando de Ribera, descritos como um povo de pescadores que vivia rio abaixo dos Perobazane, à margem oriental do rio Paraguai. Receberam amigavelmente a expedição de Hernando de Ribera, em 1544 (RIBERA, 2008a [1544], p. 18). Também é possível que os Yacaré sejam os mesmos Artaneses mencionados uma única vez nos *Comentarios* de Cabeza de Vaca. O texto diz: "É uma gente crescida de corpo e andam desnudos, em coro; são lavradores semeiam muito pouco, pois alcançam pouca terra que seja boa para semear, porque a maior parte é arenal inundável muito seca; são pobres e se mantêm a maior parte do ano com as pescarias das lagoas que têm próximo de seus povos; as mulheres desses índios são feias de rosto, porque o arranham e fazem muitos riscos nele com os espinhos da raia, que para isso possuem, e trazem cobertas suas vergonhas; esses índios são muito feios de rosto porque furam o lábio e nele colocam uma casca de fruta de umas árvores; que é tão grande e redonda como ums grande rodela que pesa e faz alargar tanto o lábio que parece uma coisa muito feia" (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LIX). Não conhecemos nem seu idioma, nem nada mais de sua cultura. Susnik localiza-os ao norte da lagoa Ureraba (1978, p. 21). Pela localização aproximada (ao norte de Puerto de los Reyes) e a descrição de gente muito alta, os Arteneses poderiam ser os mesmos Yacaré de Schmidel.

## Palavras finais: o fim dos Xaray

Em meados do século XVIII, a "lagoa dos Xarayes" dá lugar ao "Pantanal"; o mítico país inundado toma lugar em uma geografia científica, que deixa pouco espaço para as quimeras de outros tempos. Na mesma época, debsaparece da documentação a maior parte dos tantos povos encontrados na região pelos primeiros conquistadores.

O que aconteceu com os Xaray? O que aconteceu com seus vizinhos? Já no final do século XVI, quando Lomas Portocarrero entrou no Pantanal, muitos fugiram, e também muitos outros morreram. Muito pouco se sabe do que pode ter acontecido nas décadas que se seguiram. Em 1703, o padre Bartolomé Ximénez escreve que "os Harayes" são "nação numerosa com um pequeno rei que domina outras nações", mas se refere, com toda evidência, ao que aprendeu de seus antecessores: pois o mesmo padre confirma, um ano depois, que os Xaray "estão quase destruídos, os Portugueses levaram ao seu senhor [...] os mamalucos [sic] têm a essa nação destruída".[151] Em 1754, o jesuíta José Quiroga indicou que os portugueses que navegavam pelo Pantanal costumavam avistar alguns índios, ainda que poucos. E acrescentava: "Não se sabe de que nação são. Poderiam ser algumas relíquias dos Xarayes";[152] já falamos, também, sobre a menção feita por Guevara, em fins do mesmo século, à "nação Xaray ou Sarabe".

Muitos dos povos do Pantanal foram incorporados às missões jesuíticas de Chiquitos, como mostra Roberto Tomichá neste mesmo volume; entretanto, é extremamente difícil seguir seus rastros – os jesuítas deno-

[151] XIMENEZ, B. *apud* TOMICHÁ, 2002, p. 258, n. 80; p. 259, n. 83.

[152] QUIROGA, 1836 [1754], p. 8.

minavam-nos, frequentemente, por outros nomes que aqueles empregados no século XVI. Outros indígenas sofreram nas minas de ouro mato-grossenses. Outros simplesmente morreram, ou fugiram, ou se miscigenaram. Atualmente, os Xaray e seus vizinhos desapareceram como povos, mas seguem fazendo parte da história de ao menos três países latino-americanos (Brasil, Paraguai e Bolívia), e, como tal, merecem ser lembrados.

# Payaguá

Chiara Vangelista

## Um povo desaparecido?

De forma geral, é preciso tomar cuidado, no âmbito das pesquisas etno-históricas relativas à América meridional, com o conceito de desaparecimento de um povo. De fato, a linha que separa a existência ou não de um povo muda sensivelmente entre os observadores dos distintos grupos étnicos e, ao longo das pesquisas, podem-se encontrar fontes históricas que, colocadas numa linha diacrônica, parecem contraditórias.

A perda de controle do território, a aquisição sempre maior de aspectos da cultura material dos não índios, ou o decréscimo demográfico e a mestiçagem não são, por si sós, elementos definitivos para decretar a desaparição de um povo. Sua existência pode experimentar fases de graves crises sociais e demográficas, momentos até de clandestinidade, e períodos, pelo contrário, de recuperação de identidade, através da redescoberta, por si próprios ou pelos outros, das bases fundamentais do pertencimento étnico.

No caso dos "Payaguá", já na metade do século XVI, declarou-se a extinção de uma de suas *parcialidades*, os assim chamados Agaces (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555]). No começo do século XIX, eles foram declarados desaparecidos (HOLANDA, 1990 [1945]) e, nas décadas finais do mesmo século, após a guerra do Paraguai, o foram novamente, enquanto, no início do conflito, Paolo Mantegazza assinalava a existência de cerca de trezentos Payaguá (MANTEGAZZA, 1871). Pode-se situar a extinção da etnia nas primeiras décadas do século XX, pois, em 1940 ou 1941, o etnólogo alemão Max Schmidt (Ilust. 70) atesta, com base nos depoimentos de sua informante, María Dominga Miranda, filha do xamã Ypaká-Zayas (SUSNIK, 1991), a presença de alguns paraguaios que se identificavam como Payaguá, e que ele mesmo os viu praticar o pequeno comércio nos arredores da cidade de Assunção. O número de Payaguá nessa época era tão reduzido que não dava esperanças de ressurgimento deles como povo.[153] Aliás, a maior visibilidade dos Payaguá e sua capacidade de influenciar a economia e a sociedade de uma vasta área da América meridional deram-se na época colonial.

Quando os espanhóis começaram a conquista do Rio da Prata, logo aprenderam a re-

[153] Por outro lado, num recente projeto de pesquisa, Adelina Rosario Pusineri de Madariaga (2009), diretora do Museu Etnográfico "Dr. Andrés Barbero" de Assunção, parte da hipótese da existência atual de descendentes de Payaguá. Eles estariam no bairro da capital paraguaia chamado *Chacarita*, antigo local de assentamento dessa etnia. A pesquisa pretende identificar e estudar esses possíveis descendentes e poderá preencher o vazio de 70 anos de história dos Payaguá e assuncena.



ILUSTRAÇÃO 70 - MAX SCHMIDT (MUSEO ETNOGRÁFICO ANDRÉS BARBERO, ASSUNÇÃO)

conhecer os grupos étnicos (as *nações*, como se dizia naquela época) que mais teriam apresentado obstáculos ao domínio da Coroa de Castela. De fato, enquanto, na Europa, teólogos, filósofos e letrados davam início ao longo debate sobre a natureza e a procedência dos povos americanos, os invasores ibéricos (espanhóis e portugueses) tinham com eles, desde o início, relações intensas, desvelando conhecimentos que tinham uma finalidade prática: a conquista e, em primeiro lugar, a sobrevivência de si mesmos.

Desde o início, os invasores foram incorporados no conjunto das relações interétnicas da região. Em outras palavras, os espanhóis constituíam um elemento de novidade contundente e desagregadora na bacia do Rio da Prata, mas desde logo eles mesmos entraram num tecido já consolidado de relações interétnicas e intertribais. Os Guarani, primeiros e mais duradouros aliados dos espanhóis e dos missionários católicos, pareciam distinguir bem os grupos indígenas amigos dos inimigos, os índios *mansos* dos índios *bravos*. No entanto, na prática, essa divisão nem sempre foi clara, pois, ao longo da época colonial, conflitos e alianças alternavam-se no dia a dia das relações interétnicas e intertribais.

Nesse quadro multifacetado das relações interétnicas, os chamados Payaguá representam um caso exemplar. Localizados numa ampla extensão na margem ocidental do rio Paraguai, eles, como os Mbayá-Guaikurú, não tinham um território étnico claramente delimitado, sendo que suas atividades desenvolviam-se, fundamentalmente, no rio Paraguai e em seus afluentes. Hábeis fabricantes de canoas, não se limitavam à pescaria – atividade básica para o sustento – e eram conhecidos na região como guerreiros e comerciantes, contribuindo com a maioria das transações, tanto na esfera indígena do escambo, quanto na esfera não índia do mercado (VANGELISTA, 2001).

Como a subsistência dos Payaguá era baseada na pesca e a construção de canoas era um traço fundamental deles, houve quem formulasse a hipótese de que eles não seriam um povo específico, mas sim um grupo formado da união de segmentos canoeiros de povos distintos (MARTIUS, 1982 [1867]).

## A sociedade payaguá

A civilização dos Payaguá foi inacessível para os invasores. Com maior tenacidade do que outros grupos da região, eles recusaram a obra evangelizadora dos missionários católicos (AZARA, 1988 [1809]), tanto no período colonial como na época do Estado nacional. Embora tenham sido comerciantes, sua língua não era conhecida, pois, nas relações externas, os Payaguá falavam guarani e castelhano (RENGGER, 2010 [1835]; PANCKE, 1942-1943 [1749-1767]), tanto que, só no final do século XVIII, em 1793, o capitão Juan Francisco Aguirre compilou o primeiro, e reduzido, dicionário da língua payaguá.[154]

[154] AGUIRRE, J. F., 1947 [1793]. Ao parecer de Max Schmidt (1949, p. 250-265), o vocabulário mais com-

Voltando ao começo da época colonial, ao longo do século XVI, os espanhóis definiram os Payaguá como um único povo, formado por duas *parcialidades*: os Agaces, o grupo meridional, próximo à cidade de Assunção, e os Payaguá, a parcialidade mais setentrional. O nome de Agace vinha, provavelmente, do apelido de um de seus caciques, Agaz-Magach (SUSNIK, 1978). Payaguá, ao contrário, era uma denominação dada pelos outros aos grupos que chamavam a si mesmos de Cadigué ou Sarigué (SCHMIDT, 1949; SUSNIK, 1978).

As primeiras guerras de conquista contra os Payaguá feitas pelos espanhóis, as centenas de mortos e a derrota dada aos Agaces por Gonzalo de Mendonza em 1558 (SCHMIDT, 1949) talvez tenham modificado as formas de assentamento dos Payaguá. A partir do final do século XVI, as aldeias payaguá tornaram-se inacessíveis e passaram a ser consideradas inexistentes por alguns autores. Ao que parece, elas se converteram em acampamentos escondidos, destinados à proteção das mulheres (Ilust. 71) e das crianças na ocasião dos conflitos com os ibéricos (SCHMIDEL, 2008 [1567]; AZARA, 1988 [1809]). Aliás, os primeiros invasores não se interessaram em descrever as aldeias desse povo, privando, assim, os pesquisadores atuais de um elemento importante para a decriptação dessa sociedade. Somente dois séculos e meio mais tarde, é feita, por Azara, uma descrição da fabricação das habitações payaguá (AZARA, 1904 [1790]), formadas por troncos, canas grossas e esteiras, estas últimas fabricadas unindo juncos com algas, que permaneceram como uma característica específica do artesanato payaguá ao longo do tempo.

É provável que essas habitações abrigassem um número bastante grande de pessoas, mas não temos notícias sobre a organização do espaço da aldeia, as subdivisões clânicas, as formas de incorporação na sociedade payaguá das mulheres e das crianças cativas, bastante numerosas. O que fica definida é a divisão do povo em duas parcialidades, a do

pleto da língua payaguá foi compilado por Guido Boggiani e publicado em 1899.

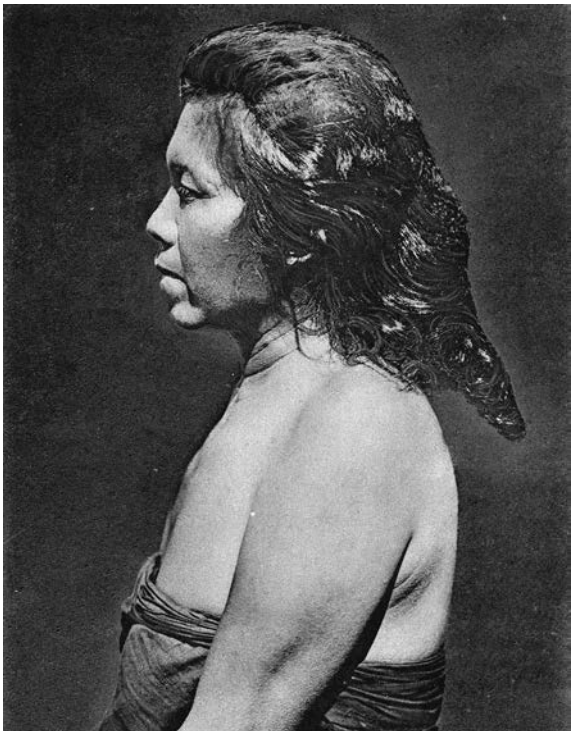


ILUSTRAÇÃO 71 - INDIA PAYAGUA, ASUNCION STAATLICHE MUSEEN ZU BERLIN, PREUSSISCHER KULTURBESITZ - ETHNOLOGISCHES MUSEUM, VIII E 1452.



ILUSTRAÇÃO 72 - CACIQUE PAYAGUÁ COM ARCO (GRATY, 1865)

norte e a do sul, cada uma com um cacique, sendo este cargo hereditário. A definição do poder do cacique, assunto de tradicional interesse para os não índios, leva a afirmações contrastantes. Para Azara (1904 [1790], 1988 [1809]), o cacique payaguá (Ilust. 72) não tinha prestígio algum dentro do grupo, enquanto dois depoentes indígenas payaguá, separados por quatro séculos de história, deixaram registrados o poder e a prepotência do chefe. Trata-se de um Sarigué (integrante do grupo setentrional), que manifestou a Álvar Núñez o despotismo de seu chefe, capaz de matar qualquer pessoa de seu grupo pelos motivos mais fúteis (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555]).[155] Além disso, a informante de Max Schmidt (1949) em Assunção, Dona María Dominga Miranda, lembrou alguns atos violentos de seu chefe, acontecidos nos tempos da juventude da depoente.

As informações sobre os pajés são relativamente mais numerosas, não só sobre os métodos de cura, mas também em relação à propensão deles para criar tensões dentro dos grupos, que eram resolvidas com seu afastamento até outra parcialidade (AZARA, 1904 [1790]). Ou mesmo com verdadeiras batalhas internas à própria parcialidade, como aquela descrita por Rengger no começo do século XIX (RENGGER, 2010 [1835]).

Azara, sempre cuidadoso em relatar as relações de gênero entre os índios por ele observados, faz uma anotação interessante a esse respeito: as mulheres payaguá não deixavam a aldeia sem a companhia dos homens, nem participavam da guerra, ficando escondidas até a volta dos maridos (AZARA, 1988 [1809]). Trata-se de uma diferença importante com relação aos Mbayá-Guaikurú, aliados por longo tempo dos Payaguá e pertencentes ao mesmo grupo linguístico. Com efeito, é conhecida, no caso dos Guaikurú, a mobilidade das mulheres



ILUSTRAÇÃO 73 - MULHER PAYAGUÁ (FOTO GUIDO BOGGIANI, MUSEU ETNOGRÁFICO "ANDRÉS BARBERO", ASSUNÇÃO)

e o fato de elas acompanharem de perto seus companheiros em combate (Ilust 73).

## Arte e artesanato

Os Payaguá nos deixaram poucos rastros de sua produção artística e manufatureira. Temos pouquíssimas imagens dos Payaguá, algumas delas, aqui apresentadas, foram recolhidas por Max Schmidt em 1949.[156]

A mais visível arte indígena, a que se refere aos enfeites corporais, é descrita por Azara, que anota a forma de os homens se penteare m (cabelo comprido para trás, cortado aos lados, acima das orelhas, e a parte central da cabeça raspada). As mulheres diferenciavam-se por não cortarem os cachos laterais (RENGGER, 2010 [1835]; SCHMIDT, 1949).

[155] Schmidt (1949, p. 242) anota que concordam com esta afirmação os Padres José Guevara (*Historia de la conquista del Paraguay y Río de la Plata y Tucumán hasta fines del siglo XVI*, 1882) e Nicolás del Techo (*Historia Provinciae Paraguariae Societatis Jesu*, 1673).

[156] Na base de Schmidt 1949, Figura de um pagé, em Alfred L. Desmeray (1865, p. 339); Cacique payaguá com arco, em Alfred M. du Gaty, La République du Paraguay, Paris (1865, fig. 9); Cabeça de homem payaguá e mulher payaguá; enfim, fotografias de mulheres payaguá de Guido Boggiani, publicadas post-mortem por Robert Lehmann-Nitsche.

Homens e mulheres costumavam arrancar os pelos do corpo, inclusive os cílios e as sobrancelhas. No que se refere às pinturas corporais, especialmente as do rosto, a leitura de Azara sugere uma forte proximidade dessa prática payaguá com as pinturas dos Guaikurú, precisamente as da parcialidade Kadiwéu, observadas e representadas por Boggiani (1929 [1895]) e estudadas por Lévi-Strauss (1955). Além disso, há registros de pequenos tambores, feitos de argila e pele, e vasilhas de uso comum, parcialmente decoradas com linhas interrompidas e pressão de unhas. Sánchez Labrador (1910 [17—]) anotou, no século XVIII, a existência de vasilhas para as sepulturas, usadas para cobrir a cabeça do defunto ou para guardar seus objetos pessoais.

O intenso intercâmbio entre os Payaguá e os demais povos da região, junto com os escassos traços particularmente payaguá, dificultam que se tenha uma certeza da efetiva origem payaguá desses artefatos. Max Schmidt assinala um único produto marcadamente peculiar dos Payaguá: as pipas cerimoniais dos pajés, estudadas por Karl von den Steinen, Theodor Koch e Félix Outes (SCHMIDT, 1949). Em madeira, de forma quadrangular ou cilíndrica, elas apresentavam decorações geométricas feitas por incisão e recheios de barro branco. Produtos originais da cultura payaguá, as pipas – como assinala Félis Outes, citado por Schmidt e Paolo Mantegazza, que fez uma pormenorizada descrição das pipas payaguá, por texto e imagens (MANTEGAZZA, 1871, vol. I) – apresentam também traços artísticos sincréticos, pois reúnem motivos retirados da Bíblia, chegados aos Payaguá através dos Mbayá reduzidos – reunidos em povoados pelos jesuítas (MANTEGAZZA, 1871) (Ilust. 74).

Os Payaguá, índios canoeiros, deixaram sua marca mais visível e duradoura na construção de embarcações, que eram difundidas em toda a bacia dos rios da Prata e Paraná. Além disso, desde o início da conquista, o circuito de escambo desse produto manufaturado estendeu-se também aos espanhóis. Não é possível saber quais e quantas embarcações foram realmente fabricadas pelos próprios Payaguá e quais graças à tecnologia deles. As canoas payaguá chamaram a atenção de todos os autores do período colonial, a começar por Luís Ramírez, da expedição de Sebastião Caboto (1526), seguindo-se Ulrich Schmidel e Álvar Núñez Cabeza de Vaca. A produção de canoas era considerável, tanto que Schmidel, agregado na expedição de Cabeza de Vaca, anotou a apreensão de *quinhentas canoas grandes ou pequenos barcos*, tomados dos Agaces. As descrições dos vários autores são distintas nos detalhes, mas podemos assinalar a produção de dois tipos de canoa: uma pequena, destinada aos deslocamentos cotidianos, com capacidade para carregar de 3 a 5 pessoas (DOBRIZHOFFER, 1967 [1784]; JOLIS, 1972 [1789]) e uma maior, para a guerra, com capacidade para 40 homens

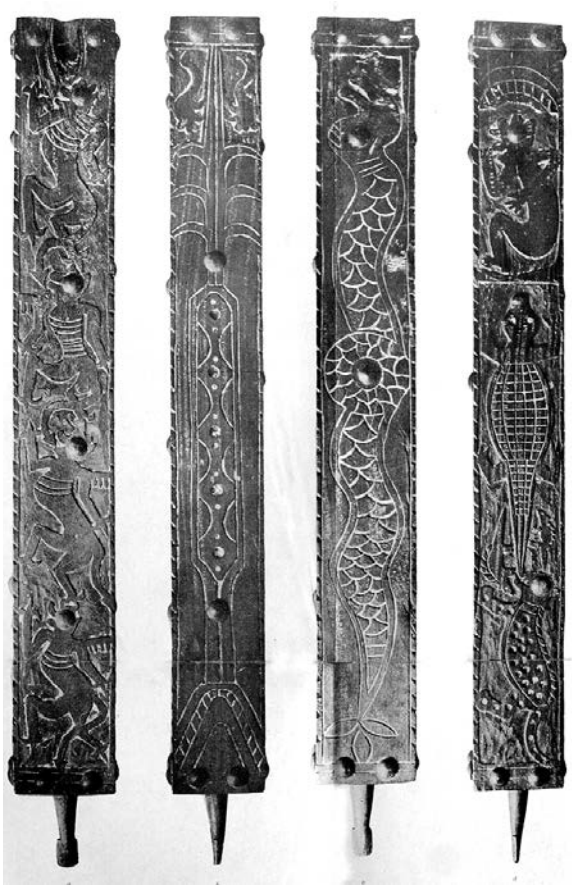


ILUSTRAÇÃO 74 - PIPA SACRA DEI PAYAGUAS (OUTES, FELIX F. BUENOS AIRES, IMPRENTA DE CONI HERMANOS, 1915).

(DOBRIZHOFFER, 1967 [1784]) ou para 20 ou 10, se armados (JOLIS, 1972 [1789]).[157]

Todos os autores citados até aqui avaliam positivamente a leveza das canoas, que eram transportadas nas costas dos guerreiros e, sobretudo, eram aptas para a navegação em águas baixas. Quanto à guerra, eles também são unânimes em afirmar a periculosidade dos ataques payaguá, feitos de forma repentina, com lanças e varas. As armas de fogo dos ibéricos pouco podiam fazer contra essa modalidade de luta. Em poucos minutos as embarcações portuguesas ou espanholas eram atacadas, invadidas, pilhadas e emborcadas.

## Para uma história dos Payaguá

> Quem hoje procure conhecer alguma coisa acerca dos Payaguá, e seu modo de viver, de seus costumes, de seus ritos e crenças, de seu idioma nacional, terá que contentar-se com vagas notícias que deles nos deixaram os cronistas antigos [...] É claro que tais explicações, nascidas de simples conjecturas, não contribuem muito para dissipar o mistério existente acerca de um povo que, durante meio século e mais, foi o grande flagelo dos navegantes das Monções (HOLANDA, 1976 [1945], p. 106-107).

Assim escrevia em *Monções (*1945) Sérgio Buarque de Holanda. Setenta e quatro anos antes, o médico italiano Paolo Mantegazza exprimia uma tristeza parecida em relação a um povo cuja memória teria se reduzido a uma duvidosa etimologia do nome do Rio Paraguai (MANTEGAZZA, 1871, p. 304).

Temos, então, que nos conformar com a impossibilidade de escrever uma história payaguá? Nossa tarefa de historiadores será limitada a compendiar as informações que as fontes nos proporcionam, em fragmentos espalhados ao longo dos séculos, e que foram sintetizadas nas páginas anteriores? Os Payaguá constituem um caso de estudo paradigmático no âmbito do exercício da história como ciência de interpretação mais do que de narração do passado. Um caso extremo, para o estudo do qual o historiador dispõe de um conjunto de fontes produzido por diferentes atores sociais distanciados no tempo (conquistadores, missionários, funcionários, naturalistas, militares, viajantes, pintores, fotógrafos, etnógrafos) que tiveram em comum as características de não ser payaguá e de não conhecer a língua nem os fundamentos da sociedade deles.

Entre os testemunhos do passado, porém, consta um material precioso, aparentemente relativo aos espaços físicos, políticos e culturais do povo payaguá, assim como ao seu contato com outros povos índios e com não indígenas. A análise cronológica das ações dos Payaguá nos proporciona algo além de um conjunto de narrações. Ela nos oferece material para ser analisado seguindo várias pistas, sendo uma delas a individuação da transformação e das continuidades da sociedade payaguá, pelo menos num arco temporal, o século XVIII, quando eles foram protagonistas da fronteira luso-espanhola (VANGELISTA, 2001).

Os Payaguá, em suas plúrimas parcialidades e denominações (Evu Evi, Agaces, Abipones, Sarigué, Cadigué, Tacumbú, Piembos, Paiembos etc.), desde o início da conquista, entraram em contato com os conquistadores espanhóis da bacia do Rio da Prata, nas proximidades da cidade de Assunção, ao longo daquele trecho do Rio Paraguai e de seus afluentes (SCHMIDEL, 2008 [1567]). Até o começo do século XVIII, essa constituiu sua principal área de ação. Inimigos tradicionais dos Guarani, eles eram, nas palavras de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, "homens valentes e muito experimentados na guerra" (1944 [1555]).

Assunção, cidade estratégica para a Espanha, mas pobre em meios e habitantes, ficou, nos séculos XVI e XVII, sob a ameaça dos Payaguá e dos Guaikurú, unidos pela língua e por laços de parentesco. Para os conquista-

[157] Nos anos 1920, os arqueólogos Samuel Kirland Lothorp e Héctor Greslebin, baseados em dois achados arqueológicos, deram informações mais detalhadas da fabricação de canoas supostamente payaguá (KIRLAND, 1932a, 1932b).

dores, sair da cidade, ainda que numerosos e bem armados, significava uma exposição a riscos mortais. Nesse contexto, o governador e a junta de guerra de Assunção recomendaram, em 1637: "Não convêm [sic] que no tempo presente saia desta cidade gente de guerra [nem] em pouca nem em muita quantidade". O governador prosseguiu afirmando que, frente aos três inimigos de Assunção – os Payaguá, os Guaikurú e os portugueses– as forças da cidade não eram suficientes.[158]

Assim como os Guaikurú, os Payaguá formavam uma espécie de nobreza supratribal, sem limites territoriais definidos, mas exercendo (até meados do século XVIII) uma incontestável supremacia ao longo e às margens dos rios principais, graças, como já vimos, à tecnologia adquirida na fabricação das canoas e à sua habilidade como nadadores. O franciscano Pedro José de Parra relatou, na metade do século XVIII, como as canoas dos Payaguá, pela baixa altura, ficavam escondidas no meio das plantas palustres e como os homens payaguá atacavam as embarcações espanholas nadando por baixo delas e quebrando-lhes as quilhas a golpes de vara (PARRAS, 1943 [1753]).

A dedicação à guerra (SUSNIK, 1978) era uma constante entre os Payaguá e os Guaikurú e não estava em contradição nem com suas alianças momentâneas, nem com suas atividades comerciais. De fato, o comércio com não indígenas e a pilhagem proporcionavam aos Payaguá bens de uso e de luxo[159] que eles podiam redistribuir no circuito índio do escambo, ganhando com isso um lugar de prestígio entre os grupos étnicos da região. A propósito das breves alianças dos Payaguá com os espanhóis, cabe mencionar que, no ano de 1614, os padres jesuítas assinalavam a ajuda payaguá na defesa da Missão de Todos os Santos de Guarambaré, onde 350 flecheiros payaguá, dirigidos por dois caciques, vigiaram a missão, organizados militarmente em quatro turnos por dia.[160] Quarenta anos depois, o governador de Tucumán denunciava a presença de Payaguá e de índios das reduções[161] nos ataques às frotas do mate.[162]

Apesar dessas formas esporádicas de ausência de conflito, e até de aliança com os espanhóis, e do fato de que, já desde 1635, uma resolução da Audiência de Charcas confiava aos Jesuítas a evangelização dos Payaguá (SCHMIDT, 1949, p. 178), estes se mostraram sempre contrários à conversão religiosa e, em consequência, a uma aliança duradoura com os missionários católicos.

Vários missionários jesuítas pagaram com a vida as tentativas de converter os Payaguá. Em 1703, foram mortos Bartolomé Ximenes e Juan Bautista Neumone, junto com outros jesuítas e neófitos guarani (SCHMIDT, 1949). As tensões culminaram em 1719, quando os jesuítas Arce e De Blende, das missões de Chiquitos, desobedecendo aos superiores, fizeram outras tentativas para converter os Payaguá, sendo mortos por eles, no norte (SÁ, 1901 [1775]). A partir desse momento, a ação dos Payaguá estendeu-se territorialmente para o norte, entrando nos territórios dos Guató e dos Bororo ocidentais, que estavam sendo ocupados pelos portugueses, chegados pouco antes às proximidades do rio Cuiabá. Desde então, e por boa parte do século XVIII, a ação dos Payaguá entrou nas dinâmicas mais amplas das relações entre as duas Coroas ibéricas.

Para essa fase da história dos Payaguá, as fontes são copiosas. Além dos manuscritos da coleção De Angelis, temos à disposição as cartas trocadas pelos governadores portugue-

[158] "Resoluções tomadas pelo governador e a junta de guerra de Assunção do Paraguai, 6.1.1637" (CORTESÃO, 1969, p. 233-234).

[159] É preciso lembrar que o conceito de bem de uso e de luxo podia ser muito distinto entre os indígenas e os não índios.

[160] "Carta ânnua da Missão de Todos os Santos de Guarambaré dirigida pelo padre Diogo de Boroa ao Provincial Diogo Tôrres, 28.11.1614" (CORTESÃO, 1952, p. 25).

[161] A respeito de "reduções", consultar o artigo que trata das missões jesuíticas no Itatim, nesta obra.

[162] "Cópia de uma carta do Governador de Tucumã para Frei Gabriel de Valencia, Franciscano, mas egresso da Companhia de Jesus, pedindo notícias sobre esta, com a respectiva resposta, contendo informes particulares sôbre tôda a provincia do Paraguai e as atividades dos seus membros, 26.3.1657" (CORTESÃO, 1952, p. 257).

ses e espanhóis, por meio das quais podemos entender a dinâmica do dia a dia da fronteira entre os dois impérios. Através destas últimas, é possível formular hipóteses fundadas sobre o que agora nos interessa, isto é, as estratégias payaguá frente à situação que tinha surgido repentinamente: ao longo da extensa faixa fluvial do Paraguai e a partir da segunda década do século, a presença de outra potência europeia, antagonista à Coroa de Castela. A fuga rumo ao norte de alguns Payaguá da parcialidade setentrional, por causa do assassinato dos dois missionários jesuítas (Arce e De Blende), abriu a este grupo, por um período de cerca de meio século, a possibilidade de novas vias de afirmação do grupo étnico no seu conjunto. Essa possibilidade surgiu no contexto de contraposição entre Assunção e a recém-fundada cidade de Cuiabá sobre as minas de ouro, cuja pertença à Coroa portuguesa era mais do que duvidosa. O antagonismo entre a antiga, estratégica e pobre Assunção e a nova Cuiabá, fornecedora do ouro português, desenvolveu-se, em parte, tendo os Payaguá e seus aliados Guaikurú como protagonistas e, ao mesmo tempo, instrumentos das duas Coroas. De fato, no século XVIII, quando se intensificou a defesa dos confins dos domínios americanos dos dois impérios, espanhol e português, as ações dos Payaguá e dos Guaikurú entraram nas dinâmicas das relações fronteiriças dessas duas potências, as quais engajaram-se, por meio dos índios, numa espécie de guerra à distância, na qual os Payaguá sempre ficavam ao lado dos espanhóis (VANGELISTA, 1991). À frente das relações intertribais, os Payaguá enfraqueceram os Guató, índios do Pantanal, entrando nos territórios deles e, ao mesmo tempo, reforçaram a aliança com os Guaikurú, formando juntos uma temível máquina de guerra, que tinha como objetivo as frotas fluviais portuguesas que levavam o quinto de ouro até a costa atlântica. Os ataques conjuntos dos índios *canoeiros*, no rio, e dos *cavaleiros* (os Guaikurú), em terra, resultavam em uma defesa quase insustentável (SÁ, 1901 [1775]; CHARLEVOIX, 1910-1916 [1756]), com o consequente aprisionamento de portugueses e cativos e a pilhagem do ouro (TAUNAY, 1981 [1954]).

Esse novo contexto gerou uma marcada divisão territorial entre a parcialidade do norte, os Cadigué, que cumpria inteiramente a vocação guerreira da etnia, reforçada pela aliança com os Guaikurú; e a parcialidade meridional, os Tacumbú, os quais, a partir da mesma época dos primeiros ataques aos portugueses, foram *pacificados* em Assunção, dedicando-se à pescaria, à caça e ao pequeno comércio urbano, persistindo, porém, em recusar a conversão religiosa. Um primeiro exame das fontes poderia induzir-nos a uma interpretação feita com o olhar do presente: os Tacumbú (a parcialidade meridional, estabelecida em Assunção) estavam na fase da *pacificação*, ou da assimilação, enquanto os Cadigué (a parcialidade setentrional) representavam a parte da etnia que opunha resistência à invasão alheia. Teria, então, acontecido uma separação interna no povo payaguá, devido a estas duas escolhas políticas distintas: uma de aliança, outra de conflito com os invasores? A situação é mais complexa, pois ambas as parcialidades, como anotou Azara ao final do século XVIII (AZARA, 1817), mantinham os mesmos hábitos e os mesmos traços identitários e boas relações entre si (afirmação que nas sociedades tribais queria dizer reuniões comuns, escambo de bens e casamentos) (VANGELISTA, 1991, 2001).

O ponto de conexão entre as duas parcialidades estava no escambo, na sua dupla vertente índia e não índia, o que nos proporciona novas hipóteses de trabalho. Dito de maneira sintética,[163] o reforço da divisão em duas parcialidades proporcionou aos Payaguá, em seu conjunto, a possibilidade de tirar o máximo proveito, embora por curto prazo, do antagonismo entre Assunção e Cuiabá. A pilhagem de canoas portuguesas, que transportavam ouro e escravos, deu aos Payaguá do norte a oportunidade de trazer suas prendas para As-

[163] Uma análise detalhada dessa dinâmica está em Vangelista (1991, 2001).

sunção. Ouro, escravos e reféns eram trocados por objetos que eram de pouco valor para os espanhóis (tecidos, colheres, faquinhas, pratos etc.)e por manufaturados de prata. Neste último caso, uma verdadeira pilhagem de tudo o que havia de prata na cidade de Assunção.[164] Dessa maneira, os Payaguá entraram na esfera de escambo colonial, proporcionando vantagens inesperadas aos habitantes de Assunção: "Digo que aqui estamos ricos em ouro e não temos prata… hoje se compram os produtos de Castelha com ouro, e não com erva…", escrevia o governador (TAUNAY, 1981 [1954], p. 147). Ao mesmo tempo, os Payaguá fortaleceram a posição deles dentro da esfera indígena de escambo, sendo detentores, junto com seus aliados Guaikurú, de objetos não índios de uso comum e de prata, material que eles sabiam trabalhar.

Essa "fronteira" exitosa dos Payaguá (VANGELISTA, 1991) perdurou cerca de quarenta anos e chegou a termo por duas causas distintas. Primeiro, a supremacia político-guerreira dos aliados Guaykurú, os *cavaleiros*, que aos poucos se apropriaram da perícia navegadora dos *canoeiros* (F. BARBOSA, 1843 [1792]). O enfrentamento de 1768 entre Guaikurú e Payaguá resolveu-se com a derrota destes, privados desde então da liberdade de navegação entre o norte e o sul da fronteira hispano-portuguesa. A segunda causa do declínio payaguá foi a realização dos projetos do primeiro governador de Mato Grosso, Antônio Rolim de Moura, pelo seu sucessor, Luiz d'Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, que nos anos 70 do século XVIII cortou a, de fato, livre navegação indígena no Rio Paraguai, por meio da construção dos presídios militares de Coimbra e de Albuquerque.[165]

A ruptura da aliança com os Guaikurú e as hostilidades praticadas pelo Império português ao longo do Rio Paraguai fizeram com que a parcialidade setentrional dos Payaguá desaparecesse aos poucos do cenário das guerras de fronteira para se juntar, em Assunção, com a parcialidade meridional, que lá estava aldeada havia muito tempo. Há registros de que, em 1790, o grupo payaguá do norte do Paraguai e do atual oeste de Mato Grosso do Sul teria migrado para o sul, unindo-se, em Assunção, com a parcialidade meridional, já *pacificada* há, então, 70 anos, formando com eles uma comunidade de mil pessoas (AZARA, 1988 [1809]). Entre 1768 e 1790, tinha-se cumprido a substancial separação dos antigos aliados: os Payaguá escolheram a aliança com os espanhóis de Assunção, enquanto que os Guaikurú e boa parte de seus vassalos posicionaram-se ao lado dos portugueses (VANGELISTA, 1993, 2001).

As fontes históricas proporcionam indícios suficientes para poder afirmar que, em Assunção, os Payaguá, tanto os do norte como os do sul, não se entregaram passivamente a um rápido processo de assimilação. As estratégias tribais deixaram de ser aplicadas no campo da autonomia territorial e política e passaram para o campo da autonomia cultural. Em primeiro lugar, para a resistência à conversão religiosa (AZARA, 1988 [1809]). Duas décadas mais tarde, por ocasião da proclamação da independência do Paraguai, os Payaguá *desapareceram* de Assunção. Uma causa provável – esta é nossa hipótese – teria sido o fato de que, sendo derrotada na região a coroa espanhola, na chamada revolução de 14 de maio de 1811, os Payaguá podem ter considerado sem efeito o pacto de vassalagem com os paraguaios, espalhando-se novamente pela região pertencente tradicionalmente à sua etnia. Mas eles reaparecem, cinquenta anos mais tarde, novamente ao lado de Assunção, na Guerra do Paraguai, assim como os Guaikurú ou Kadiwéu reapareceram, na mesma ocasião, ao lado dos brasileiros, que continuavam sendo chamados de *portugueses*, como na época colonial, pelos indígenas localizados ao longo da fronteira com o Paraguai (VANGELISTA, 2001).

[164] "Vinda da Cidade do Paraguai à Nova Colonia do Sacramento como aviso da venda que fizeram os Payaguás dos cativos portugueses naquella mesma cidade, escrita por d. Carlos de los Rios Valmaceda" (TAUNAY, 1981 [1954], p. 146-147).

[165] AHU Cartografia, Mato Grosso e Mato Grosso, caixa 16.

A guerra não poupou nenhum segmento da população paraguaia, e os homens e as mulheres payaguá seguiram a mesma sorte que os demais paraguaios. Comparando os dados já mencionados de Mantegazza (referentes ao ano de 1860) e de Schmidt (1949),70 anos após a guerra só havia sobrevivido 1% dos Payaguá. Os índios *canoeiros* desapareceram das cidades e da beira dos rios, deixando de si poucos traços materiais no meio ambiente e, nos arquivos, apenas fragmentos de suas ações. Cabe a nós conhecermos melhor as raízes históricas e culturais da sociedade brasileira e paraguaia na região e entregarmos os resultados de nossas pesquisas aos que, no futuro, talvez redescubram seu passado payaguá.

# Os Boe Bororo

Chiara Vangelista

## Os primeiros contatos[166]

No começo do século XVIII, os Boe ou Bororo habitavam uma vasta área situada no centro da América meridional, mais ou menos entre 52º e 60º de longitude oeste e 14º e 18º de longitude sul. Na divisão político-administrativa atual, o território dos Bororo estende-se do vale do Rio Juruena até o Rio São Lourenço, na direção sul, e da Bolívia oriental (a oeste) até o Rio Araguaia (a leste). O território bororo, então, estendia-se da Bolívia ao Brasil, passando pelos atuais estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, mas as ações dos Bororo (de guerra, comércio, exploração) chegavam até áreas do atual estado de Goiás.

Na primeira metade do século XVIII, o território bororo encontrava-se sob a administração da capitania de São Paulo. Em 1748, foi instituída a capitania de Mato Grosso (LEITE, 1973, p. 11-12); o primeiro governador geral, Antônio Rolim de Moura, tomou posse no dia 1º de janeiro de 1751. A fundação da capitania de Mato Grosso não deu início, naquela área, às relações entre lusitanos e indígenas; ao contrário, encerrou a primeira etapa dos contatos. Os documentos, oportunamente analisados com os métodos da etno-história, nos permitem reconstruir (embora de forma parcial) os processos históricos a partir da perspectiva das ações dos invadidos, neste caso, os Bororo.

Os primeiros contatos documentados dos Coxipones – primeira denominação que os luso-brasileiros deram aos Bororo (ALBISETTI; VENTURELLI, 1969, vol. II, p. 217; 760; VANGELISTA, 2008, vol. I, p. 20-21) – com os paulistas são de 1680 e 1681 (LEME, 1980), quando, respectivamente, Antonio Pires de Campos e Pascoal Moreira Cabral chegaram à beira do Rio Coxipó-Mirim. Os Bororo aí encontrados foram massacrados, as aldeias destruídas e, em lugar delas, foram erguidas choças de palha, núcleo de partida das lavras de ouro (TAUNAY, 1975, t. II, p. 14). Com o novo século, outras bandeiras chegaram até a região: em 1718, outro Antonio Pires de Campos, o filho, instalou-se na beira do Rio Cuiabá; a aldeia bororo ali localizada foi destruída e, no mesmo lugar, em 1719, reuniu-se a primeira junta da vila de Cuiabá. É neste momento que começa, oficialmente, a história de Mato Grosso e foi a partir dessa data, ou seja, antes da fundação da capitania, que o destino dos Bororo juntou-se para sempre ao dos invasores de suas terras.

Considerando no seu conjunto os três séculos de história conhecida dos Bororo, pode-

[166] Este artigo faz parte do projeto de pesquisa do *Ministerio de Ciencia e Innovación de España*, atualmente *Ministerio de Economía y Competitividad*, HAR 2009-07094, que atua dentro do TEIAA, Universidade de Barcelona (2014SGR532 400).

mos dizer que esse povo, talvez mais do que outros do ocidente da América lusitana, experimentou todas as formas de contato entre índios e não índios nas fronteiras de expansão. Eles experimentaram a morte e a escravidão, mas também o trabalho temporário, individual ou em grupo, contratados entre os novos ocupantes e as aldeias, o comércio (os lusitanos não podiam se sustentar sem os produtos indígenas), as alianças políticas e militares, os conflitos e a guerra étnica. Não se tratou só de submissão, servidão ou resistência; esse povo, como seus circunvizinhos, atuou com políticas e iniciativas próprias, propiciadas também pela presença dos invasores.

## A estrutura social

A estrutura social dos Bororo permitiu uma diversificação – não só no tempo, mas também no espaço – das formas de interação com os não índios. As aldeias, espalhadas no vasto território étnico, tinham sua própria área de pertencimento. Numa perspectiva política, isso quer dizer que cada aldeia tinha o direito de sua própria gestão da situação de crise ocasionada pela presença dos não Bororo em seu território. A estrutura da aldeia era a mesma em todo o mundo bororo: um círculo regular, formado pelas habitações clânicas, onde moravam estavelmente mulheres e crianças, cada um em seu lugar específico; no centro da aldeia, estava o *baíto* ("casa dos homens"), ao qual cada habitante das casas clânicas chegava através de seu próprio caminho, marcado pelo uso na terra batida do *bororo*.[167] As fotografias aéreas do século XX mostram a típica forma, semelhante à roda de carro, da aldeia bororo (NOVAES, 1986). A organização material da aldeia dava aos habitantes e aos visitantes as regras básicas do viver social: os clãs reunidos em habitações que ocupavam sempre o mesmo ponto da circunferência, os traços na areia da conexão de cada clã à "casa dos homens". Existiam, porém, outras linhas invisíveis que subdividiam a aldeia: uma linha entre leste e oeste, que separava as duas metades exogâmicas, os Ecerae ao norte, os Tugarege ao sul. Outras duas linhas ideais cortavam o círculo do norte para o sul, dividindo os Cobugiúge ("os que estão acima") a leste; os Cebegiúge ("os que estão abaixo") a oeste; os Boiadaddauge ("os medianos"), ao norte, e os Baiamannagegeu ("os que estão no centro") ao sul.[168] Essa estrutura, que era de fato a transcrição espacial das normas sociais bororo, era reproduzida também, em escala menor, nos acampamentos temporários no mato, armados por ocasião das expedições de caça e pesca ou das jornadas mais demoradas dentro do território étnico (VANGELISTA, 1989).

A estrutura da aldeia, à primeira vista rígida e fechada, proporcionava, ao contrário, uma contínua reorganização da população bororo, tanto nas situações rotineiras como nas épocas de crises políticas ou de ataques externos. Quando um (ou uma) Bororo que estivesse de viagem (para um enterro, para comércio, para procurar uma esposa ou um esposo, para ajudar outra aldeia) chegava a uma aldeia diferente da sua, sabia exatamente em que lugar se pôr, em que metade, em qual habitação clânica, em qual seção da casa dos homens, sem descontinuidade nenhuma com sua colocação social e seus deveres. Da mesma maneira, em uma situação de fragmentação política interna à aldeia de origem, ele (ou ela) poderia considerar entrar em outra aldeia. Nessa perspectiva, temos que pensar que, com a dizimação de uma aldeia por causa de guerra ou epidemia (a praga mais frequente trazida pelos invasores), os sobreviventes não "se espalhavam pelo mato". Segundo a informação mais comum dos documentos históricos, eles podiam inserir-se em outra aldeia, encontrar seus lares, seus lugares

[167] COLBACCHINI, [1925]; ALBISETTI; VENTURELLI, 1969; LÉVI-STRAUSS, 1936.

[168] Sobre a organização da aldeia bororo, além dos textos citados na nota antecedente, ver LÉVI-STRAUSS, 1944, 1955, 1958; LOWIE, 1963; VIERTLER, 1976, 1991; CROCKER, 1985; NOVAES, 1986; NOVAES (Ed.), 1983.

específicos, respeitar as normas de casamento, as cerimônias de enterro de seus parentes, garantir os rituais de passagem à idade adulta dos filhos etc.

Tudo isso funcionou enquanto a ocupação estrangeira no território bororo não era tão grande e articulada a ponto de bloquear as vias de comunicação entre aldeias e de reduzir drasticamente não só o território, mas a população bororo. Até então (isto é, até a primeira metade do século XX), os Bororo, embora reduzidos em número e em parte vencidos pelos invasores, conseguiram manter as normas básicas de sua própria civilização, que, aliás, foram resignificadas e renovadas no final do século passado.

## As guerras coloniais

As fontes históricas dos séculos XVIII e XIX não dão notícias sobre a estrutura sociopolítica dos Bororo; é provável que aqueles que tiveram contato com esse povo conhecessem essa estrutura, mas não a considerassem interessante a ponto de colocá-la em seus relatos.[169] As primeiras referências à forma espacial da aldeia bororo (poucas palavras, na verdade) devem-se ao engenheiro alemão Rodolfo Waehneldl, que visitou os Bororo ocidentais em 1864. Estudos mais específicos, porém, tiveram inicio somente com os missionários salesianos Antonio Colbacchini e seu aluno Cesare Albisetti, para dar continuidade às pesquisas antropológicas já citadas.

De toda maneira, dois séculos antes desses estudos, podemos supor que as normas básicas da sociedade bororo funcionassem e influenciassem as relações externas do grupo, mesmo na primeira fase da ocupação portuguesa. Na época colonial, podemos destacar duas fases na política bororo, mas sempre considerando, como dito antes, a ampla autonomia de decisão de cada aldeia e o quanto seu território havia sido atingido pela frente de ocupação.

Numa primeira fase, que podemos chamar *época das bandeiras*, a orientação principal das aldeias mais atingidas pela mineração e pelas violências, às quais já fizemos referência, foi a aliança militar com os lusitanos de São Paulo que lá chegaram. Os Bororo, como os outros grupos étnicos daquela ampla região de fronteira, perceberam os novos ocupantes de seus territórios como uma oportunidade de incrementar seu prestígio intertribal e, neste sentido, foram utilizados pelos portugueses (VANGELISTA, 2001, p. 15-70).

No início da ocupação lusitana, os Bororo constituíram a maior parte dos homens armados contra os grupos inimigos que ameaçavam as vias portuguesas de escoamento do ouro até Lisboa. Os episódios importantes concentram-se nas décadas de 1730 e 1740, como relata Barbosa de Sá (1901[1775]): em 1730 e 1734, houve as expedições contra os Payaguá, a de 1734 com a ajuda de 400 homens armados procedentes de São Paulo;[170] em 1740, a expedição contra os Mbayá-Guaikurú. Nos anos 1740, a guerra deixou a frente oeste-sul (Payaguá e Mbayá-Guaikurú) e passou para a frente oriental, contra os Kayapó, que ameaçavam as comunicações entre Goiás e Cuiabá, ao longo da Estrada Real (ou Geral). Os Bororo também tiveram um papel fundamental nessa frente, tanto que, na época, *bororo* virou sinônimo de miliciano indígena. Em 1748, 500 Bororo, junto a um número inferior de luso-brasileiros, fizeram, em três meses, mais de 1.000 prisioneiros kayapó (VANGELISTA, 2008, vol. I, p. 49-50).

Nos anos 1750 do mesmo século XVIII, a política bororo mudou: o grupo deixou de ser aliado dos luso-brasileiros (estamos sempre falando em termos de tendência) para se aliar aos Kayapó, seus inimigos tradicionais,

[169] Essa diferença com relação a outros povos indígenas, até limítrofes, se deu porque os Bororo, até o princípio do século XX, não tiveram relações contínuas com missionários, católicos ou protestantes, geralmente interessados em fixar em seus relatórios as características básicas dos grupos contatados.

[170] Esse foi o maior conflito, na região, de todo o século XVIII: a expedição contou com 80 canoas de guerra, 80 de carga, quatro tábuas com habitações construídas em cima e desmontáveis, uma com a capela (SÁ, 1901 [1775]).

combatendo os portugueses na mesma Estrada Real onde, até 1751, os defendiam. O conflito ficou particularmente tenso a partir dos anos 1770. Para entender as mudanças das políticas tribais dos Bororo, é preciso individualizar a natureza de suas alianças externas. Nesse caso, a tarefa não é difícil: ao longo dos 20 anos entre 1730 e 1751, a aliança dos Bororo com os portugueses e contra os Payaguá, os Mbayá-Guaikurú e os Kayapó era originada pelo pacto com os bandeirantes e, de maneira especial, a partir de 1739, com Antônio Pires de Campos. Os bandeirantes e suas famílias dominavam a cena dessa região lavradora e a instituição da capitania de Mato Grosso foi resultado de uma nova política imperial de tomada de posse daquela fronteira ocidental, assim como a chegada do primeiro governador de Mato Grosso deu uma nova ordem nas relações interétnicas.

A Coroa, de fato, estava mais interessada no povoamento da região do que no despovoamento praticado pelos bandeirantes com a prática de prear índios. Mais do que comerciar índios, prática, aliás, proibida, o governo queria concentrá-los em aldeamentos estáveis para que fossem utilizados como mão de obra, recurso escasso numa capitania que, em 1772, tinha uma povoação livre de pouco mais de 14.000 pessoas.[171] O novo projeto imperial não era interessante para os Bororo, povo guerreiro e nada dedicado à agricultura, a não ser por pressão ou constrangimento. Ao mesmo tempo, os ataques dos moradores às aldeias indígenas, principalmente bororo e pareci, fizeram com que a ruptura da aliança com os bandeirantes, por causas externas, não fosse seguida por uma nova aliança com os representantes do governo de Mato Grosso.

A essa altura, os Bororo concentraram suas atividades guerreiras junto aos Kayapó, longe dos centros povoados e ao longo da Estrada Geral (VANGELISTA, 2008, vol. I, p. 51-54). Uma situação de guerra permanente continuou ao longo de toda a segunda metade do século XVIII. A aliança entre os dois grupos foi tão estreita nesse período que as fontes confundem, frequentemente, os Bororo com os Kayapó e vice-versa.

[171] *Mapa da povoação da Capitania do Mato Groso [sic] e Cuiabá… para o anno de 1773*. AHU, Lisboa, Mato Grosso, caixa 22, doc. n. 16. Para uma síntese do povoamento mato-grossense nos séculos XVIII e XIX, ver VANGELISTA, 2008, vol. I, p. 58-68.

## O século XIX
## A aldeia, o artesanato, os enfeites

As características da aldeia bororo, assim como sintetizadas no item 2 deste texto, só foram observadas e analisadas a partir da segunda década do século XX. Para o século XIX, as notícias são menos fartas e tratam, de forma vaga, de grupos distintos. Enquanto os estudos do século XX referem-se aos Bororo orientais, os da primeira metade do século XIX são sobre os Bororo ocidentais, que estavam localizados na faixa territorial ao longo da fronteira do Brasil com a Bolívia. Só no final do século é que o etnopsiquiatra alemão Karl von den Steinen mencionou os Bororo orientais, em contato com a colônia militar Thereza Christina (STEINEN, 1940 [1863]).

Na primeira metade do século XIX, o pintor Hercules Florence e o engenheiro de minas Rodolfo Waehneldl (em 1824) deixaram descrições escritas dos Bororo ocidentais. Além disso, Florence e o pintor Adriano Taunay produziram interessantes documentos iconográficos. Sobre a aldeia bororo, relativas ao período indicado (1820-1860), as informações são de Rodolfo Waehneldl, que visitou, em 1864, a aldeia próxima ao Rio Jauru e à fazenda Cambará. Ele não fornece uma descrição planimétrica da aldeia, nem sabemos, por meio dele, as dimensões das habitações (WAEHNELDL, 1864, p. 214). O autor não menciona a clássica forma circular da aldeia bororo, mas sim o espaço central e, nele, o centro cerimonial. Não uma habitação, a casa dos homens, como a conhecemos, mas um espaço circular de quatro metros de diâmetro, delimitado por uma cerca um pouco mais alta do que um homem. Não há teto e nem as várias aberturas laterais.

Três décadas antes, Adriano Taunay, pintor que viajou por essas mesmas paragens juntamente com Hercules Florence e faleceu durante a expedição, deixou uma aquarela feita em dezembro de 1827 (Ilust. 75) que, por ser bastante simples, não mostra a complexa estrutura espacial da aldeia bororo. Na imagem, não aparece a aldeia circular, mas aparecem os caminhos convergentes que conduzem à casa dos homens, que, ao contrário do centro cerimonial descrito por Waehneldl, tinha porta e teto. Ao fundo da imagem, impõe-se uma habitação de pau a pique e teto de palha. Pelo texto posterior de Waehneldl (1864, p. 214), podemos deduzir que esta seja a habitação do cacique, já que ele escreveu: "Somente o cacique habita uma casa com paredes de pau a pique, edificada pobremente".

Rodolfo Waehneldl (1864, p. 214) visitou uma aldeia em decadência, com traços do artesanato do passado. De fato, no meio das peles de onça e de veado, das vasilhas de uso cotidiano, dos arcos e flechas e das poucas lanças, apareciam vasos grandes, fabricados pelos antepassados, onde se conservavam objetos diversos. Muitos daqueles vasos encontravam-se enterrados numa aldeia abandonada, guardando os ossos dos finados. Em relação aos enfeites corporais, Waehneldl (1864, p. 217) deixou a primeira descrição do século XIX de um enterro bororo e dos enfeites em plumas colocados em cima dos ossos limpos dos finados. Florence, por sua vez, dedicou-se à descrição dos enfeites dos vivos, por ocasião de uma visita à fazenda Jacobina, em setembro de 1827. Pela descrição de Florence, a arte de enfeitar o corpo era prerrogativa dos homens, os quais, inclusive, tinham muito capricho no penteado:

> As compridas e espessas cabeleiras caíam-lhes até o quadril, cobrindo as espáduas e avolumadas ainda mais por punhados de longos crines [*sic*] de cavalo, negras e lisas como seus grosseiros cabelos. Alguns as traziam levantadas sobre a cabeça, formando um cone do comprimento da cara e de base tão larga como o crânio (FLORENCE, 1977 [1825 ou 1829], p. 186-187).

As ilustrações 76 e 77, desenhos de Florence, mostram os principais enfeites usados pelos homens bororo na cabeça (para as pinturas corporais temos que esperar os estudos dos missionários salesianos): coroas de dentes e unhas de animais (Ilust. 76), e o tão conhecido *parike*, coroa de plumas de várias cores,



ILUSTRAÇÃO 76 - BORORO, DE FRENTE E DE LADO (FLORENCE, 1977 [1825 OU 1929])



ILUSTRAÇÃO 77 - BORORO E MULHER (FLORENCE, 1977 [1825 OU 1929])

dispostas em raios e em arcos concêntricos. A próxima ilustração (Ilust. 77) mostra a diferença na postura, no penteado e nos enfeites entre homens e mulheres.

Diferentemente de Waehneldl, Florence, em 1827, ficou impressionado com as armas bororo: os arcos e as flechas mais altos do que um homem, impossíveis de serem manejados por um europeu ou um brasileiro da região. Apesar de terem sido vencidos e aldeados pelos proprietários da fazenda Jacobina, como veremos mais adiante, estes Bororo ocidentais não tinham perdido a habilidade de fabricar armas nem as costumeiras práticas de caça.

## A separação territorial

O começo do novo século trouxe mudanças importantes não só na vida nacional, mas naquela do povo bororo também. São duas as mudanças fundamentais na primeira metade do século: a desagregação dos Bororo como único povo, e a emergência na cena mato-grossense das aldeias bororo localizadas ao longo dos rios São Lourenço e Piquiri, ou Itiquira – este último parte da atual divisa entre Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

Nas primeiras décadas do século, deu-se a separação definitiva dos Bororo ocidentais daqueles das demais aldeias. Ao longo de boa parte do século XIX até a viagem de Karl von den Steinen ao Brasil central, em 1884 (STEINEN, 1940 [1863]), os que aqui definimos *Bororo ocidentais* eram os únicos reconhecidos como Bororo. Eles eram subdivididos em dois grupos: os Bororo da Campanha, localizados ao lado direito do Rio Paraguai e ao longo do Rio Jauru, e os Bororo do Cabaçal, ou Cabaçaes, situados mais ao norte, no Rio Cabaçal. No começo do século XIX, os demais Bororo, que ocupavam vastas áreas da província, pareciam ter sido esquecidos pelos mato-grossenses (VANGELISTA, 2008, vol. I, p. 85-86).

Os Bororo da Campanha ocupavam uma extensa área entre a Bolívia e o Mato Grosso, região estratégica para a antiga capitania, que, desde 1762, reforçou o povoamento do local para fechar o caminho aos espanhóis. Para a nova província, também se tratava de uma região estratégica, pois esta queria fixar do lado brasileiro os Bororo ali avassalados durante as guerras de independência da província de Charcas.[172] Ainda em 1860, havia grupos de Bororo bolivianos que pediam a transferência para o Brasil (WAEHNELDL, 1864, p. 223). Mas a tragédia tinha-se consumado antes. Nos anos vinte do século XIX, os direitos das antigas sesmarias foram retomados para o aproveitamento das terras da região com fazendas agropastoris. João Pereira Leite, dono da renomada Fazenda Jacobina, organizou uma guerra

[172] Em 1819, 479 Bororo chaquenhos atravessaram a fronteira para pedir vassalagem ao Rei de Portugal. Pouco menos da metade desse grupo foi transportado até Vila Maria, para o povoamento (AN, Ministério da Guerra. Mato Grosso, Correspondência do Presidente da Província, cartas de 18 de maio e de 15 de julho de 1919, 5 de setembro de 1820, 3 de setembro de 1822).

sangrenta contra os Bororo da Campanha. O conflito durou seis anos e levou cerca de 450 Bororo à morte e 50 à prisão – que vieram a ser os primeiros habitantes do aldeamento dentro da mesma fazenda (FLORENCE, 1977 [1825 ou 1929], p. 184-198).[173]

Vencidos os Bororo da Campanha, os dos Cabaçaes continuaram atacando outras fazendas e viajando pela estrada rumo a Villa Bela, até que a bandeira de 1838 derrotou essa parcialidade bororo, posteriormente aldeada sob o domínio do governo da província (1842). Em 1844, Francis de Castelnau descreveu o aldeamento como sendo de cerca de 110 pessoas, reunidas em vinte choças em ruínas (CASTELNAU, 1850, p. 50-56). A ocupação da terra bororo na área do Rio Jauru tinha isolado definitivamente esses dois grupos e, posteriormente, os demais não os reconheceram como pertencentes à sua etnia (VANGELISTA, 2008, vol. I, p. 85).

## A guerra étnica e as novas alianças

Na mesma década em que se consumava o massacre dos Bororo da Campanha, a fronteira de expansão interna continuava mais para o sul, devido à construção da chamada estrada do Piquiri, uma boa alternativa à Estrada Geral para ligar Cuiabá ao restante do Brasil. Toda a estrada se encontrava em território bororo. Não obstante vários autores já tivessem reconhecido os habitantes dessa área como Bororo,[174] eles eram geralmente denominados Coroados. Na segunda metade do século, começou-se a usar de modo indiscriminado Coroado e Bororo e, só a partir de 1886, o termo Coroado desapareceu, para ficar apenas o Bororo (VANGELISTA, 2008, vol. I, p. 155-162).

A abertura da estrada do Piquiri e a fundação da freguesia de Sant'Ana do Piquiri (1838) marcaram o início dos conflitos entre os Bororo e os invasores desta vasta parte de suas terras. A reconstrução de uma cronologia dos conflitos e a análise dela mostra a variedade das dinâmicas e das motivações dos ataques bororo. Eles revelam-se como reações aos numerosos ataques dos novos moradores ou das bandeirasautorizadas pelo governo da província, como forma de saquear os sítios e as fazendas, ou, para alguns grupos de jovens bororo, como modo de exercício da arte de guerra. A análise cronológica e sazonal do conflito permite, no entanto, observações mais interessantes. De fato, no período de máxima tensão interétnica na região (1817-1908, com uma pausa entre 1886 e 1899), podemos verificar que as ofensivas bororo apresentam uma mudança. Passam de ataques isolados, cometidos por um número reduzido de pessoas, quase como parte do cotidiano de violência na fronteira de expansão, para ações em grande estilo e de amplo raio territorial, que não podiam ser realizadas sem prévias alianças e coordenação entre várias aldeias bororo.

De fato, entre 1875-1883, os Bororo parecem ter uma verdadeira estratégia de ataque contra os invasores, coordenada entre as aldeias. Em dezembro de 1878, o governo da província tentou uma solução para o conflito intertribal. Reunindo seus homens, o chefe terena Alexandre Bueno, aldeado em Miranda, realizou uma *bandeira* contra os Bororo, inimigos desde sempre dos Terena. As fontes provinciais nunca falam do resultado real dessa expedição, mas, poucos anos depois, falava-se do saco de orelhas de Bororo mortos trazido por Alexandre Bueno a Miranda como troféu de guerra (STEINEN, 1940 [1863], p. 572). Poucos meses depois, já em fevereiro de 1879, verificaram-se as maiores ações de guerra bororo na época contemporânea, com os ataques (1879 e 1882) à fábrica de pólvora, perto do morro de São Jerônimo, naquela época a poucos quilômetros de Cuiabá. Era um lugar importante para o povo bororo, onde se encontrava a sede da primeira aldeia bororo destruída pelos luso-brasileiros, exatamente dois séculos antes, em 1681 (VANGELISTA, 2008, vol. I, p. 115-126).

Nessa situação, o governo provincial resolveu revitalizar o projeto das colônias militares

[173] Para uma análise pormenorizada da estratégia bororo nesta fase, ver VANGELISTA, 2008, vol. I, p. 86-90.

[174] LEVERGER, 1859; MOURE, 1862; CASAL, 1817.

na área do Rio São Lourenço, encarregando o alferes Antonio José Duarte de uma tarefa diferente daquela das bandeiras de punição: explorar o território, chegar às aldeias bororo e tentar uma forma de aldeamento pacífico na colônia militar do São Lourenço. O projeto chegou a seu objetivo após uma breve expedição de Duarte, em maio de 1886, num período de queda das hostilidades (DUARTE, 1887; STEINEN, 1940 [1863]). Os Bororo garantiram a presença de uma centena deles (nunca fixos, mas com estadas de uns meses) nas duas novas colônias militares, a Thereza Christina e a Izabel (VANGELISTA, 2008, vol. II, p. 19-60). Esse projeto de "pacificação" dos Bororo desenvolveu-se, principalmente, na colônia militar Thereza Christina, de 1886 a 1898, sob a administração de Duarte, até 1895, e do missionário salesiano dom Bálzola, até 1898, quando o governo da Província afastou da Thereza Christina os Salesianos, que voltaram a Cuiabá.

A preocupação que se pode perceber nos relatórios do presidente da Província, a ironia da descrição de von den Steinen e, sobretudo, o juízo fortemente negativo dos Salesianos em relação a toda a experiência da colônia Thereza Christina influenciaram, de maneira negativa, a pouca produção historiográfica relativa a essa fase da história bororo. De fato, no caso da gerência de Duarte, tratou-se de uma paz interétnica dentro da moldura da política tribal, isto é, um pacto baseado no escambo. Os milicianos proporcionavam aos Bororo bebidas alcoólicas, carne de vaca e enfeites pagos pelo governo da Província. Em troca, os Bororo garantiam a queda da violência (entre 1886 e 1898, ano da morte de Duarte e do afastamento dos salesianos, não se registrou assalto nenhum), davam mulheres bororo como concubinas a Duarte e aos milicianos e pilhavam as roças dos poucos camponeses brasileiros moradores da colônia, os quais, além de tudo, tinham que pagar um alto preço pelas mercadorias que os Bororo recebiam de graça. Um quadro por certo pouco edificante, que, porém, mereceria uma análise mais aprofundada em outra ocasião (VANGELISTA, 2008, vol. II, p. 19-79).

## Rumo ao século XX

Com a experiência da colônia militar Thereza Christina, entre Império e República, os Bororo entraram de fato no século XX. Aparecem, nesse episódio, os militares e os missionários salesianos, os dois grupos que, garantidos pelo governo local e federal, proporcionaram aos Bororo, nas primeiras décadas do século XX, duas propostas diferentes de interação étnica e de assimilação à cultura nacional, enquanto era realizada a ocupação definitiva do território da nação bororo.

O século XIX ainda não tinha acabado, quando o cenário mudou para os Bororo da forma que preconizavam os processos de ocupação do século XX. Ao mesmo tempo em que o território bororo meridional voltava à violência da fronteira de expansão, com ataques organizados em duas aldeias no Rio São Lourenço (COJAZZI, 1932, p. 91-94), Antonio Cândido de Carvalho fazia duas explorações no Rio das Garças (1897), no nordeste do território bororo, onde encontrou diamantes e ricos pastos. Na mesma área, em 1890, apareceram os milicianos para a construção da linha telegráfica entre Rio de Janeiro, São Paulo, Goiás e Cuiabá, chefiados pelo major Gomes Carneiro e, a partir de 1900, por Cândido Mariano da Silva Rondon. No mesmo período, alguns salesianos exploraram o território bororo e de outros grupos, até receberem, do estado de Mato Grosso, uma vasta porção do território de uma aldeia bororo. Em 1902, os padres instalaram-se nesse local, fundando a colônia missionária do Sagrado Coração, na região do Rio das Garças, área estratégica para o Mato Grosso, entre outros motivos, pelas contendas territoriais com o estado de Goiás, pelo caráter promissor do novo povoamento e pela presença de pastos férteis e de jazidas diamantíferas na região. O cenário político, cultural e econômico estava mudando rapidamente, deslocando mais para o norte as relações com o povo bororo. A entrada do novo século da era cristã também representou mudanças profundas e duradouras para os Bororo.

# Boe Bororo: A riqueza cultural de um povo e as frentes de colonização

Antônio H. Aguilera Urquiza

## Contexto histórico

O estudo do povo bororo continua sendo importante para a compreensão do passado e do presente da região situada no coração da América do Sul, mais precisamente, no sul do atual estado de Mato Grosso, entre a Bolívia e o estado de Goiás, sobretudo tendo em vista a história de contato e os avanços das fronteiras do Brasil em direção ao oeste, nos séculos XIX e XX. Para compreender a situação do povo bororo na atualidade, torna-se necessária uma rápida incursão no processo histórico que gerou o contexto atual: avanço das frentes de colonização, guerra entre índios e colonos, expropriação das terras, presença missionária, estudos etnológicos, transformações culturais.

Historicamente, o território de ocupação tradicional bororo abrangia o oriente da Bolívia, a oeste; o centro sul de Goiás, a leste; a região banhada pelos rios formadores do Rio Xingu, ao norte; e, ao sul, chegava até as proximidades do Rio Miranda (RIBEIRO, 1970, p. 77). Estima-se que esse povo tenha habitado essa região durante pelo menos 7.000 anos (WÜST, 1990). Os contatos iniciais do povo bororo com não indígenas aconteceram no início do século XVIII, quando da chegada dos bandeirantes à região das minas de Cuiabá, por volta do ano de 1718. Esses primeiros contatos já preconizavam o que, no futuro, iria ser a regra na relação do povo bororo com as frentes de colonização: violência, incompreensões, expropriação do território tradicional.

Mato Grosso constituiu, até meados do século passado, como bem coloca Chiara Vangelista (1996, p. 165), "a expressão mais duradoura da fronteira brasileira", sendo palco de ondas sucessivas de ocupações do território indígena e espanhol. A ocupação do leste mato-grossense iniciou-se na primeira década do século XIX e intensificou-se em fins desse século e início do século XX, sobretudo, com a extração de pedras preciosas no "triângulo dos diamantes" (região de Poxoréo), como dizem os geógrafos. Com a decadência das minas de ouro na região de Cuiabá, intensifica-se o avanço da pecuária e da incipiente agricultura, a partir de Goiás. Avanço muitas vezes dificultado pelos embates entre colonos e indígenas, que resultavam em mortes e perdas de ambos os lados, sendo que em maior número do lado indígena.

Insatisfeitos com o clima de insegurança na região, o presidente da província de Mato Grosso, na segunda metade do século XIX, decide criar colônias militares, com a participação de missionários capuchinhos que, a exemplo dos jesuítas, deviam reduzir ou "amansar" os Bororo, para facilitar a instalação dos colonos não indígenas na região. No entanto, como a experiência não deu certo, entre

outros motivos, por causa de desentendimentos entre oficiais, índios e soldados, o presidente da província resolve convidar a ordem dos missionários salesianos, vindos da Itália. Assim, estes chegam a Cuiabá em 1894, com a missão de evangelizar e "amansar" os bravios e indomáveis Bororo. Logo no início, os salesianos foram convidados a assumir a Colônia Tereza Cristina, no vale do rio São Lourenço, atividade que abandonam poucos anos depois, por divergências na forma de conduzir o empreendimento. Voltam-se, então, para a região do rio Vermelho e rio das Mortes, situada a meio caminho entre Rondonópolis e Barra do Garças. Em 1902, foi escolhido o primeiro local para a missão; este foi denominado Tachos, por haver, na área, formações rochosas semelhantes às grandes panelas chamadas tachos. Aqui aconteceram os primeiros contatos com os Bororo daquela região. Sobretudo por motivos de falta de água potável, a missão foi transferida, em 1930, para Meruri, onde permanece até os dias atuais. Nesse local, os missionários irão dedicar-se a apenas um grupo bororo. Quanto aos demais agrupamentos, os que residiam a oeste do rio Paraguai tinham sido praticamente dizimados por fazendeiros já no final do século XIX e início do XX; os das proximidades de Rondonópolis passaram a ter a presença da política indigenista do governo, a partir da criação do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), em 1910.

Resolvido parcialmente o perigo que representavam os índios, intensificam-se as frentes de ocupação da região centro-oeste do Brasil. Assim, na década de 1940,

> [...] Mato Grosso foi o principal destinatário de uma campanha do regime populista de Getúlio Vargas denominada *Marcha para o Oeste* [sic], com a qual se pretendia abrir uma nova fronteira: econômica, política, social, mas, sobretudo ideológica. Ainda que, do ponto de vista do seu discurso, tal marcha se voltasse para a região mais ocidental, em Mato Grosso favoreceu a ocupação de sua parte mais meridional. (VANGELISTA, 1996, p. 166).

A criação de um sistema estável de comunicações, através das linhas telegráficas e de vias terrestres e fluviais, para a ocupação da região com agricultura e pecuária, "foi favorecida pela província e, depois, pelo governo federal. Era um projeto que *exigia antes de tudo a neutralização do povo Bororo*, que frequentemente atacavam [sic] os viajantes que percorriam a velha estrada de Goiás e os habitantes dos poucos ranchos espalhados pela zona" (VANGELISTA, 1996, p. 168, grifos do autor). Este povo, senhor imemorial dessas terras, foi atacado por expedições militares, organizadas pelo governo provincial e por paramilitares, durante quase todo o século XIX (AGUILERA URQUIZA, 2007, p. 70).

A partir da década de 1880 do século XIX, tendo em vista os interesses colonialistas em jogo, as ações indigenistas são orientadas por uma política de "atração", de reagrupamento e concentração desses Bororo, visando a liberação de suas terras para a ocupação das frentes econômicas que nela se sucederam (BARROS; BORDIGNON, 2003, p. 9). As colônias militares, instaladas no rio São Lourenço a partir de 1886, tornaram-se núcleos de reunião de grupos bororo. Para isso, igualmente contribuíram a construção das linhas telegráficas Goiás-Cuiabá, a partir de 1890, e a atuação de missionários salesianos, a partir de 1895. Assim, militares e salesianos[175] constituíram os principais agentes do projeto de consolidação da fronteira nacional nessa importante parcela do território tradicional desse povo. No início do século XX, o território Bororo já estava drasticamente reduzido. Forças políticas e econômicas compunham o campo de relações entre Bororo e colonizadores; dentre elas: a implantação das linhas telegráficas; a Missão Salesiana; as frentes agropastoris vindas de Goiás e Minas Gerais; a frente extrativista de diamantes, composta, sobretudo, por nordestinos; a implantação de colônias agrícolas pelo estado de Mato Gros-

[175] Os salesianos atuaram junto aos militares, em 1895, na Colônia Teresa Cristina, no rio São Lourenço. A partir de 1902, fundaram suas próprias colônias, com fins religiosos e educacionais, tendo por paradigma seus projetos próprios, que se adequavam a uma política indigenista nacional, de cunho integracionista.

so, inclusive em terras demarcadas para os Bororo; a Fundação Brasil Central.

Todos esses fatores entrelaçando-se no tempo e no espaço em foco, seja por presença ou por omissão, foram perpassados por questões de fronteira entre Mato Grosso e Goiás (onde hoje é Mato Grosso do Sul). Em meio a tudo isso, estavam os Bororo, particularmente os localizados na região das bacias do rio São Lourenço, rio das Mortes e Rio Araguaia (Ilust. 78).

## As frentes de colonização e o povo bororo

Segundo Viertler (1990, p. 70), na construção da linha telegráfica de Coxim (antiga colônia militar do Taquari fundada em 1862) a São Lourenço, diante das dificuldades encontradas – doenças, deserções e mortes – Rondon pediu ajuda aos Bororo da área, que frequentavam os acampamentos da expedição, para colaborarem no empreendimento.

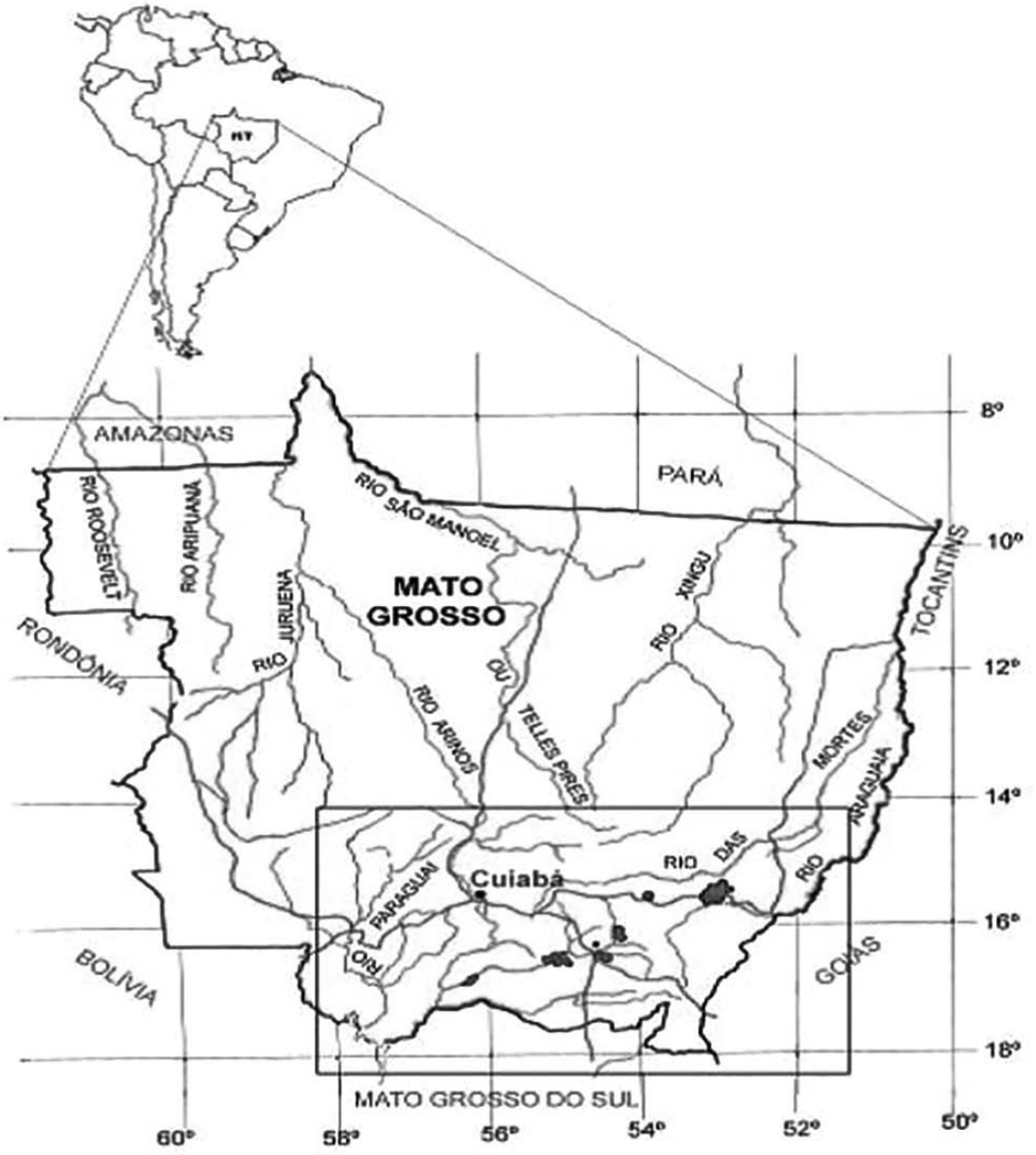



ILUSTRAÇÃO 78 - LOCALIZAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS BORORO NO CORAÇÃO DA AMÉRICA DO SUL (BARROS; BORDIGNON, 2003, P. 3)

No início do século XX, outras linhas foram instaladas, com a ajuda dos Bororo recrutados para esse fim. Estes denunciavam aos militares da Comissão a invasão de suas terras e as atrocidades cometidas contra eles.

Nesse período, o governo de Mato Grosso concedia – via leis e decretos – incentivos oficiais para a ocupação de terras indígenas, fato que resultou em embates sangrentos entre colonos e populações indígenas. Os novos "bandeirantes" do século XX dispunham de um aparato legal para as suas investidas. Rondon, de outro lado, consolidou os métodos persuasivos de "pacificação" aplicados pelo SPI (e depois pela FUNAI), os quais se complementavam com o trabalho dos religiosos. Não há nisso incoerências ou contradições, conforme Alves de Vasconcelos (1999, p. 123): "[...] pois, para o Estado, tanto a orientação leiga quanto a religiosa faziam parte de um mesmo processo: *o processo civilizatório*" (AGUILERA URQUIZA, 2007, p. 73, grifos do autor).

Subordinados a uma nova ordem, os Bororo deixaram de fazer guerra aos colonizadores e a outros indígenas, como aos Kayapó na região do Piquiri/Paranaíba e aos Xavante. Estes, em 1907, invadiram a região do rio das Mortes, investindo contra os Bororo no Tachos até 1935 (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 702; VIERTLER, 1990, p. 71-74) (Ilust. 79).

1–T. I. PERIGARA–Município de Barão de Melgaço.
2–T. I. TEREZA CRISTINA–Municípios de Santo Antonio de Leverger, Juscimeira e Rondonópolis.
3–T. I. TADARIMANA–Municípios de Rondonópolis, São José do Povo e Pedra Preta.
4–T. I. JARUDORI–Município de Poxoréu.
5–T. I. SANGRADOURO–Município de General Carneiro (em estudo).
6–T. I. MERURI–Municípios de General Carneiro e Barra do Garças.

Entre 1880 e 1930, as bandeiras militares foram as grandes responsáveis pelo avanço na direção oeste do país. Elas tinham como objetivo integrar as regiões Oeste, Nordeste e Norte, sobre as quais o Estado brasileiro exercia apenas um relativo controle. Com a extensão das linhas telegráficas, o Oeste do Brasil passou a ter contato com o litoral, de modo que, a partir de 1930, intensificaram-se os núcleos de colonização, os quais, até 1940, eram criados pelo estado de Mato Grosso e, a partir de então, por empresários particulares. Na avaliação de Gontijo, as empresas particulares que compraram amplas áreas apostaram na valorização imobiliária. Sobretudo o "leste mato-grossense, o vale do São Lourenço, a região do Alto Garças e a região sul de Dourados tornaram-se os focos de especulação fundiária" (GONTIJO, 1988, p. 37). Nesse contexto, embora o SPI já tivesse sido criado há duas décadas, os Bororo perdiam cada vez mais território: suas reservas foram reduzidas pela expansão dos latifúndios e nenhuma providência – seja em nível estadual ou federal – foi tomada para lhes garantir o domínio da terra. A mesma inoperância caracteriza a FUNAI, na década de 1990.

O processo de garimpagem de diamantes, na região de Poxoréo, iniciado em fins do século XIX, atinge o seu apogeu na década de 1940, quando as principais jazidas já estavam descobertas. Após esse movimento migratório de característica eminentemente extrativista, surge outra leva migratória completamente distinta, com a meta de fixar os colonos na terra. Essa foi uma resposta à política de ocupação regional, sob o slogan da "*Marcha para Oeste*" do governo federal de Getúlio Vargas, que propagava as vantagens "deste oeste rico em recursos naturais e territoriais a serem conquistados" (AGUILERA URQUIZA, 2007, p. 77).

## O povo bororo na atualidade

Para entender a situação atual do povo bororo, torna-se importante apresentar alguns dados a respeito de sua demografia, desde antes do contato até o presente. Esses dados expressam a dura realidade histórica do con-

tato desses índios com os agentes das frentes de colonização do então Mato Grosso. Trata-se da história da depopulação dos Bororo.

No período dos primeiros contatos com os bandeirantes e exploradores, os Bororo eram estimados em 10 mil índios. Após sofrerem várias guerras e epidemias até sua pacificação, no fim do século XIX, as autoridades os estimavam em apenas cinco mil pessoas. Eles estavam reunidos, então, nas colônias militares de Teresa Cristina e Isabel, atendidos depois pelos salesianos. No início do século XX, por volta de 1902, quando os salesianos assumem definitivamente a catequese, os Bororo somavam pouco mais de 2.000 índios. Três décadas depois, o censo de 1932 indicava que esse povo encontrava-se num alto grau de vulnerabilidade e sob ameaça de extinção (RIBEIRO, 1970, p. 293). O auge da depopulação foi o período entre os anos de 1950 e 1970, quando, diante da falta de perspectiva de futuro, as mulheres bororo deixaram de ter filhos, reduzindo-se a população a menos de mil índios. Entretanto, desde a virada da década de 1970 para 1980, começou um período de crescimento populacional. Assim, de 626 indivíduos registrados pelo Padre Uchoa em 1979, chega-se, segundo os dados da FUNASA, a 1.392 pessoas em 2006 (ISA, 2012), e a 2.348 pessoas em 2010, segundo o censo do IBGE.

Esse povo, que era caçador e coletor, vive hoje da agricultura e da venda de artesanato, das aposentadorias, dos empregos em serviço público (educação, saúde, FUNAI etc.), dos trabalhos em fazendas, entre outros.

## A língua e o território atual do povo bororo

Quanto à língua falada, o povo Bororo usa o termo *Boe Wadáru* para designar sua língua tradicional, a qual pertence ao tronco linguístico Macro-Jê. No contexto da 2ª guerra mundial, quando, no Brasil, proibiu-se falar outras línguas que não o Português, os Bororo das missões não podiam falar sua língua, o que se estendeu até o início dos anos 1970. Atualmente, a língua bororo é falada por quase toda a população. Após um processo de reavaliação e autocrítica, os missionários hoje incentivam o uso da língua original e o ensino bilíngue. Assim, em todas as aldeias, a maioria da população fala duas línguas, o português e o bororo.

No campo da educação indígena, a maior parte dos professores é oriundo das aldeias bororo. Estes dispõem de material didático bilíngue (português e bororo) e de alguns livros e cartilhas monolíngues em língua bororo. Esse material trata de tópicos da cultura bororo (pintura facial, rituais, mitos etc.)e elementos da história e da natureza (geografia, plantas, animais etc.) (AQUILERA URQUIZA, 2001).

O território bororo, 150 anos depois dos contatos mais intensos com a chamada sociedade nacional, foi drasticamente reduzido. Atualmente, os Bororo possuem seis áreas demarcadas no estado de Mato Grosso. Elas são geograficamente descontínuas e ecologicamente descaracterizadas. Somadas, alcançam uma dimensão 300 vezes menor em relação ao território que ocupavam antes da chegada dos colonizadores não indígenas. Quanto à situação legal de suas terras, as de Meruri, Perigara e Tadarimana estão registradas e homologadas. A de Jarudori foi reservada aos índios pelo então Marechal Rondon, no período do SPI, mas, com os anos, foi sendo continuamente invadida, a ponto de hoje estar totalmente ocupada (4.706 ha) por um núcleo populacional, por sítios, chácaras e fazendas de não índios. Nos últimos anos, algumas famílias bororo que habitaram em Jarudori iniciaram um movimento de reocupação desse território e, em torno de 30 indígenas, voltaram a morar dentro da terra, na Aldeia Nova, distante cinco quilômetros do Núcleo Habitacional denominado Distrito de Jarudori. A terra indígena Teresa Cristina está *sub judice*, uma vez que sua delimitação foi embargada pelo poder judiciário.

Na década de 1970, o alto grau de insatisfação fez com que o povo Bororo, com o

apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), se mobilizasse em prol da recuperação de suas terras tradicionais e da melhoria dos serviços de saúde e educação. Um caso emblemático dessa mobilização foi a luta pela recuperação da terra do Meruri (também reservada pelo Marechal Rondon, no início do século XX). A luta culminou com o "massacre de Meruri", em julho de 1976. Morreram o índio Simão Bororo, o missionário Rodolfo Luckenwein, diretor da missão e membro do CIMI, supostamente a mando dos fazendeiros de General Carneiro.

Nos últimos anos, o movimento congrega todas as aldeias bororo e objetiva solucionar as questões fundiárias das áreas de Teresa Cristina, Jarudori e Sangradouro. Outras reivindicações dos Bororo são a inclusão do povo nos EIA/Rimas (Estudo e Relatório de Impacto Ambiental) das Hidrovias Paraguai-Paraná e Araguaia-Tocantins e a alteração do traçado da ferrovia Ferro Norte, nas imediações da área Teresa Cristina (ISA, 2012).

## Elementos culturais

O povo bororo tem uma cultura simbólica e material bastante rica e diversificada e, desde finais do século XIX, muito estudada por pesquisadores estrangeiros[176] e brasileiros[177]. A vasta literatura produzida nessas pesquisas indica que os Bororo estão entre os povos indígenas mais estudados das terras baixas da América do Sul.

Entre o povo bororo, a unidade política básica é a aldeia (*boe ewa*), formada por um conjunto de casas dispostas em círculo, tendo no centro a casa dos homens (*baito*). Ao lado oeste do *Baito,* encontra-se a praça cerimonial, denominada *Bororo*, local das mais importantes cerimônias dessa sociedade. Na distribuição espacial das casas ao redor do círculo da aldeia, cada clã ocupa um lugar específico. A aldeia é dividida em duas metades exogâmicas complementares, *Ecerae* e *Tugarége*, sendo cada uma subdividida em quatro clãs principais, os quais, por sua vez, são constituídos por diversas linhagens, como se pode ver na ilustração 80. A hierarquia entre as linhagens é manifesta pelas categorias maior/menor, mais importante/menos importante, irmão mais velho/irmão mais novo entre outras. Pessoas do mesmo clã, mas de linhagens hierarquicamente diferentes, não devem morar na mesma casa (ISA, 2012) (Ilust. 80).

Com algumas exceções, ainda na atualidade, cada casa da aldeia costuma abrigar duas ou três famílias nucleares. Os grupos residenciais são uxorilocais, regra pela qual um homem que se casa deve mudar-se para a morada da esposa, mas continua sendo membro da antiga linhagem. Por essa razão, pessoas de categorias sociais, clãs e linhagens distintos habitam em uma mesma casa. Na complexa organização social dos Bororo, a classificação dos indivíduos é feita a partir de seu clã, da sua linhagem e do seu grupo residencial. A regra de descendência é matrilinear, de modo que, ao nascer, a criança recebe um nome que a identifica como pertencente ao clã de sua mãe. Embora exista essa norma ideal de conduta, na prática, ela pode ser manipulada para atender outros interesses (NOVAES, 1986) e necessidades decorrentes das novas realidades de rearranjos parentais e de território.

Como escrito anteriormente, as duas metades da aldeia são complementares por serem exogâmicas. Dessa forma, alguém de uma metade Ecerae somente poderá casar-se com alguém da metade Tugarége. De outro lado, o casamento entre os Bororo é instável e costuma haver uma alta taxa de separação de casais, fazendo com que um homem possa morar em várias casas durante sua vida.

Por ser uma sociedade *matrilinear* (a descendência clânica passa pela mãe e não pelo pai), o vínculo de um indivíduo com seu grupo natal é mais forte do que o vínculo com

[176] STEINEN 1863; ALBISSETTI; VENTURELLI, 1962; LÉVI-STRAUSS, 1994; CROCKER, 1976; BORDIGNON, 1986; OCHOA, 2001.

[177] NOVAES, 1981, 1983, 1986, 1993; VIERTLER, 1976, 1979, 1990, 1991; SERPA, 1988; ISAAC, 1997.

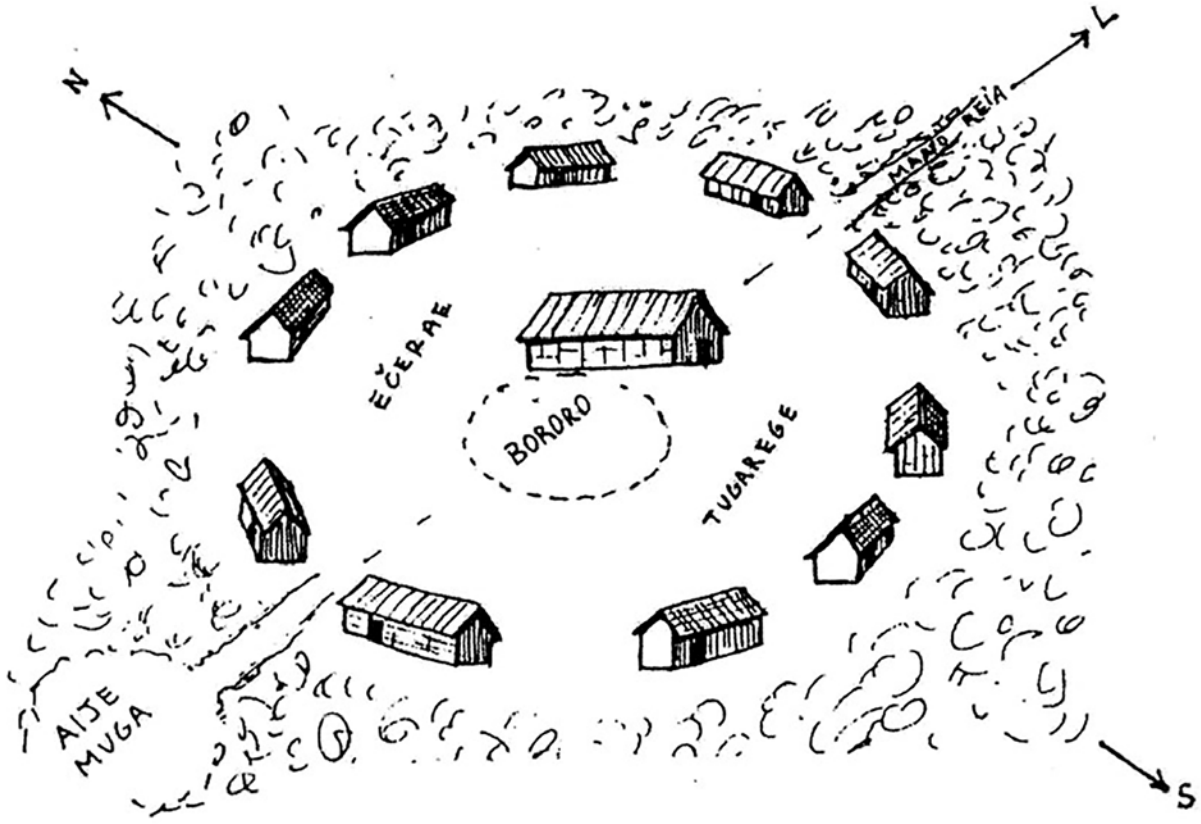



ILUSTRAÇÃO 80 - PLANO ESPACIAL DE UMA ALDEIA BORORO (AGUILERA URQUIZA, 2006)

o grupo de sua esposa, apesar de ele ter um convívio mais intenso com seus afins e lhes dever obrigações, tais como caçar, pescar, trabalhar na roça do sogro e fazer ornamentos para o irmão de sua mulher. Mas essas atividades apenas marcam fisicamente sua presença no grupo. Já em relação ao grupo natal, o homem é encarregado de velar pelo futuro de suas irmãs e é por meio delas que ele se projeta socialmente. É aos filhos de suas irmãs – seus *iwagedu* – e não aos seus próprios filhos que um homem transmite seus nomes e as regras rituais associadas a eles. Além disso, mesmo morando fora de casa, o homem é responsável pelo patrimônio cultural de seu grupo de origem, representando-o nas atividades rituais com cantos e danças, confeccionando ornamentos e liderando rituais específicos. Com relação aos filhos, ele deverá garantir-lhes a sobrevivência física, mas caberá ao seu cunhado, irmão de sua esposa, a formação cultural da criança (ISA, 2012).

## Nascimento e Batismo

Os principais momentos na vida de um bororo começam com a gestação e o nascimento (*boe etore ewodudodu)*. *A* mãe grávida precisa de certos alimentos e cuidados, assim como procedimentos especiais no momento do parto, que é acompanhado por uma parteira. Depois dos cuidados com a mãe, o recém-nascido é lavado e pintado com resina de urucum, antes de ser entregue à mãe para a amamentação. Já no pátio da aldeia bororo, o padrinho canta sobre a criança (AGUILERA URQUIZA, 2006).[178]

[178] *Aito... Aito...Ipare... Ipare... ewure reru rekoduiagu hi hi hi hi..!Aito... Aito... Ipare... Ipare... ekera reru rekoduiagu hi hi hi hi..! Aito... Aito... Ipare... Ipare... enogwa reru rekoduiagu hi hi hi hi..! Emareroka akaru cere Bakororo okwa jetugae. Aito... Aito... Ipare... Ipare... etaio reru rekoduiago hi hi hi hi..! Emareroka akaru cere baru okwa jetugae.* (Para ti... Para ti... Que corra a dança dos pés, das mãos, da boca, da cabeça das crianças: hi hi hi hi..! Aqui está: sua notícia se estende até a beirada do céu.)

Algum tempo depois, os meninos são submetidos à cerimônia de perfuração do lábio inferior e imposição do nome. A perfuração do lábio inferior é o sinal de que o índio tem um nome e, sobretudo, é uma prova de que está oficialmente incorporado à sua tribo, com todos os direitos e obrigações (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 624-627). Para escolher um nome, segue-se um conjunto de regras e dispõe-se de um acervo de nomes relacionados aos antepassados, animais, ornamentos corporais e acidentes geográficos entre outros. Para as meninas, há uma cerimônia de nominação e a perfuração das orelhas, atualmente muito semelhante à cerimônia dos meninos.

O padrinho do clã oposto é quem escolhe o nome, dentro do "acervo de nomes" do respectivo clã. A cerimônia é concorrida e começa no dia anterior, com muitos cantos e rituais na casa dos homens, *baito*, no centro da aldeia. A parte central do ritual acontece ao amanhecer do dia seguinte. Ao nascer do sol, o padrinho pega a criança enfeitada dos pés à cabeça com penas brancas. De frente para o sol, ergue-a, repetindo várias vezes seu nome clânico (AGUILERA URQUIZA, 2006, p. 208-209).

Com as mudanças culturais dos últimos anos, a prática tradicional dessas cerimônias coexiste hoje com uma nova forma. Algumas famílias aderiram a uma celebração que inclui o sacerdote católico no ritual (Ilust. 81 e 82). Se o batismo é o primeiro ritual de passagem, o último é o funeral. Este marca o momento em que o Bororo deixa a realidade visível e entra para o mundo dos espíritos dos antepassados. Mas o falecido segue também vivendo na sociedade, encarnado em seu sucessor, dono do funeral e membro da outra metade.

## O funeral entre o povo Bororo

O bari, xamã dos espíritos, representa um importante papel na sociedade bororo, pois ele é o intermediário entre os espíritos e os índios. Ele exerce suas funções graças às suas características pessoais, e não por eleição. Um verdadeiro bari é muito estimado e temido por todos (BORDIGNON, 1986, p. 43). Normalmente, é uma pessoa do sexo masculino, podendo haver mais de um Bari na aldeia. É indispensável, porém, que haja pelo menos um. A Enciclopédia Bororo afirma que um Bari pode exercer as funções de xamã das almas, de chefe, e de mestre de canto, se tem qualidades para tanto (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 239-253).

Os Bororo, especialmente nas aldeias mais tradicionais, possuem uma intensa vida cerimonial, tanto de dia como de noite. Na vida social, procuram conservar o equilíbrio e a igualdade e, na vida cerimonial, procuram a paz com a natureza e com o mundo dos antepassados. Algumas cerimônias bororo mais conhecidas: a imposição do nome às crianças (batismo); a perfuração das orelhas e do lábio inferior; a festa do milho novo; a preparação para a caça ou a pesca; a festa do couro da onça, do gavião real, do matador da onça, o ritual do mano etc. Dentre todas as cerimônias bororo, a mais rica, complexa e interessante é, sem sombra de dúvidas, o funeral, itaga, em língua bororo. Esse ritual, segundo Viertler (1991, p. 57), é um modo de restabelecer a ordem doméstica e comunitária, a harmonia social e a integridade física dos enlutados. Basicamente, o ciclo do funeral consiste em três momentos principais:

> *1. Cuidados com o corpo do morto*: enterro primário; ornamentação dos ossos para o enterro definitivo.
>
> *2. Cuidados com a propriedade do morto*: a) escolha de um "substituto" que passa a utilizar objetos e adornos do morto em danças e rituais de outros mortos mais recentes; b) o ato de queimar e quebrar os objetos, pondo as cinzas no cesto com os ossos do morto; c) adorno dos ossos feito pelo "substituto"; d) o enterro final do cesto no cemitério.
>
> *3. Cuidado com os sobreviventes*: depois da escolha do "substituto", há uma sequência de trocas de presentes (*mori*) em termos de alimentos, de uma metade para a outra. Os protagonistas do funeral bororo são, além do próprio mor-

to, seu "substituto" e o casal de "pais" rituais. (VIERTLER, 1991, p. 57-63).

Com base em trabalho de campo realizado em 2003 (Córrego Grande) e em estudos da Enciclopédia Bororo (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 647-668), o funeral bororo ocorre como descrito a seguir.

Os ritos fúnebres iniciam-se com a morte e terminam com a sepultura definitiva – em um lago ou, como se faz atualmente, no cemitério – dos ossos, devidamente ornamentados, da pessoa falecida. O ciclo do funeral pode demorar de um mês a três meses, pois é necessário esperar a decomposição do corpo para que se possa proceder à ornamentação dos ossos. Depois da morte, o cadáver é levado ao *baito*, onde se entoa o solene canto do *Róia Kuriréu,* enquanto as mulheres praticam a escarificação.[179] Em seguida, vem o enterro provisório, em uma cova rasa, no "bororo" (pátio). Diariamente, a cova é molhada para acelerar o processo de decomposição. Durante esse período, inumeráveis rituais são realizados, como danças, caças coletivas, refeições comunitárias, representações de espíritos, abluções, escarificações, incineração dos pertences do morto etc. Os pertences do morto são queimados; o morto não deixa aos parentes nenhum bem material como herança. A única herança apreciada é o valor moral e cultural da pessoa, os bens e direitos clânicos (AGUILERA URQUIZA, 2006, p. 211-212).

Estes rituais são sempre seguidos de cantos solenes e longos. Cada cerimônia começa à tarde, segue pela noite e termina na tarde do dia seguinte, sendo interrompida só por breves intervalos para descanso e alimentação. Na atualidade, é muito comum, nas longas noites de cerimônia, fumar cigarro e tomar café, "mate" ou tereré. Depois de verificar a situação do cadáver, é marcada a data para o final solene dos funerais, os quais têm a duração de três dias, sem interrupção. Os ossos são exumados, limpos, adornados com resina de urucum, penas brancas e penas de arara e colocados em um recipiente apropriado, feito de trançados de folhas de palmeira. Então, são executados todos os cânticos solenes e, somente depois, proceder-se-á ao enterro final, em um lago sagrado ou em um cemitério. Os parentes só ficarão com uma pequena cabaça adornada, que representará o morto no próximo funeral, além dos direitos e deveres associados à distribuição de alimentos caçados e pescados em nome dos mortos.

O funeral, o culto aos mortos, a organização social e a figura do *bari* são os eixos da cultura bororo. Um funeral põe em movimento toda a sociedade indígena bororo. Dele participam os moradores da própria aldeia e parentes residentes em outros locais. No ciclo do funeral, todos participam: vivos e mortos evocados por seus parentes, homens e heróis do passado, espíritos e elementos da natureza. É impressionante constatar que é no ritual fúnebre que a vida bororo mais se manifesta. É justamente o funeral o lugar onde este povo encontra forças para seguir lutando e vivendo. Nos longos rituais, os moradores de uma aldeia unem-se aos de outras aldeias e estabelecem novas alianças. Nos funerais, convivem o passado, o presente e o futuro, lado a lado; o passado, nas cabaças que representam os antepassados; o presente, no grupo que canta, dança, chora, caça, pesca e se alimenta comunitariamente; o futuro, na iniciação dos jovens que são introduzidos nos mistérios e nas tradições do povo. É a vida que reage diante a morte (AGUILERA URQUIZA, 2001, p. 52-54).

Finalizando, podemos dizer, conforme Viertler, que, além das formas estruturadas de tratamento do corpo, da propriedade e dos parentes dos mortos, o funeral bororo representa a síntese dos demais rituais de passagem, atingindo um grande número de pessoas da comunidade local e de outras áreas (VIERTLER, 1991, p. 179). Durante o ritual funerário que, como fora visto, reúne as pessoas das várias categorias sociais, pode-se observar a complementarida-

[179] A escarificação é o momento do ritual quando as mulheres raspam a própria pele com instrumento cortante e deixam cair pequenas gotas de sangue sobre o corpo do morto, com grandes prantos rituais. É uma honra para a mulher bororo ter nos braços e nos ombros, nas pernas e nos seios as marcas de muitos funerais.

de dos papéis de oposição que cabem a cada categoria, pois é nessa ocasião que se fazem novas alianças e se reforça a coesão grupal.

## No meio do caminho das frentes de colonização

No período de contato com os não índios, em especial os séculos XIX e XX, além das mudanças culturais impostas, como forma de adaptação e resistência às novas situações, os Bororo perderam quase a totalidade de seu território.

Frente ao modelo de produção capitalista, estendido a escala mundial, há uma tendência das populações que antes se organizavam de maneira tradicional, segundo princípios e necessidades de suas próprias culturas, passarem, inevitavelmente, por mudanças radicais em sua forma de viver, na direção de uma homogeneização cultural. De outro lado, como enfatizou Tassinari (2000, p. 53), as culturas e tradições têm a capacidade de inserir em seus próprios códigos elementos inicialmente alheios, com significados e valores distintos daqueles do mercado e mais relacionados com suas tradições.

Os Bororo, por exemplo, no final da década de 1970 e início de 1980, participaram de um imenso projeto do Governo Federal, com recursos do Banco Interamericano Regional de Desenvolvimento (BIRD) e do Banco Mundial, chamado "Polo-noroeste", com o objetivo de capacitar os indígenas para a produção de alimentos (agricultura mecanizada) em larga escala, integrando-os, assim, no mercado regional e nacional. A frustração dos gestores desse projeto chegou poucos anos depois, quando se constatou a resistência dos indígenas a aceitar a lógica, a tecnologia e o ritmo do mercado.

> Outro aspecto importante a ser considerado é que as temporalidades e situações históricas distintas, constituídas em espaços diversos, por diferentes agentes da colonização e reações desiguais de segmentos bororo frente ao contato, tiveram como resultado diversidades internas nesse povo. As relações entre conquistadores e povos indígenas não podem ser tratadas como homogêneas, inclusive com relação aos diferentes segmentos de um mesmo povo. (BARROS; BORDIGNON, 2003, p. 16).

Na história do povo Bororo e de outros povos indígenas, temos muitos exemplos de contatos com outras etnias, de intercâmbios em momentos de paz e de hostilidades em momentos de guerra. Queremos afirmar, deste modo, conforme a teoria de Barth (1969, p. 10), que as diferenças culturais e étnicas surgem justamente em virtude do contato e não apesar dele. Este autor critica a "visão simplista de que o isolamento geográfico e cultural foram os fatores críticos que sustentaram a diversidade cultural". Desta forma, a partir desses elementos teóricos, procura-se, neste artigo, compreender a diferença cultural entre os Bororo como produto dos processos históricos compartilhados com índios e não índios.

Em vista disto, seguem alguns dados relativos às aldeias bororo nos dias de hoje, a fim de observar o que permanece na realidade bororo dos processos de mudança pelos quais passou esse povo.

## Mudando para permanecer

Quanto ao tema do *espaço e tempo*, em todas as aldeias bororo, percebem-se, de alguma maneira, as influências da racionalidade moderna ocidental. Com relação à espacialidade, por exemplo, Colbacchini e Albisetti (1942 [1925], p. 35) obtiveram informações de antigos Bororo de que teriam existido aldeias com 5, 6 ou mais anéis concêntricos. Hoje, não encontramos estes modelos de assentamento. As aldeias, com exceção de Córrego Grande, possuem, geralmente, um círculo de casas, e, em algumas que sofreram mais interferências em sua organização socioespacial (como Meruri, Perigara, Piebaga, Pobori e Sangradouro), observa-se, atualmente, certa dispersão das residências, de forma desordenada, se comparamos com o modelo tradicional. Neste sentido,

algumas aldeias já não têm o *baito*, ficando, com isso, comprometidas as relações de espacialidade, a localização espacial dos clãs.

Quanto à utilização do tempo, os Bororo orientavam-se, antes, pelas estações do ano e pelo ciclo da vegetação; de noite, pela posição das estrelas; de dia, pela posição do sol. Hoje em dia, muitos possuem relógio e, quase sempre, o ritmo do dia é regulado pelos horários da escola. Percebe-se, também, uma grande diferença entre as aldeias que possuem luz elétrica e as que não possuem. Estas seguem seu ritmo tradicional de dormir muito cedo, logo depois de o sol se pôr, e de acordar com as primeiras luzes do dia; nas aldeias onde há luz elétrica, as pessoas ficam vendo a televisão até tarde.

Estudos etnoarqueológicos realizados estimam que as aldeias bororo mais antigas tinham uma média de 11,09 pessoas por casa, sendo que, em 1936, essa média teria caído para 6,27 pessoas (WÜST, 1990, p. 110). De outro lado, no estudo de Serpa (1988), entre os anos de 1907 e 1979, havia uma média de 7,3 pessoas e 1,9 famílias por casa, o que equivale a 3,45 pessoas por família. Como se pode ver, os grupos domésticos, em geral, estavam formados por famílias extensas, com uma média de quase duas famílias por domicílio.

Com respeito à mobilidade no espaço, os dados obtidos para Tadarimana indicam que

> [...] somente 28 pessoas (26,7%) permaneceram nas mesmas casas, 22 pessoas (20,9%) mudaram de casa dentro da própria área, 37 pessoas (35,2%) chegaram de outras aldeias e 12 pessoas (11,4%) abandonaram a área. Isto significa que em um período de um ano e meio, somente 47,6% da população permaneceu estável. Entre os motivos do abandono estão principalmente: a morte de parentes, rivalidades internas, final de obrigações cerimoniais, escassez de recursos e conflitos com o branco (missionários, agentes da FUNAI e regionais). (SERPA, 1988, p. 70-71).

Por outro lado, esta *mobilidade* do povo Bororo é um sinal de resistência e continuidade do *ethos* bororo, de mudar facilmente de domicílio dentro da própria aldeia e para outras aldeias. Como já indicado por Serpa, "há uma estreita relação entre o sistema de cultivo e esta mobilidade espacial, onde a localização das casas e a projeção de seus fundos está diretamente relacionada com a possível localização dos cultivos" (SERPA, 1988, p. 74 e cap. VI), localização de frutos silvestres, mel, matérias-primas para a confecção de objetos necessários para a vida cerimonial, como o funeral e a nominação.

Dentre todas as mudanças, talvez seja a mudança no âmbito da *subsistência* a mais significativa e comprometedora nas aldeias bororo. Como nos outros grupos indígenas da América do Sul, os Bororo viviam em notável interconexão e interdependência com o meio ambiente. Da profunda relação entre a pessoa e seu meio, pode-se dizer que a economia bororo era sustentável. Nos últimos anos, porém, com a deterioração do ecossistema, os Bororo, antes preferentemente caçadores e coletores, tornaram-se praticamente reféns do sistema capitalista, com uma total dependência dos produtos manufaturados. Assim, eles incorporaram em sua alimentação, entre outros produtos, açúcar, sal, macarrão e doces; no seu vestuário, jeans e tênis de marca; além de outros bens materiais, como ferramentas e instrumentos de trabalho em geral.

Muitas das consequências culturais dessas mudanças resultantes do contato interétnico foram listadas por Serpa (1988, p. 101-103). Dentre elas, destacam-se, aqui, a desaparição das atividades nômades, sobretudo do *magúru*, a grande caminhada sazonal para caça e pesca, que desapareceu ante as condições impostas pelos agentes da "pacificação". Outras mudanças são: a perda das áreas ecológicas de exploração, que se transformaram em fazendas; a extinção de espécies animais e vegetais, devido, por exemplo, ao desmatamento desenfreado; a quebra de cadeias ecológicas, que impossibilita não só o funcionamento do *magúru*, mas também a prática de atividades de caça nas áreas reservadas;

diminuição da importância da caça e da pesca na dieta do grupo e crescimento da coleta. Esta prática, que antes tinha um papel secundário, tem sido muito importante, sobretudo nos meses que antecedem as chuvas. Nesse período, os Bororo guardam grandes quantidades de coco de babaçu, consumidos crus ou assados, em forma de farinha, substituindo, assim, o pescado e a caça, fontes de proteína animal, em falta.

Quanto ao *tecido social,* o etnógrafo Herbert Baldus (1937, p. 146) chamou a atenção para o *móri*, uma das coordenadas socioculturais mais importantes na orientação do comportamento bororo. O *móri* é uma forma de reação, compensação e vingança pela morte de alguém. "Uma espécie de principio (lei) de talião, conhecido na lei tradicional da tribo, transmitida de avós para pais e de pais para filhos" (COLBACCHINI; ALBISETTI, 1942 [1925], p. 177). Tem profunda conotação de reciprocidade e complementaridade entre as pessoas, clãs e metades. O estudo das mudanças culturais entre os Bororo mostra, como já afirmado pelas teorias de etnicidade, que a identidade é dinâmica, aberta, reflexiva, múltipla e diferenciada.

Na atualidade, os líderes bororo estão num contínuo intercâmbio de informação, entre eles e entre as autoridades governamentais. Os professores indígenas, particularmente, estão em constante processo de contato com as grandes cidades, estudando na universidade, aprendendo a conviver com as novas tecnologias, atestando, assim, que as redes de comunicação são um dos fatores fundamentais que influem sobre este fenômeno de mobilidade e ressignificação incessante das identidades.

De modo que é imprescindível procurar entender os Bororo e suas expressões culturais no âmbito dessa realidade de constante movimento, refazendo-se criativamente a cada momento e recompondo-se com novos significados, na busca da (re)construção de sua identidade étnica, no confronto com a sociedade dominante. Neste âmbito da dinamicidade das tradições, Barros afirma:

> Não há espaço nesta perspectiva para pensar a cultura ou a tradição como algo terminado, cristalizado no tempo, e sim como algo extremamente dinâmico, sujeito a inovações. Ou seja, as tradições são reinventadas através da adequação do passado ao presente, são ressignificadas. (BARROS, 1998, p. 20).

Os Bororo e os demais povos indígenas do Brasil, que se encontram em situação semelhante, deparam-se com grandes desafios, como o de seguir vivendo e vivendo com qualidade, a partir de seu *ethos* cultural, nele integrando as mudanças advindas da dinâmica cultural interna e do contato interétnico. Nesse sentido, pode-se dizer que as culturas mudam para permanecer, que os povos adaptam-se às novas realidades sociais para seguir vivendo.

No transcorrer deste texto, foram elencados aspectos considerados fundamentais para compreender o povo bororo, sua história e atualidade, sua cultura e as transformações sociais pelas quais tem passado. Foram apresentados dados sobre sua organização social, seus rituais, especialmente o de nominação e o funeral; sua localização geográfica no passado e no presente, sua língua e outras características culturais. Após a divisão do antigo Mato Grosso em dois estados, oficialmente o território do povo bororo ficou dentro dos limites do atual estado de Mato Grosso. Os Bororo, no entanto, continuam presentes em outras regiões, na fronteira com o Mato Grosso do Sul e na fronteira do Brasil com a Bolívia.

Eles compartem com outros povos indígenas vários desafios, em especial o de retomar e manter seus territórios tradicionais; o de reencantar a juventude na valorização das práticas culturais bororo e na constante construção da autonomia e autogestão de seus territórios; o de responder às novas demandas que lhes são colocadas pela modernidade e pela sociedade de consumo, que exerce um grande fascínio sobre as novas gerações.

# Renascido das cinzas: Um histórico da presença dos Cayapó-Panará em Goiás, Minas Gerais e Mato Grosso - Séculos XVIII ao XX

Odair Giraldin

## Introdução: a fatalidade da extinção[180]

Iniciava-se o século XX. Com a agricultura cafeeira em franca expansão e havendo interesse em expandir a área de cultivo, colocava-se, para o governo do estado de São Paulo, a necessidade de explorar o interior do território paulista. Afinal, boa parte dele era ainda desconhecido e habitado por grupos indígenas que viviam autonomamente. Em alguns mapas da época, o interior do estado, desde a região de Araraquara até o rio Paraná, era marcado com uma frase: "sertão desconhecido habitado por índios" (CURY, 2012).

Para realizar essas expedições, o governo criou a "Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo". Ela explorou os rios Feio e Peixe, na região central do estado e, em 1910, foi incumbida, também, da tarefa de explorar o rio Grande e seus afluentes. Ao chegar na divisa entre São Paulo e o Triângulo Mineiro, próximo à cachoeira Água Vermelha, na margem direita daquele rio, os exploradores encontraram um pequeno grupo de índios conhecidos como Cayapó.[181] Tratava-se de um grupo relativamente pequeno, com cerca de 30 pessoas, não despertando maiores interesses àqueles pesquisadores, que não deixaram outras informações sobre eles. Apenas a foto de dois garotos ficou como testemunho do encontro, publicada posteriormente como ilustração ao relatório produzido pela equipe (Ilust. 83).

Esta informação foi considerada, por muito tempo, como a última que se teve sobre este grupo indígena, conhecido como Cayapó, mas também referido na literatura antropológica como Kayapó do sul ou Kayapó meridionais. Conforme veremos ao longo deste texto, aqueles Cayapó das margens do rio Grande chamaram a atenção de um morador de Uberaba: Alexandre de Souza Barbosa. Ele trabalhava como agrimensor na região e, do encontro com os Cayapó, Barbosa coligiu um extenso vocabulário da língua falada por

[180] Esta é uma versão bastante modificada do artigo de Giraldin (2000). O termo Cayapó-Panará, escrito com hífen, é uma alusão ao manuscrito elaborado por Alexandre de Souza Barbosa cujo titulo é "Cayapó e Panará" (IHGB, lata 188, doc.39), referindo-se ao nome do grupo estudado por ele nas primeiras décadas do século XX no Triângulo Mineiro, conforme veremos a seguir.

[181] Utilizo o termo Cayapó com "c", e não com "k", no sentido de distinguir os grupos Kayapó atuais, habitantes de terras em Mato Grosso e no Pará (também conhecidos como Kayapó Setentrionais), daqueles que viveram nos séculos XVIII, XIX e início do XX numa ampla região que se estendia do norte de São Paulo até Goiás e Mato Grosso. Este último é mencionado na documentação do período e na bibliografia sobre ele escritas na segunda metade do século XIX e primeira metade do XX como Cayapó, ou Caiapó. Para distinguir entre os dois grupos, adoto aqui o termo Cayapó, com "C", sempre que me referir aos Cayapó antepassados dos atuais Panará.



ILUSTRAÇÃO 83 - DOIS GAROTOS CAYAPÓ-PANARÁ DAS MARGENS DO RIO GRANDE, NA DIVISA DE MINAS COM SÃO PAULO (1910) (COMISSÃO GEOGRAPHICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1913. ESTA FOTO PODE SER VISTA TAMBÉM EM GIRALDIN, 1997)

aquele povo, escrevendo também um trabalho sobre a história do grupo.

A distinção entre os grupos Cayapó (do sul) e Kayapó (do norte) foi inicialmente proposta por Paul Ehrenreich (1892, p. 28-38), no final do século XIX. Propondo uma divisão e distribuição das "tribos" brasileiras, ele assim classificou os povos de língua Jê: separou os Jê em orientais, centrais e ocidentais. Entre os primeiros, incluiu os Botocudo; entre os segundos, os Cayapó e Xavante e, entre os terceiros, os Suyá. Dividiu também os Kayapó (termo que incluía os atuais Kayapó) em três grupos: do norte, do sul e ocidentais. Entre os do norte, incluiu os Xikrin, Gradaú, Gaviões, Apinaje, Krahô e demais Timbira; entre os ocidentais, englobou os Suyá e os Akwen; no grupo do sul, incluiu os Cayapó (também chamados por ele de Meridionais) e os Kaingang.

Duas correntes diferentes procuraram fazer a relação entre os Kayapó (setentrionais) e os Cayapó (meridionais). Uma delas acredita que os Kayapó (setentrionais) são parte dos Cayapó (meridionais), que teriam se deslocado para sua atual região (norte de Mato Grosso e sul do Pará) a partir dos conflitos advindos do contato com a sociedade colonial, principalmente com a ocupação do Brasil Central. Entre os que defendem essa hipótese, podemos destacar, entre outros, Francis Castelnau. Viajando pelo interior do Brasil em meados do século XIX, ele considerou os Gradaú, grupo habitante ao norte da ilha do Bananal, como sendo um subgrupo Kayapó (CASTELNAU, 1949 [1845], p. 33). Machado de Oliveira (1862, p. 506), personagem conhecido por seu envolvimento político no Brasil oitocentista, foi diretor dos aldeamentos de São Paulo e presidente da província do Maranhão; escreveu, em meados do século XIX, um histórico sobre os Cayapó (meridionais), assumindo a mesma hipótese de Castelnau. Compartilha ainda desta corrente o historiador paulista Mário Neme. Na década de 1960, como pesquisador assíduo do Arquivo Público do Estado de São Paulo (onde chegou a assumir funções administrativas), ele realizou pesquisas documentais a partir das quais escreveu uma história dos Cayapó (NEME, 1969).

A segunda corrente não trata relações de homologia entre os Kayapó (setentrionais) e os Cayapó (meridionais), e considera o grupo meridional como extinto. Contrário à tese de homologia entre os dois grupos, Nimuendajú fazia distinção entre Kayapó (do norte) e Cayapó (do sul), ao afirmar que, de um exame da cultura, da língua e da história dos dois grupos se podia perceber que, embora aparentadas, seriamclaramente diferentes e não podiam ser consideradas como derivadas uma da outra (NIMUENDAJÚ, 1952, p. 427). Darcy Ribeiro também compartilhava esta opinião. Ao escrever um de seus livros mais conhecidos (*Os Índios e a Civilização*), na década de 1960, ele afirmou que os "Kaiapó meridionais desapareceram sem deixar vestígios", com exceção do nome dado ao rio Caiapó e à serra que corta seu antigo território, conhecido como Caiapônia, no sul de Goiás (RIBEIRO, 1989 [1970], p. 71).

Não foi sem razão que se acreditou que eles estavam extintos. Afinal, os Cayapó viveram e experimentaram todo um processo de

invasão de seu território, localizado na região sul de Goiás, Triângulo Mineiro, leste de Mato Grosso e norte de São Paulo, a partir do início do século XVIII. Agiam com ações guerreiras que os tornaram conhecidos como um dos grupos mais temidos e, em decorrência, mais intensamente combatidos durante o século XVIII e XIX em todo o Brasil Central (Ilust. 84).

## Os Cayapó em Goiás e Triângulo Mineiro

A descoberta das minas de ouro, ocorrida em Goiás por volta de 1722, atraiu uma migração colonial acelerada para a região, fato já anteriormente verificado em Minas Gerais (1693-1695) e Cuiabá (1718). Os primeiros garimpos localizavam-se nas margens do rio Vermelho, originando a fundação de Vila Boa, atual Cidade de Goiás. Nesse processo de invasão do território, desapareceu rapidamente o grupo Goiá, da família Jê, antigo habitante da região.

No processo de tentar incessantemente encontrar novos garimpos, tanto para suprir a necessidade da demanda crescente de novos mineradores, quanto pelo esgotamento natural das jazidas existentes, os aventureiros espalhavam-se por várias partes da região. O próprio descobridor das minas de Goiás, Bartolomeu Bueno da Silva, conhecido como Anhanguera, explorando a região dos rios Claro e Pilões, neles descobriu diamantes. Mas não pôde levar adiante a exploração das pedras preciosas, porque aquele tipo de atividade era monopólio da Coroa portuguesa (PRADO JR., 1992, p. 181-185), e também devido à presença intimidadora dos Cayapó na área.

A intensificação da exploração mineira, crescente nos primeiros anos, fez aumentar também o fluxo comercial entre Vila Boa e São Paulo. Esse comércio era feito por via terrestre, por uma estrada que ficou conhecida como "caminho de Goiás". Ela atravessava todo o sul de Goiás, o atual Triângulo Mineiro (pertencente a Goiás até 1806), também parte da área de ocupação tradicional dos Cayapó, até chegar em São Paulo.

A presença desses elementos estranhos dentro do território indígena deu início ao processo de conflito armado entre Cayapó e não indígenas. Para tentar manter o "caminho de Goiás" em segurança para os viajantes, o governador de São Paulo, D. Luís de Mascarenhas, contratou Antônio Pires de Campos, um sertanista de Cuiabá muito experiente, o qual foi encarregado de deslocar grupos Bororo da região de Cuiabá e aldeá-los no atual Triângulo Mineiro. Comandando esses grupos Bororo, Antônio Pires de Campos deveria realizar todas as ações necessárias para manter em segurança o "caminho de Goiás", protegendo os viajantes e moradores da região dos ataques Cayapó.

O "problema" Cayapó não foi resolvido por Antônio Pires de Campos, flechado mortalmente pelos próprios Cayapó em 1751, tampouco pelos continuadores de sua insana tarefa. Os conflitos permaneceram até que se iniciasse um processo de convivência pacífica, através de aldeamentos, fato que somente ocorreu após 1780, quando o primeiro grupo foi convencido a aceitar viver aldeado.

Naquele momento, na segunda metade do século XVIII, as jazidas auríferas apresentavam sinais de esgotamento, entrando a mineração em decadência. A população que se ocupava naquela atividade passou a dispersar-se para outras regiões da colônia, ou para o interior da própria capitania goiana, num processo de ruralização (PALACIN, 1976). Novas disputas tiveram lugar, pois agora havia que se expulsar os remanescentes Cayapó das terras desejadas para a agricultura e, principalmente, pela pecuária.

Mas os aldeamentos tiveram vida efêmera. O aldeamento construído especialmente para os Cayapó, chamado de aldeia Maria I, foi extinto em 1813. O aldeamento de São José de Mossâmedes, construído em 1774, foi extinto em 1832 (CHAIM, 1974; RAVAGNANI, 1987). Desta forma, a maioria dos Cayapó não permaneceu nos aldeamentos. Como veremos a seguir, vários descimentos foram realizados a partir do princípio do século XIX para tentar recuperar os grupos que

fugiam de volta para as florestas. Durante a sobrevivência dos aldeamentos, eles foram visitados por Saint Hilaire (1975) e Pohl (1976), os quais coletaram listas de palavras Cayapó.

Após meio século de conflitos armados entre Cayapó e não indígenas, um grupo foi aldeado. O padre Luís Antônio da Silva e Sousa, em texto escrito em 1812 (SILVA E SOUSA, 1849), explicou esse processo do primeiro aldeamento, da seguinte maneira: em 1778, Luiz da Cunha Menezes assumiu o governo de Goiás e, dois anos depois, enviou uma bandeira ao sertão para tentar atrair os Cayapó. Após cinco meses na região do Alto Araguaia, ela retornou com um grupo composto por um índio idoso, seis guerreiros, suas mulheres e filhos, perfazendo um total de 36 Cayapó. Após passarem perto de um mês na vila, foram mandados de volta para suas aldeias, para convencerem os demais a aceitarem o aldeamento. Chegando ao rio Claro, o velho preferiu permanecer, com as mulheres e crianças, num destacamento militar existente na margem daquele rio, mandando que os seis guerreiros fossem até as aldeias e chamassem os demais a aldearem-se. Ordenou, também, que voltassem em oito luas. Em 29 de maio de 1781, chegaram a Vila Boa de Goiás 237 Cayapó, comandados por dois caciques, sendo batizados, em 12 de junho, 113 meninos. Para alojá-los, o governador construiu um aldeamento, chamado de aldeia Maria I. Como resultado dessa primeira redução, vieram mais duas levas, uma de 88 e outra de mais 200 Cayapó, perfazendo perto de 600, que foram aldeados em Maria I (SILVA E SOUSA, 1849, p. 460).

José Martins Pereira de Alencastre foi presidente da província de Goiás e escreveu, em 1863, um trabalho intitulado *Anais da Província de Goiás* (ALENCASTRE, 1979 [1863]). Seu propósito foi reescrever a história da capitania a partir dos escritos do padre Silva e Sousa. Vejamos como ele explicou este acontecimento da assim chamada pacificação dos Cayapó.

Em 15 de fevereiro de 1780, o soldado Luiz partiu da aldeia de São José de Mossâmedes, comandando uma expedição de 50 homens e alguns Cayapó como intérpretes. Entrou pelo sertão do rio Claro, procurando as vertentes do Alto Araguaia, com a intenção de pacificar os índios, levando, para isso, muitas coisas para presenteá-los. Após cinco meses e seis dias no sertão, retornou com o velho Romexi, o qual vinha em lugar do cacique Angraiocha, acompanhado de seis guerreiros e as pessoas de suas famílias, perfazendo 36 Cayapó. Os Cayapó teriam sido recebidos com as maiores pompas pelo governador Luiz da Cunha Menezes. Tanto teria sido boa a recepção, que uma das mulheres, chamada Punquere, ao falecer por ter vindo doente, foi sepultada na igreja. Depois de 25 dias na capital e em São José de Mossâmedes, o grupo foi mandado de volta para as suas aldeias para tentar convencer os demais a se aldearem. Romexi viajou com o grupo todo até o destacamento de Pilões, ali permanecendo com as mulheres e crianças, seguindo em frente os seis guerreiros, pedindo que retornassem em oito luas. Em 10 de maio, chegava à capital, Vila Boa, a notícia de que a primeira aldeia Cayapó estava no rio Claro, de marcha para a capital, com 237 índios sob o comando dos caciques Angraiocha e de Xaquenonau. Entraram na capital em 29 de maio, ali permanecendo até 16 de julho, quando foi inaugurado o aldeamento de Maria I, construído às margens do rio Fartura. Em 27 de setembro de 1781, mais uma aldeia, a do cacique Cananpuaxi, entrou no aldeamento e, em 1782, foi a vez da aldeia do cacique Pupuare aceitar a pacificação. Reunidos todos, conclui Alencastre, formavam, as quatro aldeias conquistadas, uma povoação de 687 indivíduos, dos quais 328 estavam batizadas.

As informações contidas nas cartas escritas pelo então governador da capitania de Goiás, Tristão da Cunha Menezes, mostram, entretanto, que a bandeira foi formada por 50 homens armados com armas de fogo: 26 Bororo da aldeia de Rio das Pedras, doze Akroá

de São José de Mossâmedes e 12 soldados, comandados por um cabo chamado José Luís Pereira. Foram instruídos a encontrar uma aldeia, cercá-la e capturar um grupo para que fossem levados até Vila Boa para ver como era a vida civilizada. Em 21 de setembro, após cinco meses no "sertão", chegou a bandeira com um grupo de 36 pessoas, entre elas seis guerreiros. Uma das mulheres deste grupo morreu logo após a chegada. Isso indica que poderia estar ocorrendo uma epidemia entre eles. Foram recebidos com salva de artilharia e depois foram levados à igreja, onde foi celebrada uma missa. Informa o governador que objetivava, com isso, impressionar os índios. De fato, com o fogo da artilharia demonstrava o poder do soberano; com a missa, marcava o poder da Igreja.

Após o grupo passar 25 dias na capital e no aldeamento de São José de Mossâmedes, ordenou-se que os Cayapó voltassem para o "sertão" para convencer os demais a aceitar o aldeamento. O chefe mais velho relutava em voltar para as aldeias. Em 10 de maio de 1781, chegou o grande grupo de Cayapó que aceitou o descimento para junto dos não indígenas. Conduzidos a Vila Boa, o governador fez repetir os mesmos rituais de disparar a artilharia e celebrar a missa. Permaneceram 38 dias em Vila Boa, nascendo seis crianças nesse período, batizando-se 113 crianças.

Deve ter havido algum tipo de negociação entre o governador e as lideranças Cayapó, pois foram eles que escolheram o local para o novo aldeamento: ficava nas margens do riacho chamado Fartura, próximo dos rios Claro e Pilões. Com isso, poderiam permanecer em uma região com as mesmas características ambientais das áreas de suas aldeias. Mas, quais os motivos que teriam levado os Cayapó a aceitarem viver no aldeamento, após tantos anos de conflito com os não indígenas? Minha hipótese é que, pelos menos três fatores conjugados nos fornecem uma explicação: derrotas nas guerras contra os não indígenas, epidemia de varíola e falta de alimentação, e pela ocorrência de seca por dois anos (KARASCH, 1981, p. 105).

Naquele momento, os Cayapó estavam sofrendo ataques de bandeiras organizadas a partir das três capitanias: Goiás, São Paulo e Mato Grosso. Essa situação deve ter causado muitas alterações na sua população, tanto pelas mortes ocorridas pelos ataques dos não indígenas, quanto pelos deslocamentos mais frequentes, necessários diante da nova situação. Além disso, outro fato pode tê-los debilitado ainda mais. Em 1771, ocorreu uma epidemia de varíola que atingiu toda a capitania de Goiás (ALENCASTRE, 1979 [1863], p. 342) e deve ter atingido também os Cayapó. Vimos que uma das mulheres do primeiro grupo morreu logo depois de chegar a Vila Boa. Acrescente-se, também, que, entre 1778 e 1780, as chuvas foram menos abundantes, podendo ter contribuído para diminuir os recursos alimentares (KARASCH, 1981, p. 105). Assim, necessitando deslocar-se com mais frequência, e abandonando as roças plantadas sem que tivessem outras prontas para serem aproveitadas, pode ter ocorrido a fome entre eles.

Os descimentos de outros grupos continuaram acontecendo. Em 1783, chegaram à aldeia Maria I dez guerreiros cayapó demonstrando interesse em trazer seu grupo para o aldeamento. Voltaram para sua aldeia nas margens do Rio Grande, possivelmente margem do Paraná, pois o documento afirma que a aldeia estava "mais na capitania de São Paulo do que n'esta de Goyaz". Em princípios de setembro, chegou a Maria I a notícia de que um grande número de Cayapó estava a caminho, sendo que alguns dias depois chegaram muitos deles. Tristão da Cunha Menezes,[182] em 1784, confiava que existiam, naquele momento, na aldeia Maria I, "mais de 600 homens de guerra da dita Nação Cayapó".

Esta informação da existência de 600 guerreiros levou vários autores a citar, a meu ver erroneamente, este número como sendo o total da população Cayapó aldeada em Maria I. Exemplar, neste sentido, são os trabalhos an-

[182] IHGN-CU 1.2.7.

teriormente citados de Silva e Sousa (1849), Saint-Hilaire (1975), Pohl (1976), Alencastre (1979 [1863]), Chaim (1974) e Karasch (1981). Tratava-se, isto sim, de mais de 600 guerreiros, o que implica, consequentemente, uma população maior.

O padre Desgenettes (1906), tentando avaliar a população cayapó do sudoeste goiano e de Mato Grosso, utilizou uma proporção de mais ou menos seis pessoas para cada guerreiro.[183] Utilizando o mesmo coeficiente desse padre, teríamos, então, 3.600 Cayapó reunidos no aldeamento de Maria I. Verswijver (1985, p. 22), através da análise do censo de doze grupos indígenas do Brasil Central, confirmou que se pode utilizar uma proporção de quatro pessoas por cada guerreiro para calcular a população total de uma aldeia. Seguindo sua sugestão, teríamos 2.400 Cayapó vivendo inicialmente em Maria I.

Este número alcançado a partir do coeficiente proposto por Verswijver, ainda que bastante elevado, não creio que seja absurdo. Alencastre afirma que os Cayapó reunidos em Maria I eram provenientes de quatro aldeias (ALENCASTRE, 1979 [1863], p. 237). Mas, na verdade, tratava-se de um número maior que quatro aldeias. Quatro teriam sido as que viviam na região de Camapuã, na capitania de Mato Grosso, enquanto outros grupos haviam chegado recentemente, das margens do rio Grande, próximo à capitania de São Paulo:

> Aquelas quatro Aldeias de Índios da Nação Cayapó, que se achavão Aldiados na Aldea Maria, herão dos que habitavão as campanhas do varadouro da Camapuã, mais pertencentes a Capitania do Cuyabá do que a esta. Dos que prezentemente chegarão à dita Aldeia Maria são os que habitavão as margens do Rio Grande, mais na capitania de São Paulo doque d'esta de Goyaz.[184]

Aumentou de tal forma a população do aldeamento, que isso começou a preocupar o novo governador da capitania de Goiás, Tristão da Cunha Menezes. Quando ele estava viajando de São Paulo para assumir o governo da referida capitania, teve a oportunidade de ser testemunha do resultado de um ataque Cayapó no "caminho de Goiás": eles atacaram uma tropa de mulas, matando a mulher e o primo do tropeiro, mais oito ou dez mulas, levando parte das mercadorias (MENEZES, [17—] *apud* SUBSÍDIOS PARA A HISTÓRIA DE GOIAS, 1919, p. 154). Ficou ainda mais preocupado, quando um dos grupos recém-chegados em Maria I confessou a autoria do ataque à tropa de mulas.

Neste mesmo ano, existia o maior contingente de Cayapó aldeado: grupos de cinco aldeias e mais de 600 guerreiros. Havia um tamanho receio do que poderia acontecer com esta quantidade de guerreiros, que se conjecturava que eles poderiam, com aquele contingente, rebelar-se e matar todas as pessoas não indígenas do aldeamento sem maiores problemas. Esse número elevado também provocou problemas de fornecimento de comida para os Cayapó, levando a crer que o governo não se preparara para receber tantos índios de uma só vez.

Inicialmente, era-lhes fornecida carne de gado para se alimentarem, mas logo esta alimentação foi interrompida, tendo eles começado a matar reses dos moradores das fazendas próximas, mantendo, assim, o clima de atrito com a população não indígena. Somente em 1786, portanto, cerca de quatro anos depois do início do aldeamento, foi que o governo criou uma fazenda para fornecer gado que pudesse abastecer o aldeamento.[185]

Outro ponto de atrito eram os grupos indígenas aldeados em São José de Mossâmedes. Este último aldeamento foi criado em 1774 e nele foram aldeados, juntos, Akroá, Xakriabá, Javaé e Karajá. Ficava a poucas léguas de Maria I e os contatos entre os vários grupos e os Cayapó resultavam em pequenas escara-

[183] "Os Cayapós, que dominão o Rio Verde, Rio Bonito e Jatahy, podem fornecer de 200 a 300 arcos, o que inculca uma população de 1.500 a 2.000 almas" (DESGENETTES, 1906, p. 223).

[184] MENEZES, Tristão da Cunha, 1784, IHGB-CU 1.2.7.

[185] MB, vol. 395, f. 64v.

muças, por serem inimigos tradicionais, mantendo uma tensão que punha as autoridades com receio da possível explosão de um conflito entre os grupos, ou dos próprios Cayapó entre si.

A maneira como foram organizados os aldeamentos contribuiu, também, para seu declínio. A aldeia Maria I fracassou porque o governo de Goiás não tinha controle sobre a sua população. Não se tratava de um aldeamento cujas regras, para nele permanecer, impedissem o acesso dos Cayapó ao seu território tradicional. Ao contrário, eles circulavam constantemente entre o aldeamento e suas próprias aldeias. Exemplo disso são as informações fornecidas pelo diário de exploração dos rios Claro e Pilões, levada a cabo em 1804 e 1805, com o objetivo de pesquisar a existência de ouro naquela região.

Naquele ano, devido ao esgotamento das minas mais antigas da capitania, o governo organizou algumas expedições para explorar a região. Uma delas explorou o rio Claro e, por várias vezes, descobriu vestígios dos índios nas trilhas abertas por eles na floresta. Dentre os presentes na expedição, estava um Cayapó, por nome Lourenço, morador do aldeamento de Maria I. Nas cabeceiras do rio Claro, enquanto os participantes da expedição permaneciam num acampamento montado provisoriamente para descansar, Lourenço visitou uma aldeia Cayapó e conseguiu comida para o grupo. Em outro momento, encontrou-se um acampamento cayapó não habitado, o qual, segundo Lourenço, servia como ponto de passagem dos Cayapó quando de suas perambulações pela região e quando iam de suas aldeias para o aldeamento de Maria I.

Em determinado momento, a expedição viu-se perdida na região. Sua esperança toda estava depositada na experiência do Cayapó Lourenço, para encontrar uma picada conhecida como "estrada dos índios", que seguia do aldeamento Maria I para as terras cayapó. Ficaram felizes ao encontrá-la e retornaram para Maria I, onde puderam, finalmente, restabelecer-se.[186] Além disso, no final do século XVIII, não havia interesse por parte do governo português em transformar os índios em mão de obra, uma vez que a mineração declinava e as atividades econômicas diluíam-se para a criação de gado e para a pequena agricultura de subsistência.

Entre os motivos que também devem ter contribuído para o insucesso dos aldeamentos, devemos considerar as epidemias. Segundo Alencastre (1979 [1863], p. 342), a partir de 1811 ocorreu outro surto de varíola em todo o sul da capitania. Ele certamente deve ter atingido os aldeamentos. Além da varíola, também o sarampo os atingiu, pois, em 1819, Saint-Hilaire observou que havia alguns anos quase todos os Cayapó foram atacados "de sarampo", tendo morrido mais de 80. Afirma ainda o naturalista francês que eles estavam contaminados por doenças venéreas transmitidas "pelos portugueses" (1975, p. 69). Esta situação de depopulação crescente dos aldeamentos levou as autoridades a reunir os índios dos aldeamentos de Maria I e São José de Mossâmedes neste último, pois se afirmava que os dois estavam tão arruinados e com tão poucos índios que reunindo-se os de ambos perfazia um total de 267.[187]

Em 1819, John E. Pohl e Saint-Hilaire visitaram os aldeamentos de São José de Mossâmedes e Maria I. Segundo Pohl, a aldeia de Maria I estava em ruínas, sendo necessário cortar o mato com facão para poder entrar no que restava das casas. Já São José de Mossâmedes ainda apresentava alguma dinâmica. No núcleo do aldeamento, viviam soldados e mestiços, enquanto que os Cayapó construíram sua aldeia a uma légua de distância, próximo a suas roças. Saint-Hilaire (1975, p. 64) interpreta essa recusa a morar no aldeamento como uma rejeição dos Cayapó às casas construídas com teto alto e cobertas de telha, por acharem-nas muito frias. Na sua aldeia, construíram as casas da maneira

[186] SUBSÍDIOS PARA A HISTÓRIA DE GOIAS, 1919, p. 198-219.

[187] MB, vol. 1680.

tradicional, cobertas com palha. Nas suas roças, Saint-Hilaire encontrou mulheres colhendo milho e outras carregando cestos (chamados de *jucunu*) cheios de amendoim (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 66; 71).

Saint-Hilaire afirma que o diretor ainda governava seguindo a administração do Diretório Pombalino. Os Cayapó eram obrigados a trabalhar cinco dias por semana em suas roças para plantarem mantimentos para todo o aldeamento. A colheita feita pelos Cayapó era recolhida pelos soldados e posteriormente dividida entre todos os moradores, índios ou não. O excedente era comercializado pelo Diretor do Aldeamento ou pelos próprios soldados. Restava, segundo Saint-Hilaire, dois dias por semana para que os Cayapó cultivassem seus inhames e suas batatas (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 65). Essa situação provocava constantes fugas de Cayapó do aldeamento. Para tentar recapturar os fugitivos, assim como para tentar convencer novos grupos a aldearem-se, cumpriu importante papel a Cayapó chamada Damiana da Cunha.[188]

Damiana era neta do chefe Angraiochá e de sua mulher Xuinequá (ALENCASTRE, 1979 [1863], p. 338), sendo ela uma criança quando seu grupo foi aldeado, em 1781. Ela exercia grande influência sobre os Cayapó e, por isso, foi utilizada pelos governadores para comandar expedições ao "sertão". Segundo Karasch (1981), ela realizou 5 expedições. A primeira ocorreu em 1808, na cabeceira do Araguaia, de onde levou 70 índios; a segunda, em 1819, na mesma região, com igual número de índios reduzidos; a terceira, em 1821, com 35 índios aldeados; a quarta foi realizada em 1827, também na região do Alto Araguaia, tendo percorrido tanto a região de Goiás quanto a de Mato Grosso, conseguindo atrair 100 índios Cayapó. Na quinta expedição, realizada em 1830, Damiana adoeceu no sertão, retornando sem conseguir levar nenhum índio, vindo a falecer logo em seguida.[189]

Para essa última expedição, Damiana da Cunha recebeu instruções do governador para que convencesse os Cayapó a se aldearem. Caso se negassem a isto, não deveriam ser forçados, mas advertidos para que não continuassem a atacar os moradores da fazendas. Na eventualidade de persistirem nisso, seriam perseguidos com a força das armas.[190] Após a morte de Damiana, em 1831, começa a ocorrer fuga crescente dos restantes dos Cayapó que ainda viviam em São José de Mossâmedes. Em 28 de dezembro, por exemplo, um Cayapó por nome Miguel Impocaro abandonou São José de Mossâmedes com a família toda.[191]

Diante dessas fugas, o governador, consultando o Conselho de Governo, decide, em 17 de janeiro de 1832, expedir mais uma bandeira formada por índios aldeados para tentar descer os índios fugidos.[192] Comunicou-se ao vigário da aldeia;[193] aprontou-se a expedição, sendo que dois Cayapó dos que ficaram em São José de Mossâmedes foram até a Capital, ex-Vila Boa, então já com o nome de Cidade de Goiás, buscar armas e munições.[194] Mas, depois de ouvir as opiniões de um fazendeiro, por nome Pedro Gomes Machado, o qual era proprietário de terras na região do rio Fartura, local da aldeia Maria I, a expedição foi cancelada, em 4 de fevereiro de 1832.[195]

As fugas continuaram, sendo agora incentivadas pelo irmão de Damiana da Cunha, o Cayapó conhecido pelo nome de Manuel da Cunha.[196] O governador tentou acabar com as fugas, prendendo o líder indígena Manuel. Mas

[188] A vida de Damiana da Cunha foi romanceada por Maria Jose Silveira (2006).

[189] Até agora não se sabia o resultado numérico dessa expedição. Uma portaria de 23-09-1821 mandava "dar alimentos para os 35 Cayapó" que estavam vindo aldear-se, comandados por Damiana da Cunha (MB, vol. 1680).

[190] AHE-GO, Livro 100, f. 72v-73.

[191] AHE-GO, Livro 40, f. 45.

[192] MB, vol. 1683.

[193] AHE-GO, Livro 40, f. 45v.

[194] AHE-GO, Livro 107, f. 20v.

[195] AHE-GO, Livro 40, f. 46v.

[196] Manuel foi diretor da aldeia de São José de Mossâmedes, sendo preso quando incentivava essas fugas (AHE-GO, Livro 40, f. 50v).

não conseguiu evitá-las, de tal maneira que, em fevereiro de 1833, mandou que o vigário da aldeia retornasse para a capital, pois não havia mais índios no aldeamento (MB. vol. 1680).

Deve-se ressaltar, no entanto, que nem todos os Cayapó abandonaram o aldeamento. Alguns deles ali permaneceram, principalmente velhos e deficientes, além de alguns em idade de trabalho, os quais ainda solicitaram do governo ferramentas para praticar sua agricultura.[197] Informações de 1846 davam conta de que o aldeamento de São José de Mossâmedes já estava vazio,[198] sendo extinto, oficialmente, em 1879.[199] Dos últimos remanescentes Cayapó de São José de Mossâmedes, chegou até o presente a notícia de dois deles, que estiveram na Cidade de Goiás, em 1885, a quem o governo forneceu alguns objetos.[200]

No final do século XVIII, após os ataques comandados por Antonio Pires de Campos, prolongados por Manuel de Campos Bicudo e João de Godói Pinto da Silveira, contratados que foram pelo governo da capitania de São Paulo para combater os Cayapó, visando manter aberta a estrada de Vila Boa de Goiás até São Paulo, alguns grupos deles instalaram-se em terras do Triângulo Mineiro, sobretudo no extremo oeste, na confluência dos rios Grande e Paranaíba. Essa região viria a ser cobiçada pelos não indígenas no começo do século XIX. Durante aquele século, intensificou-se o processo de ocupação das terras a sudoeste de Goiás e do atual Triângulo Mineiro, fazendo recrudescer os conflitos entre não indígenas e os Cayapó. Esses eram "resolvidos" pelo embate armado entre as duas partes envolvidas, sem a interferência do Estado. O objetivo dos não indígenas era expulsar ou extinguir os índios. Assim, na região do Triângulo Mineiro, eles foram novamente contatados por Antonio Eustáquio em 1810, tendo ele conseguido aldear um grupo.[201]

O cônego Antonio José da Silva, escrevendo de Uberaba em 1825, afirmava que existiam cerca de mil índios Cayapó aldeados a 40 léguas do arraial, próximo ao rio Grande, os quais, segundo ele, de vez em quando vagavam por toda a região (1825, p. 341). Em 1827, teria ocorrido ainda outra tentativa de se criar um aldeamento de Cayapó, desta vez pela iniciativa do Padre Leandro Rabelo Peixoto e Castro, sendo criado um aldeamento perto de Campo Bello (atualmente cidade de Campina Verde),[202] a 5 léguas do Rio Grande, tendo sido encarregado de sua direção o padre David José de Urzedo (IHGB, lata 188, doc. 39, p. 24).

Respondendo a uma solicitação do governo Imperial, o governo de Minas Gerais informava, em 1827, sobre a situação dos índios da província mineira. Afirmava que o sargento mor, chamado pelo governo mineiro de "administrador das Uberabas", requeria a regulamentação das terras dos "Valentes Cayapós às margens do Corumbá ou Paranaíba de Goiás" (NAUD, 1971, p. 227-235).

Segundo Alexandre de Sousa Barbosa, em 1830 havia pelo menos três aldeias no Triângulo Mineiro: Macahuba, na margem esquerda do Paranaíba, acima do porto de Alencastro; uma no arraial de São Francisco Salles e a de Água Vermelha, na margem direita do rio Grande (IHGB, lata 188, doc. 39, p. 25). As terras da aldeia Macahuba foram vendidas em 11 de fevereiro de 1844 pelo diretor da aldeia ao padre Francisco de Sales Souza,[203] segundo informações de Barbosa (IHGB, lata 188, doc. 39, p. 25).

[197] MB, vol. 1680.

[198] AHE-GO, Livro 191, f. 12.

[199] AHE-GO, Livro 606, f. 184.

[200] MB, vol. 1682.

[201] DOCUMENTOS INTERESSANTES PARA A HISTÓRIA E COSTUMES DE SÃO PAULO, t. 36, p. 107-108.

[202] Existe atualmente em Campina Verde o colégio e seminário fundado por aqueles padres. Segundo comunicação pessoal de Sônia Maria Fontoura, do Arquivo Público de Uberaba, não existe ali mais nenhum tipo de documentação do período de fundação do colégio-seminário. É possível que as informações sobre os índios ali aldeados estejam guardadas no Colégio Caraça, próximo de Belo Horizonte, onde talvez possa ser encontrado o trabalho escrito pelo padre Leandro.

[203] O nome desse padre coincide com o do interlocutor do Ten. Cel. Antonio Borges Sampaio, quem lhe enviou o trabalho de Joaquim Lemos da Silva, sobre os índios de Santana do Paranaíba.

As terras da aldeia de São Francisco Salles foram defendidas pela luta dos próprios Cayapó, contra os interesses do fazendeiro João Batista Siqueira, companheiro de Antonio Eustáquio de Oliveira na ocupação da região (DA SILVA A. J., 1825, p. 341). Segundo a tradição recolhida por Alexandre de Souza Barbosa, em 1910, junto aos descendentes de João Batista Siqueira, os Cayapó impuseram ao fazendeiro os limites de sua fazenda em um espigão, na margem de um rio chamado Ariranha (IHGB, lata 188, doc. 39, p. 25, nota 45). Segundo Barbosa, os habitantes de São Francisco Salles transferiram-se para outra aldeia, chamada Aldeia Nova, e depois para Água Vermelha. A população desta última foi calculada em 600 pessoas, por volta de 1870. As terras pertencentes ao povo Cayapó da aldeia de São Francisco de Salles, segundo Alexandre de Souza Barbosa, foram convertidas em propriedades individuais em 1910.

Em uma correspondência de 1871, a Diretoria Geral dos Índios de Minas Gerais informava que, em Uberaba, existiam duas aldeias de índios: São Francisco Salles e Prata, com um total de 118 índios. Estes, no entanto, as estavam deixando para se mudarem para um local chamado Cachoeira, provavelmente a cachoeira de Água Vermelha, na margem do rio Grande (APM-SG, 6, f. 53v). Segundo Alexandre de Sousa Barbosa, em 1918 existiam apenas 50 Cayapó vivendo em Água Vermelha. E declarava fatalísticamente: "parece fatal a extinção rápida do povo cayapó-panará" (IHGB, lata 188, doc. 39, p. 27).

Assim, ocorreu um declínio gradual na população dos Cayapó da região, de tal maneira que poucos deles viviam no Triângulo Mineiro quando foram encontrados pelos exploradores da Comissão Geológica e Geográfica do Estado de São Paulo. Todo esse processo, aliado a uma concepção positivista de história e sociedade, reinante naquele início de século XX, que acreditava na fatal extinção dos povos de supostas fases culturais inferiores, levou a maioria dos autores que fizeram referência aos Cayapó a acreditar que eles caminhavam para a extinção, ou que já estavam extintos.

Em 1940, Nimuendajú apresentou um relatório ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) sobre os Gorotire, afirmando que, dos Cayapó, apenas um grupo reduzido de cerca de umas trinta pessoas ainda vivia, em 1910, nas margens do rio Grande, mas acrescentando que "hoje os Kaiapó Meridionais desapareceram como tribo" (NIMUENDAJÚ, 1952, p. 427). Robert Lowie, no *Handbook of South American Indians* (1946, p. 519), na parte referente aos Cayapó, usando como fontes de referência os relatos de Saint Hilaire e Pohl, repete a opinião de Nimuendajú de que aquele povo indígena teria deixado de existir. Posteriormente, Egon Schaden, eminente etnólogo, em 1954, também compartilhou a mesma opinião de que os Cayapó estavam extintos, baseando-se nos escritos de Lowie (SCHADEN, 1954, p. 397) (Ilust. 85).

## Os Cayapó em Mato Grosso

A via de comunicação da região mineradora de Cuiabá com a vila de São Paulo era conhecida como "caminho de Cuiabá", e foi um dos palcos dos conflitos da sociedade colonial com os Cayapó. O outro foi o "caminho de Goiás", que ligava Vila Boa de Goiás com São Paulo. No trajeto entre as minas cuiabanas e a vila de São Paulo, os conflitos com os Cayapó davam-se com mais intensidade nas margens do rio Pardo, no local descrito como Camapuã. Sérgio Buarque de Holanda, em seus livros *Monções* (2000) e *O Extremo Oeste* (1986), aponta muito bem como os conflitos da sociedade colonial com os Cayapó, os Payaguá e também com os Kadiwéu representavam um problema para a realização dessa viagem. Os Cayapó atacavam principalmente na travessia entre os rios Pardo e Taquari, na fazenda Camapuã, ou então às margens do rio Pardo, durante os acampamentos diários dos navegantes durante a viagem (HO-

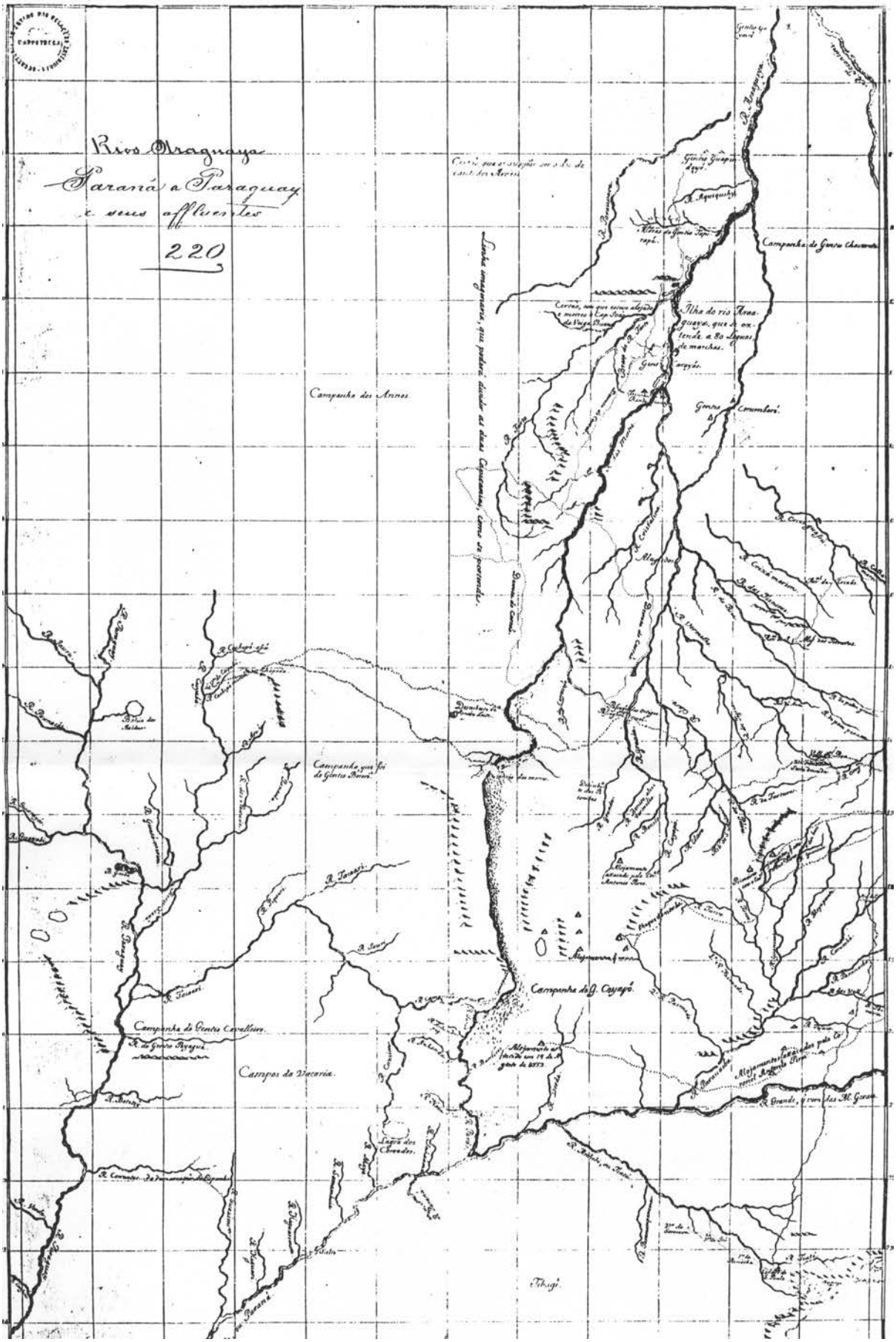



ILUSTRAÇÃO 85 - MAPA COM DATA APROXIMADA DE 1770. MOSTRA A LOCALIZAÇÃO PROVÁVEL DE ALGUMAS ALDEIAS CAYAPÓ, ALÉM DAS ROTAS DA CAMPANHA DE ANTONIO PIRES DE CAMPOS (ARQUIVO DA MAPOTECA DO ITAMARATI – RIO DE JANEIRO)

LANDA, 2000, p. 75-104; 1986, p. 65 et seq.; HEMMING, 1978, p. 405-408).

Esse "problema" existia desde o princípio do século XVIII, quando algumas pessoas (principalmente escravos) foram mortas em um ataque indígena no sertão de Camapuã. Em 10 de fevereiro de 1728, D. Rodrigo Cesar de Menezes, então capitão general da capitania de São Paulo, enviou uma ordem para o Ouvidor Geral investigar o caso de indígenas responsáveis por algumas mortes no sertão de Camapuã. Nessa ordem, D. Rodrigo mandou que, em represália àqueles ataques, fosse feita guerra contra os índios seguindo-se a lei de 1611.[204] Ao basear-se nessa lei, D. Rodrigo justificava também a escravização dos índios que fossem capturados naquelas expedições.

Mas o cativeiro legal dos Cayapó foi determinado, explicitamente, pela ordem régia de 8 de Agosto de 1730. Nela, informa-se que a região de Camapuã era o território dos Cayapó, os quais ali atacavam os viajantes, bem como no "caminho de Goiás". Esta ordem régia voltava a enfatizar que todos os Cayapó seriam considerados escravos de quem os capturasse.[205]

Dois anos depois, em 1732, as monções estavam sendo constantemente ameaçadas pelos ataques que sofriam dos Cayapó, Payaguá e Guaikurú. Em 5 de março, uma ordem régia determinou que se fizesse guerra contra os Payaguá (AN/Cod. 454, f. 36-37v) e, em setembro do mesmo ano, a guerra foi estendida também a todos os "gentios que infestam o caminho de Cuiabá".[206] Arma-se, então, um verdadeiro cenário de guerra, com a população da vila de Itu, então a mais interiorana das povoações da vizinhança de São Paulo, preparando-se para participar da guerra. Em 23 de dezembro de 1732, um padre da cidade escreveu ao conde de Sarzedas, informando-lhe que as pessoas que se interessavam em participar da guerra, faziam-no com o único objetivo de obter escravos (APESP-PC, 292-36-1-55). De nada adiantaria as opiniões do padre, uma vez que as intenções dos moradores estavam respaldadas na lei de 1611, que garantia a escravidão em caso de índios aprisionados em guerra justa.

Após terem vencido a guerra contra os Payaguá, os moradores de Cuiabá reuniram-se em uma junta, presidida pelo ouvidor José Gonçalves Pereira, para avaliar as suas possibilidades e condições para fazer guerra também contra os Cayapó. Estiveram presentes algumas pessoas que participaram da guerra contra os Payaguá, entre os quais Antonio Pires de Campos. Após considerar que o território cayapó era muito distante, na região das minas de Goiás, a junta decidiu que não seria aconselhável fazer essa guerra a partir de Cuiabá, mas sim de Vila Boa (NDIHR-AHU, mf 14, doc. 176).

Mas isto não significava que os conflitos não existiam na região de Cuiabá. Ao contrário, em 1º de setembro de 1737, o mesmo Ouvidor escreveu à Corte afirmando que se estavam cativando indiscriminadamente Bororo, Payaguá e Cayapó. Discordava dessa escravização generalizada, afirmando que somente o cativeiro dos Payaguá e Cayapó era justo, não devendo ser estendido aos Bororo, uma vez que eles não se incluíam entre os grupos que atacavam as monções.

Os conflitos aumentaram substancialmente com o passar do tempo, a ponto de a Câmara de São Paulo, em 9 de setembro de 1737, enviar uma representação ao Rei, afirmando que os Cayapó estavam fazendo guerra aos não indígenas, sem que se tomasse qualquer providência (CDHSP-AHU, 1956, t.III, p. 131), levando o Intendente e Provedor de Cuiabá a recear que determinadas tarefas necessárias para a administração da região, como o trabalho de passagem dos rios, não pudessem se realizar devido aos ataques Cayapó (NDIHR-AHU, mf 19, doc. 214).

[204] DOCUMENTOS INTERESSANTES PARA A HISTÓRIA E COSTUMES DE SÃO PAULO, t. 13, p. 135-136.

[205] DOCUMENTOS INTERESSANTES PARA A HISTÓRIA E COSTUMES DE SÃO PAULO, t. 24, p. 27-28.

[206] DOCUMENTOS INTERESSANTES PARA A HISTÓRIA E COSTUMES DE SÃO PAULO, t.22, p. 12-15.

A partir de então, temos notícias, ainda que fragmentadas, da ocorrência de vários conflitos. Estes, na primeira metade do século XVIII, ao que tudo indica, poderiam ser caracterizados como descimentos, tal como se dava com outros grupos da Amazônia, pois se argumentava que os quintos não estavam sendo pagos, conforme mostra uma carta do mesmo Intendente enviada, em 1740, ao governador de São Paulo, D. Luis de Mascarenhas (NDIHR-AHU, mf 25A, doc. 253). Quatro anos depois, temos notícia de uma bandeira que foi organizada para explorar o sertão de Camapuã, com o argumento de procurar novas minas de ouro, mas, na verdade, com o objetivo de atacar os grupos indígenas para obter prisioneiros, que se transformariam em escravos. Seus participantes ficaram frustrados por não terem conseguido atingir seu objetivo, informou João Bicudo de Brito, em 1744, a D. Luis de Mascarenhas (CDHSP-AHU, t. IV, p. 203).

Essas informações sobre os conflitos estenderam-se pelos anos seguintes. Após ser criada a capitania de Mato Grosso, seu primeiro governador, D. Antonio Rolim de Moura, passou a corresponder-se com o governador do Pará, Mendonça Furtado, e com o marquês de Pombal. Em carta a este último, em 30 de janeiro de 1754, o governador Antonio Rolim de Moura informava-lhe que muitos índios escravos tinham sido levados para Cuiabá. Mas argumentava, ainda, que apenas os Mura, os Cayapó e os Payaguá deveriam ser cativos, muito embora estes dois últimos já não fossem mais facilmente encontrados.

Mas na segunda metade do século XVIII, as bandeiras organizadas contra os Cayapó não tinham mais essa característica de descimentos, principalmente da forma como eram praticados no Pará e Maranhão, como mostra Farage (1991), onde inúmeros grupos indígenas forneciam mão de obra para realizar os trabalhos para os moradores e para os jesuítas. No caso dos Cayapó, já não era mais com essa intenção que se formavam as bandeiras. Por serem considerados extremamente hostis, na maioria das vezes a ordem era para matar todos os homens que pudessem pegar em armas, como foi o caso das "instruções" dadas pelo mestre de campo, Francisco Lopes de Araújo, ao comandante de uma bandeira, Antônio Soares de Godói, organizada em 1771 em Cuiabá. Os Cayapó haviam atacado um local próximo a Cuiabá, chamado Arraial do Médico, matando cerca de 50 pessoas. Em represália, as autoridades resolveram, então, formar uma bandeira, a qual deveria ser composta também por um grupo de Bororo. Ela foi instruída para que seguisse as trilhas dos Cayapó a partir do Arraial atacado. Caso perdesse a trilha, a bandeira deveria seguir para a região de Camapuã e cabeceiras do rio Taquari, onde se localizavam as aldeias. Enfatizava ao comandante que, ao encontrar alguma aldeia, deveria dispor os membros da bandeira na melhor posição para atacá-la "e por a ferro e a fogo tudo quanto encontrar, sem dar quartel a índio algum varão que possa pegar em armas e prevalecer-se delas em nossa ofensa".[207] Encontrou-se uma aldeia a oito léguas de Cuiabá que foi totalmente destruída, segundo carta de Souza Coutinho a Martinho de Mello e Castro, de dezembro de 1771 (IHGB-CU, 1. 2. 4, vol. 33).

Em 18 de dezembro de 1772, o então governador de Mato Grosso, Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, escrevendo de Vila Bela, afirmava que expedira algumas bandeiras contra os Cayapó, pois nos últimos dois anos haviam matado perto de duzentas pessoas próximo a Cuiabá. Para ele, devido a suas características guerreiras e por habitar uma vasta extensão de terras, com "centenas de léguas quadradas, situada entre a vila de Cuiabá e a Vila Boa até além da altura de Camapuã, já na capitania de São Paulo", eles somente poderiam ser vencidos com uma atuação conjunta das três capitanias: São Paulo, Mato Grosso e Goiás (IHGB-CU, 1. 2. 4, vol. 33). A sugestão foi seguida pelo governador da capitania de São Paulo e, ainda em 1772, o

[207] REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO DE MATO GROSSO, Cuiabá, v. 1, n. 2, p. 83.

Morgado de Mateus organizou uma bandeira, comandada por um certo capitão José Gomes de Gouvea, para atacar os Cayapó, que, segundo as informações do documento, "infesta a Navegação do Cuyabá desde Avanhandava em té o R. Pardo".[208] As últimas informações do século XVIII, para a região de Mato Grosso, davam conta de que, a 6 de março em 1798, os Cayapó atacaram um sítio e mataram uma escrava negra e seus dois filhos. A 18 do mesmo mês, atacaram novamente, em outro sítio, e mataram sete escravos (SIQUEIRA, 1872, p. 39).

Através de dois relatos de viajantes que passaram pelo "caminho de Cuiabá", em 1783 e 1792, conservou-se a informação de que a região do rio Pardo e Camapuã era perigosa, porque ali os Cayapó costumeiramente atacavam. Informam que não era aconselhável dormir nas barrancas do rio Pardo, preferindo-se as ilhas para evitar os ataques. Francisco de Oliveira Barbosa (1843 [1792], p. 30) menciona um local até então não citado como parte do território Cayapó. Ao referir-se ao rio Coxim, afirma que um de seus afluentes, o rio Selada, era ocupado pelos Cayapó. Mais enfático ainda, acreditava que naquela área estava a maioria da população cayapó, pois afirmava tratar-se daquela região "em que está a força do alojamento do gentio Cayapó".

Essa nova informação, já do final do século XVIII, revela que estava havendo, após cinquenta anos de conflitos, alterações na distribuição populacional dos Cayapó. E esse movimento estava se dando no sentido leste-oeste, movimento este já quase padronizado no processo de recuo dos povos indígenas ante a invasão "branca", que estava ocorrendo quase no mesmo sentido. Esta nova região do rio Coxim, conforme veremos em outra parte do trabalho, foi ocupada pelos Cayapó até a segunda década do século XX.

No Mato Grosso do século XIX, e do princípio do século XX, não encontramos aldeamentos de Cayapó semelhantes aos de Goiás. Pode-se explicar esta ausência devido ao relativo desinteresse em ocupar a região entre os rios Araguaia e Pardo, na margem direita do rio Paraná. O território Cayapó em Mato Grosso foi, em parte, preservado, uma vez que o "caminho para Cuiabá" seguia pelo rio Pardo, na fronteira sul de seu território. Esse relativo desinteresse pela região deveu-se, principalmente, à relevância dada, durante o século XVIII, apenas à extração do ouro de Cuiabá e Vila Bela, da mesma forma que esta era a principal atividade econômica de Goiás.

Os problemas maiores ocorreram no século XIX, quando o território passou a ser invadido por paulistas e mineiros em busca de terras para suas fazendas de gado e por expedições governamentais que procuravam incorporar a região à administração pública da província. A missão Langsdorff, por exemplo, encontrou, no rio Taquari, uma expedição do governo da Província de Mato Grosso que estava com a incumbência de explorar o rio Sucuriú, em busca de uma passagem entre este e o Taquari, para facilitar a viagem de São Paulo para Cuiabá.

Manuel Dias de Castro, tenente e comandante dessa expedição, deixou-nos um diário relatando sua viagem. Quando ele chegou à foz do rio Sucuriú, visitou a aldeia tida como sendo habitada pelo grupo Cayapó chefiado pelo cap. Manuel, o qual já estivera trocando mercadorias com os viajantes de Cuiabá e com o padre Manoel Ferraz de Sampaio Botelho, que adentrava a região para realizar descimentos de índios, e nela não encontrou ninguém. Subindo o Sucuriú durante cerca de dez dias, visitou outra aldeia, a cerca de meia légua do rio. Desembarcou e caminhou em direção a ela. Ao chegar, seus moradores fugiram para o mato. Como levava consigo uma intérprete, essa os chamou e, assim, conseguiu alguns contatos. Perguntando sobre o cap. Manuel, disseram que ele estava em outro lugar fazendo roça. No dia seguinte, apareceu um grupo maior na margem do rio, quando o tenente já estava embarcado, reiniciando a subida. O tenente avaliou o grupo

[208] DOCUMENTOS INTERESSANTES PARA A HISTÓRIA E COSTUMES DE SÃO PAULO, t.7, p. 132-146.

em sessenta pessoas, entre homens, mulheres e crianças. Após chegar às cabeceiras do rio Sucuriú, sem encontrar a passagem desejada, o tenente Castro retornou. Ao chegar ao ponto do rio onde encontrara o grupo Cayapó, desembarcou novamente e foi até a aldeia. Encontrou-a vazia e a roça dava sinais de que estava abandonada (BUENO, 1885, p. 9-24).

Três aldeias, entretanto, tiveram estreito contato com os não indígenas: Santana do Paranaíba, Piqueri e Taquari. Das duas primeiras, temos notícias desde 1848 até 1882; da última, desde 1862, quando foi criada, até 1918. A maior parte dessas informações foram encontradas em dois livros de registros da Diretoria Geral dos Índios de Mato Grosso, os quais estão guardados no arquivo público daquele estado. No Relatório elaborado em 1848, o Diretor Geral dos Índios informou ao Presidente da província que os Cayapó eram perto de 400 indivíduos, habitando toda a região entre os rios Paraná, Paranaíba e as cabeceiras dos rios Taquari e São Lourenço. Alguns deles estavam aldeados em Santana do Paranaíba e outros nas margens do Piqueri. Relatava, também, que ainda existiam vários grupos isolados (AMT-LRDGI, vol. I, f. 8).

Infelizmente, não foram registradas outras informações sobre o aldeamento do Piqueri, além daquela que um tacho de cobre e roupas haviam sido mandadas para os índios em 1853 e 1854 (APMT-LRDGI, t. I, f. 26v; 57v). Mas ainda que não tenhamos maiores informações, as que existem revelam, pelo menos, a existência dessa aldeia, a qual mantinha uma relação de contato regular, uma vez que havia um diretor de aldeia nomeado para ela (APMT-LRDGI, t. I, f. 101v-102).

Como não eram aldeamentos oficiais e regulares, os Cayapó do Piqueri e Santana do Paranaíba mantiveram algumas características de sua cultura, como as expedições de caça. Isto se depreende de um ofício de 1864, enviado aos Diretores das Aldeias, para que procurassem proibir as "correrias com o fim de caçarem", devendo os Cayapó serem empregados na agricultura. Essa proibição, em meados do século XIX, surgida a partir de reclamações de fazendeiros, demonstra o processo paulatino de invasão da terra que vinha ocorrendo na região, pois até aquele momento as expedições de caça não haviam sido objeto de reclamação.

Já se discutiu amplamente que a conquista de espaço, da ocupação da terra, foi questão central durante o século XIX. Podemos constatar esse conflito, seguindo um acontecimento verificado em Santana do Paranaíba. Em 1861, um cidadão, chamado José Garcia Leal, doou uma área de terra aos Cayapó. Após doar aquela área, outro morador, José Joaquim de Moraes, vinha tomando (esbulhando, segundo um termo da época) essas terras dos Cayapó, isto tudo com a concordância do Diretor de Índios, Sebastião José de Queiroz. José Garcia Leal apelou para o Diretor Geral dos Índios e o processo foi enviado ao Presidente da Província (APMT-LRDGI, t. II, f. 18-19). Tudo indica, entretanto, que as terras foram mesmo griladas, uma vez que, nos anos seguintes, o assunto não foi mais mencionado nos registros. Além disso, o Diretor de Índios, Sebastião José de Queiroz, somente foi exonerado daquele cargo em 1871, portanto dez anos depois dos acontecimentos (APMT-LRDGI, t. II, f. 74-74v).

Esse processo revela uma contradição, pois não deveria haver a necessidade de doação de terras aos Cayapó, uma vez que eles eram os donos legítimos. Tradicionalmente, cada aldeia recebia, através de sesmaria, uma gleba de terra no momento em que os índios eram aldeados. Em princípio do século XIX, essas terras puderam ser arrendadas pelos diretores das aldeias. Esse processo de arrendamento das terras das aldeias exacerbou-se após o regulamento das missões, de julho de 1845. A lei de terras, de 1850, previa reservas de terras devolutas para aldear grupos considerados como "hordas selvagens". Essas áreas seriam inalienáveis e destinadas ao usufruto do grupo indígena aldeado. Um mês após a promulgação da lei das terras, mandava-se incorporar aos "próprios nacionais" as terras das aldeias

de índios que fossem considerados confundidos com a comunidade "civilizada". Dessa maneira, como os Cayapó não viviam em um aldeamento oficial, não tinham, ao que tudo indica, recebido sesmaria das terras que ocupavam. Após 1850, não eram mais considerados "horda selvagem" e não receberam nenhuma área das terras devolutas. Por isso, o ato de doação feito por José Garcia Leal demonstra que não lhes foi destinada nenhuma parcela de seu antigo território.

É possível que, na segunda metade do século XIX, ainda vivessem grupos de Cayapó isolados na cabeceira do Piqueri, pois, em 1862, o Diretor Geral dos Índios solicitou ao Diretor de Índios do Piqueri que se empenhasse em atraí-los com brandura para aldearem-se. Ele objetivava aumentar a população indígena aldeada, pois estava sendo criado um aldeamento na confluência dos rios Taquari e Coxim (APMT-LRDGI, t. II, f. 27-28) para servir também como destacamento militar diante do iminente conflito com o Paraguai (APMT-LRDGI, t. II, f. 31v-32).

Com o início da guerra entre Brasil e Paraguai, em 1864, e a invasão da região mato-grossense por tropas paraguaias logo em seguida, o comandante do destacamento do Taquari, recém-criado, fugiu, em 1865, para Cuiabá. Os Cayapó dispersaram-se pela região e terminaram por formar uma aldeia na margem do rio Taquari, nas terras de um fazendeiro, chamado Cap. Antonio Theodoro de Carvalho (APMT-LRDGI, t. II, f. 61-61v).

Em 1866, um ano depois da fuga do comandante, um tenente, explorando a estrada de Goiás para Coxim, relatou que havia encontrado, a 12 quilômetros do Coxim, na margem esquerda do rio Taquari, uma pequena aldeia de Cayapó.[209] Segundo a informação desse tenente, um dos Cayapó do Coxim havia morado na Aldeia Maria I, em Goiás. Nesse mesmo ano, em seu Relatório Anual, o Diretor Geral dos Índios informou ao presidente da província que os Cayapó do Coxim dispersaram-se após a invasão do Brasil pelas tropas paraguaias (APMT-LRDGI, t. II, f. 64-64v). Mas, como vimos, eles não se dispersaram pura e simplesmente, mas, ao contrário, permaneceram nas terras do fazendeiro Antonio Theodoro de Carvalho, servindo, possivelmente, como mão de obra.

Em 1872, foram reunidos, na aldeia existente nas terras do fazendeiro, alguns grupos que ainda viviam autonomamente na região, segundo as informações da Diretoria Geral dos Índios. Mas esta não faz referência a quantos eram, nem qual o seu território de origem (APMT-LRDGI, t. II, f. 98v-99). A última informação da Diretoria Geral dos Índios, em 1873, revela em que se haviam transformado os antigos ditos "bárbaros", "hostis" e "cruéis" Cayapó que "infestavam" os caminhos de Goiás e Cuiabá: "Os índios Cayapó de Santana do Paranaíba e Herculânea [atual cidade de Coxim] tem trabalhado como camaradas junto aos lavradores da região" (APMT-LRDGI, t. II, f. 99-99v).

Dos índios de Santana do Paranaíba, há notícias até o ano de 1882. Um morador daquela Vila, Capitão Joaquim Lemos da Silva, escreveu um pequeno texto sobre a história de Santana do Paranaíba. Na parte referente aos índios, menciona sua experiência no convívio com os Cayapó. Esse capítulo foi enviado ao tenente coronel Antonio Borges de Sampaio, morador de Uberaba e sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, por Francisco de Sales Sousa Bueno, morador de Santana do Paranaíba, no ano de 1882.

Neste texto, o capitão Joaquim Lemos da Silva descreveu alguns aspectos culturais, como a planta da aldeia, dança, ritual funerário e um pequeno vocabulário. Quando o cap. Lemos chegou em Santana, em 1837, "já os índios estavam" [segundo ele] "bem relacionados com os primeiros entrantes; os seus costumes em sua Aldeia ainda herão os mesmos dos tempos primitivos". Descreve a aldeia construída na forma tradicional, circular, com a casa dos homens no centro do pátio, onde os homens adultos reuniam-se para deliberar sobre os assuntos da aldeia (IHGB-CU, lata 501, pasta 18).

[209] CORREIO OFFICIAL DE GOYAZ, n.140, 2 jun. 1866.

Além do capitão Joaquim Lemos da Silva, os Cayapó de Santana do Paranaíba foram visitados por um viajante alemão, Dr. Kupfer, que esteve no Brasil em 1857. Ele permaneceu durante quatro dias na aldeia dos Cayapó, distante, segundo ele, 12 milhas (em torno de 20 quilômetros) da vila. As casas da aldeia eram construídas de barro e cobertas com folhas de palmeira. Existia, ainda, a casa dos homens, no centro do pátio da aldeia. O "capitão" dessa aldeia era um Cayapó da idade de 40 anos, segundo estimou Kupfer (1870). Esse "capitão" contou a ele que, quando criança, vivera na casa de um presidente da província de Goiás, mas que fugira e voltara a viver com seu povo, quando tinha mais ou menos dezoito anos.

Tudo indica que esse "capitão" teria nascido entre 1815 e 1820, pois estava com 40 anos em 1857. Deve ter sido levado a viver em Goiás numa das expedições de Damiana da Cunha e voltado para o convívio do seu povo por volta de 1835, no processo de fuga que se deu após a morte daquela Cayapó, em 1831. Em 1881, os Cayapó de Santana do Paranaíba estavam, ao que tudo indica, procurando mudar-se para outra região, como, por exemplo, próximo da colônia militar de Itapura. Segundo informações daquele ano, fornecidas pelo seu comandante:

> [...] ã margem esquerda do rio Paranahyba, três légoas distante da Villa de Sant'anna, existe um aldeamento de índios Cayapós mansos e trabalhadores práticos destes rios [...] Dizimados pelas febres palustres e pela miséria desejam mudarem-se para a Colonia, o que seria uma bella acquisição, mas é necessário lhes dar uma diaria até que edifiquem suas casas e plantem suas roças. Esta providência tem sido, por vezes, pedida.[210]

[210] Esta colônia foi criada em 1853, como estabelecimento naval. Estava localizada à margem direita do rio Tietê, 3 léguas acima da sua foz no rio Paraná. Cf. "Notícia circunstanciada sobre a colônia Militar de Itapura–pelo Ajudante Capitão Joaquim Ribeiro da Silva Peixoto–no impedimento do Diretor" [10/09/1881]. AN, Divisão de Documentação Escrita, seção do poder executivo. Documentos em Caixa. Códice 807, volume 15. Agradeço estas informações ao prof. Dr. Wilmar R. D`Angelis.

Os Cayapó de Coxim (Herculânea) são mencionados nas duas primeiras décadas do século XX, em dois relatórios do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Em 1915, assim se refere a eles o relatório do SPI:

> Pedindo também os desvelos desta Inspetoria está um grupo de Caiapós residente a margem esquerda do rio Taquary, cinco léguas acima da sede da vila do Coxim em terras devolutas denominadas "Boa Lembrança". Estes índios, em número de 80 almas, que são os antigos posseiros do lugar chamado "Aldeia", precisam ter a posse da terra. (MI, filme 379, foto 1074).

Eles são novamente mencionados no relatório da Inspetoria em 1918: "Também não devem ser esquecidos [sic] um grupo reduzido de Cayapós, residentes nas margens do Taquary" (MI, filme 379, foto 1074). Após essa data, apenas o silêncio! Os relatórios de 1923 tratam da questão relacionada às terras indígenas, mas não mencionam os Cayapó do Coxim (MI, filme 379, foto 1530). O de 1924 menciona apenas os Kayapó do Xingu, enquadrando-os entre os "índios selvagens" (MI, filme 379, rolo 1538).

## O ressurgimento da etnia

Novos estudos indicaram que estavam enganados os que acreditavam que os Cayapó estavam extintos, da mesma forma que demonstraram a fragilidade da hipótese daqueles que acreditaram que os Kayapó (setentrionais) fossem parte dos do sul que teria se refugiado próximo do Xingu.

Foi Richard H. Heelas, antropólogo inglês, quem inicialmente lançou a hipótese de que os Panará e os Cayapó poderiam ser um único grupo. Os Panará, grupo Jê, era conhecido, anteriormente ao seu contato, como Kreen Akrore, nome que lhes davam os Kayapó. Foram contatados em princípios da década de 1970 na região norte de Mato Grosso, às margens do rio Peixoto de Azevedo. Contando inicialmente com uma população estimada em cerca de

600 pessoas, após dois anos de contato, os Panará reduziram-se para menos de 100. Quando foram transferidos para o Parque Nacional do Xingu, sobreviviam apenas 79 pessoas. Heelas foi o primeiro antropólogo a estudá-los, realizando uma descrição etnográfica bastante detalhada, levando-se em consideração a grande depopulação ocorrida naquele momento.

Ao comparar as listas de palavras Cayapó coletadas por Saint Hilaire e Pohl em princípio do século, no aldeamento goiano de São José de Mossâmedes, Heelas verificou a existência de termos cognatos com a língua Panará (HEELAS, 1979, p. 2). Assim, da lista de Pohl, contendo 65 termos, consideram-se 26 como cognatos, 5 como incompreensíveis, 14 como não conhecidos e 20 não cognatos. Da lista de Saint Hilaire, com 33 termos, 19 são cognatos, 4 incompreensíveis, 3 não conhecidos e 7 não cognatos.

O segundo trabalho antropológico entre os Panará foi realizado por S. Schwartzman na década de 1980 (SCHWARTZMAN, 1987). Ele reexaminou as mesmas listas analisadas por Heelas e concluiu que, dos 65 termos fornecidos por Pohl, 35 são palavras similares (52%), enquanto que o mesmo ocorre em 27 (81%) dos 33 termos da lista de Saint Hilaire. Assim, da comparação das duas listas, temos que 62% das palavras são similares.

Além das listas de Saint Hilaire e Pohl, duas outras foram coletadas em Santana do Paranaíba, uma pequena cidade do atual Mato Grosso do Sul, às margens do rio Paranaíba, na confluência com o rio Grande, onde havia um aldeamento cayapó pelo menos até o final do século XIX. Uma delas foi coletada por Kupfer (1870) e outra por Nehring (EHRENREICH, 1894), ambas da segunda metade do século XIX, mas que não foram analisadas por Heelas ou Schwartzmann. Comparando-as com as duas outras listas conhecidas, chega-se a 93% de fonemas correspondentes entre as palavras.[211]

[211] DOURADO, Luciana [Comunicação pessoal]; RODRIGUES; DOURADO, 1993.

Schwartzmann, no entanto, apontou outras evidências possíveis da relação entre Panará e Cayapó. A forma de construir flechas, unindo-se pequenos segmentos de bambu até se obter o tamanho desejado; a técnica para construção de cestos; a prática de escarificação da testa com um pequeno arco e flecha para curar dores de cabeça, todas elas idênticas entre os dois grupos. Schwartzmann concluiu que era provável que os Panará do Peixoto de Azevedo representassem um grupo de Cayapó não assimilados que fugiram de Goiás ou do sul de Mato Grosso no final do XVIII, ou início do XIX. Mencionou, como evidência dessa hipótese, a própria tradição Panará de que seus ancestrais vieram do leste, de uma área de campo aberto, para a área de floresta fechada do rio Peixoto de Azevedo, e que os inimigos estão no leste e não no oeste (SCHWARTZMANN, 1987, p. 256). Veremos, a seguir, que esta hipótese é verdadeira.

## Cayapó-Panará

Aquele grupo de cerca de 30 pessoas encontrado pela Comissão Geológica do Estado de São Paulo, nas margens do rio Grande, embora provocasse pouco interesse aos membros daquela expedição, felizmente atraiu a atenção de um morador de Uberaba, muito curioso.

Alexandre de Souza Barbosa trabalhava, em 1911, como agrimensor, medindo as terras das fazendas da região do extremo oeste do Triângulo Mineiro, na confluência dos rios Paranaíba e Grande, quando encontrou um grupo de Cayapó. Esse grupovivia na aldeia de Água Vermelha, próximo da atual cidade de São Francisco Salles. Barbosa registrou que eles se autodenominavam Panará. Era um grupo de apenas 4 pessoas, ainda jovens. Barbosa decidiu, então, montar um vocabulário da sua língua, passando a anotar as palavras que lhe ditavam. Mas, a cada vez que perguntava sobre o significado de cada uma delas, os jovens índios diziam: "minha

mãe é que sabe tudo". A mãe, reticente, não queria ir até o acampamento de Barbosa. Foi necessário, segundo ele, muito esforço para convencê-la. Ela chamava-se Cândida e foi descrita por Barbosa como simpática e "notavelmente inteligente". Presenteada e tratada com carinho, ela resolveu, afirma Barbosa, "ensinar-me a língua". Após ler-lhe as palavras ditadas por seus filhos, a velha senhora corrigiu algumas delas, acrescentando outras.

Devido a essa feliz atitude de Alexandre de Souza Barbosa, chegou-nos até o presente o vocabulário mais completo sobre a língua cayapó. Trata-se de um conjunto de mais de setecentas palavras, acrescido, ainda, da narrativa de situações de pesca e caça. A partir dele, podemos avançar a hipótese proposta por Heelas e ampliada por Schwartzmann de que Cayapó e Panará são o mesmo grupo, bem como fornecer material para os linguistas poderem estabelecer um quadro mais detalhado das línguas indígenas existentes no Brasil.[212]

Ainda que algumas das afirmações de Alexandre de Souza Barbosa proporcionadas por suas incursões pelo campo da arqueologia, antropologia física e dos estudos sobre línguas, atualmente, possam ser facilmente contestadas, em vista do desenvolvimento daquelas diversas disciplinas científicas, elas nos revelam o quanto era "curioso" nosso autor, e o quanto estava informado das discussões contemporâneas (final do século XIX e início do XX) existentes no Brasil.

Desta forma, acredito que seria muito oportuna uma iniciativa de trazer a público este importante documento, um caso raro e exemplar para nos auxiliar no resgate da presença e agência histórica dos grupos indígenas nesta região do Brasil. Com o auxílio de informações como as de Alexandre de Souza Barbosa, foi possível relacionar dois grupos indígenas, os Panará e Cayapó, sendo que os últimos eram considerados extintos. Estas informações deixam claro que a pesquisa em arquivos revela enormes e agradáveis surpresas ao pesquisador interessado em recuperar todos os agentes históricos de nosso passado. As pesquisas (não publicadas) desenvolvidas pela historiadora Sônia Maria Fontoura, pesquisadora do Arquivo Público de Uberaba, nos anos 1990, demonstraram que podem existir descendentes daqueles Cayapó vivendo no interior do Triângulo Mineiro, em regiões próximas de onde ficava a Cachoeira Vermelha.

Vejamos algumas informações conseguidas por Sônia. Um marceneiro de Uberaba, filho de pai Krenak, afirma que ele ia com seu pai pescar, até a idade de 12 anos (ele conta hoje com 48 anos de idade). Eles costumavam pescar num lugar conhecido como cachoeira dos índios (possivelmente Cachoeira Vermelha). Lá chegando, conta o marceneiro, seu pai assobiava e apareciam os índios. Ele afirma, também, que, além da aldeia de Cachoeira Vermelha, existia outra mais abaixo, num local chamado Canal de São Simão. Nesta última, as casas não eram dispostas em círculo, mas em linha reta. Neste local, eles permaneceram até quando o marceneiro tinha 12 anos, portanto, há 36 anos (1962), e que depois teriam mudado para os lados de Mato Grosso.

Em Iturama, outra cidade do Triângulo Mineiro, Sônia entrevistou uma professora que escreveu um livro sobre a história da cidade, o qual apresentava como ilustração uma foto de um índio Cayapó. Essa foto fora guardada no

[212] Encontrei este rico documento no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no Rio de Janeiro, quase por acaso. Após todos os tipos de consultas por palavras-chaves com índios, São Paulo, Cayapó, Goiás etc., resolvi consultar as gavetas do fichário por assunto. Apesar de saber que os Cayapó tinham sido sempre tratados por esse termo, decidi procurar pelo assunto Panará. Fiquei extasiado quando localizei este documento com a entrada Panará. Tratava-se do manuscrito de Alexandre de Souza Barbosa, ali guardado desde 1918 (IHGB, lata 188, doc.39). Posteriormente, fui verificar porque este documento não havia sido mencionado nos catálogos do IHGB, os quais publicam a relação de documentos recebidos por aquele instituto. Descobri que, por um erro de ortografia, no catálogo publicado na RIHGB consta a palavra Paraná e não Panará, e por isso o manuscrito estava incógnito naquele arquivo.

arquivo da prefeitura local por um ex-prefeito que pretendia criar um memorial em honra dos Cayapó. Na década de 1950, as terras dos índios que sobraram foram loteadas, cabendo um desses lotes ao índio João Luiz, que não procurou reclamar seus direitos.

Ainda na cidade de Iturama, Sônia encontrou, numa localidade chamada de Alexandrita, uma velha senhora, de nome Flausina (conhecida como D. Tita), com cerca de 68 anos de idade, que afirma ser "bugra" e que foi criada na aldeia de Água Vermelha, de onde saiu com cerca de 30 anos. Portanto, no início de 1960. Esta informação coincide com a do marceneiro de Uberaba que vimos anteriormente. D. Tita diz que seu pai era índio (bugre) e sua mãe negra. Posteriormente, Sônia encontrou também uma irmã de D. Tita. Elas são sobrinhas do João Luiz, aquele índio que não reclamou seu lote de terra em Iturama e de quem nos resta, atualmente, apenas uma foto. D. Tita forneceu uma lista com o nome dos índios que moravam na Água Vermelha e que foram embora no mesmo período em que ela deixou o local. Sônia levou a lista de palavras de Alexandre de Souza Barbosa e leu algumas palavras para Dona Tita. Ela recordou-se dos nomes Cayapó para: farinha, fogo, fogão, mandioca.

Em Frutal, Sônia entrevistou um italiano que se mudou para a cidade em 1926. Este afirma que costumava ir pescar na "cachoeira dos índios" em companhia de um negro chamado André. Este último afirmava que, até 1916, ainda existia, e ele assegurava ter visto, os índios morando em aldeias circulares com casas cobertas com folhas de buriti, rodeando uma praça onde realizavam suas festas. Sônia encontrou ainda um fazendeiro muito antigo, por nome José Queiroz, que afirma que parte das terras de suas fazendas fora tomada aos índios. Relata ele que os índios sofreram várias epidemias, como sarampo, varicela e tuberculose, que os dizimaram.

Como tanto as informações documentais, quanto as tradições orais indicam que os Cayapó-Panará realizaram um deslocamento migratório do Triângulo Mineiro para o Mato Grosso, resta-nos algumas indagações: como isto teria corrido? Ainda não o sabemos. Qual a relação entre os Cayapó-Panará do Triângulo Mineiro com aqueles que viviam em Santana do Paranaíba, no lado mato-grossense do rio Paranaíba? Questão também ainda não respondida.

Quando iniciei minhas pesquisas sobre os Kayapó do Sul, visando minha dissertação de mestrado na UNICAMP, em conversas com pesquisadores conhecedores da região e da história daqueles índios, por várias vezes disseram-me que não havia documentação outra sobre eles, exceto aquela deixada pelos agentes coloniais da Capitania e depois Província de Goiás. Uma intuição (daquela própria ao exercício da investigação) levou-me a acreditar que um grupo tão importante na história colonial brasileira não teria desaparecido sem deixar sinais.

Tive a felicidade de ser "premiado" com meu "encontro" com o relato do encontro que Alexandre de Souza Barbosa teve com os Cayapó-Panará no começo deste século. Espero que outros pesquisadores se lancem aos desafios desta "aventura histórico-antropológica". As informações do livro de Barbosa e dos documentos consultados oferecem pistas sugestivas quanto a isso. Acredito que novas descobertas certamente surgirão.

PARTE 4

# História dos atuais povos indígenas

# Guató: povo das águas

Anna Maria Ribeiro F. M. Costa

Tem Guató aí.
Tem Guató lá.
Tem em todo Pantanal!

## Introdução

O objetivo deste capítulo é oferecer dados do presente etnográfico guató, com ênfase no conjunto de sua população localizada em Mato Grosso e, após o ato que sancionou a divisão do estado, em 11 de outubro de 1977, em Mato Grosso do Sul. Habitantes de duas unidades da federação, os Guató atualmente encontram-se na Terra Indígena Baía dos Guató, em Mato Grosso, e na Terra Indígena Guató, em Mato Grosso do Sul.[213]

A respeito da etnia guató, portanto, faz-se necessário dar a conhecer os dois núcleos populacionais. A presença guató em Mato Grosso, em um livro que se propõe a dar visibilidade principalmente aos povos indígenas em Mato Grosso do Sul, faz jus ao fato de que esses dois núcleos constituem um mesmo grupo étnico. Por compartilharem uma mesma noção de história, uma mesma forma de vida social e, de certa forma, uma mesma continuidade temporal, são aqui considerados no sentido de "morfologia social" proposto por Marcel Mauss (2003 [1905], p. 425), que não rejeita o significado do espaço territorial na organização societária, mas aparta-se das considerações acerca da supremacia quase exclusiva dos fatores geográficos. Dessa forma, o sociólogo e antropólogo francês, para além das circunstâncias territoriais, proclama os usos, costumes e modo de ser como condições inerentes à organização social.

A discussão de cultura, entendida como uma consequência da organização de grupos étnicos, para citar Manuela Carneiro da Cunha, é considerada a partir de expressões culturais manifestas nos modos de um povo, admitindo mudanças no passar do tempo.

> A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de muito contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários aspectos. (CUNHA, 1986, p. 99).

A cultura, para Fredrik Barth (2000),é entendida mais como uma implicação da etnicidade e percebida em um contexto de interação étnica, isto é, como produto de relações sociais históricas. A noção de pertença, por-

[213] À guisa de uma explicação, o título "Guató: povo das águas" apoia-se nas impressões de Max Schmidt (1942, p. 249), ao afirmar que "o Guató é um habitante aquático por excelência, mais do que qualquer outra tribo do continente sulamericano."

tanto, constrói-se nos aspectos simbólicos e nos traços culturais, possibilitando estabelecer a fronteira da identidade étnica. Necessariamente, as fronteiras de conteúdo cultural e geográfico não são coincidentes; mesmo que membros de uma mesma etnia partilhem territórios distintos e fragmentados, como no caso dos Guató, o que define grupo é a fronteira étnica, enfatizada por categorias atributivas de alteridade e pertencimento.

> As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e a validação contínuas [sic], devem ser analisadas. (BARTH, 2000, p. 34).

Dentro desta prerrogativa teórica, o povo Guató é único, indivisível, mesmo habitando localidades distintas. Nos dois estados, os agrupamentos formam um único grupo étnico, para mais adiante do que já se sabe, por adotarem um conjunto de ações que dão sustentação à vida coletiva. Assim, entende-se que ambos entrelaçam-se em uma complexa trama histórica que se pretende construir aqui pelo relato oral, documental, bibliográfico, iconográfico e cartográfico.

Com base metodológica alicerçada nas fontes orais, primárias e secundárias, procurase, neste estudo, apresentar uma etnohistória guató, inspirada na trajetória iconográfica das águas de Bertoloto (2006, p. 17): "descobrir ou indicar, dentro dos conceitos de cultura, de que forma o ser humano imagina, conserva, apropria, registra e concebe a ideia de paisagem". A tipologia documental orienta um percurso da narrativa sempre atenta aos rastros deixados pelo caráter subjetivo das fontes. Como assegura Le Goff (1996 [1990], p. 553), "trata-se de pôr à luz as condições de produção [...] e de mostrar em que medida o documento é instrumento de um poder".

Mas, assim como o fio que orientou Teseu e o trouxe de volta graças ao presente de sua Ariadne, o "volume mental" praticado pelos dois núcleos guató, como um fio desenrolado e redimensionado durante séculos, trouxe-os de volta pelos labirintos aquáticos dos rios, corixos e lagoas do complexo do Pantanal.

Vários viajantes que percorreram a região dos Guató demonstraram suas impressões sobre as peculiaridades linguísticas. Florence (1977 [1825-29]) qualificou a língua como rápida: durante uma conversa, o que se pode ouvir são palavras monossilábicas, alternadas e breves. Já Castelnau (2000 [1845]) informou que é uma língua doce, especialmente se pronunciada por mulheres. Em tempos atuais, estudos linguísticos apontam que se trata de "uma língua que não tem adjetivos; os adjetivos da língua são os verbos" (PIZZINI, 2005).

Em um tempo mais recente, Rodrigues (1986) notificou que os Guató são falantes de uma língua do tronco macro-jê, família e língua guató. Sob a ameaça de extinção, hoje é falada por alguns indígenas nos núcleos de Corumbá, Mato Grosso do Sul, e na região de São Lourenço, Mato Grosso. Pesquisas de Postigo (2009, p. 14) indicam que há cinco falantes da língua nativa, com uma "transmissão considerada baixa". No que se refere à quantidade de estudos, segundo Postigo (2009), "a língua Guató apresenta o valor (2), indicador da existência de apenas um trabalho linguístico realizado, que sabemos ser a tese de doutorado de Palácio (1984)". Posteriormente à sua constatação, Martins (2011, p. 24) apresentou um estudo em que faz uma comparação lexical e gramatical para verificar a "consistência da hipótese levantada por Rodrigues (1986) sobre a possibilidade de a língua guató ser um membro do tronco macro-jê, sendo este constituído por doze famílias linguísticas: Jê, Kamekã,

Maxacalí, Krenák, Purú, Karirí, Yatê, Karajá, Ofayé, Bororo, Guató e Rikbaktsa".[214]

Em referência à etno-história dos Guató de Mato Grosso do Sul, habitantes da Terra Indígena Guató, a abordagem aqui adotada apoia-se, principalmente, nos trabalhos de Cruvinel (1985 [1977]), Oliveira (1996, 2002) e Brasil (2003). Quanto ao núcleo populacional da Terra Indígena Baía dos Guató, na região do rio São Lourenço, afluente da margem esquerda do rio Cuiabá, Mato Grosso, baseia-se na releitura dos trabalhos de campo de Oliveira (1996, 2002), Costa e De Paula (2000a, 2000b), Migliácio (2000), Giovani José da Silva (2008), Brasil (2003) e Barros (2006).

Dentro da problemática apontada para entender o contato dos Guató de ambas as Terras Indígenas com os não índios, este estudo reporta-se às concepções teóricas das ciências humanas a partir dos preceitos formulados por Max Gluckman.[215] A respeito disso, deve-se dar relevo ao estudo de João Pacheco de Oliveira Filho (1988), porque nele se percebe que as instituições indígenas e não indígenas encontram-se intimamente relacionadas, e o contato não pode ser entendido de forma reduzida, como uma relação de dependência incontestável:

> A dominação não é apenas um fato externo, imposto por forças estranhas ao grupo humano diretamente observado. A forma e a função concreta que assume decorrem das virtualidades das próprias instituições nativas, aproveitadas no interesse de reforçar o poder de indivíduos ou grupos situados no pólo [sic] dominado. (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 10).

Os agentes de contato conduzem as sociedades indígenas, em proporções violentas, a uma ressignificação imbuída de uma leitura simbólico-cultural que, consequentemente, é introduzida nos novos padrões de relacionamento que os levam à manutenção de uma determinada unidade social, compatível às suas necessidades.

Ao tomar por base Oliveira Filho (1988), torna-se possível verificar que os agentes de contato que chegaram às terras tradicionalmente ocupadas pelos índios Guató e a seus limítrofes não são percebidos apenas como fatores externos à vida indígena, mas como indivíduos que tomaram parte de encontros/desencontros nas teias das relações. A política de desterritorialização e reterritorialização levou os índios a um novo ordenamento cultural que os conduziu a uma reorganização social.[216]

Portanto, o que se estabeleceu durante o contato não é visto simplesmente como fator desintegrador da sociedade indígena em questão, constituindo-se, antes, em elementos que se entrecruzaram à sua história. Índios e não índios são conduzidos à interdependência e, por conseguinte, aos constantes desajustamentos, em face dos quais buscavam um relativo equilíbrio, para que a convivência se estabelecesse.

Com base na análise da tipologia documental consultada para a elaboração do presente texto e da problemática aportada na preocupação em "descobrir ou indicar, dentro dos conceitos de cultura, de que forma o ser hu-

[214] Sobre a língua guató, existem os estudos de Palácio (1984, 1987, 2004); de Lima, intitulado "Dando a palavra aos Guatós: alguns aspectos sociolinguísticos" (2002);"Pequeno Dicionário da Língua Guató" (Secretaria de Estado de Educação, 2002) e de Martins (2011).

[215] Baseado em dados coletados entre os anos de 1936 e 1938 junto ao povo Zulu, do norte da Zululândia, Sul da África (território atualmente correspondente à África do Sul, Lesotho, Sauzilândia, Zimbábue e Moçambique), Gluckman (1987) analisa as relações estabelecidas entre agentes de contato europeus e comunidades africanas ocorridas durante a inauguração da ponte Malungwana. Em seu estudo, Gluckman descreve a maneira como Zulus e Europeus adaptam seus comportamentos uns aos outros.

[216] Um território refere-se ao espaço vivido, sentido, conhecido. É o lugar de se apropriar das coisas, de comportamentos, investimentos nos tempos e nos espaços sociais, culturais dentre outros. Nesse sentido, o ato de desterritorializar indica a desordem, a fragmentação que, por consequência, busca novos saberes, estes menos instituídos e menos previstos. O processo de reterritorialização indica o afastamento, a perda de territórios, momento em que deverá tornar-se um agente ativo de uma nova territorialidade. Assim, adesterritorialização (carregando o sentido de nãopertença) e a reterritorialização (carregando o sentido de adaptação ao novo) acham-se dentro de um processo de mobilidade tanto individual quanto coletivo, de território conhecido para um território não conhecido (Consultar DELEUZE; GUATTARI, 1992).

mano imagina, conserva, apropria, registra e concebe a ideia de paisagem" (BERTOLOTO, 2006, p. 18), os Guató, atualmente acham-se distribuídos em núcleos populacionais localizados na Terra Indígena Baía dos Guató e Terra Indígena Guató, em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, perfazendo uma população aproximada de 352 indivíduos, não computada a população que vive além dos limites das referidas terras indígenas.[217]

Ao seguir a proposta teórica de Said (1990 [1978]), especialmente para uma discussão acerca da noção de território geográfico cultural, a noção de fronteira entre índios e não índios é concebida com propósitos distintos e caracterizada por um referencial geográfico específico, eminentemente cultural, representando um território que se sobrepõe ao oficial, com interesses antagônicos. A superposição desses territórios foi responsável pela emersão dos conflitos, mas, por outro lado, obrigou os Guató a criar e a recriar certas práticas como estratégias de sobrevivência. Em ambas as terras indígenas propostas pela ação fundiária da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), os núcleos populacionais sofrem as consequências do avanço considerável do antropismo e do desflorestamento, especialmente sob o ângulo do impacto das atividades agropecuárias. Tal situação espelha a legislação em vigor, que não direciona medidas para uma ocupação ordenada e de uso racional dos recursos naturais ainda restantes no entorno das terras indígenas.

[217] De acordo com os dados do último censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), há 152 indígenas habitando a Terra Indígena Guató e, segundo os dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), são 199 indígenas habitando a Terra Indígena Guató: 83 na aldeia Aterradinho, 6 na Prainha e 110 na São Benedito (Consultar <http: //www.ibge.gov.br> e <http: //portal.saude.gov.br>, respectivamente). O IBGE aponta uma distribuição dos Guató nas cinco regiões do país, não inclusa a Terra Indígena Baía dos Guató, a saber: 1 na região Norte; 2 na região Nordeste; 20 na Sudeste; 12 na Sul; 278 na Centro-Oeste.

**Os Guató**

Tem Guató aí.
Tem Guató lá.
Tem em todo Pantanal!
E devagarzinho,
fomos ajuntando as peças de um grande mosaico.

Os Guató creem que seus domínios territoriais são moradas de um grande pássaro, de penas escuras: a águia pesqueira, o *marevó*. Acreditam os índios que o ato de matar a ave é de mau augúrio; dentre eles, a chegada de tempestades destruidoras. Segundo a crença indígena, a região também costumava ser agitada por *mucudingligli*, espírito maléfico de chifres, que chegava numa nuvem de besouros, produzindo barulho intenso. Nos dias de hoje, a cosmologia guató une-se aos preceitos cristãos, dentre eles, os da religião católica. A festa de São João, por exemplo, é bastante comemorada, momento em que as famílias se unem para realizar cerimônias de casamento e batizado (JOSÉ DA SILVA; DE PAULA, 2001).[218]

Desde as primeiras notícias datadas do século XVI sobre os Guató, têm-se dados sobre a organização social baseada em famílias nucleares, de uma forma de filiação patrilinear, autônoma. Nos termos de Oliveira (1996, p. 9): "um exemplo etnográfico de grupo essencialmente canoeiro". Na distribuição das atividades, o homem guató encarrega-se de confeccionar os equipamentos destinados à caça e à pesca. Também estão no rol de suas responsabilidades as atividades da caça, da

[218] Para Ribeiro (2005, p. 35), há dificuldade em estudar a religião dos Guató, assim como de outros grupos indígenas, no período anterior ao processo de cristianização. A religião desse grupo é considerada uma incógnita por Jorge Eremites de Oliveira (1996), o que não significa que seja inexistente. O mesmo autor, em seu artigo sobre a religião dos Guató na perspectiva de viajantes e missionários, faz uma releitura dessas fontes e oferece interessante material sobre o tema.

peça e da coleta,[219] bem como o preparo de alimentos, dividindo-o com as mulheres.

Oliveira (2002) ainda informa que, na concepção dos Guató, o fato de matar uma onça, *mepago*, consistia em um indicativo de prestígio e de coragem. Além disso, cada onça abatida concedia ao caçador o direito a uma mulher; se adolescente, permitia participar do ritual de passagem para a idade adulta. Às mulheres, cabia a confecção de utensílios de barro e de tecidos. Ambos os sexos trabalhavam na elaboração de peças trançadas.

O povo indígena guató, dançador do cururu, tocador da viola de cocho e do ganzá e apreciador da bebida à base da polpa doce do acuri (*Attalea phalerata*)[220] foi descrito pela primeira vez no século XVI pelo explorador espanhol Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1987 [1555]), quando o Pantanal era conhecido por *laguna de los Xarayes* ou lago Xarayes, nome tomado de uma das principais etnias que ali existia.

Os *Guataes*, *Guatás*, *Guathós*, *Guatos*, *Guatòs*, *Goatos*, *Guattos* e *Guatues*, povo do Pantanal, tanto os dos núcleos populacionais de Mato Grosso como de Mato Grosso do Sul, na Terra Indígena Baía dos Guató como na Terra Indígena Guató, respectivamente, autodenominavam-se *maguaató*, frango d'água (*Phimosus infuscatus*), espécie encontrada em rios, brejos, corixos e baias. Contudo, esta informação ainda é incerta, pois também se considera uma derivação do verbo andar, *guatá*, em guarani, que significa "caminhar, circular, transitar", em referência à grande característica do povo Guató: a mobilidade espacial.

> A ocupação guató, limitada exclusivamente à região pantaneira, permaneceu inalterada até meados do século XIX, quando se intensificou o processo de ocupação da região do alto Paraguai, especialmente após a Guerra do Paraguai (1864-1870), com a presença de ex-soldados, militares e fazendeiros. (SILVA, G. 2008).

Ricas podem ser consideradas as fontes primárias que indicam a localização dos Guató no Pantanal. Entretanto, como fundamentou Oliveira (2002, p. 8), no período das disputas entre Portugal e Espanha pelo domínio do Pantanal, a região era composta por "um complexo mosaico sociocultural no centro da América do Sul, inclusive de um complexo de povos canoeiros formado por sociedades cultural e linguisticamente distintas".

Numa sucinta passagem cronológica iniciada no século XVI, é possível encontrar inúmeros registros sobre a presença guató na região. O viajante espanhol Domingo Martínez de Irala adentrou a região que viria a ser nominada Xarayes, atualmente Pantanal, em "novembro de 1542, a bordo de três bergantins, no comando de uma bem municiada tropa e um numeroso grupo de índios, partiu de Assunção iniciando a navegação e exploração do rio Paraguai" (COSTA E SILVA, 2009, p. 64). Sob as ordens de Núñez Cabeza de Vaca (1987 [1555]), Irala, ao percorrer o Mar de Xaraés à procura de ouro e prata, registrou dados sobre os Guató. Não raros são os relatos que documentam a economia de subsistência direcionada ao cultivo do milho, cará, mandioca, abóbora, batata, cana-de-açúcar, algodão, cabaça, fumo, em roças localizadas nos terrenos elevados, aterros que estavam protegidos das inundações fluviais. Incorporaram a essas atividades o trabalho artesanal, executado por homens e mulheres para dar maior comodidade.

Arcos e flechas, bodoques, zagaias, armadilhas, porretes são comumente empregados por homens na atividade da caça e da pesca, mesmo que utilizem a espingarda. O pau de cavouco, artefatos líticos, conchas de moluscos, dentre outros compõem o equipamento

[219] A atividade da coleta desenvolvida pelos Guató compõe-se de frutas, especialmente o acuri, arroz-do-pantanal ou arroz-bravo, espécie nativa colhida no período das cheias, também encontrada na roça do núcleo da aldeia São Benedito, às margens do rio São Lourenço. Dentre os produtos da coleta acham-se também as iscas, atividade desenvolvida por homens e mulheres. Até que sejam utilizadas, são armazenadas em valas, próximas aos cursos d'água. Também coletam matéria-prima destinada à elaboração de artefatos trançados (cestos, esteiras, abanos) e tecidos com fibras vegetais (abano de mosquito e mosquiteiro).

[220] A palha da palmeira do acuri também é empregada para a cobertura das casas e para a confecção de utensílios como o cesto, o abano e a esteira.

doméstico e de trabalho, produzidos atualmente tanto pelos núcleos da Terra Indígena Guató como da Terra Indígena Baía dos Guató, mesmo que haja dificuldade de encontrar a matéria-prima adequada, como para canoas, remos e zingas (OLIVEIRA, 1996).

Desde o século XVI, a vida nos rios foi registrada por muitos viajantes e exploradores que percorreram a região. Os rios são, em grande parte, ornamentados na superfície de suas águas por aguapés,[221] também conhecidos por camalotes, ervaçais flutuantes da planície pantaneira que têm a função de eliminar as impurezas dos mananciais, refugiar e prover de alimento a fauna aquática do ecossistema. Para percorrer o emaranhado das vias aquáticas, os Guató fazem uso de canoas, e, por isso, são os senhores das águas pantaneiras. Victoriano (2006) informa que a canoa, *manum*, também conhecida como "canoa de um pau só", que consiste no principal transporte dos índios, é confeccionada com madeira cambará ou chimbuva. Remos, *macum*, de diversos tamanhos, assim como as zingas, *madyuada*, varas compridas comumente utilizadas na propulsão da canoa, quando as águas estão baixas.

No século XIX, a expedição russa de 1825, chefiada por George Heinrich von Langsdorff,[222] seguiu pelas províncias de São Paulo, Mato Grosso e Amazonas, trajeto em que analisou aspectos geográficos, sociais, etnológicos e linguísticos, com uma rica documentação iconográfica e cartográfica, incluindo referências aos Guató dos rios Paraguai e São Lourenço. Também Castelnau, naturalista francês que esteve no Brasil, em 1845, traz dados sobre esses índios:

> Andavam estes índios nus, com um pequeno pedaço de pano amarrado à ilharga; alguns, de chapéu de palha, tinham os cabelos erguidos e amarrados por sobre a cabeça. Vimos diversos com o lábio inferior furado e atravessado por um pedaço de pau. Todos tinham um pequeno penacho atravessado em cada orelha. Os Guatós usam bigode e barba comprida; possuem nariz aquilino e olhos direitos; seus traços são geralmente muito bonitos e embora tenham a mesma cor dos outros índios, o seu aspecto lembra dos europeus. (CASTELNAU, 2000 [1845], p. 358).

Notícias sobre os Guató adentram o século XX, localizando-os em uma extensa área do rio Paraguai ao São Lourenço. Beaurepaire-Rohan (1869), à frente de uma expedição que identificou e providenciou a medição de terras do alto rio Paraguai, lagoas e baías, contribuiu de forma decisiva para o conhecimento do espaço territorial dos Guató.

Schmidt (1942), em suas viagens de 1901, 1910 e 1928 concluiu que a ocupação guató abarcava as margens do rio Paraguai, de Descalvado à lagoa Gaíba, no rio Alegre, afluente do Cuiabá, e no canal D. Pedro II, Ilha Ínsua, lugar considerado o centro do universo guató. Dentre suas preocupações etnográficas, também se ocupou em estudar os aterros e demais tipos de assentamentos guató da região do rio Caracará, localizado em Mato Grosso. Em sua última viagem, em 1928, ele analisou principalmente as mudanças pelas quais passaram a sociedade guató em consequência do contato com os não índios. Para o autor, a área dos índios incrustava-se entre os paralelos de 16º30′ e 19º00 de latitude sul e os meridianos de 56º30′ e 58º00 de longitude oeste de Greenwich.

> Um guató, que vinha da colina de Caracará e se achava em visita ao povoado do lago de Uberaba, forneceu-me uma imagem mais exata da forma de governo da povoação guató. Assim, segundo ele, a comunidade divide-se em três círculos de habitantes, chefiados cada um por um cacique. O primeiro abrange a gente das margens do alto Paraguai, o segundo

[221] As ramas de aguapé são uma riquíssima fonte de matéria-prima empregada pelos Guató na confecção de objetos de uso doméstico (tapetes, esteiras, abanos) e pessoal (bolsas, cintos, chapéus, colares, pulseiras e brincos).

[222] Para saber mais sobre a expedição científica de Langsdorff, consultar FLORENCE (1977 [1875]); COSTA; DIENER, 1995; SILVA D., 1997. Também há uma versão infanto-juvenil escrita por Santa Rosa (2004). O Centro Cultural Banco do Brasil apresentou, no Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília, a exposição Expedição Langsdorff (2010), com 156 desenhos e aquarelas de Johann Moritz Rugendas, Aimé-Adrian Taunay e Hercules Florence, além de mapas do cartógrafo Nester Rubtsov.

> os habitantes dos lagos Gaiba e Uberaba e a colina do Caracará e o terceiro os do baixo rio S. Lourenço. (SCHMIDT, 1942, p. 261-262).

A questão da mobilidade espacial permeia também os estudos de Ribeiro (2005). Ao apresentar informações de cunho etnográfico relativas ao sistema social guató, detém-se em discutir os critérios de movimentação dos índios, que envolvem especialmente as atividades de subsistência e de produção de objetos. Mais do que isso, considera que as razões dos deslocamentos, de natureza e alegações específicas, podem ser complementares, e suas causas acham-se interligadas; por isso, são componentes de preceitos que regem a vida indígena (Ilust. 86).

Mais recentemente, os escritos de Oliveira (1996) indicam que à área guató integravam-se o curso principal do rio Cuiabá, Canal D. Pedro II, lagoas Uberaba e Gaíba, Morraria dos Dourados, Serra do Amolar e Ilha Ínsua. Outras grandes lagoas, como a Mandioré, Vermelha e Cáceres, também devem ter sido ocupadas pelo grupo. Atualmente, a vasta região pantaneira é composta por três núcleos de índios Guató: aldeia Uberaba, Ilha Ínsua e adjacências, em Mato Grosso do Sul; nos municípios de Barão de Melgaço e Poconé, em Mato Grosso, acha-se a Terra Indígena Baía dos Guató, junto aos rios São Lourenço e Cuiabá; a depender de estudos de identificação territorial, acha-se o terceiro núcleo, na região de Cáceres.

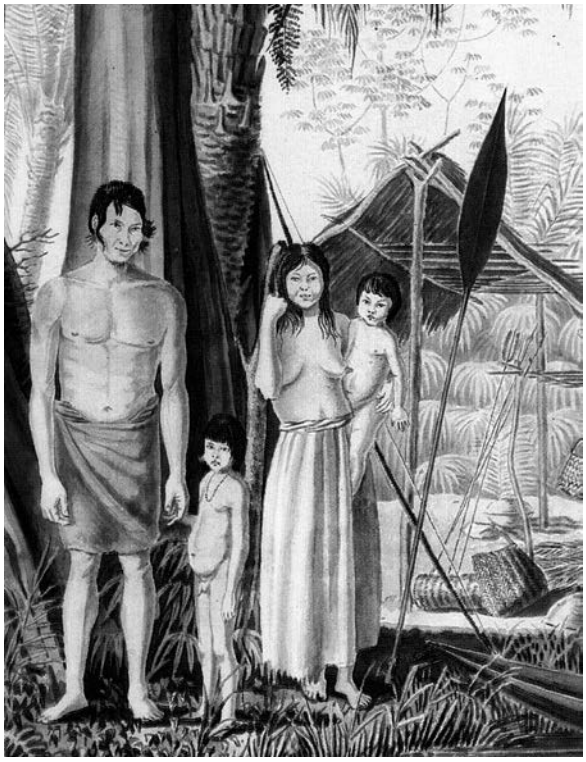


ILUSTRAÇÃO 86 - FAMÍLIA GUATÓ (FLORENCE, 1977 [1876])

Farta é documentação histórica que atesta a presença dos Guató ao longo do rio Paraguai a jusante de Descalvado. A carta do estado de Mato Grosso e regiões circunvizinhas, organizada por Cândido Mariano da Silva Rondon (1952), contém informações detalhadas sobre os Guató nesse trecho do rio. Frederico Rondon (1938), em viagem pela fronteira de Mato Grosso com a Bolívia, indicou também os Guató no alto Paraguai. Grandes contingentes de índios guató, bororo ocidental e chiquitano trabalharam nas fazendas de charqueada no Pantanal; em especial, nos campos do Descalvado (Ilust. 87).

Os relatórios das viagens de campo das equipes da FUNAI por ocasião dos trabalhos de identificação da Terra Indígena Guató mantêm, ainda, os registros da presença de núcleos guató nessa região. As equipes consideram o Guató como uma etnia transfronteiriça, com uma população significativa em Puerto Gonçalo, na Bolívia, próxima à Ilha Ínsua.

Mais recentemente, nos estudos destinados ao levantamento das comunidades indígenas na área de influência do gasoduto Bolívia-Brasil, ramal Mato Grosso, persiste a presença dos Guató em Cáceres (MOREIRA DA COSTA, 2000). O destacamento militar de Porto Índio, criado na década de 1950, subordinado ao 2º batalhão de Fronteira, em Cáceres, favorecia uma aproximação entre os índios ribeirinhos e os moradores daquela cidade. Entretanto, após ser transferido para o 17º batalhão de Fronteira, em Corumbá, em 1979, contribuiu para interromper o fluxo regular de militares e Guató para Cáceres, o que dificultou a comunicação entre seus diversos núcleos.

No ano 2008, dispersos em pequenos núcleos familiares, a população da Terra Indígena Guató, em Mato Grosso do Sul, de acordo com os dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) perfazia 175 indivíduos, e os da Terra Indígena Baía dos Guató, em Mato Grosso, 195. Vale enfatizar que se torna praticamente impossível a ação de comparar dados demográficos dos viajantes e cronistas com os dos dias atuais. Isso porque os primeiros apontaram para uma parcela da população indígena, em decorrência do tradicional caráter dispersivo dos indígenas no Pantanal.

Mas é certo que a sociedade guató sofreu uma depopulação considerável. A guerra do Paraguai (1864-1870), que contou também com um contingente guató no exército brasileiro, é uma das prováveis causas da diminuição populacional. O conflito armado internacional, o maior da América do Sul, trouxe a varíola, e seu término, o início da ocupação do alto Paraguai pelos não índios, que os expulsaram de seus territórios tradicionais, ocasionando a dispersão dos agrupamentos indígenas da região. Em correspondência datada de 1869 ao barão de Melgaço, então presidente da província de Mato Grosso, o Diretor geral dos Índios informou sobre a grande mortandade dos Guató ocorrida em 1867, decorrente do surto de varíola. O Diretório geral dos Índios, em data anterior, estimou a existência de 500 a 600 indígenas guató nos rios São Lourenço e Paraguai.

> Os Índios Guató ainda persistem na mesma vida errante nas margens dos rios S. Lourenço e Paraguai, vindo de um ou outro as vezes a algum sitio das margens do rio Cuiabá. Sou informado que a varíola que grassou com intensidade n'esta Província em 1867 fez n'elles grandes estragos, pelo que presumo que o seu número deve estar hoje muito limitado, por ter sido anteriormente, como V. Exa. Sabe, uma Nação pouco numerosa. Não aparecem nesta cidade nem para pedir brindes como fazem alguns de outras Nações.[223]

No quadro a seguir, podem-se observar os dados populacionais do século XIX ao XXI compilados por Giovani José da Silva (2008), não inclusos os Guató residentes nos municípios arrolados.

[223] AMT. *Relatório exigido pela Presidª. em offº de 10 de Junho de 1869.*

**Quadro 1. Dados populacionais Guató–séculos XIX ao XXI**

| Ano | Região | Pop. | Fonte |
|---|---|---|---|
| 1809 | Lagoa a Oeste do rio Paraguai aos 19º 12' de latitude | 30 | Azara |
| 1825-29 | Alto Paraguai | 300 | Florence |
| 1847 | Rio Paraguai, desde a boca da Uberaba e no São Lourenço desde a barra do Cuiabá | 400 | Leverger |
| 1848 | Alto Paraguai, Ilha Ínsua, Paraguai-Mirim e São Lourenço | 500 | Ferreira |
| 1894 | Alto Paraguai | 29 | Koslowsky |
| 1901 | Ilha Ínsua | 46 | Schmidt |
| 1978 | Corumbá, Ilha Ínsua | 220 | Cruvinel |
| 1984 | Corumbá, Ilha Ínsua, Bolívia, Rios São Lourenço, Pirigara e Vermelho, Miranda e Campo Grande | 383 | Cardoso |
| 1995 | Ilha Ínsua, Corumbá, Cáceres, fazendas e vilarejos da região pantaneira | 700 | FUNAI/PCBAP |
| 2008 | Rios São Lourenço/ Perigara e Cuiabá* | 72 | José da Silva |
| 2008 | Mato Grosso do Sul | 175 | FUNASA |
| 2008 | Mato Grosso | 195 | FUNASA |

Nas décadas de 1940 e 1950, a população guató, especialmente a do núcleo da Terra Indígena Guató, passou por mais um processo de dispersão, em consequência da criação de gado que os expulsou da Ilha de Ínsua – o território sagrado guató, para eles o local da criação do homem – e das áreas periféricas.

Como alternativa de sobrevivência, dirigiram-se para as cidades pantaneiras de Corumbá, Ladário, Aquidauana, Poconé e Cáceres. Raros foram os núcleos familiares que conseguiram permanecer em suas terras tradicionais, o que culminou, em 1950, em sua exclusão da política indigenista, ao ser decretada sua extinção.

Considerados pela etnografia da atualidade como os representantes canoeiros dos povos do baixo Pantanal, os Guató deram início à reorganização social e ao reconhecimento de sua etnicidade. Com uma mobilidade social diminuta se comparada ao território imemorial guató, a Ilha Ínsua ou Bela Vista, em Mato Grosso do Sul, foi uma das áreas pantaneiras para o refúgio de alguns grupos familiares, assim como a cidade de Corumbá. "Algumas famílias permaneceram na ilha por conta da intervenção do Ministério do Exército no sentido de instalar uma base militar na área, o que ocorreu em fins da década de 1950. Posteriormente, o Exército entrou com uma demanda judicial requerendo a posse da ilha na Justiça Federal" (SILVA G., 2008).

Outros indígenas continuaram vinculados às tradições de seus territórios, mesmo que empregados como mão de obra nas fazendas periféricas[224] e sofrendo com invasões de gado que destruíam suas plantações e seus recursos naturais. A mobilidade espacial reduzida levou a agricultura a ocupar uma posição de destaque junto com a coleta, a caça e a pesca.

Com a ação dos salesianos, somente a partir de 1976 os Guató voltaram a ser percebidos como um povo, momento em que organizaram uma incursão para subir o rio Paraguai.

> Ir. Ada organizara a Equipe Indigenista Missionária Diocesana de Corumbá um movimento em prol dos índios da região, constituída por jovens voluntários. Foi à frente dessa equipe que ela descobriu Josefina, uma índia Guató de 55 anos, que mora em um bairro pobre daquela cidade. Josefina faz trabalhos de trançado para o Pró-Sol, agência do governo de Mato Grosso que comercializa o artesanato local. O trançado levou Ir. Ada a Josefina, e esta identificou sua tribo. Na Pastoral Indigenista do Mato Grosso do Sul, realizada em Aquidauana em 1976, Josefina foi apresentada aos participantes. (PALÁCIO, 1984, p. 184).

Antes da constituição do grupo de trabalho da FUNAI, instituído através da Portaria Nº 1789/E, de 16 de outubro de 1984, com o objetivo de promover estudos de identificação da área indígena guató, foram organizadas três importantes incursões ao seu território tradicional no Pantanal mato-grossense. A primeira, em 1977, foi organizada pela Irmã Ada Gambarotto, que coordenou a equipe indigenista missionária diocesana de Corumbá. A outra, em seguida, dirigida pelo técnico indigenista Ramiro Batista Arantes, e a última, mais detalhada, pelo antropólogo Noraldino Vieira Cruvinel (1985 [1977]), identificaram a continuidade de ocupação indígena da região da Ilha Ínsua e Caracará, ao longo do rio Paraguai até o Porto Conceição e, ainda, pelos rios Cuiabá e São Lourenço (Ilust. 88).

Assim, em 1977, a FUNAI iniciou os procedimentos administrativos que culminaram na comprovação da existência dos Guató dispersos no Pantanal. Junto à Pastoral Missionária Indigenista, o órgão indigenista oficial reconheceu a Ilha Ínsua como ocupação tradicional indígena. Mas a luta pelo reconhecimento da Ilha Ínsua como Terra Indígena precisou continuar, devido à oposição do exército brasileiro. Durante anos, FUNAI e exército disputaram a região: o órgão indigenista, na alegação da tradicionalidade indígena; as forças armadas, da área de segurança nacional, por estar na

[224] Com frequência, fazendas e pousadas próximas às Terras Indígenas Guató e Baía dos Guató servem-se do trabalho de vaqueiros, da coleta de iscas e da pilotagem de barcos que singram os rios São Lourenço, Perigara, Cuiabá, São Benedito, Mascate, Três Irmãos dentre outros.

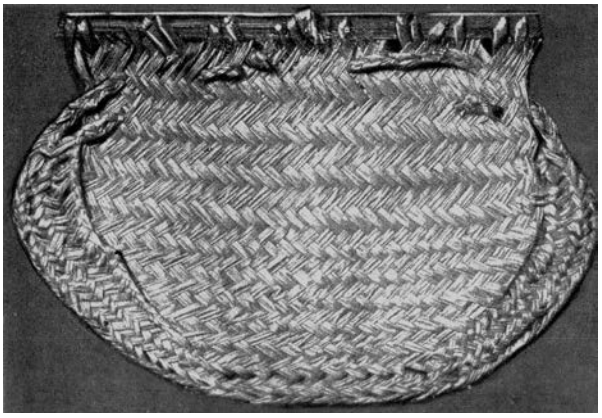


ILUSTRAÇÃO 88A - ABANO TRANÇADO (SCHMIDT, 1942)

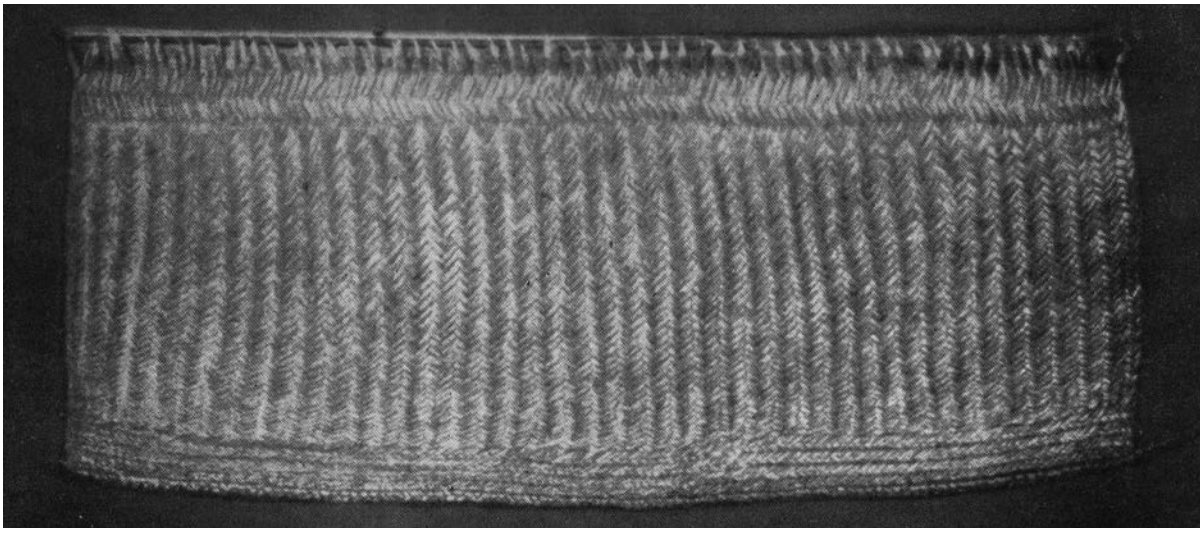


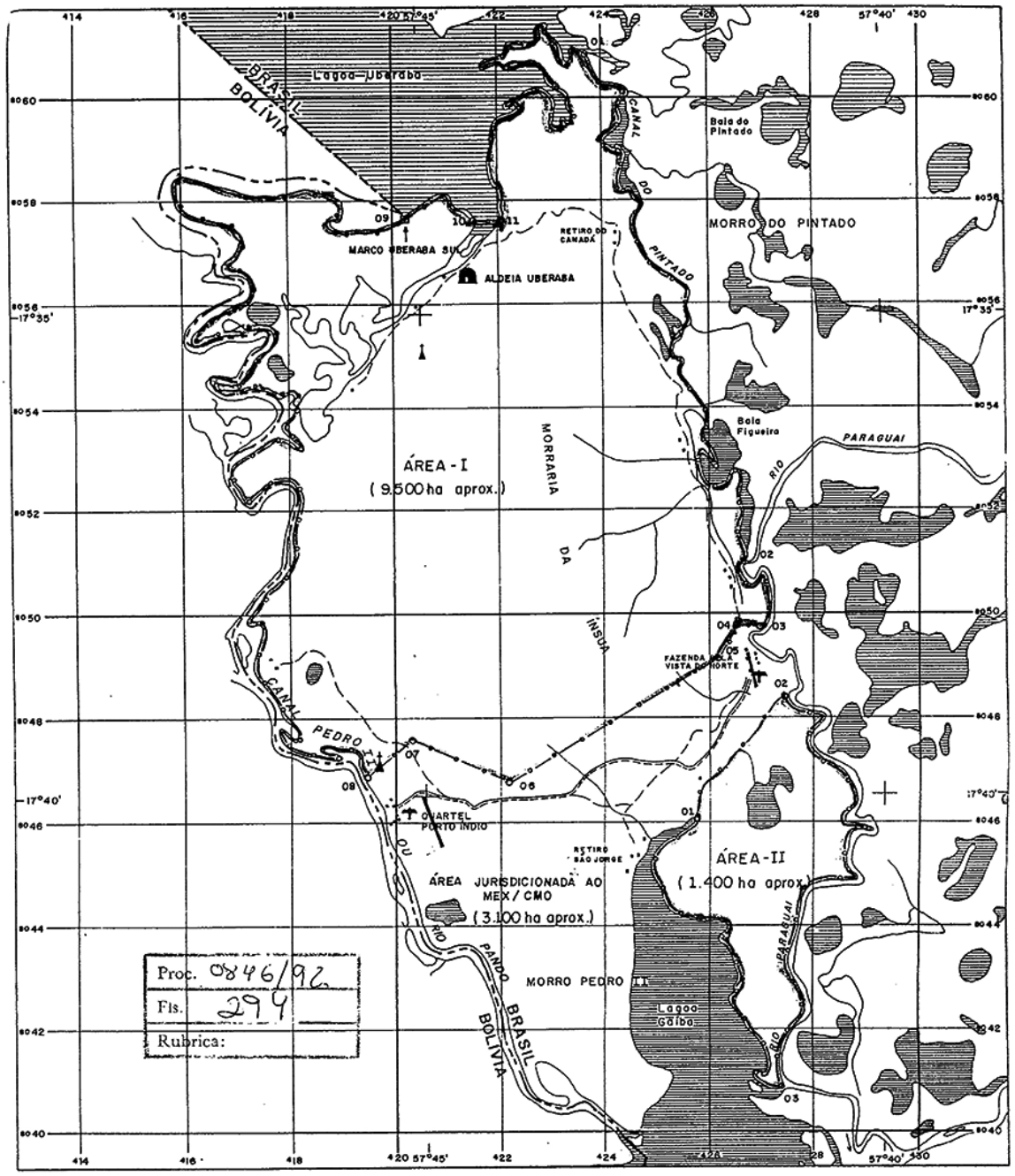
ILUSTRAÇÃO 88B - ESTEIRA TRANÇADA (SCHMIDT, 1942)

fronteira Brasil-Bolívia. As relações de força construídas nos discursos heterogêneos das instituições envolvidas no duelo resultaram no entendimento de que parte da Ilha Ínsua pertenceria ao exército brasileiro e a outra aos Guató, ambas situadas entre as baías Gaíba e Uberaba.

A situação só foi solucionada em 1994, quando os Guató aceitaram a proposta do exército em dividir a Ilha Ínsua, cabendo aos índios a parte norte e a sul ao destacamento militar. Em maio de 1996, o Ministro de Estado de Justiça materializou o acordo e, pela portaria Nº 309, declarou a Terra Indígena Guató como posse permanente dos índios e determinou à Funai que iniciasse os trabalhos de demarcação (Ilust. 89).

No âmbito do processo de identificação da Terra Indígena Guató, pretendeu-se reunir os núcleos familiares difundidos no Pantanal para a Ilha Ínsua. Dentre o contingente disperso na região de entorno da terra indígena, houve interesse em grande parte daqueles que se encontravam na cidade de Corumbá e que viviam em situação de miserabilidade. Acreditava-se que a demarcação da Ilha Ínsua atraísse os núcleos familiares mais distantes, reunindo-os em um único local. Isso não ocorreu, como, de fato, não era de se esperar, já que historicamente se tem conhecimento de que uma das principais características dos Guató, e elemento de fundamental importância na sua relação com o ambiente pantaneiro, é a dispersão em pequenos núcleos. A demarcação da Ilha Ínsua deixou novamente esquecida uma parcela significativa da população guató.

O intuito de aglutinar os Guató na ilha Ínsua, nas considerações de Giovani José da Silva (2008),




SINAIS CONVENCIONAIS

- TERRA INDÍGENA DELIMITADA
- PONTO DEFINIDOR DE LIMITE
- ALDEIA INDÍGENA
- CEMITÉRIO
- RODOVIA DE REVESTIMENTO SOLTO
- CAMINHO
- LAGOA PERMANENTE
- CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- DIREÇÃO DE CORRENTE
- CAMPO DE POUSO

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

| | |
|---|---|
| DENOMINAÇÃO: TERRA INDÍGENA GUATÓ | PLANTA DE: DELIMITAÇÃO |
| MUNICÍPIO: CORUMBÁ | ÁREA: 10.900 ha / PERÍMETRO: 92 Km |
| UF: MATO GROSSO DO SUL / ADR.: CGR | ESCALA: 1/100.000 / DATA: 27 / 07 / 95 |
| | PROCESSO Nº: 2928/85 / BASE CARTOGRÁFICA: MI-2357/DSG |

TÉC. RESPONSÁVEL PELA DEFINIÇÃO DOS LIMITES: NORALDINO V. CRUVINEL, ANTROPÓLOGO-DID/DAF
TÉC. RESPONSÁVEL PELA IDENTIFICAÇÃO DOS LIMITES: LUIZ ANTONIO SBERZE, Eng. CARTÓGRAFO/DAF
VISTO:

ILUSTRAÇÃO 89 - TERRA INDÍGENA GUATÓ (FUNAI, 1985)

> [...] embora se constitua como um fenômeno necessário à sobrevivência (como é o caso do grupo dos rios São Lourenço/Perigara e Cuiabá), deve ser considerado dentro dos limites das relações de parentesco e de distanciamento histórico e geográfico. Assim, ainda que os Guató dos rios São Lourenço/Perigara e Cuiabá tenham conhecimento da existência de outros Guató na região do Caracará, com eles não tiveram muito contato e afirmam não terem a intenção de sair da área onde vivem hoje. Os Guató sempre ocuparam uma extensa faixa de terras pantaneiras, englobando as bacias dos rios Paraguai, São Lourenço e Cuiabá.

O Plano de Conservação da Bacia do Alto Paraguai (1997, p. 887) informa que o retorno de uma parcela da população guató à ilha "iniciou-se no dia 25 de novembro de 1994. À época, esses índios fizeram a primeira viagem à Ilha Ínsua, com barco próprio, adquirido através de recursos doados pela entidade alemã *Misereor"*, uma obra episcopal da igreja católica da Alemanha que atua há mais de 50 anos na África, Ásia e América Latina.

A demarcação da Terra Indígena Baía dos Guató, em Mato Grosso, é uma ação fundiária desencadeada pelo mau êxito de levar os Guató do complexo do Pantanal para um único território, a Terra Indígena Guató em Mato Grosso do Sul. Nesse aspecto, os fatores culturais e ecológicos consistem em um importante viés para a compreensão de como se dá a organização social e a subsistência do grupo, formado por pequenas unidades autônomas (Ilust. 90).

Nos dias de hoje, os aterros, lugares de perpetuação da memória indígena, fazem parte dos relatos dos Guató, "atravessam e organizam lugares; eles os selecionam e os reúnem num só conjunto; deles fazem frases e itinerários. São percursos de espaços" (CERTEAU, 2002, p. 199).

Nos aterros, constroem suas habitações e abrigos provisórios e praticam uma economia de subsistência, pela qual se torna possível a obtenção de alimentos cultiváveis em roças, e enterram seus mortos.[225] Ainda hoje, os Guató sepultam seus mortos em áreas distantes dos assentamentos fixos e protegidas das águas das cheias. Outrora, o luto, restrito às mulheres, também se fazia perceber pelo corte de cabelo. Os aterros, além de serem "os principais vestígios materiais das manifestações culturais que ocorrem nas áreas inundáveis da região,[226] são testemunhos materiais de um tipo de estratégia de sobrevivência característica dos grupos canoeiros que ocuparam o Pantanal" (Oliveira, 1996, p. 150). E, voltando a Certeau (2002), os aterros podem ser entendidos como uma "panóplia de códigos" que protege códigos culturais reelaborados a todo instante, ante as vicissitudes do contato com a sociedade não indígena (Ilust. 91).

A ocupação guató leva em consideração três fatores culturais e ecológicos: sazonalidade, organização social e mobilidade espacial. A sazonalidade liga-se aos períodos de seca (de junho a novembro) e cheia (de dezembro a maio); a organização social, aos núcleos familiares autônomos e, finalmente, a mobilidade espacial é característica do período da cheia, quando os índios passam a explorar outras áreas, o que indica a presença de assentamentos às margens dos rios e em áreas mais protegidas das inundações, com habitações de estrutura simples, descritas com frequência nas fontes primárias como "tosco barracão" (CASTELNAU, 2000 [1845]).

A FUNAI, em Cuiabá, conhecedora da existência de grupos de famílias guató viven-

[225] Os sepultamentos dos Guató ocorrem em áreas protegidas das cheias e distantes dos assentamentos mais fixos utilizados na seca. "Os mortos eram enterrados em valas, em posição de decúbito dorsal, podendo ser estendidos sobre uma esteira. Quando morria um Guató, havia apenas o seu enterramento e o lamentar de sua perda. O luto era restrito às mulheres, que deixavam o cabelo muito curto quando perdiam o marido. Quando morria um filho, a mãe cortava seu cabelo pela metade do comprimento" (OLIVEIRA, 1996, p. 100).

[226] Oliveira (1996) informa que o período da estiagem era ideal para a construção dos aterros. Os homens transportavam, em cestoscargueiros, sedimentos, conchas de gastrópodes aquáticos e de bivalves, bem como cacos de vasilhas de cerâmica e ossos de animais. As conchas, misturadas a outros materiais, firmavam a terra e, com a plantação das palmeiras de acuri, agiam contra a ação das águas.

do em situação precária no rio São Lourenço, na iminência de serem forçados a abandonar sua terra tradicional, adotou medidas jurídicas que garantissem a sua permanência no local. Assim, deslocou técnicos até a região, com a finalidade de produzir estudos que evidenciassem a situação dos índios para servir de subsídios em ação que evitasse sua expulsão pelas fazendas.

No ano 2000, a FUNAI preparou-se para retomar os estudos de identificação de uma parcela do povo indígena guató que se encontrava no ponto de junção dos rios Cuiabá e São Lourenço, em Mato Grosso. O grupo contava nesse momento com 85 integrantes, com casas edificadas e roças abertas em uma faixa de terra da Fazenda São Benedito, na margem direita do rio São Lourenço, aldeia de denominação homônima (Ilust. 92).

O primeiro procedimento da FUNAI teve o propósito de, junto aos índios Guató, percorrer terras tradicionalmente ocupadas, estas entendidas como "habitação em caráter permanente, com base de um habitat, no sentido ecológico da relação de um povo com a terra onde vive" (GONÇALVES, 1994, p. 83).[227] Inicialmente, a FUNAI, junto aos índios Bororo de Perigara, visitou a aldeia São Benedito, a fim de trazer impressões acerca da situação em que viviam os Guató do São Lourenço (COSTA; DE PAULA, 2000a). A coleta de dados propiciou, dentre tantos relatos, os de Dalva de Moraes Amorim, filha de Domingos Manoel de Amorim, o mais velho dos Guató da barranca do rio São Lourenço.

> A gente queria assim, queria um lugar melhor prá gente morar. Uma terra firme, aonde a gente pode plantar, pode trabalhar melhor. [...] Porque não tem jeito, porque a gente mora aqui na terra alheia, né? Pode qualquer hora o dono daqui da terra vender e a gente ficar sem aonde morar. [...] Se tivesse terra prá gente morar e trabalhar nessa terra. Ali a gente vivia melhor.[228]

Tal fato provocou a troca de uma série de documentos entre a divisão fundiária da então denominada Administração Regional de Cuiabá e a sede da FUNAI, em Brasília, culminando nos procedimentos de identificação e demarcação da Terra Indígena Baía dos Guató, em Mato Grosso. As ações preliminares consistiram em contatar a população guató da fazenda São Benedito, para que tomasse conhecimento das medidas que a FUNAI pretendia adotar e as possíveis consequências que passariam a sofrer por parte dos fazendeiros locais.

Da Terra Indígena Perigara, situada às margens do rio São Lourenço, técnicos da FUNAI partiram de barco a motor conduzido por Edmundo e Amarílio, ambos da etnia Bororo, até o local onde se encontrava o maior aglomerado de índios Guató, região pertencente ao município de Barão de Melgaço, Mato Grosso. Junto aos Guató, percorreram por horas a fio uma extensão do bioma do complexo do Pantanal. Da aldeia São Benedito, seguiram de barco com Euclides, um índio Guató, por um emaranhado de pequenos fluxos fluviais perenes, os corixos. No barco, também se encontrava Domingos Manoel de Amorim, o mais velho da aldeia, que indicava ao barqueiro os caminhos aquáticos para se conhecer as aldeias antigas onde morou. De chapéu de palha o tempo todo, lembrou uma passagem de Max Schmidt (1942, p. 145): "geralmente o Guató nada usa na cabeça. O homem, em todo o caso, possui um chapéu de palha (*méhokuir*) artisticamente confeccionado, que representa composição original da velha arte de tecer indígena e modelo europeu".

Durante todo o tempo, o ancião, que disse ter nascido em 1929, preocupou-se em narrar um número considerável de histórias, já que

[227] A Constituição Federal (BRASIL, 1988), em seu art. 231, § 1º, indica que "são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua preservação física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições".

[228] Relato de Dalva de Morais Amorim, Barranca do rio São Lourenço, em 18.03.2000 (COSTA; DE PAULA, 2000b, p. 1).

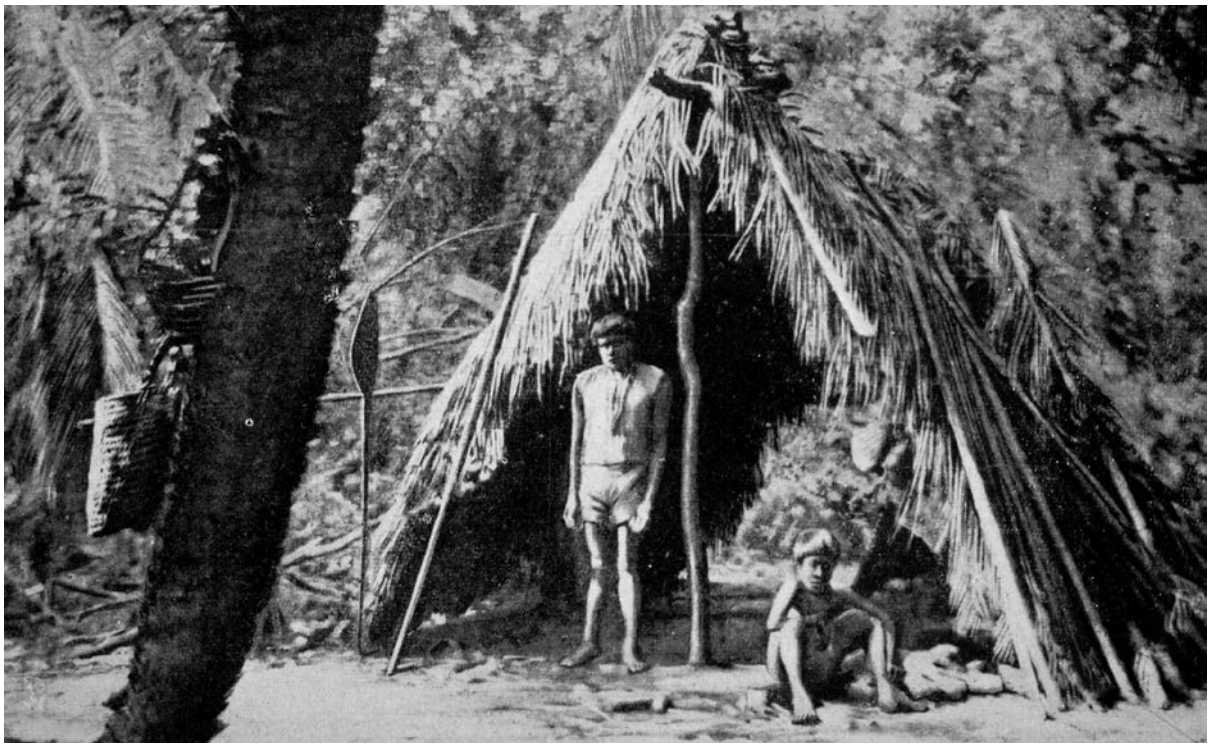


ILUSTRAÇÃO 91 - CHOÇA GUATÓ (SCHMIDT, 1942, P. 146)

estava consciente de que suas informações eram imprescindíveis à composição de uma área a ser destinada aos Guató. Naqueles momentos, natureza e paisagem uniam-se à tradição cultural guató. O caminho emaranhado das águas, nas palavras de Bertoloto (2006, p. 18), tinha o propósito de ser um "gerador de uma geografia física e cultural, que serpenteia no mapa histórico mato-grossense a apontar como se constrói, a partir dele, uma história regional". O lugar guató é aqui entendido como uma ordem "segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Um lugar é, portanto, uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade" (CERTEAU, 2002, p. 201). Desse modo, a narrativa guató "transforma lugares em espaços ou espaços em lugares. Organizam também os jogos das relações mutáveis que uns mantêm com os outros" (CERTEAU, 2002, p. 203).

Ao ouvir, anotar e registrar pontos estratégicos no GPS (Global Positioning System), os técnicos incumbiram-se da cautelosa tarefa de delinear um território com base no "volume mental" coletivo dos indígenas e, em especial, no do Sr. Domingos.

> Primeiro morou Três Marias. Morou no fundão das Capivaras; morou no Aterradinho; morou no Taquará prá baixo do São João; morou na Alegria; morou no Acorizal, abaixo da Tripolonia; morou Pirigara, perto de Naia.[229]

Ao empregar o termo de Mauss (2003 [1905]),é possível entender a dimensão de como esse território punha-se à prova naquele momento, pois a dispersão exige conhecimento profundo de uma vasta área e refere-se ao que os índios conseguem abarcar com o pensamento. É a extensão de seu conhecimento geográfico, fundamental à atividade da pesca, da caça, da coleta que se distingue durante a estação das chuvas e da estiagem.

Face à confirmação da situação de posse precária e vulnerável da área onde se encontravam os Guató, a FUNAI solicitou e obteve da justiça federal de Mato Grosso a interdição

[229] Relato do Sr. Domingos e Dalva de Moraes de Amorim, na barranca do rio São Lourenço, em 19.03.2000 (COSTA; DE PAULA, 2000b).

de uma área de 5. 358 ha, por meio de uma ação possessória de interdito proibitório contra os proprietários das fazendas inseridas nesse perímetro. A justiça federal, em Mato Grosso, acatou a ação proposta e expediu liminar contra os proprietários das fazendas, sob pena de prisão pelo cometimento de crime de desobediência, assegurando a permanência dos índios até a conclusão dos estudos de delimitação e identificação do território tradicional.

A segunda viagem da equipe da FUNAI, ainda que tenha retomado algumas atividades da anterior, ocorreu no mês de agosto e contou com a participação de dois índios Bororo, três técnicos da FUNAI e da arqueóloga Maria Clara Migliácio, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A equipe também foi integrada por um oficial da justiça federal de Mato Grosso que se incumbiu de encaminhar o interdito proibitório aos proprietários das fazendas Coqueiro, São Benedito e Baía dos Guató, baseado no relatório da primeira viagem. Sua ação iria garantir a permanência dos índios Guató na região, já ameaçados pelos fazendeiros locais. A ciência de tal documento pelos proprietários afastaria a ameaça que os indígenas estavam sofrendo, mas os Guató continuaram em perigo, na iminência de serem expulsos da aldeia São Benedito se a liminar fosse suspensa.

Os trabalhos desenvolvidos pela arqueóloga enriqueceram a atuação da FUNAI à medida que cumpriu com a designação do órgão indigenista de "registrar e vistoriar sítios arqueológicos observados pela FUNAI na região, em especial o sítio arqueológico conhecido como Aterradinho do Bananal, associado à etnia Guató" (MIGLIÁCIO, 2000, p. 1), com o objetivo de produzir provas arqueológicas para a manutenção da ação judicial. Na ocasião, dois sítios arqueológicos foram vistoriados no perímetro que abrange a área tradicional dos Guató: Aterradinho do Bananal e Cemitério Guató do São Lourenço.

> Lá nas Capivaras, lá que é o cemitério, que é dono de lá. Tá tudo enterrado. Aqui também tem cemitério, aqui no mangueiral. Tem filho enterrado, padrinho, madrinha, tia. Bem ali [no Aterradinho], perto daquela laranjeira lá, cemitério de anjo, anjinho. Só criancinha. No capão da Baía não foi enterrado ninguém. Lá é livre.[230]

Em relação aos cemitérios, a narrativa de Domingos aviva o papel dos lugares de enterramentos, onde se pode medir ou avaliar o sistema da morte no mundo simbólico guató, ao entender que os lugares onde existem enterramentos possuem donos. Ao contrário, o Capão da Baía, como mencionou, "é livre" porque não há sepulturas. Os cemitérios, com ou sem estelas funerárias, desempenham funções variadas de sucessão da memória.

O local denominado Capão Alegria, às margens da Baía dos Guató, também mereceu a vistoria da arqueóloga, que identificou material arqueológico em superfície em uma área originalmente mais elevada e que também havia sido moradia do Sr. Domingos.

Os sítios arqueológicos incrustados na área tradicionalmente ocupada pelos Guató foram registrados pelo IPHAN, que também tornou notório à proprietária da fazenda Coqueiro o monumento arqueológico e pré-histórico existente em suas terras, o Aterradinho do Bananal.

Entendidos neste estudo como materiais da memória coletiva, os aterros, *marrabóró*, são vestígios de um tempo associado às escolhas que recordam, avisam, iluminam, instruem. Tal monumento consiste em vestígios que não deixam dúvidas da ocupação indígena no baixo rio São Lourenço, mais especificamente na Baía dos Guató e entorno.

> Entende-se por aterro um tipo de sítio arqueológico de interior, a céu aberto, que se apresenta na paisagem como uma elevação do terreno, total ou parcialmente antrópica, e que normalmente ocorre em áreas inundáveis. Em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul possuem várias denominações: aterrados, aterros-de-bugre, capões-de-aterro ou simplesmente aterros. Apresentam-se como pontos protegidos das cheias periódicas, sendo atualmente os prefe-

[230] Relato de Domingos Manoel de Amorim, em 19.03.2000 (COSTA; DE PAULA, 2000b).

> ridos para a instalação das sedes das fazendas e dos currais de gado. São formados basicamente por um acúmulo de material síltico-arenoso e orgânico associado, principalmente, a conchas de gastrópodes aquáticos e a material arqueológico, como fragmentos de vasilhas cerâmicas. (OLIVEIRA, 1996, p. 27).

As peças documentais produzidas inicialmente pelas duas viagens à região tradicionalmente ocupada pelos índios Guató foram encaminhadas à Funai, a qual deu prosseguimento aos trabalhos seguintes de reconhecimento territorial, quando instituiu Grupos Técnicos para identificação e delimitação da Terra Indígena Baía dos Guató, ação que culminou no seu reconhecimento pelo órgão indigenista oficial (BRASIL, 2003).

Finalmente, em maio de 2009, o Ministro de Estado de Justiça, pela portaria Nº 1750, declarou a Terra Indígena Baía dos Guató, com uma área de 19.164 hectares, como posse permanente do grupo indígena Guató, e determinou a sua demarcação física. Em novembro de 2012, a empresa LGO Topografia Limitada, contratada pela FUNAI, iniciou os trabalhos de demarcação, só concluídos após a ação da Polícia Federal junto aos fazendeiros que tentaram impedir a sua realização. Entretanto, ainda falta a conclusão da regularização fundiária de suas terras que leve à indenização e desintrusão dos imóveis rurais existentes no interior de seu território.

## Considerações finais

> Tem Guató aí.
> Tem Guató lá.
> Tem em todo Pantanal!
> E devagarzinho,
> fomos ajuntando as peças de um grande mosaico...
> Que se julgava destruído.[231]

O objetivo deste texto consistiu em apresentar sucintas informações do presente etnográfico guató, com a preocupação de trazer à tona não somente o núcleo populacional habitante da Terra Indígena Guató, em Mato Grosso do Sul, mas também o da Terra Indígena Baía dos Guató, em Mato Grosso, pelo fato de constituírem um mesmo grupo étnico que compartilha de uma noção histórica e vida social comuns. O aporte documental, bibliográfico e oral ofertou uma gama de dados referentes aos modos de viver, em diferentes temporalidades (do século XVI ao XXI), bem como um percurso teórico-metodológico indispensável à resolução da questão problema levantada: indicar de que forma os índios Guató imaginam, conservam, apropriam, registram e concebem sua organização socioterritorial ao longo de sua etno-história.

Na trilha teórica de Max Gluckman (1987) e Oliveira Filho (1988), os Guató não são entendidos como vítimas do processo de convivência com os agentes de contato, mas integram teias bastante complexas de relações, quando engenham novas formas de viver diante das vicissitudes das relações de contiguidade com os não indígenas, mesmo que estas se caracterizem por serem de extrema violência, seja física ou cultural. Essa situação de convivência com os agentes de contato forçou-os a criar novos padrões de relacionamento destinados à manutenção de sua unidade social, conciliável às suas necessidades. Seus hábitos, portanto, passam a ser ressignificados em função daquilo que vem sendo estabelecido coletivamente e que, nem por isso, encontra-os desaparelhados de um sistema simbólico-cultural e de perda do ethos identitário. Os índios, envoltos nessa nova ordem social, são constantemente conduzidos à interdependência e aos constantes ajustamentos que buscam, até certo ponto, um relativo equilíbrio ao estabelecimento de uma convivência com os não indígenas.

Marcel Mauss (2003 [1905]) contribuiu para o entendimento de como o espaço ter-

[231] Texto extraído do documentário "500 Almas", do cineasta sul-mato-grossense Joel Pizzini (2005), produzido pela Mixer e distribuído pela RioFilmes. Em 2004, foi vencedor de quatro prêmios no Festival de Brasília.

ritorial é concebido pelos índios Guató, ao levar em consideração a organização social, quando criam e recriam o modo sob os quais as coisas existem ou se manifestam, na representação coletiva dos sentimentos, da natureza, do tempo, dos objetos e das ideias. O modo de viver dos Guató de Mato Grosso e de Mato Grosso do Sul, reproduzido em seus respectivos territórios indígenas instituídos pelo Estado brasileiro, não deixam de subsistir se comparados às primeiras informações etnográficas de viajantes e exploradores do século XVI. Eles não desapareceram sem deixar traços visíveis de sua existência anterior. A reflexão que se faz mostra que as organizações sociais são mutáveis, como em quaisquer sistemas culturais.

As concepções de Said (1990 [1978]) fundamentaram a discussão acerca do que se entende por território geográfico. O conceito, vinculado à noção de cultura, é concebido pela existência de mudanças e permanências que obedecem a um ritmo fundamentado nos interesses das sociedades que, por conseguinte, estão submetidas ao espaço, categoria dada por uma ordem social em que todos os indivíduos participam. No caso específico dos Guató, é representado pela Terra Indígena Baía dos Guató e Terra Indígena Guató, em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, respectivamente, territórios que se justapõem ao oficial, com interesses distintos. Entretanto, uma parte do território tradicional guató situada na região do município de Cáceres, a jusante de Descalvado, está à espera de procedimentos para regularização fundiária.

Os meios de comunicação, com constância, insistem em aditar às sociedades indígenas adjetivos depreciativos, ou em vê-las como fontes inesgotáveis de exotismo e primitivismo. Isso porque seus sistemas culturais não reproduzem em seus componentes os moldes da sociedade ocidental, do "ocidentalismo", utilizando o termo/conceito de Said (1990 [1978]). Por outro lado, há em seus discursos um convite a pensar em "índios puros", isto é, aqueles que mantêm suas tradições sem admitir a possibilidade de inserção de novos valores. Os Guató, senhores das águas pantaneiras, que outrora faziam de suas canoas suas próprias casas, aos poucos foram perdendo suas terras. Anteriormente à demarcação da Terra Indígena Baía dos Guató e Terra Indígena Guató, principalmente entre as décadas de 1950 e 1970, passaram a morar em municípios periféricos ao Pantanal, como Barão de Melgaço, Cáceres, Poconé, Ladário e Corumbá.

Hoje, os Guató, falantes de uma língua do tronco macro-Jê sob ameaça de extinção, ainda que estudos linguísticos não meçam esforços para a retomada da língua, trazem do "volume mental" para suas práticas cotidianas usos e costumes redimensionados às suas necessidades. Pelos labirintos aquáticos do Complexo do Pantanal, somam 370 pessoas, número que reflete o resultado de intensos contatos, principalmente aqueles ocorridos no final do século XIX, quando sofreram irreversível processo de redução populacional e de perda de seu território tradicional localizado em áreas distintas ao longo dos rios Paraguai, São Lourenço e Cuiabá.

Dois pontos na cartografia dos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul delineiam, mesmo que descontinuamente e com uma perda territorial considerável, a Terra Indígena Baía dos Guató e a Terra Indígena Guató. Nesses espaços, continuam a reproduzir a maneira de ser guató, reorganizada diante do processo histórico no qual se acham inseridos.

Os Guató estão à espera da consolidação das ações governamentais que propiciem a regularização fundiária, que levem à demarcação definitiva de todo o seu território tradicional, contemplando seus diferentes núcleos, mesmo que fracionados. E, ainda, de políticas públicas que possam garantir sua sobrevivência física e cultural e que assegurem a sua unidade enquanto um único povo.

# A última fronteira ofaié: a resistência de um povo indígena

Carlos Alberto dos Santos Dutra

## Introdução

Depois de permanecer por um longo período da história no mais completo anonimato e empreender uma insólita trajetória de resistência, eis que os Ofaié, hoje, finalmente figuram na relação oficial das sociedades indígenas que vivem no estado de Mato Grosso do Sul. Não obstante a fronteira etno-histórico-geográfica vivenciada por estes indígenas que habitam o município de Brasilândia, eles ainda buscam uma explicação para o gesto praticado por Curt Nimuendajú em 1913, quando tomou pela mão, com o auxílio do tenente Vicente de Paulo Vasconcellos, dezenas de Ofaié que viviam nas margens do rio Verde e Paraná, entre eles o casal *Ekureí'fyg* Alfredo e *Pã* Eugênia e os levou para o posto de atração do Laranjalzinho, no atual município de Nova Andradina, distante dali cerca de 300 quilômetros rio abaixo.

No curso de uma profícua crônica histórica, parida pelas mãos de dezenas de viajantes, pesquisadores, funcionários públicos e militares até meados do século XX, eis que, 80 anos depois, o então menino, que fora levado com seus pais e o restante da aldeia Ofaié, retornou para viver seus últimos dias nas barrancas do rio Paraná e acompanhar o declínio de seus patrícios, mas também o soerguimento do restante que não soçobrou e a juventude que renasceu, semeando alento neste povo vencedor (Ilust. 93).

O tema de *A última fronteira Ofaié: a resistência de um povo indígena* emerge perscrutando a trilha das últimas famílias Ofaié que, depois de retornar da reserva Kadiwéu, na região da serra da Bodoquena, município de Porto Murtinho (MS), para onde foram transferidas pela FUNAI em 1978, durante um lustro buscaram reordenar suas vidas, reconstruir-se e constituir-se novamente como povo. A fricção étnica, a miscigenação e a inculturação são alguns dos problemas que essa população enfrentou nos últimos 50 anos e que este capítulo procurará brevemente relatar.

## O que aconteceu com o povo Ofaié?

Acampados na barranca do rio Paraná, no município de Brasilândia, Mato Grosso do Sul, os últimos remanescentes da antiga nação Ofaié manejavam seus arcos e ainda pescavam na margem desse rio. O ano era 1988 e a história de seu ressurgimento estava apenas começando. Diferentemente da perseguição e extermínio ocorrido em séculos anteriores, quando os primeiros colonizadores ibéricos dizimaram os antepassados dos tradicionais coletores e caçadores daquela região, de lá para cá, a luta desses indígenas tem sido pela

sobrevivência e o seu reaparecimento conquistado aos poucos. Tocados de um lugar para outro, sempre pelas bordas das páginas da história, a trajetória deste povo, somente nos últimos anos, obteve a visibilidade e o reconhecimento dos órgãos oficiais e de parte da sociedade brasileira não indígena.

Primeiro foram os fazendeiros e suas *dadas*[232] de perseguição e caça ao índio; depois, o próprio órgão governamental, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI)[233] e o seu sucessor, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que os desterrou da região natal; e agora, quando o grupo retornou à terra de seus antepassados, a doença e a miséria ameaçam corroer-lhes a alma e a esperança. Se, no passado, foi a tuberculose trazida pelo homem *branco* que vitimou grande parte deste povo, agora é a fome crônica resultante do desterro causado por uma centena de anos pelos sertões do abandono. Estávamos nos anos 1990 e a realidade os acolhia na total insegurança sob a ameaça constante de ver seus barracos inundados pelas águas da barragem da usina hidrelétrica Engenheiro Sérgio Motta (ex-Porto Primavera). Os percalços, a luta e o sofrimento da nação indígena Ofaié, mais do que um lamento a ser ouvido, é uma história que ainda precisa ser escrita, como diria Jim Sharpe, por "aqueles de nós nascidos sem colher de prata em nossas bocas" (1992, p. 62), devolvendo-lhes o que foi covardemente arrancado de suas mãos.

As águas do rio Paraná descem mansas em direção ao Paraguai e Argentina. A aldeia Ofaié plantada na margem direita desse rio garantia a seus moradores a proteção temporária de que necessitavam. Nessa época, restavam apenas 21 indígenas que ainda teimavam em falar o idioma *Ofayé* e integravam uma comunidade com cerca de 60 pessoas. E nutrem o instinto e a tradição dos habitantes do campo: são coletores, caçadores e pescadores.[234] A incorporação à agricultura, além de ser um dado recente em sua cultura, é desenvolvida pelos Ofaié ainda de forma incipiente e *sui generis*.

Em suas pequenas hortas, pode-se observar que eles não arrancam o pé das hortaliças ou cortam o caule, mesmo das alfaces, como os não indígenas urbanos e rurais o fazem. Ao contrário, eles cortam apenas as folhas, deixando os talos, como se estivessem podando uma árvore. Outro exemplo da sua singularidade cultural se dá quando os Ofaié *melam* (extração do mel de árvores ou de cupins). Segundo revelaram alguns indígenas Terena mais antigos, que viviam na região de Dois Irmãos do Buriti, os Ofaié não derrubavam os galhos ou as árvores para retirar as colmeias que ali se encontravam encravadas. Ao contrário dos demais indígenas, extraíam o mel deixando o galho e o tronco da árvore intactos.[235]

Há mais de 300 anos, há registros referentes à presença desses indígenas na margem direita do rio Paraná. Na região nordeste de Mato Grosso do Sul, no espaço compreendido entre os rios Sucuriú e Verde, e a jusante destes rios, estendendo-se até o ribeirão Boa Esperança e os rios Taquaruçú e Pardo, a presença dos Ofaié é verificada desde 1901. A partir desse período, uma dezena de aldeamentos revelou a presença Ofaié também ao longo das margens do rio Ivinhema, desde a sua foz até à montante, estendendo-se, a partir dos campos da Vacaria, atingindo Rio Brilhante, até as terras de Campo Grande e Aquidauana, nos vales dos rios Negro e Taboco (Ilust. 94).

A certidão de nascimento da indígena Eugênia Ofaié revela que ela nasceu no ano de 1889 na aldeia Esperança, no município de Brasilândia, localizada em terras[236] que somente em 1911 seriam adquiridas pela firma

[232] Expressão popular paulista que designa *ataque*, *batida* ou *assalto* organizado contra aldeias indígenas (DUTRA, 1996, p. 263, nota 4).

[233] Serviço de Proteção aos Índios, órgão oficial da União criado em 1910 que atuou até 1967, quando foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a qual atua até os dias de hoje na proteção aos povos indígenas do Brasil.

[234] Diferentemente dos povos pescadores tradicionais, que utilizam linhas, anzóis e redes, os Ofaié, na verdade –como eles mesmos dizem –, *caçam* o peixe, com lanças e fisgas.

[235] Informações obtidas junto ao Prof. Dr. Levi Marques Pereira em correspondência a este autor.

[236] Antes de 1911, essas terras eram devolutas.

norte-americana[237] *Brazil Land Cattle and Packing Company*, de propriedade do empresário Percival Farqhar (GAULD, 2006). Quando esta senhora, que recebera na língua materna o nome de *Pan,* completou 63 anos de idade, seus olhos viram o lugar onde nasceu ser transformado em uma bela propriedade, a Fazenda Boa Esperança, adquirido que foi aqueles cerrados, depois, pelo falecido e tido como fundador do município de Brasilândia, Arthur Hoffig.

Foi nas margens do ribeirão Boa Esperança que os migrantes Ofaié sobreviventes dos massacres praticados na região de Nova Andradina, nos limites da Fazenda Primavera, de propriedade de Joaquim Moura Andrade, e na região do ribeirão Samambaia, no município de Bataiporã, encontraram relativa guarida durante as perseguições havidas desde o começo do século. Além disso, tiveram que suportar, até a década de 1940, o conflito com os vaqueiros da tal firma "inglesa". Mesmo em meio a essas perseguições, conseguiam manter suas roças temporárias, caçavam e pescavam nas margens dos córregos e rios, pois havia grandes espaços ainda não ocupados pelos colonizadores. Uma das aldeias próxima à foz do rio Verde, nessa região, tinha aproximadamente 200 pessoas (LOUKOTKA, 1931).

A partir de 1950, com a venda da área onde estava localizada a antiga aldeia Ofaié, nas margens do córrego Sete e do ribeirão Boa Esperança, o novo proprietário promoveu a transferência dos Ofaié para terras mais distantes, também de sua propriedade, localizadas nas margens do córrego Puladouro, próximo à ponte sobre o rio Verde, hoje integrante da rodovia BR 158, no limite entre os municípios de Brasilândia e Três Lagoas (DUTRA, 2011, p. 322). Esse grupo de indígenas voltou dois anos mais tarde, e novamente arranchou-se na terra de seus antepassados, junto aos córregos Sete e São Paulo.

Mortes, perseguições e febre fizeram o número de indígenas integrantes desse grupo reduzir-se rapidamente. No entanto, eles insistiram em ficar no lugar, apesar da violência praticada contra eles. O proprietário resolveu então vender o pedaço de terra onde a aldeia estava localizada, na margem esquerda do córrego Sete (ou córrego do Bugre, como consta em algumas escrituras), incluindo também o córrego São Paulo (ou córrego Seis), resultando em novo desterro para essa comunidade.

A área foi vendida para quatro irmãos, além de outro comprador, todos recém-chegados do estado de São Paulo. Todos tinham conhecimento de que o território era habitado tradicionalmente pelos Ofaié, porém mantiveram-se na posse da propriedade, dividindo a terra com os indígenas. De igual forma, a União assim havia procedido quando vendeu mais de 600 mil hectares de terras ao então proprietário da Fazenda Boa Esperança, deixando de informá-lo sobre a presença indígena no local. Presença, aliás, que já havia sido anunciada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1913 (DUTRA, 2011, p. 304). Depois de efetivado o negócio, os conflitos começaram. A existência de indígenas na área adquirida e na região contigua às fazendas, por conseguinte, transformou-os em empregados dos novos proprietários.

As condições forçadas de trabalho e a bebida alcoólica usada como pagamento contribuíram, em pouco tempo, para dizimar a maior parte do grupo. A situação foi denunciada na Imprensa,[238] que noticiou ter encontrado apenas 27 pessoas sobrevivendo em situação de total miséria e abandono.[239] Tal situação levou o farmacêutico de Brasilândia, Sr. Thomaz de Almeida, a escrever para a FUNAI de Cuiabá, relatando a situação em que os indígenas se encontravam, o que provocou, em agosto de 1978, já no âmbito do recém-criado estado de Mato Grosso do Sul, a transferência dos Ofaié para a região de Bodoquena, no extremo sudoeste do estado.

[237] Nos resumos oficiais da história do município de Brasilândia, tem sido amplamente divulgado tratar-se esta empresa de nacionalidade inglesa, o que não corresponde à verdade.

[238] Jornal *O Estado de São Paulo*, 7 de agosto de 1976.

[239] A transcrição desta notícia encontra-se na íntegra em Dutra (1996, p. 141-144).

Expulsos do *agã-chanagui*[240] e jogados no pé da serra da Bodoquena, no município de Porto Murtinho, os Ofaié acabaram sendo transformados em presas fáceis de um conflito entre posseiros (INCRA) e indígenas Kadiwéu (FUNAI) que, nessa época, disputavam o arrendamento de 150 mil hectares da Reserva pertencente aos antigos indígenas cavaleiros.[241] Ali os Ofaié sofreram estupros, espancamentos, perseguições e mortes (RODRIGUES, 1996, p. 28-69).[242] Profundamente debilitados, retornaram para Brasilândia oito anos depois, deixando para trás uma dezena de cruzes e a memória de lá deixar enterrado um de seus troncos mais antigos, a nonagenária Eugênia *Pã* Ofaié, falecida em 1984 (Ilust. 95).

Deserdados e forasteiros na própria terra, de volta a Brasilândia, inicialmente montam acampamento nas margens do córrego Sete, de onde haviam sido expulsos em 1978, refugiando-se pelas fazendas, dispersos, à procura de sustento. Depois, os Ofaié foram reunidos num acampamento nas margens do córrego Sete, de onde novamente foram expulsos. Encontraram, por fim, abrigo num acampamento nas margens do rio Paraná, onde ficaram por quatro anos, sendo, depois, transferidos para as margens do rio Verde, aí permanecendo por mais seis anos.

Viveram nessa área até o dia em que chegaram à aldeia os representantes da Companhia Energética de São Paulo (CESP) para informálos de que toda aquela área seria inundada pela barragem da usina hidrelétrica de Porto Primavera, rebatizada de UHE Engenheiro Sérgio Motta. Após muitas negociações, que contaram com a intermediação do representante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão anexo à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), foi firmado um convênio entre a CESP, a FUNAI e a Secretaria de Estado de Meio Ambiente (SEMA), garantindo aos Ofaié uma nova área, com benfeitorias e localizada a poucos metros de seu território tradicional, o que representava para esse povo sofrido, enfim, um milagre: retornar ao seu antigo território.

## Como tudo começou

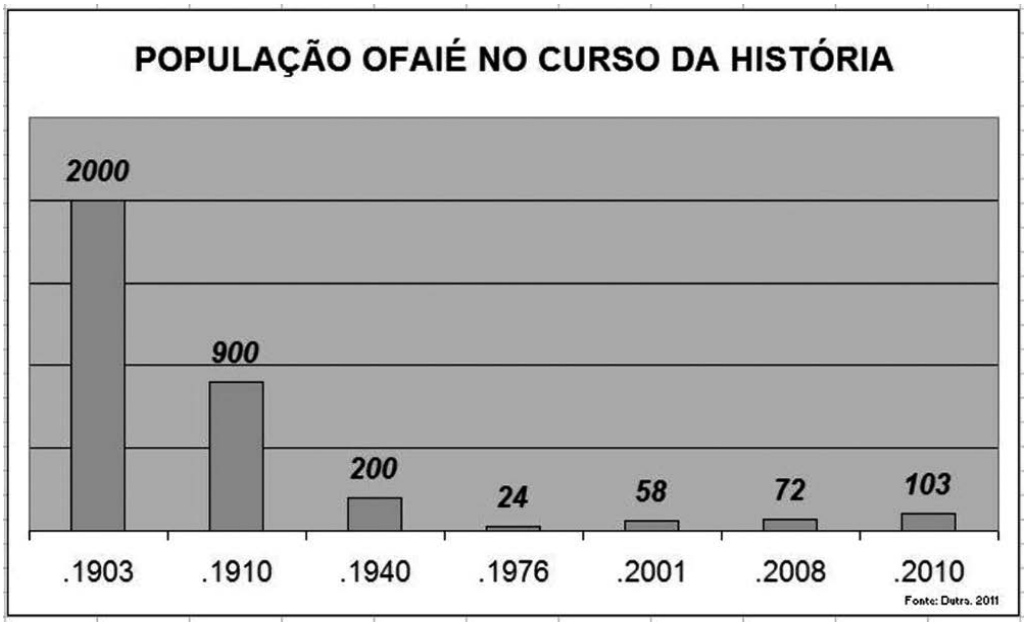
A nação indígena Ofaié há séculos convive com a violência, a perseguição e o extermínio. O primeiro contato ocorreu durante o chamado Ciclo do Ouro na América Portuguesa, episódio que praticamente dizimou os tradicionais habitantes indígenas da margem direita do rio Paraná, sudeste do antigo estado de Mato Grosso. Diversas foram as expedições que, ao descerem os rios Tietê e Paraná, subindo os rios Pardo e Anhanduí, rumo às minas de Cuiabá, defrontaram-se com estes *silvícolas*. Inúmeros foram os massacres. Entre 1590 e 1700, exploradores escravizaram e exterminaram centenas de Ofaié. O objetivo principal de suas expedições, predominantemente, era a *peia* de indígenas que nunca concordaram em ser aprisionados.

A população Ofaié, que, até o final do século XIX, era estimada em mais de 2 mil pessoas, no início do século XX, sofreu substancial redução: sobreviveram cerca de 900 indivíduos. O etnocídio processou-se de forma sistemática e violenta. As incursões luso-brasileiras e a crescente ocupação econômica do tipo pastoril reservaram aos *primi ocupandi* da margem direita do rio Paraná toda sorte de atrocidades. O Centro-Oeste brasileiro foi tomado de assalto, resultando para os indígenas que aqui viviam verdadeiro ciclo de forçadas migrações. Por volta de 1880, para não serem definitivamente exterminados, os Ofaié que habitavam as terras localizadas nos Campos da Vacaria, hoje município de Rio Brilhante, estado de Mato Grosso do Sul, migraram em direção à foz do Ivinhema, no rio Paraná. No quadro a seguir, podemos observar a evolução da população Ofaié ao longo da história recente.

[240] *O lugar onde nascemos*, no idioma *Ofayé*.

[241] A reserva Kadiwéu possui cerca de 525 mil hectares e foi criada em 1896, por meio de um decreto do presidente do estado de Mato Grosso, na época, Alves de Barros.

[242] A relação de Ofaié mortos entre 1985 e 2010 encontra-se disponível no link "Nossos Mortos" do site <http: //ofaie.com/mortos1.htm>, acessado em 18 de junho de 2012.




**Quadro da População Ofaié (1903 a 2010)**

(Fonte: Dutra, 2011)

Grande parte deste grupo Ofaié deslocou-se para o sul do estado, instalando-se junto ao ribeirão Samambaia, nos limites do atual município de Bataiporã. Outro grupo, de menor proporção, refugiou-se nos pantanais do rio Taboco, afluente do rio Aquidauana. Em 1904, há registros de que atravessavam o rio Paraná e faziam *ranchações* de caça na margem esquerda desse rio. Também teriam fixado 5 aldeias nas barras dos rios Tietê e Sucuriú, estendendo seu território até a barra do rio Santo Anastácio, extremo oeste do estado de São Paulo.

Bastante reduzidos na bacia do Ivinhema, em razão da ocupação agropastoril, procuraram a região da mata, ao longo dos rios Samambaia, Três Barras e Equiteroy, onde a formação do terreno os protegia mais do que nos campos abertos. Não obstante, a exemplo do que ocorrera nas margens dos rios Anhanduí e Vacaria, a perseguição dos fazendeiros ali se configurou implacável. Sobretudo com o surgimento das fazendas, já com feições modernas e constituídas com pastos delimitados por cercas de arame. Cercas que, se por um lado tornavam-se indispensáveis à contenção dos rebanhos, por outro, eram o maior impedimento ao livre trânsito dos indígenas em seus domínios.



ILUSTRAÇÃO 95 - EUGÊNIA DA SILVA "PÃ" OFAIÉ (1889-1985) (FOTO DE ANTÔNIO JACOB BRAND, 1981)

Desde a época do chamado *descobrimento*, a exemplo de outros povos indígenas do Brasil, os Ofaié foram tocados de uma região para outra. Durante anos, esses indígenas tiveram que deixar suas terras, dividindo-se em pequenos grupos como forma de sobrevivência, para fugir de pistoleiros que os acusavam de perseguir o gado de seus patrões.

## Os sertanistas e os Ofaié

Escrever a história dos Ofaié, para Curt Nimuendajú,

> [...] seria só repetir uma imensidade de dadas, roubo de gado e alguns assaltos da parte dos Ofaié. Se a morte de uma rês não podia servir de pretexto para perseguições mais cruéis, organizavam-se em bandeiras para pegar índios. Os que caíam nas mãos de seus perseguidores foram escravizados. Não tem abuso algum que estes prisioneiros não tiveram que sofrer. (NIMUENDAJÚ, 1996 [1913], p. 256).

O estigma da perseguição acabou por marcar profundamente a vida dos Ofaié. Gerações inteiras foram exterminadas pela oligarquia rural que expropriou centenas de famílias indígenas e camponesas de seu único meio de sustento: a terra e o que ela representava para a sobrevivência física e cultural dos povos autóctones. Matadores de indígenas, com o tempo, deixaram de existir. O objeto de suas ganâncias encarregou-se de absorvê-los, reduzindo-os a pó. Outros, entretanto, ainda hoje continuam a perpetuar o massacre. Travestidos de várias e sofisticadas formas de exploração da força braçal que essa *massa sobrante* disponível ao agronegócio representa, lenta e gradualmente persistem em dizimar e depauperar o indígena e seus territórios em solo brasileiro.

Cada vez mais divididos em bandos, os Ofaié, aos poucos, perderam o contato entre si, determinados a viverem assim espalhados, sem, contudo, desvincularem-se de seus costumes e linguagem própria. Em pouco tempo, incorporaram-se à economia *branca*, fornecendo a mão de obra barata, necessária ao chamado progresso de uma região ainda pouco conhecida e explorada. Esse vínculo social institucionalizou-se a partir do momento em que o índio passou a identificar-se cada vez mais com o *peão* de fazenda, procurando *esconder* sua condição, sendo pejorativa e genericamente chamado de *bugre*.

A Comissão de Linhas Telegráficas chefiada pelo marechal Cândido Mariano Rondon, em 1916, sentiu a necessidade de "proteger a segurança pessoal e a vida" (RONDON, 1916, p. 58) dos Ofaié. Atendendo a uma solicitação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, o militar positivista tentou, junto ao governo do então estado de Mato Grosso uno, por meio de representação e, "verificada a ineficácia desse meio, dirigindo-se diretamente ao principal culpado das violências", conseguindo reduzir a perseguição a esses indígenas. "Tratava-se de salvar o que ainda restava da tribo Ofaié", relata o oficial à Comissão. Para Rondon, os Ofaié "estavam sendo sistematicamente caçados e exterminados a tiros de carabina pelo coronel José Alves Ribeiro, sob o pretexto de que matavam, para comer, as reses de suas fazendas" (RONDON, 1916, p. 58).

Com a criação do SPI, em 1910, e depois, com os trabalhos de implantação da estrada de ferro Noroeste do Brasil (NOB), concluída em 1914, algumas áreas ocupadas por indígenas no estado de Mato Grosso foram transformadas em Reservas Indígenas. No entanto, nenhum encaminhamento oficial foi feito no sentido de garantir aos Ofaié uma área de terras para a sobrevivência do grupo ao longo do traçado dessa ferrovia. Ainda assim, por meio do Decreto nº 683, de 20 de novembro de 1924, os Ofaié tiveram reservados para si uma área de 3.600 hectares que nunca chegou a ser oficialmente demarcada.[243] Também há o registro de diversos ofícios destinando locais para o aldeamento dos Ofaié, isso nos anos de 1942, 1952, 1953, 1965, sob os auspícios do SPI, todos à mercê da sorte e do descaso oficial subsequente.

[243] Sobre o decreto nº 683/1924 e demais ofícios relativos aos Ofaié, ver DUTRA, 1996, p. 114-122.

## Na serra da Bodoquena

O indígena Ataíde Francisco Rodrigues, o Xehitâ-ha Ofaié, lembra muito bem deste "episódio":

> Compareceu em nossa aldeia o Sr. Jamiro, coordenador da FUNAI, dizendo que nós estávamos passando necessidade, passando fome, vivendo junto das vacas e morrendo à míngua. Que nós precisava sair daqui e ir para uma reserva onde só tinha índios, doada pelo Governo Federal. Segundo Jamiro, na reserva já tinha terra mecanizada, casas de material, cafezais, caça e pesca. (RODRIGUES, 1996, p. 44).

Muita gente no estado, durante o ano de 1978, mostrou-se interessada em defender a transferência dos Ofaié de Brasilândia. Poucas pessoas, nessa época, posicionaram-se contrárias à ideia de removê-los de sua terra natal. O deputado federal por Mato Grosso do Sul, Antonio Carlos de Oliveira, chegou a pedir, em seus pronunciamentos na Câmara Federal, a transferência dos Ofaié, por temer sua rápida extinção. Desnecessário dizer que a retirada de indígenas de suas áreas tradicionais de ocupação (no caso Ofaié, da Fazenda Primavera, situada na margem esquerda do ribeirão Samambaia, no município de Bataiporã-MS) só favoreceria o interesse da influente oligarquia rural latifundiária local.

"E nós fiquemos animado prá sair de lá", confessa o Ofaié, Ataíde Francisco, em correspondência de 9 de outubro de 1986, dirigida ao Administrador Regional da FUNAI de Campo Grande. Ainda segundo Ataíde: "Depois de um ano já veio o caminhão para nos levar: um caminhão, uma picape e um caminhão F-100". A operação foi coordenada diretamente pelo Sr. Dionísio Virgílio da Silva, funcionário da FUNAI. Na memória dos habitantes de Brasilândia, ainda hoje está registrada a fotografia promocional tirada dos Ofaié sobre um caminhão, na praça pública da cidade. Uma certeza, porém, na despedida, todos manifestavam: a transferência seria extremamente benéfica. Para os indígenas ou para os fazendeiros? Poder-se-ia perguntar.

Rapidamente foram levados para a conflitiva região da serra da Bodoquena, no município de Porto Murtinho, sudoeste do estado, onde indígenas e posseiros disputavam com fazendeiros a posse e o arrendamento das terras da reserva indígena Kadiwéu. Usados como bucha de canhão, juntamente com os Kaiowa do Rancho Jacaré, da região de Dourados, igualmente transferidos para o local, foram enganados e jogados no meio dos invasores. "O desrespeito contra o povo Ofaié era revoltante. Até mesmo pelos funcionários da FUNAI. Estes – lembra Ataíde Francisco – traziam muita pinga para embriagar os Ofaié e depois se aproveitar de suas mulheres" (RODRIGUES, 1996, p. 53). Aos Ofaié e também aos Kaiowa, igualmente perseguidos, não restou alternativa que não fosse deixar aquela área.

Em novembro de 1986, os Ofaié já se encontravam de volta à sua terra natal, Brasilândia. Depois de oito penosos anos na reserva Kadiwéu, cerca de 40 remanescentes desta nação agora perambulam pelas fazendas do município, forasteiros no agã-chanagui. A princípio, o grupo tenta ocupar novamente a área de sua antiga aldeia, nas margens do ribeirão Boa Esperança, mas encontra o território totalmente descaracterizado e vigiado. Tãologo os indígenas foram transferidos, o correntão[244] adentrou aqueles campos e aldeia e destruiu todo e qualquer vestígio da presença indígena do lugar. Identificados por meio de sobrevoos, foram depois tocados a cavalo por jagunços da fazenda, sendo obrigados a deixar o local e trabalhar de peões boias-frias pela região. Outra parte do grupo não teve melhor sorte: sobreviveu mendigando na poeira das estradas, acampados pelas encostas (Ilust. 96).

Na ilustração 96, o fotógrafo Bill Gann (National Geographic) posa junto de uma família Ofaié na aldeia Enodi, na Fazenda Cisalpina, localizada nas margens do rio Verde, afluente do rio Paraná, no município de Brasilândia, no

[244] Correntão ou Link, implemento agrícola de grande bitola, que, preso a dois tratores, é utilizado para derrubar arvores e edificações (quebrar mato, desmatamento) e formar pastagens nas fazendas.



ILUSTRAÇÃO 96 - FAMÍLIA OFAIÉ (JOANA, OSMAR E FILHOS) E BILL GANN (FOTO DE BILL GANN/DUTRA, 1992)

ano de 1992. Nessa data, os Ofaié obtiveram do proprietário, Sr. Luigi Cantone, italiano naturalizado brasileiro, a autorização para permanecer numa área de 110 hectares, cedida em regime de comodato aos Ofaié até o enchimento do reservatório da usina hidrelétrica Engenheiro Sérgio Motta (ex-Porto Primavera), que se encontrava em construção a jusante no curso do rio Paraná. Ao se considerar a imemorialidade indígena na vasta região marginal ao rio Paraná, de ocupação tradicional do povo Ofaié, fica fácil entender as palavras do líder Ataíde Francisco Xehitâha ao jornalista Luis Carlos Lopes, da Agência Estado: "Nós temos vergonha de dizer, mas a verdade é que estamos morando de favor nas terras que nos pertenciam" (RODRIGUES, 1996, p. 209).

## O Estado e a demarcação da terra Ofaié

Em maio de 1987, dois representantes Ofaié viajam a Brasília, ocasião em que entregam à FUNAI um amplo relatório descrevendo a situação em que se encontravam suas terras. O relatório fornecia todos os subsídios necessários para que o órgão tutor recuperasse pelo menos uma parte do território tradicional desses indígenas, encravada na margem direita do rio Paraná. Deste encontro com o superintendente de Assuntos Fundiários, Daniel de Souza Marques, e com o presidente da FUNAI à época, Romero Jucá Filho, os Ofaié obtiveram a promessa de que seriam dados todos os encaminhamentos necessários à identificação de uma área de terras para o grupo.

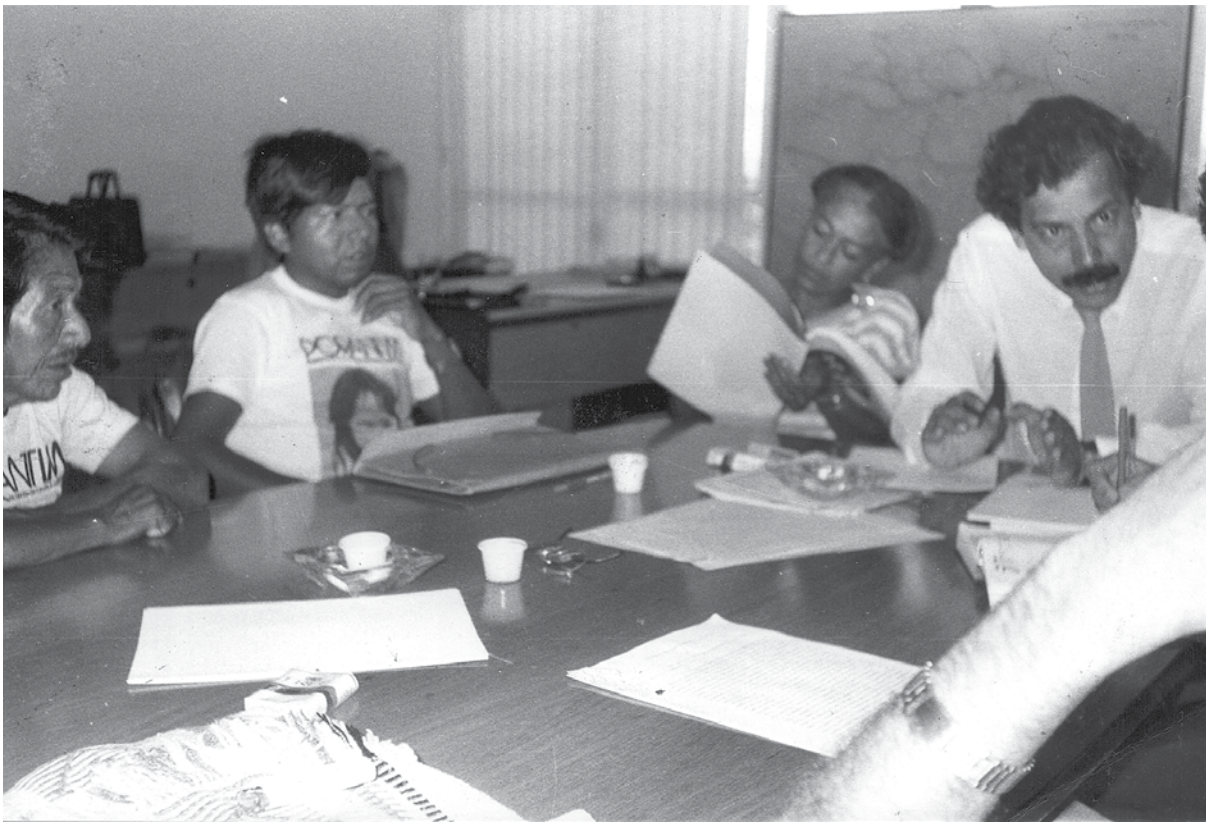


ILUSTRAÇÃO 97 - OS INDÍGENAS OFAIÉ XEHITÂ-HA (ATAÍDE) E HEGUE-Í (PEREIRINHA) EM BRASÍLIA-DF, EM AUDIÊNCIA COM A PRESIDÊNCIA E SUPERINTENDÊNCIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS DA FUNAI, OCASIÃO EM QUE RECEBERAM E DISCUTIRAM O RELATÓRIO OFAIÉ (DUTRA, 1987)

A partir das informações etno-históricas, fundiárias e antropológicas contidas nesse relatório, foi possível à FUNAI dar início aos trabalhos do grupo técnico de estudos e de identificação da terra Indígena Ofaié-Xavante–GT 661/91, de 21 de junho de 1991, que culminou com a publicação da Portaria 264/92, de 29 de maio de 1992, que declarou como de posse permanente indígena a área Ofaié-Xavante, com superfície aproximada de 1. 937 hectares (DUTRA, 1996, p. 231) (Ilust. 97).

Um ofício do servidor da FUNAI, Silbene de Almeida, cedido pelo órgão à estatal ELETRONORTE, por fim, veio trazer um pouco de alento à luta tão cheia de percalços dessa comunidade. A CESP estaria interessada em viabilizar uma área definitiva para os Ofaié, uma vez que alguns de seus projetos de hidrelétricas afetariam terras tradicionais desses indígenas. Renasceu assim a esperança de se chegar a uma solução definitiva para todo o desterro vivido. Transferidos para uma área adquirida pela CESP, a comunidade aí se encontra até os dias de hoje, havendo conquistado a paz fundiária tão almejada por seus antepassados.

## A cultura e o futuro do povo Ofaié

Antigamente, os Ofaié viviam da caça, da pesca e da coleta de frutas e mel silvestre. Construíam seus acampamentos à beira dos rios, sempre reunidos em pequenos grupos, o que facilitava seus deslocamentos. Suas casas eram construídas com troncos de árvores e cobertas com folhas de palmeira ou sapé. Não havia paredes, mas o telhado quase chegava ao chão. Configurando um círculo, as casas formavam, no centro da aldeia, um pátio, onde ocorriam os rituais. Na época do frio, dormiam em buracos cavados no chão,

forrados de capim e envoltos em peles de animais. No centro da casa, também acendiam uma fogueira (DUTRA, 2011, p. 65-68).

Durante a seca, os rios ficavam com pouca água, o que facilitava a pesca. Nesse período, os Ofaié mudavam para a beira dos rios. Com a fartura de peixe, eles realizavam grandes festas. Com a chegada da chuva, apareciam os frutos e os animais atraídos por elas. Era, portanto, a época das caçadas. Nessa ocasião, também se colhia o mel. Como ficavam fora da aldeia por vários dias, construíam abrigos provisórios para passar a noite.

Hoje, essas atividades são apenas lembranças para os mais antigos, pois as longas distâncias que antes percorriam, e os rios fartos de peixe que frequentavam – rios Verde, Paraná, Taquaruçu, Boa Esperança, Ivinhema, Samambaia, entre outros –, descansam seus leitos sob a vigilância de propriedades privadas. Hoje, essa atividade produtiva resume-se na coleta do mel, ainda disponível em colmeias criadas pelos próprios indígenas em feições modernas, com acompanhamento técnico do órgão governamental e de alunos de universidades que, de quando em vez, visitam a aldeia e desenvolvem algum projeto experimental.

O trabalho na aldeia permanece sendo repartido entre os homens e as mulheres. Os homens, os mais jovens, encarregam-se da caça e os demais cortam e trazem a lenha do mato, fazem as casas, os arcos e as flechas. As mulheres, mesmo as meninas, realizam os trabalhos caseiros, colhem frutos e mel. Até bem pouco tempo ainda preparavam as fibras para as cordas dos arcos, hoje em desuso, mas de valor artesanal. Outra atividade feminina é a preparação do cauim, que é uma bebida feita com milho fermentado e muito utilizada nas festas; igualmente, hoje, esta prática encontra-se presente somente na lembrança dos mais antigos (Ilust. 98).

Em relação à música, seus instrumentos preferidos eram a flauta e um pequeno chocalho. O canto era formado por um coro de várias vozes, em rituais que incluíam danças e consumo de cauim. Nos dias atuais, os Ofaié não dedicam mais o seu tempo à música. As constantes mudanças de lugar a que foram forçados, certamente, não lhes deu alternativa nem motivos para comemorar. Uma gravação recolhida em 1981, junto a um grupo de 23 indígenas Ofaié que se encontrava na região do Tarumã (pertencente ao município de Porto Murtinho, na região sudoeste do estado), pelo historiador Antonio Jacob Brand, confirma essa hipótese. O canto configura-se, sem dúvida, uma raridade: em tom de lamento, ele traduz e externa o sentimento de dor vivido por este diminuto grupo quando ainda distante de seu antigo território (DUTRA, 1996, p. 50-59).

No campo da religião, o Ofaié sempre se manifestou na reverência a um ser criador, o *Agachô*. O *Paí* era uma espécie de sacerdote, e é mencionado, por alguns autores, como, por exemplo, Curt Nimuendaju, entre os Ofaié. A experiência pessoal do pesquisador Carlos Alberto Dutra, autor deste capítulo, há mais de 20 anos atuando junto aos Ofaié, revela que eles demonstram reverenciar algumas vezes (raramente na presença de estranhos) o seu Deus criador. Este pesquisador também presenciou, após o falecimento de uma indígena, deitarem fogo sobre sua antiga casa e queimarem todos os seus pertences, não sendo mais pronunciado o nome do morto pelos membros da tribo. Costume esse também não mais praticado.

Hoje, os Ofaié permanecem vivendo na aldeia Enodi, no município de Brasilândia. O último censo do IBGE apontou que existem ali 71 indivíduos indígenas.[245] Dados coligidos pelos próprios indígenas e o autor deste capítulo, entretanto, informam que os Ofaié hoje são em número superior a 100 pessoas (cf. Ilust. 98). A comunidade é formada de casas de alvenaria, tem serviço de água encanada e rede de energia elétrica. Dispõe de

[245] Segundo os dados do Censo 2010, declararam-se indígenas 51 indivíduos; 20 indivíduos não se declararam indígenas, mas se consideram indígenas. <ftp: //ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/tab_3_01.pdf>.



ILUSTRAÇÃO 98 - BORNAL OFAIÉ (RIBEIRO, 1976, P. 86; DUTRA, 1987, P. 76)

escola, posto de saúde e recebe atendimento regular de assistência semelhante àquele dado às comunidades rurais pelos órgãos públicos, como se não fossem indígenas.

A miscigenação[246] cada vez mais se consolida entre eles, enquanto a FUNAI interfere cada vez menos na aldeia, uma vez que o local não dispõe de posto indígena e tampouco o órgão mantém um funcionário em Brasilândia para atender à comunidade. Faz parte do cotidiano Ofaié o permanente desafio cultural dos últimos 16 indivíduos falantes[247] da língua *Ofayé* em sua relação com a população Kaiowa e Guarani (Ñandeva) e não indígenas que convivem na aldeia e dividem com os Ofaié os 484 hectares onde está localizada a "aldeia de tijolos" (DUTRA, 1999, p. 4), e os 605 hectares de área de pastagem que compõem o restante do seu território. A área indígena Ofaié foi declarada de *posse permanente indígena para efeito de demarcação* através da Portaria nº 264/92,[248] procedimento administrativo que até hoje não foi concluído (Ilust. 99).

[246] <http: //ofaie.com/estatistica.htm>.

[247] <http: //ofaie.com/linguafolha1.pdf>.

[248] Portaria do Ministério da Justiça nº 264/92, publicada no *Diário Oficial da União* em 29 de maio de 1992.

# Os que chegaram do Chaco

# O complexo alto-paraguaiense: Do Chaco a Mato Grosso do Sul

Nicolás Richard
Isabelle Combès

## Introdução[249]

Na segunda metade do século XVIII, missionários e militares conseguiram progressivamente ingressar no que até então constituía um território vedado: aquele que se estendia para além da "fronteira guaikurú", controlado por "capitães" e quadrilhas montadas de guerreiros mbayá. Até então, tinha-se desses "índios cavaleiros" uma imagem fugaz e temível. Apareciam nas fronteiras do espaço colonial para assaltar povoados e roubar gados antes de se perderem novamente na imensidão sem que ninguém soubesse exatamente onde se localizavam seus acampamentos, nem como se pareciam. Entrando no século XVIII, o cerco colonial se fecha (fundações portuguesas de Corumbá, Nova Coimbra e Albuquerque; fundações espanholas de Concepción e Fuerte Borbón), fazendo pressão sobre o território dos "capitães" mbayá, obrigando-os a negociar com a Coroa a instalação de tal missão ou o acesso a certo forte.

É certo que essas pessoas tinham como surpreender àqueles que os estavam conhecendo. Primeiro, pela profunda convicção que apresentavam, de serem predestinados a dominar todas as outras nações do mundo. Azara, Sánchez Labrador e Rodrigues do Prado descrevem com a mesma mistura de admiração e surpresa esse relato, posteriormente popularizado por Darcy Ribeiro e, logo, por Lévi-Strauss, segundo o qual os Mbayá teriam sido criados depois dos outros povos, quando já não sobrara mais nada para dividir, com o destino de dominá-los a todos e travar-lhes guerra perpétua.[250] Mas também, e talvez, sobretudo, porque conforme adentraram no país e descobriram seus acampamentos, os cronistas se deram conta de que, de fato, nenhuma nação no mundo parecia não lhes ter tributado uma criança, um cativo ou um agregado: "tem nas suas aldêas indios de diversas naçãoes, como são Guaxis [Guachi], Guanazes [guaná], Guatós, Cayvabas [Cayuvava], Bororós, Coroás, Cayapós, Xiquitos [Chiquito] e Xamacocos [Chamacoco]".[251] Segundo Azara, "além desses escravos oudomésticos [guaná], os Mbayá encontram muitos outros

[249] Esta contribuição baseia-se em trabalhos anteriores dos autores (RICHARD, 2008; COMBÈS, 2009, 2010).

[250] "Antes contam esta humilde historia. Dizem que, depois de serem creados os homens, e com elles repartidas as riquezas, uma ave de rapina que no Brazil chamam *carácará* se lastimára de não haver no mundo Guaicurú; que os creára, e lhes déra o porrete, a lança, o arco e as flechas, e dissera que com aquellas armas fariam a guerra ás outras nações, das quaes tomariam os filhos para captivos, e roubariam o que pudessem : mas a este seu creador não tributam culto algum, antes o matam as vezes que podem" (RODRIGUES DO PRADO, 1839 [1795]). Ver também AZARA, 2009 [1809], p. 235; SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-]; RIBEIRO, 1950; LÉVI-STRAUSS, 1955.

[251] RODRIGUES DO PRADO, 1839 [1795].

entre as crianças e as mulheres que tomam na guerra; e não somente índios, mas também espanhóis; de modo que o mais humilde de Mbayá tem três ou quatro escravos" (2009 [1809], p. 229). Mas é Almeida quem dá a descrição mais precisa:

> Dos 2. 600 indios dependentes de Coimbra […], tirados os 600 Guanás que vivem como aldêados e seprados d'elles, dos 2.000 que restam, 500 ainda são Guanás, e seus filhos entre os Uaicurús estabelecidos, ou como antigos e actuaes captiveiros no nome, ou por casamentos; montando com pouca diferença a 500 Xamicocos os d'esta nação, ha cinco annos adquiridos. Finalmente das 1. 000 almas que ainda restam, talvez não cheguem a 200 os que se possam chamar verdadeiros uaicurús; sendo os 800 para completar a somma total um composto de Bororós, Chiquitos, Cayapós, Cayuabas, alguns Negros, Caborés, bastardos e seus filhos e netos, de todos estes diversos Indios misturados entre si pelos casamentos que tanto os uaicurús como todas estas naçoes praticam uns com outros. (ALMEIDA SERRA, 1845 [1803], p. 211).

Desse modo, no final do século XVIII, em um acampamento guaikurú do Alto Paraguai, crianças portuguesas roubadas em Corumbá eram criadas juntas com Chamacocos recém-comprados nas selvas do Chaco; mulheres guaranis ou paraguaias mesclavam-se com cativos bororo, e negros *cimarrones* fugidos conversavam sobre religião com índios neófitos tirados das missões de Chiquitos. Toda essa diversidade regional paira e organiza-se em torno de alguns Guaikurú e seus "capitães".

A forma hierárquica das sociedades mbayá (guaikurú), em particular sua relação com os "vassalos" guaná ou chané,[252] é *a* exceção que Pierre Clastres ressalta no "sentido da democracia" e o "gosto pela igualdade" que caracterizam as sociedades ameríndias "contra o Estado" (1974, p. 26). O problema é que, no Chaco boreal ao menos, as exceções são tão visíveis e multiplicadas que estão a caminho de converter-se em regra. Na parte ocidental dessa região, nos últimos ramais da cordilheira andina, outro célebre sistema hierárquico é o que envolve os Chiriguano e seus *tapi'i* (chané) outro termo traduzido pelos espanhóis por "escravo".[253]

Quer se trate da formação das sociedades chiriguano, sobre a margem ocidental do Chaco, quer do sistema mbayá-guaná, sobre sua margem oriental, a literatura especializada tende a explicar essas situações a partir de um argumento de peso: dóceis agricultores arawak, espalhados por todo o arco setentrional do Chaco, teriam sido submetidos e dominados por grupos guerreiros – guarani, no primeiro caso, mbayá, no segundo – que os subordinaram à força até fundi-los em uma sociedade duramente hierarquizada. Estudos mais recentes inclinam-se a desenvolver uma hipótese inversa e, talvez, mais interessante. A dominação guaikurú – assim como a dos migrantes guarani – assenta-se não tanto por sua suposta superioridade militar, mas pelas formas hierárquicas que seriam anteriores e próprias das sociedades chané-arawak dominadas.[254]

Tentaremos desenvolver aqui esta segunda perspectiva, detendo-nos no que denominaremos por "complexo alto-paraguaiense", quer dizer, o conjunto de *parcialidades*[255] e grupos étnicos do alto Paraguai que estavam mutu-

[252] O termo guaná apareceu no século XVIII para designar aos Chaná ou Chané das margens do Paraguai; deve-se, segundo Sánchez Labrador, a uma simples confusão: "Guaná no idioma dos Chaná é pronome relativo da terceira pessoa, isto é, 'aquele'. Algum espanhol, vendo a esses índios, perguntaria: 'quem é aquele?', e lhe responderiam: 'guaná'; e, a partir daí, ou de evento semelhante, virá a atribuir à toda nação chaná o nome de Guaná" (1910 [177-], t. 2, p. 267). Métraux (1946) propôs usar o nome de Chané para os grupos do piemonte andino e da cordilheira chiriguana ao oeste do Chaco, e o de Guaná para os da margem do Paraguai. Aqui, empregamos de forma indiferente os nomes de Chané, Chaná ou Guaná.

[253] Menos conhecido, mas não por isso menos impactante, é o complexo xaray no Pantanal, cujo chefe é qualificado por "monarca" pelos espanhóis, e que "sujeita" a outras etnias. Remetemo-nos ao artigo de Combès neste mesmo volume.

[254] RICHARD, 2008; COMBÈS; LOWREY, 2006; COMBÈS, 2012.

[255] *Parcialidad* é um termo colonial da América espanhola, atualmente em desuso. Designa, geralmente, grupos indígenas considerados "parte" de um grupo maior, assim como uma "tribo" pode ser parte de um "grupo étnico". Aos grupos maiores, costumava-se denominá-los *generaciones*. Entretanto, o significado de *parcialidad* e de *generación* nem sempre é claro. Na falta de um equivalente contemporâneo para esses termos, decidimos preservá-los.

amente implicados em um sistema regional cuja crise, a princípios do século XIX, explica a transmigração de boa parte dos atuais grupos de Mato Grosso do Sul, saindo do Chaco. Em primeiro lugar, tentaremos identificar os distintos grupos que compunham o suposto complexo, a partir das primeiras fontes do século XVI e das descrições disponíveis para o século XVIII. Logo, examinaremos a relação "tributária" que articulava as bastante povoadas aldeias guaná com os acampamentos dos "capitães" mbayá, mostrando como a "dócil escravidão" dos Guaná é dificilmente explicada pela justificativa do uso da força ou um ato de conquista mbayá. Se tais formas hierárquicas eram próprias às sociedades de horizonte chané, então, cabe perguntar como e sobre quem estas eram exercidas. Trata-se, assim, de demonstrar como os núcleos guaná exerciam sua influência até o interior do Chaco, organizando "colônias" chaquenhas de acordo com um tipo de relação que Susnik (1978) chamou de "dependência socioperiférica". Por último, no fim do século XVIII, examinaremos a dinâmica da crise que levou à implosão do "complexo" e à mudança dos grupos guaná para as terras orientais recentemente abertas para a colonização pelo Brasil.

## Alto Paraguai, descrição e identificação de parcialidades

Vários dos atuais povos indígenas de Mato Grosso do Sul, como os Terena, os Kinikinau, os Kadiwéu e os Chamacoco compõem o "complexo alto-paraguaiense", e dividem uma história comum. De fato, nenhum deles é originário de Mato Grosso do Sul, e todos vieram do Chaco boreal.

Muitos desses grupos já eram conhecidos no século XVI. Foi possível conhecê-los graças às expedições empreendidas "Chaco adentro" pelos espanhóis de Assunção e, também, pelos documentos referentes à primeira cidade de Santa Cruz de la Sierra, nas planícies de Chiquitos, na Bolívia.

### Mbayá e Chané

Os Mbayá foram o primeiro povo encontrado pela expedição de Domingo Martínez de Irala, em 1548, no interior do Chaco, a 70 léguas da Candelária, sobre o rio Paraguai. Segundo Sánchez Labrador, o nome desse grupo seria guarani e significaria "esteira" (1910 [177-], t. 2, p. 60-61). Outro termo guarani aplicado a esse e a outros grupos do Chaco foi Guaikurú.[256] Atualmente, este último termo designa o grupo linguístico chaquenho ao qual pertenciam os Mbayá, junto com os Toba e outros. Vale ressaltar que, se no século XVIII, mbayá e guaikurú são considerados praticamente sinônimos (a literatura antropológica emprega "mbayá-guaikurú"), no século XVI, cada um desses nomes designava grupos distintos, ainda que linguisticamente aparentados: como "Guaikurú" eram conhecidos os grupos chaquenhos mais próximos de Assunção, e inimigos dos denominados por "Mayá" (Mbayá). [257] Estes últimos, que são os que nos interessam aqui, viviam mais ao norte de Assunção e mais para o interior do Chaco.[258]

São descritos como uma "grande geração e muito valentes e pequenos corpos"; sua terra dava "muita comida e era muito povoada".[259] Os Mbayá também participavam da grande cadeia de troca de metal andino;[260] em 1548, deram quatro coroas de prata e seis "placas" também de prata para Irala, as quais usavam como adorno (SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 44) (Ilust. 100 e 101).

[256] De *kuru*: "sarna", segundo Boggiani (1898, p. 7); ou então de *guacurú-ygua*: "os que bebem a água do Guacurú", provavelmente um rio onde abundavam as aves negras assim chamadas, segundo Sánchez Labrador (1910 [177-], t. 2, p. 58-59).

[257] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. XXX; ORANTES, 2008 [1543], p. 16.

[258] Sobre a distinção entre Mbayá e Guaikurú, ver também Susnik (1971, p. 18-20).

[259] IRALA, 1941 [1541]; ORANTES, 2008 [1543], p. 16.

[260] COMBÈS, 2008; ver a introdução geral deste volume.

O encontro *de visu* entre espanhóis de Assunção e Mbayá ocorreu durante a viagem de Irala, em 1548. Rodrigues fala em seis aldeias muito povoadas (1956 [1553]), e Schmidel nos deixa uma descrição pormenorizada:

> São um grande povo em conjunto e têm seus vassalos; esses devem lavrar e pescar e [fazer] o que lhes mandam. É igual aqui [i. e. em Baviera, de onde escreve Schmidel] os lavradores estão submetidos a um senhor nobre […] eles (também) têm grande provisão de trigo turco [milho], mandiotín, mandioca-peirá, mandioca-poropi, batatas, amendoim, bocajá e outras raízes […] Como carne têm veados, ovelhas índias domésticas[261] e selvagens, avestruzes, os bosques estão cheios de mel, com o qual fazem vinho e para o que mais se queira usá-lo. Quanto mais se adentra o país, mais fértil ele é [...] Estes Mbayas são homens altos e garbosos e gente valiosa e guerreira que não fazem outra coisa que guerrear, e as mulheres são muito lindas e andam [com] suas partes cobertas do umbigo até os joelhos. Essas mulheres ficam em casa e não vão para a roça, mas é o homem quem busca os alimentos, porque ela, em casa, não faz outra coisa além de fiar e tecer com algodão, também preparam a comida. (SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 44).

Ainda que os Mbayá tenham sido o primeiro grupo encontrado Chaco adentro partindo do rio Paraguai, alguns grupos provavelmente localizavam-se mais ao norte, onde, em 1561, foi fundada a primeira cidade de Santa Cruz (atual S. José de Chiquitos): um "povo de mayaes" figura no padrão de *encomiendas* da cidade, em 1561: "Apru e Tacutaen, "principais de Xereponono, povo de mayaes" foram encomendados a Ñuflo de Chaves (REPARTIMIENTO..., 2008 [1561], p. 100). Essa *parcialidad* era, ao que tudo indica, a mais povoada de todas as que foram concedidas a Chaves; após sua morte, seu filho mais velho herdou suas *encomiendas*, mas "o maior povo que se chamava mayas se sublevou contra ele".[262]

Ao falar dos vassalos dos Mbayá, Schmidel indica que eram em sua maioria Chané. Os Chané foram bem conhecidos pelos Espanhóis coloniais, que os encontraram em praticamente todo o Chaco boreal.[263] A oeste, na atual Bolívia, os Chané eram "escravos" dos Chiriguano; a leste, "eram vassalos ou súditos dos já mencionados Mbayaes, do mesmo modo que nesses países os lavradores estão sujeitos a seus senhores" (SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 45) – e o seguiam sendo no século XVIII, quando os missionários jesuítas aproximaram-se deles.

Seja na franja chiquitana ao norte, na cordilheira chiriguana, ou no mesmo Chaco, os Chané parecem ser quase onipresentes na região. Todos os núcleos são agricultores, incluindo os do Chaco: "achamos neste lugar divina abundância de comer", comenta Schmidel (2008 [1567], cap. 45). Mas essa onipresença não significa, em hipótese nenhuma, a extensão de "uma única" etnia em todo esse território. "Chanes", "chanaes" ou "chaneses" é um termo arawak traduzido por vários autores por "gentio, multidão".[264] De fato, o idioma chané pertence à subfamília linguística do arawak meridional, como o dos Mojo e Bauré da Amazônia boliviana (MÉTRAUX, 1930, p. 323; HECKENBERGER, 2002, p. 104); em mojenho (a língua dos Mojo), *achané* significa "homem, pessoa" (MARBÁN, 1975 [1701], p. 253v, 306r).

O que as fontes nos apresentam são núcleos diferentes, dispersos, que, às vezes, sequer compartilham o nome de "chané": os Tipiono e Ariticoci de Santa Cruz eram, respectivamente, pessoas de uma aldeia e de uma *parcialidad* "chané", e, provavelmente, também

[261] O guanaco chaquenho, *Lama guanicoe voglii*. Essa referência de Schmidel, e os gravados presentes no seu relato, são os únicos depoimentos que existem sobre a domesticação do guanaco pelos grupos chaquenhos.

[262] INFORMACIÓN DE SANTA CRUZ DE LA SIERRA, 2008 [1571], p. 220.

[263] Para mais informações, remetemos a Combès (2010, p. 116-123).

[264] AGUIRRE, 1948 [1783]; RODRIGUES DO PRADO, 1839 [1795]; esta tradução foi retomada sistematicamente por Susnik.

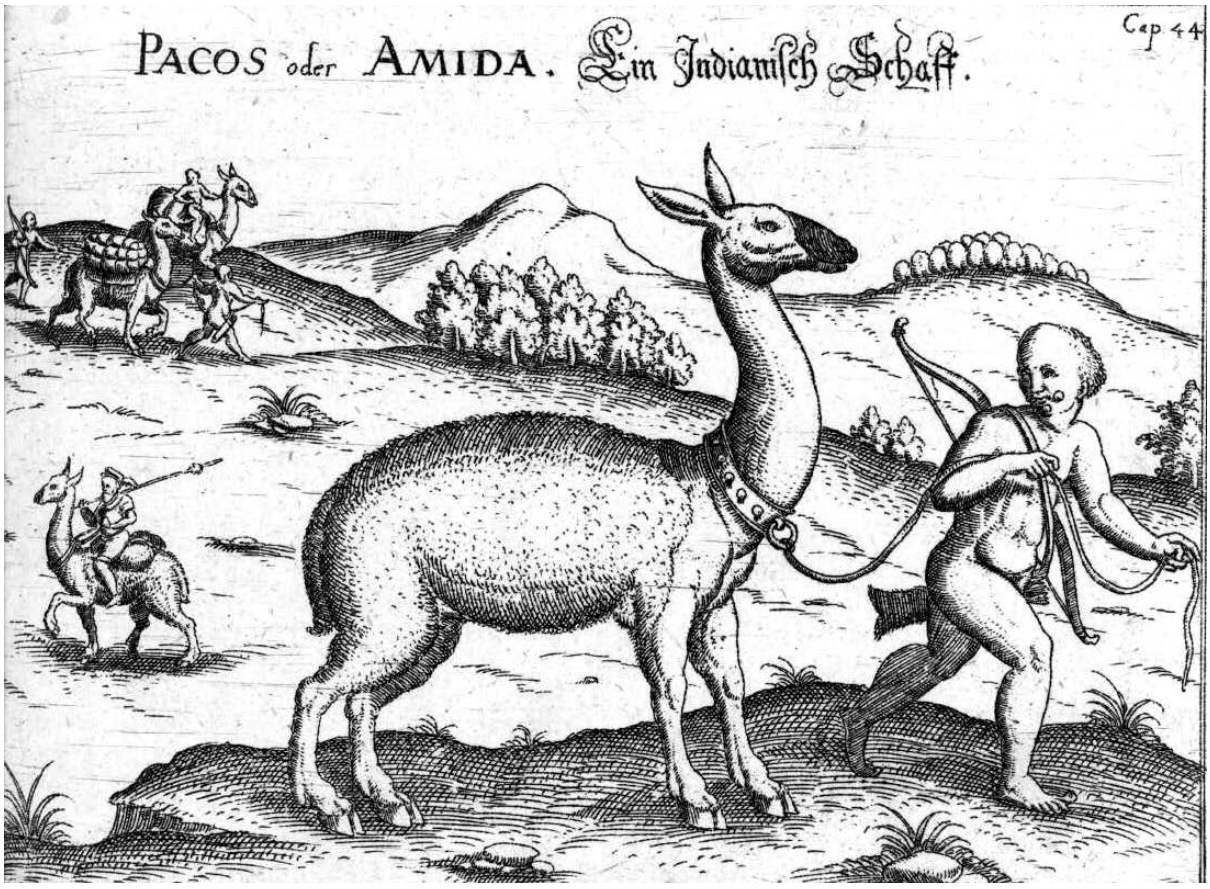



ILUSTRAÇÃO 100 - GUANACO DO CHACO 1 (SCHMIDEL, 1903 [1567])



ILUSTRAÇÃO 101 - GUANACO DO CHACO 2 (SCHMIDEL, 1903 [1567])

os Payzuno, Çimeono ou Tamacoci.[265] Aqui, adquire pleno sentido a palavra *parcialidad* usada pelos Espanhóis quinhentistas, e é de fato um Chané quem explicou a Irala que "assim tais Chanes nomeavam cada povo por seu nome, ainda que todos fossem de uma mesma geração", ou também: "ainda que todos sejam Chanés, cada um chama sua casa por seu nome"; mais de dois séculos depois, o jesuíta Sánchez Labrador anota, como um eco, que Chané é um "nome que compreende a todas as parcialidades, ainda que estas, para se distinguirem entre si, apropriem-se de outros nomes".[266] Nos termos de Azara:

> Se pergunta a eles se são de diferentes nações dirão que sim, mas porque não sabem o que é uma nação e creem que cada horda forma uma diferente. Consequentemente, indicam o lugar de cada horda e daí procede que de uma única nação dos Guaná se tenham feito todas as que figuram nos mapas. (AZARA, 2009 [1809], p. 225).

É no século XVIII que aparecem informações precisas sobre as diversas *parcialidades* chanés e seu território. De maneira geral, as fontes coincidem ao apontar que, na segunda metade desse século, o país chaná estendia-se entre os 19º e os 21º de latitude sul; Azara prolonga-o um pouco mais para o sul, até os 22º, entre a cidade brasileira de Corumbá, ao norte, e a cidade paraguaia de Fuerte Olimpo, ao sul. A massa demográfica reunida nos diferentes povoados é importante e, de acordo com todos os observadores, é a zona mais povoada da região. As projeções feitas pelos jesuítas antes de instalar a missão de San Juan Nepomuceno (1760) apresentam cifras significativas: "o número de indivíduos de todas as tribos mencionadas supera os 30.000, alguns missionários chegam a falar em 45.000 habitantes", estima Jolís (1972 [1789], p. 317). Alguns anos mais tarde, Azara revisa para baixo as estimativas jesuíticas: "algumas pessoas contam em até vinte mil o número de almas Guanás; no que me concerne, acredito ser mais exato o cálculo que fiz e cujo resultado é de 8.300 pessoas". Entretanto, ressalta ainda Azara, "trata-se da nação mais numerosa nestas terras, com exceção dos Guarani" (2009 [1809], p. 225). Notemos que as razões dos jesuítas para superestimar esses números são inversamente proporcionais às de Azara para subestimá-los: os primeiros procuram justificar a criação de um sistema missionário, e o segundo, demonstrar a necessidade de um povoamento ocidental nessas terras. Por último, ambos apontam que nessa zona fala-se a mesma língua, o chaná, ainda que com algumas diferenças de dialetos mutuamente inteligíveis.

Para entender como se distribuem essas *parcialidades* no século XVIII, a melhor fonte é o diário de viagem que Sánchez Labrador escreve entre dezembro de 1766 e janeiro de 1767, conectando, pela primeira vez, a missão *Nuestra Señora de Belénde Mbayás* (próxima da atual cidade paraguaia de Concepción, 23º30′ S) e a de Santo Corazón, a mais oriental das missões de Chiquitos. Indo em direção a Chiquitos, o jesuíta cruza a margem ocidental do rio Paraguai em direção aos 21º S e percorre as distintas aldeias chaná localizadas do lado chaquenho do rio. Voltando de Santo Corazón, o jesuíta cruza o rio sensivelmente mais ao norte (19º30'S) e desce por sua margem oriental, o que o impede de visitar pela segunda vez os povoados chaná.

A alguns dias de distância de *Nuestra Señora de Belén*, o jesuíta encontra a primeira concentração humana: "sobre a margem ocidental do rio Paraguai se situa a aldeia de Guanás chamada Chanás, e de Guaikurús" (1910 [177-], t. 1, p. 25). Esta primeira *parcialidad*, diz, "cuja aldeia é a mais próxima da redução de *Nuestra Señora de Belén*, adotou o nome de Chanás, aplicado às outras. Os Mbayá chamam toda essa nação Niyolola, e a esta primeira aldeia, Layaná" (1910 [177-], t. 2, p. 255). Mas, de fato, trata-se de dois povos diferentes. O dos Chaná fica na margem do rio, enquanto o dos

[265] Ver os respectivos artigos em COMBÈS (2010).

[266] IRALA, 2008 [1543], p. 7; 10; SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 2, p. 255).

> [...] Layayás está a cerca de doze léguas daqui, no meio de um bosque muito fechado. É um povo formado por ruas e quadras com uma grande praça ao centro, mais larga que cumprida. Nesse povo vive muita gente, talvez mais de 800 famílias. Todos são agricultores e vivem de suas colheitas. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 1, p. 25).

Alguns meses após a passagem dos jesuítas, considerando que haviam decidido, juntamente com os caciques, pela fundação de uma missão, a aldeia chaná passará para a margem oriental do rio, onde se criará a missão San Juan Nepomuceno (1767). Jolís registra a localização dessa missão. Está a quatro léguas do rio Paraguai em direção ao leste, 50 léguas ao norte de Belén. Conta com 6.000 índios reduzidos, sem indicação nem porcentagem dos convertidos (a missão durará muito pouco, os jesuítas serão expulsos no ano seguinte). Encontra-se a 22°20′ S, na foz "de um rio que os índios chamam Aaba [Apa?]" (JOLÍS, 1972 [1789], p. 324). É então que, a partir dos Mbayá, Azara, ou Aguirre em 1783, falam, respectivamente, de Layanas e de Layyanas. Tampouco o nome é novo, já havia sido registrado pelos assuncenhos do século XVI. Entretanto, sua situação parece ter se modificado entre os primeiros testemunhos e as informações do século XVIII. Com efeito, em 1548, Schmidel localiza-os a 102 léguas dos Mbayá, o que implicaria que os Layonos viviam praticamente no coração do Chaco boreal (SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 46). Além disso, as fontes quinhentistas calamse sobre a suposta "escravidão" dos Layonos pelos Mbayá. Alguns documentos citam os "Mayaes" e os Layonos[267] juntos, mas nada além disso: não dizem que os Layono sejam Chané, nem que sejam escravos dos Mbayá. Da mesma forma que os Mbayá e os Guaikurú são diferenciados nas fontes quinhentistas, Layono e Chané são considerados grupos diferentes. "Algo" que requer investigação mudou na situação dos Layaná entre o século XVI e o XVIII: sua localização geográfica (do centro do Chaco para as proximidades do rio Paraguai), provavelmente, e, sobretudo, sua relação com os Mbayá.

Continuando com a viagem de Sánchez Labrador e avançando para o norte, encontra-se a maior das *parcialidades*, a dos Choaraana, chamados pelos Mbayá de Echoaladi (1910 [177-], t. 2, p. 256):

> Os Echoaladis estão na margem ocidental do rio Paraguai, paralelos a esta tenda [do cacique mbayá Caminigó, casado com uma cacica guaná]; estão divididos em duas grandes populações, cada uma delas maior que as do Chanás [Layaná] [...] Neste ano estabeleceram as pazes com alguns infiéis a cavalo, os quais se chamam, segundo os Mbayás, Enimagas [Lengua] ou os Chiriguanos. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 1, p. 40).

O "Choaraana" de Sánchez Labrador equivale ao "Choroana" de Azara, que também os chama por "Chabaraná", correspondente ao "Chaarayaane" de Aguirre. Jolís utiliza a denominação mbayá "ecaloadi". Segundo Sánchez Labrador, são "pessoas muito mais belicosas e inquietas que os outros Guanás" (1910 [177-], t. 1, p. 40). De acordo com Azara, uma parte dos "Echoroana está incorporada aos Mbayás e vive com eles ao leste do rio Paraguai, sobre alturas situadas a 21° S" (2009 [1809], p. 225).

Próximos aos Echoaladi, "a pouco menos de um dia de caminhada [...] vivem os Terenas em outros povos numerosos. São irmãos dos Echoaladi, mas com um gênio melhor" (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 1, p. 40). Os Terena são chamados pelos Mbayá por "etelena": "multiplicaram-se de modo que hoje formam duas grandes aldeias ou parcialidades. Os Mbayá chamam a uma delas por 'Alomegodigi' e à outra 'Nagatag-egodigi'" (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [1770], t. 2, p. 255-256). Azara e Jolís confundem ambas essas *parcialidades* pelo mesmo nome de "Ethelenoé" ("Eterenas" de

[267] IRALA, 2005 [1555]; MEMORIA Y RESOLUCIÓN, 2008 [1560], p. 50.

Jolís), retomando, assim, a denominação mbayá. Aguirre traduz "Tereone" por "os do fundo", "os últimos"; segundo Susnik,

> [...] são os únicos Chané que adotaram o cavalo à maneira dos Mbayá, organizando incursões ao interior do Chaco em busca de cativos Zamuco. Entretanto, as incursões a cavalo estavam destinadas apenas à aquisição de cativos e não estabeleceram uma reestruturação social do tipo da dos Mbayá. (SUSNIK, 1978, p. 114).

Na proximidade dos Terena ("a algumas léguas"), ao noroeste dos Chabaraná, encontram-se os Quainoconá, "última população e mais próxima das missões dos índios chiquitos"; os Mbayá os chamam por *equini quinao* (SÁNCHEZ LABRADOR 1910 [177-], t. 1, p. 40; t. 2, p. 256).[268] Quer dizer que Jolís fala do ponto de vista dos Mbayá quando diz "Equiniquinaos", enquanto Azara ("Caynaconoé") e Aguirre ("Caynocoe") guardam a denominação Chaná. Segundo Susnik, esse grupo não era composto apenas pelos Chane, mas integrava grandes proporções de outros grupos chaquenhos (1978, p. 114).

A descrição de Sánchez Labrador é muito importante, porque permite que se entenda rapidamente como se estruturava o Alto Paraguai partindo desse fato fundamental: toda a coluna de povoados chaná que se estende pela margem ocidental do rio organiza-se em pares de aldeias. Assim, uma mesma estrutura vai se repetindo rio acima. A *parcialidad* chaná ou layaná compõe-se por uma aldeia ("propriamente chaná") localizada sobre a costa do rio e, "a 12 léguas de distância" (60 km.),"em um bosque fechado", uma segunda aldeia, de tamanho equivalente, que se confunde com a primeira sob o mesmo nome – "layaná"; o jesuíta indica que ambos os povos são "irmãos". A mesma estrutura repete-se água acima, na *parcialidad* chabaraná ou echoaladi, "dividida em duas grandes aldeias, cada uma delas maior que a dos Layaná"; logo, onde se encontram os Terena, que "se multiplicaram de modo a formar hoje dois grandes povos ou parcialidades"; apenas os Equiniquinao pareciam escapar à regra, mas veremos que não é bem assim.

Da descrição do jesuíta depreende-se, também, outro ponto recorrente. Se é verdade que, sobre a margem ocidental do rio, as aldeias chaná distribuem-se de duas em duas, para cada um desses pares corresponde, sobre a outra margem do rio, um acampamento mbayá. A primeira *parcialidad*, a dos Layaná, é, segundo Sánchez Labrador, "imediata" à missão de Belén e é por meio dos "capitães" de Belén que o jesuíta chega à aldeia. Como "Layaná" é um termo mbayá, é de se supor que Azara e Aguirre também identificam essa *parcialidad* por meio dos capitães belenistas. A mesma configuração repete-se na segunda *parcialidad*, a dos Chabaraná: as duas aldeias chaná situam-se sobre a margem ocidental do rio, enquanto sobre a margem oriental instalou-se o capitão que, segundo o jesuíta, está casado com uma capitã chaná. A situação é a mesma rio acima, onde, para os pares de aldeias echoaladi e terena situados à margem ocidental do rio, correspondem, na margem oposta, acampamentos mbayá como o de Gosogotegodi [Gotocogegodegi], cujo capitão, Guayicota, está casado com uma mulher da elite terena.

## Zamuco

No século XVIII, aparecem as primeiras notícias sobre grupos chaquenhos de fala zamuco, alguns deles estabelecendo contato estreito com os grupos chané e guaikurú. O nome "zamuco" designa atualmente o grupo linguístico ao qual pertencem os Ayoreo e os Chamacoco ou Ishir; no século XVIII, entretanto, era apenas o nome de uma das *parcialidades* que falavam essa língua (COMBÈS, 2009).

Em todo caso, esse nome não está presente nas fontes mais antigas, ainda que seja provável que devêssemos identificar os Capayxoro do século XVI como grupo falante de zamuco. Com relação a essa época, os Capayxoro

[268] Nome atual Kinikinau. É possível que os Equiniquinao fossem identificados com os Queliaquiano ou Quichaqueano do século XVI (COMBÈS, 2010, p. 251-252).

estão registrados ao sul da primeira cidade de Santa Cruz. Uma de suas *parcialidades* tinha um chefe chamado Morotoco (REPARTIMIENTO…, 2008 [1561], p. 105), nome, no século XVIII, de uma das *parcialidades* zamuco. Além disso, sabemos que a língua dos Capayxoro é diferente do guarani, do chané, do gorgotoqui e do payono.[269]

Os Capayxoro não ficaram à margem da conquista espanhola. Em 1584, o governador de Santa Cruz, Lorenzo Suárez de Figueroa, escrevia que, para ajudar a estabelecer um novo assentamento espanhol no rio Guapay, era preciso trazer, em um primeiro momento, índios das "províncias das comarcas de Santa Cruz" até que se conseguisse sujeitar os Tamacoci, Jore, Yuracare e Maure da região. Esses índios de Santa Cruz poderiam ser, como disse Suárez de Figueroa, os "Morotocos e Casachionos".[270]

Ao contrário dos Chané e Mbayá, que apenas integraram as missões jesuíticas por um tempo curto, os grupos zamuco estiveram muito presentes nas reduções de Chiquitos ao longo de todo o século XVIII. Nessa época, apresentam-se dois conjuntos falantes de zamuco, um mais ocidental e outro mais oriental, que é o que mais nos interessa nessas páginas. Com efeito, os Zamuco oriental eram os que tinham mais contato com os Chané e Guaikurú, chegando inclusive a constituir uma "sociedade equestre" como os Mbayá (CORDEU, 1998, p. 136-139; COMBÈS, 2009, p. 68).

Entre os Zamuco mais orientais, encontram-se as *parcialidades* dos Caypotorade, Tunacho, Timinaha, Imono e Carao, todos com o mesmo dialeto. Seus contatos com os grupos guaikurú estão bastante documentados: o padre Troncoso conta, por exemplo, que os diferentes grupos caypotorade juntavam-se geralmente em tempos de algarroba ou quando havia bastante peixe, mas que essas reuniões eram perigosas "pelo perigo de ser assaltado nos lugares em que se encontram tais mantimentos, dos Guaicurús"[271]. Sánchez Labrador, por sua vez, conta que "carpotoradeses e tunchos" (Caypotorade e Tunacho) iam juntos, às vezes, colher os frutos de árvore chamado *nivadenigo* pelos Mbayá; "acontecia de sobrevirem os Guaicurúes, e, nesse caso, houve duras brigas por conta disso, das quais levaram a pior os Guaicurúes"; o mesmo jesuíta indica que os grupos dos Tunacho "não se furtavam a vir junto com os Guaicurúes diversas vezes, ou procuravam fazê-lo de propósito, ou os avistavam por alguma contigência" (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 1, p. 46, 52). Ao missionário Patzi, que os visitou em 1757, os mesmos indígenas responderam que pouco importavam os discursos sobre a imortalidade da alma, mas que o verdadeiro perigo naquele momento era a presença próxima dos Guaikurú, "índios ferozes e valentes" que poderiam tirar a vida de todos, indígenas ou jesuítas.[272]

Em consequência desses contatos com os Mbayá, os Caypotorade, como eles, possuíam cavalos "por meio do acordo que fizeram com os infiéis do Chaco"; isso os fazia, diz Montenegro, "superiores aos demais" grupos zamuco (MONTENEGRO, 1964 [1746], p. 85). Em uma expedição contra os Caypotorade realizada em 1738 pelo padre Contreras, os neófitos de San Juan conseguiram recuperar "uns 20 cavalos ou mais que haviam encontrado casualmente e os quais costumam comprar ou furtar dos Guaicurús seus vizinhos ou comarcados".[273]

[269] CRÓNICA ANÓNIMA, 1944 [16—], p. 501.

[270] AGI Pat. 235 r.8: 22, *apud* MUJÍA, 1914, t. 2, p. 413. Além da *parcialidad* do chefe Morotoco, também foi encomendada em Santa Cruz a do chefe Casacheano; é muito provável, ainda, que os chefes chamados Colope e encomendados em Santa Cruz tenham sido zamuco, pois, segundo Sánchez Labrador, "Colupíes" era um dos nomes da *parcialidad* zamuco dos Ugaroño (1910 [177-], t. 2, p. 230); por outro lado, um dos Colope era chefe da *parcialidad*e Tumuyeno, cujo nome é muito parecido com o dos grupos falantes de zamuco do século XVIII: os Timuyanos e os Tomoenos (ver COMBÈS, 2009, 2010, p. 92; 300).

[271] TRONCOSO 1762, *apud* MURIEL, 1955 [1766], p. 202-203.

[272] PATZI 1763, *apud* MURIEL, 1955 [1766], p. 209.

[273] *Estado de las misiones de indios chiquitos*, 1753, pelo P. Miguel Streicher, AGN-BN leg. 355, doc. 6235; outra referência aos Caypotorade como "gente

## Relação tributária e "dócil escravidão"

Desde o primeiro momento, a articulação entre Mbayá e Chané/Guaná foi descrita como uma relação assimétrica, na qual os primeiros ocupariam o rol de "senhores" e os segundos o de "vassalos", em uma relação que poderíamos chamar de "tributária". No que consiste tal relação? Como se organiza? Em que formas sociais se ampara?

As descrições disponíveis de fins do século XVIII nos dão uma ideia sobre a natureza de tal relação e, em particular, sobre o que parece ser um de seus momentos mais intensos, quando os "capitães" mbayá visitavam as aldeias chané/guaná. Era um momento solene, denso, mas também carregado de ambiguidade. As visitas eram recebidas pelo menos uma vez por ano, na época da colheita, e eles não permaneciam ali por mais de três dias. Os "capitães" guaikurú, sempre pouco numerosos, aproximavam-se da aldeia com seu cortejo de animais e de "servidores" e, atravessando a paliçada que protegia a aldeia, dirigiam-se diretamente para "a casa de seus servidores":

> Observam essa prática com tanta precisão que, caso a capitã mbayá tenha criados diferentes dos de seu marido, separam-se naqueles dias e cada um vive com os seus sem o menor sentimento. Nos três dias, manter aos senhores é responsabilidade dos servidores, e do quanto produzam suas lavouras lhes dão. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 2, p. 267).

Durante esse tempo, os convidados eram servidos nos mínimos detalhes: "fazem-lhes todos os favores pedidos e não titubeiam em abaná-los com asas e penas de pássaros para refrescar-lhes do ar abrasador ou para pouparlhes da moléstia causada por tantos insetos voadores" (JOLÍS, 1972 [1789], p. 319).

Esses três dias eram, sobretudo, ocasião de importantes intercâmbios. Os Mbayá retornavam com diversos produtos dos campos guaná ("arroz, mel, frutos e raízes, milho e abóboras" ou então "algum grão para a viagem"[274]), principalmente com urucum, necessário para os adornos e pinturas corporais, e com manufaturas, reconhecidas até nos mercados de Assunção: "os Guaná dão a seus senhores algumas bolas de urucum ou de cosmético com o qual costumam pintar seus corpos e tecidos de algodão feitos como os nossos" (JOLÍS, 1972 [1789], p. 319); "à véspera da partida os Mbayás são presenteados […] com uma bola de *nibadana*, com o qual se pintam de cor de carne, e alguma manta de algodão, seja branca, seja listrada de várias cores, que com primor tecem os Chanás" (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 2, p. 267-68). Esses elementos eram trocados por "facas, lâminas de ferro, agulhas, pinças, anzóis e outras coisas parecidas e muito estimadas pelos selvagens, já que apresentam melhor resultado que suas facas de sílex ou de osso e do que as conchas que usam para cortar e arrumar o cabelo e belezas de todo o corpo" (JOLÍS, 1972 [1789], p. 319). Sánchez Labrador descreve as formas com que se concretizava esse intercâmbio: "acontece, pois, que o homem Chana fala a seu senhor e lhe diz. Eu não tenho faca, meu capitão, etc., e aquele, caso tenha, entrega-lhe. Assim a mulher pede contas de vidro, agulha, etc., a Mbayá divide com ela, sem restrição, suas mais estimadas bijuterias" (1910, [177-], t. 2, p. 268).

Extrema condescendência a desses capitães, que se deixam despojar impunemente por seus vassalos e que, do alto do seu orgulho, renunciam a qualquer violência ou represália:

> Se [os Mbayá] não lhes dão de bom grado o que lhes pedem, [os Chaná] procuram compensar e recolhem furtivamente o que conseguem, sem que o gênio belicoso dos mbayá deixe outro indício de sentimento que dizer em tom moderado: *Olequeguigipi Niyolola*, são uns ladrões. Não o demonstram de outro modo, ficando os Chaná com o que recolheram e retirando-se os despojados para suas tendas. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 2, p. 268).

à cavalo" nas *Anuas do Paraguai* de 1730-1734, *apud* CORTESÃO, 1955, p. 190. Existem também referências aos Tunacho e aos Timinaha como índios cavaleiros (REBOREDO, 2009 [1769]; PATZI 1763, *apud* MURIEL, 1955 [1766], p. 208; 210).

[274] JOLÍS, 1972 [1789], p. 319; SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 2, p. 267.

Talvez isso permita compreender por que as visitas nunca duravam mais de três dias, assim como a posição de intermediários que, de algum modo, os Mbayá representavam. Os tecidos guaná eram transportados até os centros coloniais, onde eram vendidos ou trocados. Da mesma forma, o ferro – facas, anzóis, agulhas – que os Mbayá traziam provinha das fronteiras coloniais, onde havia sido trocado por cavalos ou tecidos, ou roubado no assalto a algum comboio português ou espanhol. De modo que, segundo Sánchez Labrador, "nessas visitas os Guaná saíam ganhando dos Eyiguayegui". O que torna, no mínimo, problemática aquela imagem inicial segundo a qual alguns dóceis agricultores teriam sido submetidos por ferozes guerreiros que lhes cobravam tributo e arrebatavam riquezas. De fato, diz Azara,

> Essa escravidão é bem dócil, porque os Guaná se submetem voluntariamente a ela e dela renunciam quando querem. Além disso, seus amos apenas lhes dão ordens; não usam nunca um tom impositivo ou de obrigação e dividem tudo com os Guanas, inclusive os prazeres carnais, considerando que o Mbayá não é ciumento. (AZARA, 2009 [1809], p. 299).

A imagem é ainda mais problemática quando se atenta para este outro dado, que é o da origem ou da legitimidade sobre a qual se sustenta a autoridade dos "capitães" mbayá. Com efeito:

> Os Chanas estão divididos em capitanias. As principais são as dos caciques que são como régulos dos demais. As capitanias menores procuram dar continuidade à mística nobreza de seu sangue casando-se entre si aqueles de hierarquia semelhante para não rebaixar-se com a plebe. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 1, p. 26).

Sobre a sujeição dos Chané aos Mbayá, o jesuíta agrega: "Não pudemos averiguar que os conquistaram por meio das armas, mas sim pela união de seus casamentos" (1910 [177-], t. 1, p. 267). Nessa servidão, insiste Sánchez Labrador, tudo é questão de parentesco:

> Alguns caciques ou capitães Eyiguayeguis [mbayá] casaram-se a seu modo com cacicas ou capitãs guanás. Os vassalos destas, uma vez mortas, permaneceram em um perpétuo feudo em relação aos descendentes dos maridos de suas senhoras […] Tudo está fundado em parentesco, sem que essa dominação se pretenda por meio das armas ou da conquista. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 1, p. 267; t. 2, p. 266).

Ou seja, a relação hierárquica da qual se beneficiam os Mbayá lhes antecede, e teriam herdado os direitos que as "capitãs" chané já desfrutavam. Ou então, que nas "multidões" que caracterizavam seus acampamentos, um número considerável de indivíduos já estava subordinado às capitãs e cacicas como herança de seus esposos guaikurú: esse é o caso da capitã chané casada com Caminigo: "a mulher tem muitos vassalos echoaladis, que é uma parcialidade muito numerosa dos Guaná, e todos são criados de seu marido" (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 1, p. 267). Em outras palavras, os guerreiros mbayá não conquistaram as aldeias chaná transmitindo-lhes o sentido da hierarquia e da servidão: ao contrário, e esta é uma questão importante, o sistema de hierarquias mbayá é uma prolongação da sociologia chaná. Pode-se argumentar com uma questão similar a respeito da sociedade chiriguano, do outro lado do Chaco, onde os migrantes guarani uniram-se com as mulheres das "casas nobres" chané (COMBÈS; LOWREY, 2006; COMBÈS; VILLAR, 2004).

Assim, a "escravidão" guaná não é tal e, sobretudo, a "dominação" mbayá é exercida a partir de uma instituição própria da sociedade dominada. Agora, se isso é assim, cabe, evidentemente, perguntar-se como e sobre quem as "cacicas" e "régulos" exerciam suas prerrogativas reais.

## Relação de dependência socioperiférica e colônias chaquenhas

A partir da aldeia layaná, diz Sánchez Labrador, criou-se "uma numerosa colônia que, por sua localização, não muito distante

de sua matriz, nem do rio Paraguai, recebeu o nome de Nigati Ciboé. Os Mbayás a chamam Neguecaga Temigii" (1910 [177-], t. 2, p. 255). "Nigati Ciboe" corresponde ao "Nicatisiroe" mencionado por Aguirre (1948 [1783]) e ao "Nigotisibué" de Azara (2009 [1809]). A dominação mbayá "Negueca temigii" poderia corresponder ao "Niquegoctemic", também mencionado por Azara, e ao "Neguccagatemí" de Jolís, a correspondência geográfica serve como apoio. O intérprete de Azara fala-lhe em quatro povos de cerca de 300 indivíduos que vivem a um dia de caminhada do rio em direção ao poente, a 21'32° de latitude sul. O diário de viagem de Sánchez Labrador agrega que os Neguecayatemigui "formam uma população de cerca de 300 famílias. É colônia do povo de Chaná; seu modo de vida, labrador; gênios e rituais são os mesmos" (1910 [177-], t. 1, p. 32-33). Uma "colônia"? Por que sublinhar que seu gênio e seus rituais são os mesmos? Que relação essa "colônia" estabelece com sua "matriz" layaná? Acima de tudo, em relação aos grupos descritos, seria esse o único que poderia ser identificado como uma "colônia"?

Talvez, na falta de fontes explícitas sobre esse assunto, a rede de intérpretes que subentende cada uma dessas descrições pode deixar alguma pista. Com efeito, Jolís, Azara, Sánchez Labrador ou Aguirre registram etnônimos diferentes para esse mesmo espaço, de acordo com a rede de seus guias e intérpretes. O jesuíta Jolís e o militar Aguirre encontram-se em situação análoga, embora inversa: o primeiro utiliza apenas as denominações mbayá, o segundo enxerga esse mundo em guaná. Jolís nunca esteve pessoalmente nessa região; suas informações são indiretas: foram compiladas ou transcritas a partir de outros observadores, provavelmente dos missionários de *Nuestra Señora de Belén de Mbayás*. Vista desde fora, de fato, a paisagem que descreve está constituída integramente por denominações mbayá: "Lajana", "Ecalopadi", "Eterenas", "Equiniquinaos", "Neguccagatemis" são todos termos guaikurú. Aguirre encontra-se em situação inversa. Escreve "Nicatisiroe" em vez do "Neguccagatemís" de Jolís, "Chaarayaane" no lugar de "Ecaloadi", "Caynocoe" no de "Equiniquinao" etc. O capitão não descreve esse mundo a partir da missão de Belén de Mbayás, mas sim a partir do *Fuerte Borbón (Fuerte Olimpo*), no coração do sistema alto-paraguaiense: todos os termos retidos são termos chaná, e deve-se pensar que ele não desconhece essa língua, uma vez que propõe uma descrição sumária e a tradução de alguns de seus vocábulos. A lista mbayá de Jolís e a lista guaná de Aguirre tornam-se mutuamente inteligíveis por meio da descrição de Sánchez Labrador: ao longo de sua viagem rumo a Chiquitos, vai acompanhado por guias eyiguayegui, mas busca permanentemente estabelecer um laço direto com os "caciques" chaná, de modo que registra ambas as denominações, a que lhe ditam seus guias e a que rouba de seus interlocutores acerca do terreno; sua descrição sobrepõe a etnonímia mbayá e a chaná. Chegariam a dizer, inclusive, que tenta desmentir a etnonímia mbayá a partir da guaná e, desse modo, debilitar a tutela dos "capitães" mbayá sobre os "dóceis camponeses" chaná que se prepara para evangelizar.

Das quatro etnonímias disponíveis, a de Azara é a mais interessante, uma vez que é a mais irregular. Intercala constantemente termos mbayá e termos chaná. Não procura ater-se a uma delas, nem desmentir a primeira a partir da segunda; passa de uma a outra sem uma ordem aparente, vendo "Nigotisibué" com Aguirre, onde Jolís anotava "Neguccagatemi", e concordando com este último nos "Echoaladi" que o primeiro chamava "Chaarayaane". Mas essa desordem é apenas aparente, e as coisas complicam-se nesse ponto. Com efeito, Azara identifica, a partir da terminologia mbayá, as *parcialidades* "layaná", "echoaladi" e "ethelenoé", ou seja, as principais *parcialidades* chaná da região, cada uma constituída por duas aldeias irmãs e submetida ao controle dos respectivos ca-

pitães guaikurú instalados na margem oposta do rio Paraguai. Em compensação, recorre à terminologia chaná para referir-se às *parcialidades* menos significativas: "Caynaconoé" e "Nigotisibué", por exemplo. Sabemos também que se tratam dos únicos núcleos que não se organizam em pares de aldeias irmãs: já vimos o caso da "colônia" Nigati-ciboe, descrita por Sánchez Labrador, e também se pode mencionar o caso de "Caynaconoé". Não acreditamos que se trate de um acaso. Nossa hipótese é que a terminologia utilizada por Azara respeita ou reforça a estruturação política desse espaço. Os nomes utilizados contêm em si a estrutura política que qualificam. Assim, Azara refere-se aos grandes núcleos chaná por meio da língua dos capitães mbayá que os controlam, tal qual se refere às colônias chaná situadas Chaco adentro por meio da língua das "cacicas" chaná que as fundaram. Ou seja, **Azara descreve em mbayá a esfera de influência dos capitães mbayá e em chaná a respectiva esfera de influência chaná**. De acordo com essa hipótese, na descrição de Azara, as "colônias" chaquenhas deveriam distinguir-se de suas "matrizes" chaná na medida em que são denominadas em chaná. Quais dos grupos descritos pelo militar espanhol respondem a esse critério? A colônia de Nigali-Ciboe, evidentemente, assim como o acampamento de Caynaconoé, já mencionado, mas também estes três outros acampamentos: Yunaeno, Tay e Yamoco.

**Tabela 1. Etnonímia do Alto Paraguai (1760-1800)**
**Em negrito**: nomes chané
*Em itálico*: nomes mbayá

| **Sánchez Labrador** | | **Azara** | **Aguirre** | **Jolís** |
|---|---|---|---|---|
| **Chaná**, *Layana* | 2 aldeias | *Layaná, Eguaac-chigo* | *Layyaná* | *Lajana* |
| | 1 colônia: **Nigali-Ciboé** (*Neguecapatamigi*) | **Nigotisibué** | **Nicatisiroe** | *Neguccagatemi* |
| **Choarana** (*Echoaladi*) | 2 aldeias | **Chabaraná**, **Choroana**, *Echoaladi* | **Chaarayaane** | *Ecaloadi* |
| **Terena** (*Etelena*) | 2 aldeias: *Alomegodigi NagatagEgodigi* | *Ethelenoé* | **Tereone** | *Eterena* |
| **Quainocóna** (*Equiniquinao*) | | **Caynaconoé** | **Caynocoe** | *Equiniquinao* |
| ? | ? | **Yunaeno** | ? | ? |
| ? | ? | **Tay** | ? | ? |
| ? | ? | **Yamoco** | ? | ? |

Fonte: Adaptação do quadro de RICHARD, 2008, p. 141.

Se tal hipótese é correta, Yunaeno, Tay, Yamoco, Nigati-Ciboe e Caynaconoé não são aldeias chaná propriamente ditas, mas, antes, *colônias* chaná situadas Chaco adentro, nas quais se agrupam populações chaquenhas de diferentes conjuntos (zamuco, mascoy etc.). Aguirre (1948 [1783]) traduz Caynocoe como "pessoas que fazem frente ou fronteiriça", e Susnik diz sobre eles que "no horizonte chané tem o estatuto de Chané-má, ou seja, 'acompanhante, parentes, associados', o que indica a predominância de uma massa integrada de não chané" (1978, p. 114). Sánchez Labrador fala explicitamente de "colônia" quando menciona as 300 famílias que constituem as aldeias Nigati Ciboe, satélites da "matriz" layaná. Segundo Susnik,

> Os Layaná, como os arawak em geral, praticam o fracionamento das aldeias povoadas em excesso, a fração separada impõe-se sobre um núcleo de origem étnica diferente, frequentemente de cultura paleolítica, que é o que caracteriza o dinamismo expansionista dos Arawak. (SUSNIK, 1978, p. 110).

A autora destaca o fato de que as "culturas paleolíticas", nesse caso aquelas do interior do Chaco, não organizam povoados como os descritos por Sánchez Labrador e, portanto, os "colonos" layaná não se impõem sobre um núcleo preexistente, mas o constituem: a força dessa dinâmica não está na sua capacidade de impor-se às aldeias diferentes ou rivais, mas em atrair e organizar em aldeias populações de diversas origens.

Assim, os grandes núcleos chané/guaná do Alto Paraguai estariam exercendo uma ação colonizadora no interior do Chaco, atraindo e reagrupando populações heterogêneas em torno de "colônias" que dependem de suas "matrizes" e das "capitãs" e "reizinhos" chaná que as governam. Os "Toyanas" descritos pelos espanhóis de Assunção no século XVI poderiam corresponder a uma dessas "colônias". Com efeito, Schmidel diz, a respeito deles, que "também são vassalos dos Mbayae como os chané anteriores" (SCHMIDEL, 2008 [1567], cap. 45); mas Antonio Rodrigues dá uma informação estranha sobre esse grupo: ainda que os Mbayá não sejam canibais, "têm entre eles alguns que chamam por Taonas e a esses dão de comer seus inimigos quando os rendem" (1956 [1553], p. 476). Os "Toyanas" ou "Taonas" podem corresponder ao Tay ou Taiy mencionado por Azara entre as *parcialidades* chané do Chaco (2009 [1809], p. 233), com a agregação do plural chane (*ono*): "Taiyono". Assim como "Tay" corresponde a uma de nossas prováveis "colônias", a ênfase na sua condição canibal seria acima de tudo a alegoria de uma diferença: ainda sujeitos aos centros alto-paraguaienses, mas *distintos*.

Da mesma maneira, a "colônia" Yamoco era, sem dúvida, povoada por grupos falantes de zamuco em relação socioperiférica com os chanés – realmente, "yamoco" ou "aamoco" são versões de "chamacoco" ou "zamuco", nome chané que significa "cachorro".[275] Mas o exemplo mais decisivo seria, sem dúvida, o da "colônia" Nigali-Ciboe. De fato, esta se localizaria ali mesmo onde, a fins do século XIX, os observadores (BOGGIANI, 1898) situam um grupo "guaná" ou "kaskiha". Métraux (1946) qualifica a esses Kaskiha de "falsos guaná", por falarem uma língua da família mascoy. Assim, diz, "os Kaskiha, antes conhecidos por 'Guaná', não devem ser confundidos com os 'Guaná' de língua arawak" (1946, p. 225). Entretanto, apesar da facilidade com que Métraux se desfaz desse problema, o dado fundamental continua sendo este: alguns "falsos Guaná" apareceram no final do século XIX exatamente onde, um século antes, Sánchez Labrador descrevia a existência de uma "colônia" guaná. Métraux dá como definitivo o argumento linguístico: os "verdadeiros" Guaná falam uma língua arawak, e esses, uma língua mascoy. Mas é próprio da ação colonizadora arawak (de toda ação colonizadora) justamente atrair e nuclear as populações de língua e origem diversas; nada impede que, em Nigali-Ciboe, se falasse mascoy, assim como, provavelmente, em Yamoco se falasse zamuco. Por último, e talvez o mais decisivo, segundo Susnik, esses

[275] Ver RICHARD, 2008; COMBÈS, 2009.

Mascoy dizem sobre si mesmos que são "Chanémesh-má", pessoas aparentadas com Chané. Se fosse o caso, estaríamos de forma verossímil frente a uma colônia guaná constituída com pessoas de horizonte mascoy, integrada e aparentada à esfera guaná/chaná, reconhecida desse modo "Guaná" e referindo-se a si mesma como "Chané-má". O deslocamento do complexo alto-paraguaiense, a princípios do século XIX, teria tornado invisível essa implicação periférica das populações mascoy, tornando-as um elemento incongruente para os observadores de fins do século XIX, os "falsos Guaná" de Métraux, colonia chaná abandonada por seus caciques chané.

A hipótese dos "Kaskiha/falsos Guaná" como prolongamento da "colônia" chané de Nigali-Ciboe foi enunciada de maneira tímida por Susnik em distintos momentos de sua obra. Trata-se de pensar um tipo de relação que a antropóloga eslovena chama de "dependência socioperiférica", ou seja, populações chaquenhas heterogêneas atraídas por núcleos de povoamento mais maciços (chiquitano, otuké, arawak) sem, deste modo, estar completamente assimiladas a eles, em uma espécie de situação intermediária, instável, flutuante. Esse tipo de relação seria decisivo para entender como uma série de grupos foi se formando ou se cristalizando sobre toda a margem chaquenha do complexo alto-paraguaiense. Assim, por exemplo, a "festa dos *anabsoro*", principal acontecimento ritual dos grupos ishir (chamacoco) do Alto Paraguai, pode ser interpretada integralmente na esteira dessa hipótese (RICHARD, 2008, parte II): em um tempo antigo, pessoas "sem entendimento" vindas do interior do Chaco vão somando-se ao acampamento criado por alguns "estrangeiros" (*anabsoro*), que lhes contam sobre o canto e as artes plumárias, a lógica e as técnicas da caça; essa "época de ouro" desemboca em uma série de conflitos e guerras que terminam com a expulsão dos estrangeiros e a chegada dos homens novos, os Ishir. Levando o mito ao pé da letra, os Ishir não passariam de uns "falsos *anabsoro*".

Aqui, então, a imagem de conjunto é desenhada: uma coluna massiva de populações "chaná" articulada em pares de aldeias que se distribuem sobre a costa ocidental do rio Paraguai. Esses núcleos contam com uma quantidade populacional relevante, desproporcional em relação à demografia pouco densa que caracteriza o resto da zona. Essa coluna de pares de "aldeias irmãs" vive em estreita relação e sob o controle dos "capitães" mbayá, que acampam com seu grupo na margem oposta do rio e que mediam a relação com a frente colonizadora. Trata-se de uma primeira articulação que reúne os capitães mbayá e seus "vassalos" chaná, à qual podemos chamar de "relação tributária". Mas a esfera chaná transpassa também para o lado chaquenho, ao ocidente, onde funda "colônias" nas quais se agrupam populações de diversas origens. Yamoco, Nigali Ciboe, Caynaconoé, Yuaneno são, assim, colônias arawak Chaco adentro. Constituem cristalizações periféricas de caráter heterogêneo, nas quais se agrupam populações de substrato mascoy (p. ex. Nigati Ciboe) ou zamuco (Yamoco, Yunaeno). A identidade dos mais setentrionais "Caynaconoé" permanece incógnita (otuké? zamuco?). Trata-se, então, de uma segunda articulação, que relaciona os focos chaná e as populações do interior do Chaco, que completa a primeira, e a que chamamos, como Susnik, de "dependência periférica" (Ilust. 102).

## Palavras finais: a crise do sistema alto-paraguaiense

Nossas melhores fontes sobre o sistema mbayá-chané datam do momento de seu ocaso. A situação poderia parecer paradoxal; entretanto, é compreensível: foi nos acampamentos mbayá de Mato Grosso, já muito mais acessíveis que as antigas "tendas" chaquenhas, que os espanhóis e portugueses puderam observar os últimos esplendores da dominação guaikurú.

Segundo vários autores, os Mbayá chaquenhos manifestaram um interesse aberto pela margem oriental do Paraguai e pelo sul de Mato Grosso, já a partir de meados do século XVII, fazendo incursões (atacando as missões, em particular) e retornando ao Chaco, enquanto algumas *parcialidades* permaneciam (KERSTEN, 1968 [1903], p. 67; MÉTRAUX, 1946; SUSNIK, 1978, p. 94). Eram vários os motivos dessa atração: as oportunidades para roubar cavalos, segundo Métraux e Kersten; a falta de espaço no Chaco, segundo Sánchez Labrador: "como se multiplicaram muito, foi preciso procurar novos terrenos, e muitos caciques passaram para a margem oriental", o que explicaria, de acordo com o jesuíta, porque muitos Chané também cruzaram definitivamente o rio Paraguai (1910 [177-], t. 1, p. 266); além, evidentemente, do assédio das frentes colonizadoras espanholas e portuguesas, assim como a atração provocada pelo tráfico de gente e mercadorias para as minas de Mato Grosso.

Os primeiros grupos mbayá que se estabeleceram na margem oriental do rio Paraguai, no atual estado de Mato Grosso do Sul, foram os dos Apacachodegodegi ("gente da terra dos avestruzes"), que se instalaram entre os rios Apa e Ypané-Aquidaban; os Lichagotegodi, "os da pedra avermelhada"; os Eyibegodegi, "os setentrionais"; e os Gotocogegodegi, "a gente do canavial", até o rio Miranda (SUSNIK, 1971, p. 57-60); mantiveram por um tempo contato com as terras chaquenhas, e outros grupos, como os futuros Kadiwéu (Cadiguegodi), ficaram vivendo na margem ocidental do rio.

Seja como for, no século XVIII, os Mbayá estão muito presentes em Mato Grosso, e há sinais deles nos caminhos que levam para Cuiabá, ameaçando os centros mineiros,[276] inclusive estabelecendo aliança com os Payaguá (SUSNIK, 1971, p. 64). No fim do século, a maioria dos Mbayá vive na margem oriental do Paraguai e no sul de Mato Grosso.

Nessa mesma época, as fontes são unânimes ao descrever como a relação entre Chané/Guaná e Mbayá alcançou um ponto crítico. Talvez o elemento mais sintomático dessa crise seja o grau de violência que os "capitães" mbayá têm que exercer para manter suas prerrogativas. Aos intercâmbios regulamentados entre ambos os grupos, às suas alianças de parentesco e sua complementariedade funcional, à sua proximidade social e aos seus estatutos mutuamente inteligíveis, sucedem, progressivamente, violências e incompreensões, ataques imprevistos e intrigas veladas, repressões e fugas que atestam o grau de desestruturação que essa relação havia alcançado até 1800:

> Os Uaicurús, sempre errantes e sempre atrozmente guerreiros, fiados dos seus cavallos e conhecendo toda a sua força e superioridade sobre as outras naçoes que os não têm, semple flagellaram os Guanás com uma guerra de diarias emboscadas e intempestivos ataques, não sobre suas aldêas, que sempre cercam de estacadas, mas sim estragando-lhes as suas plantaçoes, e espreitando-os tanto na suas roças como quando iam e voltavam d'ellas; ou no campo matando e captivando os que apanhavam em descuido, e em menor numero. Estragos e damnos que obrigaram os Guanás a pedirem paz, e a deixarem-se chamar seus captiveiros, dando-lhes voluntariamente parte das suas coleitas, para pouparem o resto, e as mortes que cada anno soffriam. (ALMEIDA SERRA, 1845 [1803], p. 208).

Tais níveis de violência, com populações refugiadas nas aldeias protegidas por paliçadas, sitiadas por grupos de cavaleiros mbayá, impedidos de ir a seus campos, pagando continuamente o preço – em cativos, em manufaturas, em alimentos – de uma paz relativa, já anunciam definitivamente a derrubada do sistema, sua "desintegração", nos termos de Susnik (1971, p. 80). Jesuítas e militares se dão conta disso. Sánchez Labrador narra o diálogo clandestino que travou, no meio da noite, com um cacique

[276] Ver, entre outros exemplos: COLETÂNEA, 2007, vol. 5, p. 167 (ano de 1730); vol. 1, p. 80 (ano de 1734) e vol. 2, p. 44 (ano de 1734).

guaná: escapando da vista dos "capitães" mbayá que acompanhavam o jesuíta, ele veio pedir-lhe encarecidamente que se fundasse uma missão entre os Guaná, apesar do que pudessem dizer os Mbayá, para que lhes servisse de proteção.[277] No dia seguinte, os acólitos guarani do jesuíta colocaram uma grande cruz no meio da aldeia onde, um ano mais tarde, seria criada a missão de San Juan Nepomuceno, alguns quilômetros ao norte da foz do rio Apa. Quinze anos depois, o militar Francisco Rodrigues do Prado transcreve uma segunda versão dessa mesma situação, sob a ótica militar:

> A nação Guaná, que é muitas veces maior do que a dos seus oppressores, presentemente vão conhecendo a superioridade do seu numero e sacudindo o jugo tyrannico a que estavam submettidos, tanto que no anno de 1793, no mez de Junho, vieram ao presidio da Nova Coimbra pedir a protecção dos Portuguezes mais de 300 […] depois disto continuoiu a vir a Coimbra independente dos Guaicurús. (RODRIGUES DO PRADO, 1839 [1795]).

Com efeito, a partir de 1760, aproximadamente, os grupos guaná começam a abandonar progressivamente a margem ocidental do rio Paraguai para transmigrar em direção ao atual Mato Grosso do Sul, para a bacia do rio Miranda, perto dos fortes militares recentemente instalados pelos portugueses. Aí os encontram Rodrigues do Prado ou Almeida Serra, citados no início destas páginas, gozando ainda de algum status privilegiado nos acampamentos mbayá, mas também rodeados de outros cativos, como os Chamacoco, capturados desta vez diretamente pelos Mbayá, sem a mediação da "dependência socioperiférica" de tempos passados.

Como é possível explicar a crise da relação mbayá-chané? Sem dúvida, vários fatores interferiram. Nessa época, as reformas bourbônicas transformam globalmente as relações entre as populações indígenas e os núcleos de colonização. A caça a escravos e as guerras de tempos passados mudam progressivamente para uma "integração comercial" das populações indígenas periféricas. Essa "abertura" do mundo colonial muda a situação das aldeias chané. Estas já não necessitam da proteção armada dos Mbayá para se defenderem das caçadas a escravos, já podem deslocar-se em direção aos povoados paraguaios ou brasileiros sem recorrer à mediação dos "índios cavaleiros". Como diz Susnik (1971, p. 80), os Chané trocaram, de alguma forma, o serviço para os Mbayá pelo serviço para os crioulos. Azara descreve, em meados de 1785, a nova situação:

> Vê-se cotidianamente grupos de cinquenta a cem Guaná descerem para o Paraguaipara oferecerem aos espanhóis seu trabalho como agricultores e, inclusive, como marinheiros, uma vez que vão até Buenos Aires [...] Quando entram em território espanhol, deixam suas armas no primeiro *Juez de Paz* que encontram para recuperá-las ao voltar. […] As tropas guaná tomam frequentemente essa última opção [retornar a suas aldeias] após um ou dois anos, levando consigo o que ganharam, ou seja, roupas e utensílios de ferro. (AZARA, 2009 [1809], p. 230).

Podendo estabelecer trocas livremente com o espaço colonial, para o qual levam tecidos e força de trabalho, e do qual trazem roupas e ferro, para que manter alguns "senhores" mbayá dos quais já não necessitam? Daí decorre a violência desesperada dos "cavaleiros", para, sem êxito, preservar as relações de outrora. Segundo Almeida Serra, os capitães mbayá opuseram-se tenazmente a que distintos grupos guaná pudessem instalar-se de forma autônoma nas proximidades dos fortes e a que os militares garantissem sua segurança. Mas não puderam impedi-lo; a princípios do século

[277] "Não estranhe que em momento tão intempestivo venha falar contigo: com isso, pretendo fugir do registro dos Oquilidis [Mbayá], e de que me escutem. O que quero lhe dizer é que não acredite naquilo que podem ter lhe informado contra minha nação chaná. Sem dúvida escutou de suas bocas que os Layanas somos ladrões e maus. Rogo a ti que não faça caso dessas palavras. Os Chaná somos boa gente: não incomodamos a ninguém: usamos nosso tempo para cuidar de nossas semeaduras. Os maus, os ladrões, são os Eyiguayeguis, que retiram o sustento nosso e o de nossos filhos e mulheres" (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [177-], t. 2, p. 270).

XIX, o sistema mbayá-guaná chega, definitivamente, ao fim: os capitães mbayá perdem definitivamente suas prerrogativas sobre as multidões chaná, as quais, libertas da tutela de seus capitães, integram-se progressivamente nas frentes de colonização portuguesa, constituindo o que Cardoso de Oliveira (1960) chamou de o "processo de assimilação dos Terena".

# Os Terena em Mato Grosso do Sul

Noêmia Moura
Graziele Acçolini

> Quem viaja pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil que corta a região, pode vê-los de enxada à mão trabalhando nos roçados, montados a cavalo cuidando do gado de algum fazendeiro, nas turmas de conservação da própria estrada ou, mais raramente, vendendo abanicos de palha de carandá nas estações. O difícil é identificá-los como índios, uma vez que se vestem, se penteiam, trabalham e vivem como os sertanejos pobres da região [...] Para saber que são indígenas é preciso falar-lhes ou ouvir a gente da região, sempre pronta a identificá-los e a apontar múltiplas singularidades negativas que, a seus olhos, os fazem apartados. (RIBEIRO, 1959, p. 1).

Na década de 1960, período no qual o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro fez a afirmação acima destacada, o Brasil estava marcado pelo paradigma assimilacionista. O modelo da política indigenista pressupunha que as diversas etnias aqui estabelecidas iriam, paulatinamente, incorporar-se à sociedade majoritária envolvente, e suas culturas desapareceriam. Posteriormente, nas décadas de 1980 e 1990, os movimentos produzidos pelos vários povos indígenas construíram possibilidades de fortalecimento cultural e identitário, contrariando as teses de muitos estudiosos, tais como Ribeiro, e do próprio governo brasileiro. Embora os indígenas não conseguissem reverter o estreitamento do contato com os não índios e as demais etnias indígenas, suas ações produziram duas maneiras de aproximação/integração. Em alguns agrupamentos indígenas, a mudança cultural se deu parcialmente dentro da própria cultura e em outras culturas indígenas, assim como seus protagonistas sucumbiram também à cultura brasileira. As relações dos Terena com os demais agentes sociais que viviam e influenciavam politicamente o sul de Mato Grosso e o Mato Grosso do Sul foram mediadas por negociações que nem sempre favoreciam os indígenas.

A etnia terena foi uma das protagonistas na constituição e consolidação dos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, na região Centro-Oeste brasileira. Lutou por seus territórios contra os paraguaios e depois contra os brasileiros, que se apossaram das terras terena quando do término da guerra contra o Paraguai. Fortaleceram-se enquanto etnia e receberam novos territórios, nos quais produziram e reproduziram o *modus vivendi* terena/arawak. Todavia, novas relações, novos costumes e comportamentos, bem como novas religiosidades foram aceitas pelos Terena contemporâneos. Para comprovar essa tese, vamos apresentar um panorama histórico e antropológico do povo terena no estado de Mato Grosso do Sul. Entretanto, faremos algumas digressões necessárias à compreensão das demais informações.

O estado de Mato Grosso do Sul encontra-se parcialmente ocupado por índios terena que, juntamente com as etnias guarani, kaiowa e kadiwéu, são os descendentes dos Guaná, dos Guarani e dos Mbayá-Guaikurú na região. Logo após sua passagem para a margem oriental do rio Paraguai, vindos da região do "Exiwa", no Chaco paraguaio, os Terena organizaram-se em agrupamentos na região cujo centro, atualmente, é o

município de Miranda. Hoje, as Terras Indígenas[278] dos Terena espalham-se pela região que abrange os municípios de Miranda, Aquidauana, Nioaque, Sidrolândia, Dois Irmãos do Buriti, Dourados e Campo Grande, além de estarem nos estados de São Paulo e Mato Grosso.

Na década de 1960, Cardoso de Oliveira (1968) elaborou um quadro geral da consolidação de determinadas aldeias de regiões tradicionalmente ocupadas pelos Terena, que remontam ao período das migrações da região chaquenha, como as presentes nos municípios de Miranda (Cachoeirinha, Lalima e depois as novas, fundadas pelos indígenas, tais como Passarinho, Moreira e União), Aquidauana (Bananal, Ipegue, Limão Verde e Aldeinha) e Dois Irmãos do Buriti (Buriti). Existem outras nos municípios de Nioaque (Brejão), Sidrolândia (Buritizinho e Tereré), Rochedo (Água Limpa) e Dourados (Jaguapirú e Bororó). Em Dourados, os Terena convivem com as etnias guarani falantes kaiowa e ñandeva.

A guerra do Paraguai (1864-1870) é um marco para a sociedade terena, pois foi a partir do conflito que se intensificaram os contatos com a população brasileira. O envolvimento se deu de forma direta quando os paraguaios invadiram o Brasil e alguns Terena foram recrutados para a luta, juntamente com os soldados brasileiros. De forma indireta, praticamente todas as aldeias[279] foram abandonadas e sua população se dispersou pela região à procura de refúgio. Na época da invasão da província de Mato Grosso, os Terena encontravam-se instalados em dez aldeamentos fixos e regulares próximos ao distrito de Miranda, sob os cuidados do missionário capuchinho Mariano de Bagnaia (Ilust. 103).

Na obra *Entre os Nossos Índios,* Taunay (1931 [1866]) argumenta que, até aquele período, não existiam Brasileiros, Paraguaios, Bolivianos, mas sim Castelhanos e Portugueses para as "tribus" da região. A noção de nacionalidade só veio com a guerra do Paraguai. Taunay destaca que os Terena eram, em sua maioria, "autóctones" da região, onde viviam de 3 a 4.000 pessoas desse povo. Com a guerra, os Terena parecem ter incorporado a ideia de que pertenciam a uma nação que não era nem portuguesa, nem espanhola, e lutaram por ela concretamente. Naquele momento, seu inimigo não era um não indígena qualquer, mas sim os paraguaios, que possuíam traços culturais mais guarani que europeus.

A dança do Bate-pau é uma manifestação ritualística vinculada à guerra do Paraguai, pois é considerada a dança que legitima o grande guerreiro. Atualmente, essa dança é apresentada durante as festividades do Dia do Índio, comemorado no dia 19 de abril, em praticamente todas as aldeias terena espalhadas pelo Mato Grosso do Sul, Mato Grosso e São Paulo. Acompanhados pelos músicos e seus instrumentos (um pequeno tambor e uma flauta), os homens dividem-se em dois grupos, marcados por cores distintas (azul e vermelho). À época da guerra, a divisão seguia as filiações das metades *Sukirikionó* e *Xumonó* e, atualmente, manifesta-se entre crentes e católicos ou outras variações. Os homens vestem-se com um saiote confeccionado com penas de ema ou, devido à escassez desse material, com folhas de buriti, ornamentadas com fitas coloridas de papel crepom, com

[278] "Terra indígena" é uma categoria jurídica, definida pela lei n. 6.001 de 10 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio). O artigo 17 dessa lei define três tipos de terra indígena: áreas de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas; áreas reservadas (isto é, onde o órgão tutor estabeleceu parques e reservas indígenas); e terras tão somente habitadas ou ocupadas por silvícolas, em conformidade com o artigo 198 da Constituição Federal de 1988, que estabelece que os indígenas possuem direitos independentemente da existência ou não de demarcação.

[279] Segundo Levi Pereira, a denominação *aldeia* para os agrupamentos Terena, possivelmente, surgiu de uma necessidade dos não indígenas (governantes e fazendeiros), uma vez que as lideranças indígenas referem-se aos seus territórios como setores, ou, ainda, por um nome *Pokoó*, *Tuminiku*, *Naxe-Daxe*, sem nenhum outro adendo. A categoria *aldeia* é usada pelos caciques somente na comunicação com os não indígenas. Para o autor, "o mais provável é que várias dessas localidades nomeadas como aldeias fossem ocupações de grupos locais, que os Terena denominam de tronco, ou em certos casos reunissem um grupo de troncos aproximados por relações de parentesco e aliança política". (PEREIRA, 2009, p. 52-53).



ILUSTRAÇÃO 103 - ÍNDIOS TERENA E KAIOWA NA CONSTRUÇÃO DAS LINHAS TELEGRÁFICAS (MUSEU DO ÍNDIO, 1905)

cocares também de penas de ema ou outro material. Toda a performance relaciona-se a uma batalha ritual entre os dois grupos. Cada homem empunha um bastão com o qual simula o ataque, enquanto o outro defende-se. Na luta, os bastões ou paus produzem uma sonoridade própria ao se chocarem, marcando o compasso de todas as peças da dança, que termina com a eleição do guerreiro mais corajoso. O guerreiro é erguido por uma rede formada pelos bastões dos demais guerreiros em formação circular; estes últimos gritam ao erguer o representante do grupo vencedor.

Assim, considerando a guerra do Paraguai e seu contexto abrangente como um *campo social,*[280] ela se configura como um ponto de inflexão na história terena, pois foi o momento em que sua dinâmica sociocultural viu-se definitivamente atrelada e dependente da sociedade brasileira que se constituía. É essa história de contato que define a sociedade terena na atualidade. Ao final do conflito, o número de fazendas de gado e de famílias não indígenas na região aumentou substancialmente.

Os Terena viviam na extensão do rio Miranda e seus afluentes antes da guerra do Paraguai, como relata Sganzerla (1992) a partir da análise das correspondências de Frei Mariano de Bagnaia com seus superiores. Nesse período, havia entrado em vigor o Regimento das Missões (1845) e a Lei de Terras (1850). Logo após a chegada de Bagnaia (missionário da ordem dos capuchinhos italianos) à Freguezia de Miranda, em 1849, iniciou-se o trabalho da missão junto aos regionais. Em 1860, Frei Bagnaia funda o primeiro aldeamento terena dedicado a São Francisco de Assis. No entanto, ele por pouco tempo existiu, pois as batalhas da guerra do Paraguai afugentaram os indígenas e toda forma de organização existente naquela localidade se desfez.

A referida guerra desenvolveu-se por mais ou menos seis anos e criou uma nova situação para os Terena. Alguns agrupamentos perderam seus territórios para os novos habitantes não indígenas, tais como os ex-combatentes brasileiros e paraguaios, os fazendeiros que vinham se instalar na região entre outros. O governo do estado brinda algumas lideranças com fardas, patentes e ferramentas, porém

[280] Conceito de Gluckman (1987).

não lhes devolve seus antigos territórios. Dessa forma, as famílias usurpadas buscam outros lugares para se abrigarem, mas continuam a luta através de suas lideranças, que agora foram celebradas pelo governo brasileiro com condecorações. Suas antigas áreas foram consideradas pelo estado de Mato Grosso (1892) como terras devolutas, tal como descrito na correspondência abaixo.

> Em cumprimento do que foi exigido por V. Ex.ª em officio n. º 13 de 30 do mês proximo passado, tenho a honra de apresentar a V. Ex.ª os dous inclusos mappas, que contêm as informações de que trata o mesmo officio, cumprindo-me accrescentar; 1º **que são devolutas as terras em que existem os índios mencionados nos ditos mappas não se podendo por isso calcular sua extensão;** 2º que não havendo aldeamentos propriamente ditos creados com a regularidade e pessoal de que trata o Regulamento de 24 de Julho de 1845 não é possível saber se nem aproximadamente o numero de indios que os habitão; **3º que com excepção dos índios Laianas e Terenas do distrito de Miranda e dos Caiapós de S. Ana do Paranahyba e de Herculania, os quais prestão algum serviço ajustando-se como camaradas toda as mais nações vivem no estado barbaro, posto que de vez em quando tenhão comnosco alguma communicação;** 4º que nenhuma industria exercem e por isso é nullo o producto da mesma industria; 5º finalmente que nenhum Missionario ou Padre existe na Provincia empregado na catechese. A medida mais urgente que exige a catechese é a remessa de bons Missionarios de zelo fervoroso e apostolico, com eles teremos aldeas e para o futuro gente prestavel, sem elles poderemos ter uma maloca de indios viciosos reunidos para proveito de um ou outro esperto. Por isso antes de haver Missionários e Aldea, creada conforme a lei parece-me improficua qualquer outra medida. (AMT, lata 1873 A, doc. avulso, grifos nossos).

Após o fim da guerra do Paraguai, em 1870, o governo imperial buscou informações acerca das terras do sul de Mato Grosso, para pôr em prática a lei de terras, sancionada em 1850. As respostas contidas nos relatórios oficiais eram de que havia extensa área de terras devolutas, pois nenhum aldeamento ali existia. Entenda-se por aldeamento à época aquelas organizações, tais como a "Aldea Normal de Miranda", criada em 1860, por Frei Mariano de Bagnaia, que se desorganizou com a citada guerra. Aldeamento era uma redução missionária, na qual conviviam várias etnias. Dessa feita, mesmo que os Terena e outras etnias se encontrassem agrupados naquela região, para o governo da província de Mato Grosso passavam despercebidos. No entanto, as lideranças terena continuavam pleiteando suas terras junto ao governo brasileiro.

Ostentando a patente de capitão doada pelo Imperador brasileiro, alguns capitães terena deslocavam-se até a sede da Província, em Cuiabá, para levar as reivindicações de seu povo. Foi o caso do capitão Vitorino, seguido do capitão José Caetano, que destacamos abaixo.

> Em 1871, o *Capitão* Vitorino foi, vestido de alferes, juntamente com outros índios Terena, até Cuiabá, solicitar da Diretoria dos Índios, órgão responsável para garantir e proteger os seus direitos, que tomasse providência diante da situação em que se encontrava o território que compunha a referida aldeia, invadido por não índios que não permitiam que os mesmos ali permanecessem, resultando na sua *desterritorialização*. E três anos depois, esse índio e os demais Terena mudaram-se para outra região próxima dali, no lugar denominado Brejão, dando início ao seu *processo de territorialização*, que se estendeu até meados do século XX. (VARGAS, 2003, p. 130).

De acordo com o trecho destacado anteriormente, a mencionada liderança demonstra que sabia muito bem com quem tinha que negociar, pois saíra da jurisdição municipal e fora diretamente à sede da Província de Mato Grosso. No caso a seguir, o capitão José Caetano vai negociar diretamente com o "Director de Índios", no ano de 1871, tal como descrito no trecho do relatório a seguir:

> A cerca do indio da tribu Terena, de nome José Caetano [...] é que o dito índio com mais alguns da sua tribo, em numero de 17, procurou-me para representar que era filho do fallecido Pedro Tavares, capitão da aldêa do Ipégue, no districto de Miranda, e seo substituto, que por ocasião

da invasão paraguaya não só a sua tribu, como todas as outras e mais habitantes do districto abandonarão os seos lares e retirarão-se para os montes e bosques, onde permanecerão por 6 annos, que ultimamente voltando os moradores a reocuparem os seos domicilios, elles Terenas encontrarão a sua aldêa do Ipégue ocupada por Simplicio Tavares, por Antonio Maria Piche, o qual lhes obsta a repovoarem e labrarem suas antigas terras e de seos antepassados; pelo que vinhão pedir providencias para não serem esbulhados de suas propriedades das quais não podião desprender-se um outro índio da mesma tribu de nome Victorino, que farda-se como Alferes, e pertence a aldêa do Nachedache, distante da Ipegue uma legoa, fez-me igual reclamação. (AMT, doc. 1871, p. 79v-80, livro n. º 191, 1860-1873).

Ao passo que alguns insistiam na negociação direta, outros capitães terena continuaram prestando serviços ao estado para cobrar seus direitos tradicionais, como foi o caso de Alexandre Bueno. No ano de 1878, o capitão Alexandre Bueno e seus homens reduziam os índios Enima a serviço da catequese e, consequentemente, do estado.

Nas proximidades da Villa de Miranda existem aldeadas diversas tribus de índios que posto tenhão connosco relações vivem todavia sobre si e a seo modo, sob a direção do prestante incansavel indio [Terena] Capitão Alexandre Bueno, que relevantes serviços tem prestado a catechese, indo pessoalmente a aldea dos Enimas, nas immediações da Bahia negra, onde conseguio por meios suasórios deslocar e trazer consigo 321 indios, com os quaes, e com os de sua tribu, formou uma pequena colonia, para a qual mais esta vez peço toda a proteção, attendendo [...] vantagens que d'ella resulta ao Distrito de Miranda, não só quanto ao augmento de população, como na civilização dos mesmos indios. (AMT, lata 1878 A, doc. avulso).

Apesar das táticas de negociação dos capitães terena, os anos que se seguiram foram difíceis para seu povo. Entre os anos de 1891 e 1904, a política global de Estado na região do Baixo Paraguai vai praticamente suprimir a política de catequese, tendo como consequência um choque frontal entre índios, fazendeiros e colonos. O resultado é a expropriação quase total das terras indígenas e um



ILUSTRAÇÃO 104 - CAPITÃES TERENA FARDADOS PARA RECEBEREM RONDON EM IPEGUE (SERVIÇO DE COMISSÃO DA CARTA DE MATO GROSSO, 1902)

verdadeiro etnocídio (FERREIRA, 2007). No sul de Mato Grosso, nesse período, títulos de propriedade foram expedidos pelo governo do estado para militares e civis, de acordo com a lei de terras. Naquele contexto, a segurança da região era feita pelos próprios fazendeiros-coronéis, e os Terena não tinham a quem recorrer.

Rondon, no momento da instalação da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, reconheceu a situação de insegurança dos índios, principalmente dos Terena, que reivindicavam a demarcação de seus territórios. Em sua correspondência com o governo central, Rondon descrevia a situação vivida pelos povos indígenas. Algumas terras foram reservadas e as demais, reconhecidas pelos Terena, tornaram-se propriedade privada, como a Nache-Dache, uma das mais antigas, Agachy e Capelinha (Ilust. 104).

> Sendo de toda a conveniencia que seja estremada do domínio publico e particular, por meio de medição e demarcação a porção de território occupada pelos indios mansos das tribus – "Terena, Guaicurú e Quinquináos que habitam as aldeias denominadas Capelinha, Nache-dache, Agachy, Ipegue e Lalima" nesta comarca, evitando-se assim a continuação de abusos, que já se tem dado de si legitimarem como de propriedade particular, terras devolutas comprehendidas na área utilizada pelos indios com criações e plantações por isso e em qualidade de legitimo representante dos mesmos indios, venho solicitar a V. Exª a necessaria autorisação para mandar medir e demarcar as terras constituidas pelas referidas aldeias uma vez que eles devem ter uma porção de território para o seu patrimonio, como prescreve o artº 19 da Lei nº 20 de 9 de novembro de 1892, e isto não se pode conseguir sem a indispensável medição e demarcação, que poderão ser feitas pelo agremessor do respectivo distrito. (AMT, lata 1902 D, doc. avulso).

Os Terena perderam a posse das três áreas de assentamento destacadas na citação acima e tornaram-se propriedade privada. A política à época foi reservar para os Terena terras descontínuas, que fariam fronteira com as terras dos novos fazendeiros constituídos e titulados pelo estado de Mato Grosso. O próprio coronel Horta Barbosa, auxiliar de Rondon no processo demarcatório, revela o esbulho cartorial produzido pelo estado.

> Já antes, em 20 de março de 1883, o Diretor dos Indios das Aldeias do município de "Miranda", Antonio Xavier Castello, o nomeará [Capitão Vitorino] para chefe da Aldeia "Naxe Daxe", que infelizmente foi depois invadida e demarcada para fazenda de particular, como si isso não constituisse uma iniquidade! Aquella aldeia fôra visitada em 1866 por Taunay (HORTA BARBOSA: *Memorial relativo á demarcação das terras do Brejão*, Campo Grande, 1924. Processo 1059/82, FUNAI, Brasília).

O assentamento indígena Capelinha também foi extinto, pois suas terras foram adquiridas ao estado de Mato Grosso por um fazendeiro. Os indígenas, sentindo-se expulsos, foram se instalar em reservas próximas, nas quais se encontravam seus parentes. A citação a seguir nos possibilita concluir que o governo brasileiro acompanhava o processo atentamente, a partir dos relatórios de seus funcionários.

> Este aldeamento de indios Quiniquináus está quasi extincto por terem os índios perdido aquellas terras que foram adquiridas ao Estado pelo Sr. Antonio Leopoldo Pereira Mendes, depois de alli ter tocado os índios em 1908, mais ou menos. Existem alli uns 15 indios que pretendem se mudar para o Posto de Lalima, já tendo muitos delles para alli se mudado. (BEZERRA CAVALCANTE, 1925, microfilme 379, fotg. 1609, AF).

A situação dos Terena era de fato delicada. Estavam, em sua maioria, nas fazendas ou nos arredores dos vilarejos.

## Situação fundiária e política dos Terena no século XX

No início do século XX, o governo republicano brasileiro criou algumas reservas federais para acomodar os povos indígenas man-

sos, que reivindicavam terras. No entanto, por trás desse ato que beneficiou os Terena, uma vez que a maioria de seus membros achava-se empregada nas fazendas abertas após a Guerra do Paraguai, o governo pretendia controlar os indígenas e acelerar o processo de assimilação à sociedade brasileira. O objetivo era transformar os índios em trabalhadores nacionais, através da tutoria desenvolvida pelo Serviço de Proteção ao Índio. Dessa forma, os Terena foram territorializados pelo Estado brasileiro nas reservas federais (LIMA, 1995).

As famílias terena começaram a migrar das fazendas para as reservas, mas parte dos migrantes nunca havia vivido aldeada. Habituados a outra forma de organização sociopolítica, econômica e religiosa nas fazendas, buscavam reconstituir o "jeito de ser Terena", ouseu *modus vivendi,* enquanto sujeito coletivo, uma vez que muitos não conheciam a vida na aldeia. A experiência era totalmente inédita para a geração dos Terena nascidos nas fazendas ou para aqueles que nelas se tornaram adolescentes e adultos, apesar de não ser nova para a etnia. Provavelmente, foram muitas as dificuldades de ajustamento às reservas, pois a situação exigia a construção de uma nova solidariedade grupal, diferente de suas relações nas fazendas. Cada indivíduo era marcado pela trajetória no mundo dos não índios e de seus espaços, porém se reconheciam Terena, embora com experiências múltiplas de relações sociais, políticas, econômicas e religiosas. Trazemos a seguir um breve relato da memória de um ancião marcado pela vivência na fazenda e na reserva de Taunay/Ipegue, ambas pertencentes ao município de Aquidauana (MS).

O interlocutor, que se autodenominou "índio legítimo", por ser filho de pai e mãe terena, está com 92 anos e reside em Ipegue, na Terra Indígena Taunay/Ipegue, município de Aquidauana, Mato Grosso do Sul (MOURA, 2009). Quando chegamos para visitá-lo, ele estava carpindo sua roça, da qual nos falou com orgulho, e ressaltou que vários patrícios seus deixaram de plantar. Nascido fora da aldeia, no município de Nioaque (MS), não conheceu os pais e foi criado pela irmã mais velha, que o entregou ainda pequeno ao padrinho Ovídio Costa, fazendeiro em Aquidauana. Donato cresceu na Fazenda Várzea Alegre, onde aprendeu a ler, escrever e trabalhar. Em 1950, quando se deslocou para a Reserva de Ipegue, trabalhava na Fazenda Esperança, de Ênio Corrêa. Em suas palavras:

> Sou da família Rondora. Quando eu nasci eu não conheci mais meu pai nem minha mãe, morava em Nioaque e uma irmã minha me criou [a mãe morreu no parto e a irmã assumiu a maternidade]. A gente trabalhava com um fazendeiro, minha irmã me deu pro Ovidio Costa, fui pra fazenda dele trabalhar: Fazenda Várzea Alegre. Foi lá que me conheci por gente, estudava, andava de cavalo. Foi lá que conheci minha patroa que faleceu. Ela era de São Luiz de Cáceres, Alcida Benedito. Índia Terena. Comecemos a palestrar, né, e casamos. Eu tava com 18 anos e ela com 14 anos. Não existia cartório, não existia igreja, nada. Não existia cartório, casamos na fazenda. Foi o padrasto dela que fez o casamento. O pai morreu em São Luiz de Cáceres e a mãe foi e ficou com o cunhado, irmão do pai, Gregório Benedito, e a mãe Firmina Corrêa; pra não extraviar a família, as criançadas, ficou cuidando a cunhada. Foi e casamos. Padre Henrique, na fazenda do pai do Ovídio Costa, na capela lá. Hoje to com 92 anos. 1950 viemos pra cá, pra aldeia. Um irmão meu falou vamos pra lá. Tem escola, não paga nada. Tinha uma menina já, Argemira Rondora [...] Doutor Ovídio Costa era meu padrinho. E eu sempre fui católico. O Zé Coreiro era evangélico tudo "de araque". A gente tem que ser Católico Apostólico Romano, né. Firme. Nunca dancei bate pau e nunca dancei nem carnaval. Nasci em 1916. (RONDORA, relato oral, 2007).

Donato Rondora, bastante saudoso de sua mocidade e dos tempos em que trabalhou fora de sua aldeia, ressalvou que um grande número de famílias deixava seus filhos com os avós na reserva e continuava trabalhando nas fazendas. Muitos de seus patrícios voltaram a se organizar em agrupamentos terena, mas não abandonaram suas ligações com os fazendeiros locais, com os quais mantinham bons

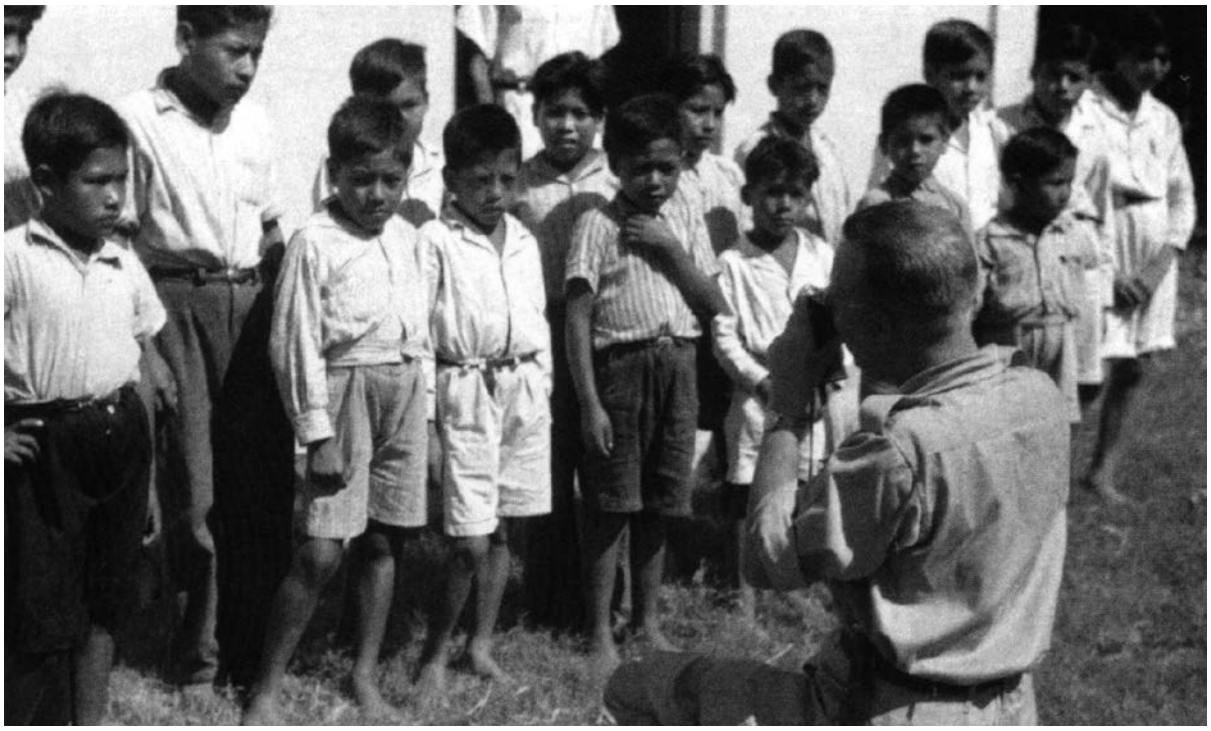


ILUSTRAÇÃO 105 - ALUNOS DA ESCOLA MISTA GENERAL RONDON O BANANAL SENDO FOTÓGRAFOS POR HARALD SCHULZ, CHEFE DA COMISSÃO DO SPI. FOTO: HEINZ FÖRTHMAN, 1942. ACERVO MUSEU DO ÍNDIO (MEMÓRIAS DO SPI, 2011, P. 91).

relacionamentos. A vivência nas fazendas foi marcada por diferentes conjunturas. No final do século XIX e início do século XX, os Terena viveram o Tempo da Servidão (LADEIRA; BITTENCOURT, 2000). Já esse, relatado anteriormente, das décadas de 1940-1950, foi o período da camaradagem e do compadrio (MOURA, 2009). Contudo, os Terena marcam a década de 1970 – sobre a qual vamos nos debruçar a seguir – como o momento em que as relações entre os indígenas e os fazendeiros começaram a ficar tensas.

A reserva indígena Taunay/Ipegue era formada pela extensão territorial cedida aos indígenas pelo governo do estado. No entanto, os grupos de famílias que tinham à frente seus troncos velhos foram aos poucos conformando o espaço através da organização de aldeias. A atual Terra Indígena Taunay/Ipegue, que foi uma das primeiras a ser demarcada, foi dividida inicialmente entre as aldeias Bananal e Ipegue. Novas aldeias foram se constituindo, conforme eram estabelecidas as relações internas entre as famílias que para lá se mudaram. Hoje, a Reserva está dividida em cinco aldeias.

Demarcadas as Reservas de Ipegue e Cachoeirinha, em 1905, os indígenas vão moldar, nos anos seguintes, uma nova organização sociopolítica, econômica e cultural, sob a assistência do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Reconhecidos como integrados à estrutura socioeconômica da região, coube aos Terena estabelecer as características que os diferenciavam dos demais membros da sociedade brasileira. Em a *Sociologia do Brasil Indígena (*1972), Roberto Cardoso de Oliveira analisou o tipo de assistência oferecida pelo SPI aos índios tidos como *civilizados*. A proteção, segundo Cardoso de Oliveira, restringiu-se à terra e à ação policial. Mesmo assim, os Terena procuravam constantemente a proteção do Posto Indígena para "evidenciar sua condição de índio diante da comunidade indígena e, particularmente, frente ao órgão protetor" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 21).

A garantia da terra, na qual podiam viver e plantar sem patrão e com a proteção do governo brasileiro contra os fazendeiros usurpadores, foi fundamental para os índios naquele momento. Ter reconhecida sua "indianidade"era pré-requisito para assegurar

as terras demarcadas. Os Terena perceberam a importância do fortalecimento da identidade étnica e de serem reconhecidos como indígenas pelo governo e pelos demais povos indígenas. O povo terena, em contato há quatro séculos com várias situações de superioridade bélica e política, percebeu o contexto no qual estava vivendo e explorou ao seu modo a nova política indigenista protecionista.

Algumas interferências humanas foram desastrosas para o modo de ser e de existir terena. Um exemplo disso foi a paulatina devastação do cerrado, que produzia guavira, jabuticaba, bocaiúva, goiaba doce e goiaba araçá, frutas das quais os indígenas se alimentavam. Além disso, as coletas nas matas do entorno das reservas proporcionavam sociabilidade entre eles, que se organizavam em grupos para realizar a incursão. O desmatamento das fazendas pelas quais circulavam provocou ainda a fuga dos animais de caça para outros lugares, bem como contribuiu para o desaparecimento da maioria dos córregos, vazantes e minas. Os Terena foram aos poucos ficando confinados em suas áreas e tiveram de reorganizar todo o seu modo de conviver uns com os outros e com a natureza. Com a organização do movimento indígena no Brasil, a partir das décadas de 1960-1970, os povos indígenas iniciaram uma luta – que se estende aos dias atuais – pela ampliação de seus territórios. Algumas áreas terena encontram-se em litígio, como a Terra Indígena Taunay/Ipegue, a Terra Indígena Cachoeirinha e a Terra Indígena Buriti.

As tensões entre os habitantes terena e os fazendeiros cujas propriedades fazem limite com as áreas indígenas vão se tornar mais visíveis a partir da década de 1970. Com a Constituição de 1988, em que os direitos indígenas são assegurados, os povos indígenas vão se aliançar com setores da sociedade brasileira, como organizações não governamentais e instituições religiosas ou laicas, para pôr em prática suas conquistas. Em Mato Grosso do Sul, os primeiros a colocar a demanda da ampliação foram os povos guarani e kaiowa. Em seguida, entram os Terena.

Em uma situação de Inspeção Judicial[281] na Terra Indígena Taunay/Ipegue, que se encontra em litígio, a antropóloga Noêmia Moura (2010) percebeu, a partir dos depoimentos recolhidos, que, até a década de 1970, os Terena tinham livre acesso às matas e aguadas das fazendas para coletar guavira, jabuticaba, goiaba e para caçar e pescar. Na época da guavira, as famílias terena saiam em grupo para coletar as frutas. O gado da fazenda vizinha à Terra Indígena Taunay/Ipegue alimentava-se do pasto nativo, o que quer dizer que a formação das fazendas ainda era um processo embrionário. O ancião Silvério Francisco, 92 anos, nascido e criado na referida área, narrou para a antropóloga como as cercas foram aparecendo e impedindo a mobilidade de seus patrícios.

> Os Terena da Terra Indígena de Taunay/Ipegue sempre mantiveram a mobilidade nas áreas abrangidas pelas fazendas Ouro Preto e Cristalina, bem como pelas demais fazendas do entorno de seu território. Ocorre que foram sendo paulatinamente impedidos de transitar pelas mesmas ao longo do século XX. Mesmo assim, correndo riscos, continuam atravessando as cercas. Segundo o ancião Silvério Francisco, 92, nascido e criado na Terra Indígena, residente atualmente na Aldeia Água Branca, todo o entorno da área hoje fechado por cercas dos fazendeiros era mata. Os Terena pescavam, caçavam e coletavam frutos nativos nessas áreas. A partir da década de 1970, mais ou menos, é que seus patrícios foram impedidos de atravessar as cercas da divisa da área de Anhumas (fazenda). Foram impedidos não só verbalmente, pela lei, mas também por força bélica. (MOURA, 2010, p. 14).

Os indígenas só perceberam a perda de território depois que as fazendas foram cercadas por seus proprietários, o que os impediu de transitar para caçar, pescar, coletar e se banhar nas vazantes e córregos. No caso específico, estamos destacando o exemplo da Terra Indígena Taunay/Ipegue. O mesmo foi dito à antropóloga pelo ex-cacique Evandir da Silva. Sua família e os demais Terena só perceberam

[281] Instrumento jurídico utilizado pelos juízes quando julgam necessária uma visita *in loco* na área em litígio.

o confinamento quando a viúva do fazendeiro Antônio Bueno (uma índia terena) vendeu a fazenda Pokoó. Foram várias as perdas culturais, cosmológicas, sociais e religiosas produzidas pelo impedimento da mobilidade terena. Muitos acontecimentos foram vividos por essas famílias terena, que lutam pela ampliação de seu território (MOURA, 2010).

O fato é que as demandas por terra estão colocadas pelos povos indígenas. Cabe ao Estado brasileiro tomar as providências.

## Organização social e os rituais terena

Cardoso de Oliveira (1976 [1960]) e Altenfelder Silva (1946) afirmam que a sociedade Terena possuía uma estrutura social tríplice, marcada por relações assimétricas: os próprios Terena, divididos entre Naati, a nobreza, e Waherê-txané [chané], as pessoas comuns; e mais os Kauti, ou cativos, que pertenciam a outros grupos étnicos.

Tanto Altenfelder Silva (1946) como Lévi-Strauss (1996 [1955]) deixam indícios de que a estratificação social, na verdade, não era originária dos grupos guaná ou chané. Ela poderia ter sido adotada dos Mbayá-Guaikurú, pela proximidade em que viviam e pelo reconhecimento da estrutura social destes, além das necessidades dos Guaná frente aos Mbayá, como, por exemplo, de proteção. Há também registros de matrimônios entre as nobrezas dessas sociedades.

Os Terena eram, ainda, divididos em duas metades que tinham os mesmos direitos sociais: os Sukirikionó e os Xumonó. A diferenciação dessas metades dava-se durante as cerimônias do Oheokoti, objetivando a regulamentação do comportamento mágico-religioso. Na organização social, essas metades funcionavam como classes matrimoniais.

A origem das metades está relacionada ao mito dos irmãos gêmeos. Uma das versões do mito relata que havia uma irmã, Livéchechevéna, e um irmão, Yurikoiuvakai, que moravam juntos. Livéchechevéna plantou uma roça e os frutos foram roubados pelo irmão. Ela ficou com muita raiva e o cortou em dois. Altenfelder Silva, defendendo a hipótese de superioridade de uma metade sobre a outra, diz que "da parte de cima cresceu um Yurikoyuvakai; da parte de baixo cresceu outro, mas o primeiro era que mandava" (SILVA F., 1946, p. 349).

Em outra versão, obtida por Herbert Baldus, seu interlocutor relata que "antigamente, Orekoyuvakai era um só e quando moço a sua mãe ficou brava, pois Orekoyuvakai não queria ir junto com ela à roça, foi à roça, tirou foice e cortou com ela Orekoyuvakai em dois pedaços. O pedaço da cintura para cima ficou gente, e a outra metade ficou gente também" (BALDUS, 1979 [1937], p. 218).

Mais uma versão do mesmo mito, também obtida por Baldus, destaca um herói-civilizador terena. Personagem malicioso e com personalidade bem diferente de Yurikoyuvakai é o herói Pitanoé ou Taipuyukê. Aparentemente, antes eles eram um só e, divididos, formavam duas personalidades distintas que correspondem às metades Sukirikionó e Xumonó (BALDUS, 1979 [1937], p. 36). A ligeira superioridade relatada dos Xumonó sobre os Sukirikionó nunca se refletiu visivelmente na conduta social, tendo lugar apenas nas cerimônias mágico-religiosas. Os Terena esperavam que os Sukirikionó fossem sérios, maduros e calmos, enquanto os Xumonó fossem brincalhões e violentos. Na organização social, essas metades funcionam como "classes matrimoniais".

Lévi-Strauss se refere às metades como exogâmicas, forma adotada para compensar uma endogamia de camadas da sociedade guaná. Já Cardoso de Oliveira (1968) diz que tanto as metades quanto as camadas eram endogâmicas, ou seja, Naati só se casava com outro Naati pertencente à mesma metade. Muitas vezes, era impossível encontrar uma mulher hierarquicamente compatível para o matrimônio. Havia, então, casamentos fora do âmbito da aldeia, que mantinham, porém, a endogamia das metades e camadas, e a exogamia sendo concebida só entre os grupos lo-

cais. Esse intercâmbio matrimonial intensificava o contato entre as aldeias.

Encontramos nessa tríplice estrutura social a presença do Xuna-xati, categoria que dinamizava as relações sociais. O Xuna-xati era o guerreiro que se destacava em batalhas matando um inimigo e, dessa forma, adquiria o direito de pertencer a esse grupo social. Desse grupo, eram escolhidos os chefes de guerra, cujo poder e influência só ficavam abaixo do chefe do povo, o cacique. Na estrutura social, o grande papel do Xuna-xati estava relacionado aos matrimônios: os Xuna-xati tinham o privilégio de se casar com uma mulher de camada imediatamente superior à sua, possibilitando, com isso, o rompimento de uma endogamia de camadas que, em termos estruturais, era quase absoluta. Geralmente, os casamentos ocorriam dentro da mesma classe social, principalmente quando se tratava da chefia.

Existia também a exogamia de grupo-local, ou seja, a procura por matrimônios em outras aldeias terena com o devido consentimento de seus líderes. Isto acontecia em especial com os Naati, entre os quais a oferta matrimonial era pequena, e também por ser um grupo mais preocupado em defender seus direitos e prestígio, aspectos que beneficiavam os grupos porque dinamizavam as relações entre os Terena e fortaleciam os laços entre as aldeias. Como já mencionado, os chefes faziam parte da classe dos Naati. A sucessão da chefia era hereditária e vitalícia, com raras exceções de chefes que renunciavam em vida. Geralmente, o mais velho dos filhos ou dos sobrinhos do chefe tornava-se sucessor. Esse aspecto era característico da ordem de sucessão hereditária terena, ou seja, a igualdade dos filhos e dos filhos do irmão (ou irmãos) do chefe, com o fim de o mais velho deles ter direito à sucessão.

A ordem de sucessão dos chefes, esboçada por Baldus (1979 [1937], p. 38), era a seguinte:

a) o mais velho dos filhos e dos filhos dos irmãos do chefe;
b) o mais velho dos filhos e dos filhos dos irmãos do primeiro (ou seja, ou o mais velho dos filhos dos filhos do chefe ou o mais velho dos filhos dos filhos dos irmãos do chefe;
c) o mais velho dos filhos das irmãs do chefe;
d) o marido da filha mais velha do chefe;
e) o mais velho dos filhos da filha mais velha do chefe;
f) o marido da filha mais velha do primeiro, por conseguinte, do mais velho dos filhos e dos filhos dos irmãos do chefe;
g) o irmão mais velho depois do chefe;
h) o marido da mais velha das filhas dos irmãos do chefe;
i) o marido da irmã mais velha do chefe;
j) o marido da mais velha das filhas das irmãs do chefe.

Baldus destaca os critérios para a sucessão de um chefe na passagem a seguir:

> Se um chefe deixa somente filhos de menor idade ou filhos dos irmãos, filhos dos filhos, filhos dos filhos dos irmãos e filhos das irmãs nas mesmas condições, o marido da mais velha das suas filhas ou netas, ou, se não existem filhas ou netas casadas, o marido de sua irmã mais velha encarrega-se da sucessão até o casamento do herdeiro do falecido chefe. Só no caso de não estar casada nenhuma filha, neta ou irmã, o irmão mais velho depois do chefe pode encarregar-se do governo até o casamento do herdeiro. (BALDUS, 1979 [1937], p. 37-40).

Em geral, os outros filhos do chefe, excluindo o primogênito, tinham a liberdade de, depois de casados, morar tanto na aldeia do pai como na do sogro. Entretanto, só se tornava necessário ou desejado morar na aldeia do sogro se este não possuísse herdeiros masculinos e se o rapaz estivesse se casando com a filha mais velha. Oberg (1949) afirmava que essas regras começaram a mudar com a migração ao Brasil, sendo de fundamental importância ao povoamento da fronteira, como já constava nos livros de correspondências da Diretoria Geral dos Índios – Província de Mato Grosso de 1848.

> Tão logo os Terena entraram em território brasileiro, sua organização política começou a

> mudar. As autoridades brasileiras selecionavam, nas várias povoações, um chefe ou líder com quem tratar. As autoridades brasileiras davam, para o capitão da aldeia, um título sobre a área de terras envolvendo a povoação. O efeito da seleção de um chefe para representar a aldeia foi o de destruir a organização dual e o sistema dual de chefes cerimoniais. (OBERG, 1949, p. 18).

Essa colocação do autor nos remete à atuação dos *principais*, dos *capitães* e dos *sargentos-mores*. Mas é prudente relativizarmos o que Oberg chama tão categoricamente de destruição da organização dual da sociedade terena, pois, enquanto substrato cultural, continua permeando muitas das representações sociais que os Terena construíram na interação com a sociedade nacional. No entanto, após a criação das reservas federais, ocorreu uma remodelação nas regras de chefia. Foram introduzidos elementos da sociedade envolvente, como a escolha do capitão por eleição, em vez da sucessão hereditária, e estratégias de resistência que se conotam pela participação dos índios na esfera política da sociedade brasileira. Podemos citar, como exemplo, a passagem de uma forma de escolha à outra na aldeia Bananal, na Terra Indígena Taunay/Ipegue. De acordo com o ex-cacique Manoel Coelho de Souza (2007), Modesto Pereira (*Umbu*) foi o primeiro cacique eleito em Bananal, apesar de ter ficado no cargo por pouco tempo. Ou seja, é recente a eleição entre os Terena para escolha de suas lideranças internas. No caso da participação nas eleições municipais como candidatos a vereadores, as primeiras candidaturas terena são da década de 1970. O primeiro vereador terena eleito foi o pastor Jair de Oliveira, no município de Aquidauana.

Ainda sobre as metades – Sukirikionó e Xumonó –, sua divisão só se tornava nítida durante os cerimoniais do Oheokoti, que marcava o início do ano novo terena, período final dos tabus relacionados à colheita e o recomeço de um novo ciclo cósmico. O Oheokotiiniciava-se quando as Plêiades (constelação de Órion) atingiam sua altura máxima no céu, no mês de abril, com rituais xamanísticos seguidos por práticas profanas. O personagem principal do ritual era o *koixomuneti*, ou o xamã, conhecido atualmente como purungueiro (a). As festividades começavam com a invocação dos xamãs que homenageavam os *koipihapatikoixomunetí*, os espíritos dos xamãs já mortos. A denominação purungueiro vem do instrumento que os xamãs terena utilizam nas sessões de cura ou no cerimonial do Oheokoti, chamado por eles de *purunga*. Carvalho (1999) nos dá maiores detalhes sobre o objeto sagrado.

> O maracá (chocalho ornamentado que possui propriedades sobrenaturais) é acessório característico do xamã na região do Chaco e em quase toda a área tropical da América do Sul. Entre os Terena [...] este instrumento é conhecido pelo nome de "*purunga*" (ou *itâka*, em terena, segundo a grafia de Ekdahl e Butler). (CARVALHO, 1999, p. 111).

Entre os Terena, acredita-se que o conteúdo dessa cabaça, a *purunga*, seja um mistério de conhecimento somente de seu manipulador, o xamã; "Você pensa que são umas pedrinhas, mas há coisas que não se vê" (CARVALHO, 1996, p. 61). Conjuntamente à *purunga*, os xamãs terena também possuem penacho de penas de ema que utilizam em suas sessões. As penas de ema também estão presentes nos saiotes que os homens utilizam na dança do Bate-pau, que surgiu após a guerra do Paraguai como guerra-ritual entre as duas metades, objetivando a legitimação da chefia. As cores azul, verde, vermelho e rosa estão presentes nas vestimentas dos dançarinos do Bate-pau para demarcar dois grupos antagônicos. Recordam as metades em que se diferenciavam durante os cerimoniais do Oheokoti e regulamentavam os matrimônios, de forma endogâmica.

Os xamãs terena, no Oheokoti, tanto os homens quanto as mulheres, podem pintar o tronco nu com listras em preto e branco no sentido vertical e nos braços, na horizontal. No rosto, um círculo em cada face, com as

cores do corpo. Esse foi o tipo de pintura por nós registrada durante o Oheokoti de 2002, mas os motivos variavam, podendo também se apresentar como manchas de onça feitas em branco, vermelho ou preto, como a registrada por Carvalho num cerimonial xamânico realizado em 1992 (CARVALHO, 1999). Outro exemplo, este bem mais antigo, foi desenhado por Taunay em sua estadia na aldeia Piranhinha em 1866, durante a guerra do Paraguai. O desenho presente na obra *Entre nossos índios* (TAUNAY, 1931 [1866]) mostra uma pintura mais elaborada, com diversos motivos geométricos cobrindo tanto o tronco quanto o rosto do xamã.

Após os rituais sagrados, seguia-se uma coleta de alimentos dirigida pelo *Yanakalu*, um Terena Xumonó mascarado e todo enfeitado que passava por toda a aldeia recolhendo os alimentos doados, sendo acompanhado por uma multidão. Ao final da coleta, os Xumonó começavam a provocar os Sukirikionó, que deveriam resistir às injúrias e brincadeiras que lhes faziam. Depois de algum tempo, dava-se o direito aos Sukirikionó de reagirem através de um jogo muito parecido com o boxe. O jogo era chamado *Mootó*: em filas, os Sukirikionó de um lado e os Xumonó de outro começavam a lutar entre si com a troca de socos. Participavam homens, mulheres e crianças, porém em seus respectivos grupos de sexo e idade. Ao final, muitos se encontravam machucados, porém a divisão das metades desaparecia novamente e não se via nenhum marco de hostilidade entre elas. O Oheokotí realizava-se numa data fixa, que coincidia com a Sexta-feira Santa cristã e se reduziu ao encontro dos poucos purungueiros existentes, deixando as metades de se exprimirem enquanto classes cerimoniais e matrimoniais. A dança do Bate-pau, por sua vez, costuma ser apresentada no Dia do Índio (19 de abril) e em outras datas comemorativas, caracterizando hoje diacriticamente não só os Terena, como também outras etnias que com eles convivem em aldeias pluriétnicas.

## Educação religiosa e laica

As primeiras relações dos Terena de Mato Grosso com a escola deram-se com a instalação do aldeamento terena "Aldea Normal de Miranda" (1860), dirigido pelo Frei Bagnaia. Foram instaladas uma escola de primeiras letras e uma capela, nas quais se ensinava a ler, escrever e rezar. Os aldeados entendiam e falavam português, o que facilitava a comunicação com seus superiores imediatos, o missionário e o diretor de aldeia (cf. AMT. Relatórios da Diretoria Geral dos Índios à Presidência da Província dos anos de 1858 e 1862). A *civilização* se dava por meio das relações de trabalho e pelo convívio dos índios com os missionários, o diretor de aldeia, os fazendeiros e os demais grupos indígenas com quem passavam a conviver. A desorganização da "Aldea Normal de Miranda" afastou os indígenas da escola. Há uma lacuna nas informações sobre a escola entre os anos de 1870 e 1912. Os padres salesianos cuidaram da educação mais voltada à cidade.

Com a chegada dos missionários da *Inland South American Mission Union* (ISAMU) à reserva Taunay/Ipegue, em 1912, a educação e a saúde são acionadas. Os Terena reivindicam escola aos missionários, que os atendem, e adultos e crianças terena passam a aprender na escola. Aprendia-se a ler, escrever e conhecer Deus com os missionários. Nas palavras do missionário, "era o início de um trabalho permanente entre os Terena, no qual Deus colocou o Seu selo, o qual Ele tem abençoado significativamente para a salvação de muitas almas". (WHITTINGTON, 1913-1914, p. 133). A escola era, no nosso entendimento, uma extensão do campo proselitista da missão: constituía mais um instrumento de convencimento à conversão. Assim como a escola era uma necessidade para os Terena, como fica explícito nos diálogos estabelecidos entre eles e os missionários, também o era para a missão. Para compreender a Bíblia e realizar o encontro pessoal com Deus, era necessário ao cristão, segundo a filosofia pro-

testante, aprender a ler e a escrever. A leitura e interpretação individual da palavra de Deus era um dos objetivos doutrinários, uma herança da reforma religiosa do século XVI.

Para os indígenas, a escola ampliava o domínio sobre o código linguístico da sociedade brasileira e se constituía numa forma de inclusão terena. A inserção dos novos pastores indígenas em suas comunidades, em outras áreas indígenas terena e em igrejas localizadas fora das áreas indígenas, tornou-se perceptível. Poderíamos dizer que as escolas e as igrejas indígenas são formas terena de "pacificar o branco". A escola da Missão desempenhou um papel fundamental no processo de evangelização e formação política do Terena. Durante o dia, os professores ensinavam as crianças; à noite, os adultos. Não eram muitos os adultos, segundo o narrador, porém esses poucos engajavam-se na difusão da palavra de Deus.

A partir da instalação do Posto Indígena (SPI), em 1915, na reserva Taunay/Ipegue, município de Aquidauana, a educação ocorre concomitantemente na escola da missão e na escola do SPI. A professora do SPI, geralmente, era a esposa do chefe do posto. As missões religiosas tinham como meta principal servir às políticas assimilacionistas do órgão indigenista, mas, de fato, tornaram-se o carro-chefe dos empreendimentos educacionais. A partir de 1967, essa incumbência passou a ser da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), até a década de 1990, quando a exclusividade na condução dos processos de educação escolar indígena foi retirada desse órgão e atribuiu-se ao Ministério da Educação (MEC) a coordenação e execução de ações voltadas a essa área. Das décadas de 1980-1990 para cá, muitos indígenas formaram-se professores e foram assumindo as escolas em suas aldeias. Há muitos professores finalizando seus cursos de mestrado na área de educação e alguns se doutorando. A nova conjuntura tornou-se viável graças às reivindicações do movimento indígena junto ao MEC, que teve suas propostas por uma educação escolar indígena atendidas na lei de diretrizes e bases de 1996.

Na década de 1940, houve uma mudança no enfoque sobre a questão indígena, por conta do conhecimento sistemático produzido na academia, pela etnologia e por sua influência no órgão tutor e na política indigenista. O regimento de 1942 regulamentou a ideia de que o índio pertencia à nação brasileira e era preciso demonstrar isso, ao mesmo tempo em que se prestigiavam suas tradições. No final dessa década, também Rondon, mudando de postura, afirmou que era necessário preservar a cultura indígena, pois, quaisquer fossem seus valores, eram uma forma legítima de exprimir e realizar a natureza humana. No curto espaço de 1950 a 1954, o SPI contratou etnólogos e fez deles diretores das principais divisões do órgão (Ilust. 105).

Mas não só no estado de Mato Grosso do Sul há grupos terena. Nas décadas de 1920 e 1930, os Terena migraram, em família ou individualmente, para o oeste paulista, e hoje habitam as áreas indígenas de Araribá, junto aos Guarani (Ñandeva), no município de Avaí; Icatú, antiga colônia penal indígena, onde os Terena se juntaram aos Kaingang no município de Braúna, e em Vanuíre, na década de 1940; e no município de Tupã, junto aos Kaingang e Krenak. Além dessas, os Terena também se encontram instalados em Mato Grosso, bem como em aldeias urbanas, como as de Campo Grande, onde o processo de migração iniciou-se ainda na década de 1920 (SANT'ANA, 2004)

Sob a administração da FUNAI, órgão que substituiu o SPI em 1967, em pleno acirramento da ditadura militar, uma das ações empreendidas pelo governo foi a implantação das Colônias Agrícolas. O governo brasileiro tinha o objetivo de integrar os índios de forma mais rápida à sociedade nacional, além de evitar o êxodo dos mesmos para os países fronteiriços. As colônias localizavam-se em áreas de exploração agropecuária, onde os índios já tidos como "aculturados" conviviam com os não indígenas também ali estabelecidos.

No caso terena, especificamente, o governo militar procurou cooptar esses indígenas elo-

giando sua disposição para os trabalhos agrícolas. Os Terena são cultivadores, além de essa função ser atributo dos homens, ao contrário de outros povos indígenas, nos quais essa tarefa é exclusivamente das mulheres. Apenas como observação, foi esse um dos argumentos para que alguns Terena fossem transferidos, ainda na década de 1930, para a reserva indígena do Araribá, no estado de São Paulo, com a incumbência de ensinar os Guarani Ñandeva ali instalados a cultivarem a terra.

No bojo do movimento de autodeterminação dos povos indígenas iniciado na década de 1970, as reivindicações apoiadas na lei 6.001 de 1973 – Estatuto do Índio, principalmente no que concernia à questão das demarcações das terras, emperradas pela Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional, aumentaram. Como consequência, a união de grupos indígenas e a fundação de organizações multiétnicas como a União das Nações Indígenas (UNI), em 1979, também cresceram.

Muitas conquistas foram alcançadas com a abertura política e, em seguida, com a constituição de 1988, que, em seus artigos 231 e 232, versa sobre o reconhecimento e respeito à diversidade étnica existente no país. Os avanços são frutos dos movimentos empreendidos pelos próprios povos indígenas. A luta pela terra, embora cada povo indígena tenha uma situação territorial e cultural específica, além de conviver em estados e municípios com dirigentes os mais diversos possíveis, constituiu-se em uma bandeira nacional dos indígenas. Entretanto, alguns povos lutam pela demarcação de terras, enquanto outros lutam pela ampliação de suas reservas. Sobre o segundo caso, de ampliação de limites, o antropólogo Gilberto Azanha ressalva que as reservas não atendem às mínimas condições de seus habitantes.

> É óbvio que as atuais "reservas" não permitem mais aos Terena a sua "reprodução física e social segundo seus usos, costumes e tradições", como determina o artigo 231 da Constituição Federal. Hoje elas lhes permitem apenas reproduzir-se como mão-de-obra compulsória. A reserva, pois, não se constitui como *lócus* indispensável de uma produção que possibilite a geração de renda e a subsistência para todos os seus moradores. Não se vive da reserva, mas na reserva. (AZANHA, 2005, p. 89).

Os dados demográficos do censo 2010 (IBGE) sobre os Terena indicam, atualmente, uma população de aproximadamente 28. 845 pessoas. Os dados são gerais, incluindo os que estão no campo e na cidade. Sobre a questão de terras, por exemplo, a situação terena reflete a de muitas outras etnias em território nacional. Apesar dos avanços, especialmente políticos, e de toda a resistência étnico-cultural, ainda há muito a ser feito para que, efetivamente, os povos indígenas tenham seus direitos pragmaticamente assegurados.

> Os povos indígenas têm direitos que lhes asseguram tanto a cidadania, como "privilégios" específicos em consequência dessa condição mui especial que é a sua vinculação a tradições culturais pré-colombianas. Eles expressam, afinal, maneiras de sobrevivência que a humanidade logrou construir em sua trajetória no ecúmeno terrestre e são assim depositários de especificidades biossócioculturais [sic] que impõem o respeito do Estado brasileiro. (SANTOS, 1995, p. 104-105).

## Saúde terena e nacional

Tal como a educação, a saúde indígena foi bastante precária em Mato Grosso. No período anterior a 1990, muitos indígenas morreram pela ausência de uma política pública de saúde para essas populações marginalizadas. A descontinuidade das ações e a carência de profissionais fizeram com que numerosas comunidades, até então alheias ao processo de reivindicação de seus direitos, mobilizassem-se de diversas maneiras para garanti-los, a partir dos anos 1970. Através de suas associações, constituídas para adquirir conhecimento e controle sobre as doenças e agravos de maior impacto sobre sua saúde, indígenas fomentaram processos locais e regionais de capacitação de agentes indígenas de saúde e/ ou valorização

da medicina tradicional indígena, com a participação das diversas instituições envolvidas com a assistência da saúde indígena.

A população da aldeia Bananal, na reserva Taunay/Ipegue, contou com o conhecimento e auxílio das Irmãs Lauritas na assistência à saúde, na década de 1990. Essa congregação, ligada à Igreja Católica, ainda hoje é lembrada pelas lideranças. De acordo com Pires (2005), o cacique Enedino da Silva e o chefe do posto Joãozinho da Silva ressaltam, em agosto de 1996, através de documentos, a grande importância daquela instituição na área social de evangelização e saúde, principalmente no atendimento a parturientes. As Irmãs resgataram, juntamente com as antigas parteiras e benzedores (as), o tratamento através das ervas medicinais. A principal incentivadora era a Irmã Laurita Lucila, atualmente residente em Miranda (MS), autora de dois livros sobre medicina natural, um recurso amplamente usado pelos xamãs terena (*koixomuneti)*. *P*ortanto, havia uma estreita ligação entre o catolicismo e o xamanismo, que será abordada no capítulo sobre as missões entre os Terena.

Após muitas discussões em torno da saúde indígena brasileira, com ampla participação de várias etnias indígenas, em fevereiro de 1991, o decreto presidencial nº 23 transferia para o Ministério da Saúde a Coordenação de Saúde do Índio (COSAI), subordinada ao Departamento de Operações da Fundação Nacional de Saúde (DEOPE), com a atribuição de programar um novo modelo de saúde indígena no país. No mesmo ano, o Conselho Nacional de Saúde (CNS) criou a Comissão Intersetorial de Saúde do Índio (CISI) para assessorar o CNS na elaboração de princípios e diretrizes de políticas governamentais no campo da saúde indígena, inicialmente sem representação indígena, sendo posteriormente reformulado e aberto aos indígenas, que ocuparam quatro das onze vagas existentes (PIRES, 2005).

Desde então, a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e a FUNAI dividiram a responsabilidade pela saúde indígena, cada uma executando parte das ações de forma fragmentada e conflituosa. Ambas estabeleceram parcerias com os municípios, as organizações indígenas, organizações governamentais e não governamentais, as universidades e as missões religiosas. Os convênios celebrados, no entanto, tinham pouca definição de objetivos e metas a serem alcançados e de indicadores de impactos sobre a saúde da população indígena. Em algumas regiões, onde a população indígena tem um relacionamento mais estreito com a população regional, caso dos Terena de Mato Grosso do Sul, nota-se o aparecimento de novos problemas de saúde relacionados às mudanças introduzidas em seu modo de vida, especialmente na alimentação: hipertensão arterial, diabetes, câncer, alcoolismo e depressão são problemas frequentes em diversas comunidades (PIRES, 2005).

A lembrança de um passado difícil e de precária assistência à saúde indígena estava presente na memória do curandeiro terena Eloy Pereira: [282]

> Antigamente a aldeia Bananal era bem abandonado, negócio de saúde, não existia nenhuma assistência médica, na época do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) Ministério da Agricultura. Primeiro médico que chegou aqui foi a turma do SUSA, é, que tira chapa do pulmão, né. Aí naquela época do Bananal já tinha morrido muita gente, não chegava quatrocentos habitantes, eu que fazia o levantamento. Como chama? Ah, censo, eu que fazia; não chegava 400 porque morria muita gente, quase metade tapera. Assim não tinha mais gente morador, chegou e achou 78 tuberculoso, o que matava o índio era tuberculose, aí procuravam um voluntário para trabalhar, como já gostava; porque em 1953 eu fiz curso em Aquidauana, enfermagem. Um cursinho, né. Aí como tinha vontade apresentei voluntário, trabalhei. Cada tuberculose 90 injeções, não

[282] Eloy Pereira foi auxiliar de enfermagem e atualmente está aposentado pela FUNASA. Foi um dos participantes do grupo de saúde das Irmãs Lauritas e fala em patentear alguns remédios homeopáticos desenvolvidos juntamente com sua esposa. Terena e evangélico da UNIEDAS, nem por isso deixou de acreditar na eficácia da sabedoria dos antigos no trato com as plantas curativas.

> me lembro quantos, mais eu sei que 12 comprimidos dia em 90 dias; aí aqueles 78 índios não morreu nenhum, recuperaram saúde tudinho. (PEREIRA, relato oral, 2003).

Em 2012, a FUNASA passou a assistência indígena para a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), com toda a equipe de agentes de saúde formada por índios moradores das aldeias. Isso, segundo os próprios habitantes, facilita o contato, que é feito por rádio amador com as outras aldeias e com a central em Aquidauana. Qualquer emergência "a gente passa rádio para Aquidauana e vem a ambulância buscar o paciente", nos informou a atendente Rose Luiz, do posto de saúde da aldeia Bananal.

## Algumas considerações

Ao longo dos dois últimos séculos, como bem se destacou ao longo do texto, os Terena relacionaram-se com o Brasil Império e com o Brasil República, portanto passaram por várias situações conflituosas ou harmônicas com o Estado brasileiro. Perderam seu território tradicional no pós-guerra do Brasil contra o Paraguai; foram territorializados em pequenas reservas no sul de Mato Grosso, em contraste com os latifúndios titulados pelo governo do estado de Mato Grosso para os fazendeiros; conviveram com o paulatino confinamento produzido pelos fazendeiros que foram rodeando suas reservas com cercas e pastos para gado bovino; hoje encontram-se divididos entre suas Terras Indígenas e as aldeias urbanas de Mato Grosso do Sul. Nesse meio tempo, muitos se constituíram em exímios peões de fazenda, condutores de boiadas no Pantanal sul-mato-grossense, além de trabalhar como empregados domésticos, porteiros, enfermeiros, nas cidades de Aquidauana, Miranda, Campo Grande entre outras. O Terena – mesmo tendo seu modo próprio de organizar suas crenças, seu espaço, sua rede familiar, suas roças; de criar seu gado; de realizar seus rituais, festas e danças – também tem que dominar os códigos políticos, sociais, jurídicos e econômicos da sociedade brasileira.

Tomando como pressuposto o conceito de cultura de Roque Laraia (2009), podemos afirmar que a cultura terena é dinâmica e histórica. Histórica, porque é construída por sujeitos humanos em um determinado contexto, e dinâmica, porque pode ser alterada pelos mesmos sujeitos humanos em interação com outros sujeitos humanos e com a natureza. Partindo desse pressuposto, pode-se afirmar que os Terena desenvolveram relações estreitas de convívio e coexistência com os regionais que se estabeleceram em seus territórios tradicionais desde antes de retornarem para suas aldeias, após o fim da guerra do Paraguai. Apesar de sua predisposição ao contato com o outro, conforme lhes é característico, naquele contexto, as relações se davam em bases totalmente assimétricas, pois os usurpadores de seus territórios se constituiriam nos fazendeiros do Baixo Paraguai. Dessa forma, a mão de obra terena está presente em vários empreendimentos dessa região, tais como: as linhas telegráficas, a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB), as fazendas de gado, o extrativismo vegetal, as "changas", as empreitas, entre outros (VARGAS, 2003; MOURA, 2009).

Da primeira metade do século XX até a década de 1970, estava colocado para o Estado brasileiro o paulatino desaparecimento dos povos indígenas do país. Aos poucos, os indígenas iam se integrando e desapareciam suas diferenças e, portanto, sua identidade étnica. Essa ideia perdeu veracidade quando o crescimento populacional e a organização política desses povos se tornaram perceptíveis. A partir da década de 1970, os Terena, bem como vários outros povos indígenas, começaram a se fortalecer politicamente, através do movimento indígena e das associações internas e externas, com indígenas e não indígenas. Os indígenas erguem as bandeiras da terra, da educação, da saúde e da previdência. O governo brasileiro os reconhece e garante a eles direitos específicos na constituição federal de 1988. É a partir desse reconhecimento que os

povos indígenas planejam suas ações e fazem suas reivindicações. Segundo o ancião Silvério Francisco, a preocupação com a necessidade de ampliação começou quando a família foi crescendo e não tinha lugar para pescar e caçar (FRANCISCO, relato oral, 2010).

Está estampada no rosto dos Terena a perda de seus lugares tradicionais de coleta de frutas silvestres (guavira, jabuticaba, goiaba entre outras), de seus lugares de caçada e pescaria, bem como de seus lugares sagrados de culto aos mortos. Todavia, apesar de todos os impedimentos – cercas, vazantes e nascentes degradadas e secas – os indígenas continuam preservando as atividades na memória, bem como as trilhas e os marcos. A memória terena reconstitui o fio de continuidade etnohistórica, cuja história é reproduzida na vida comunitária de pais para filhos.

Os indígenas foram influenciados pelos regionais e vice-versa. A convivência estreita de grupos culturais diferentes produz trocas e apropriações de ambos os lados. Os Terena, com sua comercialização de legumes (maxixe, quiabo, abóboras, feijão de corda ou feijão miúdo), de frutas (guavira, jabuticaba, manga), raízes (mandioca, batata-doce, cará), e artesanato (utensílios domésticos e enfeites para casa de cerâmica, abanicos da folha da palmeira carandá, colares e pulseiras de sementes variadas), imprimiram nos demais habitantes indígenas e não indígenas novos gostos alimentares e decorativos. A paciência e a diplomacia terena também são exemplos políticos interessantes. Em contrapartida, aprenderam com os regionais a falar português, construir cercas de arame, estudar em escolas, buscar a cura através da alopatia. Aprenderam a dominar os códigos do Direito, da Economia e da Administração. Em suas associações, exercitam a burocracia. Enfim, muitas são as trocas culturais e as adequações produzidas. Por estarem em constante contato com a cidade, os povos indígenas apresentam traços de influência da cultura nacional, mas mantêm suas próprias manifestações culturais.

# Os Kinikinau: persistência e percepções

Iára Quelho de Castro

## Introdução[283]

> O povo Kinikinau já foi considerado extinto por alguns autores e a Fundação Nacional do Índio acabou acatando essa idéia, fato que ajudou na drástica redução dos componentes deste grupo indígena, pois não havendo registro de nascimento pela FUNAI, as crianças obrigatoriamente deveriam ser registradas na etnia Terena. Com muita luta e resistência hoje encontramos cerca de 200 índios na etnia e com a ajuda de antropólogos, a FUNAI voltou a registrar as crianças nessa etnia. (SOUZA R. A., 2009).

Com essas palavras, o Kinikinau Rosaldo de Albuquerque Souza, professor na aldeia de São João, relembrava-nos que o pequeno grupo Kinikinau, até então considerado como Terena, colocou-se na cena pública, exigindo o seu reconhecimento, não obstante ter sido considerado extinto nas primeiras décadas do século XX, quando se admitiu a existência de remanescentes, que teriam se fundido com os Terena aldeados na região de Aquidauana, Miranda e Nioaque, em Mato Grosso do Sul.

A existência como um grupo indígena reivindicada pelos Kinikinau não teve, até recentemente, o reconhecimento dos órgãos oficialmente encarregados de administrar os povos indígenas no âmbito da nação brasileira, como assinalou o professor Rosaldo: "durante muito tempo foi negada pelo próprio órgão indigenista, primeiro o Serviço de Proteção aos Índios e depois a Fundação Nacional do Índio, a possibilidade de se identificarem como Kinikinau, pois eram obrigados pelos chefes de posto a se registrarem como Terena", acrescentando que a identificação como Terena, assumida por algum tempo, representou "uma das estratégias utilizadas pelo grupo Kinikinau para sobreviver a toda a espécie de perseguições a que foi submetido" (SOUZA R. A., 2009).

Até recentemente, portanto, os Kinikinau foram considerados extintos; porém, no bojo do chamado movimento indígena desencadeado na década de 1980, o grupo aproveitou a oportunidade para reaparecer no cenário regional. Incorporando-se ao fenômeno de reafirmação étnica que se espalhou pelo Brasil, o pequeno grupo passou a contrariar a percepção da sociedade envolvente de que teria desaparecido nas primeiras décadas do século XX, quando se afirmou que se fundira com os Terena.[284] Passam a exigir do Estado brasileiro que volte a registrá-los como Kinikinau e não como Terena. O Kinikinau Rosaldo exemplarmente demonstrou a per-

[283] O presente texto é uma adaptação de capítulo da tese "De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência", defendida pela autora no IFCH/UNICAMP, em 2011, sob a orientação de John Manuel Monteiro.

[284] Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960].

cepção do grupo a respeito de si próprio, ao afirmar que, frente à imposição da FUNAI, teria assumido por algum tempo a identidade terena como uma tática de sobrevivência no complexo jogo de forças para a conquista de direitos em que os povos indígenas estão inseridos. Há que se considerar a difícil situação dos povos indígenas do extremo oeste brasileiro após a guerra do Paraguai, com perda de territórios, dispersão e mortandade, como se verá mais adiante. Na luta empreendida, os Terena, em parte por serem em maior número, conseguiram reorganizar-se mais rapidamente e recuperar uma fração de suas terras. Assim, não seria de estranhar que muitos dos Kinikinau se instalassem em aldeias Terena e se sentissem mais protegidos, declarando pertencer a um grupo maior.

Pertencentes ao grupo linguístico arawak, ao qual também estão vinculados os Terena e os Layaná, os atuais Kinikinau descendem dos Guaná coloniais. Combès e Richard, neste mesmo livro, indicam que os Kinikinau constituíam um assentamento localizado mais no interior do Chaco, no qual predominava uma massa integrada que não era Guaná, formando uma "colônia" das "matrizes" Chané-Guaná (Layaná, Echoaladi e Ethelenoé). Entendimento semelhante apresenta Susnik (1978), ao revelar que o grupo Kinikinau era formado por grandes proporções de outros grupos chaquenhos. Reconhecidamente um grupo heterogêneo, os Kinikinau construíram uma história comum, identificaram-se e foram identificados como um grupo Guaná no curso do seu estabelecimento em território luso-brasileiro, a partir da segunda metade do século XVIII.

O texto ora apresentado encontra-se organizado em duas partes: a primeira trata das primeiras experiências dos Kinikinau em território brasileiro, entre o século XIX e primeiras décadas do século XX; a segunda apresenta a única aldeia Kinikinau existente no Brasil contemporâneo, a de São João, mostrando um modo possível de se ser índio nos dias atuais. Apresentam-se algumas experiências históricas constituídas pelos Kinikinau, que expõem as dimensões sócio-históricas das relações que estabeleceram e estabelecem com a sociedade envolvente, revelando a predominância de uma política de aliança e princípio de reciprocidade. Procura-se entrever a atuação do grupo frente aos desafios impostos pela sua inserção em uma sociedade do tipo ocidental, da qual passaram a fazer parte. Entende-se que uma maior compreensão histórica permitirá um convívio mais solidário e generoso com a pequena e persistente formação sociocultural Kinikinau (Ilust. 106).

## Os primeiros tempos em território brasileiro

Documentos coloniais comprovam a presença de povos arawak no interior da América do Sul, desde a chegada dos europeus ao Novo Mundo, na área do Gran Chaco. A partir desse território, iniciaram seu deslocamento para o atual estado de Mato Grosso do Sul, aí se fixando a partir da segunda metade do século XVIII.[285] Instalando-se entre as atuais regiões de Corumbá e Miranda, os Kinikinau incorporam-se ao colonialismo português na primeira década do século XIX, solicitando seu aldeamento na missão Nossa Senhora da Misericórdia, organizada e dirigida pelo frei José Maria de Macerata, na antiga província de Mato Grosso.[286] Dessa forma, passaram a obter ferramentas, ferro, medicamentos, bens que não produziam e, ainda, aumentaram a possibilidade de venda ou troca de seus produtos. As atividades exercidas pelos Kinikinau, como trabalhadores em diversos ofícios, assim como na construção e abertura de estradas, e a maneira como buscavam relacionar-se com a sociedade regional levaram as autoridades do Império brasileiro a considerá-los como um dos grupos mais "civilizados", amáveis, habilidosos e receptivos. Com essa qualificação,

[285] Cf. RICHARD; COMBÈS, neste mesmo livro.

[286] Essa missão foi fundada em 1819, abrigando um grupo de Echoaladi, fração dos Guaná, que ficou conhecida também com o nome de Guaná (SILVA, 2001).

foram descritos nos registros administrativos, nos relatórios dos missionários e nas narrativas dos viajantes que percorriam a região.[287]

Após a saída do Frei Macerata, foi extinta a missão Nossa Senhora da Misericórdia (1823), mas os Kinikinau permaneceram na região. Posteriormente, em 1851, o frei capuchinho Mariano de Bagnaia fundou uma missão entre eles, que passou a constituir um aldeamento oficial do Império brasileiro, com o nome de Aldeia de Nossa Senhora do Bom Conselho, administrada pela Diretoria Geral de Índios.[288]

Essa aldeia foi considerada como a única da região a ter sucesso no interior da política indigenista vigente naquele período, e que existiu até a eclosão da guerra contra o Paraguai (1864). Através da documentação existente, constatam-se as atividades desenvolvidas pelo Estado brasileiro naquela aldeia.[289] Aos adultos, ensinavam vários ofícios (costura, ourivesaria, ferraria, olaria) e as crianças aprendiam a ler, escrever e a tocar instrumentos musicais.[290] A principal atividade dos homens estava na lavoura, na aldeia ou em estabelecimentos particulares; as mulheres fiavam o algodão, teciam e fabricavam a cerâmica. Além disso, os Kinikinau de Bom Conselho prestavam outros serviços ao Estado, na navegação entre Corumbá e Cuiabá, na abertura de estradas, na construção de casas e como soldados da Guarda Nacional do Império Brasileiro.

Pode-se afirmar que, de um lado, para as autoridades do Império brasileiro, os Kinikinau constituíam um grupo "civilizado" que concorria para a ocupação efetiva de parte da região de fronteira e fornecia trabalhadores para a execução de serviços necessários à exploração da região pelo Estado brasileiro.[291] De outro, a aldeia de Bom Conselho servia às expectativas dos Kinikinau. Tratava-se da afirmação de uma costumeira política de formação de alianças e da prática do princípio de reciprocidade.[292]

Essas tendências apresentadas pelo grupo ajudam a entender o "sucesso" da aldeia de Bom Conselho, uma vez que elas permitiam a criação de uma zona de convívio aceitável e de possibilidades de apropriação de objetos e conhecimentos desejáveis. Assim, pode-se afirmar que o projeto oficial de aldeamento teve êxito entre os Kinikinau pelo interesse desses indígenas pela aproximação com a sociedade luso-brasileira, pelo desejo de ampliarem a atividade de trocas e de adquirirem novos conhecimentos e habilidades, aspectos comum aos povos arawak.[293] Os Kinikinau, portadores

[287] Cf. CASTELNAU, 1949 [1845]; D'ALINCOURT, 1857; MOUTINHO, 1869; FLORENCE, 1876.

[288] Com a instalação do Estado brasileiro, foram criados os governos provinciais e, no âmbito desses, a Diretoria Geral de Índios (DGI), para administrar os povos indígenas, conforme as determinações do Regimento das Missões e Catequese (1845), destinado a promover a catequese, a educação e o sistema de aldeias. Na província de Mato Grosso, a DGI foi criada em 1846.

[289] Essa documentação é constituída especialmente pelos relatórios dos diretores gerais de índios, conforme constam no Livro de Registro da Diretoria Geral de Índios, 1848-1860, n. 101, AMT.

[290] Relatório do Diretor Geral dos Índios, Henrique José Vieira, para o Presidente da Província de Mato Grosso, Leverger, em 28/12/1852. Livro de Registro da Diretoria Geral de Índios, 1848-1860, n. 101, AMT.

[291] Leverger, presidente da Província de Mato Grosso, constatou que, entre 1845 e 1851, a aldeia de Bom Conselho encontrava-se povoada por setecentos indivíduos; observando o estreito convívio dos Kinikinau com a sociedade envolvente, caracterizava-os como trabalhadores e amáveis.

[292] Após instalarem-se na região do atual Mato Grosso do Sul, os Kinikinau continuaram a atuar predominantemente sob a forma de aliança com outros grupos. No tempo em viviam na região do Chaco, os povos Guaná tinham como principais parceiros um dos grupos falantes da língua guaikurú, os Mbayá, assim chamados pelos espanhóis (RICHARD; COMBÈS , neste mesmo livro). Na aliança estabelecida, os Guaná doavam mulheres, mantas e produtos de suas roças para os seus parceiros, exigindo como contrapartida proteção e metal. Com a desestruturação do poder de guerrear e de se impor dos Mbayá, esses foram substituídos pelos brasileiros, quando passam a exigir do Império do Brasil proteção e terras.

[293] Santos Granero (2002) avaliou que, apesar de se constarem variações nos padrões sociais e culturais, os povos arawak apresentavam elementos que sugerem a existência de uma matriz comum que encontrava expressão em um particular ethos (arawak), predominantemente defensivo, incorporador e integrador. Levou em consideração que, como produto histórico, a "matriz cultural" não é uma totalidade fechada, integrada, coerente e fixa.

dessas tendências, garantiram não apenas a proteção, entendida como retribuição ao seu papel de aliado, e o comércio com a sociedade envolvente, mas, sobretudo, a possibilidade de viver como uma coletividade.

A guerra do Paraguai (1864-1870) atingiu direta e duramente os povos indígenas da região platina, provocando perda de vidas e desaparecimento de aldeias. Os Kinikinau e os Echoaladi, outra fração Guaná, estiveram envolvidos em duas frentes, em Miranda e em Albuquerque.[294] Nessa última, os Kinikinau tiveram seu aldeamento desmantelado, sendo considerados extintos nessa região. Uma autoridade do Império brasileiro registra que a maioria dos Kinikinau que vivia em Albuquerque foi levada para Assunção e dizimada.[295]

Os poucos sobreviventes, embora dispersos, teriam permanecido na área do aldeamento destruído, confundidos com a população da região:

> As antigas aldêas de índios existentes em Albuquerque, com a invasão paraguaya desapparecerão, e seos restos existem hoje espalhados pelo Município (de Corumbá), confundidos com a demais população, empregando-se os indivíduos adultos do sexo masculino principalmente como tripulantes das canoas e nos trabalhos de lavoura.[296]

O presidente da Província de Mato Grosso, tenente coronel Francisco José Cardoso Júnior, em 1873, confirma que a maioria dos Kinikinau da região de Albuquerque foi dizimada pela guerra, e que os sobreviventes, embora dispersos, permaneceram na região do aldeamento destruído:

> Os Kinikinau — é da tribu dos Guaná. O resto dessa família que muito decresceu com a invasão paraguaya, anda dispersa por Albuquerque e Miranda. É diffícil precisar quantos existião antes da indicada invasão, porém calcula-se em mais de 1.000 os membros dessa mesma família. Servia-lhes de Director de Albuquerque Frei Ângelo de Caramonico, que sendo prisioneiro dos Paraguayos, foi por elles morto. Plantavão canna, arroz, feijão e milho. Vivião e vivem ainda os que sobreviverão, após a invasão paraguaya, da caça, da pesca, do que lhes rendia o ajuste do seu serviço, quer aos agricultores, ou criadores, quer aos navegantes. Foi uma das raças que mais soffreu com a invasão: a maior parte dos índios, como os prisioneiros, seguirão para Assumpção, donde bem pouco retornarão.[297]

Desatentos às percepções indígenas, os registros de administradores e funcionários do Império brasileiro já anunciavam as "perdas culturais", compreendendo que a política de convívio com a sociedade regional apresentada pelos Kinikinau teria levado o grupo a "perder" suas características ancestrais. Isso, prognosticavam, conduziria ao desaparecimento dos povos indígenas.[298]

Iniciava-se a representação dos Kinikinau como indivíduos culturalmente descaracterizados, "confundidos" com a massa da população. Escamoteados sob a categoria de "bugres", tiveram a sua identidade indígena sistematicamente negada pela sociedade nacional, não obstante prosseguissem suas existências nesse período que foi inscrito na historiografia regional como uma "fase heróica" da história da região mato-grossense, correspondente à época em que os empreendimen-

[294] Até meados do século XIX, havia cerca de mil Kinikinau, entre Corumbá e Miranda, que plantavam arroz, feijão, milho, viviam da pesca, da caça e prestavam serviços aos agricultores, criadores e navegantes.

[295] O Diretor Geral de Índios, Antônio Luiz Brandão, em correspondência oficial, datada de 13 de março de 1872, considerou que os Kinikinau e os Guaná de Albuquerque "forão conduzidos pelos paraguayos para Assumpção e lá morrerão todos". AMT Livro de Registro da Diretoria Geral de Índios, p. 83.

[296] Relatório dos Vereadores João Lopes Carneiro da Fonseca e Jacinto Pompeu de Camargo sobre o estado da lavoura no município de Corumbá, ao presidente da província de Mato Grosso, em 1 de novembro de 1872. Manuscrito. Lata 1872 B. Documentos avulsos. AMT.

[297] Relatório do presidente da província de Mato Grosso, tenente coronel Francisco José Cardoso Júnior, em 1873, AMT.

[298] A ideia de cultura como algo que se poderia perder, fio condutor das narrativas de extinção, foi renovada nas últimas décadas do século passado (Cf. CUNHA, 2009). Hoje, entende-se a cultura como algo dinâmico, como algo processual, que se realiza ao longo do tempo e que apresenta aspectos interativos.

tos pecuários alastraram-se por todo o sul do antigo estado de Mato Grosso.[299]

Pode-se afirmar que, com o fim da guerra do Paraguai, os indígenas da província de Mato Grosso, na região de Aquidauana, Miranda, Dourados, Nioaque e Corumbá, foram percebidos por meio daquilo que Monteiro (1999) chamou de "crônica do desaparecimento", verificando-se, nos registros dos memorialistas da região mato-grossense, o discurso das "perdas culturais" e da integração dos indígenas ao mundo dos brancos:

> Estas diversas tribos do sul de Mato Grosso [Kayapó, Kadiwéu, Terena, Kinikinau, Guató, Kaiowa e Guaná] sofreram, a partir de então, um acelerado processo de perda dos elementos indispensáveis à sua sobrevivência, como suas terras, seus costumes e sua identidade cultural, e, ao mesmo tempo, seus remanescentes foram sendo integrados ao trabalho nas fazendas de gado e em outros misteres do mundo civilizado. (CORRÊA L., 1999, p. 113).

A atitude indígena frente às contingências históricas foi entendida como sinal de um irreversível processo de integração e assimilação e da inevitável extinção dos grupos que se defrontavam com as frentes internas de expansão.[300] Essa compreensão foi desafiada pela concepção indígena sobre a sua história e, notoriamente, pela própria persistência daqueles povos.

Para os indígenas, o período após a guerra do Paraguai foi o tempo em que as fazendas de gado invadiram as terras que anteriormente ocupavam. Os relatos dos atuais Kinikinau contrapõem-se à compreensão oferecida pelos registros oficiais, interpretando os eventos a que estiveram sujeitos como uma situação adversa que tiveram que enfrentar e que enfrentaram, buscando a sobrevivência nas fazendas que se instalavam na região ou se ajuntando em aldeias terena; mas isso não significou renunciar à sua identificação como Kinikinau, considerando-se diferentes por terem outra história, vivida e construída por seus parentes antepassados, e outra língua.[301] Nessa condição, construíram uma nova memória sobre esse período: a de que não esmoreceram frente às usurpações e perseguições que sofreram, concebendo essa parte do seu passado como um tempo difícil enfrentado pelos seus antepassados.

A expropriação das terras habitadas pelos indígenas e a exploração do seu trabalho, que ocorreram desde o início da colonização, intensificaram-se dramaticamente. Com a expansão da fronteira interna na raia sul da província de Mato Grosso, os fazendeiros apossaram-se de porções territoriais consideráveis, legalizando as posses por meio da compra, sob a alegação de uma ocupação anterior ao conflito platino (CORRÊA L., 1999). Não obstante, os povos indígenas da região não ficaram indiferentes aos processos de espoliação, verificando-se um posicionamento marcado pelas reivindicações dirigidas ao Estado brasileiro para se reaverem territórios tidos como tradicionais, assumindo a identidade de índios brasileiros para legitimar suas reivindicações.[302]

Os primeiros vinte anos do século XX foram cruciais para a existência da aldeia de Agaxi que, na época, abrigava cerca de 400 Kinikinau. Entre 1908 e 1925, parte do gru-

[299] Cf. CORREA L., 1999.

[300] Essa interpretação corresponde à compreensão da extinção "natural" dos povos indígenas, no século XIX. Entendia-se que se tratava de uma "raça que traz já visível gérmen do desaparecimento rápido" (VON MARTIUS, 1982 [1845], p. 70), ou de que, "por uma lei de seleção natural, hão cedo ou tarde desaparecer" (MAGALHÃES, 1975[1875], p. 73).

[301] Ericksen (2002 [1993]) considera que, inversamente a uma ampla visão do senso comum, diferença cultural não é uma característica determinante da etnicidade. Para ocorrer etnicidade, os grupos precisam manter um mínimo de contato regular e receber ideias uns dos outros, percebidas como culturalmente diferentes das deles próprios. Se essas condições não forem satisfeitas, não há etnicidade, uma vez que essa seria um aspecto de uma relação e não a propriedade de um grupo. Cunha (2009, p. 244) avaliou que "a etnicidade pode ser mais bem entendida se vista em situação, como uma forma de organização política: essa perspectiva tem sido muito fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado, despojando-se então esse conceito do peso constituinte de que já foi revestido".

[302] Cf. VARGAS, 2003.

po foi para a aldeia de Lalima e para Cachoeirinha; outra parte seguiu para a região de Bonito, em decorrência das invasões às terras indígenas, tendo como resultado a ocupação por fazendeiros de toda a área da aldeia de Agaxi, e a decretação da extinção da aldeia e do grupo, naquele período.[303]

## A aldeia de São João

Os Kinikinau (Ilust. 107), embora dispersos em decorrência da perda de seus territórios, e conforme as recordações dos seus atuais descendentes permitem deduzir, não deixaram de se pensar como um grupo, embora seus parentes estivessem espalhados pelas fazendas da região para poder sobreviver. Recordam que essa foi uma opção que eles fizeram na época do pós-guerra do Paraguai, percebendo a ação como uma escolha do grupo, construindo a sua versão sobre os reveses do processo histórico.

Os relatos dos contemporâneos Kinikinau mostram uma atuação criativa do grupo, expressa na construção de uma referência intangível, mas de efeitos poderosos, que é a experiência coletiva de produção e de reelaboração da sua própria história, e que pode ser vista na historicamente recente (re) fundação do grupo dentro das terras dos descendentes dos seus mais antigos parceiros, os Kadiwéu, com a criação da aldeia de São João. Assim, depois da perda da aldeia de Agaxi, os Kinikinau conseguiram reagrupar-se na década de 1940, com algumas famílias que se estabeleceram na reserva indígena Kadiwéu, situada em Mato Grosso do Sul.

Os relatos dos Kinikinau sobre a fundação de uma nova aldeia mostram sua percepção sobre o passado, que consiste na demonstração da ação do grupo em contextos interétnicos, destacando aquilo que eles fizeram; isso, de certa forma, os coloca no controle de sua história, e sugere a existência de uma consciência de que a realidade social, de alguma forma, depende da intervenção humana e dos limites impostos pelo processo histórico. As adversidades, as dificuldades emergidas do contexto da desestruturação da aldeia de Agaxi são entendidas como situações que foram enfrentadas; assim, narram a criação da aldeia de São João como um lugar que forjaram para se reagrupar. Os mais antigos moradores são apresentados como protagonistas da (re) fundação da etnia, como aqueles que conseguiram reunir o grupo após um período de dispersão.

A movimentação dos indígenas ao longo do século XIX deu-se no interior de uma política indigenista nacional crescentemente interessada na questão das terras, sendo que, nas áreas de povoamento mais antigo, tratava-se de restringir o acesso à propriedade fundiária (CUNHA, 1992), situação que, em termos gerais, persistiu no século seguinte, como pode ser percebido através do relato dos Kinikinau:

> De acordo com depoimento do ancião Leôncio Anastácio — concedido ao professor Rosaldo de Albuquerque Souza no final de 2003 —, após a Guerra do Paraguai, os índios Terena e Kinikinau, entre outros, sofreram sérias perseguições por parte dos fazendeiros, posseiros e invasores. O grupo dos Kinikinau foi disperso, mas algumas famílias estabeleceram-se em Agaxi, próximo à Miranda. Os invasores de terras novamente os perseguiram, obrigando-os a procurar outro lugar. Ficaram sabendo que no local chamado Corvelo havia terras devolutas e para lá partiram [...] Chegando ao Corvelo, fizeram suas casas, a terra era boa, então começaram a plantar, mas não demorou em aparecer um "suposto" dono das terras. (SILVA; SOUZA, 2003, p. 151).[304]

O depoimento do ancião Leôncio Anastácio mostra com muita clareza os limites impostos à atuação dos Kinikinau, que buscavam reunir-se novamente. Mais do que a percepção de uma trajetória de expropriação de suas terras, os Kinikinau demonstram que

[303] Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960].

[304] Leôncio Anastácio é considerado pelos Kinikinau como "pioneiro", um dos fundadores da Aldeia de São João; falecido recentemente, tem suas memórias reproduzidas por professores Kinikinau, quando contam a história da aldeia.

não se percebem apenas vítimas indefesas, mas atores de sua história, cuja ação realiza-se através de uma antiga política de aliança e de processos de incorporação das instituições e dispositivos da sociedade envolvente para resolver as tensões resultantes de sua inserção na história da região.

Diante do avanço das frentes de expansão das fronteiras internas, a atuação dos Kinikinau deu-se no sentido da busca da intermediação da entidade do Estado nacional, representada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), formalmente responsável pela proteção dos indígenas, de 1910 a 1967. Comunicando a essa instituição a invasão de suas terras em Agaxi, receberam a orientação para procurarem os Kadiwéu e solicitarem um espaço para se reunirem:

> O grupo comunicou o fato ao SPI e este os orientou a procurar os Campos dos Kadiwéu. Foi o que os homens fizeram. No dia 14 de junho de 1940, duas famílias chegaram à aldeia de São João que na época era desabitada [...] o grupo que chegou era de aproximadamente 12 pessoas. (LEÔNCIO ANASTÁCIO, [19—] *apud* SILVA; SOUZA, 2003, p. 151).

O aconselhamento do Serviço de Proteção aos Índios aos Kinikinau, para buscar abrigo em terras Kadiwéu, decorreu da política daquele órgão de vigiar, administrar e policiar os sertões, por meio do controle da população indígena.[305] No interior de uma rígida política de administração da ocupação do espaço nacional, e do projeto de transformação dos índios em trabalhadores nacionais, ao Estado brasileiro interessava reunir as populações indígenas ainda dispersas e mantê-las sob vigilância. Do ponto de vista dos Kinikinau, que buscavam um lugar para se reagruparem, o SPI servia para mediar suas relações conflituosas com a sociedade envolvente, o que mostra, mais uma vez, sua preferência para atuar em aliança, usando os mecanismos instituídos pela sociedade mais ampla, como anteriormente o fizeram em relação à Diretoria Geral de Índios da antiga província de Mato Grosso.

O relato do Kadiwéu Martinho da Silva mostra os termos e as condições que se apresentaram aos Kinikinau para a aceitação do grupo nas terras kadiwéu:

> Eles [os Kinikinau] escolheram um lugar como de agricultura e coisa e tal. O único, o recurso mais próximo que eles mesmos acharam de tocar um recurso de agricultura, no caso, uma lavourinha que eles fazem, é aqui para o lado do Posto Indígena de São João [...] Então eles, os patrícios disseram: — Então vocês ficam aqui [...] aqui é o canto da nossa área, aqui qualquer coisa, qualquer irregularidade que vocês veem, procurem nos localizar, nos avisar o que está acontecendo. Agora vocês têm obrigação, planta milho, arroz, feijão, tudo o que se dá aqui vocês planta, e nós vamos comercializar entre nós mesmos, lá pelo rio Paraguai, por aí, tudo o que conseguirmos entregamos aqui [...] Nós vamos negociando, isso aí, vocês ficam como vigilante nosso, como ponto de segurança nosso. Aí toparam, onde existe o PI São João. (MARTINHO DA SILVA KADIWÉU, [19—] *apud* SIQUEIRA, 1993, p. 130-131).

O depoimento do Kadiwéu Martinho chama a atenção para, ao menos, três aspectos notáveis no restabelecimento das relações entre aqueles dois grupos. Primeiro, a possibilidade de continuidade de uma antiga aliança, que preservou sua estrutura geral. Segundo, a ambiguidade das relações: ao mesmo tempo em que os Kadiwéu sugerem uma situação de subordinação dos Kinikinau, admitem que foram estes que escolheram o lugar para ficar e a atividade que iriam desenvolver. Terceiro, a afirmação do princípio de reciprocidade como base do compromisso entre os dois grupos, sob o qual se iniciou a formação da aldeia Kinikinau no interior do território dos descendentes dos Mbayá-Guaikurú, seus antigos parceiros.

[305] Na década de 1930, o SPI instituiu três tipos de postos para administrar a população indígena. O primeiro destinava-se a ações de vigilância e pacificação, dirigidas aos povos considerados "mansos"; o segundo, de nacionalização, para os arredios; e o terceiro envolvia a ação de nacionalização de fronteiras ou desenvolvimento e policiamento dos sertões (LIMA, 1995).

Outra versão sobre a fundação da aldeia de São João vem da anciã Kinikinau, dona Zeferina, e do seu marido, senhor Miguel, conforme narra Ilda de Souza:

> Eles contam que no final da década de 1940, os Kinikinau formavam um grupo de índios *ao poke'e*, *ako peti* e *yonoheoti xane*, sem teto, sem terra e sem rumo, que vagava na região de Miranda, sempre carregando as tralhas na cabeça e as crianças escarranchadas no quadril. Então um capitão da tribo Kadiwéu foi até eles e os convidou para morar em um pedaço de suas terras. A proposta foi aceita por parte deles, os mais velhos, cansados do nomadismo. Estes se mudaram para lá imediatamente. Os que ficaram ainda acalentavam um fio de esperança de poder retomar suas terras, seu território que era naquela região. Entre eles estavam a dona Zeferina e seu Miguel, ela com pouco mais de 16 anos, com dois filhos. Mas algum tempo depois, resolveram também seguir para lá, vencidos pela miséria e pelos infortúnios dela decorrentes. (SOUZA I., 2008, p. 26).

Nessa versão, observa-se uma sutil, porém significativa diferença em relação àquela contada pelo senhor Leôncio, que está na ênfase dada por dona Zeferina de que a ida dos Kinikinau para as terras kadiwéu foi realizada a partir de um convite de um cacique kadiwéu. Essa particularidade pode estar associada à necessidade do grupo de indicar que eles são mais hóspedes/convidados do que intrusos no território kadiwéu e que, nessa condição, precisam retornar para os seus antigos territórios, um dos sonhos acalentados por dona Zeferina. Em contrapartida, o Kadiwéu Martinho da Silva tratou de lembrar que o território é Kadiwéu e que aceitaram a presença dos Kinikinau, mediante o princípio de reciprocidade: em troca da acomodação, os Kinikinau deviam produzir e vigiar as terras kadiwéu.

Verifica-se também a existência de uma versão de que os Kadiwéu roubavam mulheres de outros grupos, levando-as para aquela região, visitando-as periodicamente até perderem o interesse por elas.[306] Essa interpretação é bastante significativa, porque apresenta vestígios da antiga forma de relação entre aqueles povos, que foi a aliança baseada no matrimônio intertribal entre membros das camadas cacicais de ambos os grupos e que, posteriormente, estendeu-se a camadas dos comuns. Embora deteriorada pelo tempo, essa versão lembra o envolvimento que os Kinikinau um dia estabeleceram com os Mbayá-Guaikurú. Hoje, os casamentos interétnicos são comuns, não havendo uma etnia preferida na escolha dos parceiros ou parceiras, verificando-se que esses são encontrados entre os Terena, os não indígenas e negros, os quais, em geral, são integrados ao grupo. Essa configuração lembra a estrutura geral do antigo mecanismo integrador existente entre os povos Guaná, verificado no tempo em que viviam no Chaco, quando incorporavam indivíduos de outras etnias, adotando-os socialmente.

Para os Kinikinau de São João, a aldeia de Agaxi constitui o lugar de referência da existência do grupo no passado. As lembranças estabelecidas mostram essa localidade como um lugar primordial na produção de uma memória sobre sua história: é a partir da expulsão da região de Miranda e da luta para se reagruparem que se recordam do passado, constituindo-se um marco material e simbólico fundamental para a história do grupo, na medida em que a aldeia de São João passou a representar o espaço a partir do qual se reorganizaram, concentraram-se, agregando indivíduos de outras etnias e não indígenas, e a partir do qual buscam fazer-se percebidos e, quem sabe, ouvidos.

Uma maior visibilidade da aldeia de São João como uma aldeia kinikinau, na verdade multiétnica, abrigando também famílias terena e kadiwéu, só aconteceria a partir do final da década de 1990, com uma participação mais direta de representantes do grupo no movimento indígena de reafirmação identitária, ocorrido em âmbito nacional. Essa adesão significava, entre outras coisas, a possibilidade de se legitimarem frente ao Estado e se habilitarem aos direitos concedidos aos indígenas, conforme se estabeleceu na Constituição brasileira de 1988.

[306] Cf. SOUZA I., 2008.

Até então classificada pelo Estado brasileiro como uma aldeia terena, também assim reconhecida por Cardoso de Oliveira (1976 [1960]) e Siqueira Júnior (1993), aquele grupo passou a se organizar dentro dos novos parâmetros constitucionais para reivindicar a sua especificidade. Parte das explicações para o suposto "desaparecimento" pode ser atribuído ao número reduzido do grupo e, consequentemente, ao limitado poder para se fazer ouvir no difícil jogo de relações de forças em funcionamento, e à vitalidade das percepções e discursos que prevaleciam na sociedade envolvente que apontavam a assimilação como destino inevitável dos povos indígenas, especialmente dos pequenos grupos.

Os Kinikinau vivem hoje um tempo que entendem ser o da persistência, no qual a autoidentificação representa um aspecto fundamental à sua definição enquanto grupo, vinculada à crença da existência de uma história de compartilhadas experiências, que mantém viva a solidariedade étnica.[307] A anciã Ercília Maria Anastácio da Silva, 85 anos, afirma que, embora seu povo tenha esquecido quase tudo dos antigos costumes, ela se considera pertencente ao grupo porque veio de uma família de Kinikinau que morava em Agaxi, fugindo das ameaças de fazendeiros da região ("tinha um homem lá que maltratava os gados quebrava a perna deles e mostrava para o meu pai") e, sobretudo, porque continua a falar na língua que seus pais ensinaram a ela.

Outra manifestação naquele sentido vem da anciã Rosa Pereira, 80 anos, conforme informação do filho, que se considera Kinikinau porque seus pais são Kinikinau que vieram da aldeia de Cachoeirinha, e que ela está em São João com outras famílias do grupo desde o tempo em que a "aldeia era só mato" e eles só comiam carne de caça, andavam descalços e se tratavam com "raiz de pau", castanha de *bocaiúva*, batiam a *chimbuva* na água para fazer sabão e andavam de carreta.[308]

Frente às imposições políticas contemporâneas de uma "etnização", da necessidade de os povos indígenas apresentarem suas credenciais étnicas para serem oficialmente reconhecidos, os Kinikinau encontram na memória histórica a sua sustentação. Retomaram o etnônimo como termo legítimo para a sua identificação, mobilizam-se para a sua reafirmação, através da inserção no movimento indígena e na revitalização do uso do seu dialeto.[309]

Os Kinikinau elegeram como símbolos de sua identificação a cerâmica produzida pelas mulheres (Ilust. 107) e o ritual conhecido como "dança do Bate-Pau" (Ilust. 108 e 109), atividades assumidas como parte das tradições de seus antepassados. Dessa maneira, realizam reelaborações transformadoras de vínculos históricos culturais anteriores, como outra fase da história do grupo que vem, ao longo do tempo, sendo construída por seus participantes, não devendo ser entendidas simplesmente como resposta passiva a eventos externos, mas, acima de tudo, como estratégias políticas conscientes (SANTOS GRANERO, 2002) (Ilust. 110).

Os Kinikinau buscam sua inserção na sociedade envolvente, ingressando em instituições relacionadas, sobretudo, às áreas de educação

[307] A importância da autoidentificação foi afirmada por Moerman (1965) em um estudo pioneiro sobre relações interétnicas, realizado na Tailândia. Estudando os Lue, verificou que estes não respondiam a nenhuma das exigências teóricas para a definição de um grupo étnico, isto é, não apresentavam nem território, língua ou costumes considerados exclusivos. Interrogando-se sobre a propriedade de se considerar os Lue como um grupo étnico, Moerman foi levado a concluir que alguém é um Lue na medida em que se identifica como tal e age de maneira a validar aquela "luenicidade". O antropólogo definia a categoria êmica de adscrição, que passou a ser levada em conta daí em diante. Mas isso não é tudo. Há que se considerar que, além da autoidentificação, é preciso ter o reconhecimento do grupo ao qual se identifica, as relações com outros grupos e os poderes em funcionamento. (Cf. ERICKSEN, 2002 [1993]; CUNHA, 2009).

[308] Plantas e raízes nativas. *Bocaiúva* é uma palmeira com frutos comestíveis. A *chimbuva* é uma árvore popularmente chamada de "pau-de-sabão", com folhas penadas (*Enterolobium timbouva*).

[309] A língua kinikinau é considerada como o elemento fundamental da diferenciação em relação a outros grupos. Não obstante a grande semelhança com a língua falada pelos Terena, existem diferenças que permitem falar em uma língua dos Kinikinau, conforme a tese defendida por Souza (2008). Há uma grande preocupação com o fato de existirem poucas pessoas que ainda falam a língua do grupo e, assim, os Kinikinau organizam-se a partir da escola da aldeia para ensinar as crianças, que conta com um professor para isso.

e saúde, para as quais os jovens procuram se preparar através do ingresso em universidades. Através dessas experiências inscritas no tempo presente vivido e das preocupações nele impressas, os Kinikinau reapresentam-se à sociedade brasileira como um "povo resistente".

A autorrepresentação encontra-se inscrita na Carta dos Povos Indígenas Resistentes, formulada em maio de 2003, por ocasião do "I Encontro nacional de povos indígenas em luta pelo reconhecimento étnico e territorial", em Olinda, do qual participaram representantes dos Kinikinau. Da mesma forma, estiveram, no mesmo ano, em Corumbá, no "Seminário dos povos resistentes: a presença indígena em Mato Grosso do Sul", do qual resultou a "Carta Kinikinawa", documento no qual os Kinikinau posicionam-se frente ao Estado brasileiro, exigindo o seu reconhecimento étnico e o direito a um território próprio. No ano seguinte, com a assessoria da Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso do Sul, foi promovido o "Seminário Povo Kinikinawa: persistindo a Resistência", na cidade de Bonito. Nesse encontro, tratou-se principalmente da necessidade de preservação da sua cultura, através da valorização da língua e da criação de uma escola própria, com um programa adequado às necessidades do grupo, e do direito a um território próprio, conforme foi afirmado na "Carta de Bonito", de 18 de junho de 2004.

Atravessando-se o histórico rio Aquidabã, após percorrer cerca de 300 km a partir da capital do estado de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, dos quais 70 km são de estrada de terra, isto é, não asfaltada, via cidade de Bonito, chega-se a Porto Murtinho, onde se encontra a reserva indígena Kadiwéu, no interior da qual está situada a aldeia de São João, com aproximadamente 250 habitantes, dos quais cerca de 180 Kinikinau; o restante é composto por Kadiwéu, Terena e não índios.

Na aldeia destaca-se, à primeira vista o prédio de alvenaria da escola (Ilust 111), que atende cerca de 130 alunos, entre crianças e adolescentes, no ensino fundamental e médio, em torno da qual esparramam-se, de maneira desigual e rala, algumas casas de alvenaria e outras construídas com troncos e folhas de coqueiro; outras existem de forma isolada no terreno da aldeia; dessas, muitas são simples ranchos, utilizados como dormitório, sendo as atividades cotidianas realizadas em um espaço coberto por folhas de coqueiro, mobiliado com mesa e bancos, contando a maioria das casas com fogão a lenha.

A maior parte das famílias cria algumas cabeças de gado, entre três e seis animais, muitas aves (galinhas e patos), em geral para o consumo próprio; possui uma pequena roça (feijão, arroz, milho, abóbora, quiabo, mandioca e cana-de-açúcar) e pomar (laranja, limão, melancia e banana). Muitos se empregam nas fazendas da região por não encontrarem meios para sobreviver na aldeia.

Em relação à vida social na aldeia, pode-se dizer que esta se realiza em grande parte a partir da escola, onde se recebem os visitantes, realizam-se reuniões, encontros e festas. Os professores, de um modo geral, são considerados parceiros e são bem vistos pelos Kinikinau, que percebem a instituição escolar como um centro de oportunidade, capaz de dotá-los de conhecimento e habilidade para que eles possam se articular de forma mais eficiente com a sociedade envolvente, e nela encontrar melhores espaços.

Contrariando as percepções mais comuns da sociedade envolvente, isto é, de serem índios que "perderam" sua cultura e, consequentemente, serem descaracterizados, os Kinikinau mostram uma maneira de se ser índio nos dias de hoje. Demonstram ser portadores de uma consciência histórica de que, de alguma forma, sua permanência depende da atuação do grupo, mostrando que eventos dramáticos como a perda de territórios e a extinção de aldeias não impediram a sua continuidade. Pelo contrário, alimentaram a sua persistência: a pequena aldeia de São João, encravada no território kadiwéu, negando todos os prognósticos, abriga cerca de 180 Kinikinau, seus sonhos e projetos para um futuro comum (Ilust. 112).

# De Mbayá-Guaikurú a Kadiwéu: uma sociedade de artistas e guerreiros

Giovani José da Silva

Nos últimos 30 anos, foi produzido um considerável número de trabalhos acadêmicos sobre os Kadiwéu, em programas de pós-graduação de diversas áreas do conhecimento (SILVA G. J., 2011). Desde uma dissertação de mestrado em linguística (BRAGGIO, 1981) até uma tese de doutorado em geografia (JESUS, 2012), verifica-se que os Kadiwéu já interessaram a historiadores, antropólogos, linguistas, educadores dentre outros pesquisadores. Pelo menos dois assuntos dominam a literatura científica quando se trata desse grupo indígena, seja no passado ou no presente: a arte, materializada, sobretudo, nas pinturas corporais e na cerâmica, e a guerra, uma tarefa exclusivamente masculina em uma sociedade marcada pela divisão de gênero e de posição social ("nobres" *versus* "cativos").

O presente capítulo apresenta a trajetória histórica do povo indígena Kadiwéu, entre a segunda metade do século XIX e o início do século XXI. Não se pretendeu realizar um levantamento exaustivo sobre o passado mais remoto do grupo, pois se crê ser suficiente remeter o leitor ao capítulo de Richard e Combès deste livro, além do trabalho de Ana Lucia Herberts (1998), dentre outros, para maiores informações a respeito dos Mbayá-Guaikurú, ancestrais dos Kadiwéu, no período compreendido entre os séculos XVI e XIX, sem deixar de mencionar os trabalhos dos etnólogos Branislava Susnik (1978) e Alfred Métraux (1996 [1946]) a respeito do tema. O que se sabe ao certo é que o espaço geográfico tradicional dos falantes da família guaikurú é o Gran Chaco paraguaio, de onde se deslocaram entre o final do século XVIII e o início do XIX para a margem esquerda do rio Paraguai.

Compondo um dos grupos do Gran Chaco, os Mbayá-Guaikurú foram continuamente, desde o início da colonização ibérica, ameaçados por espanhóis e portugueses, a quem opuseram constante resistência, não o suficiente, contudo, para evitar o desaparecimento de boa parte da população no decorrer de três séculos — mais expressivamente a partir da segunda metade do XIX. No *Album Graphico do Estado de Matto Grosso* (AYALA; SIMON, 1914), a guisa de exemplo, estimou-se uma população de 850 índios identificados como Cadiuéos. Embora editado em 1914, o *Album* traz informações de 1848 (trata-se de um relatório do então Diretor Geral dos Índios, Joaquim Alves Ferreira), portanto, anterior à guerra do Paraguai.

Os Kadiwéu, ao que tudo indica, foram os últimos Mbayá-Guaikurú a migrarem do Chaco e, além deles, existem índios identificados como Guaikurú na aldeia Lalima, localizada às margens do rio Miranda, a 60 km ao sul da cidade homônima. Os Mbayá autodenomi-

navam-se *Eyiguayegi,*[310] que em língua portuguesa significava *gente da palmeira eyuguá*. A referida palmeira, também conhecida como carandá (*Copernicia cerifera*), representava um bem substancial e era um destaque quantitativo expressivo na paisagem do *habitat* étnico, portanto, fundamental para o grupo. Apesar dos Mbayá-Guaikurú serem caçadores e coletores, os grupos não eram totalmente nômades. O fato de se tornarem eqüestres intensificou a mobilidade dos grupos. Prova disso é que os diversos etnônimos dos subgrupos Guaikurú derivavam de alguma característica de seu *habitat*: *Getiadegodi* (povo das montanhas), *Apacaxodegodegi* (povo da região das emas), *Lixagotegogi* (povo da terra vermelha), *Eyibogodegi* (os "escondidos"), *Gotocogegodegi* (povo da região da madeira de confecção dos arcos) e os *Cadigegodi* (povo da região do rio Cadigigi). Susnik caracteriza assim esses últimos:

> Cadiguegodi (Caduveo-Mbayá-Guaicurú),"os habitantes de lugares onde cresce a planta cadi"; seu antigo habitat parcial abarcava a área próxima ao atual Forte Olimpo, com [...] possessão da terra na margem oposta do R. Paraguai; os vestígios da típica cerâmica caduvea [kadiwéu] foram encontrados próximos à Laguna Blanca, terra chaquenha localizada distante [no interior do Paraguai]. No início de seu transhabitat oriental ocupavam a área entre o R. Apa e o R. Ypané, mantendo-se nas margens do rio, mas desde esse ponto seguiam até o norte. O morro Pão de Açúcar persiste na tradição dos Chamacoco, herdeiros do habitat caduveo, "como a montanha dos xamãs caddiot". Desde as terras desta parcialidade se efetuavam amplas correrias até o oeste, leste e norte, de maneira que os cativos-escravos pertenciam etnicamente a diferentes grupos. As aldeias dos Cadiguegodis não tinham localização separada das aldeias guaná; a plantação, "ittacoli", e o lote apto para o pastoreio de cavalos, "appolicana", se uniam; no habitat caduveo se intercambiavam a "dimi" ("casa grande de esteiras") com as "peti" (casas comunais) guaná. Esta estreita convivência local contribuiu para uma maior "guananização" dos elementos culturais dos Caduveos que se tornaram posteriormente excelentes ceramistas e bons tecelões. (SUSNIK, 1978b, p. 11-12, tradução nossa).

Pelo exame da documentação, constata-se que a maior parte dela menciona a presença dos Mbayá-Guaikurú e a existência de aldeias no extenso conjunto de terras ocupado no presente pela reserva indígena Kadiwéu. Apesar da presença não indígena, os índios ainda eram a maioria do contingente populacional no então sul de Mato Grosso, até a época da guerra do Paraguai. Durante o conflito (1864-1870), a aliança com os Guaikurú revelou-se bastante benéfica para os brasileiros, como revela Francisco Rafael de Melo Rego, ex-presidente da província de Mato Grosso:

> Da sua fidelidade e dedicação não interrompidas deram-nos inequívocas provas até na Guerra do Paraguai, em que nos prestaram serviços. Tão firmes se mostraram na amizade que dos Portuguezes passaram para os Brazileiros, tanto na inimizade que dos Hespanhóes passaram para os Paraguayos. (REGO, 1904, p. 171).

A guerra, entretanto, provocou uma considerável diminuição na população indígena, e, com o fim do conflito, a fronteira Oeste abriu-se novamente para as intenções colonizadoras atlânticas. O governo imperial brasileiro articulou algumas iniciativas pecuárias e extrativistas na região e, a partir de 1870, foi promovida a reconstrução de Corumbá, tendo por base o porto fluvial que se transformou, em poucos anos, no mais importante polo comercial do médio Paraguai, atraindo investimentos estrangeiros. Ocorreu, a partir de então, o primeiro grande impulso de valorização fundiária da região pantaneira e as perspectivas provocaram acirrada disputa pela posse de terras.

Em 1872, estabeleceu-se em Barranco Branco, um trecho do rio Paraguai logo abaixo do rio Aquidaban, um Português chamado Antônio Joaquim Malheiros. Nesse local, existia a antiga aldeia kadiwéu Ealanokodi. Negociando aguardente com os índios, Malheiros con-

[310] Os Kadiwéu, na atualidade, autodenominam-se *Ejiwajegi* (lê-se "edjiúadjegui"). Cf. DICIONÁRIO DA LÍNGUA KADIWÉU, 2002, p. 42.

seguiu constituir uma imensa fazenda de gado na região. Intitulado coronel da guarda nacional, acumulou, durante vinte anos, o cargo de Diretor dos Índios Kadiwéu e, dessa forma, apossou-se de parte considerável do território indígena, nas últimas décadas do século XIX. A partir de 1880, apareceram outros requerimentos de compra ou concessão de terras nas regiões dos Pantanais e na fronteira seca, legalizando grandes lotes de terras, limitados entre os rios Nabileque e Tereré para a criação de gado, nas terras tradicionalmente ocupadas pelos Kadiwéu (CORRÊA, 1999). Os índios foram, lentamente, absorvendo costumes ligados à pecuária e dependem economicamente, até os dias de hoje, dessa atividade, realizada exclusivamente pelos homens (Ilust. 113).

O coronel Malheiros notabilizou-se por ter sido um grande proprietário na fronteira sul, no município de Corumbá, e, também, empresário do comércio de exportação com o Paraguai e da navegação fluvial, no pós-guerra contra a nação paraguaia. Pesaram sobre ele, porém, graves denúncias de desmandos e contrabando de gado na fronteira, além de violências praticadas contra os indígenas e moradores não índios da região. O contato frequente com estes últimos alterava, gradativa e sistematicamente, o modo de vida dos Kadiwéu, e o alcoolismo generalizava-se entre eles, enfraquecendo-os e tornando-os vulneráveis a diversas doenças infecciosas. Entre 1886 e 1890, um surto de varíola na região fez, entre os índios, grande número de vítimas. Apesar de toda essa situação desfavorável, a prática de capturar "cativos" em incursões guerreiras continuava a operar o *ethos* kadiwéu, bem como a prática do aborto.



ILUSTRAÇÃO 113 - JOVEM KADIWÉU (BOGGIANI, 1975 [1895], P. 193)

Ao final do século XIX, Guido Boggiani, explorador e artista italiano, encontrou os Kadiwéu na região em que, atualmente, habitam seus descendentes. O viajante anotou em diários a existência de três "tolderías" (maneira como os cronistas chamaram os conjuntos de moradias mbayá) Kadiwéu: Nalike, Morrinhos e Etokija. Calculou em 200 o número destes índios, sendo nesta época grande a pressão que sofriam por parte dos criadores de gado que procuravam pastagens ao sul do Pantanal (BOGGIANI, 1975 [1895]). Boggiani visitou pela primeira vez a área habitada pelos Kadiwéu em 1892 e anotou em diários observações etnográficas e artísticas que deram origem à obra *Os caduveos*. Retornando à mesma região em 1897, registrou as rivalidades entre o coronel Malheiros e os indígenas. Fez, ainda, novas anotações que geraram outro trabalho, no qual aprofundou seus conhecimentos sobre o modo de vida dos indígenas e as relações com o contexto regional (BOGGIANI, 1929 [1895]).

Com a crescente colonização de Mato Grosso, a partir de meados do século XIX, os Kadiwéu tiveram que se subjugar ao regime de aldeamento. De acordo com Herberts (1998b, p. 67-68), os Kadiwéu sofreram ataques de tropas governamentais armadas com artilharia pesada por duas vezes, em 1897 e

1898, que quase os dizimaram por completo. Depois disso, mudaram-se para outros locais, constituindo duas novas aldeias: uma ao pé do morro Niutaca e outra próxima ao morro do Tigre. Ainda em 1898, aliaram-se a uma das facções coronelistas (a de Antônio Pedro Alves de Barros) que disputavam o poder no estado, com o intuito de enfrentar a aliança governista com o coronel Malheiros, que os reprimia violentamente.

A conturbada situação política que se seguiu à proclamação da República (1889) contrapôs, na disputa pelo poder regional, segmentos da oligarquia estadual. Particularmente, no então estado de Mato Grosso, os conflitos políticos entre os grupos oligárquicos locais tomaram características de quase guerra civil, em que a alternância no poder se fazia, frequentemente, por meio do emprego da força de tropas mercenárias. Na polarização política entre as facções oligárquicas, era envolvida toda a sociedade mato-grossense, inclusive as populações indígenas. Uma vez entre o fogo cruzado, os Kadiwéu buscaram refúgio nas cercanias da Serra da Bodoquena. Apesar de sofrerem significativas baixas no conflito civil, com a vitória de seus aliados passaram a gozar de relativa proteção governamental e foram contemplados, como forma de pagamento pelos serviços prestados, com um despacho de criação da reserva indígena assinado pela Presidência do estado.

Na passagem do século XIX para o século XX, com a ascensão ao poder estadual do grupo político adversário ao do coronel Malheiros (liderado por Jango Mascarenhas), os Kadiwéu foram contemplados com o reconhecimento e a proteção do governo estadual. No final de 1899, o presidente do estado de Mato Grosso mandou proceder à medição e demarcação das "terras reservadas aos Cadiuéos". A medição e a demarcação foram realizadas entre dezembro de 1899 e fevereiro de 1900 pelo engenheiro agrimensor José de Barros Maciel. Outro agrimensor, o francês Emile Rivasseau (1941, p. 68-69), que esteve entre os Guaikurú acompanhando Barros Maciel, registrou que os índios participaram ativamente ao lado de tropas não governamentais nas revoltas ocorridas no sul de Mato Grosso, em fins do século XIX. No início do século XX, foram recrutados pelo governo para combater os dissidentes derrotados e alijados do poder.

A medição determinou que a área total dos terrenos demarcados fosse de 373.024 ha. De acordo com o memorial descritivo de medição e demarcação entregue por Maciel ao governo do estado, em 23 de fevereiro de 1900:

> É limite dos terrenos demarcados para os índios Cadiuéos: ao norte o córrego Niutaca, desde a sua barra até a cabeceira na Serra de Nabodoquena [Bodoquena]; a leste esta mesma serra; ao sul o rio Aquidauana [Aquidaban]; e a oeste os rios Paraguai e o seu braço Nabileque até a barra do Niutaca. (MACIEL, 1900 *apud* SILVA G. J., 2004).

Em 1903, já no final do mandato de Alves de Barros, a medição e a demarcação efetuadas por Barros Maciel foram aprovadas por meio de despacho pela Presidência do estado. Nessa época, a Reserva Indígena Kadiwéu ainda não possuía oficialmente essa denominação, sendo conhecida como "campo dos índios", "terras reservadas aos Cadiuéos" ou, simplesmente, "Reserva", e localizava-se no município de Corumbá.[311]

O etnógrafo tcheco Alberto Vojtěch Frič esteve entre os Kadiwéu durante alguns meses em 1904, prosseguindo os estudos de Boggiani, assassinado na região por índios Tumrahá (Chamacocos bravos) cerca de três anos antes. Suas investigações orientaram-se, sobretudo, para o estudo da religiosidade e da mitologia kadiwéu. Entre 1914 e 1915, o pesquisador russo Henri H. Manizer esteve no Brasil recolhendo dados sobre a música e os instrumentos musicais de diversos grupos indígenas e visitou, nessa época, a aldeia kadiwéu de Nalique, permanecendo dois meses entre os índios. Entretanto, não fez nenhuma consideração, em

[311] Porto Murtinho foi criado e desmembrado de Corumbá em 20 de setembro de 1911, por meio da lei estadual nº. 560. Em 13 de junho de 1912, foi instalado o município e as terras dos Kadiwéu passaram a integrá-lo oficialmente. Cf. GRESSLER; SWENSSON, 1988.

seus trabalhos, sobre a vida cotidiana que levavam, a não ser observações referentes à música. Nessa época, os Kadiwéu transitavam pela Serra da Bodoquena, passando pela aldeia Xatelodo, a fim de chegarem à estação ferroviária Guaicurús, oficialmente inaugurada pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil em fins de 1912, e, assim, viajarem e/ ou estabelecerem relações comerciais com os não índios, trocando, sobretudo, peles de animais por produtos industrializados e aguardente.

As terras dos Kadiwéu foram demarcadas, em âmbito estadual, antes mesmo da criação de um órgão indigenista oficial no Brasil. Tal órgão surgiu somente em 1910, no interior do ministério da agricultura, por meio do decreto nº. 8.072, de 20 de junho daquele ano. Em janeiro de 1918, seguindo a decisão da lei nº. 3.454, artigo 118, o mesmo foi dividido. O setor que cuidava da localização de trabalhadores nacionais foi removido para o Serviço de Povoamento do Solo (SPS), ficando constituído, definitivamente, aquele que por muitos anos seria o SPI (Serviço de Proteção aos Índios), o qual passou a manter postos administrativos junto aos Kadiwéu, dentre outros grupos indígenas, a partir da década de 1920.

Em 1919, Adriano Metelo, inspetor do SPI, requereu e obteve da Diretoria de Repartição de Terras Públicas do Estado de Mato Grosso cópia dos autos de medição e demarcação das "terras reservadas aos Cadiuéos" e a cópia da planta da mesma medição feita em 1900. O requerimento do inspetor provavelmente teve como objetivo conhecer melhor a área a fim de que fossem tomadas medidas, pelo órgão indigenista oficial, quanto à instalação de postos administrativos entre os Kadiwéu. Os indígenas convivem com a presença do órgão desde o início da década de 1920: primeiro o SPI e depois a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por meio da instalação do Posto Indígena Nalike, na aldeia Pitoco, seguida da instalação do posto indígena Presidente Alves de Barros (atual Posto Indígena Bodoquena) na aldeia Bodoquena e, mais tarde, do posto indígena São João, na aldeia homônima.

A ratificação dos limites da reserva, pelo interventor Antonino Mena Gonçalves, ocorreu em 1º de abril de 1931, por meio do decreto nº. 54, dando em usufruto aos Kadiwéu as terras que vão da Serra da Bodoquena ao rio Paraguai e do rio Niutaca ao rio Aquidabã.

Na segunda metade da década de 1930, os Kadiwéu foram visitados por dois pesquisadores europeus, Claude Lévi-Strauss e Erich Freundt. Lévi-Strauss esteve em uma expedição junto aos Kadiwéu entre 1935 e 1936, na qual registrou algumas observações sobre o estado em que encontrou, à época, o grupo indígena. Seus trabalhos de campo visavam, sobretudo, a arte kadiwéu, a pintura corporal e a decoração da cerâmica. Em Pitoco, onde havia um antigo posto do SPI, encontrou apenas casas em ruínas. Em Nalique, restavam somente cinco casas. Engenho, aldeia que ficava próxima a Nalique, era o mais populoso aglomerado de índios, sendo que a população das três aldeias não ultrapassava duzentas pessoas que "[...] viviam da caça, da coleta de frutos silvestres, de alguns bois e de animais de criação, e do cultivo das roças de mandioca [...]" (LÉVI-STRAUSS, 1996 [1955], p. 162).

Freundt (1946) visitou os Kadiwéu após Lévi-Strauss e registrou, em 1939, que as duas aldeias visitadas por ele possuíam cerca de cem habitantes, e que o número desses índios havia diminuído nos últimos anos em virtude da febre amarela e de outras epidemias, e também por causa da contínua prática do infanticídio, por meio de abortos. Naquela época, os Kadiwéu ocupavam-se da criação de gado, trabalhando, também, como vaqueiros e lenhadores nas fazendas vizinhas à Reserva.

A documentação pesquisada em arquivos da FUNAI revelou que, na década de 1940, houve a necessidade de se verificar as linhas divisórias da Reserva para dirimir dúvidas com fazendeiros da região.[312] Por essa razão, Nicolau Horta Barbosa, então chefe da Inspetoria Regional 5 (IR 5), em ofício encami-

[312] Carta datada de 12 de junho de 1942, assinada por Francisco Vilela de Figueiredo, dirigida ao Chefe da 5ª Inspetoria Regional do SPI. Pastas Kadiwéu 1-14. Arquivo da Divisão de Assuntos Fundiários (DAF) da FUNAI.

nhado à Chefia da Inspetoria do SPI, apontou a necessidade de instruções e esclarecimentos sobre os reais limites da Reserva.[313] Esses limites, até essa época, eram praticamente ignorados pelos Kadiwéu, que transitavam para além deles, causando preocupação aos regionais. A esse respeito, Wanda Hanke, que esteve entre os Kadiwéu e os Terena no início dos anos 1940, referiu-se às aldeias Alike [Nalike], Pitoco y Limera [Limoeiro], além de Xatelodi [Xatelodo] (1942, p. 82).[314]

A aldeia Xatelodo, citada por Hanke, ficava próxima à trilha que os Kadiwéu usavam para chegar à estação ferroviária Guaicurús, constituindo-se uma importante parada para a maioria dos que viajavam para as cidades, gerando ocasiões propícias para a manutenção das relações intercomunitárias. Tratava-se, portanto, de uma grande aldeia, com organização própria e inserida na ampla e complexa rede de relações sociais kadiwéu, mas que se encontrava fora dos limites oficialmente demarcados. No início da década de 1940, surgiram as primeiras tentativas de entrada de não índios, com anuência do SPI, nas antigas "terras reservadas aos Cadiuéos".

Em 1944, havia três postos na reserva, subordinados à Inspetoria Regional 5 (mais tarde transformada, pela FUNAI, em 9ª Delegacia Regional): Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento (PIT) São João do Aquidavão, Posto Indígena de Fronteira e Vigilância (PIF) Alves de Barros e Posto Indígena de Criação (PIC) Nalique. Embora com nomes diferentes, os postos indígenas possuíam as mesmas atribuições, ou seja, eram as unidades de base da política indigenista praticada na época e passaram a ter uma classificação baseada no "grau de contato" dos indígenas com a sociedade envolvente, prestando assistência aos índios que estavam sendo "incorporados à civilização" (ROCHA, 2003).

Por ocasião das visitas de Darcy Ribeiro (1980) entre os Kadiwéu, realizadas em 1947 e 1948, como parte do plano de trabalhos da Seção de Estudos do SPI, a população Kadiwéu era composta, segundo o autor, de 235 pessoas, distribuídas da seguinte forma: 94 pessoas junto ao Posto Indígena Presidente Alves de Barros, na Serra da Bodoquena; 66 nas imediações do Posto de Criação de Pitoco (Nalique); 31 em Tomásia; 11 em Limoeiro, residência isolada. Ribeiro registrou, em trechos de seus diários de campo, a situação em que se encontravam os Kadiwéu, segundo ele, "bastante aculturados".

Sobre invasões na Reserva, as mais antigas notícias datam do período compreendido entre as décadas de 1940 e 1950.[315] Em 1953, o chefe da Inspetoria Regional 5, Iridiano Amarinho de Oliveira, ventilou ao diretor do SPI uma proposta de arrendamento das terras kadiwéu. A preocupação era com a obtenção de rendas por parte do órgão indigenista. O fundo conhecido como "renda indígena" foi instituído pelo decreto nº. 10.652, artigo 9º, de 16 de outubro de 1942. O dinheiro proveniente das transações da "renda indígena" (dentre os quais, o de arrendamentos) deveria ser movimentado em uma conta corrente especial, controlada por uma seção do SPI. Os funcionários do órgão viram com certa simpatia a entrada de não índios nas terras dos Kadiwéu, pois enxergavam, nessa prática, a oportunidade de realizar o que consideraram "um melhor aproveitamento" da Reserva.

Ao longo da primeira metade do século XX, as terras dos Kadiwéu foram cobiçadas por muitos e, na segunda metade daquele século, a situação não foi diferente. Os anos 1950 foram marcados pela entrada dos primeiros arrendatários na área e pela fracassada tentativa de usurpação das terras dos Kadiwéu, empreendida por deputados estaduais

[313] Instruções e esclarecimentos sobre a divisa na cabeceira do Aquidauana [Aquidaban], datadas de 21 de fevereiro de 1944, assinadas pelo Cel. Nicolau Horta Barbosa, chefe da I.R. 5. Pastas Kadiwéu 1-14. Arquivo da Divisão de Assuntos Fundiários (DAF) da FUNAI.

[314] Traduzido do original em espanhol.

[315] Arquivo do Departamento de Documentação (Dedoc) da FUNAI. Caixas 1-4, referentes aos índios Kadiwéu. Arquivo da Divisão de Assuntos Fundiários (DAF) da FUNAI. Pastas Kadiwéu 1-14.

de Mato Grosso, no final da década (RIBEIRO, 1962). Entre 1957 e 1958, a assembleia legislativa do estado de Mato Grosso propôs a redução da área dos Kadiwéu para 100.000 ha. Ignorando garantias constitucionais, os deputados aprovaram e remeteram à sanção do governador o projeto de lei nº 1.077, tornando devolutas e revertendo ao domínio do estado as terras concedidas aos índios Kadiwéu. Na época, essa resolução provocou vários protestos e gerou um processo que foi julgado pelo Supremo Tribunal Federal favoravelmente aos índios, em 1961.

A presença de pecuaristas não indígenas tornara-se constante na Reserva desde a grande enchente do rio Paraguai de 1959. A expansão das fazendas de pecuária na região e os conflitos com invasores pressionaram os índios a se estabelecerem em uma pequena parcela do seu território tradicional, área que ocupam atualmente. A intensificação da agricultura e a inserção do SPI, que impôs a desarticulação de aldeias, o reagrupamento em torno de postos indígenas e o arrendamento das terras para fazendeiros da região provocaram, também, profundas alterações no modo de vida dos Kadiwéu e na maneira de se relacionarem com o território. Em 1965, os arrendamentos foram cancelados, embora isso não significasse o fim deles e dos problemas gerados por tal prática. Não só a presença de pecuaristas nas terras da Reserva afligia os Kadiwéu, mas o consumo de álcool crescia, estimulado pelos não índios que faziam o comércio da bebida por meio dos rios e da estação ferroviária.

A partir de 1968, os Kadiwéu tiveram contato intermitente com missões religiosas, sobretudo protestantes. Desde o início da década de 1970, a Missão Evangélica Pró-Redenção aos Índios, de origem alemã, atuou entre eles. Inicialmente, os missionários, quase todos de nacionalidade estrangeira, estabeleceram-se dentro da aldeia Bodoquena, deslocando-se, mais tarde, para as vizinhanças da mesma. Entretanto, inúmeros atritos tornaram a presença dos missionários outro problema a ser enfrentado pelos indígenas: pesavam acusações sobre os estrangeiros de estarem interferindo nas tradições Kadiwéu e de possuírem outros interesses, além dos religiosos (comércio ilícito de madeira, exploração de mão de obra indígena etc.).[316]

Em janeiro de 1974, a pesquisadora Sônia Chevalier realizou uma visita ao "Campo dos Índios", tendo permanecido no Posto Indígena Bodoquena. Nessa época, o grupo contava com 373 indivíduos divididos em três aldeias, sendo a principal a da Bodoquena (CHEVALIER 1982, p. 1). A década de 1970 foi marcada por inúmeras invasões de posseiros, oriundos principalmente do Nordeste e apelidados, em seu conjunto, pelos Kadiwéu, de "baianada". A invasão de trechos das terras indígenas por posseiros e fazendeiros durante parte do século XX, notadamente entre as décadas de 1960 e 1970, justificou a realização de uma nova demarcação, atualizando a de 1899-1900. Com a instalação da Colônia Agrícola Bodoquena, nos limites da área indígena Kadiwéu, na localidade denominada Morraria, intensificou-se a intrusão de lavradores nas terras dos Kadiwéu. Por conta dessas invasões, no final dos anos 1970, foram criados postos de vigilância (PV) nos limites da Reserva, visando impedir a reincidência de posseiros expulsos. Os arrendamentos continuavam sendo praticados, em prejuízo dos índios, apesar das inúmeras reclamações.

Em 1978, um grupo de índios Ofaié foi transferido para a Serra da Bodoquena, segundo a lógica do órgão indigenista de que os Kadiwéu possuíam muitas terras. Chegando à Reserva, os Ofaié viram-se no meio do conflito entre posseiros e indígenas Kadiwéu e foram hostilizados por ambos os lados. Assim como os Ofaié, um grupo de índios Guarani-Kaiowa também foi levado pela FUNAI para o interior da Reserva. Estes últimos saíram a pé das terras dos Kadiwéu logo após sua chegada, decidindo voltar ao antigo território tradicional do grupo, denominado Rancho Jacaré. Os

[316] Processo FUNAI 1.811/ 80. Folha 31. Ofício s/ nº datado de 14 de dezembro de 1979. Caixas 1-4, referentes aos índios Kadiwéu. Brasília: Dedoc/ FUNAI, 1979.

Ofaié, entretanto, permaneceram na área dos Kadiwéu até 1986, retornando a Brasilândia, onde vivem atualmente (DUTRA, 1996).

A definitiva demarcação da Reserva Indígena Kadiwéu foi empreendida pela FUNAI, em colaboração com o Exército Brasileiro, no início da década de 1980. Especialmente entre 1979 e 1980, o clima de tensão na área foi grande, uma vez que alguns arrendatários e proprietários limítrofes à área kadiwéu impediram mais de uma vez a nova delimitação da área. Os Kadiwéu mobilizaram-se e acompanharam a fixação dos marcos, convictos de que a demarcação de suas terras solucionaria definitivamente o problema das invasões. Na época, a FUNAI manifestou-se a favor da continuidade dos arrendamentos, apesar da posição contrária dos índios. O "capitão" kadiwéu João Príncipe, por exemplo, denunciou que pecuaristas e posseiros da região da Serra da Bodoquena estavam invadindo e demarcando terras dentro dos limites da área indígena. O fato contribuiu para aumentar o clima de tensão e animosidade entre os índios e centenas de famílias de colonos que se encontravam na área.

A nova demarcação das terras, concluída em 1981, definiu a área da Reserva Indígena Kadiwéu em 538. 535, 7804 ha[317] e cercou-se de muita tensão com os invasores, deixando de fora do perímetro estabelecido a aldeia Xatelodo, localizada na Serra da Bodoquena. Em abril de 1984, ocorreu, finalmente, a homologação da área, por meio do Decreto nº. 89.578.[318]

A reserva é hoje uma pequena porção de terras, se comparada ao imenso território por onde os Mbayá-Guaikurú transitavam em séculos anteriores. Ainda assim, a sociedade não indígena elabora um discurso de que os Kadiwéu possuem, na atualidade, mais terras do que necessitam. Esses índios, por sua vez, criaram uma tradição e nela se apoiam para explicar a posse das terras que hoje ocupam. Segundo essa tradição, o Imperador D. Pedro II teria doado a eles as terras da Reserva. Faz-se necessário deixar claro que, do ponto de vista da História, não houve de fato doação alguma, embora se acredite que a memória social Kadiwéu continuará a reproduzir o evento dessa maneira para as atuais e futuras gerações.

Os arrendamentos provocaram profundas alterações na organização espacial das novas gerações dos Kadiwéu, que passaram a se deslocar cada vez menos pelas terras. A apropriação que fizeram da administração do arrendamento de suas terras, o tipo de ocupação territorial disperso que realizavam e o faccionalismo interno espelharam a adaptação e a reprodução de antigos modelos de organização socioterritorial. O arrendamento introduziu, portanto, novas questões para a realização da trajetória histórica dos Kadiwéu pelo território (SIQUEIRA JR., 1993). A pecuária passou a ser um aspecto a considerar na definição de lugares para moradia, plantio de roças e realização de caçadas, sendo mais um processo de ruptura instaurado entre esses índios. A divisão das terras em fazendas, com cercas de arame, e a entrada de uma enorme quantidade de gado dos arrendatários, aliados aos esforços do SPI na redução do número de aldeias e fusão de agrupamentos, causaram profundas modificações na forma de ocupação e na relação social e política que os Kadiwéu mantinham com o território tradicional ao longo do século XX.

Os indígenas que resistiram às tentativas do SPI de transferir as moradias para as proximidades dos postos tiveram que fazê-lo sob a pressão de fazendeiros. A criação de postos indígenas na Reserva gerou a mudança de várias aldeias para as proximidades dos mesmos, em busca de assistência. As interferências naquele momento não se referiam apenas a algumas etapas no processo de sedentarização desse

[317] A diferença de tamanho da primeira (1899-1900) para a segunda demarcação (1980-1981), ainda hoje motivo de disputas judiciais, deveu-se, segundo os técnicos agrimensores da FUNAI e do Exército, a correções realizadas nos precários resultados obtidos por José de Barros Maciel.

[318] A reserva indígena Kadiwéu está regularizada e registrada no CRI e SPU. Está, também, registrada no Cartório de Porto Murtinho, sob n. 1/ 1154, liv. 2, fl. 01 em 22/05/84 e no SPU MS-371 em 06/11/84.

grupo, já consolidadas anteriormente. Mais do que isso, as antigas e inúmeras aldeias, politicamente autônomas e amplamente distribuídas pelo território, foram fundidas ao redor dos postos indígenas e a composição social e política dessas aldeias tornou-se, portanto, bastante heterogênea. A institucionalização pelo SPI do papel de "capitão", enquanto único representante político do conjunto da sociedade indígena, tendeu, inclusive, a aumentar as tensões internas resultantes da fusão forçada de agrupamentos kadiwéu.

Pode-se afirmar que as lutas do tempo presente não são mais as lutas dos "tempos de antigamente", mas reeditam a guerra para uma sociedade de guerreiros, pois de acordo com Silvia S. Carvalho:

> A resistência toma, hoje, outras formas, as reivindicações fazendo-se presentes por meio de uma articulação das lideranças indígenas, em âmbito tanto nacional quanto internacional. A luta pelas terras que continuam sempre invadidas, aqui e acolá, por fazendeiros, é hoje jurídica, não mais armada. (CARVALHO, 1992, p. 469-470).

Engana-se, pois, quem imagina que a homologação e o registro das terras da Reserva Indígena Kadiwéu, ocorridos formalmente em 1984, pôs fim aos problemas de invasões, arrendamentos ilegais e conflitos pela posse fundiária no sudoeste do estado de Mato Grosso do Sul. Atualmente, os Kadiwéu concentra-se, especialmente, em cinco aldeias distribuídas pelo interior da reserva: Bodoquena, Campina (próximas à cidade de Bodoquena), São João, Tomázia e Barro Preto (próximas a Bonito). Em conjunto, perfazem um total de 1.346 indivíduos, segundo dados da Funasa, de 2009,[319] que vivem basicamente da caça, coleta e da agricultura, esta última atividade econômica praticada principalmente por famílias resultantes de casamentos interétnicos entre Kadiwéu e Terena ou Kinikinau.

A produção de cerâmica, conhecida dentro e fora do país por sua beleza, tarefa exclusivamente feminina entre o povo Kadiwéu, também possibilita ganhos econômicos, uma vez que está voltada para a venda a turistas. A maioria dos Kadiwéu é falante da língua pertencente à isolada família Guaikurú, da qual são os únicos representantes no Brasil. A língua tem uma peculiaridade, que é a divisão por gênero, sendo uma fala exclusivamente masculina e outra feminina. Desde os tempos coloniais, os Kadiwéu chamaram a atenção de viajantes, cronistas e etnógrafos por se encontrarem divididos socialmente. Na atualidade, essa divisão compreende dois grupos: os *Otagodepodi (*considerados "nobres", porque seriam Kadiwéu "puros") e os *Niotagipe* (ou "cativos", categoria que engloba desde os descendentes de índios Chamacoco ou Enimaga ou mesmo os Kadiwéu que seriam "misturados").

Quanto aos Terena, com quem historicamente os Kadiwéu mantém e mantiveram fortes relações interétnicas, observam-se, no início do século XXI, inúmeros casamentos entre membros dos dois grupos, especialmente de homens kadiwéu com mulheres terena e kinikinau (ambos da família linguística arawak e conhecidos no passado, em conjunto, como Guaná ou Chané). Tal ocorrência demonstra a atualização de antigas formas de interação societária, especialmente no que diz respeito à inserção dos Arawak na categoria *Niotagipe*. Os Terena recebem, na língua kadiwéu, o nome de *Nijolola* (a mesma utilizada no passado para se referirem aos "cativos" Guaná) e os Kinikinau são chamados de *Ecinikinawa*.

Apesar de receberem cestas de segurança alimentar do governo do estado há mais de uma década, os Kadiwéu enfrentam problemas de subsistência. Com o fim dos arrendamentos, vêm tentando implantar um sistema de parceria pecuária, em que os índios são parceiros de fazendeiros na criação de gado. Existem postos de saúde da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) e unidades escolares vinculadas à rede municipal de ensino de

[319] Cf. <http: //pib.socioambiental.org/pt/povo/kadiweu>. Acesso em: 30 jun. 2012.

Porto Murtinho em todas as aldeias, embora o atendimento nem sempre seja considerado de qualidade pelos indígenas. Até hoje se realizam festas, tais como a Festa da Moça, e no Dia do Índio as aldeias são tomadas pelas figuras mitológicas dos Bobos (*Bobotedi*), que bailam ao som de músicas produzidas por flautas e tambores em danças tradicionais, tais como o "Tamanduá" ou a "Amarelinha". O xamanismo encontra-se progressivamente em desuso e há a concorrência de denominações religiosas entre os índios, notadamente de cunho protestante.

Alguns trabalhos de antropologia mais recentes permitem conhecer melhor o *modus vivendi* kadiwéu no final do século XX e início do XXI (SIQUEIRA JR., 1993; PECHINCHA, 1994; LECZNIESKI, 2005). As pinturas corporais já não são mais utilizadas com a frequência do passado, mas não se extinguiram como imaginaram alguns estudiosos que pesquisaram o grupo ao longo do século XX. No campo das artes, as dissertações de mestrado de Solange Padilha (1996) e de Vânia Perrotti Pires Graziato (2008) permitem conhecer melhor o trabalho das mulheres kadiwéu em pinturas e cerâmicas, trabalho reconhecido internacionalmente e que hoje decora conjuntos residenciais em Berlim, Alemanha.

Encontram-se indígenas Kadiwéu em perímetros urbanos, notadamente nos municípios de Bodoquena e Bonito. No início dos anos 2000, os Kadiwéu elegeram, pela primeira vez em sua história, um vereador indígena, experiência que durou um mandato de quatro anos. Internamente, ainda se faz a "política dos homens" (cujas lideranças, os "caciques", são assessoradas por um "conselho tribal") e a "política das mulheres", que diz respeito, sobretudo, à confecção de peças de cerâmica para venda. Pode-se afirmar que os Kadiwéu mudaram com o tempo para permanecerem sendo o que são, ou o que foram, e permaneceram Kadiwéu para mudar e se adaptar a novos tempos. Não deixaram, contudo, de seguir o curso da história como uma sociedade indígena de mulheres artistas e homens guerreiros.

# Notas sobre os Chamacoco e os Ayoreo e sua presença em terras sul-mato-grossenses

Giovani José da Silva

Pouco se sabe, ainda, sobre a presença de indígenas Chamacoco em terras brasileiras, mais especificamente em Mato Grosso do Sul. Conhecidos como *Ishir*, no Paraguai, constituem atualmente oito comunidades que vivem no departamento de Alto Paraguai, região ocidental daquele país, e somam aproximadamente 1.600 indivíduos. Dividem-se em dois grupos: *Ishir Tomáraho* (pouco mais de cem pessoas) e *Ishir Ybytoso* (aproximadamente 1.500 índios), sendo que ambos falam idiomas da família linguística zamuco (BIEDERMANN; ZANARDINI, 2006). No Brasil, já foram avistados vivendo parte do ano em terras às margens do rio Paraguai, na reserva indígena Kadiwéu, município sul-mato-grossense de Porto Murtinho, fronteira do Brasil com o Paraguai e somariam, em conjunto, por volta de 40 indígenas em meados da década de 1990, quando ocupavam sazonalmente os dois lados da fronteira, perambulando entre os países limítrofes.

Os Ayoreo, assim também chamados no Paraguai, vivem situação semelhante ao dos Chamacoco, com a diferença que transitam no núcleo urbano de Porto Murtinho há pelo menos 40 anos. Também pertencentes à família linguística zamuco, conformam uma população atual de cerca de 2.000 indivíduos, distribuídos em dez comunidades dos departamentos de Boquerón e Alto Paraguai, ambos localizados na região ocidental paraguaia (BIEDERMANN; ZANARDINI, 2006). No Brasil, é difícil precisar o número dos que vivem em Porto Murtinho, pois muitos se encontram em áreas rurais, trabalhando como peões de fazenda ou empregados domésticos. Estima-se que cerca de 100 indivíduos dessa etnia transitem entre os dois países anualmente, vindo ao Brasil especialmente em busca de cuidados médicos e de assistência odontológica, além de trabalho temporário e para a venda de artesanato (Ilust. 114).

De acordo com o antropólogo John Renshaw,

> Os Ayoreo são um povo indígena do Gran Chaco e vivem de ambos os lados da fronteira que separa o Paraguai e a Bolívia. Falam uma língua pertencente à família lingüística zamuco – na verdade, o Ayoreo é muito semelhante à língua zamuco descrita pelo lingüista jesuíta do século XVIII, padre Ignacio Chomé [...]. Os únicos povos contemporâneos que falam as línguas pertencentes a essa família lingüística são os Ebitoso e Tomaraha, conhecidos geralmente na literatura etnográfica como Chamacoco. (RENSHAW, 2006, p. 393).

Aliás, o mesmo pesquisador, em um artigo publicado na *Revista de Antropologia*, em 2006, alerta para o fato de que, em um congresso de povos indígenas ocorrido em Assunção, em março de 2005, representantes dos

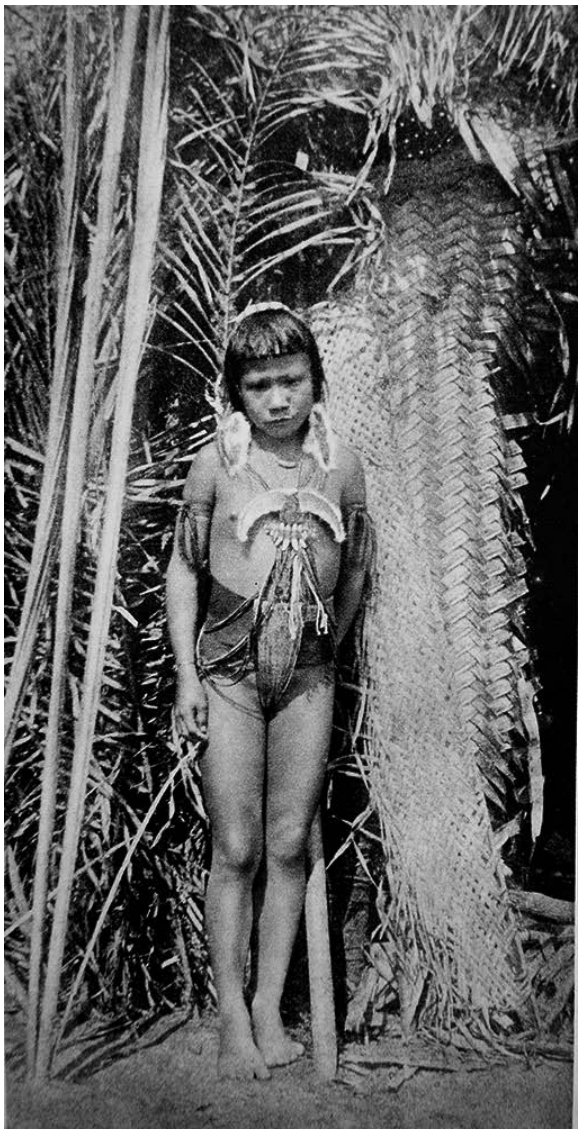


ILUSTRAÇÃO 114 - CHAMACOCO (FRIČ, 1946)



ILUSTRAÇÃO 115 - CHAMACOCO TOMÁRAHO (FRIČ, 1946)

Ybytoso pediram para serem tratados como povo separado dos Tomáraho, ainda que geralmente sejam descritos como "subgrupos" Chamacoco na literatura etnográfica.

Os Chamacoco, ao contrário dos Ayoreo, são referidos na publicação *Povos Indígenas no Brasil*, elaborada pela organização não governamental Instituto Socioambiental (ISA), desde a primeira edição, de 1996. Além dessa primeira, já foram publicadas mais três edições – 2000, 2006 e 2011 – remetendo a presença do grupo a Mato Grosso do Sul e localizando-o na reserva indígena Kadiwéu. Em relação à população, faz-se necessário assinalar que o total de 40 indivíduos está bastante desatualizado, tendo em vista ser uma informação de 1994. Quanto aos Ayoreo, o número de 100 indivíduos, apesar de impreciso, corresponde a observações realizadas *in loco* na cidade Porto Murtinho, em fins dos anos 1990, por Giovani José da Silva. Os Ayoreo jamais foram citados em *Povos Indígenas no Brasil* e, assim como os Chamacoco, ainda não integram a lista de populações indígenas na publicação *on-line* conhecida como Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil, também de responsabilidade do ISA.[320]

[320] Cf. <www.http: //pib.socioambiental.org/pt>. Aces so em: 16 out. 2012.

Alguns Chamacoco (Ilust. 115) já foram avistados próximo ao Forte Olimpo, no Paraguai, e ao Forte Coimbra, no Brasil, vendendo bolsas confeccionadas pelas mulheres do grupo e feitas de fibra de caraguatá (*Bromelia pinguin*). O mel, importante elemento da dieta alimentar, também é oferecido para a venda ou troca nessas ocasiões. Situação semelhante verifica-se entre os Ayoreo, cujas mulheres

> [...] fabricam diferentes tipos de bolsas com uma fibra tirada de uma planta chamada caraguatá, da qual resulta um tecido muito resistente. A forma da bolsa depende da sua utilização específica: para o transporte de abóboras, lenha ou crianças pequenas. As cores utilizadas são o branco, vermelho, azul; o vermelho obtem de sementes esmagadas. Com o mesmo tecido fabricam suas saias. (BIEDERMANN; ZANARDINI, 2006, p. 42-43.).

Essas bolsas coloridas são vendidas pelos indígenas ou trocadas por alimentos industrializados, aos quais já se encontram acostumados (refrigerantes, pães, biscoitos etc.). A dieta alimentar dos Chamacoco e dos Ayoreo – tradicionalmente baseada na caça (tamanduás, tatus, porcos silvestres) e na coleta (mel, frutos silvestres, palmitos) – tem se modificado profundamente, especialmente nos últimos anos, devido ao intenso contato com a sociedade não indígena.

Do lado paraguaio, os Ayoreo que vivem próximos à cidade Porto Murtinho encontram-se reunidos em uma antiga missão católica chamada *Puerto María Auxiliadora*. Os religiosos, contudo, abandonaram a assistência aos índios a partir de 1985, sendo que, até essa época, cuidavam dos enfermos e ofereciam escola ao grupo, além de outras atividades. Com o tempo, havia se criado uma situação de extrema dependência econômica dos indígenas em relação aos salesianos, que introduziram diversos trabalhos aos quais os indígenas não estavam habituados, tais como a preparação de pastagens e a agricultura de subsistência. Apesar disso, as saídas temporárias, especialmente de homens para trabalhar em fazendas brasileiras e *estancias* paraguaias são registradas pelo menos desde meados da década de 1970. Após a saída definitiva dos missionários de suas terras às margens do rio Paraguai, os Ayoreo

> [...] descobriram outros caminhos, como a coleta de caranguejos e peixes para venda no mercado brasileiro de Porto Murtinho, onde estes produtos são utilizados como iscas na pesca turística; allém disso continuaram a atividade agrícola de subsistência e venda de excedentes no mesmo mercado; a confecção de artesanato, especialmente a confecção de bolsas de caraguatá para completar o orçamento familiar. (BIEDERMANN; ZANARDINI, 2006, p. 36).

Uma das razões pelas quais os Ayoreo deslocam-se do Paraguai para terras brasileiras sazonalmente relaciona-se às cheias do rio Paraguai, que inundam periodicamente *Puerto María Auxiliadora* e arredores. Da mesma forma, os Chamacoco se veem obrigados a migrar da margem direita para a esquerda de tempos em tempos, por causa das inundações provocadas pelo ritmo das águas do Pantanal, o que os obriga a adentrarem terras dos Kadiwéu, seus antigos inimigos.

Antropólogos que visitaram os Kadiwéu ao longo do século XX (RIBEIRO, 1980; SIQUEIRA JR., 1993; PECHINCHA, 1994) notaram a presença de inúmeros descendentes de Chamacoco entre aqueles índios, além de indígenas de outras etnias (Kinikinau, Enimaga etc.). Tratavam-se, na verdade, de índios que foram raptados quando crianças em incursões guerreiras dos Kadiwéu por aldeias localizadas no Paraguai, ou ainda de filhos ou netos de raptados. Socialmente, esses Chamacoco eram/são vistos e tratados como pertencentes ao estrato dos *niotagipe* ("cativos") entre os Kadiwéu. A situação desses índios que vivem junto aos Kadiwéu em suas aldeias há tempos é diferente daquela vivenciada pelos índios que transitam entre a fronteira do Brasil com o Paraguai. Os Chamacoco aparecem citados em trabalhos de Susnik (1978b), Métraux (1996 [1946]), Hanke (1942) e Boggiani (1929 [1895], 1975 [1895]) relacionados ao

"cativeiro" empreendido pelos Kadiwéu, antigos Mbayá-Guaikuru.[321]

Tanto os Ayoreo como os Chamacoco possuem uma mitologia muito rica e, sobretudo entre os primeiros, o xamanismo ainda é muito forte, em que pese a influência cristã de anos de convívio com missionários, especialmente católicos. Os xamãs Ayoreo possuem um repertório de "cantos de cura", os *sarode*. Além disso,

> [...] também usam outras técnicas, principalmente a sucção, para remover dores ou objetos patogênicos considerados causadores de doenças; e alguns xamãs são também especializados em assoprar ou utilizam uma técnica que implica passar as mãos pelas partes do corpo afetadas pela doença. (RENSHAW, 2006, p. 400-401).

Desde as últimas décadas do século XX e início do século XXI, os Ayoreo e os Chamacoco buscam atendimento médico e odontológico do lado brasileiro da fronteira, especialmente nas sedes dos municípios sul-mato-grossenses de Porto Murtinho e Corumbá, mas sofrem com o preconceito e a discriminação por serem considerados índios "estrangeiros". Concluem-se estas notas alertando-se para o fato de que ambos os grupos, Chamacoco e Ayoreo, merecem ser mais bem investigados, especialmente suas presenças em terras brasileiras, no estado de Mato Grosso do Sul, tanto em perspectiva histórica como antropológica.

[321] Ver RICHARD; COMBÈS, neste volume.

# Povos Guarani-falantes: entre e para além dos dois grandes rios

# Povos indígenas guarani falantes no atual Estado de Mato Grosso do Sul (séculos XVI-XXI)

Graciela Chamorro

Dois são os povos guarani falantes contemporâneos em Mato Grosso do Sul: O Kaiowa e o Guarani, este denominado geralmente Ñandéva na literatura histórico-antropológica. Os Kaiowa e os Guarani pertencem à família linguística tupi-guarani, junto com muitos outros grupos do Paraguai, do sul e litoral do Brasil, do norte argentino e da Bolívia. Assim, as comunidades que em Mato Grosso do Sul se autodenominam Kaiowa formam, com a população Paĩ-Tavyterã do Paraguai, uma única etnia, considerando-se, como indica este etnônimo, "habitantes do povoado do centro da terra".

Eles contam que "a terra foi levantada" e que ela "começou a se expandir" a partir do lugar chamado *Yvy Pyte*, "Centro da terra", localidade situada no departamento de Amambai, no Paraguai, perto de Cerro Guasu, considerado o "umbigo do corpo terrestre" (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008 [1976], p. 217). Foi ali, perto da atual cidade de Capitán Bado, "na planície que se apoia em onze morros" (*Ita Kuatia*, *Ita Vovo*, *Ita Vera*, *Panambi*, *Pysyry*, *Ita Akãngue*, *Ita Jeguaka*, *Jari Gua'a*, *Ava Kañy*, *Jaguatĩ* e *Aguara Veve*), que a terra teria se formado (RODRÍGUEZ MÉNDEZ, [ca. 1980], p. 16). Essa região tem grande importância simbólica para o grupo. É para lá que se dirigem os líderes espirituais na busca de inspiração e experiência com a palavra original, *ñe'ẽ marãne'ỹ*. Ter convivido com seus pares do centro da terra, *yvy pyte*, dá-lhes prestígio e reconhecimento.

A consciência e o sentimento étnico dos Guarani (*Ñandéva*) de Mato Grosso do Sul também extrapolam as fronteiras administrativas e políticas convencionais instituídas pelos Estados. Eles formam uma única etnia com as populações que, entre outros nomes, se chamam (Ava) Guarani e (Ava) Chiripa, em outros estados brasileiros, na Argentina e no Paraguai. Entre os povos indígenas guarani falantes, são os Guarani os que mantêm relações mais estreitas, inclusive de parentesco, com os Mbya do sul e do litoral do Brasil.

Mas se o nome *Paĩ-Tavyterã* está ancorado no mito, qual o significado e a história do termo Kaiowa? Tentaremos responder à questão neste artigo, seguindo o curso dos fatos em torno dos termos Itatin/Itatim e Ka'agua. Nessa história, serão consideradas também as comunidades autodenominadas Guarani em Mato Grosso do Sul.

## Uso e história do termo Ka'agua/Kaiowa

O termo Kaiowa deriva de *Ka'agua*, que para os povos falantes de línguas guarani designava os grupos "que viviam na, *-gua*, mata, *ka'a-*". Escrito de várias formas, *Ka'agua* foi traduzido ao espanhol como "Monteses", "Mon-

taraces" ou "Montañeses", sendo que *monte* em espanhol significa "mato". No *Bocabulario de la lengua guarani*, do jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (1876a [1640], t. 2, p. 99), *montaraz* significa precisamente "quem procede do mato e vive no mato", *ka'ayguára, ka'apeguára*. Com esse significado, o termo é genérico, porque não é o nome particular de uma etnia, mas apenas sinônimo de "selvagem".

No entanto, no seu *Tesoro de la lengua guaraní*, o próprio Ruiz de Montoya (1876b [1639], p. 34) registrou "selvagem" com um sentido claramente pejorativo. *Anãmi*, sinônimo de *Ka'agua*, consta como nome dado "em algumas partes aos índios bravos selvagens". Essa frase indica que os grupos indígenas guarani falantes chamavam *Ka'agua* aos povos da mata que não viviam como eles. É provável que os missionários e viajantes tenham adotado o termo, usado primeiro pelos indígenas, para designar a vários grupos da selva e que depois tenham se servido dele para denominar a outros grupos "selvagens" que encontravam; i. e., a indígenas não reduzidos, "infiéis" e à margem da sociedade colonial.

Em todo caso, isso nunca significou que estes grupos se autodenominassem dessa maneira, nem que fossem guarani falantes ou tivessem algo em comum com os povos guarani. *Ka'agua* é, ao mesmo tempo, um termo genérico (que se aplicava a qualquer grupo considerado bárbaro) e uma exo-denominação (dada desde fora, por outros, a esses grupos). *Ka'agua* tem, já no início do século XVII, o significado depreciativo que, em alguns círculos, ainda hoje tem, por exemplo, o termo índio.

Por outro lado, o nome *Ka'agua*, a partir do século XVIII, aparece em documentos produzidos pelos demarcadores chegados à região de fronteira entre o Paraguai e o Brasil para cumprir com o disposto no Tratado de Madri (1750) e no Tratado de Santo Ildefonso (1778), que tentaram pôr fim às questões limítrofes nas colônias de Espanha e Portugal na América. Datam dessa época os primeiros usos do termo *Ka'agua* em sentido estrito, sendo aplicado aos povos de fala guarani – habitantes da região que se tornou mais tarde o estado brasileiro de Mato Grosso do Sul e o departamento paraguaio de Amambai – considerados ascendentes dos Kaiowa[322] e dos Paĩ-Tavyterã. Cristalizado pelo uso, o termo *Ka'agua* se tornou um etnônimo no Brasil, variando sua pronúncia entre caiová e caiuá, que neste livro convencionamos grafar *Kaiowa*.

Os Kaiowa, a rigor, não poderiam ser chamados *Ka'agua*, pois, como outros povos falantes de guarani, eles são sedentários e agricultores, e, conforme vimos, o termo era usado originalmente para designar povos que viviam na mata e dos recursos exclusivos da mata. A aplicação do termo *Ka'agua* aos ancestrais dos Kaiowa indica que seu significado mudou com o estabelecimento da colônia, passando a designar indígenas fora da sociedade colonial, fossem eles agricultores ou caçadores-coletores. Nesse caso, as populações indígenas que hoje se autodenominam Kaiowa teriam se apropriado do termo, fazendo dele uma de suas principais formas de identificação, como os Tapiete da Bolívia[323] e Argentina, que adotaram o termo Tapiete, pelo qual eram chamados, para autodenominar-se.

Foi no Brasil, precisamente no atual Mato Grosso do Sul, que o termo *Ka'agua* deslizou progressivamente até a forma Kaiowa. Os sertanistas[324] grafaram-no de várias maneiras, como *Caiua, Caigua, Caioas, Cayuás* e *Cayuáz*. O termo destaca a "qualidade de selvagens" (ELLIOTT, 1900 [1856], p. 436) dos povos contatados a partir de 1830. Voltaremos a este tema mais adiante.

[322] Também os ascendentes dos Mbya e Guarani ou Ñandéva do Brasil, Paraguai e Argentina foram chamados de *Ka'agua*.

[323] No Paraguai, os Tapiete preferem chamar-se Ñandéva, que significa "os nossos". *Tapiete* significa "escravo, *tapi*, verdadeiro, *ete*".

[324] "Sertanistas" foi o termo usado para designar os exploradores dos "sertões", ou seja, das regiões "ainda não colonizadas", dos "sertões desconhecidos" do interior do Brasil. Eles tinham por objetivo "descobrir" e registrar esses lugares para intermediar e impulsionar sua exploração, por particulares ou pelo Estado. Sobre os sertanistas, consultar o artigo de Glória Kók, neste livro.

Mas, o que sabemos sobre a época da conquista, no século XVI, e das primeiras catequeses, no XVII? O que sabemos sobre os povos indígenas falantes de línguas guarani nessa região e nessa época? Como essas denominações e esses povos podem ser relacionados com as etnias e os etnônimos contemporâneos?

## Kário e Itatim: séculos XVI e XVII

Os registros de que dispomos sobre os primeiros contatos entre indígenas e europeus no atual Mato Grosso do Sul nos remetem ao século XVI. Os indígenas habitantes da região que se tornou o Mato Grosso do Sul, a princípio, foram chamados de Cário, pelos europeus que partiam de Assunção em direção à terra dos metais. O termo Cário concorria então com o termo Guarani para designar todos os povos falantes de guarani (COMBÈS, 2010, p. 86; 172-173); inicialmente, porém, ele era o nome dos indígenas guarani falantes que ocupavam a região de Assunção e com os quais os europeus fundaram a futura capital do Paraguai, em 1537.

Quanto ao termo Itatim, ele também é de origem guarani e foi usado tanto como topônimo e etnônimo. Ele aparece nas crônicas dos conquistadores espanhóis que, nas suas excursões pelo Alto Paraguai, ouviram falar do navegante português Aleixo Garcia, que, nos anos 1530,[325] entrara em contato com os povos indígenas da região do Itatim (DOCUMENTOS HISTÓRICOS Y GEOGRÁFICOS, 1941, t. 2, p. 315-318). Assim, um desses espanhóis, Domingo Martínez de Irala, escreveu, em 1553, na sua carta ao Rei, que os "amigos" Itatim, moradores do Porto Itatim-sobre o rio Paraguai, são povos prestes a serem "reduzidos" ao serviço de Sua Majestade (IRALA, 1877 [1553], p. 577).

A etno-historiadora norte-americana Catherine Julien (2005) fez uma releitura das histórias escritas sobre Garcia, destacando sua importância para a história dos Itatim. Náufragos de uma expedição, Garcia e seus companheiros teriam permanecido alguns anos no litoral do atual estado brasileiro de Santa Catarina, entre indígenas Cário ou Carijó.[326] Foi através deles que Garcia teria ouvido da existência do "Rey Blanco", dono dos metais, no Peru. O português partiu nessa direção com um grupo de indígenas da costa, ao qual foi agregando outros pelo caminho, entre eles os Itatim. Julien conclui que foi com esses Itatim e com seus escravos que Garcia adentrou a serra em busca de metais, chegando até as escarpas da cordilheira dos Andes. E é nesse sentido que a história do português diz respeito à história dos Itatim; no sentido de mostrar que os Itatim mantinham incursões nas terras altas mesmo antes da chegada dos europeus, que conheciam bem os caminhos para o Peru, assim como as formas de adquirir metais. O conquistador Domingo Martínez de Irala – que partira de Assunção com o mesmo objetivo e destino de Garcia– deixa claro, em seu relatório de 1543, que os Itatim, "antes que Garcia viesse do Brasil", fizeram pelo menos uma assembleia para organizar uma expedição ao oeste à procura de metais (IRALA, 1543 *apud* COMBÈS, 2010, p. 172).

Os Itatim provavelmente também tinham contato com os Carijó da costa do Brasil, não sendo, pois, descabido pensar que os depoimentos existentes sobre eles nos documentos da época influenciaram a decisão dos jesuítas do Paraguai de abrir uma frente missionária na região dos Itatim (CORTESÃO, 1952, p. 4).

Os indígenas que se estabeleceram na atual Bolívia antes dos espanhóis e, depois, junto com eles, foram chamados Itatim até o século XVIII, impondo-se mais tarde o nome Guarayo, já registrado no século XVI.[327]

Quando, mais de um século depois de iniciada a aventura colonial dos portugueses e espanhóis, os missionários da Província Jesu-

[325] A datação geralmente aceita da viagem de Garcia (década de 1520) é contestada por Catherine Julien (2005), que situa a expedição nos anos 1530.

[326] No século XVI, dizer que alguém falava kário era dizer que falava a mesma língua dos Cário de Assunção, com quem os conquistadores se aliaram inicialmente (JULIEN, 2005).

[327] Consulte a respeito o artigo de Tomichá, neste livro.

ítica do Paraguai chegaram à região do alto Paraguai para evangelizar as populações falantes de guarani, depararam-se com uma complexidade étnica e linguística inigualável. Um dos missionários, Diego Ferrer (1952 [1633], p. 30 et seq.), escreveu que o lugar era habitado por "diversas nações de infiéis". Ele tentou dar conta das diferenças e semelhanças dos povos indígenas, agrupando-os em dois grupos: os que falavam guarani e os que tinham sua própria língua, embora também soubessem falar o guarani. Ele percebeu também as inter-relações, a interdependência, as alianças e o comércio que havia entre os grupos; consequentemente, também os casamentos interétnicos. Esses indígenas, segundo o jesuíta Diego Ferrer, ocupavam um quadro geográfico compreendido entre 19 e 22 graus de latitude sul, entre o rio Paraguai, a oeste, e a serra de Amambai, a leste. Essa região corresponde ao atual oeste do estado brasileiro de Mato Grosso do Sul e está situada entre o rio Taquari, ao norte, e o rio Apa, ao sul.

Os documentos publicados por Jaime Cortesão (1952, p. 23) mostram que, dentre as diversas "nações de infiéis", o projeto missionário devia ter em vista "particularmente aos Itatim", considerados uma "nação grande e muito apta para o evangelho".

O nome Itatim é dado por Ferrer a grupos que, ora ele distingue daqueles que catalogou como sendo Guarani, ora ele os integra a esse macrogrupo. Assim, esse jesuíta registrou que esses Itatim mantinham comércio com os Guarani, mas também que não diferiam em nada dos demais Guarani. Isso demonstra que, às vezes, Ferrer utiliza o termo Guarani com o significado "guarani-falante", incluindo então os Itatim, e, outras vezes, utiliza-o num sentido mais restrito, referindo-se a um determinado grupo de fala guarani e excluindo, no entanto, aos Itatim, que também falavam uma língua guarani (1952 [1633], p. 30).

Sobre o caráter dos Itatim, o padre Ferrer registrou, logo no início da redução: "Todos estes Itatim são naturalmente bons e não diferem dos demais Guarani, entretanto, têm mais modos e polícia do que qualquer Guarani que já tenhamos visto até hoje" (1952 [1633], p. 30). Mas desses "naturalmente bons" Itatim se levantaram os protagonistas e as lideranças das campanhas de resistência à missão e aos jesuítas. Ou seja, nem todos os povos do Itatim aceitaram passivamente o novo sistema social e religioso. É o que pode ser acompanhado no capítulo sobre as missões jesuíticas no Itatim neste mesmo livro. Aqui tampouco podemos dar muito espaço aos diversos embates entre jesuítas e bandeirantes.[328] Destacamos apenas o episódio de 1632, quando os bandeirantes, liderados por Ascenso Quadros, atacaram as aldeias mais populosas dos Itatim, inclusive as que estavam sendo assistidas pelos inacianos.[329] Com a população sobrevivente a estes ataques, foram fundadas as reduções de Andirapucá e Tepoty, em 1633. Neste ano, sobreveio uma seca; em 1634, uma inundação e uma epidemia que obrigou os padres a se retirarem para Caaguaçu, 40 leguas ao norte de Assunção, levando consigo aproximadamente 200 indígenas (CORTESÃO, 1952, p. 100).

Nessas condições, alguns dos Itatim missionados cruzaram o rio Paraguai, juntando-se aos "infiéis" Paiaguá; outros se esconderam nas matas por medo dos bandeirantes e por não terem o que comer, juntando-se, assim, aos que tinham ficado fora do alcance da missão (GADELHA, 1980, p. 245-247).

Quando os padres regressaram à região, em 1639, a situação das reduções era desalentadora. Segundo os jesuítas, de cristãos, os índios não tinham nada mais do que o nome, pois haviam voltado ao seu antigo e "detestável" modo de ser (CORTESÃO, 1952, p. 100-101).

Os Itatim foram missionados por menos de três décadas pelos jesuítas, de forma des-

[328] Sobre a atuação dos bandeirantes, consultar o artigo de Manuel e Ana Cláudia Pacheco, neste livro.

[329] À época do ataque não havia reduções no Itatim, apenas missões itinerantes; a missão de *Nuestra Señora de la Fe*, conhecida também como *Nuestra Señora de Tarée*, mais tarde, por Aguaranambi, perto dos rios Miranda e Paraguai, e as missões de *San José*, *Ángeles de Taruati*, *San Benito de Yatay* e *Nuestra Señora de Taraguy*; por isso falamos em aldeias assistidas pelos jesuítas (SOUSA N. M., 2004, p. 57, nota 93).

contínua e em número provavelmente insignificante se comparada à população que permaneceu fora das reduções. Num cálculo superestimado, 2.000 indígenas teriam sido missionados e batizados pelos jesuítas no Itatim (SOUSA, 2004). Que fim levaram estes?

Se, com a expulsão dos jesuítas (1767), boa parte do total da população indígena reduzida misturou-se à população regional mestiça e não indígena no antigo Paraguai, isso não foi o que ocorreu no caso dos Itatim. Dada a quase inexistência de povoados coloniais na região, só uma parte muito pequena deles pode ter sido incorporada à população colonial paraguaia. Os que foram levados para outras frentes missionárias permaneceram sob a orientação jesuítica e misturaram-se a outros indígenas que já estavam reduzidos. À população da América portuguesa, foram integrados os homens e as mulheres capturados pelos bandeirantes e vendidos como escravos nos atuais estados brasileiros de São Paulo e Rio de Janeiro (MONTEIRO, 1994).

Os dados apresentados por Sánchez Labrador (1910 [17--], t. 1, p. 16) indicam que – apesar de as invasões espanholas e portuguesas terem modificado bastante a região – ainda ficaram no Itatim indígenas "selvagens", "livres" ou "fugitivos" em sua própria terra. A eles teriam se juntado os Itatim reduzidos. Em todo caso, a região continuou sendo palco da atuação de bandeirantes e jesuítas, interessados em expandir os domínios da *Terra Brasilis* e do Paraguai.

## Ka'agua (Kaingua): século XVIII e início do XIX

As questões limítrofes continuaram causando conflitos entre os agentes da colonização portuguesa e espanhola na região. Com a descoberta de ouro em Cuiabá, a criação da Capitania Geral de Mato Grosso, em 1748, e os tratados de Madri (1750) e Santo Ildefonso (1778) pareciam legitimar a ocupação portuguesa do Itatim, pois esses tratados adjudicavam as terras ocupadas por portugueses a portugueses e as ocupadas por espanhóis a espanhóis.[330]

O capelão da primeira partida de demarcadores, Bernardo Ibáñez de Echévarri, registrou seu encontro com "a estranha e desconhecida Nação dos Canguás Montanheses da Serra de Amambai, que é parte de Maracaju", cujo idioma "é o mais puro Guarani", e cuja índole é "afável e dócil, mansa e de uma bondade e retidão extraordinárias". Ele os considerou adoradores "da Santa Cruz, que é brasão de suas empresas e o distintivo de seus Caciques" (IBÁÑEZ, l770 *apud* MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 1976, p. 172). Segue-se um mapa da época, onde podem ser localizados esses lugares (Ilust. 116).

Embora nem todos os demarcadores relatores das viagens tenham contatado diretamente os indígenas (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008, p. 41-42), sabe-se, através deles, que, para ganhar a amizade da "estranha e desconhecida nação dos Ka'agua (Canguás) ", a comitiva lhes provia de "aguardente, quinquilharias, tintas, facas e outras bagatelas" (SCHULLER, 1904, p. XI).

Félix de Azara, um dos exploradores da região em litígio, escreveu que os *Ka'agua* ocupavam a cordilheira de Maracaju e a mata que se estendia entre os rios Paraná e Paraguai, da cabeceira do rio Iguatemi até os campos de Xerez; que os homens usavam enfeite labial e que pintavam seu corpo; que as mulheres o faziam "com linhas da cor da amoura, verticais e paralelas que caem dos cabelos até o plano horizontal que passa pelas narinas" (AZARA, 1904 [1790], p. 407-408).

Na mesma época, foram criadas, sob o nome de presídios, fortificações militares na região. Assim, em 1767, foi construída a

[330] Mas, se isso foi possível de se pensar na Península Ibérica, pela união da princesa de Portugal, Dona Maria Bárbara, com o rei Fernando VI da Espanha, nas colônias portuguesa e espanhola as tensões desembocaram em sangrentas contendas. Tal foi o caso da guerra chamada, do lado espanhol, de "guaranítica" e, do lado português, "dos sete povos" (1750-1756). Dessa guerra, trata o filme *A Missão* (1986), dirigido por Roland Joffé.

fortificação Nossa Senhora dos Prazeres do Iguatemi,[331] às margens do rio Iguatemi; em 1775, o forte de Nova Coimbra foi erguido à margem direita do rio Paraguai; em 1778, Nossa Senhora do Carmo, às margens do rio Miranda e Albuquerque. Junto a essas fortificações, iniciaram-se novos núcleos populacionais com indígenas "mansos" que combatiam os "arredios". Os indígenas falantes de guarani em geral eram considerados mansos, embora não integrados. Por outro lado, muitas vezes, por interesses econômicos e políticos, representantes do indigenismo oficial aliavam-se a um grupo indígena para combater a outro, sem levar em conta qual deles era "manso" e qual era "arredio". Assim, os Mbayá ou Guaikurú, também chamados índios cavaleiros, foram instrumentalizados inúmeras vezes, tanto pelos paraguaios como pelos brasileiros, para lutarem contra os Ka'agua.

No entanto, houve também alianças entre os próprios indígenas contra os Ka'agua, como as registradas em 1815 e em 1842, do lado paraguaio, resultando no abandono temporário da exploração de erva-mate no Amambai, pois os Ka'agua impediam a entrada dos ervateiros nos ervais e os acusavam de terem lhes encoberto os planos dos Mbayá. É o que consta nos documentos estudados por Renée Ferrer (2008). No intuito de preservar a produção da erva, os exploradores particulares armaram todos os seus trabalhadores e o Estado brasileiro e o governo central do Paraguai fortaleceram a guarda de suas explorações. Finalmente, o extermínio dos Kaingua foi ordenado em 1843. Houve uma grande matança dos homens; mulheres e crianças foram levadas para Assunção. Muitos *Ka'agua* saíram dos montes dispostos a se submeter, mas a maioria abandonou os ranchos para adentrar-se ainda mais nas montanhas (FERRER, 2008, p. 71-72).

Aproximadamente duas décadas antes dessa campanha de extermínio declarada pelo governo paraguaio aos Ka'agua, o viajante suíço Rudolf Rengger esteve na região e dedicou todo um capítulo do seu livro aos Ka'agua do departamento de Amambay. Ele recolheu trechos do discurso de um xamã ka'agua que levava na mão direita uma pequena cruz pintada com urucum, que ele apresentava como símbolo de paz. Rengger (1835, p. 114) não teve dúvida em adjudicar aos espanhóis o uso da cruz entre os Ka'agua.

Como este xamã ka'agua, os Paĩ-Tavyterã e Kaiowa contemporâneos têm o hábito de carregar a cruz em uma de suas mãos e de identificar-se por meio dela. A cruz foi também um dos primeiros dados da etnografia kaiowa. A doze léguas do rio Vacaria, o sertanista Joaquim Francisco Lopes achou "uma cruz preparada e fincada" no chão. Este achado levou-o a escrever que os Kaiowa seriam facilmente, "com jeito, maneiras e muitos presentes",[332] domesticados e aldeados. A cruz está integrada aos relatos míticos criacionais. Foi por intermédio da "cruz trovejante", *kurusúva ryapúvy*, que o Ser Criador alargou a terra; a cruz é a "coisa boa", *mba'e marãngatu*, o "suporte da terra", *yvy jekoka*. Os seres humanos são "filhos e filhas da cruz chamejante", *kurusu rendy ra'y kurusu rendy vajy* (CADOGAN, 1968, p. 428; 432; 433; CHAMORRO, 2008).

Segue-se uma breve descrição sobre os Kaiowa nas terras sul-mato-grossenses, no Paraná e em São Paulo e seu contato com os não indígenas.[333]

## Os Kaiowa: "Numerosíssima nação refugiada nas vastas matas"– século XIX

Os personagens-chave do processo de colonização que se deu no século XIX no atual sul de Mato Grosso do Sul foram Joaquim Francisco Lopes, João Henrique Elliott e o barão de Antonina. Este último tinha um

[331] Nas ruínas desse lugar, está localizada a Terra Indígena Paraguassu.

[332] Elliott (1918/1919 [1845], p. 4) aponta que o Exelentíssimo Barão acolhia "com afagos" e repartia entre os Kaiowa do aldeamento de São João da Faxina "aguardente, fumo, rapadura, sal, roupas, miçangas, etc.".

[333] Conferir também o artigo de Pablo Antunha Barbosa, neste livro.

projeto de aldeamento para os índios de Mato Grosso na região do Paraná, a fim de liberar suas terras para não indígenas, inclusive para si, e fazer com que o fluxo do comércio para Cuiabá passasse pelos seus domínios. Buscava, para tanto, substituir a via costumeira, o rio Tietê, por rios que banhavam suas terras.[334] Seu projeto mobilizou parte dos Kaiowa em direção ao sul e uns poucos não indígenas para o Mato Grosso. No mais, continuou havendo muita mobilidade indígena, independentemente da oferta do Barão.

Antes de colocar-se a serviço do Barão, Joaquim Francisco Lopes já se tornara sertanista. No texto em que relata suas primeiras expedições, ele conta que, em 1830, nas cabeceiras dos rios Sucuriú e Paraná, demarcara "a olho" duas fazendas: uma para Inácio Furtado e outra para Domingos Rodrigues (LOPES, 2007 [1857], p. 15). Os beneficiados não faziam parte da excursão e não eram parentes dos Lopes. Eles foram os primeiros – de centenas – a encomendar uma posse na região, na qualidade de candidatos a migrantes.

Na década de 1840, Joaquim Francisco Lopes colocou, a serviço do Barão de Antonina, o cidadão João da Silva Machado (ALMEIDA M., 1951, p. 249-253), e, na companhia de outro sertanista, João Henrique Elliott,[335] continuou "descortinando" as terras sul-mato-grossenses e seus habitantes indígenas para a elite política e econômica brasileira.

Em suas expedições, os sertanistas depararam-se com várias populações indígenas. Lopes e Elliott (ELLIOTT, 1898 [1856], p. 434) situaram o paradeiro do povo kaiowa nas "matas que se estendem desde o rio Iguatemi até o Ivinhema ou Iguary, e desde os campos de Xerez até o grande Paraná", tendo em sua fronteira sul os paraguaios; a oeste, os Guaikurú, Terena e Layaná; ao norte, os Coroado[336] e, ao leste, o grande Paraná e as "hordas ferozes" dos rios Ivaí e Iguaçu. Em suas várias viagens pelo Mato Grosso, os sertanistas observaram a presença de Kaiowa nas margens dos rios Paraná, Ivinhema, Nanaí ou Laranjaí, Amambai ou Samambaia, Ribeirão da Sardinha e Ribeirão Areia Branca, Maracaí, Iguatemi, além do Iguatemi, Escopil ou Iguaí e outros. (LOPES, 2007 [1857], p. 99; 130).

Nesses anos, J. F. Lopes anotou que os Kaiowa eram "todos de boa presença e bem talhadas proporções físicas" (2007 [1857], p. 98). Os homens usavam no lábio inferior o enfeite labial ou *tembeta*, de cerca de 20 cm de cumprimento. A cintura, eles adornavam com tranças que lhes faziam suas esposas ou irmãs de seus cabelos (2007 [1857], p. 93). As mulheres enfeitavam-se com colares de caramujos, de ossos e dentes de animais e de sementes e penas coloridas. Na cabeça, levavam um enfeite de penas e, nas mãos, um bumbo feito de taquaruçu (2007 [1857], p. 93, 109). Homens e mulheres "cobriam as partes que o pudor manda esconder" com pano de algodão grosso ou de tecido de *urtiga* (2007 [1857], p. 85).

Os Kaiowa achavam-se "espalhados pelos matos", "em pequenas hordas de dez a trinta famílias", compostas de 50 a 100 pessoas (2007 [1857], p. 85). O sertanista observou que cada aldeamento tinha "somente um rancho grande onde todos se acomodam":

> [Um rancho] tinha duzentos e noventa e sete palmos de cumprimento, setenta e dois de largura e trinta de alto; no interior duas carreiras de esteios e que distantes sustentavam as travessas onde se encostavam os caibros, os quais serviam para suspender as suas redes de dormir, de maneira que se pode saber o número das famílias contando estes esteios.[337] Notando que só o chefe e os homens dormiam

[334] A nova rota partia do rio Tibagi, passava pelo Paranapanema até o rio Paraná. Dali pelo Ivinhema e o Brilhante até o ribeirão Santo Antonio. Deste aqui, por terra, alcançava-se a junção do córrego Urumbeva com o rio Nioaque, seguia-se pelo rio Miranda até o rio Paraguai e, daí em diante, por outros rios até Cuiabá (LOPES, 1872 [1850], p. 325 et seq.).

[335] Ex-marinheiro de uma unidade marítima norte-americana (AMOROSO, 1998, p. 54) radicado no Brasil, onde atuou como engenheiro, mapista, piloto e sertanista, por muitos anos, a serviço do barão de Antonina, da comarca de Curitiba (ALMEIDA M., 1951, p. 254).

[336] Coroado é um dos nomes dados aos Kaingang. Conferir a respeito:
http: //www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/GT48Wilmar.pdf

[337] Essa forma de cálculo é ainda presente na memória de famílias kaiowa atuais.

na rede (as mulheres, no chão), conclui: este rancho tinha lugar para vinte e quatro famílias). (LOPES, 2007 [1857], p. 130).

Uma aquarela de uma dessas casas em construção é indicada no artigo de Pablo Barbosa, neste livro. Elliott observou que, "dos diversos alojamentos dos Cayuaz tem por vezes se desmembrado grupos em procura de outras localidades que melhor provessem sua subsistência, e mais bem os defendessem dos acometimentos dos seus numerosos inimigos" (1898 [1856], p. 434).

As casas de um grupo familiar kaiowa ficavam isoladas e distantes umas das outras, sendo ligadas entre si por caminhos. Lopes escreveu que o terreno entre o Ivinhema e o Iguatemi e além do Iguatemi "estava povoado de caiuás que se comunicavam entre si por picadas, e que tinham trilho desde o Paraná até os campos da Vacaria" (LOPES, 2007 [1857], p. 130).

Os sertanistas descreveram a abundância da agricultura de floresta praticada pelos indígenas, além da fartura em coleta e caça na mata e no cerrado (LOPES, 2007 [1857], p. 132).

Como é sabido, em 1850 foi promulgada a Lei de Terras n° 601, que facultava a todos os posseiros "o direito de requerer como propriedade a terra de domínio público, qualquer que fosse sua extensão" e impedia doravante a apropriação pela posse. A propriedade da terra, a partir dessa data, passou a ser possível somente pela compra.[338] Com o intuito de se beneficiar da lei, o Barão contratou os serviços dos sertanistas para que eles demarcassem glebas e fundassem grandes fazendas que, em seguida, ele requereria como sua propriedade.[339] Para conseguir criar suas fazendas em Mato Grosso, o Barão elaborou um projeto de catequese e civilização dos índios na província do Paraná, nos rios Tibagi e Paranapanema, com o objetivo de aldear nesses lugares os índios Kaiowa e assim liberar suas terras. Sem mais delongas, foi posto em funcionamento o plano acertado entre as províncias de Mato Grosso, Paraná e São Paulo.

Outras autoridades eram favoráveis ao deslocamento dos Kaiowa para os aldeamentos projetados pelo barão de Antonina. O Diretor Geral de Índios da província de Mato Grosso, por exemplo, escreveu em 1848: "pouco podemos fazer para os Caiuás enquanto nossa população não se estender para a região que habitam". Para ele, os terrenos ao sul do rio Miranda deveriam ser povoados por não indígenas, para que a catequese dos Kaiowa "seja tão fácil como vantajosa" (RIBEIRO, 1848 *apud* MONTEIRO M. E., 2003, p. 25). Os aldeamentos estavam combinados com colônias militares e colônias agrícolas. Parafraseando Barbosa (2012, p. 72), eles operavam como pontos avançados da fronteira, constituindo núcleos híbridosde um sistema de povoamento muito mais amplo, que articulava preocupações militares, econômicas e civilizadoras.

Parte dos Kaiowa que cruzaram o rio Paraná juntaram-se aos Kaiowa que já habitavam a região desde 1830 e estabeleceram-se, principalmente, nos aldeamentos de São João Batista do Rio Verde, no município de Itapeva da Faxina, e no aldeamento de São Pedro de Alcântara, sendo que alguns se tornaram guias dos sertanistas nas viagens posteriores ao Mato Grosso. Outras agrupações kaiowa chegaram a ocupar os territórios no rio Paranapanema em torno do Salto Grande e do vale do rio das Cinzas. Telêmaco Borba (1908, p. 51) apontou que pequenos grupos mistos de Guarani e Kaiowa, em 1876, foram reduzidos a 200 indivíduos por uma epidemia de varíola e acabaram dispersando-se pela região. O padre Amaral (1902, p. 264-265) escreveu que, no final do século XIX, quando ele visi-

[338] Na análise de Osório Silva, a lei esteve muito mais a serviço da regularização das posses do que do seu estancamento. A passagem das terras devolutas ao domínio das províncias ampliou esse efeito. O resultado foi que, aos grandes proprietários, a lei garantiu mais terra e mão de obra, pois a população que servia a esses proprietários não teve possibilidade de se tornar proprietária e, com isso, efetivamente livre (SILVA, 1999 *apud* VIETTA, 2007, p. 40-41).

[339] As fazendas do Barão foram estimadas em 90 mil hectares, estendendo-se do antigo município de Nioaque até o antigo município de Ponta Porã; ou seja, grande parte das terras ocupadas por Kaiowa e Guarani nos Campos de Vacaria (WISSENBACH, 1995, p. 138).

tou duas aldeias de Kaiowa e uma de Guarani, esta última estava reduzida a seis famílias "por ter sido dizimada pela varíola".

Mas no século XIX, ao mesmo tempo em que houve no Paraná uma política de aldeamento para indígenas de Mato Grosso, houve, também, acorde à política imperial, uma política de aldeamento dentro do próprio Mato Grosso.

Assim, em 1863, começaram os trabalhos para a fundação do Aldeamento Indígena Antonina, associado à Colônia Militar criada em 1861. Conforme o relatório de 1865 do presidente de Mato Grosso, Alexandre Manoel Albino de Carvalho, a pedido de um cacique Kaiowa e de um Guarani que apoiaram Frei Ângelo Caramonico em sua missão, o aldeamento não deveria ser fundado perto da Colônia Militar do Dourados, mas sim na confluência do rio Santa Maria com o Brilhante (CARVALHO, 1865 *apud* MONTEIRO M. E., 2003, p. 27-28). Mas pouco tempo depois, "o novo aldeamento foi devastado pelos paraguaios e os índios de novo se dispersaram, sendo incitados a novas correrias" escreveu Joaquim Ferreira Moutinho (1869, p. 135), em plena guerra.

## Kaiowa e Guarani

Nos registros mais antigos dos sertanistas, já parece haver uma divisão geográfica clara entre osKaiowa e outro grupo indígena falante de guarani, contatado por eles ao sul do rio Iguatemi. Num primeiro momento, os sertanistas registraram esse grupo apenas pelo termo "índios", sem associar nenhum etnônimo específico. Em seus relatórios posteriores, no entanto, aparece a denominação Guarani. Em 1858, no seu diário de exploração do rio Dourados, Lopes escreve:

> Em um mato firme sobre um barranco vermelho há um porto de Índios Guaranys bem frequentado [...]. Seus vestuários apenas eram chiripás de algodão, construídos em seus teares. Traziam os cabelos amarrados para traz com enfeites festivos.[340]

Nesse documento, registra-se também a presença guarani a nordeste do rio Iguatemi. Lopes relata que, perguntando a outro grupo guarani, pela localização de seu toldo, responderam-lhe: "nas nascentes do Guarahy, que deságua no rio Ivinheima, logo abaixo do antigo toldo do índio Capitão Libânio", e que outros quatro líderes, capitães, moravam nas encostas de um arroio que deságua no rio Dourados.[341]

Com relação às duas etnias, a antropóloga Marta Rosa Amoroso (1998, p. 139) afirma que os Guarani, denominados atualmente Ñandéva, participaram dos aldeamentos no norte do Paraná e foram explicitamente diferenciados dos Kaiowa. Frei Timoteo de Castelnuovo (CASTELNUOVO, 1980 *apud* MOTA, 2007, p. 66) escreveu, nesse sentido, que os Guarani não puderam viver em harmonia com os Kaiowa, mudando-se por isso para outro aldeamento. Semelhantemente, o padre Amaral (1902) observou que o termo Kaiowa "na boca do Guarani designava um grupo étnico diferente do seu", um "outro", e, provavelmente, como ocorre ainda hoje, um "inferior", um "selvagem".

Estes dados nos permitem afirmar que a diferenciação entre Kaiowa e Guarani não é recente e que, ao contrário do que geralmente se pensa hoje, as famílias extensas de Guarani não estavam localizadas somente ao sul do Iguatemi, mas também nos locais habitados por Kaiowa. Outro provável indicador da presença de indígenas guarani nas terras descritas como sendo de Kaiowa é a rabeca ou violino, instrumento indigenizado pelos Guarani e pelos Mbya. Lopes relata que, no porto dos índios "*cayuáz*", a 12 léguas do rio Vacaria, homens e mulheres dançavam "ao som de instrumentos de sua invenção, e de uma rebeca encordoada de tucum", a qual os Kaiowa su-

[340] *Diário da exploração realizada por Joaquim Francisco Lopes ao rio dos Dourados entre 14 de abril e 2 de julho do ano de 1858* (AP, manuscrito inédito, verbete 181 do catálogo). Agradeço a Pablo Antunha Barbosa por me disponibilizar a transcrição que ele fizera do documento original.

[341] *Diário da exploração realizada por Joaquim Francisco Lopes ao rio dos Dourados entre 14 de abril e 2 de julho do ano de 1858* (AP, manuscrito inédito, verbete 181 do catálogo).

postamente possuíam "de herança havia muito tempo". Entre outras possibilidades, pode ser que a presença guarani nessa região tenha sido então ainda velada aos sertanistas, chegando a adjudicar aos Kaiowa o que era guarani, e pode ser, também, que os Kaiowa tenham adotado no passado esse instrumento como seu, abandonando-o com o tempo.[342]

Contudo, apesar de os dados indicarem uma clara diferenciação entre Kaiowa e Guarani desde o século XIX, essas categorias étnicas devem ser pensadas com certa relatividade, pois também está claro que sempre houve uma interpenetração entre Kaiowa e Guarani, como ocorre ainda hoje. Ou seja, a marcação da diferença no discurso coexiste com uma forte mistura na prática, desde casamentos até os casos de a liderança religiosa guarani ser kaiowa.

## A "Guerra" e a "Mate" na história kaiowa e guarani[343] – séculos XIX e XX

Da guerra entre Brasil e Paraguai (1864-1870) e da Companhia Mate Laranjeira instalada no atual Mato Grosso do Sul no pós-guerra, as recordações indígenas estão intimamente vinculadas à presença paraguaia na região. Os Ka'agua do lado paraguaio e Kaiowa e Guarani do brasileiro podiam se comunicar em guarani com os paraguaios, tanto na guerra como nas ervateiras; López morre e a guerra termina em terras desses indígenas; no pós-guerra, a população não indígena que habitou a região e interagiu com os habitantes indígenas era paraguaia. Entre outros fatores, esses podem ter determinado que predominassem personagens paraguaios na memória kaiowa. Segundo o Kaiowa Hilário Martines, a presença brasileira para o povo *kaiowa* no pós-guerra e durante a exploração ervateira era esporádica ou marginal:[344]

> Aqui, naquele tempo, quando abriu a Mate Laranjeira, a gente quase não se encontrava com brasileiros. Eles estavam em Cuiabá e em São Paulo. Paraguaios e correntinos tinham muito aqui. Com os paraguaios, a gente conversava bem. Naquele tempo, o índio que trabalhava nos ervais, *ava oka'atĩva*, não falava português; falava sua língua e a língua da "paraguaiada", o guarani espanholado. Os poucos brasileiros que apareciam na região não se entendiam com o pessoal. Esta região era praticamente Paraguai. Por aqui passou o Mariscal Lopes com sua bandeira. Este lugar passou a ser Brasil só quando começou a acabar o mato.

Terminada a guerra, parte dos ex-combatentes paraguaios ficou no lugar que acabou se tornando o Mato Grosso do Sul, sendo absorvida na exploração da erva-mate; os pecuaristas gaúchos que abandonaram a região durante a contenda retornaram, e as autoridades brasileiras continuaram achando que era necessário fixar pessoas "brancas" e criar postos militares nas regiões próximas à fronteira. Nos mapas e discursos da época, a região habitada pelos Kaiowa e Guarani passou a ser representada como tão vasta e tão deserta que deveria ser ocupada. Esta foi, por exemplo, a política do presidente da província Pimenta Bueno, para quem os seis postos militares existentes na região em 1880 estavam todos "com o pessoal muito reduzido" (MONTEIRO M. E., 2003, p. 29).

Nesse contexto de tensão causada pela guerra e pelo avance de não indígenas sobre as terras do sul da província, não é de se estranhar que, durante e depois da guerra, grupos indígenas da região tenham intensificado seus deslocamentos e que alguns tenham desenvolvido uma interpretação mais mítica de suas andanças, como a recolhida e interpretada por Nimuendajú (1987 [1914]). Dados relativos aos aldeamentos da província do Paraná mostram que a mobilidade indígena no sentido oeste-leste e norte-sul aumentou muito no pós-guerra (MOTA, 2007, p. 65 et seq.), em busca de lugares mais seguros (AMOROSO, 1998, p. 164-166). Entre os removidos, teria estado

[342] Consultar a respeito LANGER, 2012, p. 315-336.

[343] Para mais informações, consultar o artigo de Paulo Cimó Queiroz e os documentos publicados por Brand e Ferreira, neste livro.

[344] Depoimento recolhido em 2008 pela autora na Terra Indígena *Guyra Roka*, município de Caarapó.

um grupo guarani que se declarou desertor do exército paraguaio, em 1870, e procurou abrigo no aldeamento de Santo Inácio de Paranapanema (AMOROSO, 1998, p. 166).

A própria "grafia" do termo Guarani tornou-se mais recorrente nos documentos pós-guerra, "quando trata da chegada de grupos vindos da região da guerra ao aldeamento de São Pedro de Alcântara no rio Tibagí" (MOTA, 2007, p. 52, nota 5). Assim, consta – no ofício dirigido pelo Tenente Coronel José Diogo dos Reis, comandante do Primeiro Corpo de Cavalaria de Guarnição da Fronteira de Mato Grosso, em Nioaque, ao presidente da província, no dia 3 de fevereiro de 1874 – que grupos de indígenas do norte do rio Apa se embrenharam, por causa da guerra, nas matas do Rio Paraná e seus afluentes e que, terminada a guerra, não puderam voltar "a seos antigos postos" (CORRÊA L., 1999, p. 110-111 *apud* VIETTA, 2007, p. 43).

Quanto ao trabalho nos ervais, cabe destacar que ele marca a história dos povos guarani falantes desde o século XVII. O jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (1985 [1639], p. 40, 63), por exemplo, registrou na sua crônica que muitos indígenas caíam com seus fardos de erva nos barrancos, que o fel lhes saia pela boca e, lá mesmo, eles acabavam de morrer sob o peso das suas cargas. Os montes do Mbaracaju[345] transformaram-se, assim, em grandes ossários de índios, segundo o testemunho do jesuíta.

Nas últimas décadas do século XIX, a Companhia Mate Laranjeira, criada pelo comerciante gaúcho Thomaz Laranjeira, em 1882, nos terrenos devolutos existentes no sul da Província de Mato Grosso, e a *La Industrial Paraguaya S. A.*, criada em 1886, sob 13, 4% (2.647.727 ha) de toda a região oriental do Paraguai reeditaram, para os Paĩ-Tavyterã e os Kaiowa, uma história semelhante à escravidão nos ervais da época colonial.

O trabalho nos ervais da Companhia Mate Laranjeira ou nos de outros exploradores afetou de diferentes maneiras a história indígena no atual Mato Grosso do Sul. Aqui, apenas destacamos, do longo documento publicado por Maria Elisabeth Brêa Monteiro (2003), o Relatório do auxiliar Genésio Pimental Barbosa para Antonio Martins Viana Estigarribia, Diretor da 5a Inspetoria Regional, relativo ao ano de 1927, o envolvimento da população kaiowa na extração da erva, assim como as consequências desse trabalho para ela.

Pimentel considera "riquíssima" em ervais a terra onde viviam os grupos kaiowa. Ele faz uma relação dos maiores núcleos populacionais: Posto Francisco Horta, aldeia do Te'ýi Kue, transformada no Posto José Bonifacio, aldeias do Patrimônio União, do Serro Peron, Ibera-Moroty, Ipehum, Ypuitan e da Invernada Tujá. Segundo Pimentel, vivia da "insignificante remuneração recebida nos trabalhos de elaboração da erva", em toda a extensão de terra citada, "uma quantidade imensa de índios kaiowa" espalhada pelos ervais, onde o corte da erva era realizado e o barbaquá estava em atividade. Este os absorvia tanto que não dispunham de tempo para qualquer outra atividade, "lhe não deixando cuidar, sequer, de pequenas lavouras". O relator descreve também o sistema de endividamento nos armazéns da Mate e nos das demais ervateiras e aponta os riscos de tentar a liberdade pela fuga, a captura e os castigos.

Um encarregado da ervateira do senhor Isnardi elogia os Kaiowa para Pimentel, dizendo-lhe que "esses índios são de ótimo comportamento, ordeiros e respeitadores, sendo raro se verificar desinteligências entre eles e que quando isso raramente se dá a origem é sempre o álcool, conduzido por mascates para lhes vender no local dos serviços em que se encontram".

O relator entendia que, para essa população indígena, deveria ser demarcada uma área de terra que se prestasse à cultura, "ou seja, terra de mato alto" e começou a escolher

[345] Não confundir esse topônimo com Maracaju, no Mato Grosso do Sul. Segundo os cálculos de Montoya (1985 [1639]), o *Puerto de Mbaracayú* ficava sobre o rio Jejui, distante de 30 a 40 léguas de Asunción, e de seis a oito dias de caminho do "grande salto do Paraná", Sete Quedas, na direção de Asunción.

várias áreas de 3.600 ha.[346] Em sua estimativa, nos núcleos que visitara, vivia "uma tribo de mais de cinco mil almas", sem levar em conta os índios já aldeados no Posto Francisco Horta (Dourados) e José Bonifacio (Caarapó) (BARBOSA, 1927 *apud* MONTEIRO M. E., 2003, p. 69-97). No relatório de Pimentel, consta, ainda, que muitas famílias kaiowaeguarani viviam espalhadas pelas fazendas e nas matas. Disso se deduz que parte da história Kaiowa se deu fora da Mate Laranjeira, nas suas aldeias tradicionais, nos ervais não submetidos à Mate e nas fazendas que exploravam outras culturas.

Uma das consequências desse período para a população kaiowa foi o fim definitivo do isolamento. Os exploradores já não eram viajantes, forasteiros. A exploração da erva-mate acarretou o surgimento de novos núcleos populacionais e novas cidades, como Porto Murtinho, Bela Vista, São Tomás, Nhu Verá, Campanário, Caracol, Margarida, Cabeceira do Apa e Porto Felicidade. Nesse contexto, o trabalho indígena passou a ser cada vez mais requisitado. A desorganização social é outro saldo dessa época. A exploração da erva era uma atividade rotativa. Muitos indígenas ausentavam-se por longos períodos dos seus locais tradicionais de residência, acampando sós ou com suas famílias nos ranchos das ervateiras. Terminado o processamento da erva no local, o rancho e os trabalhadores mudavam de lugar, ou estes últimos mudavam de patrão (ARRUDA, 1997, p. 61). Essa mobilidade forçada dispersou as comunidades indígenas e perturbou as suas formas de produção, consumo e sociabilidade tradicionais. A tuberculose e as epidemias de varíola e sarampo ceifavam tantas vidas, que a Missão Evangélica Caiuá chegou a construir a Ñande Róga, "Nossa Casa", para acolher crianças, sobretudo, órfãs.

[346] Esse era o tamanho de um lote de fazenda fixado pela lei 725 de 24 de setembro de 1915, por ocasião do loteamento de parte da terra até então explorada exclusivamente pela Companhia Mate Laranjeira por direito de concessão.

Nesse ambiente perturbado, atuaram a missão mencionada e o Serviço de Proteção ao Índio, cujo impacto na história indígena no sul do então estado de Mato Grosso é tratado em outros artigos.[347] Seguem aqui apenas algumas considerações.

## O Serviço de Proteção ao Índio – SPI: século XX

Fundado em 1910, o SPI deu início à política de demarcação de terras para a população indígena. De 1915 a 1928, o SPI demarcou oito reservas, medindo as maiores no máximo 3.600 ha e totalizando as oito 18.297 ha.

As demarcações tinham o propósito de reagrupar a população indígena dispersa. Em 1923, quando esse processo estava em curso, o relator do SPI listou os locais de referência de parte dessa população dispersa: aldeia na Cabeceira do Laranja Doce, a 3 km de Dourados; aldeia Cabeceira do Sardinha, a 9 km de Dourados; aldeias ao longo do Ribeirão do Sardinha; aldeolas de Santa Maria, Carumbé, São Domingos e Cabeceira do Panambi, todas dentro de um raio de 10 léguas de Dourados, sendo a de Santa Maria a mais afastada; aldeia do Córrego do Engano, na fazenda Revolta, à margem do Rio Dourados; aldeolas do Iguassú ou Guassú, Capão Ralo e outras, ao longo do Rio Dourados; aldeias de Te'ýi Kue, Pa'i Kue e Laranja'i, em Juti; aldeolas de Serrito, São Domingos e São Francisco; aldeia de Aquino, no Bocajá, e ainda muitos outros grupinhos.[348]

A tarefa de agrupar os indígenas nas reservas não foi simples. Se, de um lado, "o "disciplinamento" das relações entre índios e brancos em Mato Grosso implicava o reconhecimento dos territórios indígenas e sua

[347] Para um estudo mais aprofundado dessas instituições, consultar os documentos publicados por Azambuya, Brand e Ferreira, assim como os artigos de Marques Pereira, Gonçalves e Lourenço, neste livro.

[348] ESTIGARRIBIA, Antonio Martins V.: *Relatório S.P.I.* Inspetoria de Mato Grosso, Mf 379, fg. 1.472-1.473, 31 de dez. 1923. MI/ Arquivo do SPI.

consequente demarcação" (MONTEIRO M. E., 2003, p. 30-31), e se funcionários do SPI, como Genésio Pimentel Barboza, tiveram a expectativa de que a demarcação de reservas de 3.600 ha resolveria o problema da exploração dos indígenas pelos ervateiros, de outro, as próprias reservas se tornaram centros de negociação da mão de obra indígena. De modo que a situação não se resolveu com as oito reservas demarcadas pelo SPI até 1928, nem com as posteriores demarcações.

Ao serem agrupados esses indígenas em reservas, o processo de demarcação acabou liberando oficialmente todas as terras não demarcadas para as atividades desenvolvidas pelas sucessivas frentes de exploração econômica (BRAND, 1993, 1997; LOURENÇO, 2007). Os novos proprietários, à medida que podiam prescindir do trabalho indígena, assentiram que "lugar de índio era nas reservas".

## A Colônia Agrícola Nacional de Dourados – CAND: século XX

As Colônias Agrícolas Nacionais foram criadas por meio do decreto-lei nº 3059, em fevereiro de 1941. Uma dessas colônias foi a Colônia Agrícola Nacional de Dourados, implantada pelo decreto-lei Nº 5.941, de 28 de outubro de 1943. O interessante é que, nem no decreto presidencial, nem nos arquivos da colônia aparecem as populações indígenas dos 300.000 ha retomados pelo governo à Cia. Mate Laranjeira (SILVA J. A. F., 1982, p. 18-19). A implantação da CAND afetou, sobretudo, os Kaiowa do *Ka'aguyrusu*, estudados por Katya Vietta, neste livro. Em trabalho anterior, a autora (VIETTA, 2007, p. 93-96) já destacara que os Kaiowa que viviam ao norte do rio Brilhante foram deslocados para o *Ka'aguyrusu*, ao sul do rio, pela Comissão de Linhas Telegráficas e pelo SPI, sendo lá absorvidos como trabalhadores nas fazendas. Se essas instituições tiveram a intenção de demarcar o *Ka'aguyrusu*, projeto que teria sido favorável aos Kaiowa, elas perderam essa possibilidade, primeiro, para a Colônia Municipal de Dourados e, depois, para a Colônia Agrícola Nacional de Dourados. Ganhou a bandeira do presidente Getúlio Vargas, a da defesa da fronteira por meio de seu povoamento por não indígenas.

Aqueles índios que permaneceram na margem esquerda do rio Brilhante, nas margens dos rios Santa Maria, Carumbé e Carumbezinho foram paulatinamente sendo absorvidos como peões nas fazendas ou conduzidos para as reservas de Dourados e Caarapó. Os Kaiowa que habitavam Ka'aguyrusu "vendiam" a mão de obra para fazendeiros que lideravam uma indústria de perfumes, mas mantinham-se em seus *tekoha*.

Inicialmente, os colonos só podiam ocupar os lugares não habitados, mas esta condição não foi cumprida. Ao perceber suas terras ocupadas, parte significativa das famílias do Ka'aguyrusu dispersou-se pela região, inclusive pelo Paraguai e pelo estado do Paraná. Mais tarde, algumas famílias das margens do rio Brilhante, uma das rotas de fuga da CAND, foram para a Reserva de Dourados, mas houve também as famílias que permaneceram no local, criando-se um impasse.

Em carta dirigida ao Diretor do SPI, em dezembro de 1952, Iridiano Amarinho de Oliveira, chefe da Inspectoria Regional 5, escreve, estarrecido, sobre a arbitrariedade da CAND, que "violando todas as regras de ética administrativa, invadiu a propriedade territorial indígena naquela região (SPI 2995/51) sem o menor respeito ao direito de terceiros, deixando os índios 'Caiuás' de Panambi entregues a sua sorte".[349]

Os grupos que resistiram a esse processo conseguiram que a colônia não lhes tomasse toda a terra. Tal foi o caso de Panambi e Panambizinho, cuja área contínua de dezenas de milhares de hectares foi reduzida a duas áreas de 60 e 240 ha, distantes 35 km uma da outra. Egon Schaden (1963, p. 80) fez pesquisa na região entre os anos 1949 e 1951, quando

[349] OLIVEIRA, Planilha 331, Microfilme M-027, Planilha-337, Ofício n-157 (MI/Arquivo do SPI).

os indígenas viam sua terra ser loteada pelo governo. Eles interpretavam o acontecimento como um ato do drama do "fim do mundo". A incorporação de suas experiências de desterro no mito parece ter fortalecido essas comunidades, que, a partir das duas pequenas áreas da terra ocupada anteriormente, lutaram e lutam por recuperar os espaços perdidos. A de Panambizinho teve parte de seu *tekoha*, 1284 ha, homologada em janeiro de 2005. A comunidade de Panambi aguarda a finalização do processo administrativo em curso.

## Do *sarambi* às retomadas – século XX-XXI

O agrupamento em reservas dá-se no momento em que ocorrem novas frentes de espalhamento ou *sarambi*, ocasionadas pelas transformações pelas quais passou a Mate Laranjeira, pela abertura das colônias agrícolas e pela chegada de novos fazendeiros. De modo que o *sarambi* aconteceu de diversas formas e em diversos momentos nos vários lugares. *Sarambi* significa bagunça e afastamento. Ñemosarambi é sempre uma ação realizada por outrem, o que vem indicado pela partícula *-mo-*, que significa "fazer que" e verbaliza o nome. À época em que "todas" as famílias indígenas tinham abandonado ou viviam sob a iminência de abandonar seus *tekoha*,[350] costuma-se chamar ñemosarambipa, indicando *–pa* a vasta abrangência do espalhamento.

Essa época é viva na memória indígena. Os muitos relatos se deixam resumir no que se segue. Com o fim do monopólio, o chefe da Mate, um correntino de apelido Polako, teria "demarcado" "de boca", sem dar documento escrito, algumas áreas para os indígenas que na época trabalhavam para a Mate ou para as ervateiras habilitadas pela Mate. Esses indígenas teriam permanecido "em paz" nesses locais. Com a abertura dos projetos de colonização nas antigas terras da Mate, nas décadas de 1940 e 1950, eles começaram a se deparar com os novos donos da terra, "no papel". Chegou o primeiro fazendeiro; anos depois, chegou o segundo, e depois o terceiro. Estes, até então, em geral, não se incomodaram com a presença indígena em suas fazendas e, em muitos casos, cultivaram com eles relações de aliança, deixando-lhes plantar seus cultivares e explorar a mata para seu sustento, em troca de seu conhecimento do lugar e seu trabalho na derrubada da mata entre outras coisas. Somente com a chegada do quarto dono, que comprara a terra do terceiro fazendeiro, já em fins dos anos 1950, a comunidade indígena foi obrigada a sair das fazendas. São os anos do *ñemosarambipa*, que de fato coincidem com a época de expansão das frentes agropecuárias no antigo sul de Mato Grosso.

No jargão da geografia crítica e da antropologia histórica, esse processo é conhecido como "desterritorialização", que é a mudança involuntária de uma população, de seu território tradicional para outro lugar, onde se fez necessário adaptar sua cultura a uma nova realidade espacial. Esta adaptação é chamada de "territorialização", pois exige mudanças socioculturais. Esse evento foi um divisor de águas na história indígena contemporânea. A população indígena dos *tekoha guasu* chamados Chapiru, Ka'aguy Rusu, Ita Poty, Yvy katu, Guasuty entre outros foi levada, muitas vezes à força, para as "reservas", até então muito pouco habitadas. Funcionários do SPI e, mais tarde, da Fundação Nacional do Índio, FUNAI, assim como os agentes da Missão Caiuá e das empresas colonizadoras transportaram os indígenas das fazendas às reservas. A Reserva Indígena de Dourados, que inicialmente reunira, sobretudo, os Kaiowa que estavam ao sul do córrego Hum, mais tarde passou a abrigar aquelas famílias kaiowa que os fazendeiros não queriam mais em suas terras. Mas, mesmo nessa época, ficou ainda boa parte da população indígena fora das reservas.

[350] Na vasta área de ocupação Guarani e Kaiowa, existem várias unidades socioecológicas chamadas de *tekoha*. *Tekoha* é, assim, um espaço físico, *-ha*, com a base material para a reprodução física e cultural, *teko*, da comunidade indígena que habita no lugar.

A partir da década de 1970, a presença de famílias e até de aldeias indígenas, nos "fundos das fazendas", passa a representar um "incômodo" para os proprietários. Na época da formação das fazendas, enquanto contribuíam para a derrubada das matas, os indígenas eram úteis e requisitados. A biografia de quase todos eles está marcada pelas fazendas, pelas novas culturas e relações introduzidas. Muitos indígenas evocam relações de compadrio com os proprietários. Foi precisamente com o início da mobilização indígena pela retomada de suas terras, nos últimos anos desta década, que os proprietários das terras, ou os próprios indígenas, pediram à FUNAI e aos agentes da Missão Evangélica Caiuá e da Missão Tapeporã da Igreja Metodista transporte para fazer a mudança.

Até 1978, data da primeira retomada, pode-se dizer que os Kaiowa e os Guarani viveram o tempo do ñemosarambipa ou espalhamento. A partir de então, começam a reagir e a pressionar o órgão "tutelar", a FUNAI, para lhes restituir parte do que eles haviam perdido com o contato. Iniciava-se um novo tempo em sua história, a que eles denominam *tempo do direito* e que hoje conta com o apoio, entre outros, da Constituição Federal de 1988, da FUNAI, da Convenção 169 "sobre Povos Indígenas e Tribais" da Organização Internacional do Trabalho (OIT), do Ministério Público Federal e das políticas públicas de inclusão social.

O processo de redução das terras indígenas a reservas significou para os povos Kaiowa e Guarani viver em condições sociais, econômicas e ecológicas muito diferentes daquelas que elas conheciam, com repercussão direta sobre a produção e reprodução cultural.[351] Entre os anos de 1950 e 1990, "praticamente todo o estado do Mato Grosso do Sul foi desmatado". Isso trouxe impactos muito fortes sobre o povo kaiowa, pois todos os seus conhecimentos, desde o manejo de plantas e animais até a sua cosmovisão e espiritualidade, estavam vinculados à floresta (GRÜNBERG, 2006, p. 783).

Superlotadas e com uma gama de problemas novos que desafiam a competência da liderança tradicional, as reservas tornaram-se lugares muito difíceis para se viver. Nesse contexto, muitas famílias as abandonam e saem à procura de outras áreas, já ocupadas no passado por parentes. Passam a acampar à beira de estradas, nas proximidades de seus antigos *tekoha* ou nos centros urbanos. Somam-se, assim, a grupos que já residiam às margens de algumas rodovias, os chamados "índios de corredor", assim chamados por Levi Marques Pereira (2006, p. 73). Desde esses "corredores", eles contestam a ordem social vigente e aproximam-se simbolicamente da terra das origens, do tempo antigo, *ymãguare*, pleno das virtudes gerativas e, em muitos casos, das terras que habitaram seus avós e que se tornaram fazendas, como as de cana-de-açúcar.[352]

Os Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul, segundo o censo do IBGE de 2010, são a segunda[353] etnia indígena mais numerosa do país, com 43.400 indivíduos, dos quais 35.300 vivem em terras indígenas e 8.100 fora delas. A maior parte dessa população, mais de 30 mil, reside nas oito reservas demarcadas de 1915 a 1928 — Amambai, Caarapó, Dourados, Limão Verde, Pirajuy, Porto Lindo, Sassoro e Takuapiry — que totalizam aproximadamente 18 mil hectares. Em outras dezesseis áreas demarcadas, embora não todas ocupadas de fato, da década de 1980 em diante — Cerrito, Guaimbe, Guasuty, Jaguapire, Jaguari, Jarara, Ñande Ru Marãngatu, Campestre, Panambi, Panambizinho, Pirakua,

[351] Neste mesmo livro, conferir o artigo de Levi Marques Pereira sobre a Reserva Indígena de Dourados.

[352] Para o governo do estado, o "Mato Grosso do Sul é o melhor lugar para produzir etanol no Brasil". Em 2007, a área plantada de cana-de-açúcar foi de 192 mil hectares; em 2009, chegou a 490 mil e, para 2012, prevê-se chegar a 1 milhão. Em 2009, havia 14 usinas em operação e 28 em fase de implantação. Desse total, 16 estão localizadas em municípios onde há terras já identificadas e delimitadas pela FUNAI (LIMA et al., 2009, p. 2).

[353] A população indígena mais numerosa é a Tikuna (AM), com 46 mil indivíduos, sendo que 39.300 moram na terra indígena e os demais fora dela.

Potrero Guasu, Rancho Jakare, Sete Cerros, Sucuriy, Takuaraty/Yvykuarusu (Paraguasu) — residem mais de dez mil pessoas. Em outras áreas já identificadas — Arroio Cora, Guyra Roka, Jataivary — ou em processo de identificação — Kokue'i, Takuara e Sombrerito —, residem mais de mil pessoas (Ilust. 117).

Boa parte das 8.100 pessoas que, segundo o censo de 2010 do IBGE, vive fora das terras indígenas reside em acampamentos, em barracos precários feitos de sucata e lona plástica, em vagões de trem abandonados, sem acesso à maior parte dos benefícios previstos para as comunidades indígenas nos programas governamentais. Os acampamentos estão na margem de rodovias, na periferia das cidades e das reservas ou terras indígenas e nas proximidades de terras reivindicadas como indígenas.

Para uma sistematização preliminar dos acampamentos, indigenistas da FUNAI de Dourados e Ponta Porã, assim como do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e de profissionais da antropologia, como Levi Marques Pereira, têm levado em conta a procedência da população acampada, sua motivação para acampar e a localização dos acampamentos. Eles vêm chamando de acampamentos "de retomada" os que estão dentro das áreas reivindicadas, sejam estas já identificadas, em identificação ou sem nenhum processo administrativo oficial. Os moradores desses acampamentos, unidos por laços de parentesco e afinidade, são um grupo organizado em prol da recuperação de suas terras. Seria o caso de Kurussu Amba, Ypo'i, Laranjeira Nhanderu, Itay Ka'aguyrusu, Guyra Kambiy, Pyelito Kue, Guaiviry. Outros acampamentos são considerados "de beira de estrada". Estes são integrados por grupos que já reocuparam suas antigas terras e foram expulsos diretamente pelos proprietários das terras ou por ordem judicial. Eles, quase sempre, pretendem reocupar a terra de onde foram expulsos. Seria o caso de Apyka'i, Mbakurity, Tarumã, Juncal, Laranjal, etc. Aos acampamentos de retomada e aos de beira de estrada diz respeito o nome *tekoharã*, futuro *tekoha*, proposto, sobretudo, pelas lideranças que tentam desconstruir os termos "acampamento", vinculado a lazer entre não indígenas urbanos, e "terra em litígio", onde não pode ser distribuída a cesta básica do governo do estado, nem serem construídos postos de saúde ou escolas.

Os acampamentos "de periferia de cidades" são integrados, geralmente, por indígenas que saíram das reservas por causa de conflitos, para buscar trabalho, tratamento de saúde ou para as crianças estudarem com não indígenas. Frequentemente, são liderados por pessoas que foram vítimas de boicote ou violência por parte de outros líderes indígenas. Neles, acampam, também, indígenas desenraizados etnicamente, casados ou não com não indígenas, esperando talvez serem alcançados pelos programas habitacionais do governo. Os acampamentos "de fundos de fazenda" são aqueles como o da Aldeinha Receber, integrados por remanescentes dos indígenas que ficaram trabalhando nas fazendas organizadas sobre a terra outrora habitada só por indígenas.

Sob a pressão formal e informal dos proprietários vizinhos, e pela própria necessidade de sobrevivência, a população acampada é muito flutuante na sua composição social e na sua localização geográfica. Em outubro de 2012, havia em torno de 40 acampamentos de Kaiowa e Guarani no estado. Segue-se um quadro com dados aproximados, baseado em dados colhidos em campo e nas coordenações regionais da FUNAI de Dourados e Ponta Porã.

**Quadro 1. Acampamentos indígenas de guarani falantes em Mato Grosso do Sul[354]**

| Qtde. de Acamp. | Municípios | Acampamentos [tekoharã] | Localização e Classificação | Famílias/ Pessoas |
|---|---|---|---|---|
| 02 | Amambai | Ka'ajary<br>Procedência: Terra Indígena (TI) Limão Verde (Amambai) | Rodovia MS 295 Amambai-Tacuru, 7 km. após a cidade de Amambai. Perto da reserva Limão Verde. | 70/268 Kaiowa Guarani |
| | | Samakuã<br>Procedência: TI Limão Verde (Amambai) | Rodovia MS 295 Amambai-Tacuru, 9 Km após a cidade de Amambai. Perto da reserva Limão Verde. | 13/52 Kaiowa Guarani |
| 01 | Aral Moreira | Guaiviry<br>Procedência: TI Amambai<br>(Amambai) | Ocupam área de reserva de uma das fazendas que reivindicam. Acampamento de retomada. | 80/320 Kaiowa Guarani |
| 01 | Bataguaçu | Bataguasu (São José)<br>Procedência: TI Te'ýikue (Caarapó) | Rodovia BR 267 Km 34. Acampamento de beira de estrada. Sem reivindicação a terra tradicional. | 02/09 Kaiowa |
| 01 | Caarapó | Nova América<br>Procedência: TI Caarapó (Caarapó) | No núcleo urbano do distrito, perto do campinho.<br>Parte do grupo retornou a Te'ýikue; parte passou a residir em casas cedidas dentro do distrito. Acampamento em contexto urbano. | 04/11 Kaiowa Guarani |
| 01 | Coronel Sapucaia | Kurussu Ambá<br>Procedência: TI Takuapiry (Coronel Sapucaia) | O acampamento fica dentro da fazenda reivindicada, na área de reserva legal. Acampamento de retomada. | 50/245 Guarani Kaiowa |
| 02 | Douradina | Guyra Kambiy<br>Procedência: TI Panambi (Douradina) | Área contígua à aldeia Lagoa Rica, dentro de área já delimitada. Acampamento de retomada. | 22/85 Kaiowa |
| | | Itay Ka'aguyrusu<br>Procedência: TI Panambi (Douradina) | Área contígua à aldeia Lagoa Rica, dentro de área já delimitada. Acampamento de retomada. | 56/190 Kaiowa |

[354] Baseado nos dados populacionais do programa de segurança alimentar MDS/FUNAI e incluindo inclusive as áreas em estudo. Thiago Cavalcante (2013, p. 110-112) apresenta um quadro ligeiramente diferente do nosso em sua tese de doutorado.

| Qtde. de Acamp. | Municípios | Acampamentos [tekoharã] | Localização e Classificação | Famílias/ Pessoas |
|---|---|---|---|---|
| 08 | Dourados | Aldeinha Picadinha<br>Procedência: TI Bororo-Jaguapiru (Dourados) | Rodovia MS 270, a 20 Km do centro de Dourados. A comunidade ocupa 1 ha faz 40 anos, próximo à área reivindicada de 1000 ha. Acampamento de retomada. | 06/19<br>Guarani<br>Terena |
| | | Apyka'i-Curral de Arame<br>Procedência: TI Te'ýikue (Caarapó), TI Bororo-Jaguapiru (Dourados) | BR 463, a 7 Km de Dourados. Acampamento de beira de estrada. | 08/19<br>Kaiowa<br>Guarani |
| | | Bokeirão<br>Procedência: TI Bororo-Jaguapiru (Dourados) e TI Amamabai (Amambai) | A comunidade ocupa área de 5 ha, contígua à aldeia Bororó. Acampamento de retomada. | 17/56<br>Kaiowa<br>Guarani<br>Terena |
| | | Chácara Califórnia<br>Procedência: TI Brejão (Nioaque) | Na área do Joquei Clube, em Dourados. | 06/19<br>Kaiowa<br>Guarani<br>Terena |
| | | Itahum-Jaguary<br>Procedência: TI Caarapó (Caarapó), TI Bororo-Jaguapiru (Dourados) | Em Itahaum (Distrito de Dourados). Ocupam uma área de 5 ha. Há 20 anos no local. | 33/100<br>Kaiowa<br>Guarani |
| | | Ñũ Porã<br>Prõcedência: TI Rancho Jacaré, (Laguna Carapã), TI Te'ýikue (Caarapó), TI Panambizinho (Dourados) | Rodovia BR 163, Mudas MS, a 5 Km do centro de Dourados. Ocupa a área reivindicada.<br>Acampamento de retomada. | 43/128<br>Kaiowa e<br>Guarani |
| | | Ñũ Vera<br>Prõcedência: TI Porto Lindo (Amambai), TI Bororo-Jaguapiru (Dourados) | Área de 23 ha contígua à aldeia Bororó. Acampamento de retomada. | 33/98<br>Kaiowa<br>Guarani |
| | | Pacurity<br>Procedência: TI Te'ýikue (Caarapó), TI Bororo-Jaguapiru (Dourados) | Rodovia MS 267, km 45. Acampamento de beira de estrada, a 20 km de Dourados.<br>Acampamento de retomada. | 24/62<br>Kaiowa<br>Guarani |
| 01 | Guia Lopes Da Laguna | Cerro'i<br>Procedência: TI Pirakuá (Bela Vista), TI Sukuriy (Maracaju), TI Bororo-Jaguapiru (Dourados) | Até 2007, à margem da rodovia BR 267, a 75 km de Maracaju, na direção de Jardim.<br>Depois, sobre 17 ha cedidos por um fazendeiro. | 14/41<br>Kaiowa<br>Guarani |

| Qtde. de Acamp. | Municípios | Acampamentos [tekoharã] | Localização e Classificação | Famílias/ Pessoas |
|---|---|---|---|---|
| 02 | Iguatemi | Mbarakay<br>Procedência: TI Jaguapire, TI Sassoró, TI Yvy Katu | À beira do Rio Iguatemi. Com dificuldade de permanecer no varjão da área reivindicada e sem liderança efetiva, parte da comunidade de Mbaraka'i circula por Sassoró, Jaguapire e Yvy Katu e parte está misturada com a comunidade de Pyelito kue.<br>Ambos os acampamentos são de retomada. | 32/120 Guarani Kaiowa |
| | | Pyelito kue<br>Procedência: TI Jaguapire, TI Sassoró, TI Yvy Katu | | 40/170 Guarani Kaiowa |
| 02 | Japorã | Agrolac/São Jorge (Yvy Katu 1)<br>Fazenda Brasil (Yvy Katu 2)<br>Paloma (Yvy Katu 3)<br>Procedência: TI Porto Lindo (Japorã) | Ocupam uma pequena parcela da área reivindicada. | 62/211 Guarani |
| | | Remanso Guasu<br>Procedência: TI Porto Lindo (Japorã) | Ocupam uma pequena parcela da área reivindicada. | 65/245 Guarani |
| 02 | Jardim | Bouqueirão<br>Procedência: A maior parte diz proceder do antigo tekoha<br>Água Amarela. | Acampamento sobre uma área de terra cedida pela fazenda que fica a 30 Km de Jardim e é fruto de um acordo. Acampamento de beira de estrada. | 12/54 Kaiowa e Guarani |
| | | Laranjal Takuaju<br>Procedência: TI Pirakuá (Bela Vista) e acampamento<br>Kokue'i (Ponta Porã). | Dista 11 Km do município de Jardim na margem da BR 060, Sentido Jardim-Bela Vista.<br>Acampamento de beira de estrada. | 10/45 Kaiowa Guarani |
| 02 | Juti | Aldeinha IBC (Receber)<br>Procedência: Juti | Trata-se de uma área cedida de 3 alqueires, que a comunidade ocupa desde o início da década de 1980. A área fazia parte da Fazenda ICB,<br>vendida em 2009. A Comunidade reivindica terra. Acampamento de fundo de fazenda. | 07/30 Kaiowa Guarani |
| | | Juti<br>Procedência: Juti, TI Jarara (Juti) | Não estão aglomerados em um único ponto da cidade. Vivem de maneira esparsa na periferia da cidade. Acampamento urbano. | 57/ 205 Kaiowa Guarani |
| 01 | Laguna Carapã | Urukuty<br>Procedência: TI Amambai (Amambai) | A comunidade reside transitoriamente na Terra Indígena Guaimbe. Reivindicam terra. | 30/109 Kaiowa Guarani |

| Qtde. de Acamp. | Municípios | Acampamentos [tekoharã] | Localização e Classificação | Famílias/ Pessoas |
|---|---|---|---|---|
| 05 | Naviraí | Juncal<br>Procedência: Fazendas da região de Naviraí, antigos<br>tekoha na região | Localiza-se na MS 145, que liga Naviraí a Jatei.<br>Aproximadamente a 50 Km de Naviraí. Reivindicam a área Santiago Kue. Acampamento de beira de estrada. | 06/27<br>Kaiowa |
| | | Mborevi Arroio<br>Procedência: Fazendas da região de Naviraí, antigos<br>tekoha na região | Parte da comunidade reside na cidade de Naviraí, outra parte foi para o acampamento Tarumã e outra continua no local.<br>Reivindica terra.<br>Acampamento em contexto urbano. | 29/111<br>Kaiowa<br>Guarani |
| | | Aquino<br>Procedência: Fazendas da região. TI Takuára. | Periferia de Naviraí. Acampamento em contexto urbano. | 4/15<br>Kaiowa<br>Guarani |
| | | Teju'i<br>Procedência: Fazendas da região. | A comunidade acampa há 10 anos nas proximidades de Naviraí. Acampamento de beira de estrada. | 3/14<br>Kaiowa<br>Guarani |
| | | Taruma<br>Procedência: TI Te'ýikue (Caarapó), TI Jarara (Juti),<br>TI Sassoró (Tacurú) e região de Naviraí. | Rodovia BR 163, Km 128. Reinvindicam a área Santiago Kue. Acampamento de beira de estrada. | 8/55<br>Kaiowa<br>Guarani |
| 02 | Paranhos | Arroio Kora<br>Procedência: TI Arroio Corá (Japorã) | O acampamento está na área contígua às 700 ha ocupadas pela comunidade, cuja população total chega a 650 pessoas.<br>O acampamento é uma pequena fração dos 7.175 ha já homologados, mas com homologação suspensa.<br>Acampamento de retomada. | 100/250<br>Kaiowa<br>Guarani |
| | | Ypo'i<br>Procedência: TI Pirajuy (Japorã) | Ocupam 10% da reserva legal da fazenda reivindicada. Acampamento de retomada. | 70/180<br>Guarani |
| 01 | Ponta Porã | Kokue'i<br>Procedência: TI Pirakua (Bela Vista), TI Marãngatu,<br>TI Campestre (Antonio João), TI Amambai (Amambai),<br>fazendas. | O grupo ocupa há 10 anos uma área abandonada, ainda não identificada.<br>Acampamento de retomada. | 39/120<br>Kaiowa<br>Guarani |

| Qtde. de Acamp. | Municípios | Acampamentos [tekoharã] | Localização e Classificação | Famílias/ Pessoas |
|---|---|---|---|---|
| 03 | Rio Brilhante | Aldeinha Sete Placas (Acampamento Wilson) Precedência: TI Panambi/Lagoa Rica (Douradina) | Rodovia Rio Brilhante-Maracaju. O grupo trabalhou de forma itinerante nas fazendas da região. Com a diminuição da demanda de trabalho braçal, fixou-se nos corredores das estradas. Acampamento de fundo de fazenda. | 5/25 Kaiowa |
| | | Aroeira (Distrito Prudêncio Thomaz) Procedência: TI Panambi/Lagoa Rica (Douradina), TI Bororo-Jaguapiru (Dourados), TI Sukuriy (Maracajú) | Rodovia BR 163, sentido Rio Brilhante-Campo Grande, a 20 km da cidade. Acampamento em contexto urbano. | 18/80 Kaiowa |
| | | Laranjeira Nhanderu Procedência: TI Panambi/Lagoa Rica (Douradina), TI Sukuriy (Maracaju) | Rodovia BR 163, a 3 km da ponte sobre o Rio Brilhante. Acampamento de retomada. | 44/166 Kaiowa |
| 01 | Vicentina | Vila Rica Procedência: Fazendas da região | Rodovia MS 162, a 18 km do centro de Douradina. O grupo reside no distrito de Vila Rica. Não reivindica terra. Acampamento em contexto urbano. | 13/51 Guarani Kaiowa |
| 01 | Novo Horizonte do Sul | Novo Horizonte do Sul Procedência: Fazendas da região | Estrada para São Paulo, perto de Ivinhema. Reivindicam terra. Acampamento de fundo de Fazenda. | 10/40 Guarani Kaiowa |

Fontes: Dados coletados pelo autor em trabalho de campo, assim como junto a funcionários da FUNAI em Dourados e Ponta Porã, e aos pesquisadores Levi Marques Pereira, Katya Vietta e Thiago Cavalcante.

Cabe destacar que algumas comunidades podem "levantar acampamento" por certo tempo, pelas dificuldades materiais para permanecer no local ou pelos recursos legais impetrados contra elas. Nesses casos, os indígenas ficam à beira da estrada, nas proximidades da área reivindicada ou nas terras indígenas das proximidades. Em setembro de 2012, esse é o caso do acampamento Mbaraka'i.

***

Na última parte deste artigo, apresentamos algumas práticas culturais kaiowa e guarani, do século XX e XXI, registradas por Telêmaco Augusto Enéas Morosinis Borba (1908), que foi administrador da missão São Pedro de Alcântara, no Paraná, de 1863 a 1883; pelo viajante alemão Gustav von Königswald (1908); pelo padre Claro Monteiro do Amaral (1902); nos relatos dos sertanistas e missionários e nas anotações de profissionais da antropologia.

## Pinturas, adornos e vestimentas[355]

Königswald (1908, p. 378) descreveu os Kaiowa como "um forte e saudável grupo humano, de mediana estatura, de corpos bem crescidos e belos", distinguindo-se "vantajosamente[356] de outros grupos indígenas pela sua pele clara, marrom amarelada" (Ilust. 118).

Para os Kaiowa e os Guarani contemporâneos, o corpo bonito é o corpo enfeitado. O termo *jegua*, *jeguaha* ou *jeguaka*, traduzido por "enfeite" ou "adorno" em português, é fundamental na sua cosmologia. Ele não indica um acessório, mas algo que completa as pessoas e os seres, que faz eles serem o que são. As divindades e os animais primordiais também se adornam. Entre os principais *jeguaha*, constam as pinturas, os adornos e as vestes corporais.

Tanto homens como mulheres pintam o rosto de vermelho, com a tinta do urucum, em ocasiões festivas; e de preto, com a do jenipapo, em situações conflituosas e de pesar, formando linhas e desenhos geométricos.

Os homens usam, em ocasiões especiais, cocares, *jeguaka,* de penas amarelas; colares, *mbo'y*, e braceletes, *poapykuaha*, feitos de pequenas sementes pretas com penas vermelhas e amarelas. Sobre seu tórax, eles usam o*joasaha*, um colar de sementes transpassado. Em uma das mãos, carregam o chocalho, *mbaraka*, e um penacho de penas de avestruz ou uma cruz de madeira, feita de cedro ou de incenso.

O *tembeta*, enfeite labial masculino registrado em todos os séculos para vários grupos guarani falantes, é usado ainda hoje por alguns homens *kaiowa*, especialmente em ocasiões festivas.

Desde algumas décadas, os Kaiowa e Guarani vestem-se no dia a dia como os moradores não indígenas. O padre Amaral, já no início do século XX, escreveu que os aldeados na região do Paranapanema se vestiam "com bastante decência" (1902, p. 270). Por muito tempo, os indígenas trabalharam para os não indígenas por uns metros de tecido ou por roupas usadas. A Missão Caiuá, por sua vez, fez muito esforço para vestir os indígenas. Tudo isso mais a interação crescente com a população não indígena contribuíram para que as vestes tradicionais caíssem em desuso no cotidiano. Em dias festivos, porém, os Kaiowa costumam se vestir como o homem da foto tirada em 1935, por umas senhoras de São Paulo de passagem por Dourados (Ilust. 119).

O Kaiowa Vitalino, certamente um xamã, apareceu, para assistir ao culto religioso na Missão Evangélica Caiuá, em "traje domingueiro", com seu ponchinho e saiote de algodão branco e seus adornos corporais. As relatoras destacam o capricho e as cores de suas vestes, mas, sobretudo, a cruz que lhe enfeitava uma das mãos: "Gostaríamos que todos tivessem o privilegio de ver essa cruz tão bem feita de madeira de lei. É trabalhada à mão, e tão bem lustrada que parece envernizada".[357]

Um dos adornos mais almejados pelos Kaiowa e Guarani contemporâneos é a boa palavra, *ñe'ẽngatu*, *ñe'ẽ porã*. O canto é a palavra por excelência. Ele enfeita os lábios, não só dos seres humanos, mas de todos os seres primordiais e reflete-se no caráter e nas habilidades culturais da pessoa. De modo que a "boa índole", a sociabilidade, o pacifismo e os "bons princípios de agricultura" que foram registrados sobre os Kaiowa no século XIX (LOPES, 2007 [1857]; BORBA, 1908, p. 53) sintonizam-se com o ideal de serenidade, bom coração e generosidade cultivados hoje, especialmente pelos líderes religiosos.

## Casas, mobilidade, caminhos

A casa kaiowa descrita pelos sertanistas no século XIX é semelhante à registrada pelos jesuítas no século XVII (CARTAS ANUAS, 1927-

[355] Conferir mais dados no artigo de Rodrigo Aguiar sobre Arte Indígena.

[356] Subentende-se com "vantajosamente" que o autor aceitava a classificação eugênica da época, na qual ser branco era o *sumum bonum*, e aproximar-se do branco era vantagem.

[357] *A VÓZ MISSIONARIA. Revista Trimestral para as Sociedades Methodistas de Adultos ou Senhores ou de Homens*. Ano VI – Out/Nov/ Dez de 1935. n. 4. São Paulo: Imprensa Methodista, 1935.

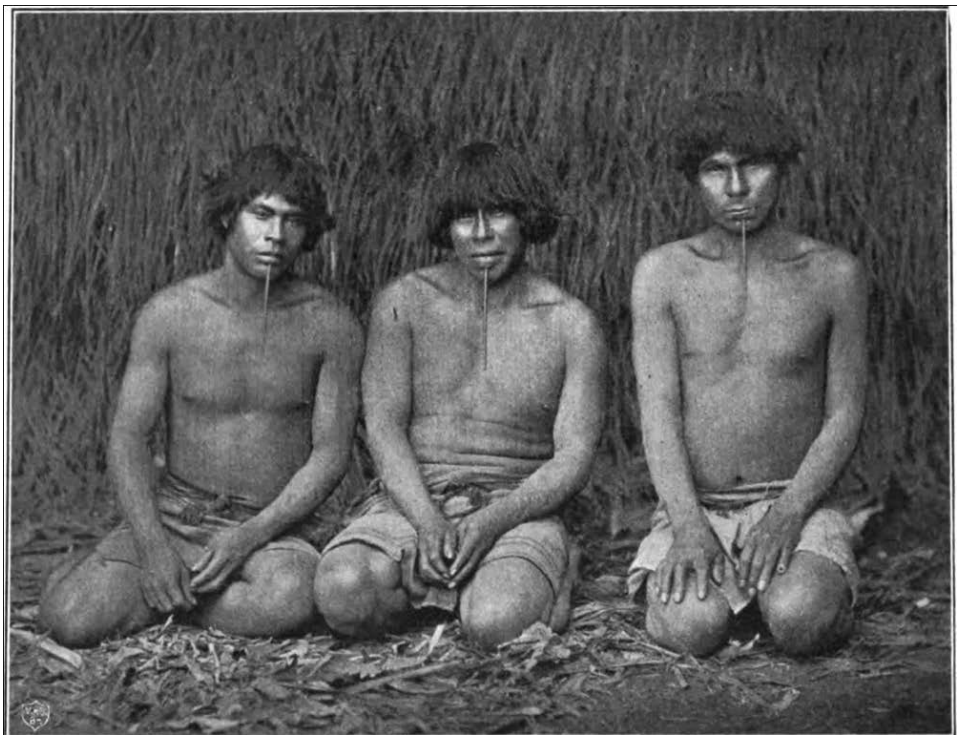


ILUSTRAÇÃO 118 - OS KAIOWA DO TIBAGI EM 1872. (FOTO DE FRANZ HELLER, PUBLICADA EM KÖNIGSWALD, 1908, P. 377)



ILUSTRAÇÃO 119 - UM KAIOWA EM "TRAJE DOMINGUEIRO". (A VÓZ MISSIONARIA, 1935, ANO 6, N. 4, CAPA)

1929, t. XX, p. 363) e às atuais casas de reza kaiowa (Ilust. 120).

A diferença está em que as casas de reza atuais já não são habitadas por uma família extensa, mas por um casal e uns poucos dependentes, geralmente netos ou bisnetos.

As descrições do início do século XX destacam a casa grande kaiowa, mas havia também casas pequenas cobertas de folhas de palmeira que não tocavam o chão, com "paredes de paus roliços, bem unidos e amarrados com cipós" (BORBA, 1908, p. 53). Como essas do Paraná, o reverendo Maxwell (1932) conheceu, entre os Kaiowa de Mato Grosso, "ranchos muito imperfeitos [...] um teto de capim sustentado por esteios, fechado de paredes de paus e capim, esta frágil estrutura constitui a morada que o índio chama 'oga'". O padre Amaral (1902, p. 270) encontrou Kaiowa e Guarani morando em choupanas "tão regulares como as dos civilizados". Hoje, em muitas aldeias, há casas de tijolo ou madeira, ao lado das quais, não raras vezes, são levantados esses "ranchos muito imperfeitos", onde convive o grupo familiar.

A mobilidade kaiowa e guarani registrada no século XIX tem relativa continuidade no século XX. O indigenista Kurt Unkel Nimuendajú (1987 [1914]) acompanhou algumas *parcialidades* guarani falantes que, saindo de Mato Grosso, se dirigiram ao mar. Königswald registrou que os Kaiowa faziam, em suas canoas de 2,5 a 4 metros de comprimento, viagens que duravam meses, para procurar novos lugares de caça e de pesca, e visitar parentes ou amigos. Alguns anos depois, o reverendo Maxwell, da Missão Caiuá, escrevia que os grupos familiares *kaiowa* eram numerosos e viviam juntos em um mesmo local, embora morassem, geralmente, uns distantes dos outros. Sobre os caminhos, ele escreve: "são muito estreitos e tortuosos, e em muitos lugares a passagem pelo mato denso é difícil" (MAXWELL, 1932). Hoje, os Kaiowa são enfáticos em afirmar que não é seu costume morar lado a lado com seu vizinho. Eles têm que poder visitá-lo, caminhar até a sua casa, e têm que poder não vê-lo, em situações de desavença.

### Fogo, mobília, utensílios e armas

O interior da casa tradicional forma geralmente um único espaço de chão batido, no meio do qual era aceso o "fogo comum", *tata usu* (KÖNIGSWALD, 1908, p. 380). Fora este fogo, cada família nuclear, ou cada casal tinha o seu. Nas noites frias, ou em caso de doenças, era mantido um pequeno fogo em baixo de cada rede ou perto dos que dormiam no chão, sobre folhas de palmeiras. Até os anos 1990, era comum essa prática em algumas aldeias kaiowa. Contam os Kaiowa que os antigos guardavam, em vasilhas de barro, brasas recolhidas dos raios que caíam na aldeia. Elas produzem chamas azuis muito apreciadas.

Entre os utensílios domésticos de origem indígena, Borba (1908, p. 53-54) e Königswald (1908, p. 380) registraram panelas de barrro, *japepo*; balaios, *ajaka;* peneiras, *urupẽ;* cabaças ou porongos para carregar água, *hy'akua*; cuias, *hy'a*; facões de madeira, *kyse*; cestos de carregar, *mynakũ*; redes para dormir feitas de algodão, *kyha*; redes de pescar feitas de caraguatá ou de fibras de palmeira; colheres de madeira, *intã*; pilão, *engua*. Entre os adquiridos no contato com não indígenas, constavam fusos para fiar algodão, panelas de ferro e facões.

As mulheres eram hábeis na cerâmica, no trançado e na tecelagem. As vasilhas tinham formas simples e eram usadas para fazer comida, guardar água e mel e preparar bebidas. Na década de 1940, embora a cerâmica já estivesse substituída por panelas de ferro e vasilhas de outro material, Galvão (1996 [1943]) apreciou ainda certa permanência da técnica ceramista kaiowa. Sobre trabalhos com fibras de caraguatá da mata, *karaguata yvy*, há muita informação até a década de 1940 (BORBA, 1908; GALVÃO, 1996 [1943]).

Os produtos artesanais feitos pelos homens eram as armas e as canoas. Entre as armas, Borba registrou arco, *guyrapa*; flechas, *hu'y*, feitas de madeira duríssima, farpadas de um só lado e embutidas em hastes de taquara ou madeira; assim como clavas de madeira, *yvyrape*, no formato de um pequeno remo. Königswald (1908, p. 380) descreveu nos mínimos detalhes algumas armas indígenas, entre as quais um arco de 1,90m a 2,20m de altura e o bodoque.

Muitos desses implementos e dessas práticas ainda foram observados nos anos 1940 na região de Takuapiry (GALVÃO, 1996 [1943]). A maior parte dos utensílios é ainda de uso comum nas aldeias; mas aos adquiridos no contato devem ser somados diversos tipos de vasilhas de alumínio e de plástico, eletrodomésticos e fogão a gás entre outros. Arcos, flechas, redes e cestos hoje são feitos muito mais para trocar ou comercializar do que para uso próprio. O grande arco descrito por Königswald tem hoje uso ritual, é usado na dança do *guahu*.

## Subsistência

Até os anos 1940, a alimentação indígena era baseada em produtos das roças, da caça e pesca, em frutos silvestres e mel, assim como em produtos adquiridos nos armazéns das propriedades vizinhas. "Os Cayuá dedicam-se hoje em dia, intensivamente à agricultura, fazendo grandes roças" escreveu Virginia Drew Watson (1944, p. 33), da universidade de Chicago, sobre os Kaiowa de Takuapiry, no início da década de 1940. Na mesma época, o então estudante de Antropologia, Eduardo Galvão (1996 [1943]), registrou entre os Kaiowa, ao lado da agricultura de floresta, a agricultura de capoeira, considerada mais trabalhosa, por exigir limpeza frequente e cuidado contra o ataque de insetos. Na agricultura de floresta, os homens faziam a derrubada e queima dos roçados em agosto e, juntamente com as mulheres, faziam o plantio, em setembro/outubro.

O transporte e a colheita eram tarefas das mulheres. Colheita é um modo de dizer, apontava Borba (1908, p. 55),"porque, com exceção do milho, do feijão e dos amendoins que recolhem para as habitações", as outras plantas buscam-se nas roças conforme a necessidade. Galvão (1996 [1943]) observou que o milho era plantado em dupla, por mulheres, depois da chuva, em setembro ou outubro, utilizando apenas os grãos do meio da espiga. O milho plantado no taquaral de Taquaruçu produzia espigas bem compridas, porque as raízes das taquaras revolviam a terra. As mulheres trançavam o *mynakũ*. Fixado na testa por uma corda, elas carregavam nesse cesto objetos maiores. A terra era deixada em repouso após dois anos de uso. A coivara era usada somente em grandes espaços de mata. As roças, hoje, são todas de capoeira. Nelas cultivam-se, em pequena escala, diversos tipos de milho, feijão, abóbora, batata doce, amendoim, banana, cana doce, algodão, mandioca, arroz e fumo. A refeição predileta das famílias kaiowa nos primeiros anos da Missão Caiuá era "milho socado no pilão, cozido com carne", e a sobremesa mais apreciada era "abóbora assada nas cinzas". Tudo isso preparado ao ar livre, "ficando o fogo logo a frente do rancho". Sua bebida preferida era o tereré (ARAÚJO, 1933, p. 8).

A caça de animais grandes era feita em mundéus armados ao redor dos barreiros e nas trilhas. Pequenas armadilhas e diversos tipos de laço eram destinados aos animais miúdos. Também caçavam com flechas. Depois de iniciado, e já portando o enfeite labial, o menino acompanhava os homens na mata, que era percorrida em silêncio ou imitando sons dos animais. Nos anos 1940, o uso do machete era comum na caça; o do arco e da flecha era mais casual. Na verdade, os homens caçavam com os cães, observou Galvão (1996 [1943]).

O padre Amaral (1902, p. 269) registrou, entre os Guarani e Kaiowa do Paranapanema, a criação de animais domésticos, particularmente porco e galinha, e de três espécies de milho, distintas das usadas pelos "civilizados": o ama-

relo, o roxo e o rajado com a palha meio roxa. Na sua "simplicidade", os Kaiowa teriam dito a ele que tal milho Deus lhes deixara de alimento. Outra constatação do padre Amaral (1902, p. 270) foi o trabalho dos indígenas como diaristas nas propriedades vizinhas, "mostrando-se habilíssimos derrubadores de mata virgem", embora mal remunerados. Na década de 1940, Galvão (1996 [1943], p. 181) registrou que a maioria dos Kaiowa de Taquapiry já trabalhara em ervais e que o proprietário lhes adiantava pinga e mercadorias do seu armazém, que o indígena tinha que pagar com trabalho.

O consumo da aguardente foi associado ao trabalho remunerado, nos anos 1940, por James Watson (1952, p. 76 et seq.), em Tacuapiry e Dourados. Nos mesmos anos, Egon Schaden (1974 [1954], p. 179), na aldeia de Dourados e arredores, observou que, muitas vezes, em uma única noite, a remuneração de uma semana ou mais de trabalho era gasta integralmente com pinga. Hoje, além disso, o consumo crescente do álcool e a introdução de outras drogas nas aldeias, inclusive entre as crianças, dão-se num ambiente extremamente hostil aos indígenas e de desintegração das grandes famílias. Nesse contexto, a bebida, que em outro momento propiciaria congraçamento, descontração e sociabilidade, faz emergir os problemas latentes, potencializando as tensões existentes e ocasionando enfrentamentos e violência.

Com o empobrecimento extremo e após casos de morte de crianças por desnutrição, o poder público passou a distribuir cestas básicas nas aldeias. Mas com a demora em se concretizar a regularização fundiária no estado, a medida deixou de ser emergencial e veio somar-se à série de problemas novos que os índios precisam administrar. Questionado sobre o fato, um de nossos interlocutores disse: "Nosso direito não é a cesta, isto é um auxílio e muitas vezes é usado pelo governo para nos fazer sossegar. Nosso direito é terra suficiente, condições para trabalhar a terra, terra com água que corre e com minas".

## Os principais rituais

A palavra rezada e cantada e a chicha, também registrada como *ahiva,*[358] fazem parte de todos os rituais. Até a década de 1940, parece que tudo era motivo para festa. A caça, a derrubada de árvores, o plantio, a colheita, o trabalho coletivo, os ciclos da vida humana, tudo propiciava convívio e sociabilidade. Os três elementos rituais indispensáveis eram o *kaguî*, bebida feita de milho ou *chicha*, que acompanhava todos os trabalhos feitos em mutirão até umas décadas atrás, os *cantos-dança* e a *reza*, que fazem parte da arte, sociabilidade e religião guarani e kaiowa.

### *O ritual de revelação do nome*

Uma das melhores descrições desse ritual, na tradição apapokúva, foi feita por Nimuendaju (1987 [1914]). Os sertanistas e missionários registram-no em geral como "batismo". Trata-se do rito indígena de imposição do nome, com alguns empréstimos do rito cristão. Na tradição kaiowa, a cerimônia começa no entardecer. Na madrugada, a criança é levada ao líder espiritual que, depois de muitos cantos e rezas, asperge a criança com água de cedro e lhe revela seu nome divinizador, *itupãréra*. Entre os Guarani e os Mbya, é costume iluminar a casa de reza com velas, nesse ritual, chamado por eles de *nimongarai*. Na ocasião, recebe-se o nome do mato, *héra ka'aguy*. Terminado o ritual com as crianças, é a vez dos adultos firmarem seus nomes. A descrição do ritual observado nos anos 1990 entre os Kaiowa (CHAMORRO, 1998) apresenta semelhanças com o registrado pelo padre Amaral, no início do século: "preparam água com casca de cedro, iluminam a choupana com velas de cera virgem e procedem à cerimônia de molhar as costas dos

[358] Em algumas fontes, *ahiva* é uma bebida de milho adoçada com mel, distinta da *chicha*, que é adoçada com cana-de-açúcar.

homens com dita água em meio de cânticos e danças por espaço de três noites. No local destinado às danças e aos cantos existe uma cruz sempre de cedro fincada ao lado" (AMARAL, 1902, p. 267).

### *O ritual do milho novo*

A festa do *avatikyry*, do sumo do milho tradicional, *avati jakaira*, ocasiona, no calendário kaiowa, o congraçamento dos grupos macrofamiliares e afins. Hoje, ela é também ocasião de convívio com não indígenas interessados na cultura kaiowa. Os preparativos incluem o plantio e a colheita ritual do milho; o preparo da chicha e outros alimentos, de enfeites corporais e do espaço cerimonial externo, que é decorado com bastões e com um altar feito de taquara. Celebrada de janeiro a março, a parte central da festa dura de sexta feira a domingo. O primeiro dia é o mais solene, pois é proferida a longa reza, *jerosy puku*, durante uma caminhada ritual, que dura em torno de oito a dez horas. Ela conta, em linguagem poética, a origem do milho e dos outros seres. No sábado, é entoado inicialmente o *guahu*, uma série de cantos de ritmo bem marcado e com texto em guarani arcaico, e o *kotyhu*, cantos de divertimento. No domingo, predominam os *kotyhu*. Na lua cheia seguinte, no sábado, o *jerosy mbyky*, canto curto, reúne novamente a comunidade, encerrando-se com isso a festividade.

### *O ritual de perfuração do lábio*

Desde o início do século XX, temos descrições do ritual de iniciação dos meninos, durante o qual é colocado o enfeite labial ou *tembeta*, cujo uso generalizado foi registrado por sertanistas, viajantes e missionários. O ritual era uma das festas mais importantes, capaz de mobilizar e reunir várias aldeias, até as primeiras décadas do século XX. As descrições do ritual cobrem um século de história e mostram a importância dessa festa na formação da identidade masculina.

O *kunumi pepy* inicia-se sempre depois do ritual do milho novo, o *avatikyry*, entre janeiro e março, e pode prolongar-se até julho. Nele, são iniciados os meninos entre 8 e 15 anos de idade. Seus pais cuidam das condições materiais para a festa: a casa ritual, o milho tradicional, o material para a confecção dos adornos, das vestimentas e das redes, dos assentos, *apyka*, e dos *tembeta*. Suas mães cuidam das indumentárias, da colheita e das comidas. Os líderes religiosos submetem os meninos, durante uma reclusão que pode durar até quatro meses, a uma rotina de exercícios físicos, mentais e espirituais no âmbito da cultura tradicional. A alimentação é frugal. Não há contato fora do grupo e a comunicação dentro do próprio grupo é ritualizada.

Finalizada a fase de reclusão, sucedem-se várias cerimônias. Numa delas, os pais entregam a seus filhos o *apyka* e as mães lhes apresentam suas roupas e adornos novos, sem uso, por isso: *marãne'ỹ*. Tudo está pronto. Após uma noite inteira de reza, *jerosy puku*, regada com abundante *kagwĩ* (chicha de milho), os meninos ficam ébrios, dançam o *guahu* e assim são levados, no dia seguinte, um a um, para o lugar onde três líderes perfuram-lhes o lábio inferior, com uma agulha feita de osso ou de uma raiz muito dura (Ilust. 121).

O menino é conduzido ao interior da casa de reclusão e deitado numa rede. As mães cobrem seus filhos com penas de cores vivas; hoje, com panos de algodão; cuidam de suas feridas e choram um choro ritual. Cicatrizado o orifício, os pequenos *tembeta* são substituídos por outros mais grossos e compridos. O ritual termina com um congraçamento entre as famílias. Cessa o estado de crise na aldeia e as pessoas são reintegradas a seu cotidiano.

A prática cada vez mais rara desse ritual é atribuída por alguns Kaiowa ao avanço dos não indígenas e do Estado sobre suas terras. Os próprios Kaiowa pararam de usar seus *tembeta*. Por quê? "Porque já não havia meio ambiente para isso". Do ponto de vista material,

explica Hilário Martines, "porque a semente começou a escassear, já não plantávamos nem cuidávamos da plantação nem fazíamos a colheita como devíamos. Além do mais colhíamos pouco, já não havia excedente. Para o *kunumi pepy* tem que se colher muito, porque tem que ter comida para as visitas". Do ponto de vista espiritual, ele destaca: "já não tínhamos tranquilidade e o *kunumi pepy* não se pode realizar com coração inquieto; já não tínhamos terra, estávamos na terra alheia e podíamos estorvar os outros; não tínhamos garantia de que podíamos celebrar até o fim, e o *kunumi pepy* não pode ser interrompido".

Mesmo sendo realizado apenas em algumas aldeias, esse ritual é um tema presente no discurso religioso e político das comunidades atuais, especialmente na reivindicação das áreas de onde foram expulsos seus parentes no passado.

## Outros rituais do ciclo de vida

O rito do casamento caiu praticamente em desuso e, em seu lugar, o rito "cristão" vem se tornando uma instituição bastante prestigiosa, especialmente entre os guarani falantes convertidos ao cristianismo.

Quanto aos rituais relacionados ao parto, as parteiras que assistiam a parturiente com rezas, massagens e outras técnicas cederam lugar aos médicos, enfermeiros e agentes de saúde. Com as mudanças socioeconômicas nas aldeias, a prática da *couvade* – rito de resguardo do pai da criança, como se ele tivesse parido – foi caindo em desuso. Com a influência de escolas e igrejas, entre outras instituições, parte da educação das crianças é confiada a agentes externos, e a prática das iniciações, como a da menina, tornou-se mais difícil.

Os rituais de cura inspirados nos saberes tradicionais – como o sopro, a imposição de mãos, a aplicação de massagens e emplastos, a oração, a fumigação dos doentes e seus leitos com ervas e fumaça e a ingestão de ervas medicinais – vêm concorrendo com a medicina ocidental. Entre os Kaiowa, os rituais tradicionais são presididos pelos *pa'i* ou cacique, chamados de *oporaíva* entre os Guarani. Aparentemente, há muito mais homens do que mulheres – *Ñande Sy*, "Nossa Mãe" – nessa função de cuidar dos saberes tradicionais e da saúde pessoal e social.

## Organização social e religião

Nos relatos dos sertanistas, os líderes políticos dos grupos contatados constam sob o nome de capitão. Nas demais fontes consultadas, não é mencionado esse termo, difundido desde o século XVII e institucionalizado modernamente pelo indigenismo oficial.

Como ainda hoje é o caso, em muitos lugares, a base da organização social era um grupo familiar integrado por cem ou mais pessoas que viviam reunidas em aldeias, sob a autoridade local de um pai de família, *te'ýiru*, cujas atribuições, entre outras, era interferir nas dissensões, servir de sacerdote e terapeuta, julgar as faltas, acompanhar os caçadores nas grandes caçadas, realizar ou promover os rituais e incentivar seus pares e toda a comunidade a manter a tradição (BORBA, 1908, p. 60-61).

Hoje, há nas comunidades indígenas uma gama de lideranças e novas instâncias de autoridade. Ao lado dos *pa'i*, cacique ou *oporaíva*, estão os chamados capitães, seus vices, os conselhos, docentes de escolas, agentes de saúde, pastores e missionários evangélicos e os representantes, um novo tipo de líder, que fala em nome da comunidade, especialmente nos foros não indígenas de decisão.

As assembleias gerais ou *aty guasu* são uma instância que, desde os anos 1980, tem catalisado a capacidade de organização dos povos kaiowa e guarani pela implementação de seus direitos, havendo hoje uma *aty guasu* específica dos professores e professoras indígenas, das mulheres e dos jovens. Em muitos casos, a interferência externa empodera uma pessoa ou um setor da liderança, o que pode resultar em conflitos.

Borba, Königswald e Amaral não reconheceram uma verdadeira religião entre os indígenas e sintetizaram suas crenças no temor perante o trovão, o *Añang* e a *Caapora*, que guarda a caça e vinga-se dos caçadores, quando matam presas prenhes ou com filhotes novos, e no temor dos mortos. Como Nimuendaju, eles também perceberam a presença "exterior" da religião cristã entre os Kaiowa e Guarani que vivem em "meios civilizados". Borba (1908, p. 62-69) registrou, pela primeira vez, o mito dos Gêmeos. A melhor etnografia da religião guarani da época é a monografia de Nimuendaju (1987 [1914]) sobre os Apapokúva, hoje identificados com os Guarani ou Ñandéva. Ele foi o primeiro a perceber que a religião guarani, em sua versão mais filosófica, era centrada na palavra. Sobre a parte mais fenomenológica da religião, remetemos aos tópicos sobre os rituais. Schaden (1974 [1954]), Cadogan (1962), Melià, Grünberg e Grünberg (2008 [1976]) e Chamorro (2004) desenvolvem aspectos da religião kaiowa, como a teoria da alma, a visão do paraíso, a mitologia, os rituais e o xamanismo.

## Considerações finais

Demos preferência neste artigo ao termo *Kaiowa*, por ser ele hoje a autodenominação do povo indígena guarani falante majoritário em Mato Grosso do Sul, e por esse nome predominar nos documentos consultados. Vimos que o termo Guarani começou a ser mais recorrente como etnônimo a partir das últimas décadas do século XIX, e que a mistura entre Kaiowa e Guarani foi e é tão real como o discurso que tenta diferenciar um grupo do outro.

Os Kaiowa mantiveram-se como "gente da mata" até a derrubada de seus últimos esconderijos, nos anos 1970, por exemplo, na região de Juti e Navirai. De modo que as sucessivas frentes de ocupação não indígena na região em foco neste livro não se sucederam de forma linear nem afetaram da mesma forma a totalidade da população indígena. Houve e há Kaiowa que se "integraram" ao sistema não indígena, e houve aqueles que permaneceram na sua condição de "selvagem e incivilizado", de um *hembekuáva*, de um que tem o "lábio perfurado". De certa forma, a mata, *ka'a*, que está no nome Kaiowa, impregna, ainda hoje, a autocompreensão e as imagens espaciais utópicas desse povo (CHAMORRO, 2010).

O desterro dos povos indígenas guarani falantes em Mato Grosso do Sul e seu "confinamento" nas reservas foi paulatino e descontínuo. Observe-se. a esse respeito, por exemplo, que, no século XIX, foram abundantes os dados sobre a ocupação kaiowa da área banhada pelo rio Ivinhema, o que contrasta com a falta de reservas na região. O que aconteceu?

Como a documentação do século XIX anterior à guerra entre Paraguai e Brasil foi até agora pouco usada na produção de conhecimento histórico sobre a presença indígena na região, esse descompasso passou desapercebido. Com base na documentação escrita e na história oral pode-se dizer que, na época da demarcação das oito reservas, no atual sul de Mato Grosso do Sul, não havia nas áreas próximas ao rio Ivinhema focos de expansão econômica significativa que justificassem a criação de reservas para a população indígena do lugar. As reservas foram criadas onde havia demandas de não indígenas sobre as áreas ocupadas por indígenas. Nesse contexto, uma parte dos habitantes indígenas "do Ivinhema" pode ter sido atraída para as áreas "em desenvolvimento"; outra parte pode ter permanecido na região por mais tempo. Os grupos que saíram podem ter sido incorporados às atividades que requisitavam sua mão de obra; os que ficaram depararam-se, mais tarde que os primeiros, com os novos donos da terra, tendo que abandonar o lugar ou sendo levados, em muitos casos, para as reservas. A história oral corrobora essa explicação.

Sobre as práticas culturais, cabe frisar que elas trazem as marcas das conjunturas históricas vividas. O aldeamento de indígenas em reservas e o desmatamento da região desarraigaram

muitas famílias de seus lugares de referência e resultaram na escassez e no desaparecimento de matérias primas para o desenvolvimento da cultura material, assim como na alteração da cosmologia e sociologia indígenas, a ponto de muitas práticas – como as das parteiras e dos curadores indígenas – se tornarem obsoletas, no contexto do atendimento médico convencional introduzido nas aldeias.

Quanto à relação e intercâmbio entre indígenas em ambientes "civilizados" e os da mata, o padre Amaral (1902, p. 270) registrou haver, há mais de um século, "relações constantes dos índios com os cristãos e a fuga de índias cristianizadas do meio dos civilizados [dos aldeamentos] para as tribus selvagens". As histórias de contato são histórias de relações de conveniência e de aliança a favor e contra. Enquanto havia mata, os povos da mata podiam ser cidadãos em dois ambientes distintos ecológica e politicamente. Hoje, essa possibilidade não existe mais. Os Kaiowa e Guarani são conscientes da sua exposição compulsória ao contato com os outros e procuram adquirir competências para firmarem novas alianças e discernirem as parcerias que lhes convêm daquelas outras que não lhes são proveitosas. Por outro lado, há um considerável otimismo nas comunidades indígenas, de que, num futuro próximo, a terra poderá novamente "esticar-se" e cobrir-se de mata, dando com isso oportunidade para uma revitalização cultural, no âmbito da subsistência e da cosmologia. A liderança contemporânea e a do futuro têm grandes desafios pela frente. Dar conta da relação com a sociedade não indígena e com outros povos indígenas é apenas um deles.

Nesse sentido, como marcado por Lévi-Strauss em "Raça e História" (1961 [1952]), cabe lembrar que a diversidade sociocultural humana é mais fruto das relações entre os grupos humanos que do seu distanciamento ou isolamento geográfico. Assim, a intensificação das relações com segmentos distintos das sociedades nacionais estabelecidas nos territórios de ocupação tradicional das etnias aqui tratadas – somada à heterogeneidade dos segmentos que tais sociedades nacionais comportam – multiplicou os recursos de produção de diferenciação das etnias guarani falantes. No caso dos Kaiowa, para ficar apenas num exemplo, eles seguem compartilhando uma tradição cultural comum, mas produziram grande diferenciação interna. Isto se expressa em diversos campos da vida social, tais como: a) modalidades de assentamento (reservas com populações gigantescas ou relativamente pequenas, acampamentos, parentelas diluídas em vários espaços, famílias urbanas, de fazenda etc.); b) orientação religiosa (tradições católicas, evangélicas, afro-brasileiras entre outras); c) composição com outras etnias (Guarani, Terena, não índios); d) inserção em distintas histórias nacionais; e) submissão a projetos de escolarização, econômicos etc.; f) condições ambientais distintas e assim por diante.

# Historiografia e antropologia guarani em Mato Grosso do Sul (século XIX)

Pablo Antunha Barbosa

## Introdução

Apesar dos dados serem relativamente escassos,[359] o estudo da história guarani no século XIX no atual estado de Mato Grosso do Sul mostra-se paradigmático para a guaraniologia contemporânea, ao menos por dois diferentes motivos.

Em primeiro lugar, porque, se comparado a outros momentos históricos muito mais estudados, como o período jesuítico nos séculos XVII e XVIII ou o período republicano no século XX, a história guarani, nos três primeiros quartos do século XIX, aparece como uma verdadeira incógnita. As relações entre o mundo "índio" e "não índio" são descritas como se tivessem se iniciado apenas no seu último quartel, uma vez findada a Guerra Guaçu[360] no ano de 1870 e, por consequência, se iniciado o irreversível processo de consolidação da presença dos Estados brasileiro e paraguaio nessa região de fronteira, até então muito instável. O etnônimo "Caiuá" – assim como todas as suas variações ortográficas e fonéticas encontradas na literatura histórica e etnológica, como "Caaguá", "Cainguá", "Ka'aguygua" ou, mais atualmente, "Kaiowa"– utilizado, sobretudo a partir do século XIX, para designar parte dos grupos guarani falantes[361] do atual estado de Mato Grosso do Sul, revela, de certa forma, o vazio que o século XIX representa para os estudos contemporâneos sobre os guarani. O termo "caiuá" significa, literalmente, "procedentes do mato" e, desta forma, pode ser lido como uma metáfora clara do que se acaba de postular: ao estarem os grupos "Caiuás" internados nas matas, suas relações com o mundo não indígena só podem ter sido muito reduzidas ou estabelecidas de forma muito esporádica com algum colono perdido numa região ainda pouco povoada.

Em segundo lugar, o estudo da história guarani no século XIX também se mostra paradigmático pelo fato de que, ao se deparar com esse grande vazio de estudos históricos de mais de cem anos, que separa o período colonial

[359] Um rápido levantamento dos estudos sobre os grupos guarani falantes do atual estado de Mato Grosso do Sul mostra que o período imperial (1822-1889) é ainda pouco pesquisado se comparado aos trabalhos relativos aos períodos colonial (1500-1822) e republicano (1889-atual). No entanto, vale a pena destacar alguns trabalhos que evocam os grupos guarani falantes nessa região e nesse período. Ver, por exemplo, AMOROSO, 1998; MOTA, 1998, 2000, 2007; VIETTA, 2007; CHAMORRO, 2009; BARBOSA, 2012.

[360] Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870). Este artigo é uma tentativa de preencher essa lacuna.

[361] Essa expressão é usada para se referir aos povos indígenas de Mato Grosso do Sul que falam a língua guarani e que são hoje conhecidos como Ñandéva (Nhandeva) e Kaiowa. O fato de se empregar o termo "grupos" não significa que não sejam vistos como povos. É unicamente o termo que está sendo aplicado para se referir a todos os Guarani da então província de Mato Grosso no século XIX.

e jesuítico do período republicano, é possível postular questões de cunho epistemológico referentes à produção historiográfica contemporânea sobre os Guarani. De fato, a partir de um estudo sistemático das fontes disponíveis, é possível dar-se conta de que, diferentemente do que descreveu parte dos estudos históricos e antropológicos, as relações entre certos grupos guarani falantes, guardadas é claro as devidas proporções da época, eram densas e, sobretudo, estruturadas a partir de rotinas bem definidas e negociadas entre os diferentes atores sociais, fossem eles índios ou agentes do aparato colonial brasileiro ou paraguaio. Assim, a questão que se coloca de imediato é a de saber por que, apesar da existência de fontes documentais sobre o período e a região em questão, a história guarani do século XIX continua, em certa medida, sendo apagada pela historiografia regional sul-mato-grossense? Uma primeira tentativa de resposta para entender esse mecanismo de invisibilidade ou apagamento, como se verá mais adiante, refere-se à organização atual dos arquivos que conservam dados sobre o século XIX, uma vez que esta organização, de certa forma, deveria refletir o funcionamento da rotina burocrática das então "diretorias gerais dos índios", ou seja, das antigas repartições encarregadas de gerir e administrar os grupos indígenas de suas respectivas províncias. Em outras palavras, como se verá no próximo item, estando os grupos guarani falantes localizados no extremo sul da então província de Mato Grosso, e suas "aldeias", consequentemente, muito distantes da então capital Cuiabá, a competência para administrá-las foi transferida pela capital do Império, sobretudo, aos funcionários civis e religiosos da província do Paraná. Desta forma, as fontes históricas disponíveis relativas aos grupos guarani falantes do atual estado de Mato Grosso do Sul no século XIX estão relacionadas muito mais à atuação da Diretoria Geral dos Índios do Paraná do que da de Mato Grosso. Consequentemente a essa organização da estrutura da burocracia indigenista do século XIX, os documentos históricos relacionados a essa história e a essa atuação estão conservados, principalmente, em arquivos do estado do Paraná e do Rio de Janeiro e não nos seus equivalentes arquivos dos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Como se verá, os documentos referentes aos guarani existentes na cidade de Cuiabá corroboram justamente a ideia de que, desde esta capital, além do vago conhecimento da grande densidade demográfica guarani no extremo sul da província, pouca coisa a mais se sabia sobre esta "nação que habita as imediações do rio Iguatemi".[362] Assim, poder-se-ia dizer que o escasso conhecimento que se tem até os dias atuais da história dos Guarani do sul de Mato Grosso no século XIX deve-se, em certa medida, a uma prática científica de investigação compartimentada, que, funcionando local e regionalmente, desconsiderou as dinâmicas entre "índios" e "não índios" que extrapolavam em muito as fronteiras apenas administrativas e geográficas das províncias do Império.

Neste sentido, a partir dos dois elementos esboçados acima que tratam das razões da invisibilidade guarani na historiografia do século XIX e das relações existentes entre a organização dos arquivos e a produção historiográfica sul-mato-grossense sobre os grupos guarani falantes, tratar-se-á a seguir de problematizar porque o estudo da história do processo de colonização do sul do atual estado de Mato Grosso do Sul no século XIX é fundamental para se repensarem alguns aspectos sobre a produção historiográfica e antropológica relativa aos grupos guarani falantes atuais.

## Arquivos e história. Da invisibilidade guarani na historiografia sul-mato-grossense do século XIX

Na historiografia sobre a consolidação da fronteira entre o sul do atual estado de Mato Grosso do Sul e o oriente paraguaio, o cenário e a cronologia da ocupação e expropriação

[362] BRANDÃO, Antonio Luiz. *Relatório do estado da catequese dos índios da província de Mato Grosso,* 13/03/1872. APMT, Diretoria dos Índios, livro 191, 1860-1873.

dos territórios guarani foi pintado da seguinte forma. Em primeiro lugar, a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870) aparece como um acontecimento chave na redefinição de toda a dinâmica territorial e populacional da região. Com o fim da guerra, em 1870, estabeleceu-se um tratado entre o Império do Brasil e a República do Paraguai, instituindo suas fronteiras atuais.[363] O fim da guerra marcaria, desta forma, a introdução de propriedades privadas na região, abrindo assim os vastos campos existentes para a exploração do capital privado. No sul do atual estado de Mato Grosso do Sul, o "Ciclo da Erva", nome que foi dado à segunda etapa dessa cronologia, teria tido início por volta de 1880, após o estado de Mato Grosso ter arrendado extensos territórios para exploração privada da recém-criada Companhia Mate Laranjeira (BRAND, 2000, p. 98-100). No oriente paraguaio, por sua vez, o mesmo processo foi observado com a criação da Industrial Paraguaya S. A., em 1883.[364] O auge do "Ciclo da Erva", que recorreu fortemente à mão de obra guarani, durou aproximadamente seis décadas, dando lugar a um terceiro momento muito mais predatório. Com início no final da década de 1930, esse novo ciclo econômico continua até os dias de hoje a espalhar fazendas a partir do loteamento cada vez mais intenso da região. Tal política de loteamento teve origem e foi idealizada durante o Estado Novo, fazendo parte de um novo projeto de integração da fronteira sul-mato-grossense ao território nacional. Por sua vez, no que tange à gestão e administração dos grupos guarani falantes da região, paralelamente a essa política de integração do território sul do então estado de Mato Grosso, foram criados, entre 1915 e 1928, os oito primeiros Postos Indígenas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI),[365] cujo objetivo principal, ao reservar e territorializar os grupos guarani falantes em pequenas áreas delimitadas geográfica e etnicamente, também era o de assimilá-los e integrá-los no corpo da nação (LIMA, 1995).

Essa cronologia pintada em três atos ou movimentos – Guerra da Tríplice Aliança, Ciclo da Erva e territorialização dos índios em Postos Indígenas do SPI – peca, ao menos, por um motivo, uma vez que acontece "como se" nada tivesse ocorrido antes da guerra. A guerra, vista pela historiografia sul-mato-grossense como o acontecimento detonador da história local, é colocada, assim, como o ponto-zero do contato entre "índios" e "não índios". No entanto, como se verá mais adiante, troca de serviços, comércio de objetos e rotinas de mediação entre certos grupos guarani falantes e certos atores encarregados de colonizar a região, fossem aqueles oriundos da fronteira oriental paraguaia ou da ocidental paranaense, já estavam muito bem sedimentadas, definidas e instauradas muito antes do início da guerra, em dezembro de 1864. Desta forma, contrariamente ao que se poderia imaginar, muitas das estratégias de mediação aplicadas pela ação indigenista instituída pelo SPI a partir de 1910, supostamente inovadoras e modernizadoras em seu projeto republicano, positivista e filantrópico, já eram amplamente praticadas pelos atores do século XIX, tendo, pelo menos do lado brasileiro da fronteira, as diretorias gerais dos índios como cenário de discussão regional, e o decreto n° 426 de 1845 como quadro legal que permitia certo grau de renegociação em tais relações.[366]

O estudo da história guarani durante o Segundo Reinado (1840-1889) e durante as duas primeiras décadas da República Velha (1889-1919) mostra que, de fato, os grupos guarani falantes do atual estado de Mato Grosso do

[363] Tratado definitivo de paz e amizade perpétua entre Brasil e Paraguai, ratificado pelos dois países no dia 26 de março de 1872 na cidade do Rio de Janeiro.

[364] REED, 2003; PASTORE, 1972; SOUCHAUD, 2007; DE BOURGOING, 1894.

[365] Entre 1915 e 1928, foram criados os seguintes Postos Indígenas ou Reservas Indígenas: Dourados (em Dourados); Amambai e Limão Verde (em Amambai); Pirajuí (em Paranhos); Porto Lindo (em Japorã); Caarapó (em Caarapó); Taquapiri (em Coronel Sapucaia) e Sassoró (em Tacuru).

[366] O Regulamento n° 426 de 1845 acerca das "Missões de Catequese e Civilização dos Índios" estabeleceu que a nova política indigenista do Império deveria ser aplicada pelas províncias através da criação de diretorias gerais dos índios (MELATTI, 2007, p. 251).

Sul não mantiveram muitas relações com os funcionários da antiga Diretoria Geral dos Índios instalada na cidade de Cuiabá. As relações com a burocracia indigenista mato-grossense só aumentariam, não no momento logo posterior ao fim da guerra, por volta de 1870, mas, sobretudo, após o início da atuação do SPI na região por volta de 1915 e, principalmente, após o declínio, por volta de 1940, do efetivo monopólio que a Companhia Mate Laranjeira detinha na exploração da erva (BARBOSA; MURA, 2011).

De certa forma, como já foi dito antes, isso condicionou para que a produção histórica e antropológica sul-mato-grossense não se voltasse para as relações que se estabeleceram fora desse quadro e dessa jurisdição mais imediata. No entanto, em momento algum isso deve levar a crer que esses mesmos grupos guarani não se envolveram com bastante empenho com outros atores e em outras atividades como, por exemplo, no trabalho para particulares, na extração da erva-mate no oriente paraguaio e no auxílio como guias e remeiros em expedições enviadas ao distrito do Baixo-Paraguai com o objetivo de desenvolver o comércio e a política de aldeamento, catequese e civilização dos indígenas que, à época, era desenvolvida pela província do Paraná. Assim, pode-se dizer que, contrariamente ao que descreveu a literatura histórica e antropológica, a guerra da Tríplice Aliança talvez não tenha esboçado nada de tão novo para os grupos guarani da região, a não ser, talvez, uma leve desestruturação, durante os poucos anos que o exército paraguaio ocupou o território em conflito, das redes que permitiam que famílias guarani acedessem ao trabalho remunerado e obtivessem através dele objetos manufaturados como panos, ferramentas, sal, miçangas etc. Nesse sentido, para os grupos guarani falantes da fronteira entre o sul da então província de Mato Grosso e o oriente paraguaio, a guerra funcionou apenas como mais uma batalha discursiva que buscava de outra forma integrá-los novamente ao corpo da nação. Desta vez, a partir de uma nova operação historiográfica, a guerra foi elevada como acontecimento histórico, que possibilitou a produção de uma narrativa da origem do contato entre "índios" e "não índios" no pós-independência.

## A história guarani em Mato Grosso do Sul vista a partir da fronteira paranaense

Do ponto de vista epistemológico, o problema colocado no item anterior traz questionamentos interessantes sobre a relação existente entre a política de investigação acadêmica, a organização dos arquivos e a produção do conhecimento historiográfico. No caso da literatura sobre os Guarani no atual estado de Mato Grosso do Sul, viu-se que o fato de a maioria dos documentos existentes estar conservada em arquivos de outros estados que não o de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul contribuiu para que as informações sobre os atuais Guarani-Ñandéva e Guarani-Kaiowa no século XIX fossem, de certa forma, ignoradas. No entanto, ao ser deslocado o olhar para as lógicas sociais que efetivamente estruturaram as relações entre "índios" e "não índios" no século XIX e, em consequência disto, debruçar-se sobre os conjuntos documentais que, de certa forma, deem conta destas dinâmicas, parece ser possível restituir a riqueza desse período, mostrando como, à semelhança de qualquer outro momento histórico, o século XIX também foi denso e cheio de tensões, escolhas, possibilidades e linhas de fuga para os Guarani da então província de Mato Grosso.

Em 28 de abril de 1854, por exemplo, o diretor geral dos índios da província de Mato Grosso, Henrique José Vieira,[367] endereçou ao então presidente desta mesma província, Augusto Leverger,[368] um ofício que ilustra uma das razões que contribuíram para que tão

[367] Henrique José Vieira foi Diretor Geral dos Índios da província de Mato Grosso entre 1850 e 1857.

[368] Augusto Leverger foi presidente da província de Mato Grosso em três ocasiões: de 1851 a 1857, de 1865 a 1866 e de 1869 a 1870.

poucas e vagas informações sobre os Guarani fossem produzidas pela administração provincial de Mato Grosso. Neste ofício, Henrique José Vieira acusa à presidência da província o recebimento da ordem imperial transferindo a competência tutelar dos "Caiuás" da região do rio Ivinhema à província do Paraná.[369] Baseando-se no argumento da distância entre a capital Cuiabá e a vasta região do rio Ivinhema, que compreendia todo o extremo sul da então província de Mato Grosso, desde o mencionado rio até a margem direita do rio Iguatemi, consta que o imperador Pedro II teria ordenado "que os aldeamentos dos índios do Ivinheima" ficassem "até segunda ordem sob a inspeção do presidente da província do Paraná, por se acharem muito mais próximos da capital da dita província [Curitiba] do que desta [Cuiabá], a cujo território, aliás, pertencem e que, portanto, podem dali receber mais prontamente os auxílios necessários".[370]

De fato, a partir do relatório sobre o estado da catequese e civilização dos índios da província de Mato Grosso, datado de março de 1872 e escrito por Antonio Luiz Brandão, diretor geral dos índios da mesma província, é possível perceber a escassez das informações que esta diretoria detinha em relação aos chamados "Caiuás". Segundo Brandão:

> Pouco conhecimento temos desta Nação que habita as imediações do Rio Iguatemi, consta, contudo, que é bastante numerosa, de índole pacífica, dada a vida sedentária e agrícola, dotada de constância, qualidade raríssima entre os Indígenas. Continuando a irem povoando os nossos terrenos ao sul de Miranda, hão de tomar incremento as nossas relações com os Caiuás, e é de esperar que a sua catequese seja tão fácil como vantajosa.[371]

É interessante observar que Antonio Luiz Brandão, que assumiu a diretoria geral dos índios de Mato Grosso após a guerra da Tríplice Aliança, em 1871, a fim de "proceder com algum método" mais rigoroso sua política de "catequese e civilização", decidiu dividir os indígenas a seu cargo em três categorias, "abrangendo a primeira os que vivem aldeados sob as nossas vistas; a 2ª os que vivendo ainda no primitivo estado de independência, todavia relacionam-se conosco; e a 3ª os que nos hostilizam e mostram-se não dispostos a mudarem o seu modo de existência". Como se verá um pouco mais adiante, diferentemente dos "Caiuás" considerados "civilizados" pelo diretor do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara no Paraná, os de Mato Grosso eram classificados pelo diretor geral dos índios na segunda categoria, conjuntamente com os "Chamacocos, Cadiuéos [Kadiwéu], Guatós, Bacahiris [Bakairi], Parecis, Nambiquaras, Apiacás, Guarayos, Jacarés, e Caripunas". Concluía, assim, que "pouco podemos fazer para os Caiuás enquanto nossa população não se estender para a região que habitam na vizinhança de nossa divisa de sul com a República do Paraguai, o que nos cumpre é tratalos bem e fazer-lhes alguns brindes quando aparecerem entre nós" (BRANDÃO, 1872).

Deve-se mencionar, no entanto, que, atrás do argumento usado para legitimar a decisão de transferir a competência da administração dos índios do rio Ivinhema para a província do Paraná, escondem-se motivos muito mais complexos do que a simples explicação geográfica mencionada nos documentos citados, sobretudo, aqueles relacionados ao interesse do governo imperial de controlar a política indigenista e de colonizar uma região considerada estratégica geopoliticamente. De fato, em abril de 1857, seria estabelecido um decreto *ad hoc* para as províncias do Paraná e de Mato Grosso que regulamentaria o

[369] Vale a pena lembrar que o Paraná foi erguido como província autônoma apenas em 1853, após obter sua emancipação da província de São Paulo. Por isso, no Arquivo Público do Estado de São Paulo, encontram-se igualmente informações a respeito dos grupos guarani falantes da então província de Mato Grosso, sobretudo para o período que vai de 1840 a 1853.

[370] VIEIRA, Henrique José. *Acusando recebimento de ofício da presidência de 25 de abril,* 25/04/1854, AMT, Diretório dos Índios, Livro 101, 1848-1862.

[371] BRANDÃO, Antonio Luiz. *Relatório do estado da catequese dos índios da província de Mato Grosso,* 13/03/1872. APMT, Diretoria dos Índios, livro 191, 1860-1873.

decreto 426 de 1845 a respeito da política geral de "catequese e civilização dos índios" a partir das especificidades indígenas encontradas nestas duas províncias.[372]

É possível afirmar que, pelo menos entre o início da década de 1840 e o final da de 1850, diversos empreendimentos vinham sendo realizados e financiados por João da Silva Machado (o futuro barão de Antonina e senador do Império pela província do Paraná entre 1853 e 1875) no sentido de se estabelecer uma via de comunicação secundária que, através dos vales interiores das províncias do Paraná e de Mato Grosso, ligasse o porto de Antonina, no oceano Atlântico, ao distrito do Baixo-Paraguai, em Mato Grosso. A consolidação desta nova via de comunicação era vista com muito bons olhos pelo governo central, porque, além de ampliar o comércio entre as duas províncias e expandir o povoamento nos chamados "sertões desconhecidos" do Império, através do estabelecimento de posses particulares e de colônias militares e indígenas,[373] sua consolidação também tinha o objetivo de encontrar uma solução subsidiária para a delicada questão platina relativa à livre navegação do rio da Prata e do rio Paraguai (DORATIOTO, 2002; ALMEIDA M., 2010 [1951]). Assim, o que de início partiu como um empreendimento particular para desenvolver as rotas comerciais utilizadas pelo ambicioso barão de Antonina, rapidamente se tornou um amplo projeto financiado com verba pública do orçamento tanto da capital do Império como da província do Paraná (Ilust. 122).

Se entre os anos de 1842 e 1852 as "entradas" ou "itinerários", como o barão de Antonina gostava de chamar as explorações realizadas sob sua direção por Joaquim Francisco Lopes e João Henrique Elliott ao Baixo-Paraguai,[374] conheceram uma primeira etapa e foram concretizadas principalmente às suas custas, pode-se dizer que, a partir da segunda metade da década de 1850, o barão de Antonina assumiu, no cumprimento dessas explorações, sobretudo, um papel de intermediário entre o ministério do Império e Joaquim Francisco Lopes. Apesar de constarem informações interessantes nos relatórios da primeira etapa das explorações, realizadas entre 1842 e 1852, principalmente aquelas relativas à

[372] Ver decreto de abril de 1857 sobre o *Regulamento das Colônias Indígenas nas Províncias do Paraná e Mato Grosso* (CUNHA, 1992a, p. 241-242).

[373] Nota-se que, ao longo dessa estrada que comunicava Antonina ao distrito do Baixo-Paraguai, foram projetados e estabelecidos diversos pontos que serviriam como etapas do trajeto. Sobre a margem direita do rio Tibagi foi erguida, primeiramente, em 1851, a colônia militar de Jataí; em seguida, em 1855, na margem oposta e defronte à mesma colônia foi erguido o aldeamento de São Pedro de Alcântara. Já no rio Paranapanema, foram erguidos os aldeamentos de Nossa Senhora do Loreto do Pirapó e de Santo Inácio do Paranapanema, respectivamente, nos anos de 1857 e 1864. Por sua vez, apesar de não terem sido realmente erguidos, outros estabelecimentos foram projetados, como se nota no *Regulamento das Colônias Indígenas das Províncias de Mato Grosso e Paraná do Ano de 1857*: "As colônias indígenas fundadas, ou que se houver de fundar nos sertões entre as províncias do Paraná e Mato Grosso, com o fim de desenvolver a catequese promovida pelo barão de Antonina nos ditos sertões e facilitar a navegação fluvial entre as mesmas províncias, serão organizadas de conformidade com as presentes Instruções. As que já estão efetivamente criadas e as que de novo se estabelecerem formarão oito colônias, sendo quatro na província do Paraná e outras quatro na de Mato Grosso, nas localidades e sob as invocações e nomes seguintes. [...] A 2ª sob invocação e denominação de Santa Izabel, dez léguas abaixo da primeira, na confluência dos rios Tibagi e Paranapanema. [...] A 4ª sob a invocação e com a denominação de Santa Tereza, doze léguas abaixo da terceira, à esquerda dos rios Paraná e Paranapanema, onde confluem ou em outro ponto da dita margem se aquele lugar não oferecer suficiente quantidade de terreno enxuto. [...] A 5ª sob a invocação e nome de Santa Leopoldina, a margem direita do rio Samambaia, na sua confluência com o Paraná. Esta colônia será de preferência fundada com índios Coroados, que consta vagarem nas proximidades daquele ponto. A 6ª sob a invocação do Menino Deus e com a denominação de Ipiranga, na mesma linha do Paraná, à margem do rio Ivinheima, na sua confluência com o Curupaí. A 7ª sob a invocação de Nossa Senhora dos Prazeres e com o nome de Paraná a margem direita do rio Ivinheima na sua confluência com o dos Dourados. [...] A 8ª sob invocação de Santa Maria, e com a denominação de Antonina, à margem direita dos Rios Ivinheima e Santa Maria na confluência destes, de sorte que possa oferecer um ponto de contato com a colônia militar de São José de Monte Alegre, no rio Brilhante" (CUNHA, 1992a, p. 241-242).

[374] Essas explorações estão relatadas em SILVA MACHADO, 1885 [1843], p. 108-117; ELLIOTT, 1869, p. 17-42; 1870 [1848], p. 153-177; 1898 [1856], p. 434-447; LOPES, 1872 [1850], p. 315-335.

inserção dos "Caiuás" da então província de Mato Grosso no projeto de construção do caminho e dos aldeamentos indígenas no Paraná, os dados mais relevantes para entender os mecanismos que estruturavam sociologicamente as relações sociais entre os "índios" e os "não índios" na região parecem constar, principalmente, de uma segunda etapa das explorações realizadas por Joaquim Francisco Lopes e João Henrique Elliott nos rios Ivinhema, Amambai, Iguatemi e Dourados entre os anos de 1857 (ELLIOTT, 2007 [1857]) e 1858.

Em 5 de abril de 1856, os governos do Brasil e do Paraguai celebraram um Tratado de Amizade, Navegação e Comércio. Nele, ao mesmo tempo em que se liberava a navegação do rio Paraguai, adiava-se para o ano de 1862 o ajuste das fronteiras entre os dois países, ficando assim novamente paralisada a resolução do antigo litígio relacionado a essa fronteira (DORATIOTO, 2002). No entanto, apesar de ambos os governos terem se engajado a manter inalterada a situação (o *status quo*) na região em conflito, apenas duas semanas após a assinatura deste tratado, o ministro de relações exteriores do Brasil, José Maria da Silva Paranhos,[375] sem perder tempo, encaminhou um ofício confidencial ao presidente da província de Mato Grosso, Augusto Leverger, recomendando que a posse brasileira ao norte do rio Iguatemi fosse mantida através do adiantamento da criação "das colônias militares de Anhuac [Nioaque] e Brilhante, e a que ultimamente se resolveu fundar junto ao rio dos Dourados, afluente do Ivinheima". Segundo o mesmo ministro

> [...] tudo isso é de mister que se faça com urgência e de modo o mais conveniente e eficaz. Uma vez que já não nos estabelecemos nas proximidades do Iguatemi, até onde podem chegar as vistas dos paraguaios, firmemos a nossa posse nesses lugares sem que eles o sintam, e venham com reclamações de que se está alterando o *uti possedetis* atual.[376]

Pelo menos no papel, as recomendações de Paranhos não tardaram a ser executadas e, apenas seis dias após o envio do ofício acima citado, o ministro dos Negócios do Império, Luiz Pedreira do Couto Ferraz,[377] decretava, contrariando o acordo firmado com o Paraguai, a criação da mais nova colônia militar na província de Mato Grosso. Como se observa do 2° artigo do seu decreto de criação, paralelamente aos objetivos estritamente militares, buscava-se, através da instauração da colônia do Dourados, conectar este novo estabelecimento pelo menos a dois outros projetos de governo já citados: ao da construção da via de comunicação entre o Paraná e o Mato Grosso e ao da civilização dos índios "Caiuás" da região através da dilatação da política de aldeamento iniciada no Paraná ao território sul-mato-grossense. Conforme se lê do mencionado artigo, a Colônia Militar do Dourados estava destinada a

> [...] auxiliar a navegação interior da província do Paraná para Mato Grosso, a defender e proteger os moradores desta parte do território do Império, até a fronteira do Iguatemi e do Apa contra as agressões dos selvagens, e a chamar estes por meio da catequese à civilização.[378]

Apesar do capitão Francisco Nunes da Cunha ter sido prontamente incumbido, em setembro de 1856, pelo presidente da província de Mato Grosso para realizar as explorações iniciais necessárias para dar "princípio ao dito estabelecimento",[379] a Colônia Militar dos Dourados só seria realmente instalada nas cabeceiras do rio Dourados anos depois, em maio de 1861, pelo Alferes João Crisóstomo Moreira (CREMONESE, 2010, p. 28). Em relação ao plano de criação de um aldeamento para a catequização dos grupos

[375] José Maria da Silva Paranhos foi Ministro de Relações Exteriores do Brasil entre 14/06/1855 e 04/05/1857.

[376] SILVA PARANHOS, José Maria da. *Ofício do Visconde do rio Branco a Leverger,* 02/07/1856. AHI, 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.

[377] Luiz Pedreira de Couto Ferraz foi Ministro dos Negócios do Império entre 1853 e 1857.

[378] Artigo 2° do decreto n° 1754 de 26 de abril de 1856.

[379] LEVERGER, Augusto. *Ao capitão Francisco Nunes da Cunha,* 23/09/1856. AMT, Documento 153, estante 7.

guarani falantes da região, apesar de esforços terem sido feitos nesse sentido, com o envio, em novembro de 1863, do capuchinho frei Ângelo de Caramonico à colônia do Dourados, tal projeto não teve tempo de se consolidar, uma vez que toda a região foi ocupada pelas tropas de Solano Lopez a partir de dezembro de 1864. Consta que, após ter sido preso conjuntamente com o missionário capuchinho da Aldeia Normal de Miranda, Mariano de Bagnaia, frei Ângelo foi assassinado, não podendo pôr em prática seu plano de instalação de um aldeamento indígena (PEREIRA, 1998, p. 463-464).

Frei Ângelo de Caramonico foi transferido para a Colônia Militar do Dourados após uma série de denúncias feitas contra seu comportamento e atuação como diretor do aldeamento indígena de Nossa Senhora do Bom Conselho, na freguesia de Albuquerque, no distrito do Baixo-Paraguai. Após a realização de inquérito policial, frei Ângelo foi considerado culpado pela agressão ao indígena Manoel José por "constar que o mesmo estava [...] praticando atos de superstição, cantando com cabaça".[380] Nesse sentido, a presidência da província de Mato Grosso preferiu afastá- lo do seu cargo de diretor e transferi-lo mais ao sul da província para dar início a um novo aldeamento, com indígenas "Caiuás", nas vizinhanças da Colônia Militar do Dourados. Provavelmente, frei Ângelo de Caramonico não obteve informações por parte da província do Paraná a respeito de conversas anteriores que já haviam sido realizadas com caciques "Caiuás" e "Guaranys" no sentido de se instalar um aldeamento na região. Infelizmente, não foi possível localizar um relatório que frei Ângelo menciona ter redigido após a realização de uma expedição ao rio Ivinhema em meados do ano de 1864. No entanto, ao regressar de sua expedição, frei Ângelo teria comunicado às autoridades que tivera

> [...] obtido bom resultado da sua missão quanto ao poder aldear os Índios Caiuás mansos que povoam a margem direita do mesmo rio, mas não em reduzi-los a deixarem aqueles sítios para a vizinhança da Colônia dos Dourados: sujeitam-se, porém, a aldearem-se entre o porto de Santa Rosa e Sete Voltas no rio Brilhante.[381]

A partir dos dados disponíveis atualmente, pode-se dizer, talvez, que frei Ângelo de Caramonico não obteve tanto sucesso assim em sua diligência ao rio Ivinhema. Na verdade, os "Caiuás" que ele encontrou durante a expedição não fizeram nada mais do que relembrá-lo das promessas que o governo central já havia feito anos antes e que estavam dispostas no §8° do Artigo 2° do *Regulamento das Colônias Indígenas das Províncias do Paraná e Mato Grosso*, datado de 1857. Segundo este artigo, que criava oito colônias indígenas nas províncias de Mato Grosso e Paraná, a oitava seria a de Antonina e se estabeleceria "à margem direita dos rios Ivinheima e Santa Maria, na confluência destes, de sorte que possa oferecer um ponto de contato com a Colônia Militar de São José de Monte Alegre, no rio Brilhante" (CUNHA, 1992a, p. 242).

De certa forma, pode-se dizer que a avalanche dos decretos, avisos e instruções praticados pelo governo do Rio de Janeiro e Mato Grosso entre 1856 e 1864, no sentido de estabelecer a Colônia Militar do Dourados, foi proporcionalmente inversa à sua capacidade efetiva de fundar na região estabelecimentos estratégicos com uma vida estável. Sem dúvida, não há melhor exemplo para ilustrar essa dificuldade do que o despreparo e a debilidade que as tropas brasileiras encontraram quando do início do conflito com o Paraguai, em dezembro de 1864. Neste momento, consta que menos de mil soldados destacados protegiam aquele que era considerado o território mais vulnerável do país. Os 15 ou 20 soldados que, no dia 29 de dezembro

[380] Infelizmente, este documento encontrado no Arquivo Público do Estado de Mato Grosso não está nem datado e nem assinado. Provavelmente, ele foi redigido anteriormente ao mês de setembro de 1863 pelo Delegado da Polícia de Mato Grosso.

[381] *Ofício do Comandante do Distrito Militar de Miranda em Nioac, José Antonio Dias da Silva, ao presidente da província de Mato Grosso, Alexandre Manoel Albino de Carvalho,* 11/07/1864. APMT, Ano 1864, caixa A1.

de 1864, estavam destacados na colônia do Dourados, sob o comando do Capitão Antonio Ribeiro João, dificilmente poderiam fazer alguma coisa contra o ataque da coluna que partiu da cidade de Concepción, no Paraguai, comandada pelo paraguaio Martin Urbieta (DORATIOTO, 2002, p. 98).

Contudo, quase dez anos antes, em maio de 1856, João Henrique Elliott escrevia uma carta ao barão de Antonina desde a recém-criada colônia militar do Jataí, instalada no ano anterior na margem direita do rio Tibagi, na província do Paraná, comunicando-lhe, a partir de informação trazida pelo "Caiuá" Pedro Jeguacá, que os Paraguaios estariam supostamente estabelecidos na margem direita do rio Iguatemi.

> Faz alguns dias que chegou aqui o índio Pedro Jeguacávindo do [rio] Iguatemi aonde tinha ido buscar a seus parentes, tendo os deixado no [rio] Paranapanema acima das [cachoeira da] Laranjeiras; já voltou outra vez a seu encontro, levando consigo recursos e alguma roupa [...]. Diz-me o índio Pedro que os paraguaios estão estabelecidos na margem direita do Iguatemi e logo acima da povoação abandonada de N. S. dos Prazeres que pertencia aos portugueses e que na barra do Iguatemi já tinham levantado duas cruzes, uma de um lado e outra no lado oposto. Diz o mesmo Pedro que os paraguaios agradam muito os índios convidando-lhes para passarem para o seu lado, oferecendo-lhes patacões, roupas, mas até agora os índios tinham se negado a isso preferindo emigrar para cá.[382]

Nesta mesma carta, Elliott dava mostra de grande agudeza política a respeito das relações bilaterais entre o Brasil e o Paraguai e já antecipava, quase uma década antes, a possibilidade de um confronto bélico com o país vizinho. Desta forma, ele propõe um plano de defesa para a fronteira sul-mato-grossense e disponibiliza, uma vez mais, suas qualidades já comprovadas de sertanista e mapista para realizar novas explorações no sentido de esclarecer os rumores da posse paraguaia nas imediações do rio Iguatemi e poder, assim, propor um plano de fortalecimento da proteção militar no extremo sul da então província de Mato Grosso.

> Se a guerra rompe com o Paraguai V. Exa. poderá julgar de grande necessidade que [ilegível] pôr um destacamento na barra do rio Iguatemi, se esta saída fica livre os paraguaios podem interceptar toda comunicação entre esta província e a província de Mato Grosso. Mesmo o governo do Brasil deve ter um estabelecimento militar rio acima, talvez na barra do Escopil [Jogui] que segundo me diz o índio Pedro é um lugar muito aprazível e entra do rio Iguatemi no campo. Entretanto, o governo pode mandar explorar enquanto Lopes [Joaquim Francisco] e eu estamos ainda com rigor suficiente de prestar algum serviço de utilidade pública.[383]

É interessante notar que o rumor da presença paraguaia no sul de Mato Grosso, noticiado por um "Caiuá" chamado Pedro Jeguacá, oriundo da região do rio Iguatemi e recém-emigrado à colônia militar do Jataí no Paraná, subiu até os mais altos escalões do governo imperial através da intermediação realizada por Elliott e pelo barão de Antonina. De fato, menos de três meses depois do envio dessa informação, José Maria da Silva Paranhos comunicava a Augusto Leverger que recebera

> [...] uma carta que ao Sr. barão de Antonina dirigiu de Jataí o Sr. João Henrique Elliott, referindo entre outras coisas que lhe constara, por intermédio vindo do Iguatemi, que os paraguaios estão estabelecidos na margem direita (ou esquerda) daquele rio logo acima da povoação abandonada de N. S. dos Prazeres, e que na barra do mesmo rio tinham levantado duas cruzes, uma de um lado e outra na lado oposto.[384]

[382] *Carta de João Henrique Elliott ao barão de Antonina,* 05/05/1856. AHI, 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.

[383] *Carta de João Henrique Elliott ao barão de Antonina,* 05/05/1856. AHI, 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.

[384] SILVA PARANHOS, José Maria da. *Ofício do Visconde do rio Branco a Leverger,* 02/07/1856. AHI, 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.

Logicamente, nesse ofício, Paranhos preferiu omitir ao presidente da província de Mato Grosso que o rumor sobre a presença paraguaia nas margens do rio Iguatemi vinha de um "Caiuá". No entanto, ao transmitir essa terrível informação chegada por "intermédio do Iguatemi", Paranhos buscava reforçar novamente as instruções emitidas após a assinatura do tratado de 5 de abril de 1856 sobre a livre navegação do rio Paraguai que consistiam, principalmente, na preocupação de policiar toda a região para manter o *status quo* da zona em litígio.

> Chamando a atenção de V. Exa. sobre este trecho da carta do Sr. Elliott, recomendo-lhe que mande com urgência proceder às necessárias indagações a esse respeito e que empregue toda a vigilância para impedir que os paraguaios pratiquem ato algum de posse nos terrenos contestados, ato de posse que seria alegado como uti possedetis atual, de que trata o artigo 2º da Convenção de 6 [sic] de Abril último, quando se visse a ajustar definitivamente os limites entre os dois países. (SILVA PARANHOS, 1856).

No entanto, a partir de outro ofício confidencial dirigido por Paranhos no dia 22 de agosto de 1856, fica claro que Augusto Leverger, desde Cuiabá, encontrava muitas dificuldades para "mandar observar e patrulhar convenientemente as margens esquerdas do rio Paraguai e a direita do Apa, e muito menos ao norte do Iguatemi e a fralda da Serra de Maracajú, território despovoado, onde não existe aberta via alguma de comunicação com Miranda". Diante desta impossibilidade manifestada pela presidência de Mato Grosso, Paranhos se encarregava em transmitir novamente ao ministério do Império as dificuldades encontradas e solicitar rapidamente "providências a bem da aldeia de índios Caiuás existente a margem do Ivinheima, e para que efetivamente se funde a colônia militar dos Dourados" (SILVA PARANHOS, 1856).

As duas explorações mencionadas anteriormente, realizadas em 1857 e 1858 por Joaquim Francisco Lopes e João Henrique Elliott aos vales dos rios Ivinhema, Amambai, Iguatemi e Dourados foram, de algum modo, as providências que o governo do Rio de Janeiro tentou adotar através da colaboração da presidência do Paraná e, sobretudo, da figura do barão de Antonina, no sentido de amparar as solicitações manifestadas por Leverger e assim avançar sua soberania num vasto território que até então tinha a vila de Concepción no Paraguai como referência. Assim, no dia 18 de outubro de 1856, respondendo a um ofício do ministro Couto Ferraz, Paranhos dava seu acordo para "que se faça a exploração de que trata aquele ofício", aproveitando, ao mesmo tempo, para dar algumas instruções à expedição que se dirigiria à região em litígio:

> Que a Partida explore e reconheça todo o território entre a margem esquerda ou setentrional do Iguatemi e o Ivinheima, compreendido o que fica entre a nascente principal daquele rio, e o ramo denominado Escopil [Jogui]. Todo esse território pertence ao Brasil, como se vê da carta que foi ultimamente confeccionada pelo conselheiro Duarte da Ponte Ribeiro, e da qual já possui um exemplar o barão de Antonina. Que a Partida destrua os sinais de posse que aí talvez tenham posto os paraguaios, e intime a gente do Paraguai que no território brasileiro encontrar que se retire ameaçando-a para esse fim. Que no caso de que a intimação e ameaça não sejam bastante, evite conflito e comunique logo o ocorrido ao Presidente do Paraná, e, se o poder, também ao do Mato Grosso, para se providenciar ulteriormente como mais convenha. Que indague dos índios o que com eles ou nesses lugares tenham tentado os paraguaios e informe sobre o estado e qualidade dos terrenos e daqueles rios. (SILVA PARANHOS, 1856).

Além da tonalidade claramente bélica do trecho acima citado, que evidencia, de certa forma, o nível de nervosismo, incerteza e fragilidade das relações entre os dois países no final da década de 1850, é interessante observar, contudo, a importância dada por Paranhos às informações que se poderiam obter a partir de uma indagação feita aos "Caiuás" encontrados durante as expedições. Como se verá no próximo item, foi graças a estas ins-

truções que Elliott e Lopes puderam coletar dos "Caiuás" informações extremamente relevantes a respeito da economia social da região que evidenciam o dinamismo das relações sociais no período pré-guerra.

Os múltiplos objetivos e os detalhes logísticos da expedição que seria realizada no ano seguinte, entre os meses de agosto e novembro de 1857, nos rios Ivinhema, Amambai e Iguatemi ficam bem evidenciados na carta que o barão de Antonina enviou ao ministro Couto Ferraz orçando, a seu pedido, o provável custo de tal empreendimento.

> Para se estabelecer uma partida rodante que de Jataí vá ao rio Iguatemi e por ele subir igualmente pelo Escopil [Jogui] a sair nos campos do Baixo-Paraguai da província de Mato Grosso, conforme a intenção que V. Exa. houve por bem manifestar-me verbalmente, apresento junto a esta a calenda provável, por mim assinada nesta data, das despesas que serão necessárias fazer-se a fim de levar a efeito este projeto, para desenvolvimento do qual indico a V. Exa. o sertanista Joaquim Francisco Lopes que deverá ser o comandante da escolta, acompanhando-o o piloto João Henrique Elliott para observar as latitudes desses lugares e bem assim de indivíduos assalariados e 4 africanos que sirvam de proeiros e pilotos das 5 canoas, levando por remeiros 12 caiuás dos aldeados na colônia do Jataí, a fim de que estes convidem os selvagens de sua mesma tribo que demoram entranhados nos sertões entre os rios Iguatemi e Ivinheima, promovendo-se por esta maneira a emigração já encetada, e da qual tem-se obtido resultados satisfatórios, sendo de esperar que esses indígenas aumentarão a nossa população, fazendo ao mesmo tempo desaparecer o bem fundado susto que tem os nossos agricultores de aproveitarem as produtivas terras desses sertões que servem de asilo a essa raça desgraçada.[385]

Em relação à expedição ao rio Dourados realizada por Joaquim Francisco Lopes entre abril e julho de 1858, desta vez sem a participação de seu companheiro Elliott, sabe-se apenas, a partir do diário da expedição, que ele foi encarregado "pelas instruções [...] de 28 de fevereiro, acompanhadas do Aviso do Ministério da Guerra de 22 de Janeiro do corrente ano". Apesar de não se ter acesso direto aos textos citados por Joaquim Francisco Lopes, é muito provável que eles estivessem relacionados com a assinatura, no dia 12 de fevereiro de 1858, do Ato Adicional que revisava o já mencionado Tratado de Amizade, Comércio e Navegação firmado com a República do Paraguai no dia 5 de abril de 1856. Na revisão de 1858 do texto do tratado de abril de 1856, novamente seria priorizada a garantia da livre navegação do rio Paraguai em detrimento da definição da fronteira entre os dois países na região do atual estado de Mato Grosso do Sul. A renovação do tratado de 1856 a partir do Ato Adicional de 1858 deu novo alento ao governo brasileiro para instalar a colônia militar do Dourados, no sentido de contrapor-se ao forte de Bella Vista, instalado pelos paraguaios na margem esquerda do rio Apa.

## A história guarani vista a partir da fronteira sul-mato-grossense

Infelizmente, não é possível, no espaço disponível, fazer uma descrição detalhada e exaustiva do cotidiano das viagens empreendidas por Elliott e Lopes aos vales dos rios Ivinhema, Amambai, Iguatemi e Dourados nos anos de 1857 e 1858. Essas duas expedições, como já se viu, tinham objetivos claramente diferentes das primeiras "entradas" realizadas entre 1842 e 1852, cujas metas principais eram a de traçar a estrada até o Baixo-Paraguai e a de tentar aldear os "Caiuás" nos aldeamentos projetados no Paraná e em Mato Grosso, principalmente no aldeamento de São Pedro de Alcântara, estabelecido em 1855 em frente à colônia militar do Jataí, na margem esquerda do rio Tibagi.

[385] *Cópia do ofício do barão de Antonina ao conselheiro Luiz Pedreira de Couto Ferraz,* 29/08/1856, AHI, 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.

Contudo, se essas explorações tiveram algum êxito, isso se deu principalmente porque Elliott e Lopes contavam com o apoio fundamental de alguns índios que, já estando estabelecidos há poucos anos sob a órbita dos funcionários dos aldeamentos do Paraná, mantinham ainda fortes relações com algumas aldeias indígenas no sul da província de Mato Grosso.

Uma rápida descrição da composição das comitivas que partiram em agosto de 1857 e em abril de 1858 ajuda a entender como as expedições, em certa medida, se articulavam a partir de um diálogo entre, por um lado, as instruções mais amplas do governo e, por outro, as relações sociais que os "Caiuás" mantinham entre as duas margens do rio Paraná e que possibilitavam desta forma a fluidez das expedições. Além dos três Africanos livres[386] e dos dois soldados que tripulariam as canoas até o rio Dourados em 1858, Joaquim Francisco Lopes contaria com o auxílio essencial de dois índios "caiuás" oriundos do "sul do Ivinheima" que lhe haviam sido entregues por frei Timóteo de Castelnuovo, "diretor do Aldeamento de São Pedro de Alcântara". Sabe-se que um dos dois índios, chamado Romão e que também participara da expedição de 1857, tinha um irmão morador de "um dos aldeamentos no rio dos Dourados".[387] (Ilust. 123).

A expedição de 1857, por sua vez, constava de "*dois camaradas*" e mais sete índios,[388] "*incluindo*" o importante"*cacique Libânio*"como "*intérprete*" ou linguará, que guiava a comitiva quando ela passava pelos diferentes alojamentos indígenas visitados ao sul de Mato Grosso (ELLIOTT, 2007 [1857]). Elliott e Lopes conheceram o capitão Libânio durante a expedição realizada à vila de Miranda, entre outubro de 1848 e setembro de 1849 (LOPES, 1872 [1850]). Liguarujú, como era conhecido o cacique Libânio pelos índios, morava na ocasião desse encontro num alojamento na margem direita do rio Ivinhema, pouco abaixo de sua barra com o rio Vacaria (LOPES, 1872 [1850]). Poucos anos depois, provavelmente por volta de 1854,[389] o cacique Libânio se mudaria para a colônia Militar do Jataí e passaria a ser o principal indígena a auxiliar Lopes e Elliott na tentativa de consolidar o aldeamento de São Pedro de Alcântara, através do convite feito aos integrantes de seu grupo familiar que ainda viviam na região compreendida entre os rios Ivinhema e Iguatemi.[390] Numa carta já citada, datada do dia 5 de maio de 1856, Elliott comenta a chegada de familiares do capitão Libânio na colônia de Jataí.

> Ontem chegou aqui vinte e quatro deles, hoje chegou outra turma e nestes seis dias espera-se o resto, e seu número total segundo diz o Pe-

[386] Segundo o glossário do *Catálogo Seletivo de Documentos referentes aos Indígenas no Paraná Provincial 1853-1870*, "A Grã-Bretanha impôs ao Brasil a proibição do tráfico de escravos em tratado assinado em 1826 e que entrou em vigor em março de 1830. Para garantir a aplicação da medida, o governo imperial passou a lei de 7 de novembro de 1831, que declarou livres 'todos os escravos vindos de fora do Império' e impôs penas aos importadores dos mesmos escravos. O tráfico continuou, apesar das medidas repressivas, tímidas, tomadas pelo governo imperial e provinciais. Os africanos que estavam a bordo dos navios capturados enquadrados no tráfico ilegal foram emancipados e formavam categoria especial de 'africanos livres'. Porém, ficavam sob a tutela do Estado Imperial, e foram distribuídos para trabalhar nas instituições e particulares por 14 anos. Somente após a aplicação da Lei Eusébio de Queiróz, de 1850, foi que terminou definitivamente o tráfico para o Brasil. Os africanos livres que não foram escravizados e sobreviveram ao tempo de serviço foram emancipados definitivamente nas décadas de 1850 e 1860. Daí em diante, cresceu o número de ações de liberdade de africanos que reivindicavam o direito de serem reconhecidos como africanos livres" (Arquivo Público do Paraná, 2007, p. 15).

[387] *Diário da exploração realizada por Joaquim Francisco Lopes ao rio dos Dourados entre 14 de abril e 2 de julho do ano de 1858* (AP, manuscrito inédito, verbete 181 do catálogo).

[388] Os outros índios, segundo informações dadas pelo diretor do aldeamento de São Pedro de Alcântara, frei Timóteo de Castelnuovo, chamavam-se "*Comandante, Manoel, Vicente, Romão, Pilolo e Antônio*" (CASTELNUOVO, 1980 [18—]).

[389] *Oficio do barão de Antonina a Zacarias Goes e Vasconcellos*, 09/06/1854. AP, Documento GPR. Cpa4.

[390] Para uma análise da participação do cacique Libânio no projeto de aldeamento dos "Caiuás" na província do Paraná, ver BARBOSA, 2012; ELLIOTT, 1898 [1856].

> reira é de cento e cinquenta e pouco mais ou menos, incluindo a mãe do cacique Libânio (Liguarujú) e um seu irmão, o cacique Paí. No [rio] Paraná há ainda muitos índios que desejam emigrar para cá e tenho mandado pedir canoas.[391]

A chegada dos familiares do cacique Libânio (Ilust. 124) a São Pedro de Alcântara, como se vê a seguir, também é confirmada por dados trazidos por frei Timóteo de Castelnuovo.

> Aos [...] de maio de 1856 chegaram do [rio] Paraná quatro casais de índios com quatro índios adultos, seis mulheres grandes as quais uma velha, a mãe do Libânio e doze menores, total, vinte e quatro. Aos 6 de maio de 1856 chegaram dez índios adultos [...]. Aos 10 de maio de 1856 chegou do Paraná o capitão Pedro, trazendo quarenta e oito índios, vinte e oito grandes, os mais menores, quarenta e oito. Aos 14 de maio de 1856 chegaram quarenta índios, dezoito grandes, os menores, quarenta, total cento e vinte e quatro. (CASTELNUOVO, 1980 [18--], p. 8).

De fato, a partir dos relatos das expedições aos rios Ivinhema, Iguatemi, Amambai e Dourados fica evidente que os guias indígenas apropriavam-se das explorações para levar ao Paraná membros de suas famílias que permaneciam em Mato Grosso. No diário da expedição de 1857, redigido por Elliott, consta que, no dia 11 de outubro, "mandou-se buscar uma família do capitão Libânio que morava na aldeia do capitão Perón" e que no dia seguinte os índios haviam regressado "com a filha do capitão" e "mais oito índios" (ELLIOTT, 2007 [1857]).

O intenso fluxo dos índios entre as duas margens do rio Paraná descrito nos documentos acima não pode ser entendido apenas pelo contexto da política de aldeamento dos "Caiuás" impulsionada e praticada pela presidência da província do Paraná através da figura tutelar do barão de Antonina. A promessa de uma vida melhor nos aldeamentos sob a proteção do Paí-Guaçu (nome pelo qual os índios "Caiuás" aldeados nas colônias indígenas do Paraná chamavam o barão de Antonina) e os inúmeros objetos com os quais os índios eram brindados quando visitados por Elliott, Lopes e os guias indígenas no sul de Mato Grosso, possivelmente fizeram com que, num primeiro momento, a circulação em direção aos aldeamentos do Paraná se intensificasse. No entanto, diferentemente do que propõe Elliott, ao indicar que tal fluxo representava um processo migratório de Mato Grosso em direção ao Paraná, parece ser necessário entender quem eram os indivíduos, as famílias nucleares ou os grupos extensos que realmente cruzavam o rio Paraná em busca de uma nova vida nos aldeamentos instituídos oficialmente pelo governo. Longe de serem aleatórios, os deslocamentos descritos revelam uma economia da mobilidade que estruturava as relações sociais entre os índios no sul da província de Mato Grosso. Desse modo, pode-se dizer que, se a política de catequese dos "Caiuás" funcionou na província do Paraná, em grande medida tal êxito deveria ser atribuído ao fato de que Elliott e Lopes, através de personagens como o capitão Libânio ou o índio Romão, souberam entender a lógica destas relações sociais e transpô-las, na medida do possível, ao sistema de aldeamento praticado ao norte da província do Paraná.

Para ilustrar o que acaba de ser dito e ir concluindo esta parte do artigo, vale a pena citar alguns trechos dos relatórios de Elliott (1857) e Lopes (1858) que mostram como as expedições, através de seus guias "Caiuás", não circulavam por um território deserto, como o sul da então província de Mato Grosso é normalmente apresentado pela historiografia. O desdobramento das explorações dependia, em certa medida, de uma geopolítica indígena pré-existente que, por intermédio dos guias indígenas, indicava os caminhos por onde se podia avançar com certa segurança e aqueles cujas regras já não dependiam

[391] *Carta de João Henrique Elliott ao barão de Antonina,* 05/05/1856. AHI, 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.

das relações que eles mantinham com seus possíveis anfitriões.

Assim, por exemplo, no dia 21 de agosto de 1857, perto do pouso feito pela comitiva nas imediações da barra do atual rio Laranjaí com o rio Ivinhema, descobriu-se "um trilho bem frequentado" pelos índios, que os guias "Caiuás" da expedição informaram conduzir "até a aldeia do cacique Paí-Guaçu". Enquanto "os índios foram convidar o Paí", apareceram no dia 23 do mesmo mês outros "dois índios" que, após terem pernoitado no acampamento da expedição, partiram na manhã seguinte, levando uma das canoas "rio acima para buscar suas mulheres e famílias", e regressando "já tarde trazendo mais um homem, cinco mulheres, um rapazinho, e sete pequenos, perfazendo ao todo dezesseis pessoas". No dia 25 de agosto, por sua vez, "antes do meio-dia chegou o capitão Paí e parte de sua horda", uma vez que os demais "estavam ausentes tendo ido passear para outra aldeia situada sobre o rio Baracaí". Após a partida do cacique Paí e de sua gente durante a madrugada, a comitiva preparou-se para, na manhã seguinte, dar início à exploração do rio Amambai. No entanto, consta que os índios da comitiva os acompanharam "com muita má vontade preferindo sem dúvida" partir para "a aldeia do capitão Paí" (ELLIOTT, 2007 [1857]).

No início do mês de setembro, depois de já terem navegado aproximadamente cento e dez quilômetros rio Amambai acima e já terem avistado inúmeros "vestígios", a comitiva fez pouso novamente num "porto de índios com picada aberta". Da mesma forma que havia ocorrido no pouso anterior, os guias indígenas da expedição saíram para "convidar os outros para se apresentarem" e "em menos de uma hora [...] voltaram acompanhados por três homens e um rapazinho que eles tinham achado em uma roça não longe daí". Os hóspedes "disseram-nos que sua morada era distante uma légua daí e que seu cacique chamava-se capitão Inácio". No entanto, "que ele e a maior parte de sua gente estavam ausentes, tendo ido para outro aldeamento distante daí três dias de viagem". Antes de partirem, os índios foram brindados por Lopes com alguns objetos e "prometeram que no dia seguinte haviam de vir buscar-nos" para uma visita até sua morada (ELLIOTT, 2007 [1857]) (Ilust. 125).

Na volta desta visita, descrita com detalhes interessantes no relatório da expedição, Lopes e Elliott encontraram o cacique Iguaçu e sua gente esperando-os no acampamento da expedição.

> [O capitão Iguaçu] era um homem de cinquenta anos pouco mais ou menos, de uma fisionomia inteligente e pacífica, não tinha ornamento algum distintivo, mostrou-se cortês, mas nenhuma admiração teve de ver-nos em seu território. O Sr. Lopes deu-lhe alguns presentes, além de outros que lhe tinha deixado. Os nossos índios disseram-nos que este era o mais poderoso cacique dos caiuás, que além da sua horda todas as aldeias de mato grande prestavam-lhe obediência; apesar de ter muito de sua gente ausente, contei entre grandes e pequenos de ambos os sexos setenta e duas pessoas. (Elliott, 2007 [1857]).

De fato, é interessante notar que, na expedição realizada no ano seguinte, o cacique Luy, um dos diversos "Caiuás" moradores do rio Dourados, ao explicar a Joaquim Francisco Lopes sobre a distribuição das aldeias e dos seus respectivos caciques, mencionou a existência do mencionado cacique Iguaçu no rio Amambai e da possibilidade de ir até seu toldo através de um caminho que partia do alojamento de outro cacique morador do rio Dourados.

> Perguntei-lhe [ao cacique Luy] se daí para cima havia mais índios. Disse-me que não que este era o único toldo, que tinha comunicação para diferentes toldos. Disse-me que sua morada é no campo, na costa do arroio de que acima falei. Perguntei-lhe quais eram os outros capitães. Respondeu-me que havia o Capitão Paí-Guaçu, o Capitão Pedro que do toldo deste, há dois dias e meio de viagem, depois de atravessar o mato, se vai ao do Capitão Iguaçuhy, no Amambai.[392]

[392] *Diário da exploração realizada por Joaquim Francisco Lopes ao rio dos Dourados entre 14 de abril e 2 de julho do ano de 1858* (AP, manuscrito inédito, verbete 181 do catálogo).

Como já foi mencionado anteriormente, o irmão de um dos guias indígenas da expedição de Lopes vivia no rio Dourados, e na ocasião do reencontro do índio Romão com seu irmão, este último vinha acompanhado de outro "Caiuá" que no ano anterior já havia sido presenteado por Lopes quando este esteve no toldo do mencionado capitão Iguaçu no rio Amambai.

> O nosso índio Antonio também seguiu em demanda do irmão de Romão e antes de chegar ao toldo o encontrou em companhia de mais quatro índios, armados com seus arcos e flechas. O irmão de Romão trazia uma porção de milho dependurado em uma cruz de madeira. Dei-lhes alguns brindes e comida. Um destes índios é torto de um olho, e recordou-me de o haver brindado no Amambai-Guaçu no toldo do capitão Iguaçuhy. Ainda conservava os brindes: conheceu-me, abraçou-me e fez-me muitas festas.[393]

Por fim, a densa rede de relações entre os distintos alojamentos "Caiuás" poderia ser resumida pela explicação dada pelos índios do capitão Iguaçu quando Lopes e Elliott estiveram visitando sua aldeia. Segundo os índios, "todo o terreno entre o Ivinheima e o Iguatemi, e mesmo além deste último, estava povoado de caiuás que comunicavam entre si por picadas, e que tinham trilhos desde o Paraná até os campos da Vacaria" (ELLIOTT, 2007 [1857]).

Poder-se-ia multiplicar as citações que ilustram não somente a densidade populacional nos rios explorados por Elliott e Lopes como também a densidade das relações que ligavam os distintos alojamentos "Caiuás" através de uma rede composta por inúmeros portos, caminhos e trilhos. Mas Elliott e Lopes apontam que, paralelamente a esses circuitos já conhecidos na literatura antropológica, existiam também outros agenciamentos locais que estruturavam as dinâmicas sociais na região. De fato, é possível perceber que, ao entrarem no rio Iguatemi e Amambai, as relações estabelecidas com atores do Paraguai tornavam-se cada vez mais presentes, e os objetos com os quais Elliott e Lopes brindavam os índios nos rios Ivinhema e Dourados já não eram uma novidade tão grande para os do Iguatemi e do Amambai, pois, em troca dos serviços prestados "nos ervais" paraguaios, eles recebiam "machados ingleses, machetões, facas e facões ingleses e pano de algodãozinho" (ELLIOTT, 2007 [1857]). Segundo os índios encontrados no rio Iguatemi a "um dia de viagem adiante" havia "um erval chamado Inhandarocaí (ovo de avestruz queimado) e não muito longe" as povoações de "Terrequenheim e Curuguaty" (ELLIOTT, 2007 [1857]). De fato, ao perguntar ao capitão Urú, morador de uma aldeia do rio Dourados, "quem lhes dava alguma ferramenta, facas, anzóis, etc. ", este respondeu que "levavam cera, redes de embira, palas, chiripás aos índios de Amambai-Guaçu e aos do Iguatemi e que com eles trocavam esses gêneros por algumas ferramentas que estes compravam aos paraguaios".[394]

Talvez, o diálogo que ilustre de forma mais paradigmática a profundidade histórica das relações entre "índios" e "não índios" na região seja aquele mantido por Elliott e Lopes com o capitão Pedro Ivo nas proximidades das ruínas do forte de Nossa Senhora dos Prazeres, em outubro de 1857. O capitão Pedro Ivo, "um velhinho de seus sessenta anos" e "muito jovial", além de trazer "uma farda paraguaia de alferes" carregava um discurso sobre as condições de trabalho nos ervais que, em muitos sentidos, demonstra que a proletarização dos índios da região não data apenas da situação de reserva introduzida pelo Serviço de Proteção aos Índios a partir da década de 1910. Falando numa língua meio "guarani" meio "espanhol", consta que o capitão Pedro Ivo teria "vindo dos ervais paraguaios" e que teria dito a Elliott e Lopes "serviço mucho, carapuchi tinero, o que quer dizer em bom português que o serviço era muito, dinheiro nada" (ELLIOTT, 2007 [1857]).

[393] *Diário da exploração realizada por Joaquim Francisco Lopes ao rio dos Dourados entre 14 de abril e 2 de julho do ano de 1858* (AP, manuscrito inédito, verbete 181 do catálogo).

[394] *Cf. Nota 393.*

## Conclusão

A partir dos exemplos que foram trazidos, pode-se dizer que os estudos históricos e antropológicos, ao passarem sobrevoando o século XIX, perderam de vista um momento histórico importante que, de certa forma, ajuda a entender a trajetória contemporânea dos grupos guarani falantes do atual estado de Mato Grosso do Sul. Entre os guias indígenas que auxiliaram Lopes e Elliott no processo de aldeamento dos "caiuás" na província do Paraná, e os indígenas proletarizados que trabalharam nos ervais paraguaios e nas fazendas de particulares antes mesmo do início da guerra em 1870, a historiografia sul-mato-grossense, ao se dedicar unicamente aos arquivos regionais, pensando, talvez, que os índios dificilmente sairiam de seus "territórios tradicionais" do sul de Mato Grosso, acabou fortalecendo e cristalizando a ideia de índios "Caiuás" entranhados nas matas de uma região totalmente deserta.

# Os Deuses, os homens e suas escolhas: cosmologia, organização social, conflitos territoriais e outras histórias kaiowa

Katya Vietta

De acordo com *ñanderu* Paulito,[395] há muito tempo, os Kaiowa contam a sua história na intenção de ensinar a todos, porque eles têm direito às terras que pleiteiam. Esta história, explicitada a partir de um conjunto de narrativas, expõe como esses índios percebem e organizam suas experiências, boa parte delas marcadas pelo excesso de todo o tipo de violência, mas carregadas de conteúdos existenciais. Como já disse Sahlins, as pessoas, as relações e as coisas que povoam a existência humana manifestam-se, essencialmente, como valores e significados (1997, p. 41), e a organização da prática histórica é ordenada de acordo com os esquemas de significação das coisas (1990, p. 7). Partindo de percepções desse tipo, apresento alguns conteúdos de histórias que ouvi entre os Kaiowa que vivem nas TIs Panambizinho (Dourados) e Panambi-Lagoa Rica (Douradina), Reserva de Dourados (Dourados) e nos acampamentos Laranjeira Ñanderu (Rio Brilhante) e Aroeira (Rio Brilhante), todos localizados na parte centro-sul de Mato Grosso do Sul.[396]

## A criação da Terra, dos Kaiowa e dos outros povos

Paulito contava que a Terra (*yvy*) é uma espécie de secção plana de uma esfera, situada entre dezoito patamares superiores e seis inferiores, sustentada por sete *chiru rokyta*.[397] Cada um deles é preservado por um *Ñandejára*,[398] a quem cabe zelar pela sustentação da Terra, i. e., garantir que os *chiru rokyta* permaneçam de pé, evitando que ela seja novamente destruída. Tais *Ñandejára* também são os encarregados de enviar os xamãs kaiowa à Terra e zelar por eles, pois estes são corresponsáveis pela manutenção dos *chiru rokyta*. Segundo Atanásio,[399] hoje apenas quatro *chiru* estão de pé. A queda do terceiro ocorreu em 1992[400] (Ilust. 126).

[395] *Ñanderu*: nosso pai, xamã, liderança política e ritual. Paulito Aquino nasceu onde hoje é parte da malha urbana de Douradina e faleceu em 2002, com mais de 100 anos, em Panambizinho.

[396] O material aqui exposto é uma leitura bastante sintética de análises apresentadas em VIETTA, 2007, 2011.

[397] Cruz*: chiru*, *kurusu*.

[398] Divindades superiores, nosso dono. Nosso: *Ñande*, *jara*: dono ou responsável por criar e cuidar daqueles que são homens, seres humanos, *ava*. Um Ñandejára, assim como um xamã, possui o seu *chiru*pessoal. O *mbaraka* (chocalho) e o *chiru* são instrumentos utilizados pelo xamã em qualquer situação ritual. De acordo com Nimuendajú (1987 [1914], p. 24), em contextos rituais, a expressão *yvyra joaça* (paus: *yvyra,* cruzados: *joaça*) é utilizada para designar a cruz. Veja também MURA, 2010.

[399] O *ñanderu* Atanásio Teixeira nasceu onde é hoje o distrito de Panambi (Dourados) e habita na Reserva Limão Verde (Amambai).

[400] Informação fornecida por Valdelice Veron; ela é professora, tem 33 anos, nasceu na Reserva de Caarapó (Caarapó) e habita a TI Takuara (Caarapó). Entre 2003 e 2010, ela lecionou em Panambizinho. Ela

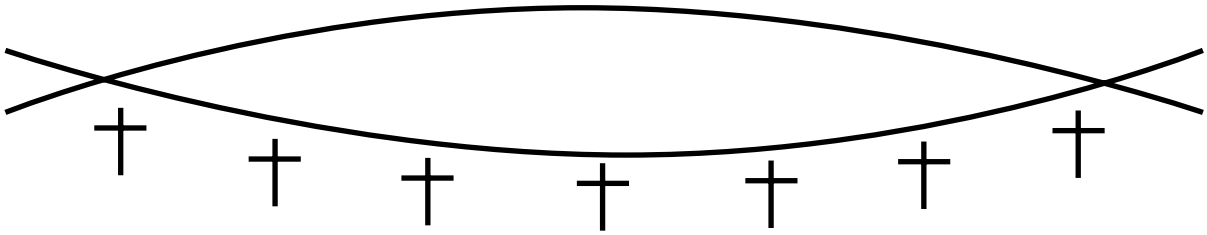


ILUSTRAÇÃO 126 - TERRA SUSTENTADA PELOS *CHIRUHOPITA*. (DESENHO FEITO POR VALDELICE VERON EM MINHA CADERNETA)

Yvy Ramõi[401] fez a Terra e do centro dela (*Yvypyte*[402]) ergueu a si mesmo, carregando o seu *chiru ñe'ẽngatu*,[403] de onde "nasceram" os Kaiowa. Originalmente, eles, assim como os deuses deixados nesta Terra, foram denominados Te'ýi.[404] Ambas as categorias de "gente" falavam o guarani. Mas esta Terra foi destruída por Yvy Ramõi, que a construiu e a destruiu outras vezes. As Terras feitas por ele eram apenas para os Te'ýi, mas a última também tem servido de morada para muitos povos, entre os quais estão o *opopuhũ* (espanhol-paraguaio) e o *karai* (português-brasileiro). As destruições foram respostas às ações desregradas de seus habitantes e vieram através da escuridão (apagamento do Sol), do ataque de seres maléficos, do incêndio e do dilúvio. Quando Yvy Ramõi retornou à Terra para refazê-la e habitá-la, criou o Sol e depois a Lua, separando o dia e a noite. Então surgiu Ñanderu,[405] primeira "pessoa" a nascer na segunda Terra e responsável pela criação de algumas das coisas que conhecemos, tais como os primeiros paus (ou primeiras árvores, *yvyra marãngatu*)[406] (Ilust. 127).[407]

Depois os *karai*[408] começaram a nascer. Para isso, foi feita uma cruz de ferro. Jesus é o "chefe" (*jára*, dono, responsável, criador) dos *karai*, mas, para criá-los, contou com a intervenção de Ñanderu. Desde então, os dois *jára* passaram a combinar quanto ao restante da criação. Por viverem na mata, para os Kaiowa foram feitos os animais selvagens e os peixes[409] e para os *karai*, a vaca, o porco, a galinha e outros animais domesticáveis. Aqueles também criaram o *avatimorotĩ* (milho

conta que, em 1992, Atanásio promoveu, na Reserva de Sassoró (Tacuru), uma reunião contando com a participação dos xamãs Kaiowa, cujo objetivo era discutir os procedimentos para evitar a "queda" do quarto *chiru rokyta*. Valdelice acompanhou parte da discussão.

401 Yvy Ramõi: Ser Criador da Terra. *Yvy*: Terra, *Ramõi* ou *Tamõi*: termo designativo para pai do pai e gerações acima. Ao longo da narrativa, ele também é designado por Ñande Ramõi (Nosso "Avô").

402 Centro da Terra: *Yvy*, Terra, *pyte,* centro. Hoje, de acordo com os Kaiowa e com os Paĩ, *Yvypyte* localiza-se na região de Cerro Guasu (departamento de Amambay, Paraguai). Veja também MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 1976, p. 217.

403 Fala, linguagem. Em diferentes contextos, *chiru* e *mbaraka* são tidos como intermediadores na comunicação entre humanos e deuses, sendo que este "produz fala".

404 Segundo Balbina, *ava te'ýi* (homem: *ava*, gente; *te'ýi*, parentes) é uma autoidentificação kaiowa. Para Nimuendaju, os Apapocuva empregam a expressão *teii* (povo, massa humana), independentemente de origem étnica, mas ela possui uma carga depreciativa (1987 [1914], p. 7). De acordo com Schaden, os Kaiowa são conhecidos como *Teüi* e *Tembekuá*. A expressão *Teüi* (ou *Te'ýi,* naturais da terra) pode ser empregada para qualquer etnia e "para a população celeste de sua religião" (1974 [1954], p. 3). Balbina Francisca era esposa de Paulito. Ela nasceu às margens do rio Brilhante (Dourados) e faleceu em Panambizinho, em 2009, com mais de 90 anos.

405 Ñanderu também é a expressão para designar Pa'i Kuara ou Karai Papa, um dos filhos de Yvy Ramõi.

406 *Yvyra*: Paus, árvores, marãngatu: virtuoso. Virtuoso, porque com características divinas. Ñanderu plantou (fincou no chão) cruzes (paus cruzados), das quais nasceram essas árvores. Todas com um importante lugar na medicina kaiowa.

407 Uso expressões em português e em guarani porque foram as usadas por Paulito para facilitar a minha compreensão.

408 *Jurua*: Aquele que tem pelos no rosto. É outra designação para português-brasileiro. Conforme João Aquino, o seu uso era comum entre os Kaiowa antigos. João é filho de Paulito e Balbina, tem 79 anos, nasceu onde hoje é distrito de Bocajá (Douradina) e reside em Panambizinho.

409 Os peixes foram gerados na base da cruz para servirem de alimento aos Kaiowa. Este fato, entre outros, confere à sua carne um valor diferenciado na dieta, geralmente associado a situações rituais e de resguardo, bem como define restrições quando ao seu uso em trocas comerciais.

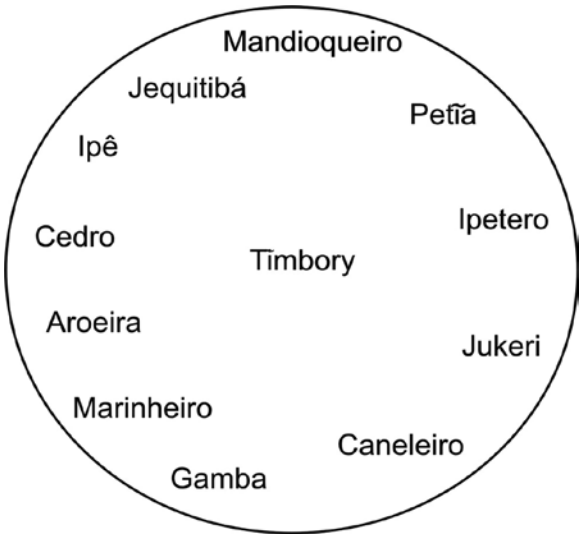



ILUSTRAÇÃO 127 - DESENHO FEITO POR PAULITO, NO CHÃO, ENQUANTO ANUNCIAVA O LOCAL ONDE OS PRIMEIROS PAUS FORAM "PLANTADOS". ENQUANTO DESENHA, ELE EXPLICA: "AQUI NASCEU TĨMBORY, AQUI GAMBA, AQUI CEDRO, MANDIOQUEIRO, IPETERO, AQUI CANELEIRO, AQUI JEQUITIBÁ, MARINHERO, JUKERI, AQUI É O PETĨ'Y AROEIRA, IPÊ... ELE FEZ ISSO PARA DEIXAR TODOS OS REMÉDIOS ORGANIZADOS PARA SEREM USADOS POR AQUELES KAIOWA ANTIGOS." (PAULITO AQUINO)

branco),[410] a batata, o algodão e demais plantas da roça. Maria[411] conta que, para decidir como seriam os *karai* e os Kaiowa, Ñanderu colocou lado a lado a cruz vermelha (*chiru pytã* – "cor do Kaiowa") e a cruz branca ("da cor das cinzas" – *tanĩmbu* – e do *karai*). Ele se aproximou da cruz vermelha e Jesus da cruz branca. Ñanderu também espalhou no chão *chiripa*, *tembeta*, *mbaraka*, *ku'akuaha*, *yvayturũ*,[412] lápis, caneta, papel e a bíblia e pediu para um casal de crianças kaiowa e um casal de crianças *karai* pegarem os seus objetos preferidos, os quais eram entregues respectivamente para Ñanderu e para Jesus.[413]

Na percepção de Maria, "foi aí que o branco ganhou o jogo [proposto por Ñanderu]! Por isso que o branco é rico e o Kaiowa é pobre. Por isso que o branco é estudioso... e o Kaiowa vai para escola, estuda, estuda e não passa de ano".

Os *opopuhũ* originaram-se do casamento de seu *jára* com uma das filhas mais jovens de Ñanderu.[414] Este genro de Ñanderu e, portanto, cunhado dos Kaiowa, recebeu o comando das terras do Paraguai, mas desafiou os seus novos parentes para manter tal função só para si. Como a Terra (ou terras) foi feita para os Kaiowa (ou Te'ýi), para atingir seu objetivo, o *jára* dos *opopuhũ* teria que dominá-los. Atraídos por falsas promessas, muitos Kaiowa foram amarrados e levados como escravos e suas mulheres "pegas para casar". Houve muita morte decorrente da violência gratuita, de trabalhos forçados e da guerra. Kapata Galeano,[415] um *hechakára*,[416] morador de Cerro Guasu, desafiou aquele *jára*. Por isso, invocou Karavie (primeiro filho de Yvy Ramõi) para ensiná-lo a fazer o *chiru* de *guatambu*. Kapata foi a Assunção para enfrentá-lo e, frente a frente com ele, jogou o seu *chiru*, que ficou de pé e virou gente.[417] Então, Kapata contou a história dos Kaiowa – que aprendeu durante a sua vida e nas inúmeras

[410] O *avati morotĩ* apresenta um valor nutritivo e simbólico expressivo. O início da colheita é marcado pelo *avatikyry*, ritual de benção do milho, do *kaguĩ* (bebida fermentada feita de *avati*), mas também de outros produtos da roça. O *avatikyry* dura pelo menos três dias e ocorre em algum período de lua cheia entre final de janeiro e final de fevereiro. Recentemente, o cronograma das roças e do *avatikyry* tem avançado devido às frequentes mudanças no regime de chuvas e ao atra so no acesso aos implementos agrícolas. Assim, ele pode acontecer em março ou abril.

[411] Maria Aquino é filha de Paulito e Balbina, tem 57 anos, nasceu na TI Panambi-Lagoa Rica e habita Panambizinho.

[412] Vestimentas e adornos usados especialmente pelo xamã durante os rituais.

[413] Há outras versões para esses fatos, coletadas entre os Kaiowa que habitam a mesma região. Ver SCHADEN, 1969, p. 136; 1974 [1954], p. 108-109; SILVA, 1982, p. 44-45 e VIETTA, 2007, p. 144-145.

[414] A respeito dos *jára* dos *opopuhũ* e de Kapata, sintetizo histórias ouvidas de Paulito e de João. Este afirma que o *jára* dos *opopuhũ* é Solano López. A respeito das compreensões Kaiowa de López, veja também Chamorro 1995, p. 47-48. De acordo com Melià, Grünberg e Grünberg (1976, p. 232; 270), para os Paĩ, *Papa Réi*, casado com uma filha de Ñanderu, é o progenitor dos espanhóis-paraguaios e responsável pela criação dos animais domésticos.

[415] Também conhecido pelos nomes: Kapata Aquino, Kapata Guasu, Mbosu'ygua. Personagem da história recente, um "parente" que está na base da genealogia de parte significativa dos Kaiowa que vivem em Dourados, Douradina, Rio Brilhante e Maracaju.

[416] Posição de maior destaque no xamanismo kaiowa. No passado, a liderança política e dos rituais mais importantes era exercida apenas por eles.

[417] Este *chiru* está entre os objetos rituais herdados por Paulito de seu pai Antonio Aquino. Este o herdou de seu pai, Chiru Aquino, que por sua vez herdou a liderança e petrechos rituais diretamente de Kapata.

viagens feitas aos patamares celestes –, contou da ascendência divina dos Kaiowa e da linguagem compartilhada entre humanos e deuses.[418] Tudo para aquele *jára* aprender que os Kaiowa são os donos da Terra, mas ele não quis aceitar. Então Kapata lhe deu o *mĩmby*[419] para tocar; mais uma vez, indicando a falta de ascendência e de conhecimentos divinos, ele não soube como fazê-lo (Ilust. 128).

Depois Kapata colocou, em uma vasilha, água e gasolina e pediu para o *jára* colocar fogo. Ele queimou a gasolina, mas não acendeu o fogo. Kapata, através da intervenção de Tatavera,[420] fez o fogo acender e apagar. Por isso, o *jára* dos *opopuhũ* finalmente acreditou que os Kaiowa eram os donos da Terra (terras) e a(s) devolveu a eles. Foi assim que Kapata "ficou o dono do Mato Grosso [do Sul?]". Por inspiração, Ñanderu falou para ele "atravessar o rio", trazendo os seus parentes, pois na outra margem havia mato bom e terra boa, distantes da violência dos *opopuhũ*. Muitos Kaiowa atravessaram esse rio. Eles usavam canoas de bambu, enquanto uma pessoa remava e as demais, quatro a quatro, eram amarradas com cipó para não caírem na água. Quando eles chegaram aqui, Kapata exclamou: "*Guyra Kandire!*". Então deixaram este nome para o lugar.[421] Por isso Lauro[422] afirma: "*Guyra Kandire!* Essa terra não é para os brasileiros. Ñanderu falou que essa terra é para os Kaiowa!".[423] Na seguinte ilustração (Ilust. 129), Gilberto Argemiro Jorge Galeano[424] toca seu *mĩmby*.[425]

Para estes Kaiowa antigos, a pesca era uma atividade quase cotidiana. Alguns usavam uma planta sem cheiro, *yvyrane'ỹ*, espécie de timbó, para paralisar os peixes e capturá-los com flechas, outros pescavam com anzol. Uma pedra usada como esmeril (*itaky*) deixava uma ponta do arame bem afiada; este era dobrado e, na extremidade oposta, era amarrada uma linha trançada feita do talo da folha do bocajá (*mbokajaryvýi*). O talo deve ser cortado verticalmente para retirar o miolo até ficar um fiozinho verde, muito resistente. Mas para ter o arame era preciso buscá-lo no Paraguai. Durante décadas, os Kaiowa andavam até Concepción (Paraguai) para obter os novos itens de consumo: machete, machado, enxada, foice, panela, prato, roupa... Pequenos grupos masculinos de parentes caminhavam por anos, alguns falam em três, outros

[418] Foi por isso que ele copiou a linguagem dos Kaiowa e, ainda hoje, muitos paraguaios usam o guarani.

[419] Espécie de apito, o *mĩmb*y é outro emblema daqueles que conduzem uma parentela e seus rituais. Ele e parte das músicas nele tocadas também são herdados. Segundo Reseno Jorge Concianza (cerca de 30 anos, nascido em Panambi-Lagoa Rica, onde reside), cada *hechakára* tinha seu *ñe'ẽngare* um canto pessoal, que, assim como outros cantos rituais, era recebido por inspiração. Um *ñe'ẽngare* pode ser transmitido a um sucessor e/ou se tornar um emblema de uma parentela. Toda a liderança importante é detentora de petrechos e cantos rituais daqueles que a antecederam. Ao demonstrar que o *jára* dos *opopuhũ* não possuía ou não dominava tais petrechos, Kapata revelou a ausência de sua ascendência kaiowa (ou Te'ýi) e, portanto, de compartilhamento com os saberes daqueles que povoam o plano celeste.

[420] Tatavera (*tata*: fogo, *vera*: luz do raio; luz emanada dos *jára*) é o *jára* associado ao fogo, ao raio e aos incêndios que destruíram as primeiras Terras. Ele habita no oeste, local onde se iniciaram esses incêndios.

[421] Quando um *hechakára* – e seus parentes –, através da inspiração, alcançava um novo local, ele era informado quanto ao seu nome. Ñanderu, durante a criação da Terra, nomeou todos os lugares destinados aos Kaiowa. *Guyra Kandire* é também o nome de um *jára* com feições de pássaro (*guyra*: pássaro) que, entre outros aspectos, é responsável por fazer a intermediação entre homens e deuses. A expressão *kandire* igualmente designa as pessoas que alcançaram o estado de *aguyje* (perfeição humana, de igualar-se aos deuses) e foram levadas para viver nos patamares superiores sem enfrentar a morte.

[422] O *ñanderu* Lauro Concianza nasceu próximo da foz do córrego Laranja Lima (Douradina) e faleceu em Panambizinho, em 2008, com 96 anos.

[423] Guyra Kandire abarca pelo menos as terras de Kanĩndeju – localizada entre os rios Vacaria, Brilhante e seus tributários; Serroguy– banhada pelo rio Santa Maria e tributários; e Potrero Guasu – localizada na confluência dos rios Dourados, Brilhante e Ivinhema. As terras banhadas pelo rio Iguatemi, habitadas pelos Caboclo Índio (veja a seguir), parecem configurar outra fronteira territorial kaiowa.

[424] Gilberto tem 55 anos, nasceu próximo ao córrego Hum (Dourados) e habita Panambizinho.

[425] Em geral, na parte inferior do *mĩmby*, há desenhos em relevo, funcionando como uma espécie de carimbo, denominado *jegua'i* (*jegua*: enfeite, *'i*: pequeno). Em eventos rituais, ele é molhado em pasta de *uruku* e pressionado ao rosto dos integrantes da parentela, servindo como seu distintivo e, também, como sua guarnição espiritual. Hoje, é comum todo participante de algum evento político-ritual ser recepcionado com esse tipo de pintura.

em seis. Parte do alimento ou outros itens necessários eram obtidos nas paradas em casas de parentes, estrategicamente dispostas pelo caminho escolhido, ou na troca de trabalho em ervais, fazendas.[426]

Entretanto, os *karai* fizeram guerra com os *opopuhũ* e, ao vencê-la, dividiram a Terra (ou terras): o Paraguai ficou para o lado de lá e do lado de cá ficou para os *karai*, que já começavam a instalar fazendas nas terras kaiowa. Ao contrário do que consta para os Kaiowa e os Guarani que habitam mais ao sul do estado e no Paraguai, não há registro da participação de ascendentes dos índios aqui estudados na guerra entre Brasil e Paraguai (1864-1870). Porém, intensos combates foram travados em terras banhadas pelos rios Dourados e Brilhante[427] e, conforme esses índios, os Kaiowa que aqui habitavam se deslocaram para as margens dos rios Carumbé e Santa Maria – este também denominado Kanguery –para o norte do Brilhante[428] ou para o sul do Dourados. Seja em busca da Terra sem Mal, das benesses oferecidas pelo governo imperial através do barão de Antonina, ou de mais segurança em tempos de guerra, diferentes autores registraram, para este período, deslocamentos kaiowa e guarani para a margem leste do Paraná.[429] Também fugindo da guerra, os Caboclo Índio alcançaram Guyra Kandire. Provenientes da região do rio Iguatemi, conforme João Aquino, este índios "são Kaiowa, mas da tribo Caboclo Índio...Porque tem Caboclo, tem Kaingang, tem Nambikuara, tem Tupi-Guarani, eles eram Caboclo. Eles eram Kaiowa mesmo, mas era outro Kaiowa, que chamava Caboclo".[430]

Diferente daqueles Kaiowa, os hábeis guerreiros Tupi-Guarani[431] enfrentaram com destreza os paraguaios durante a guerra. Tais índios habitavam nas terras encontradas pelos espanhóis. Ao tempo de sua chegada, estes não trabalhavam, nem produziam alimentos; então, os Tupi-Guarani lhes davam de suas roças (com destaque para o milho) e de suas caças. Quando esses índios conheceram sal, banha e roupas, quiseram tê-los para si, então trocavam o seu trabalho por produtos. O Brasil foi encontrado por Pedro Alvarez Cabral; a sua chegada, prevista e divulgada por um xamã, era aguardada por muitos índios armados com arcos e flechas. Cabral aproximou-se deles e, cordialmente, acenou com o chapéu. Então atirou para cima com a espingarda, dizendo: "Eu sou um homem de deus!". Fazendo acreditar que era água, colocou fogo na gasolina despejada em uma bacia e gritou repetidamente: "Nós somos deuses!". Os índios acreditaram no embuste. Cabral e os portugueses passaram a ameaçá-los para obter ouro e outras riquezas, as quais aqueles entregavam porque não lhes pertenciam. Eles estavam aqui apenas para "usar a terra". Mais *karai* chegaram, eles eram muitos e "pegavam

[426] Os *karai* faziam a mesma rota, pois Concepción – fundada em 1773, na margem esquerda do rio Paraguai – era o entreposto comercial mais próximo. Através de seu porto, o sul da província de Mato Grosso ligava-seàs principais rotas paraguaias e argentinas. No pós-guerra, acordos de livre comércio entre Brasil e Paraguai deram relevo ao porto, transformando-o em palco de intercâmbio, onde os brasileiros acessavam todo tipo de produto em troca de gado bovino. Mas houve períodos em que, à revelia dos acordos, o comércio tomou a forma de contrabando. Para os brasileiros, essa rota só começou a perder força no final dos anos 1910, quando o acesso a Campo Grande por estradas foi facilitado pela ferrovia (QUEIROZ, 2004a, p. 366-367; CORRÊA V., 1985, p. 11).

[427] Segundo Ivo Porto (63 anos, nascido e residente ao sul da Reserva de Dourados), seu avô mencionava a existência de um "cemitério", localizado próximo à nascente do córrego Hum, onde os soldados mortos em uma batalha travada naquele local teriam sido sepultados.

[428] Tais deslocamentos podem ter relação com a fundação do aldeamento indígena Antonina, em 1863, capitaneada por frei Ângelo Caramonico. O aldeamento, construído junto à foz do rio Santa Maria, foi destruído durante a guerra.

[429] Entre eles Nimuendajú (1987 [1914], p. 8-12) e Amoroso (1998, p. 139). Relatos kaiowa, análises biográficas, documentais e arqueológicas mostram uma intensa movimentação de parentelas falantes do guarani por terras paulistas, paranaenses, sul-mato-grossenses e paraguaias, corredor pouco explorado pelos *karai* e *opopuhũ* até a guerra.

[430] Pedro Henrique, uma importante liderança kaiowa nos anos 1940-1950, descende deste "povo".

[431] Os Apapokúva designavam Tupi as "*hordas Guarani paraguaio-correntinas*" (NIMUENDAJÚ, 1987 [1914], p. 54).

as índias para ser mulher deles". Os índios encontrados por Cabral também trocavam trabalho por produtos manufaturados e foram alvo de mortes e outras violências.[432]

As histórias contadas pelos Kaiowa expõem percepções a respeito da consolidação de seus "direitos territoriais" e da essência dos *karai*, dos *opopuhũ* e deles mesmos. A Terra foi feita para os Te'ýi, que, nesse ciclo de criação-destruição, dividem-na com outros povos. Aos Kaiowa, cabem os locais de habitação definidos e denominados por Ñanderu durante a criação da Terra – aqueles onde os Kaiowa foram criados ou aonde foram conduzidos por xamãs inspirados. Os *opopuhũ* receberam terras e o comando do Paraguai via aliança de casamento, mas parte delas foi perdida após a guerra com os *karai*. Assim como os deuses kaiowa, os *opopuhũ* e os *karai* não precisavam trabalhar para obter o que queriam, mas estes são beneficiados por seus dons e aqueles o eram pelo uso da violência e do embuste. Como mostrou Kapata, havia pouco de divino nas ações do *jára* dos *opopuhũ*.

A origem dos *karai* associada à cruz de ferro vincula-os ao domínio tecnológico do metal, enquanto as escolhas das crianças, ainda no início da criação, instituem um saber registrado pela escrita e difundido através da escola e da bíblia. Criados pelo *chiru* de Yvy Ramõi e "irmãos" da filha de Ñanderu, os Kaiowa estão na linha de descendência dos *jára*, com quem compartilham linguagem, rituais e, portanto, conhecimentos. Esta foi a escolha das crianças, ao tomarem para si os paramentos e objetos rituais ofertados por Ñanderu. Para Maria, elas "perderam o jogo", pois tal escolha também implica um árduo caminho para compreender os saberes escritos pelos *karai* e acessar a tecnologia e a riqueza produzida por eles. Expostos a uma conduta egoísta e violenta, os Kaiowa foram empurrados para uma situação de pobreza e exclusão, cujo motor principal está na alienação da maior parte de suas terras e o persistente clima de conflito entre direitos indígenas e direitos garantidos por títulos fundiários expedidos pelo Estado. Porém estes estão à revelia das leis dos *jára* e, muitas vezes, da própria lei dos *karai*. A não observância destas e de outras "leis" deve, ao final deste ciclo de criação-destruição da Terra, conduzir os *karai* ao banimento, mesmo fim enfrentado por aqueles que descumpriram as leis dos *Ñandejára* nos ciclos anteriores. Uma nova Terra será construída somente para usufruto kaiowa.

[432] As histórias enfocando portugueses, espanhóis, caboclos e Tupi-Guarani foram contadas por João.

## As leis e as condutas territoriais dos *karai*, por eles mesmos

No Brasil Colônia, as Cartas Régias de 1609 e 1611 reconheceram o domínio dos índios sobre os territórios habitados. Direito reafirmado e ampliado pelo Alvará de abril de 1680, ao declarar que a cessão de sesmarias não afeta os direitos originários dos índios às terras por eles habitadas. A referência ao direito originário, i. e., direito às terras habitadas, lugar de origem (ou nascimento) desde antes da consolidação do Estado brasileiro, passou a compor, direta ou indiretamente, a legislação brasileira subsequente, fundando o instituto do indigenato (veja CUNHA, 1987, p. 58-76).

As sesmarias, regime jurídico fundiário básico para o período colonial, eram calcadas na cessão de terras – limitada no tempo e pelo aproveitamento produtivo – conforme interesses da Coroa. Com direito apenas ao usufruto do patrimônio fundiário real, ao sesmeiro cabia a fixação dos limites das terras concedidas e a obrigatoriedade do cultivo. Burlando tal regra, criou-se a figura do posseiro, que arrendava, alugava ou comprava parcelas de terras dos sesmeiros a fim de torná-las produtivas. Embora à margem da lei, a Coroa beneficiou posseiros como meio para limitar o poder dos sesmeiros, viabilizar a produção, a ocupação e a defesa de fronteiras internacionais em litígio. Entretanto, o excesso de abusos, escândalos, pressões civis levaram à suspensão do

regime de sesmarias, em 1822. A necessidade de atender a interesses do novo Estado, detentor de uma base social constituída por grandes proprietários, na maioria posseiros, suplantou qualquer regulamentação fundiária, transformando o apossamento no principal meio de aquisição de terras até a publicação da Lei de Terras, em 1850 (NOZOE, 2006; DINIZ, 2005).

Enquanto isso, as terras ao leste do rio Paraguai, disputadas por Brasil e Paraguai, mantinham uma linha de fronteira movente conforme interesses políticos, econômicos e desempenho bélico das partes, pelo menos até a guerra entre elas.[433] O Brasil, através da cessão de posse e apoio financeiro, incentivou os exploradores.[434] Foram prósperas as investidas na borda sul do Pantanal, banhada pelos rios Miranda, Aquidauana e Nioaque, e nos Campos de Vacaria, banhados pelos rios Vacaria, Brilhante e Dourados, largamente calcadas no aprisionamento do gado bovino semisselvagem abandonado dois séculos antes pelos espanhóis. Em 1839, os irmãos Gabriel, José e Joaquim Francisco Lopes e os irmãos Antonio e Ignácio Gonçalves Barbosa, primeiros exploradores a fixar fazendas nos Campos de Vacaria, consolidaram posses às margens dos rios Ivinhema, Brilhante, Santa Maria, seus tributários e na borda sul do Pantanal. Estas abarcaram terras hoje inclusas nos municípios de Rio Brilhante, Maracaju, Nioaque, Nova Alvorada, Sidrolândia, Jardim e Guia Lopes da Laguna. O comércio de posses difundido por eles atraiu muitos outros exploradores,[435] como Antonina – ex-tropeiro, fazendeiro, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, barão e senador pela província do Paraná.[436] Na ilustração podem ser identificadas as rotas hidrográficas mencionadas (Ilust. 130).

Em 1842, o barão de Antonina recebeu apoio do império para criar aldeamentos indígenas voltados à "catequese e civilização", os quais, dispostos na bacia do rio Paraná e associados a colônias militares, indicavam uma política indigenista a serviço da fronteira em conflito e das fazendas do barão. Uma das bases do projeto eram as expedições chefiadas por Joaquim Francisco Lopes e João Henrique Elliot, com o objetivo de identificar caminhos fluviais a partir do rio Paraná; localizar e registrar posses em nome de Antonina; e atrair índios para os aldeamentos. As expedições localizaram índios falantes do guarani desde os rios Vacaria e Ivinhema até o sul do rio Iguatemi.[437] Em nome do barão, foram apossadas cerca de 90.000 km$^2$ de terras, incidindo em parte considerável das habitadas por esses índios, incluindo as banhadas pelos rios Dourados, Apa, Miranda, Amambai, Iguatemi, Cruzes, Pedra de Cal, Santa Maria e São Domingos. Pela via judicial, o governo de Mato Grosso impediu a titulação das posses, à exceção da fazenda Sete Voltas (Maracaju), ocupada por um filho de Antonina. Além da ausência de comprovação de habitação, exigida pela lei de Terras, pesaram argumentos como: inconsistência nos contratos de compra e venda, tráfico de influência, obscuridade de limites.[438] Neste sentido, Corrêa Filho (1945) menciona a enunciação de limites confusos ou topograficamente inexistentes, incluindo "regiões inteiras dominadas exclusivamente

[433] Disputa respaldada pelo princípio de *uti possidetis*, i.e., a terra pertence a quem a ocupa, instituído pelo Tratado de Madri, em 1750. O tratado foi anulado em 1761, mas o princípio embasou negociações posteriores (CORRÊA V., 1999, p. 180; ESSELIN, 2003, p. 202-205, GUIMARÃES, 1999, p. 45; 62-65; DORATIOTO, 2002, p. 24).

[434] José Saturnino da Costa Pereira, presidente da província de Mato Grosso (1825-1828), Senador do Império (1828-1852) e Ministro da Guerra (1835-1837), foi um dos incentivadores desta proposta.

[435] ESSELIN, 2003, p. 12-15; GUIMARÃES, 1992, p. 11-40; MONTEIRO, 2003, p. 16-32; QUEIROZ, 2008a, p. 21-23; J. RODRIGUES, 1984, p. 73-102.

[436] AMOROSO, 1998, p. 51-52; RODRIGUESJ., 1984, p. 99; WISSENBACH, 1995, p. 139-140.

[437] AMOROSO, 1998, p. 51-52; ROSA, 2004, p. 35; ELLIOT, 1848 e LOPES, 1850 *apud* MONTEIRO, 2003, p. 17; 23-24. Elliot era mapista, ex-membro da marinha norte-americana.

[438] Em 1875, a fazenda Sete Voltas foi vendida à Cia. Mate Laranjeira. A respeito das posses de Antonina, ver AMOROSO, 1998, p. 52-54; WISSENBACH, 1995, p. 138; GUIMARÃES, 1992, p. 32; 1999, p.91; ROSA, 2004, p. 34-36; RODRIGUES J., 1984, p. 99-102; SABOYA, 1995, p. 129-132; CORRÊA FILHO, 1945, p. 152-153.

por indígenas bravios, por onde não seria fácil transitar impunemente homem civilizado". Entretanto, as famílias Lopes, Gonçalves e muitas outras lograram êxito na titulação das terras por elas apossadas.

Entre outras regras, a lei de Terras definiu: criação do registro de terras possuídas; exigência de comprovação de ocupação através do cultivo e da habitação; proibição da formação de novas posses; apropriação de terras mediante compra; distinção entre terras indígenas e devolutas. A aplicação da lei, assim como a administração das terras devolutas, ficou a cargo dos governos provinciais, incapazes de coibir novos apossamentos ou reduzir conflitos, pois a relação entre latifúndio e oligarquia mediava o trato da questão fundiária. Reafirmando os dispositivos gerados no governo colonial, a lei de Terras determinou a reserva das terras "para colonização e aldeamento de indígenas" – as quais poderiam ser alienadas apenas pelo governo imperial – e definiu os procedimentos para tanto (AZANHA, 2001, p. 2). Mas nem por isso se deixou de criar uma desleixada confusão entre terras devolutas e terras indígenas desde então, atualizada em prejuízo aos povos indígenas.[439]

A calmaria do pós-guerra fez muitos Kaiowa retornarem aos Campos de Vacaria, rota fortalecida pela guerra do Contestado (1912-1916).[440] Porém, o governo brasileiro buscou garantir a consolidação da fronteira recém-demarcada através de uma política de povoamento calcada na geração de alternativas econômicas e de comunicação por meio de ferrovias, navegação fluvial e telégrafo, que se consolidou de forma lenta, mas eficaz. Idealizada e conduzida pelo exército, a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Mato Grosso (1900-1930) representou uma estratégia militar, política, científica e tecnológica para a conquista dos "sertões" (MACIEL, 1999, p. 168-178), fortalecida e ampliada com a criação do SPI (1910), ambos sob o comando de Cândido Mariano da Silva Rondon. Ao final da década de 1910, Comissão e SPI alcançaram os Kaiowa e os Guarani que viviam na parte meridional do estado, dando início à redução de suas terras. A implantação de uma política indigenista irresponsável, incapaz de assegurar terras para minimamente viabilizar a produção econômica familiar levou um grande número desses índios para o interior de fazendas, trocando moradia por trabalho árduo ou pela escravidão por dívida.[441]

O exemplo da Cia. Mate Laranjeira é o mais emblemático. No final dos anos 1870, Thomaz Laranjeira tornou-se ervateiro e fazendeiro após tomar posses de terras às margens do córrego Estrela. Em 1882, recebeu concessão imperial para explorar ervais nativos em terras tidas como devolutas e criou a Cia. Mate Laranjeira. Em 1890, o arrendamento foi ampliado em regime de monopólio, o que se repetiu em 1892, 1894 e 1895 até atingir 5.000.000 de hectares, nos quais, com o uso da força, era vetada qualquer forma de exploração ou habitação que não se inserisse na escravidão por dívida largamente aplicada aos Kaiowa, aos Guarani entre outros. Calcado em poder oligárquico, por 70 anos, Laranjeira exerceu o controle das terras ervateiras e da população que nela habitava ou pretendeu habitar. Por diversos anos, os lucros da companhia superaram cerca de seis vezes o orçamento do estado (Ilust. 131).

[439] SABOYA, 1995, p. 122; OSÓRIO SILVA, 1999, p. 2-3; MOREIRA, 2002, p. 158-159, 167; ESSELIN, 2003, p. 170; CORRÊA L., 1999, p. 166; CUNHA, 1987, p. 66-67.

[440] Conforme relatório de Francisco José Cardozo Júnior, presidente da província de Mato Grosso, em 4 de outubro de 1872 (1872 apud MONTEIRO, 2003, p. 63), "desde que se povoem os terrenos ao sul de Miranda, é muito provável que se estreitem as nossas relações com os Caiuás..."

[441] O SPI promoveu o deslocamento dos Kaiowa e Guarani para oito terras reservadas entre 1915 e 1928, cujas dificuldades para a regularização foram tantas que, ao final da década de 1960, ainda havia pendências para quatro delas, e todas já haviam enfrentado algum tipo de redução. Acrescente-se a isso a promessa não cumprida da demarcação de Ka'aguyrusu, pelo menos 50.000 hectares localizados à margem direita do rio Brilhante.

## As invasões de Guyra Kandire aos olhos kaiowa

Na virada para o século XX, os Kaiowa que habitavam entre os rios Vacaria e Dourados mantiveram relações com os *opopuhũ*, mas estes agora eram ervateiros da Cia. Mate Laranjeira – que desde 1895 detinha o monopólio de exploração das terras à margem esquerda do rio Brilhante, e, em 1909, iniciou sua expansão para o estado do Paraná, através dos rios Brilhante e Ivinhema.[442] Os Kaiowa contam[443] que aqueles chegaram a Guyra Kandire para "fazer erva", muitos vinham da fazenda Campanário. Os ervais de Maracaju até o rio Paraná pertenciam aos *opopuhũ*. Depois, alguns "gaúchos", vieram "fazer erva" mais ao sul, próximo ao rio Dourados.[444] A erva produzida era escoada pelos portos Iguaçu e Novo, ambos localizados no rio Brilhante. Aquele próximo a sua foz e este próximo à foz do córrego Laranja Doce, onde foi construída uma ponte ligando as duas margens. Embora as rotas fluviais através do rio Brilhante dominassem o comércio, estradas carreteiras foram abertas pela Cia. Mate, com auxílio do trabalho kaiowa, criando caminhos para o Paraná, via Porto 15 e Amambai.[445]

Próximo à foz do córrego Laranja Doce, também ficava um grande acampamento ervateiro. Arlindo Ferreira, capataz (e "patrão" de muitos Kaiowa) responsável pela coleta da erva em Maracaju, Itaporã e Douradina, era um paraguaio, morador de Ponta Porã. No seu rancho ervateiro, localizado às margens do córrego Laranja Doce, na divisa de Dourados e Douradina, cerca de 40 carretas trabalhavam no carregamento da erva. Em Guasu (Dourados), o "patrão" era Martim Velasques, no braço morto do rio Brilhante (Rio Brilhante), e em Bocajá (Douradina) era João Velasques. Em Bocajá, João também administrava um rancho com depósito e acampamento. Havia, ainda, acampamentos em Indápolis (Dourados) e Aracelva (Itaporã). Os trabalhadores de Aracelva construíram um barbaquá onde existe hoje o Travessão da Lagoa, próximo à vila São Pedro (Dourados). Na margem esquerda do córrego Itaquiri, havia uma grande nascente; os Kaiowa, liderados por Chiru Haku, que trabalhavam nos ervais de Aracelva, bebiam água nela, i. e., escolheram-na como fonte de água para consumo, construindo casas para suas famílias no entorno.[446] Salino e outros ervateiros capitaneavam os índios que trabalhavam próximo ao rio Dourados, mas eles entregavam a erva no porto Cambira, localizado no córrego Pirajuí, tributário do Dourados.[447]

As narrativas analisadas descrevem o trabalho árduo nos ervais em troca de uns pou-

[442] Com essa expansão, a Cia. Mate dividiu sua administração entre a cidade de Guaíra (Paraná) e a fazenda Campanário (Caarapó, MS), ambas construídas por ela. A Campanário oferecia a seus 2.000 habitantes, membros das famílias de seus altos funcionários: eletricidade, telefone, escola, hotel, pista de pouso, quadras de esporte, pequenas fábricas, até mesmo de gelo. A fazenda Três Barras, junto ao porto homônimo (Porto Murtinho), sediou a primeira administração da empresa. A empresa ainda possuía as fazendas São Roque (Porto Murtinho), Sete Voltas (Maracaju), Margarida (Bela Vista), Santo Thomaz (Bela Vista), Limeira (Dourados), Perdido e Concórdia (MELO E SILVA, 2003 [1939], p. 178-180; BIANCHINI, 2000, p. 93-94; 214; ARRUDA, 1986, p. 83; 205-206; 239-240, 1989, p. 19; 142-144; TARGA MOREIRA, 1990, p. 35-42; RODRIGUES J., 1984; ROSA, 2004, p. 21-22).

[443] A respeito da extração da erva, sintetizo narrativas de Paulito Aquino, Balbina Francisca, João Aquino, Ivo Porto, Aurora Catarina –esta última tem 94 anos, nasceu onde é hoje o distrito de Panambi (Dourados) e habita Panambizinho; Ricardo Jorge – tem 71 anos, nasceu em Montese (Itaporã) e habita Panambi-Lagoa Rica; Nelson Concianza – tem 73 anos, nasceu em Guasu (Dourados) e habita Panambizinho; Getulio Juca de Oliveira – tem cerca de 70 anos, nasceu ao noroeste da Reserva de Dourados e nela reside.

[444] Segundo Melo e Silva (2003 [1939], p. 144), embora grande parte dos ervais de Dourados estivesse arrendada à Cia. Mate, na década de 1930, havia cerca 80 ervateiros autônomos no município.

[445] Em 1907, foi aberta a estrada ligando a região de Dourados ao Porto 15, favorecendo o ingresso de exploradores e colonizadores brasileiro (TARGA MOREIRA, 1990, p. 11).

[446] Uma nascente pode ser designada por fulano *igua*[*gue*] (ou *ygua*[*gue*]) : local onde um determinado morador – e a parentela que ele lidera – bebe[u] água e habita[ou]. *Ygua*: nascente, poça ou porção de água encontrada na natureza, considerada apropriada para o consumo; o sufixo *–gue* indica uma ação ou evento pretérito.

[447] Em algumas regiões, há registros do SPI agenciando o trabalho kaiowa e guarani (Relatório do auxiliar Genesio Pimentel Barbosa. SPI/IR5. 14/12/1927 apud MONTEIRO, 2003, p. 67-107).

cos produtos obtidos nas comissarias,[448] mas não mencionam a escravidão por dívida ou a violência de capatazes e comitiveiros[449] nos perversos termos descritos para os índios no sul do estado.[450] As comissarias popularizaram o uso da roupa e dos utensílios de metal, cuja aquisição não dependia mais de Concepción. O arroz também foi um produto conhecido através delas.[451] O consumo da cachaça – a supervalorização do seu preço, registrado indiscriminadamente na conta dos trabalhadores – e a violência sexual contra as índias igualmente são heranças desse período. Os Kaiowa enfatizam o uso de armas de fogo, produtos mais facilmente acessados em bolichos[452] do que em comissarias da Cia. Mate. Incentivando a caça comercial, armas eram trocadas por couro de animais, os quais alcançavam alto valor no mercado.[453] O bolicheiro Saravy atuou durante as primeiras décadas do século XX, ele "comprava" arroz e couro, mas também era fazendeiro e arregimentava o trabalho kaiowa. Seu bolicho ficava em Rio Brilhante e pelo menos parte de suas terras localizavam-se em Santa Teresinha (Itaporã). Ele e outros destes primeiros comerciantes eram *opopuhũ*, pois, conforme Pedro Perito[454] e outros Kaiowa: "Quando eu era criança, não sabia o que era branco. Ninguém aqui sabia o que era branco! Depois é que colocaram esse nome: karai" (Ilust. 132).

Os primeiros *karai* a ingressar em Guyra Kandire foram os fazendeiros e os bolicheiros, igualmente fornecedores de bens manufaturados.[455] Aqueles em troca de trabalho, estes em troca de couro, arroz, plantas medicinais, seguindo o modelo *opopuhũ*: muito trabalho por poucos

[448] A comissaria (ou armazém) administrada pela Cia. Mate atrelava o trabalhador através do adiantamento de produtos – alimentos, roupas, utensílios – praticando preços abusivos e instituindo a escravidão por dívida. Entre as distinções para os Kaiowa que trabalhavam ao sul do córrego Hum, está o vínculo com a comissaria da fazenda Campanário.

[449] Milícia organizada pela empresa, famosa pelo uso da violência e pelo assassinato de trabalhadores.

[450] Entretanto, o relatório de viagem dos funcionários do SPI: Manoel Silvino Bandeira de Melo e Manoel de Oliveira Cravo, de 14/12/1919, relativo às terras situadas na altura de Santa Teresinha (Itaporã), mas na margem esquerda do rio Brilhante, registra a escravidão imposta por Mercês Morales a 129 Kaiowa que habitavam o acampamento e trabalhavam nos ervais de sua responsabilidade (MI Microfilme 040. Fotograma 1295/1296 e Microfilme 040. Fotograma 1295/1296).

[451] Utilizando as excelentes várzeas da região, muitos Kaiowa começaram a plantar arroz. Alguns, para atender a sua parentela, outros, também buscando o comércio com os bolicheiros. Por ser um produto escasso, os bolicheiros incentivavam os índios a plantá-lo.

[452] Pequenas casas comerciais que se instalaram, a partir dos anos 1900-1910, em Rio Brilhante e, a partir dos anos 1920, em Dourados, quando também, segundo Targa Moreira (1990, p. 21), o comércio começou a se organizar neste município. Para os índios, o escambo era a relação usual com esses estabelecimentos.

[453] Registra-se, para as primeiras décadas do século XX, o comércio de produtos silvestres, como couro de onça, veado, lontra, casco de tartaruga, penas de garça (CORRÊA L., 1999, p. 27-28). Durante a baixa do preço do gado e de seus produtos, os criadores investiam no comércio de peles. O porto de Corumbá exportava anualmente mais de 1.000.000 de peles de capivara, caititu, queixada (CORRÊA V., 1999, p. 168). João Aquino afirma que um Kaiowa podia receber 500 mil réis por um couro de onça, enquanto um bom cavalo custava 30 mil réis.

[454] Perito nasceu próximo de onde é hoje a TI Panambizinho e faleceu em 1998, com 87 anos, nesta TI.

[455] As primeiras relações com fazendeiros, bolicheiros, Comissão de Linhas Telegráficas e SPI foram extraídas de narrativas de Paulito Aquino, João Aquino, Lauro Concianza, Ivo Porto, Pedro Perito, Avelino Cabreira – este último tem cerca de 80 anos, nasceu em Conquista (Paraná) e habita a Reserva de Dourados; Leonel Locário de Moraes – tem 76 anos, nasceu onde é hoje a vila Formosa (Dourados), habita Panambi-Lagoa Rica; Ilda Davi – nasceu em Aracelva (Itaporã) e faleceu com 82 anos em Panambi-Lagoa Rica; Ramona Ramonita Faustina – faleceu em 1998, em Panambizinho, com mais de 100 anos; Dorícia Pedro – tem 95 anos, nasceu próximo à barra do Córrego Hum (Dourados) e habita Panambizinho; Elza Pedro – tem 66 anos, nasceu onde é hoje a vila São Pedro e habita Panambizinho; Alda Concianza Jorge – tem 75 anos, nasceu onde é hoje a vila São Pedro e habita Panambizinho; Elisio (ou Lício) Turiba – após o nascimento residiu junto à cabeceira do córrego Sardinha (Dourados) e habita o acampamento Aroeira; Alda da Silva de Oliveira – aproximadamente 65 anos, nasceu na Reserva de Dourados, onde ainda reside; Francisco Severino – nasceu onde hoje é a vila São Pedro e faleceu em Panambizinho, em 2009, com 76 anos; Ermírio Pedro – nasceu na margem direita do rio Brilhante (Douradina) e faleceu em com 56 anos em Panambi-Lagoa Rica; *ñanderu* Júlio – nasceu em Ita Vera'i (Guia Lopes) e habita a TI Sukuryi. Para as análises dos eventos relacionados à Colônia Municipal de Dourados – CMD e à Colônia Agrícola Nacional de Dourados – CAND, apoio-meem inúmeros depoimentos apresentados de forma mais exaustiva em VIETTA, 2007, 2011.



ILUSTRAÇÃO 132 - HOMEM ERGUENDO O RAÍDO (EXPOSIÇÃO RELEMBRA CICLO ECONÔMICO DE MS... *CAMPO GRANDE NEWS*, 30 ABR. 2012). DEPOIS DE COLETADA, A ERVA ERA ACONDICIONADA EM RAÍDOS A SEREM TRANSPORTADOS PELOS TRABALHADORES NO ALTO DE SUAS CABEÇAS. DE ACORDO COM JOÃO AQUINO, UM RAÍDO CHEGAVA A PESAR DE 30 A 40 ARROBAS; OS HOMENS MAIS FRACOS LEVAVAM DE 15 A 20 ARROBAS. CONFORME V. CORRÊA (1999, P. 65), UM RAÍDO PODIA ATINGIR MAIS DE 150 KG

produtos. Enquanto não houve qualquer forma de cerceamento à circulação dos índios em suas terras, as relações mantiveram alguma cordialidade. Os bolicheiros rapidamente passaram de figuras eventuais a cotidianas. Os Kaiowa mencionam Salim, dono de um bolicho localizado em Rio Brilhante, alcançado com quase dois dias de caminhada pela mata, incluindo a travessia do rio com a balsa de Manoel Galinha. Por vezes, Salim vinha até eles, levando dois ou três burros para transportar couro de cateto, veado, anta, queixada. Com a abertura das estradas, ele passou a fazer o trajeto em uma chimbica.[456] Alguns bolicheiros frequentavam os terreiros e as casa kaiowa, mas mantinham conversações apenas com os homens. A maior parte das mulheres entrou em contato com os *karai* somente no final dos anos 1940, quando se inicia o loteamento da Colônia Agrícola Nacional de Dourados – CAND.

[456] Modelo de automóvel que começa a se popularizar na região na virada para a década de 1930.

Emílio Rosa[457] abriu o primeiro bolicho e construiu a primeira casa de madeira em Dourados, onde é hoje a praça central da cidade. Ele era "dono" de ervais na vila São Pedro e ao noroeste de onde é hoje a Reserva de Dourados. Em ambos, utilizava o trabalho kaiowa em troca de produtos. Seu bolicho também trocava couro e produtos da roça por manufaturados para um grande número de índios. Com o fechamento da Cia. Mate, Ciriaco adquiriu ervais em Guasu, muitos Kaiowa trabalharam para ele. Estes índios também se envolveram com a extração da folha da laranja azeda, abundante na região; entre os empreiteiros, estavam Armando Campos Belo e Wlademiro Müller do Amaral.[458] Ainda são mencionados os bolichos: do Manoel, ao noroeste de onde é hoje a TI Panambizinho; de Montese (Itaporã), próximo ao córrego Itaquiri; da Teca, próximo à foz do córrego Sardinha (Itaporã); do Borja, próximo à nascente do córrego Cadeado (Rio Brilhante); do Valdemar, em Prudêncio Thomaz (Rio Brilhante), ao norte do acampamento Aroeira. Na vila Vargas (Dourados), ainda moravam "compradores de couro".

Para os Kaiowa, como para outros indígenas, os bens de consumo exercem atração, mas seu simbolismo não pode ser dito unívoco ou limitado à utilidade material e econômica. Ao se apropriar de produtos industrializados, os índios também buscam os seus meios para desafiar alicerces materiais e simbólicos das relações interétnicas, transformando os mecanismos de dominação embutidos nessas relações em arena para desafiá-la (HOWARD,

[457] Ele também é conhecido pelos nomes Elia Chicuta, Elia Bitã.

[458] Belo chegou a Dourados em 1937, onde fundou a Petit Grain, empresa envolvida na extração da folha da laranja nativa, matéria-prima para a fabricação de perfumes. O trabalho kaiowa era pago com produtos. Amaral residia nas terras reservadas para a Colônia Municipal de Dourados – CMD e organizava o trabalho indígena. Em 1946, Belo e Amaral participaram da fundação do PTB, em Dourados, partido presidido por Belo em 1951, o que lhe garantiu atuação importante nos encaminhamentos da Colônia Agrícola Nacional de Dourados–CAND contra os direitos territoriais kaiowa. Os nomes de Belo e Amaral figuram em documentos expedidos pela IR5/SPI e pela CAND no ano de 1949 (VIETTA, 2007, p. 104-110). A CMD e a CAND são temas de que trato a seguir.

2002, p. 27-29, 50). Porém, como alerta G. Barbosa, enquanto uma das partes envolvidas nas relações comerciais beneficia-se financeiramente, a outra se vulnerabiliza, portanto é preciso observar em que medida as redes de relações indígenas são capazes de incorporar essas formas de relacionamento sem alterar sua armação profunda (2005, p. 105-107). Como analiso em outro lugar, a experiência kaiowa dialoga de forma bastante complexa com os dois enunciados (VIETTA, 2007, p. 159-185).

O incremento dos estabelecimentos de comércio próximo aos Kaiowa é indicativo do aumento populacional resultante da expansão em cascata, promovida pela ferrovia, transporte fluvial e estradas (QUEIROZ 2004ª, p. 384-393), alavancando a criação dos municípios de Maracaju (1928), Rio Brilhante (1948) e Dourados (1935). As fazendas proliferaram, bem como as ações de extermínios e as "correrias". No primeiro caso, homens armados deliberadamente matavam (ou mandavam matar) as famílias indígenas que estavam em suas terras. No segundo, grupos de homens armados aproximavam-se das habitações indígenas correndo, gritando e atirando, apavorando famílias que fugiam para a mata, deixando tudo para trás. Cena comum a toda a região, incluindo registro de feridos e de pessoas idosas que "morreram de susto". Intimidações mais brandas, igualmente eficientes para desalojar famílias, como se aproximar deliberadamente das habitações, queimar ou destruir qualquer objeto kaiowa encontrado próximo a elas ou aos sítios de pesca e caça, também foram registradas. A partir dos anos 1940, há relatos de famílias que retornaram da empreita, de curtas viagens comerciais ou outras atividades e encontraram suas casas queimadas ou ocupadas por não índios.

O cerceamento da circulação kaiowa, definido pelas expressões "invadir" e "marcar divisas", amplia-se rapidamente a partir da virada da década de 1920, coincidindo com a intervenção do SPI, da Comissão de Linhas Telegráficas e do anúncio da delimitação de Ka'aguyrusu, terras para exclusiva ocupação kaiowa, com pelo menos 50.000 hectares, cuja concessão de posse foi proposta por Cândido Rondon – Diretor do SPI e chefe da Comissão – aos *ñanderu* de Guyra Kandire, "em troca" dos trabalhos kaiowa, prestados entre 1919 e 1927, para a implantação da linha telegráfica e para a abertura de sua rodovia de apoio,[459] cujo traçado foi mantido pela BR-163. Para comemorar a conclusão dos trabalhos, a Comissão promoveu um "churrasco", realizado próximo à foz do córrego Hum, local do acampamento da Comissão.[460] Conforme os índios, nesta oportunidade Rondon lhes "entregou Ka'aguyrusu".

Para além da imposição de fronteiras, o SPI é lembrado por instituir a função de *capitão* e dos cemitérios (*pavẽ*, o que é comum, de todos). Aquele surge como figura de intermediação entre a administração do SPI e as lideranças de parentela, a princípio sem muita penetração política. Este, uma exigência da concentração populacional que alterou as práticas funerárias kaiowa.[461] Os cemitérios constituídos em Ka'aguyrusu localizam-se em Oyhũ kue (Bocajá), Yaguã, Jagua'ygua (ambos em Douradina), Pikĩrayry (Vila Vargas), Itakyri

[459] Um dos trabalhos realizados pelos Kaiowa era a derrubada da mata para a abertura de picadas. Todos os homens (jovens e adultos) trabalharam para a Comissão, a exemplo de Paulito, que, na época com aproximadamente 12 anos, era responsável por levar água aos trabalhadores indígenas.

[460] A linha telegráfica teve seu trecho Ponta Porã-Rio Brilhante inaugurado em 1922; o trecho Ponta Porã-Campo Grande e a estrada que serve a linha foram inaugurados em 1927.

[461] Os enterramentos kaiowa eram feitos no interior ou a poucos metros da casa onde o morto residira (e morrera). Após o enterramento, a casa era queimada e a família construía a nova, relativamente próxima, mantendo fácil acesso aos recursos ambientais já explorados e à roça, onde eram plantados alimentos, medicamentos e outras matérias-primas. O padrão não era exatamente sepultar junto às habitações, mas no local onde ocorreu o falecimento. Há um incalculável número de sepultamentos realizados na mata para as vítimas de acidentes ou ataques de animais, com destaque para as onças. A definição do local de um *pavẽ*, segue a regra acima; constitui-se no lugar do primeiro sepultamento (e falecimento), depois de instituída a necessidade de um local coletivo para o enterramento.

(Aracelva), Yakãjusu (foz do córrego Hum) e Chiru Karai (TI Panambizinho).

Era consenso entre os Kaiowa que Ka'aguyrusu limitava-se, ao norte e ao leste, pelo rio Brilhante e o córrego Laranja Doce – ou a estrada [atual BR-163]. Porém as fronteiras sul e oeste não estavam claras: para Francisco e Leonel, a divisa oeste era o córrego Panambi; para Lauro, o Itaquiri; para Paulito, o São Domingos; para Getúlio, o rio Carumbé; e para Júlio, o rio Santa Maria. Para Lauro, a divisa sul era o córrego Hum; para João, o córrego Yasory. Esse dissenso reflete a experiência territorial das parentelas desses índios no confronto com a fronteira demarcada, mas também é consequência daausência de qualquer registro jurídico de tal concessão, permitindo que parcelas dessas terras fossem rapidamente incorporadas às fazendas ou reservadas, em 1923, para a criação da Colônia Municipal de Dourados (CMD)[462] e, em 1943, para a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). Rondon não cumpriu sua palavra nem as orientações que regiam as ações de SPI.[463]

A malha hidrográfica, nas duas margens do rio Brilhante, composta por córregos, lagoas e inúmeras nascentes,[464] ricas em todo o tipo de alimento e matéria-prima estava densamente habitada e também dispunha de diversos sítios de pesca e caça por onde circulava um razoável número de parentes. No relatório anual IR5/SPI (1923), estão listados os 16 "principais agrupamentos" Kaiowa dispostos entre os rios Brilhante e Dourados, além da indicação de "outros aldeamentos" e de "índios dispersos". O texto menciona, nessa região, a presença de quatro a seis mil índios,[465] mas este número pode ser bem maior[466] (Ilust. 133).

Os trabalhos propostos pela Cia. Mate e pela Comissão já vinham direcionando famílias para o interior da terra batizada de Ka'aguyrusu, o que favoreceu o SPI em sua intenção de "promover a atração" dos Kaiowa dispersos desde o rio Vacaria, até o Brilhante, Ivinhema e confluência do Dourados, para o seu interior. Porém, a intensidade dos laços de parentesco com as famílias ali instaladas pesou no potencial de inclusão nesta restrita fronteira, enquanto a oferta de trabalho proposta pelos fazendeiros que se fixavam nas terras recém-desintrusadas conservou muitos índios junto a eles. Inúmeras famílias ligadas à exploração dos ervais mantiveram-se próximo ao rio Dourados.[467] Fazendeiros, bolicheiros e ervateiros contribuíram para fixar outras tantas famílias entre os rios Vacaria e Brilhante, às margens dos rios Santa Maria, Carumbé e Carumbezinho, em Santa Teresinha e em Guasu.

Nas fazendas, inicialmente, o trabalho era sazonal e feito em troca de produtos e de um local para construir a habitação: em geral, casas com telhados de duas águas construídas de sapé, folhas de pindó, taquara e madeiras inferiores do ponto de vista material e

[462] Parcialmente ocupada por posseiros desde 1926, a CMD foi regulamentada em 1946, servindo de base para a criação do município de Itaporã em 1953.

[463] "O Serviço [de Proteção aos Índios] começa pondo fora toda a possibilidade de litígio a posse das terras em que esses índios moram, plantam as suas lavouras e criam os seus animais e aves domésticas" (ORIENTAÇÃO SOBRE A PACIFICAÇÃO..., 1918 *apud* ARRUDA L., 2005, p. 4). Os descendentes dos Kaiowa que trabalharam para a Comissão hoje residem na Reserva de Dourados, nas TIs Panambizinho, Panambi-Lagoa Rica, Sukuriy, nos acampamentos Laranjeira Ñanderu, Aroeira, e outros dispersos nos municípios de Dourados, Nova Andradina, Maracaju, Jardim, em fazendas, na periferia de Dourados e Rio Brilhante. Destes, apenas a Reserva de Dourados e a TI Panambizinho foram devidamente regularizadas em 1965 e em 2005, respectivamente.

[464] Em decorrência do desmatamento e do uso predatório do solo, estes mananciais vêm sendo reduzidos. Um incontável número de nascentes, pequenos córregos e lagoas não existe mais.

[465] ESTIGARRIBIA, Antonio Martins Viana. Relatório Anual IR5. Cuyabá 31/12/1923 (MI Microfilme 040. Fotograma 1472/1473. Planilha 84). Outros documentos produzidos pelo SPI informam a presença de famílias kaiowa na margem esquerda do rio Brilhante, pelo menos, até o início dos anos 1960 (VIETTA, 2011, p. 66-67).

[466] Outros documentos produzidos pela IR5/SPI, no mesmo período, indicam que a inspetoria subestima o número de Kaiowa em seus registros, o que pode se associar ao padrão de assentamento destes índios: casas, pouco visíveis, discretamente construídas no interior da mata.

[467] Parte significativa dessas famílias foi conduzida para a Reserva de Dourados a partir de 1925, quando teve início a delimitação da reserva.

cosmológico,[468] abrigando famílias conjugais. Casais, acompanhados dos filhos solteiros, ampliavam a mobilidade, mas não raro tinham "irmãos" e "genros" como vizinhos. Todos retornavam para o seu grupo de parentes (ou *tekoha*) ao final de cada empreita, e as casas conjugais gradativamente passaram a coexistir com as *oygusu*. Opção que foi ganhando ênfase pela descoberta de vantagens na privacidade familiar, pelas mudanças na rotina econômica e ritual, pelo acesso cada vez mais difícil às matérias-primas nobres como: cedro, aroeira, angico, além do pindó e sapé. Porém, a crescente redução dos espaços habitáveis foi deixando as famílias conjugais sem ter para onde voltar. O acesso a parte significativa das terras passou a se vincular a algum tipo de prestação de serviço, concentrando grupos de parentes cada vez mais reduzidos. Muitas famílias deslocaram-se para outros pontos do estado ou cruzaram as fronteiras paranaenses e paraguaias. Todos esses movimentos contribuíram para desestabilizar os opulentos *tekoha* e *te'ýijusu* e colocar em xeque algumas noções de família, produção econômica, exercício político, práticas rituais (Ilust. 134).

*Te'ýijusu*[469] foi uma forma de organização politicamente complexa, liderada por um *hechakára* e composto por vários *tekoha*,[470] formados cada um por quatro a seis casas grandes: *oygusu*. Em tese, uma *oygusu* abrigava o xamã principal, sua(s) esposa(s), os filhos solteiros e os casados que o xamã conseguisse reter em sua parentela.[471] As alianças políticas apoiavam-se em casamentos poligínicos[472] e no grande número de descendentes que eles produziam. Apesar de a ascendência paterna angariar maior ênfase, o reconhecimento da descendência cognática (paterna e materna) alargava o leque de opções, enquanto um alto índice de casamentos endogâmicos (entre parentes) fortalecia as relações entre os diversos *tekoha* de um mesmo *te'ýijusu*. Entretanto, as alianças matrimoniais e a herança das funções políticas e rituais eram preferencialmente reguladas a partir da ordem de nascimento de filhos e filhas. Do ponto de vista social, eram grupos articulados através das relações de consanguinidade e de afinidade, aglutinados a partir da habilidade política e xamânica de seu chefe ou *tekoahuvixa*.[473] Um *te'ýijusu* apresentava um grande contingente populacional e uma forte estabilidade no tempo e no espaço, podendo permanecer por décadas em um mesmo espaço territorial. Contudo, os residentes nos *tekoha* que integravam os *te'ýijusu* deslocavam-se, motivados por interesses econômicos ou sociais (Ilust. 135 e 136).

Desde a década de 1930, mas com um aparente pico nos anos 1950, tem-se o registro de epidemias de gripe, tuberculose, sarampo, infecção intestinal, febre amarela, DSTs. Doenças de rápido contágio, responsáveis por altos índices de mortalidade e entendidas pelos Kaiowa como resultantes de *pajevai* (feitiço). Visando se afastar do seu

[468] Apenas xamãs estão aptos a construir uma *oygusu*, casa grande (*oy, óga*: casa, morada, *guasu*, *gusu*: grande). Desde o corte da matéria-prima até a finalização da construção de uma *oygusu*, cada ação envolve uma série de procedimentos rituais, os quais só podem ser realizados por um xamã.

[469] *Te'ýi*: parentes, *jusu*: grande, muitos, de grandes proporções. Um grande conjunto de parentes consanguíneos e afins. Alguns Kaiowa utilizam o termo *tekoha guasu*, como sinônimo de *te'ýijusu*.

[470] A expressão *teko* pode ser traduzida por "vida" ou "forma", "maneira de viver"; em uma acepção mais ampla, remete à ideia de cultura. Entretanto, todos os seres – humanos, animais, plantas – têm *teko*. Enquanto *ha* é traduzido por "lugar" ou "onde algo acontece". Assim, *tekoha* pode ser dito como: "o lugar onde se vive", dado que remete à já difundida definição deMelià (MELIÀ, 1985, 1987, 1989 e MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 1976). Porém, penso *tekoha* como uma noção mais inscrita nas relações sociais – que ocorrem em um espaço –, articulando elementos da ordem do parentesco, economia, ecologia, cosmologia (veja VIETTA, 2007, cap. 4 e PEREIRA, 1999, p. 201).

[471] Pelo menos até que alcançassem autonomia política e ritual e construíssem sua própria *oygusu*.

[472] Casamento poligínico: casamento de um homem com duas ou mais mulheres; A poliginia sororal (casamento de um homem com duas ou mais irmãs) aparece entre as formas preferenciais de casamento, e o sororato, como uma opção que merece registro.

[473] A princípio, uma liderança xamânica é um *mboruvixa*. *Mbo*: fazer, mandar, causar, *tuvicha/huvicha*: principal, maior, primeiro, aquele que está à frente. Porém, uma liderança de *tekoha* converte-se em *tekoaruvicha*, ou seja, aquele que está à frente do *tekoha*. Uma liderança de *te'ýijusu* também pode ser *tekoaruvicha*, ou *tekoaruvicha guasu*.

foco de contágio, muitas famílias abandonaram suas terras. A desnutrição compunha este quadro clínico desolador, podendo ser consequência do processo infeccioso, mas também antecedê-lo.[474] O comprometimento do acesso a grande parte das fontes de alimentos, medicamentos e outras matérias-primas gerava maior dependência da venda de mão de obra, reduzindo o tempo de trabalho nas roças e o resultado da colheita. A diminuição das matas acirrou a competição por alimento entre os animais, que tinham nas roças kaiowa uma fonte de recursos, minguando ainda mais a colheita. As constantes fugas e expulsões deixavam para trás roças, sementes e muitas outras coisas.

A circulação das famílias conjugais na busca, inicialmente, dos manufaturados e, depois, da subsistência, acrescida de um grande número de expulsões, fugas, óbitos e cerceamento territorial contribuíram para desencaixar as formas de organização dos *te'ýijusu* até eles se transformarem em parentelas ampliadas ou apenas em grupos de "irmãos" - "cunhados" ou sogro-filhos-genros, compostos, em geral, por duas a quatro *oygusu*, onde os *pa'i* passaram a ocupar o lugar dos *hechakára*. O fortalecimento dos vínculos entre os grupos de parentes que compunham os antigos *te'ýijusu* ainda se davam através das práticas rituais, motor permanente de visitas e trocas, inclusive matrimoniais. A dificuldade para os novos xamãs atingirem os conhecimentos necessários para chegar à posição de um *hechakára* deveu-se, em muito, à crescente dificuldade em dar conta da sua complexa e prolongada formação, em um contexto socioeconômico que priorizava as relações de trabalho nem sempre próximas aos *tekoha*. A formação de um xamã kaiowa deve ser um exercício permanente, iniciado ainda na infância, através da observação de uma série de regras sociais e de práticas rituais. Após o *kunumi pepy* – ritual de passagem masculino para a fase adulta –, o jovem assume a posição de *yvyra'ija* – iniciante nas práticas xamânicas e auxiliar de um xamã (em regra seu pai) – e deve participar assiduamente dos rituais cotidianos, evitar vários tipos de alimentos e sexo. O final do aprendizado habilita-o ao casamento e a uma nova fase de sua formação.

De outro lado, os *tekoha* cada vez mais frágeis e fragmentados contribuíam para fortalecer o crescente poder dos *capitães*, amplamente apoiado na estrutura do SPI e na coerção da polícia indígena, gerando constantes problemas de legitimidade política. Esta situação foi se acirrando na mesma proporção que o cerceamento territorial, como mostrou Schaden ao informar que, na década de 1940, a disputa pela função gerava rivalidades e intrigas (1974 [1954], p. 100-101).[475] Ao reduzir roças e ter-

[474] SCHADEN, 1974 [1954], p. 9; SILVA, 1982, p. 16; VIETTA, 2007, p. 80-81, cap. 3; 2011, p. 154-226. Nesse período, registra-se grande circulação de índios em contato com os novos ocupantes e uma maior concentração de famílias usufruindo dos mesmos recursos ambientais. Parte delas, sem ter mais acesso às nascentes e aos pequenos córregos, passou a consumir água de rios e outros grandes cursos d'água; entre elas, o índice de mortes ocasionadas por diarreia era bastante alto. O reverendo Orlando Andrade menciona a necessidade de a Missão Evangélica Caiuá construir, na década de 1930, um orfanato para atender as crianças deixadas em suas dependências. O excessivo número de órfãos decorrente do falecimento dos pais impedia a sua absorção pelas parentelas, como era comum entre os Kaiowa. Naquele período, a Missão iniciou o tratamento da tuberculose e outras doenças junto a esses índios, originando a criação do hospital, inaugurado em 1963. A Missão é vizinha à Reserva Indígena de Dourados, onde começou a atuar em 1928. A família do Reverendo Orlando é responsável pelos trabalhos da Missão desde 1943 até hoje (VIETTA, 2007, p. 83; 441 e anexo 4). Também na década de 1950, situam-se os registros mais antigos de suicídio entre essa parcela da população kaiowa (VIETTA, 2007, p. 190; CHAMORRO, 1998a, p. 160).

[475] Entretanto, se a nomeação de um *capitão* já se deu apesar dos interesses kaiowa e sustentou-se em relações externas às parentelas e no poder coercitivo, faz tempo que esta é uma função incorporada às formas locais de fazer política. Hoje, sua a nomeação decorre de uma "eleição", cujo resultado vincula-se às alianças que cada candidato é capaz de constituir junto a diversas parentelas. Porém, a inserção de um aspirante a *capitão*, em determinados segmentos não indígenas relacionados a órgãos públicos, ONGs, igrejas pentecostais etc., amplia-lhe enormemente as oportunidades para costurar alianças. Porém, é importante ressaltar que, ao extrapolar a sua parentela de origem, o *capitão* se transforma, como dizem os Kaiowa, em um "líder da comunidade", expressão em geral tão complexa e difusa como o leque de alianças angariado.

reiros, o cerceamento territorial também interferiu nas regras de localidade e nas composições políticas, inviabilizando cada vez mais os espaços necessários para a composição dos *tekoha* (VIETTA, 2007, p. 289-290 e capítulo 4).

## O acirramento dos conflitos

Este é o quadro em que Getúlio Vargas, desafiando as três Constituições assinadas por ele, decreta a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), solapando Ka'aguyrusu e o que havia restado de Guyra Kandire, excetuando a Reserva de Dourados.[476] Como parte do projeto de desenvolvimento do interior brasileiro, doze Colônias Agrícolas Nacionais (CAN) foram criadas pelo governo federal para, em 10 anos, tornarem-se polos de produção rural e centros urbanos microindustriais.[477] A CAND foi uma das duas Colônias a alcançar algum êxito (LENHARO, 1986a, p. 46-49, 55-57) e atraiu muito apoio e pouca lisura governamental. Ela foi organizada em duas zonas: a primeira, com 68. 000 hectares localizados entre os rios Dourados e Brilhante, iniciou o loteamento em 1948; a segunda, com 199. 000 hectares, foi delimitada em meados da década de 1950, na margem direita do rio Dourados.[478]

Conforme documentos expedidos pelo SPI, FUNAI e CAND,[479] após um longo período de negociações, mas também de corrupção e violência contra os Kaiowa, além de alterações funcionais no SPI, em abril de 1948, Joaquim Fausto Prado (chefe da IR5) e Arnulpho Fioravante (agente do PI Francisco Horta) reuniram-se com Jorge Coutinho Aguirre (diretor da CAND)[480] e definiram que caberia à CAND: reservar os lotes (de 30 hectares[481]) ocupados pelos índios, facultando-lhes o direito de dispor deles e de suas benfeitorias, mediante indenização, bem como a cessão para os índios de 500 hectares contínuos entre o rio Brilhante e o córrego Panambi. Na correspondência trocada pelos três funcionários, lê-se que o acordo também envolveu favores aos dois primeiros. José Maria da Gama Malcher (chefe do Serviço de Orientação e Assistência/SPI) posicionou-se contra o acordo e solicitou, através de Darcy Ribeiro, um parecer da Seção de Estudos/SPI. Entre outras questões, Ribeiro informou que há muito "Panambi"[482] "representava um sério problema a IR5" e recomendou "procedimentos para a restauração da posse kaiowa".[483] Apesar dos esforços de setores do SPI, a CAND manteve o loteamento, não concedeu os 500 hectares e, embora destinasse aos Kaiowa os lotes habi-

[476] Para a Reserva de Dourados – já denominada PI Francisco Horta – 3.600 hectares foram reservados em 1915 e delimitados em 1925. Porém, o título definitivo para uma área de 3.569 hectares foi expedido em 1965, sendo que hoje vigora o registro de 3.475 hectares (VIETTA, 2007, p. 16, 78-87; 2011, p.51-58)

[477] A proposta de criação das CAN foi apresentada em 1941, e a CAND foi criada em outubro de 1943.

[478] RELATÓRIO INCRA... *apud* GRESSLER; SWENSSON, 1988, p. 82.

[479] Veja processos SPI 3.433/49 e 2.995/51; Funai 1.439/71, 1148/82 e 675/95 e a Ação Reivindicatória 0365/87-V. Trata-se dos quatro primeiros processos demarcatórios de Panambi-Lagoa Rica, do processo demarcatório de Panambizinho e da ação reivindicatória promovida pela família Bagordache contra Pa'i Chiquito Pedro, incidindo sobre os dois lotes de 30 hectares cada ocupados por Panambizinho até a sua homologação em 2005. Os documentos aqui mencionados foram analisados em VIETTA, 2007, p. 96-130. Veja também BEZERRA, 1994; GRESSLER; SWENSSON, 1988, p. 33; 89-95.

[480] Aguirre esteve à frente da CAND entre 1943 e 1950.

[481] Esta foi amedida padrão para os lotes demarcados pela CAND.

[482] A documentação expedida pelo SPI denomina de Panambi as terras de Ka'aguyrusu, assim como a terra correspondente aos poucos lotes posteriormente ocupados pelos Kaiowa próximo ao córrego homônimo. Esta, por sua vez, foi denominada pelos Kaiowa de Lagoa Rica. Depois de muitas confusões, eles recentemente adotaram o nome Panambi-Lagoa Rica.

[483] Ribeiro finaliza sua argumentação dizendo que a CAND é tida pelos mato-grossenses como a "instituição oficial mais promissora no seu Estado", permitir que "esta obra de emancipação" seja feita à custa dos Kaiowa "seria um luxo de despotismo... tanto mais desumano porque partiria exatamente do órgão oficialmente responsável por sua proteção em nome da República". Assim, convida as autoridades do Ministério da Agricultura a mostrar aos Kaiowa que eles "devem se juntar a todos os que depositam suas esperanças no sentimento de justiça e no labor patriótico da Colônia Federal de Dourados". Relatório elaborado por Darcy Ribeiro em15/10/1949 para o diretor do SPI.

tados, criou inúmeros expedientes para que estes lhes fossem reintegrados, garantindo expulsões em cadeia. Em 1951 e 1960, foram tomadas medidas para demarcar 2.000 hectares entre os córregos Panambi, Laranja Doce e rio Brilhante, ambas sem êxito. O mesmo se repetiu entre 1967, 1971 e 1982, igualmente sem sucesso.[484] Em relatório de 1965, Salatiel Marcondes Diniz, encarregado do PI Francisco Horta (*apud* MONTEIRO 2003, p. 149), informa que o resultado de dezenove anos de disputa com a CAND rendeu aos Kaiowa cinco lotes (ou 150 hectares) correspondentes a Panambi-Lagoa Rica e dois lotes (ou 60 hectares) onde se consolidou Panambizinho.[485]

Assim como a Comissão de Linhas Telegráficas, a CAND, para dar conta da derrubada das matas e da abertura das estradas (ou travessões), empreitou o trabalho Kaiowa em troca de mercadorias. O seu armazém ou cooperativa, como era denominado, localizava-se onde mais tarde se consolidou a vila São Pedro. Os Kaiowa pensavam que seria mais um trabalho ao estilo do realizado pela equipe de Rondon, mas, ao perceberem que o projeto da CAND envolvia a ocupação não indígena de Ka'aguyrusu, deram início a uma série de conflitos. Ao se negarem a prestar serviços aos empreiteiros, eles foram ameaçados e obrigados a trabalhar sem receber nada em troca. José Guasu não aceitou a intimidação e morreu em decorrência da surra que levou.

Tendo em vista garantir seus direitos sobre as "terras dadas por Rondon", ainda em 1947, onze casais, acompanhados dos filhos pequenos, liderados pelo *capitão* Pedro Henrique, seguiram a pé para Campo Grande a fim de pedir a intervenção da IR5, na época chefiada por Nicolau Bueno Horta Barbosa, que havia integrado a Comissão de Linhas Telegráficas.[486] Horta Barbosa defendeu o direito Kaiowa à posse de Ka'aguyrusu e pediu providências para garanti-lo, mas foi contrariado por Acácio Arruda, chefe do PI Francisco Horta, que, apoiado pela polícia indígena desse PI, promoveu uma varredura entre os habitantes de Ka'aguyrusu, recolhendo todas as suas armas de fogo.[487] Poucos dias depois, Arruda, ainda acompanhado da polícia indígena, promoveu uma "correria" de proporções até então desconhecidas pelos Kaiowa. Muitos índios passaram dias escondidos na mata ciliar do rio Brilhante; outros fugiram abandonando tudo e um sem número deles foi detido, agredido, amarrado e levado para o PI.[488] Horta Barbosa interveio, providenciando a libertação deles e a destituição de Arruda, mas logo após este episódio Carlos Olimpio Paes assumiu a chefia da IR5, sendo quase imediatamente substituído por Joaquim Fausto Prado. Em Dourados, Arnulpho Fioravante assumiu a chefia do PI.

Conforme os Kaiowa, os trabalhos da CAND ficaram parados por muitos meses, até que Fausto Prado os chamou para uma "reunião" ocorrida onde é hoje a vila São Pedro. Na presença de Jorge Aguirre e Luiz Egydio César, responsáveis pelos trabalhos da CAND, e do Tenente Silva, ele divulgou o direito dos Kaiowa às terras de Ka'aguyrusu, criando um clima de serenidade entre estes. O SPI também lhes ofereceu carne assada, mantimentos e roupas. Mas não demorou muito para que o loteamento fosse retomado e concluído. A "reunião" aconteceu no mesmo período em que se deu o acordo firmado por Aguirre, Fausto Prado e Fioravante, mencionado an-

[484] Em 2005, um novo processo demarcatório foi instaurado, com a criação de um GT, mas os trabalhos não foram concluídos. Em 2008, um novo GT retoma os trabalhos; o relatório circunstanciado produzido por ele tramita no MJ.

[485] O processo demarcatório da TI Panambizinho foi concluído em 2005, ela possui 1.284 hectares. Conforme documentos expedidos pela Funai, em 1971, a área de Panambi-Lagoa Rica era de 366 hectares, portanto sensivelmente ampliada depois de 1965 (Of. nº 158/71, de Helio Jorge Bucker, delegado da 9ª DR/FUNAI, em 11.05.1971). Hoje ela mantém a mesma dimensão.

[486] Esta não é a única oportunidade em que os Kaiowa vão a pé a Campo Grande buscar a intermediação da chefia da IR5 para as suas questões.

[487] Cada Kaiowa que negociava couro com os bolicheiros tinha pelo menos uma.

[488] Os Kaiowa detidos no PI Francisco Horta testemunharam um pagamento em dinheiro feito a Arruda e o repasse das armas recolhidas em Ka'aguyrusu para a polícia indígena.

teriormente. Segundo os índios, os trabalhos para a abertura dos travessões e do loteamento levaram cerca de três anos para serem concluídos.[489] Nesse tempo, os indígenas mantiveram suas casas e roças no perímetro do loteamento. Quando este foi concluído, parte significativa da mata foi queimada e os novos moradores teriam utilizado um veneno "para secar o mato". Este teria se espalhado pelas roças indígenas, deixando todos assustados e sem alimentos. Muitos Kaiowa deixaram casas e roças para trás, mas outros não aceitaram a afronta.

Entretanto, os colonos começaram a chegar, usufruindo dos lotes e construindo casas; sem pretender manter índios em suas novas terras, utilizaram todo o tipo de ameaça e intimidação para afastá-los. O acordo entre a CAND e o SPI garantia aos indígenas a posse dos lotes onde estavam construídas as suas casas, porém isso não vigorou e as famílias foram se amontoando nos lotes ainda livres. Cada vez mais Kaiowa se retiravam de Ka'aguyrusu. Parte deles conseguiu trocar seu lote por algum alimento, arma de fogo, bicicleta, ferramentas ou dinheiro. Muitas foram as tentativas de transferir os Kaiowa para o PI Francisco Horta; algumas famílias aceitaram a alternativa, outras retornaram para as margens do rio Brilhante. A região mais ao sul do estado, o Paraná e o Paraguai também foram opções, assim como a habitação e a prestação de serviços em terras particulares.

Em 1949, João Karape, acompanhado por Pedro Sanabrio, empreendeu uma viagem a cavalo até o Rio de Janeiro, onde conseguiu mobilizar a vinda de um engenheiro para fazer a medição e a delimitação das "terras de Panambi" (JOÃO, [19—], p. 5-6) (Ilust. 137). Pedro Henrique, seu irmão Paru Guasu (ou Paulo Guasu) e seu filho Lídio, Paulito Aquino e seu cunhado Palácio, entre outros Kaiowa auxiliaram nos trabalhos, cujo resultado permitiu a José da Gama Malcher – quando à frente do SPI – desencadear o Processo 2. 995/51 como parte de seu esforço para demarcar "Panambi". As tentativas de retirar os Kaiowa de Panambi-Lagoa Rica e de Panambizinho só perderam força no final nos anos 1980 e, como já dito, ainda há pendências demarcatórias.

Entre os Kaiowa que decidiram permanecer em seus lotes, estava a parentela ampliada liderada por Pa'i Chiquito Pedro.[490] Eles receberam 12 lotes contíguos, que também serviram de abrigo para outras famílias em fuga, mas conseguiram manter apenas dois deles, fazendo com que parte do grupo deixasse Chiquito. Como, na época, registrado por Schaden (1963; 1974 [1954], p. 99), nesse momento Chiquito promoveu rituais para apressar a destruição da Terra, como forma de punição aos *karai* pela usurpação das terras kaiowa. Um pouco antes de terem início os trabalhos da CAND, a parentela ampliada de Chiquito morava em Indápolis (Dourados). Em decorrência das intimidações por parte de novos ocupantes, o grupo de parentes procurou um novo local, com boa oferta de recursos ambientais e distante dos não índios. Tuju Pytã foi a melhor opção, mas as nascentes ali disponíveis eram muito pequenas.[491] Chiquito pediu orientação para Ñanderu, que lhe indicou um local onde ele deveria fazer *jerosy* (reza, canto e dança ritual) durantes cinco dias. Isso feito, no local brotou o pequeno riacho com alguns metros de extensão, batizado de Yju Mirĩ. Sua nascente localizava-se na divisa de um dos lotes mantidos pela parentela de Chiquito, onde se consolidou Panambizinho. Durante 50 anos, ela foi a única fonte de

[489] A atual estrada Gumercindo Pimenta foi a primeira a ser aberta. José da Cruz construiu sua casa, toda em tronco de Jaracatiá, na junção dessa estrada com o Travessão da Lagoa (também conhecido por travessão do Cachorro ou do Euzébio). Foi a primeira casa construída por um "colono" *karai*. Por causa disso, o lugar recebeu o nome vila Cruz (hoje vila Panambi). Perto dali, Francisco Freitas construiu a casa dele. Os dois eram empreiteiros da CAND. Depois de concluída a abertura das estradas, os trabalhadores foram embora, apenas os dois ficaram morando na vila.

[490] Chiquito faleceu em Panambizinho, em 1982, com cerca de 100 anos.

[491] Também não havia sapé ou folhas de pindó disponíveis no local; parte das casas era coberta com folhas de *Tĩmborogue*. Tuju Pitã, hoje, integra a TI Panambizinho.



ILUSTRAÇÃO 137 - JOÃO KARAPE EMPUNHANDO O *MBARAKA* NO TERREIRO DE SUA *OYGUSU* EM PANAMBI-LAGOA RICA. FOTO DA COLEÇÃO DE ABEL LOCÁRIO MARIANO, NASCIDO EM PANAMBI-LAGOA RICA, HABITA LARANJEIRA *ÑANDERU* E TEM 32 ANOS)

água disponível para esta população.[492] Com três filhos, cinco filhas, irmãos consanguíneos e classificatórios, Pa'i Chiquito, através de enlaces matrimoniais, conseguiu compor um *tekoha* bastante coeso, apoio fundamental para manter a posse de Panambizinho.

Tendo à frente João Karape,[493] a consolidação de Lagoa Rica dá-se mais ou menos no mesmo formato de Panambizinho. Entretanto, aqui o contingente populacional, desde o início, foi maior e formado por parentelas bastante fragmentadas – algumas eram apenas famílias conjugais – em decorrência dos processos de fuga e/ou do trabalho nas fazendas e nos ervais, mas em pouco tempo os intercasamentos consolidaram uns poucos *tekoha*. O escasso sedimentoentre eles não impediu as permanentes articulações, mas as acirradas disputas sucessórias ainda são vigentes e potencializadas pela excessiva proximidade espacial das parentelas. As relações de parentesco, permanentemente atualizadas por trocas matrimoniais, continuam a fortalecer os vínculos entre Panambi-Lagoa Rica e Panambizinho, bem como com parte da população da Reserva de Dourados, Sukuriy e Aroeira. Não são incomuns atritos políticos, sociais ou rituais movimentar a circulação de parentelas entre esses locais. Desde 2008, com uma população de cerca de 100 pessoas oriundas de Panambi-Lagoa Rica, Laranjeira Ñanderu, um acampamento localizado próximo à margem esquerda do rio Brilhante, engrossa essa lista. Ao modo dos antigos Kaiowa, desgastes políticos e rituais desencadearam o êxodo dos descontentes. Assim, algumas famílias conjugais, lideradas por Faride Mariano de Lima[494]

[492] Em 2000, a Funasa instala um poço artesiano e um sistema de abastecimento de água em Panambizinho e em outras aldeias da região.

[493] Joãozinho Karape nasceu em 1908, nas proximidades da lagoa *Hũ*– hoje interior da TI Panambizinho – e faleceu em Panambi-Lagoa Rica, em 1984, com 76 anos (JOÃO, [19—], p. 7).

[494] Faride nasceu em 1960, às margens do córrego Kam*baretã* (Angélica), hoje habita Laranjeira Ñanderu



ILUSTRAÇÃO 138 - HOMENS DA PARENTELA DE PA'I CHIQUITO. (FOTO DA COLEÇÃO DE ARNALDO JORGE CONCIANZA, DE 41 ANOS, NASCIDO EM PANAMBIZINHO.) DE ACORDO COM MARIA LÍDIA MARTA, DA ESQUERDA PARA A DIREITA: ITALIANO JUKA (OU PA'I VITALINO), FRANCISCO SEVERINO, MANUELITO AKOA (OU MANUELITO PEDRO), CHIQUITO PEDRO, CIPRIANO, LOURENÇO, IVO, MARTIM CAPILÉ, NEICO PEDRO, LUITO, CIDINHO PEDRO; ATRÁS, COM LENÇO NA CABEÇA, RAMONA RAMONITA FAUSTINA. IVO E LUITO SÃO FUNCIONÁRIOS DO SPI.

e José Barbosa Almeida (ou Zezinho)[495] atravessaram o rio Brilhante decididos a reivindicar a posse de Laranjeira Ñanderu, terras alienadas de seus antepassados na segunda década do século XX, que hoje encontram-se em processo demarcatório (Ilust. 138).

O contraste do volume de terras apropriadas pela CAND (Ilust. 139) em detrimento das terras Kaiowa está bem expresso nas falas de Arcênio e Brasilino, e com elas eu encerro esta exposição:

> Não dá para produzir muito. Eu tenho um quintalzinho aqui, que é para o meu sogro, para o meu cunhado e para mim. Se não aumentar essa terra nós vamos morrer de fome! A minha família não junta aqui porque nessa área não tem condição. Meu pai saiu da aldeia porque não tinha vaga para ele... Ele foi morar em [Panambi-] Lagoa Rica com o meu irmão. Nós morávamos nesse mundo aqui, aí a Colônia foi empurrando e foi encolhendo. Agora, Kaiowa ficou igual feijão no bolso, tudo escorado (Arcênio Verga).[496]

> O governo tinha que saber bem: não pode vender nem um pedaço de terra que é do Kaiowa! Não pode vender nem um pedaço! Mas os civilizados montaram tudo!... Eles pensam que a gente é algum novato, que não sabe nada! (Brasilino Silva da Silva).[497]

Desta vez, os *karai* não chegaram tal qual Cabral, querendo se passar por deus, mas conseguiram desafiar as leis dos *karai* e as leis dos *jára*, de uma forma juridicamente ainda inexplicável. Enquanto isso, os ñanderu dividem-se em duas opiniões. Alguns buscam utilizar seus conhecimentos no sentido de garantir a preservação dos *chiru rokyta*, outros acreditam que devem usá-los para promover a destruição da Terra, como forma de apressar o banimento dos *karai*, pois, conforme os *ñanderu* Kaiowa, a próxima Terra será novamente apenas para os Kaiowa, onde predominará o xamanismo em detrimento da escrita e do metal. Resta saber se as escolhas do próximo casal de crianças kaiowa confirmarão a previsão.

[495] Zezinho Nasceu em Panambi-Lagoa Rica e faleceu em julho de 2012, com cerca de 40 anos, em Laranjeira Ñanderu.

[496] Nasceu em 1960, em Panambizinho, onde faleceu em 2011.

[497] Brasilino nasceu onde é hoje a vila Vargas e faleceu em Panambizinho, em 2007, com 75 anos.

# A mão de obra kaiowa e guarani na colonização no antigo sul de Mato Grosso

Eva Maria Luiz Ferreira
Gustavo Costa do Carmo

## Introdução

Na documentação sobre a história da colonização do antigo sul de Mato Grosso, predominam dados do âmbito econômico sobre as frentes pioneiras de ocupação/colonização, como a Companhia Mate Laranjeira, criada pelo comerciante gaúcho Thomaz Laranjeira, em 1882, no sul da província de Mato Grosso. Muitos pesquisadores, como Arruda (1997) e Guillen (1991), dedicam parte de seus escritos aos conflitos nas relações de trabalho, às condições de trabalho escravo a que eram submetidos os trabalhadores não indígenas, à estratégia – amplamente utilizada pelas frentes colonizatórias – de submissão por dívidas contraídas pelos trabalhadores em seus locais de trabalho e, em geral, às dificuldades de viver nesses locais. No entanto, poucos estudos mostram que, além dos paraguaios, correntinos e brasileiros, havia também indígenas trabalhando nessas frentes como ervateiros, peões na derrubada da mata, na abertura de fazendas e estradas vicinais. A importância do trabalho indígena na ocupação econômica da região só é explicitada na dissertação de mestrado e na tese de Brand (1993, 1997), e na dissertação de Ferreira (2007), dedicada a esse tema específico.

A maior parte da historiografia regional não destaca o trabalho indígena no processo de colonização. Nela, o índio não é percebido como alguém que já ocupava essa região antes da chegada dos colonizadores que, no primeiro momento da ocupação, dependeram muito da mão de obra indígena. Na historiografia, o indígena aparece como um personagem "inconveniente" que atacava pessoas "inocentes", que queriam "apenas" ocupar, civilizar, explorar e povoar a terra. As populações indígenas raramente foram reconhecidas como primeiros moradores de direito. Em vez disso, foram tratados como um empecilho pelos "novos chegantes", que ignoravam a lógica do pensamento indígena em relação ao uso do território e dos recursos naturais e negavam-se a entender as razões da resistência indígena. Nessa lacuna, o presente capítulo pretende demonstrar a importância do trabalho indígena para o estabelecimento dos primeiros empreendimentos econômicos no sul do atual estado de Mato Grosso do Sul, retirando do anonimato esses personagens históricos. Para isso, recorremos a fontes documentais procedentes do Museu do Índio. São documentos microfilmados que tratam do cotidiano administrativonos postos indígenas instalados pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na região ervateira, a partir do ano de 1915. Também, entrevistas realizadas com indígenas e não indígenas que vivenciaram diretamente, ou através de familiares, o trabalho de colheita de erva-mate.

## O trabalho indígena na Companhia Mate Laranjeira

Os Kaiowa, engajados no "trabalho da erva-mate", precisavam deslocar-se de suas aldeias ao local para onde fossem designados. Conviviam em espaços nos quais se verificavam diferentes formas de interação e hábitos estranhos à sua cultura. Índios e paraguaios representavam um número significativo dos trabalhadores nos ervais, mas havia, ainda, outros segmentos de trabalhadores, embora em menor número. Não é possível precisar a quantidade de indígenas que trabalhavam nos ervais, pela falta de registro destes nos controles administrativos da Companhia Mate Laranjeira.

Alguns autores fazem estimativas. Segundo Corrêa Filho (1925, p. 33), a Companhia Mate Laranjeira tinha "na empresa uns 2.500 a 3.000 peões quase todos paraguayos". Seus dados diferem dos de Serejo (1986, p. 95), que aponta para um número bem maior de trabalhadores, chegando a "18 mil trabalhadores; 10 mil pessoas 'dependentes'". Os cálculos divergentes sobre a quantidade de trabalhadores podem ser explicados pelo lugar a partir do qual foram propostos e pelas fontes consultadas. Corrêa Filho circulou nas instâncias da política estadual e federal, no antigo sul de Mato Grosso, e Hélio Serejo baseou-se em sua experiência pessoal como ervateiro. Acontece que os índios dificilmente entravam nessas contagens, apenas os paraguaios, correntinos e outros trabalhadores. Além disso, esses trabalhadores viviam nos ranchos espalhados pelos diversos locais de colheita de erva-mate, tornando difícil qualquer levantamento mais preciso. Conforme observou Pereira (2002), por vários motivos, a condição indígena não era facilmente perceptível entre os trabalhadores da erva. Dentre eles, pode-se apontar a proximidade linguística e cultural entre o indígena e o trabalhador paraguaio, além de semelhanças no biótipo. O indígena incorporado ao trabalho na erva procurava adotar o estilo paraguaio no que se refere à vestimenta, linguagem, culinária etc. Na adoção desse novo estilo, os índios procuravam negociar sua aceitação no sistema introduzido no território, diminuindo os preconceitos que se projetavam sobre eles e que associavam a condição indígena à de incivilidade.

No relatório de 1927, o funcionário do SPI, Pimentel Barbosa, ofereceu informações importantes sobre a quantidade de índios que trabalhavam nos ervais: "a proporção de índios caiuás empregados na elaboração da herva, sobre o operário [não-indígena], é, em média, de 75% na região de Iguatemi" (BARBOSA *apud* MONTEIRO, 2003, p. 81). Em outros estabelecimentos ervateiros visitados, o funcionário aponta que "a quantidade de índios que neles trabalham é sempre superior do trabalhador paraguayo". Se nos basearmos nesse relatório, focado diretamente na presença indígena, é possível considerar como um número razoável a proporção de 50% de trabalhadores indígenas nos ervais em determinadas regiões, o que indica um número elevado de indígenas envolvidos nessa atividade. O funcionário do SPI estava mais preparado para perceber a identidade indígena e teve a oportunidade para efetivamente visitar os acampamentos indígenas, podendo ser essa a razão que explica a diferença entre a cifra por ele apontada e a de historiadores do período.

Outra presença marcante no contexto da exploração ervateira foi a de outros "Gaúchos", que buscavam terras devolutas para explorá-las de forma independente, sem submeter-se ao trabalho na Companhia Mate Laranjeira. Tal atitude levou a empresa a tomar medidas inibidoras em relação a esses migrantes, que questionavam as condições nas quais Thomaz Laranjeira arrendava a imensa área e ameaçavam o controle da Companhia sobre os ervais. Embora o interesse direto desses Gaúchos fosse o de se estabelecerem como proprietários, muitos deles acabaram trabalhando na atividade ervateira e em cargos administrativos.

A presença paraguaia é constante no registro do cotidiano dos Kaiowa no interior dos ervais porque, embora houvesse diferenças culturais, ambos falavam o mesmo idioma, o guarani. No entanto, apesar de ter, certamente, facilitado a comunicação, em muitos casos a língua comum também era causa de conflitos, em decorrência das estratégias usadas pelo trabalhador paraguaio para se impor aos indígenas, quando estes não concordavam em ceder seus ervais para serem explorados pela Companhia. A interação entre eles ocorria de maneira especial, mas a proximidade não excluía rivalidades.

## O cotidiano ervateiro na fala de quem vivenciou...

O Kaiowa João Aquino recorda que nem sempre o indígena se deslocava aos ervais distantes acompanhado de sua família. Porém, quando isso acontecia, improvisava uma moradia. Aquino afirma: "às vezes, leva a família, também, faz um ranchinho né. Morava ali". Não havia uma separação das moradias; o índio, juntamente com a sua família, precisava habitar "misturado com o paraguaio". Mas o trabalho indígena era temporário; quando não era mais necessário, o indígena voltava para casa. Já o "paraguaio até às vezes morre lá", segundo Aquino.[498]

Na bibliografia referente à Companhia Mate Laranjeira, especialmente as obras de autores como Arruda (1997) e Guillen (1991), fica evidente que o regresso para casa não era tão simples, e que não dependia somente da vontade do trabalhador. Este, quando decidia deixar a Companhia, era perseguido pelos capangas da empresa. A solução era a fuga, como relata João Aquino, a partir de sua vivência:

> Fugia no serviço dele, aí fugia. Às vezes encontrava, mas às vezes também já vai embora, no mato né. Porque se encontrar mandou matar mesmo. O patrão não deixava mesmo levar, só mata. **Então o índio, também, não é burro né, saiu, fugiu já vai embora. Fugia se sabe pra fugir, também, escapava**. Se não vai, porque o Paraguaio sempre seguia o caminho né. Então, atrás que vem pra pegar ele né, é pelo caminho né, ele achava. É [Paraguaio fugia], também, ali tem muita conta, não podia mais pagar.[499]

Numa conversa informal, João Aquino observa que os indígenas, geralmente, não eram alcançados em suas fugas porque conheciam bem a região e os caminhos na mata. Já o peão paraguaio, se por ventura quisesse retornar a seu local de origem, não reconhecia o caminho. Por isso, pode-se crer que a fuga era mais fácil para o indígena do que para o trabalhador paraguaio.

O amanhecer nos ervais era agressivo: desde o levantar, pela madrugada e no decorrer do dia, havia monitoramento constante por parte do capataz, responsável pelas atividades desenvolvidas pelos trabalhadores, como se pode verificar nas palavras de Aquino:

> Tem que levantar de madrugada, 2 horas tem que comer alguma coisa, pra ir, 2 horas. Estava escuro, o capataz já vem, acordou o pessoal, tem que acordar, o capataz já avisa: "tem que levantar, vamos comer alguma coisa" e, 4, 5 horas já clareando o dia, já vai, já vai tudo o pessoal. O capataz atrás, também, quando vai aqui faz picada grande, assim. Aqui tem *barbakua*, então daqui foi. O capataz dava aqui, pedaço por pedaço, aqui entra um pessoa, aqui outra pessoa, aqui outra pessoa, marcava tudo. Depois até acabou lá de tirar ia pra outra parte, assim que é. Mas [...] não pode dá a gente dormir bem. Assim que a gente trabalha na erva. É Companhia Mate. E muito pessoa antiga diz que morreu no erval. [...]. Aqui foi, **é triste a vida do índio naquele tempo**, naquela época. [...] **O Capataz manda assim, manda assim, se não faz bem, aí é brabo.**[500]

O senhor Marcelino Recalde, morador de Sanga Puitã, município de Ponta Porã, que tra-

[498] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k7 2092. Versão transcrita p. 6.

[499] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k7 2092. Versão transcrita p. 11. Todos os grifos em negrito nas citações são destaques da autora e do autor deste capítulo.

[500] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k7 2092. Versão transcrita p. 6-7.

balhou na sede da empresa em Campanário,[501] confirma o relato de Aquino ao afirmar que o capataz era uma pessoa que vigiava todos os passos dos trabalhadores:

> O ervateiro é assim. Eu tem que trabalhar, tem que levantar 3 horas da madrugada pra poder ir no meu serviço**.** Sabe, porque na erva você tem que chegar 4 horas no clarear o dia sabe, pra poder mexer com aquilo, pra poder tirar bastante. Porque eu tirava 50, 60 arroba. [...]. **E se alguém acha ruim ele já metia bala**. Isso que é o problema. [...]. Se **a turma acha ruim mete-lhe bala, deixa que morre, não quer nem saber.**[502]

O amanhecer e a divisão do trabalho conduzido pelo capataz, conforme relatado por Aquino e Recalde, também constam no depoimento de Carlos Galhardo:[503]

> Aí depois vinha o 1° capataz, tinha o 2° capataz, o que atendia ele lá no... Lá no mato. Lá eles cortando erva, tirando, pra ver se cortava bem, na hora de quebrar a erva para ver se estava em ordem, porque tinha...não podia ser mais de quatro centímetros [...], aí então o capataz abria as picadas, né, entendeu? Abria as picadas largas pra poder vir com que eles traziam, o raído [...] aí então o capataz vai e abre as picadas. Então ele mais ou menos mede um tanto assim, por exemplo, com outra picadinha e esta aqui é teu, vai e outro, mais encostado no outro é dele, mais pra lá um pouquinho é meu e assim ia indo. **Separava [...] o lugar que você irá cortar, entendeu? Era desse jeito** (GALHARDO *apud* ARRUDA, 1997, p. 80-81).

João Aquino enfatiza o trabalho da família, especialmente o trabalho da mulher que, como o marido, não media esforços na árdua tarefa: "Criança não [trabalhava], agora mulher, também, trabalha, mulher que não tem família [filhos] tem que acompanhar o marido de madrugada, vai quebrar, também, vai sapecar erva primeiro, depois quebrar".[504] Dessa forma, distribuir cada trabalhador em talhão (parte) era uma forma de controlar o trabalho do peão. A respeito da presença feminina nos ervais, Aquino afirma que a mulher não indígena era mais respeitada do que a indígena. "Tem [mulher branca], tinha algumas delas, também, mas, mas esse já é separado, como não pode, no meio do índio. Os que têm mulher já são separados. Não sei por que".[505]

Além do árduo trabalho nos ervais, os índios precisavam ainda administrar esses conflitos. Dentro do contexto de perseguição às mulheres, a indígena era a maior vítima porque, segundo um relato, o homem não indígena não "tomava" a mulher de outro não indígena, somente a indígena. Esse fato certamente contribuía para a desestruturação das famílias oriundas de um rompimento no cotidiano familiar, a partir do momento que saíam de sua aldeia.

O relato de João Aquino indica uma relação de extremo desconforto entre índios e paraguaios. Sugere que a convivência foi marcada por conflitos que vão desde o roubo de mulheres à perseguição por conta de dívidas contraídas nos armazéns da companhia.

> **O Paraguai é mais sabido.** O Paraguai fala assim com o índio só pra enganar: "é, índio vou comer essa família que tem". Mas Paraguai "não", por causa isso que talvez brigava, por causa da palavra: "vou tomar mal", xingava dos índios, que os índios não briga com Paraguai. Assim que foi, era né.[506]

> Às vezes ele [o índio] não paga a conta, ele foi, fugia, ia embora, aí o patrão mandava procurar, se achava, matava lá. Assim que Paraguai faz, porque tudo é Paraguai, é cabeçante, tudo é Paraguai.[507]

[501] A fazenda Campanário era a sede administrativa da Companhia Mate Laranjeira, situada no atual município de Laguna Carapã, Mato Grosso do Sul.

[502] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k72088. Versão transcrita p. 6.

[503] Filho de Segismundo Galhardo, administrador e depois habilitado da Companhia (ARRUDA, 1997, p. 66).

[504] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k7 2092. Versão transcrita p. 7.

[505] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k7 2092. Versão transcrita p. 8.

[506] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k7 2092. Versão transcrita p. 8.

[507] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k7 2092, Versão transcrita p. 9.

Nesse trecho da fala de Aquino, fica evidente a reclamação contra o paraguaio por este se considerar superior ao indígena. Segundo ele, esse trabalhador está mais inserido no empreendimento porque "é mais sabido", enquanto o indígena ocupava postos de trabalho inferiores. Para ele, como os cabeçantes – líderes da empreitada – eram paraguaios, seus compatriotas ocupavam posições superiores no sistema. Provavelmente, eles eram os responsáveis por convencer os índios a se envolverem com a atividade ervateira.

Percebe-se que o trabalhador paraguaio desempenhava um papel importante nas relações de trabalho e nas estratégias do empreendimento ervateiro, e ele foi amplamente instrumentalizado por aqueles que lucravam com o comércio da erva-mate. O fato de falar o mesmo idioma dos indígenas facilitava as negociações, pois lhe permitia tratar diretamente com os indígenas, no seu território, a autorização para a **exploração** da erva nativa, abundante nesses locais.

Os relatos de Aquino indicam, ainda, sua percepção de que os indígenas foram enganados ao trocarem a erva-mate por tecidos, embora a troca de produtos, mesmo sem equivalência financeira, pareça ser o grande objetivo em suas relações com a Cia. Mate. Mediante as negociações de produtos de interesse dos indígenas, além de obter a autorização para a exploração, a empresa conseguia ainda que eles cuidassem dos ervais para que, nos períodos de corte, os mesmos ervateiros pudessem voltar e usufruir da erva.

> **Paraguai encontrava [índio] no mato. Paraguai ia conversar com índio, com cacique**. Achava erva, grande erval que está ali em roda da casa dele. Pedação ali, tem que conversar com capitão. Aí Paraguai ia lá, mas patriciada é burro mesmo. Falava: "não eu não quero, eu não deixo você fazer, tá aqui erva. Essa erva é minha, é". Então o paraguaio é muito sabido né. **Falava: "é, é Deus que deu pra mim aqui esse pedaço", índio falou pra ele. Então o Paraguai: "pois é, é Deus mesmo que mandou procurar você, pra mim falar". Índio já acreditava (risos).** Aí que já vai entregar o erval dele. Até que a erva pegou tudo. Mas primeiro é índio, bastante índio, é tem erval grande, grande a aldeia, mas agora não tem mais. **Aí o Capitão falava: "então, se Deus mesmo mandou procurar de mim, você aí, como é que nós vamos fazer". Aí, eu venho, aqui eu trouxe aqui pra você, quer dizer que é pano não, ele vai pagar pra ele. "Então esse Deus também mandou pra você, pra você entregar esse erval, agora eu vou pagar pra você" e deu pano, essas coisas antigamente saia 3, 10 metros cada peça, leva pra capitão. Agora o capitão repartia pra cada um. Então já deu, já enganou o índio.**[508]

A remuneração pelo trabalho com roupas, relatada por João Aquino, foi observada também pelo funcionário do SPI, Pimentel Barbosa, e registrado em seu relatório de 1927:

> O systema empregado nas transações entre os patrões hervateiros e índios, no pagamento do preparo da herva e no fornecimento de mercadorias, é absolutamente desonesto. Como fructo e producto de seu trabalho pesadíssimo, apenas sobre o corpo um terno de tecido ordinarissimo do qual faz parte, indefectivelmente, um lenço de seda de cor vermelha, distinctivo que lhes custa nunca menos de trezentos pesos, ou sejam cincoenta mil reis da nossa moeda. (BARBOSA *apud* MONTEIRO, 2003, p. 77-80).

Essa era uma prática desonesta bastante comum: os trabalhadores tinham acesso apenas às mercadorias comercializadas dentro dos acampamentos, que eram vendidas nos armazéns por um preço exorbitante. Assim, o trabalhador que desejava o acesso aos mantimentos tinha que recorrer às compras a prazo. Como o que recebia mensalmente não cobria a dívida, ele muitas vezes recorria à fuga, geralmente sem sucesso. Segundo o relatório de Pimentel Barbosa (1927):

> O índio nesse armazém assume um compromisso do qual jamais se libertará a não ser pela fuga [...] e se capturado será sua dívida acrescida das despesas da diligência, despesas que lhe serão debitadas à conta de acordo com a generosidade ou malvadez do patrão. (BARBOSA *apud* MONTEIRO, 2002, p. 79).

[508] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k7 2092. Versão transcrita p. 9.

O autor Hélio Serejo não detalha em suas obras a participação mais efetiva dos indígenas no trabalho com a erva. Porém, em entrevista, confirma a existência da participação desses nos ervais. Quanto à forma de pagamento, ele ameniza o relato do funcionário do SPI:

> Era o único serviço que eles faziam [cortar lenha], e como cada ranchada ervateira tinha o seu armazém, chamado comissaria. Terminado aquele trabalho, isso não durava mais do que três dias, eles então **entrava na comissaria para escolher, porque dinheiro pra eles não valia nada.** [...] **Eles iam escolher aquilo que interessava que agradava aos olhos dele.** Então ele procurava canivete, a faca que era o *kyse*. É o lenço variado que era o *pañuelo,* e tudo que era espécie de doce. Terminado isso eles colocavam do jeito que o administrador mandava a lenha empilhada. Tinha que ter um metro de altura e podia ir 10, 15, 20 metros para ficar fácil de manejar. Porque eles não eram explorados não, de posse de todos aqueles objetos, em menos de duas horas eles arrumavam tudo, e pegavam a linha de alguém.[509]

O indígena estabelecia relações de troca, em busca de objetos que lhe interessavam muito. Segundo Aquino, naquele momento, eles não estavam preocupados com as consequências da intensa exploração ervateira em seu território, nem com as condições em que essa exploração se verificava. Estavam interessados em ter acesso a objetos que possibilitariam uma aproximação ao modo de vida dos paraguaios, permitindo, sob o olhar indígena, reduzir a discriminação. O interesse por esses bens poderia explicar também a preocupação dos Kaiowa e Guarani em "cuidar" dos ervais, prevendo-se o retorno da Companhia e, com isso, o acesso a mais bens. Na dedução de Aquino:

> A família, tudo, o índio fica sempre ali, cuidando. Agora, então, saiu aquele patrão não é, falou pro cacique: "você cuida pra nós aqui, quando eu voltar eu trouxe mais pano, alguma coisa, pagar pra vocês. (riso), mas dinheiro não. É assim que trabalhava antigamente".[510]

Ao "remunerar" os indígenas com objetos de uso pessoal para, em contrapartida, adentrar o seu território e explorar a erva-mate, com a ajuda deles, a empresa aumentava seu rendimento financeiro. Por outro lado, permitiam aos Kaiowa e Guarani que permaneciam em seu território o acesso a ferramentas, tecidos e artigos que despertavam seu interesse e que, com o decorrer do tempo, passaram a fazer parte de seu cotidiano. Se a presença dos trabalhadores da Companhia favoreceu o acesso a esses bens, cabe lembrar que também criou novas necessidades e dependências. Novas e velhas doenças espalharam-se e exigiram o uso de remédios não produzidos pelos indígenas. Com o fim de cinco décadas de exploração dos ervais nativos por parte do empreendimento ervateiro, a mão de obra indígena foi absorvida por outras frentes de ocupação, com diferentes atividades como lavoura, abertura de estradas e derrubada de matas.

## Derrubada das matas

De acordo com Brand e Heck (2008), após o fim do domínio da Cia. Mate Laranjeira, especialmente a partir dos anos de 1940, ampliam-se os empreendimentos econômicos em torno da atividade agropecuária no sul de Mato Grosso. Com isso, evidentemente, a mão de obra dos Kaiowa e Guarani é solicitada para a derrubada de enormes fragmentos de mata nativa para a implantação das fazendas de criação de gado, as quais, entre as décadas de 1960 e 1970, passam a investir em monocultivos. Cabe perceber que, a partir da década de 1940, os Kaiowa e Guarani passam a desempenhar uma nova modalidade de trabalho. Em vez da extração vegetal, como acontecia com a erva-mate, passam a ser mão de obra na exploração e degradação desordenada das florestas de cerrado da região.

[509] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k7 1990. Versão transcrita p. 11.

[510] Entrevista arquivada no CEDOC TEKO ARANDU UCDB–k7 2092. Versão transcrita p. 11.

Especificamente os Kaiowa da região denominada *Ka'aguyrusu* – que corresponde hoje parcialmente à área ocupada pelos Kaiowa e Guarani de Panambi, Panambizinho, Aroeira, Sukuriy, Itay Ka'aguyrusu, Guyrakambiy e Laranjeiras Nhanderu – participam na extração dos laranjais nativos dessa região, logo no início do processo de derrubada das matas. De qualquer maneira, isso visava, por efeito, fortalecer os empreendimentos econômicos dessa etapa da colonização.

As pesquisas de Vietta (2007, p. 103) atestam essa passagem, especialmente na região entre os rios Dourados e Brilhante, isto é, na primeira zona onde a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) fez o loteamento. Essa região é denominada *Ka'aguyrusu* pelos Kaiowa. A ação da CAND junto ao SPI nesse contexto era a transferência dos Kaiowa dessa área para o PI (Posto Indígena) Francisco Horta Barbosa (Reserva Indígena de Dourados). Todas as movimentações desse período foram estratégicas, tanto para a potencial transferência dos índios para a Reserva como para a utilização de sua mão de obra.

A documentação sobre a utilização da mão de obra kaiowa nas derrubadas das matas é escassa, tanto na bibliografia histórica memorialista – comum à história regional – como nos relatórios produzidos pelos funcionários do órgão indigenista oficial da época. De todo modo, o telegrama enviado pelo PI Francisco Horta à IR5 (Inspectoria Regional 5), em 1946, informa "*a entrada nas matas de Panambi*" por uma "*turma de paraguaios*" visando a exploração dos laranjais nativos (VIETTA, 2007, p. 104). Assim sendo, o uso da mão de obra kaiowa para a derrubada das matas associa-se não só à abertura das estradas vicinais e à posterior formação das grandes fazendas, mas, sobretudo e inicialmente, à exploração vegetal, desta vez dos laranjais, dos quais eram recolhidas as flores para a extração de essências.

A derrubada das matas nesse momento em todo o território kaiowa e guarani deve ser interpretada levando-se em conta dois eixos de referência: a derrubada progressiva das matas pelos colonizadores e a utilização da mão de obra dos índios para esse fim. É o que aponta o Kaiowa Hamilton, da aldeia Botelha: "Aí eu lembrei, por que aí em 61, aquela região de Tacuru, comprou novo, novo, aí começou derrubar aquela mata, no Botelha, no Tacuru, esse lado do Iguatemi, começo derrubar mato ainda".[511]

O relato acima indica, já no início dos anos 1960, a utilização dos Kaiowa e Guarani no desmatamento. Muitas aldeias, como mostram os anexos da tese de Antonio Brand (1997), foram destruídas justamente nos momentos em que as ondas de ocupação e o consequente desmatamento se intensificaram. Ainda na região referente a Tacuru, aldeia Jaguapiré e nos entornos da Reserva de Sassoró, Barbosa da Silva (2007, p. 60-61) relata que, nos anos 1981-1982, muitos parentes do Kaiowa Teodoro Flor lembram que ele trabalhou na derrubada da mata, principalmente ao lado de trabalhadores paraguaios, como no período da extração da erva-mate.

A utilização dos Kaiowa e Guarani como mão de obra na colonização do sul do antigo Mato Grosso por não indígenas está relacionada com a questão da especulação fundiária. Os movimentos de ocupação das terras já ocupadas pelos Kaiowa e Guarani implicaram novos trabalhos e serviços prestados pelos índios. Por outro lado, como demonstra K. Vietta (cf. seu artigo neste livro), em um primeiro momento, os Kaiowa de *Ka'aguyrusu* não se sentiam ameaçados por essas demandas de mão de obra, tendo em vista a concessão de posse dessas terras garantida por Rondon.

Entre os Kaiowa e Guarani, a derrubada das matas está longe de ser apenas um aspecto ou um evento isolado que diz respeito ao uso da mão de obra dos índios para concretizar algum empenho e desejo da colonização em algum momento histórico, mas e, sobretudo, trata-se de um acontecimento relacionado

[511] Entrevista realizada por Antonio Brand com Hamilton do Botelha em 30 de agosto (sem ano especificado) e arquivada no CEDOC TEKO ARANDU/ NEPPI.

a todo um processo que corresponde a essa colonização e suas constantes marchas e atividades utilizando o trabalho indígena.

## Construções de estradas vicinais

Uma parte importante da história dos Kaiowa e Guarani, bem como das diversas modalidades de trabalho indígena no sul do antigo Mato Grosso, é a inserção desses índios nas construções de estradas. Esse período, portanto, corresponde aos empenhos da Comissão de Linhas Telegráficas chefiada por Rondon. Vietta (2007, p. 90-91) argumenta que essas atividades ligadas também ao SPI induziam, pouco a pouco, o ingresso da mão de obra dos índios na construção de casas, barracões, picadas e estradas que contribuíram para formatar uma infraestrutura local, beneficiando a Comissão. Os Kaiowa de *Ka'aguyrusu*, estudados pela antropóloga Katya Vietta, não se viam ameaçados diante desse processo devido, sobretudo, à garantia da terra que o chefe da Comissão lhes prometeu.

Após a abertura das estradas vicinais, também conhecidas como "travessões", as redes comerciais passam a ser facilitadas, especialmente as que se estendem da fronteira com o Paraguai (território kaiowa e guarani) a São Paulo. A construção das estradas, tendo em vista o ingresso progressivo dos Kaiowa e Guarani como mão de obra, data praticamente do início dos anos 1940, em especial junto aos Kaiowa da região de Dourados ou *Ka'aguyrusu* – talvez por essa razão somente os estudos de Vietta (2007) apresentem dados a propósito desse tema. Para garantir o mínimo de inteligibilidade a essa parte da história dos Kaiowa e Guarani, é importante apontar os efeitos esperados pela colonização com esses projetos. Destacaríamos resumidamente: consolidação da infraestrutura estatal no sul de Mato Grosso; garantia de ocupação da região visando a movimentação de brancos para a "proteção" da fronteira; incentivo a colonos e grandes fazendeiros nas pequenas e grandes porções de "terras devolutas"; e, por fim, a liberação, de uma vez por todas, do extenso território dos Kaiowa e Guarani para a entrada das frentes colonizadoras (ver BRAND, 1993, 1997). Assim, acreditamos que a utilização da mão de obra kaiowa e guarani em relação à abertura das estradas vicinais corresponde, na perspectiva colonizatória, um meio eficiente de se encurtar os caminhos e acelerar as atividades, enquanto que, na perspectiva kaiowa e guarani, isso estava relacionado a um processo de troca.

## Fazendas do entorno

Conforme apontado anteriormente, após a derrubada progressiva das matas, alguns Kaiowa e Guarani trabalharam como peões, prestando diversos serviços para as fazendas de criação de gado. Vale ressaltar que os Kaiowa e Guarani participaram da formação de muitas dessas fazendas. Pereira (2002), no relatório de identificação da Terra Indígena Guyra Roka, aponta que, antes do processo contínuo de retomada dessa área, muitos índios circularam como peões nas fazendas e depois foram para as Reservas – neste caso a de Caarapó.

O esquema que os Kaiowa e Guarani utilizavam nesse tipo de trabalho era fundamentado, muitas vezes, no engajamento da parentela, que, em alguns casos, ficava morando ou passava a morar nos fundos das fazendas. Em outro momento, o trabalho indígena nas fazendas do entorno das aldeias passou a ser organizado através dos "cabeçantes" ou "gatos", de modo que cada índio, um a um, circulava nas propriedades vizinhas, prestando serviço, enquanto sua parentela – ou pelo menos parte dela – ficava nas Reservas.

Na Reserva de Caarapó, há um caso exemplar nos dias atuais: o filho mais velho do xamã Lídio Sanchez, ao contrário dos mais novos e do resto das pessoas ligadas à sua parentela, trabalha em fazendas de gado desde

jovem. Quando morava na região de Ponta Porã, seu pai também prestava esse tipo de serviço antes de ir para a Reserva, mas no esquema anterior, morando nas fazendas e/ou em suas reservas de matas.

A antropóloga Alexandra Barbosa da Silva (2007), em sua tese, faz uma interessante etnografia dessas relações estabelecidas entre os Kaiowa e Guarani que trabalham nas fazendas e em "ambientes diversos", conforme a linguagem da autora. Em sua análise, existem duas modalidades nesse tipo de trabalho prestado pelos índios nas propriedades rurais: como assalariados ou como trabalhadores temporários – a última corresponde ao que os Kaiowa e Guarani chamam de *changa*. É o que se percebe na seguinte análise: "A fazenda se constituiu como um *ambiente* particular, um universo com características físicas, regras, hierarquias e uma estrutura de trabalho bem específicas, na qual as famílias indígenas passaram a ter uma determinada inserção" (BARBOSA DA SILVA, 2007, p. 210).

O Kaiowa Nelson Cabreira relata:

> Eu lembro que meu vô, trazia cobertor, corte de tecido, aí pedia pra o velho e a velha ["patrões"] trazer essas coisas; e também enxada, foice. Trabalhava, aí já pagava [os bens que o branco trazia, em troca do trabalho do índio]. (BARBOSA DA SILVA, 2007, p. 212-213).

Em outro relato à antropóloga, ele atesta que, se ele queria adquirir um machete [facão], trabalhava uma semana em troca daquele produto.

É preciso levar em conta, sobretudo, o modo pelo qual os Kaiowa e Guarani se engajaram e continuam se engajando nas prestações de serviços a não indígenas. A breve narrativa de Nelson Cabreira, exposta acima, já nos dá o norte a propósito dessa problemática: sugere-se que o trabalho dos Kaiowa e Guarani nas fazendas seja percebido sob o ângulo da "troca" – uma roçada no mato por um "machete" ou "um corte de tecido" etc. A troca, definida pelos antropólogos como a relação prototípica da economia indígena (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2002), desempenha, neste caso em tela, o cerne da situação histórica e o fundo da relação que os Kaiowa e Guarani travam ao prestarem serviços às fazendas do entorno regional. O problema parece ser que a mesma relação de troca foi concebida de modo diferente pelos indígenas, que entravam na relação com o intuito de contrair parcerias duradouras e baseadas em seu próprio sistema de reciprocidade, *teko joja*, o que não correspondia às expectativas dos novos ocupantes. Assim, no outro termo da relação, os novos ocupantes da terra, os não indígenas ou *karai,* operavam com uma noção instrumentalista, tendo como referência central o incremento das atividades produtivas, não manifestando o menor interesse em administrar uma aliança quando ela deixasse de ser produtiva. Com o tempo, os índios perceberam a dificuldade de trocar com esses novos parceiros, já que eles não aceitavam as regras do jogo.

## Notas sobre trabalhos e prestações de serviços atuais

Atualmente, no estado de Mato Grosso do Sul, o antigo sul de Mato Grosso, os índios desempenham diversas funções. São professores de escolas indígenas, enfermeiros, agentes de saúde, além de empregados no comércio das cidades próximas às aldeias, em carvoarias e usinas de álcool. Os últimos, em especial, são aqueles que, sobretudo a partir da década de 1980, passam a ingressar no trabalho nos monocultivos de cana-de-açúcar.[512]

Brand e Heck (2008, p. 183-184) refletem que o modo do cultivo da cana no estado não conseguiu fugir da característica principal que marca sua posição no período colonial: "trabalho escravo e superexploração dos trabalhadores". Em relação aos trabalhadores

[512] Os dados referentes ao número de trabalhadores kaiowa e guarani inseridos atualmente como mão de obra no Mato Grosso do Sul são ainda imprecisos. O que colocamos aqui são dados que se conseguem através das comunicações pessoais com os índios.

kaiowa e guarani, os monocultivos de cana estão, atualmente, associados às usinas de álcool, com aproximadamente 13.000 indígenas trabalhando no regime de empreitada. Os autores trazem dados importantes de relatórios da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), escritos durante a década de 1980, indicando a "presença de várias crianças em idade escolar, trabalhando no corte da cana, além de mulheres". Em outra passagem atestam que:

> Em relatório da FUNAI, de 1987, o Chefe do Posto Indígena (PI) de Caarapó afirma ter encontrado inúmeras denúncias sobre irregularidades na contratação de índios, em especial, sobre o desaparecimento de índios que não retornaram ao Posto após trabalharem em diversos locais. (BRAND; HECK, 2008, p. 183-184).

Conforme apontamos anteriormente, o movimento de "atração" dos índios para o trabalho era pautado na questão da terra. O ingresso dos Kaiowa e Guarani no corte da cana não foi diferente: com a consequente perda da terra e a situação inóspita das pequenas reservas constituídas pelo SPI, a potência desse tipo trabalho exige que os mais jovens o exerçam.

A vida nas reservas impôs aos Kaiowa e Guarani necessidades econômicas que se satisfazem através do "trabalho fora", e isso culmina com mais força, segundo Brand e Heck (2008), na "atração irresistível" que as usinas oferecem. Parte dos efeitos desse tipo de trabalho pode ser percebida na quebra das atividades cotidianas de uma aldeia e na reprodução dos conhecimentos tradicionais, como o "fazer roça" e o "fazer ritual": práticas que os trabalhos compulsórios fragmentam.

## Conclusão

Os inúmeros relatos de indígenas e não indígenas permitem compreender melhor as atitudes e a posição social que os primeiros ocupavam no sistema de prestação de serviços e de mão de obra à colonização. Preconceitos, violência e exploração marcaram a relação entre esses dois grupos. Por outro lado, o estudo das estratégias indígenas de inserção no contexto da colonização do antigo sul de Mato Grosso permite compreender o "ocultamento" dos indígenas por aqueles que escreveram sobre os temas. Inclusive, para os que viveram naquele período, a presença indígena ficou "invisível". A maior parte desses sujeitos ficou presa às amarras ideológicas próprias ao contexto da colonização, o que os impediu de perceber o lugar que os índios efetivamente ocupavam no sistema.

Sobre essa invisibilidade, Brand conclui que "a ausência de referências mais consistentes sobre a participação indígena [...] talvez possa ser explicada pelo seu provável ocultamento no meio dos paraguaios, falando a mesma língua e com costumes aparentemente próximos" (1997, p. 72).

No relatório de identificação da Terra Indígena Guyra Roka, Pereira (2002) segue na mesma linha de Brand e observa que os Kaiowa de Guyra Roka, aldeia localizada no município de Caarapó, tiveram uma participação ativa na construção da "invisibilidade" étnica de sua comunidade, uma vez que não ser reconhecido como indígena representava, naquele contexto, a diminuição do preconceito.

Portanto, a invisibilidade da ampla presença indígena nos ervais, na derrubada das matas, na construção das estradas, na abertura e formação das fazendas do entorno e na prestação de serviços em geral, na atualidade, em algumas regiões, pode ser entendida como uma estratégia indígena de inserção e interação num cenário multiétnico, instituído a partir de relações assimétricas entre índios e brancos (não indígenas). Mesmo inseridos num contexto de forte dominação e preconceito, os Kaiowa e Guarani mantiveram seu protagonismo e desenvolveram estratégias próprias, a partir de seus conhecimentos e interesses. Essa inserção, por meio de estratégias específicas, permitiu aos indígenas seguirem imprimindo suas marcas no próprio espaço organizado pelos ocupantes não indígenas.

# O território Kaiowa e Guarani – Documentos

Eva Maria Luiz Ferreira
Antônio Brand
Fernando Augusto Azambuja de Almeida
Rosa Sebastiana Colman

## 1º Documento - O esbulho do território guarani no sul de Mato Grosso (1910-1967)[513]

A história contemporânea dos índios Kaiowa e Guarani, em Mato Grosso do Sul, vem marcada por conflitos decorrentes de disputas pela posse do seu território tradicional. Seu amplo território abrangia a região sul do atual estado de Mato Grosso do Sul e importantes parcelas de outros países, do Paraguai e da Argentina. O cotidiano dessa população, no sul de Mato Grosso, alterou-se radicalmente após a assim conhecida guerra do Paraguai, 1864-1870, e posterior ocupação do território por diversas frentes não indígenas. Durante um período de aproximadamente um século, os Guarani foram totalmente confinados através de um processo claramente marcado pelo desrespeito aos dispositivos legais e por violências físicas e culturais. Seu território, em sua quase totalidade, passou para as mãos de terceiros. Nos últimos anos, porém, os Guarani, fortemente ancorados nas disposições constitucionais de 1988, buscam retomar parte das terras que lhes foram tomadas no decorrer dessa história recente. Confrontam- se, nessa empreitada, com títulos de propriedade, supostamente inquestionáveis, porque dados pelo governo. Muitos desses títulos, no entanto, ocultam histórias de violência e de deslocamento forçados de comunidades indígenas, que nunca conseguiram fazer valer seus direitos, embora claramente explicitados nas leis vigentes.

Selecionamos alguns documentos relativos a esse processo histórico que permitem compreender melhor o quanto os órgãos responsáveis pela defesa dos direitos indígenas contribuíram para esse esbulho das terras indígenas, especialmente ao sedimentar a ideia de que estas terras eram, efetivamente, apenas as demarcadas arbitrariamente pelo Serviço de Proteção aos Índios – SPI, como reservas, até 1928, considerando o restante do território indígena como terra devoluta e, portanto, disponível para a colonização. A documentação confirma os relatos de indígenas e não indígenas que vivenciaram esse processo de intervenção do Estado na "política de doação" de grandesextensões de terras do território indígena, consideradas como devolutas. A leitura atenta da documentação do SPI permite esclarecer como o SPI e a FUNAI passaram ao largo do que já dispunham os textos legais da época, confirmando que, historicamente, os povos indígenas, embora portadores de direitos claramente explicitados, nunca foram o parâmetro para a política indigenista do país. Ao contrário, a política indigenista orientou suas ações de acordo com as demandas dos setores econômicos hegemônicos em cada pe-

[513] Publicado na revista *Tellus*, Campo Grande, a. 9, n. 17, p. 233-243, jul./dez. 2009.

ríodo, incorporando, também, a ampla gama de representações e preconceitos construídos no decorrer do processo de disputa territorial. A documentação a seguir está disponível no acervo de microfilmes do Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI-UCDB.[514]

***

**Relatório assinado por Joaquim Fausto Prado, em Campo Grande, em 19 de Julho de 1948**

[...]

Item IV- terra dos índios

O problema da legalização da posse de terras ocupadas pelos índios, continua a ser o mais urgente da I. R. 5, certo número de postos têm os seus problemas de terra definitivamente resolvidos, mas alguns, por falta de medidas complementares que vêm sendo constantemente adiadas, estão sempre ameaçados de demandas com vizinhos e estranhos que ambicionam suas terras, urge a legalização definitiva dessas terras, acabando com todas as esperanças dos que desejam apossar-se delas, para por termo a essas intermináveis questões que alem de dificultar o trabalho dos posto, dão lugar a hostilidade prejudiciais entre os índios e fasendeiros visinhos.

Temos ainda necessidade de conseguir a doação das terras ocupadas pelos índios e que estão sendo requeridas por particulares. Este é o caso do Vale do Iguatemy e outras zonas que eram ocupadas pela Cia Matte Laranjeira e das quais estão sendo dados títulos provisórios de propriedade. Os índios que ocupam essas terras negam-se a deixa-las e os invasores usam de todos os expedientes passiveis para expulsa-los ou para servirem-se deles como mão de obra em condições de servidão. Merece prioridade ao nosso ver, a defesa das reservas já demarcadas e legalizadas, sobre as quais pesam processos e requerimentos de particulares muitas vezes apoiados pelos Governos Estados [sic] e municipais [...]

Campo Grande, 19 de Julho de 1948
Ass. Joaquim Fausto Prado
Resp. pelo Exp. Da I. R. 5.

Fonte: Museu do Índio, microfilme 16-A, planilha 248. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande, 2009.

***

**Amambaí, 14 de Novembro de 1950**

Snr. Joaquim Fausto Prado
Chefe da I. R. 5. do Serviço de Proteção aos indios
Campo Grande

Prezado chefe.

Apezar de estar de licença, e fasendo tratamento de saude aqui em Amambaí, venho trazer ao vosso conhecimento o seguinte facto.

O senhor Antonio Lopes da Silva, residente na cidade de Ponta Porã, requereu por compra ao Estado, uma grande gleba de terras situadas neste Municipio, o mesmo senhor já mandou efectuar a demarcação das referidas terras. Agora chegou ao meu conhecimento, de que o mesmo invadiu parte da reserva indigena "PIRAJUHY", com sua medição.

Esta informação tenho por pessoas que residem naquela zona e também por uma carta de um senhor que reside nas divisas da reserva dos indios, e que sempre vem prestando collaboração no posto, com referencia aos indios daquela reserva. Junto a esta vos envio a alludida carta. Ai na sede existe a planta da reserva "PIRAJUHY"

É necessario providenciar junto a delegacia de terras ou dessa cidade, afim de evitar que os indios venham a ser expoliados das terras que o governo reservou para elles.

Pretendo dentro de poucos dias ir até ai, e então darei mais informações.

Saudações

[514] Disponível em: <http: //http: //novo-neppi.rhcloud.com//projetos/tekoarandu.php>. A transcrição dos documentos é fiel aos originais.

Assinatura Dayem Pereira dos Santos

Fonte: Museu do Índio, microfilme 039-A, Fotograma 1656, Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande, 2009.

***

**Ministério da Agricultura**
Serviço de Proteção aos Indios
I. R. 5.
Of n-114
Campo Grande-MT.
Em 8 de Outubro de 1952
Do Chefe da I. R. -S. P. I.
Ao Sr. Secretário da Agricultura-Cuiabá
Assuntos: Terras de Indios

1 – Por decreto n-835, de 14-11-928, firmado pelo então presidente do estado, Mário Corrêa da Costa, foram reservados, medidos, aprovados e confirmados, cinco lotes de terras para patrimônio e usufruto dos indios " Caiuás" do extremo sul do estado, que, diga-se de passagem, nessa época já os vinham ocupando, pacificamente, há dezenas de anos, como segue:

"Decreto n- 835, de 14 de Novembro de 1928.

Artigo 1- Ficam reservados no município de Ponta Porã, para colônia dos indios, cinco lotes de terras postais e lavradias, assim localizados: Um lote de 900 hectares, no distrito do Patrimônio União, situado entre a cabeceira do arroio, a linha divisória do Patrimônio e uma reta tirada dessa cabeceira ao marco mais próximo do referido Patrimônio; quatro lotes de 2.000 hectares cada um, no distrito de Nhu-Verá, a saber-em Serro Perón, nas cabeceiras do Rio Iguatemy, em Pirajuhy, nas cabeceiras do arrôio Pirajuhy, na linha divisória com a República do Paraguay; em Sassoró, á margem direita do rio Ijho-hy, á jusante do Porto Sassoró, em Porto Lindo, á margem direita do rio Iguatemy, nas proximidades do Porto Lindo.

Artigo 2- A medição e demarcação desses lotes deverá ser feita em torno dos aldeiamentos existentes, respeitados os direitos de terceiros.

Artigo 3- Revogam-se as disposições em contrário: Palácio da Presidência do Estado, em Cuiabá, 14 de Novembro de 1928, 40-da República. (Ass.) Mário Corrêa da Costa. João Cunha. "

Fonte: Museu do Índio, microfilme 017, Fotograma 19, planilha 277. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande, 2009.

***

**Confidencial**
Ponta Porã, 9 de Dezembro de 1952
Ilmo. Snr. Diretor do serviço de Proteção aos Indios
Rio de Janeiro

Senhor Diretor:

Com a devida vênia de V. S, me dirijo a si para comunicar-lhe que, no município de Bela Vista, neste estado na região denominada "Costa do Estrela", onde existia um núcleo de indios, foi há pouco tempo, totalmente disperso o mesmo, das terras que ocupavam, por determinação do snr, Milton Corrêa, que dizendo-se dono da mencionada área, os afugentou dali, embora na realidade não seja o proprietário legal da citada área. Trata-se de uma violência que V. S. necessita saber a fim de que possa defender os legítimos interesses dos índios residentes naquela zona.

Outro fato ocorrido, também na mesma região e contra os pobres indios indefesos, foi o assassinato de um índio, morto pelo snr. Damico Damiano Corrêa, irmão do snr. Milton Corrêa. O índio assassinado era civilizado e residia na referida região da "Costa do Estrela". As razões do crime são assassinadas, digo, desconhecidas, porem, tudo indica que tem ligações com o proposito deliberado de afastarem definitivamente os indios das terras que ocupam querem se apossar indevidamente.

Guiado por objetivos de justiça é que venho trazer ao seu conhecimento esses lamentáveis fatos, os quais não podem ficar sepulta-

dos, pois, esses atos criminosos precisam ser punidos e justiçados.

Com meu apreço, subescrevo-me com estima e consideração.

Atenciosamente

Ass. Ilegível

Fonte: Museu do Índio, microfilme 019, planilha 320. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UDB, Campo Grande, 2009.

***

**Campo Grande, MT.**
Of/n-90 14 de Abril de 1953
: Chefe da I. R. 5
: Sr. Manoel G. Nogueira-DD. Sub-Delegado de Policia-Vila Juti-
: Terra dos Indios

Tenho a satisfação de acusar o recebimento da carta de V. S., endereçada a este Serviço, s/data, chegada ás mãos- desta chefia por intermedio do seu aux. e encarregado do Posto Indigena Francisco Horta, Sr. Alaor F. Duarte.

De momento, face o telegrama que recebemos da Diretoria, no Rio, e encaminhado por copia ao Agente Alaor, em 20-3-53, é a) é natural o receio dos indios em planterem [sic] receiosos de uma possivel represália por parte da Mate Laranjeira, entretanto, estamos certos que os seus direitos perante o judiciario, não são capazes de despresar o direito alheio.

b) é inconteste o direito dos indios sobre as terras que habitam, especialmente em carater permanente, ha uma vasta legislação Federal regulando a materia, por outro lado, tambem ha no Estado, na sua constituição Estadual, art. 23, que assim declara:

"O estado reconhece e declara como terras de dominio particular, no caso propriedade dos indios-independente de legitimação ou revalidação:

a) Assim declarados por sentença judicial em ação de usucapião, devidamente transcrita, no Registro de imoveis das Comarcas em que se achem situadas;

b) _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _ _

c) as que já se acharem em posse pacifica e ininterrupta por trinta anos, independente de justo titulo e boa fé.

Como vê V. S. estes despositivos legais outro sentido não teve o de respeitar o disposto no Art. 216 da Carta Magna da Republica, que assim estatue:

"Será respeitada aos selvicolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não transferirem."

Finalmente resta-os esclarecer a V. S. que ha um expediente do Sr. Diretor do S. P. I.,á solicitação do Sr. Diretor da Divisão de Terras e Colonização no sentido de em conjunto, as duas entidades promoveram as retificações e demarcações de terras, nessa zona á base dos direitos e prerrogativas que a lei á ambas confere.

Ficamos muito gratos pelo cuidado e interesse de V. S. e contamos continuar, á com a valiosa colaboração de Vossa Senhoria.

Atenciosas Saudações
Ass. Iridiano Amarinho de Oliveira
Chefe da I. R. 5
m/l.

Fonte: Museu do Índio, microfilme 017, planilha 277, fílme 019. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande, 2009.

***

**Ministério da Agricultura**
Campo Grande, Mt
Ofº/nº 180 Em 27 de julho de 1953
: Chefe da I. R. 5
: Sr. Diretor da Delegacia Especial de Terras e Colonização
: Reserva dos indios

Esta inspetoria de indios foi informada pelo encarregado do posto Indigena "Benjamin Constant", localizado no município de Amambai, que a coletoria dessa cidade havia fornecido certidões–dos seguintes reque-

rimentos de terras Aníbal de Castro Leite, da reserva de "Porto Lindo"; A Edith de Castro Leite, da reserva "Sassoró"; e a Hamilton C. Maciel, da própria reserva do posto indigena "Benjamin Constant", por cumulo, tanto mais que esse posto distante apenas 4 ou 5 quilometros da cidade, como todas as outras reservas requeridas, há mais de 30 anos são pacificamente ocupadas por silvícolas. Se já nada valhese perante os gananciosos requerentes de terras essa antiga ocupação, que só por si representa um titulo de garantia contra os pretendidos esbulhos, acrescentam-se mais, como colaboração a essa repartição, a fim de que possa ficar alertada no sentido da expedição de títulos, só seguintes:

1) Reserva do Posto "Benjamin Constant"

a) Decreto nº 404, do governo de Mato Grosso, de 10-9-1915 (anexo1);

b) Demarcação feita em 22-11-1927 pelo Dr. Pimentel Barbosa;

c) Registrado no 1º Tabelião do registro de títulos e documentos na comarca de Ponta Porã, em 7-12-50. Esta Inspetoria possue plantada referida reserva.

2) Reserva "Sassoró" [...]

Amparados por todos esses elementos assecurotorios da validade e garantia das reservas indigenas antes citadas, localizadas no municipio de Amambai; e mais, confiados nos termos do vosso oficio n-246/53, de 30 de Abril último, que esclarece: "após o estudo da secção especializada sobre pedido de requerimento", e, estribados tambem, nos dizeres do of- n- 229, de 22-10-52, do Exmo. Sr. Sercretario da Agricultura, Industria, Viação e Obras Publicas, dirigido a esta Inspetoria, cujo segundo periodo foi transcrito em of- n- 76, de 6 de Abril e encaminhado a essa delegacia de terras,–valhendo-nos do ensejo para formularmos o nosso protesto junto a essa delegacia, que, levando em consideração a nossa exposição, fará a fineza de tomar as necessárias providencias no sentido do cancelamento dos requerimentos antes citados, bem como determinará á Secção competente toda a merecida cautela no exame e parecer referendei a no municipio de Amambai, como medida colaboradora, tambem, dessa Repartição, na defesa do patrimônio indigena.

Atenciosas Saudações
Francisco Ibiapina da Fonseca
Chefe Resp. Pela Exp. da I. R. 5

Fonte: Museu do Índio, microfilme 020, planilha 329. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande, 2009.

***

**Ponta Porã, 30 de Dezembro de 1956**
**Illmo. Snr. Deoclesiano de Souza Nenê**
DD. Chefe da I. R. S
Campo Grande-Mt

Presado Senhor:

Formulo-lhe a presente para solicitar de V. S., sua valiosa cooperação, na solução harmônica da retirada de vários bugres-12 famílias,–mais ou menos-, localizados em terras das glebas São Francisco de Assis e Santa Cecília, situadas no município de Amambaí, distrito de Iguatemi, as quais se acham em fase de legislação de compra do Estado, pelo snr. João B. Calvoso.

Prende-se o meu pedido ao fato de existir no citado distrito, o aldeamento de índios, destinado à morada dos mesmos, local para onde deverão ser fixados, justamente.

Certo de ser o assunto em referencia, devidamente considerado por V. S., subscrevo-me com estima e consideração.

Atenciosamente
Althair Antunes Brandão

Fonte: Museu do Índio, microfilme 001, planilha 8. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande, 2009.

***

**Ministério de Agricultura**
Posto I. Francisco Horta
Em 20 de Abril de 1961

Sr. Erico Sampaio
Chefe da I. R. S. Campo Grande MT.

Apresente é para dar informação, que o senhor solicito-me, a respeito da queixa que os indios Levinho Mariano e Floriano, que os grileiros quiriam tomar as terras deles, ou melhor da colonia, que eles ocupão. Em 18 de Novembro de 1960, o indio Levinho, esteve neste P. I. afim de pedir-me que fissece uma carta para os fasendeiros, pedindo a elles que deixace elles colher as plantas, para poder retirar-se só agora eles voltaram, mas não compriram o que eles queriam amim, que fis a carta, Levinho levou. As terras que estão, e de particular, e de Dona Delia Cruz Martins, titulada pelo Estado, ficou assentada juntos aos indios Levinho Mariano, e o Sr. Delegado de Policia do Rio Brilhante, para que o Senhor Delegado de uma ordem dele ficar lá nas terras ate terminar suas colheitas, para mudar-se para este P. I. ou para José Bonifacio; sobre estas terras, quem pode dar-lhe bem todas informações, ai e o Sr. Neder;

Saudações
Agente de Posto

***

**Ministério da Agricultura**
Campo Grande, MT
M/M-447/ Em 10 de Outubro de 1961

Ao Sr. Encarregado do P. I. Francisco Horta

De Acordo com o OF. S/n do Sr. Lineu Amaral Soares, em que solicita providência desta chefia para retirada dos indios "Caiuás"- que estão instalados no lote rural n-42 da quadra 66 do nucleo Colonial de Dourados, deveis entrar em contato com o referido cidadão e diante dos documentos de propriedade da referida gleba, providenciar a retirada dos indios aconselhando-os a se instalarem na area do P. I. Francisco Horta ou outra reserva destinadas, PP. II. José Bonifacio, Benjamin Constant, Tequapery e outras no extremo sul.

Saudações
Ass. Erico Sampaio

***

Chefe da I. R. S. Ministério da Agricultura
Campo Grande, MT
M/M-538/ Em 4 de Dezembro de 1961

Ao Sr. Encarregado do P. I. Francisco Horta

Comunico-vos que vieram até esta chefia quatro indios da aldeia "Panambí", chefiados por Pedro Samalero, apresentando a queixa de que fazendeiros estão invadindo suas aldeias de onde pretendem expulsa-los, pelo que solicitou as suas providencias no sentido de que seja verificada a veracidade da queixa, comunicando esta Inspetoria o que se ocorre á respeito.

Certo de suas prontas providências, apresento-vos

Saudações
Ass. José Mangenot
Chefe Subst da I. R. 5.

Fonte: Museu do Índio, microfilme 008, planilha 83. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande, 2009.

***

**Ministerio da Agricultura**
Serviço de Proteção aos Indios
I. R. 5 – 33/67

Ao Senhor encarregado do P. I Francisco Horta, para tomar providencias e informar
Em 5/4/67
Ass: Helio Jorge Bucker

Chefe da I. R. 5

Observação – para a vossa orientação junto a este uma copia dos autos 4º e 186 da nova constituição do Brasil, em vigor a partir de 15/3/67
Ass: (ilegível)

Chefe da I. R5

Ao Sr. Chefe da I. R. 5 – Campo Grande – MT

Informo as providencias que tomei diante do exposto: procurei entrar em contato com o dr. José dos Santos Souza, funcionário do DCT de Dourados e este informar-me que comprou uma gleba de Panambí o lote nº 47 – quadra 66, outorgante: Estado de Mato Grosso. Comprador: José dos Santos Souza. Em 16/11/1960. Registrado sob nº 18272 – cartório do 1º Oficio de Dourados em 28 de Janeiro de 1961. Dito Lote está ocupado pelos indios de Panambí, desde muitos anos, tendo a maioria dos indios que ali se encontram já foram nascidos na mencionada gleba, conforme processo existente na Diretoria do S. P. I e já com informação deste posto. O caso e referencia urge uma solução, a fim de por fim os casos como esse que constantemente se repetem naquele posto, onde diversas vezes tenho tomado medido junto as autoridades policiais de Dourados para que os civilisados não invadam a terra dos indios, onde existe um pequeno posto de indios caiuas (primivos).

P. I. Francisco Horta, 30 de Novembro de 1967.

Ass: Salatiel Marcondes Diniz – agente de indios

Escarregado do P. I Francisco Horta.

Fonte: Museu do Índio, microfilme 008, planilha 82. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande, 2009.

***

## 2º Documento - Ofício da IR5 para o diretor da Delegacia de Terras e Colonização sobre a tentativa de esbulho de áreas demarcadas e homologadas pelo SPI (1953)[515]

Em 1910, foi criado, pelo Decreto nº 8. 072, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN); entre os anos de 1915 e 1928 são demarcadas oitos reservas de terras destinadas aos Kaiowa e Guarani. São criadas as reservas de Amambai (Benjamin Constant), de Dourados (Francisco Horta) e de Caarapó (José Bonifácio), todas inicialmente com 3.600 ha cada uma. Vem a seguir a demarcação das reservas de Ramada ou Sassoró, Porto Lindo ou Jacare'y, Pirajuí e Taquapery, todas com 2.000 ha.

No entanto, o Posto Indígena de Fronteira Benjamin Constant, em Amambai, antes mesmo da sua demarcação física, perde 1. 171 hectares, que são vendidos para um particular, ficando 2.429 hectares. Para compensar essa perda, o Governo demarca, aleatoriamente, uma pequena reserva de 900 ha, Limão Verde, localizada no mesmo município de Amambai (BRAND, 1997).

O objetivo que norteou a criação desse órgão da administração pública federal foi colocar as populações indígenas sob a égide do Estado, por meio do instituto da tutela, prometendo assegurar-lhes assistência e proteção, tornando efetiva e segura a expansão capitalista nas áreas onde havia conflito entre índios e fazendeiros.

No final da década de 1950, do território original restavam, legalmente, aos Kaiowa e Guarani, apenas um total de 18.297 ha, divididos em 8 reservas distintas. Porém, mesmo essas reduzidas extensões de terra estão sob constante ameaça, como atestam vários documentos desse período.

No Ofício nº 180, de 27 de julho de 1953, do chefe substituto da I. R. 5ª, do SPI, Francisco Ibiapina da Fonseca, ao Diretor da Delegacia Especial de Terras e Colonização, Fonseca alerta que a coletoria de Amambai havia fornecido três certidões de requerimentos de terras das reservas indígenas que já estavam demarcadas e registradas no cartório do 1º Tabelião do Registro de Títulos e Documentos na comarca de Ponta Porã, em 7 de dezembro de 1950.

As tentativas de requerer terras reservadas para os Kaiowa e Guarani eram comuns, pois a Delegacia de Terras e Colonização do estado do então Mato Grosso fazia vista grossa aos decretos estaduais de doação de terras para os

[515] Publicado na revista *Tellus*, Campo Grande, a. 10, n. 18, p. 227-234, jan./jun. 2010.

Kaiowa e Guarani solicitados pelo SPI. Pela corrupção deste órgão estadual, ele foi fechado por duas vezes por emitir mais de uma vez as certidões das mesmas terras para terceiros.

O Serviço de Proteção aos Índios, pelo seu regulamento, aprovado por meio do Decreto nº 8. 072, de 20 de junho de 1910, tinha a responsabilidade de garantir a efetividade da posse dos territórios ocupados pelos índios, entrando em acordo com os governos locais sempre que necessário, e ainda evitar, por meios eficazes, a invasão por fazendeiros ou não índios dos territórios indígenas. Porém, nada disso foi feito!

O governo do estado do então Mato grosso "confundiu", propositalmente, a legislação e considerou o território Kaiowa e Guarani como terras devolutas,[516] passando a disputar sua regularização com as posses comuns. De outro lado, o SPI, na sua ineficácia, ou, no mínimo, com um conhecimento muito restrito do conceito de ocupação indígena.

Concluindo, a constante ameaça de redução das áreas indígenas demarcadas dos Kaiowa e Guarani, segundo a documentação citada anteriormente, era decorrência da omissão e conluio do governo do estado e da incapacidade administrativa do SPI de fazer valer a completa expressão dos direitos indígenas no quadro político e institucional daquele período.

***

**MINISTÉRIO DA AGRICULTURA**
Campo Grande, Mt.
Em 27 de Julho de 1953
Of/nº 180
: Chefe da I. R. 5
: Sr. Diretor da Delegacia Especial de Terras e Colonização
: Reservas de Indios

Esta Inspetoria de Indios foi informada pelo Encarregado do Posto Indígena "Benjamin Constant", localizado no município de Amambaí, que a coletoria dessa cidade havia fornecido certidões dos seguintes requerimentos de terras: a Aníbal de Castro Leite, da reserva "Porto Lindo"; a Edith de Castro Leite, da reserva "Sassoró"; e a Hamilton C. Maciel, da própria reserva indígena "Benjamin Constant", por cumulo, tanto mais que esse Posto distante apenas 4 ou 5 quilômetros da cidade, como todas as outras reservas requeridas. Há mais de 30 anos são pacificamente ocupadas por selvicolas. Se já nada valhesse perante os gananciosos requerentes de terras essa antiga ocupação, que só por si representa um titulo de garantia contra os pretendidos esbulhos, acrescentam-se mais, como colaboração a essa repartição, a fim de que possa ficar alertada no sentido da expedição de títulos, os seguintes:

1) Reserva do Posto "Benjamin Constant"
a) Decreto nº 404. do Governo de Mato Grosso, de 10-9-1915- (anexo nº 1);
b) Demarcação feita em 22-11-1927 pelo Dr. Pimentel Barbosa;
c) Registrado n 1º tabelião do Registro de Títulos e Documentos na Comarca de Ponta Porã, em 7-12-50. Esta Inspetoria possue planta da referida reserva.

2) Reserva "Sassoró"
a) Decreto nº 835 do Governo de Mato Grosso, de 14-11-1928, reservando um lote denominado "Sassoró" com 2.000 hectares;
b) Demarcação procedida pelo engº Antonio Mena Gonçalves em 25-4-1930;
c) Registrado no 1º Tabelião do Registro de Títulos e Documentos da Comarca de Ponta Porã em 7-12-50. Esta Inspetoria possue planta da referida reserva autenticada pela Diretoria de Terras Minas e Colonização.

3) Reserva 'Porto Lindo"
a) Decreto nº 835 do Governo de Mato Grosso, de 1-11-1928, reservando um lote denominado "Porto Lindo", com 2.000 hectares;

[516] Terras desocupadas ou sem dono; as populações indígenas eram invisíveis para o governo do estado de Mato Grosso, e essa invisibilidade fez com que suas terras fossem consideradas devolutas.

b) Demarcação procedida pelo Engº Antonio Mena Gonçalves, em 15-5-1931;

c) Registrado no 1º Tabelião de Registro de Títulos e Documentos da Comarca de Ponta Porã, em 7-12-1950. Esta Inspetoria possui planta da reserva autenticada pela Secção Técnica da D. T. O. P.

4) Reserva "Pirajuhy"

a) Decreto nº 835, do Governo de Mato Grosso, de 14-11-1928, reservando um lote denominado "Pirajuhy", com 2.000 hectares;

b) Demarcação procedida pelo Engº Antonio Mena Gonçalves, em 5-2-1930;

c) Registrado no 1º Tabelião de Registro de Títulos e Documentos da Comarca de Ponta Porã, em 7-12-1950. Esta Inspetoria possue planta da reserva autenticada pela Seccção Técnica da D. T. O. P.

5) Reserva "Serra Peron"

a) Decreto nº 835. do Governo de Mato Grosso, de 14-11-1928, reservando um lote denominado "Serro Peron", com 1. 886 hectares, embora na doação fossem consignados 2.000 hectares;

b) Demarcação procedida pelo engº Antonio Mena Gonçalves, em 20-4-1930;

c) Registrado no 1º Tabelião de Registro de Títulos e Documentos da Comarca de Ponta Porã, em 7-12-1950. Esta Inspetoria possue planta da reserva autenticada pela Seccção Técnica da D. T. O. P.

Amparados por todos esses elementos assecuratórios da validade e garantia das reservas indígenas antes citadas, localizadas no município de Amambaí; e, mais, que esclarece: "Após o estudo da Secção especializada sobre a localização do lote virá, pelo Diretor, o deferimento ou indeferimento do pedido do requerimento"; e, estribados também, nos dizeres do of. Nº 229, de 22-10-52, do Exmo. Sr. Secretário da Agricultura, Indústria, Viação e Obras Públicas, dirigido a esta Inspetoria, cujo segundo período foi transcrito em ofº nº 76, de 6 de Abril e encaminhado a essa delegacia de Terras,–valhemo-nos do ensejo para formularmos o nosso protesto junto a essa Delegacia, que levando em consideração a nossa exposição, fará a fineza de tomar as necessárias providências no sentido do cancelamento dos requerimentos antes citados, bem como determinará à Secção competente toda a merecida cautela no exame e parecer referentes a futuros requerimentos de terras que atinjam reservas localizadas no município de Amambaí, como medida colaboradora, também dessa Repartição, na defeza do Patrimônio Indígena.

Atenciosas Saudações
Francisco Ibiapina da Fonseca
Chefe Resp. pelo Exp. da IR5

## 3º Documento - Problema fundiário em Mato Grosso do Sul: o caso Sukuriy[517]

Os Kaiowa e Guarani do sul de Mato Grosso do Sul vivem, atualmente, um momento de grandes impasses, como o aumento da violência interna, problemas ambientais, dificuldades na produção de alimentos, desnutrição, novas doenças. Esses problemas estão ligados à questão da terra, devido ao problema histórico de confinamento em pequenas áreas. A partir de 1980, os Kaiowa e Guarani retomaram grande parcela de suas terras, mas estas ainda são insuficientes. A realidade mostra, porém, que apenas a demarcação em si também não traz resultados efetivos, e que ela deve vir acompanhada de outras ações, como uma política séria de recuperação ambiental e produção de alimentos.

A carta a seguir ilustra a realidade da luta pela terra pela qual os Kaiowa e Guarani do sul de Mato Grosso do Sul têm passado. Redigida e assinada por membros da Terra Indígena de Sukuriy, ela é datada de 8 de maio

[517] Publicado na revista *Tellus*, Campo Grande, a. 7, n. 13, p. 137-146, out. 2007.

de 1997. Depois de 10 anos de enviada a um juiz, a situação, que já tinha um longo passado de lutas e sofrimentos, ainda não foi solucionada. A comunidade permanece ocupando uma pequena parte, 67 hectares, de sua área de 500 hectares que já foi homologada e registrada. Mas o total da Terra Indígena reivindicada é de 5.000 hectares.

Alguns aspectos que podem ser observados nessa carta são comuns nos outros processos de retomada de Terras Indígenas que estão ocorrendo desde o final da década de 1970.

Inicialmente, a carta relata algo que indica o motivo porque estão lutando por aquela terra e não outra qualquer: ali, seus pais, avós, enfim antepassados nasceram, moraram e morreram. Muitos deles, inclusive, nasceram ali, ali foram criados e dali certamente foram expulsos. Em seguida, os moradores descrevem todo o sofrimento, os despejos, as casas queimadas, as roças destruídas e toda a violência sofrida, como saques e agressões físicas.

Outro aspecto que chama a atenção é o fato de que, em meio às idas e voltas e aos vários despejos pelos quais passaram, em alguns momentos foram obrigados a morar na cidade; e afirmam que lugar de índio não é na cidade, porque lá "não tem lugar pra roça, pra produzir e alimentar os filhos", que não sabem morar na cidade.

Registram ainda as arbitrariedades de que são vítimas, levados para outras aldeias, para a margem das estradas ou para as cidades.

A carta é encerrada com um apelo ao juiz para que este tome algumas resoluções para extinguir o impasse e a afirmação de que eles não vão mais sair de suas terras, que preferem a morte.

O significado de território para os Kaiowa e Guarani segue uma lógica que não é a mesma que os não índios concebem. E é a partir desta lógica de território que os Guarani e Kaiowa reivindicam suas terras. Como aparece na carta, é muito forte o aspecto da roça. Deve haver um espaço para a roça; a terra tem que ser de boa qualidade, que possibilite a produção. E a produção é para o consumo, para enriquecer a alimentação, com produtos diversificados. Numa roça kaiowa e guarani, não se concebe a monocultura como a da soja ou da cana.

Ainda hoje, os Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul continuam realizando tentativas de ocupação de suas áreas como uma forma de pressionar as instituições governamentais para a solução dos problemas em torno das terras indígenas. Nos casos recentes de Sombrerito, no município de Sete Quedas, e Kurusu Amba, no município de Amambai, as cenas de violência continuam se repetindo, inclusive com registro de mortes. O apelo dos Kaiowa e Guarani por terra, dignidade e respeito continua, no sentido de sensibilizar a todos para compreenderem e apoiarem as suas lutas.

***

**I. Sucuri-y 08–05–97**

Ilutríssimo Sr Juis

Nos moradores desta terra indígena Sucuri-y vamo le conta o quanto nós já sofremos porque nós avós e pai sempre moraram aqui, nós se criemo aqui. No ano de 1952 os fazendeiro atropelaram nós daqui aonde estamo hoje, fazendo a gente muda para outro lado da estrada. No ano de 1954 outra vez o fazendeiro atropelaram nós obrigaram nós mora na cidade na Vila Adriana. Como o Sr mesmo sabe nós índio nunca mora na cidade, porque na cidade não tem lugar para nossa rocinha para colher nosso produto para alimentar nosso filho. Nós índio não sabe viver fora da nossa terra. Por isso no ano 1986 nós voltamos para o lugar que sempre morou nosso avós nosso pai que e aqui onde nos estamo morando hoje. Sr juis nesse mesmo ano mais uma vez nós fomo atropelado pelo fazendeiro. Vieram aqui 80 fazendeiros armado e ameaçando nos e trusseram gasolina e queimaram nossa casa. Resto da nossa coisa carregaram e 2 caminhão caçamba da prefeitura de Maracaju e fizeram nós subi na marra no caminhão e levaram nós para reserva indígena de Dourados. Os índio não aceitaram nós, porque nós não era de lá eles prederam e seguraram lá. E falaram nós tem que saí de lá porque lá não e nossa ter-

ra. Desse dia pra cá nós fomo jogado de uma aldeia para outra. Sem tem sucego. Nós fomo muito judiado porque sempre nossa família que volta aqui para nossa terra. Em 1994 esta nossa terra foi delimitada, no ano de 1996 nossa terra foi demarcada ai nós voltamo pra cá para nossa terra. No dia 23 de dezembro de 1996 mais uma vez juntaram bastante fazendeiro tudo armado ameaçaram nós judiaram velhinho e criança e atropelaram nós para fora da nossa terra. Depois nós saber da liminar do Juis federal de Campo Grande nós voltamo pra cá para nossa terra.

Sr Juis, nós já fomo muito judiado pelo fazendeiro e agora nós resolvemo fica aqui na nossa terra. Nós estamo cansado de ser atropelado, agora nós não vamo sair mais daqui. Falaram para nos que nós vai se despejado daqui. Sr Juis se isso acontece e se o fazendeiro o policia vim tira nós, nós agora vamo reagir não importa si se vamo morrer tudo e melhor morrer tudo aqui da nossa terra do que viver sofrendo por ai. Sr Juis nós só queremos um pedacinho da Terra que toda nossa para fazer nossa roça colher nosso alimento e criar nosso filho. Mais uma vez nós avisamo o sr Juis que nós não vamo sai, nem que tem que tudo nós e a culpa vai ser de quem manda tira nós daqui.

Assina todas as pessoas da aldeia Sucuri-y.

30

A. I Sucuri-y 08-05-97

Ilustrissimo Sr. Juiz

Nós moradores desta Terra indígena Sucuri-y vamo le conta o quanto nós já sofremos porque nós avós e pai sempre moraram aqui, nós se criemo aqui. No ano de 1962 os fazendeiro atropelaram nós daqui a onde estamo hoje, fazendo a gente muda para outro lado da estrada. No ano de 1984 outra vez o fazendeiro atropelaram nós obrigaram nós mora na Cidade na Vila Adriana. Como o Senhor mesmo Sabe nós índio nunca mora na Cidade, porque na Cidade não tem lugar para nossa Roçinha para Colher nosso produto para alimentar nosso filho. Nós Indio não Sabe Viver para da nossa Terra. Por isso no ano 1986 nós Voltamos para o lugar que sempre morou nosso avós nosso pai que e aqui onde nós estamo morando hoje. Sr. Juiz nesse mesmo ano mais uma vez nós fomo atropelado pelo fazendeiro. Vieram aqui 80 fazendeiro armado e ameaçando nós e Trouxeram gasolina e queimaram nossa Casa. Resto da nossa Coisa Carregaram e 2 Caminhão Caçamba da Prefeitura

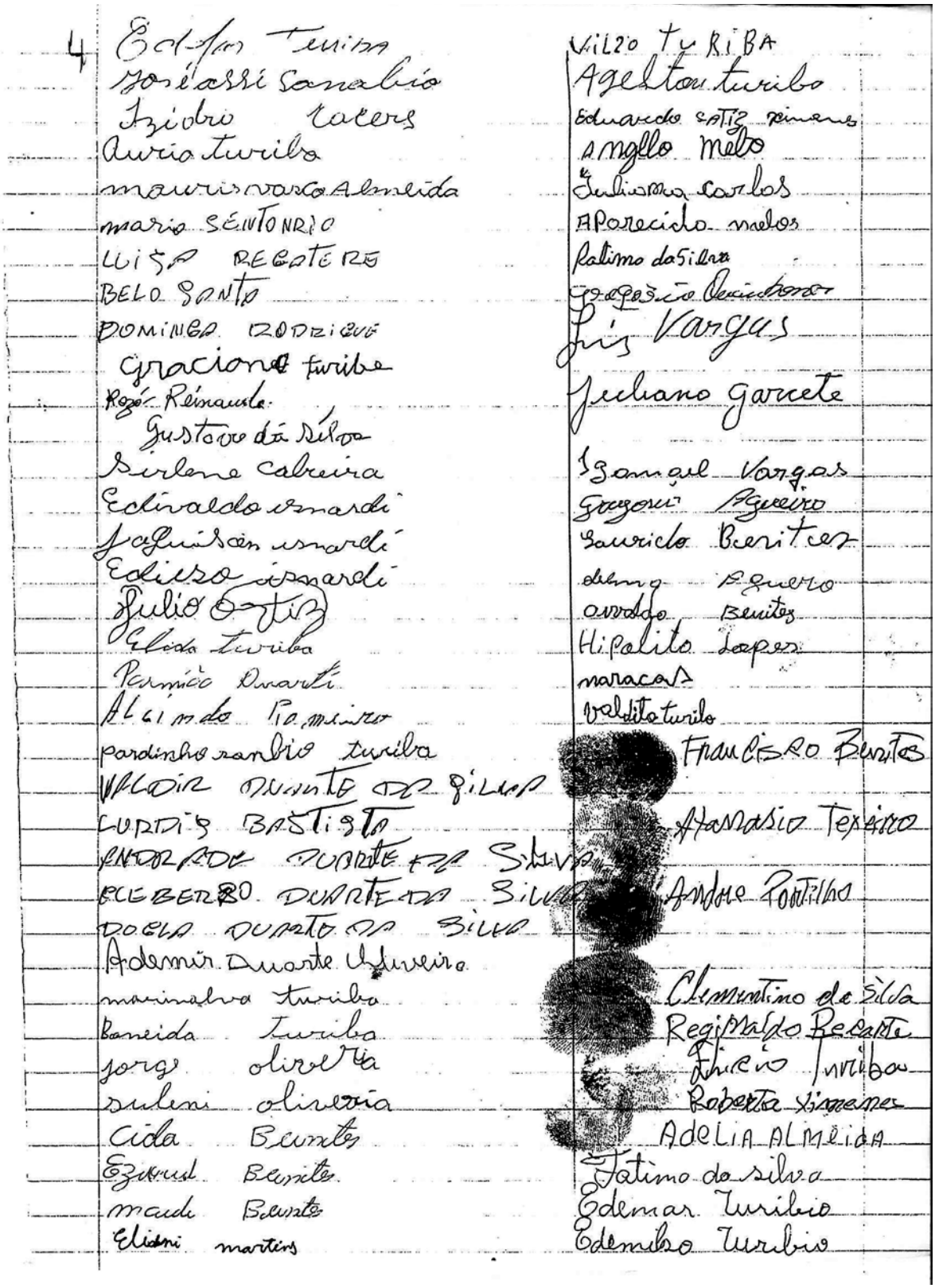
de Maracaju e fizaram nós subi na
marra no caminhão e levaram nós para
reserva ~~de~~ Indígena de Dourados. Os Indio
não aceitaram nós, porque nós não
era de lá eles prederam e seguraram
lá. E falaram nós tem que sai de lá
porque lá não e nossa terra. Desse dia
pra cá nós fomo jogado de uma aldeia
para outra, sem tem sucego. Nós fomo
muito judiado porque sempre nossa familia
que volta aqui para nossa terra. Em 1994
esta nossa terra foi delimitada, no ano de
1996 nossa terra foi demarcada ~~ou~~ nós
voltamo pra cá para nossa terra. No dia 23
de Dezembro de 1996 mais uma vez juntaram
bastante fazendeiro tudo armado ameaçaram
nós judiaram velhinho e criança e atropelaram
nós para fora da nossa terra. Depois nós
saber liminar do juis federal de Campo Grande
nós voltamo pra cá para nossa terra.
Sr juis, nós já fomo muito judiado pelo
fazendeiro e agora nós resolvemo fica
aqui na nossa terra. Nós estamo cansado
de ser atropelado, agora nós não vamo
sair mais daqui. Falaram para nós que
nós vai se despejado daqui. Sr juis
se isso acontece e se o fazendeiro o
polícia vim tira nós, nós agora vamo
reagir não Ineporta sim vamo morrer tudo e
melhor morrer tudo aqui da nossa
terra do que viver

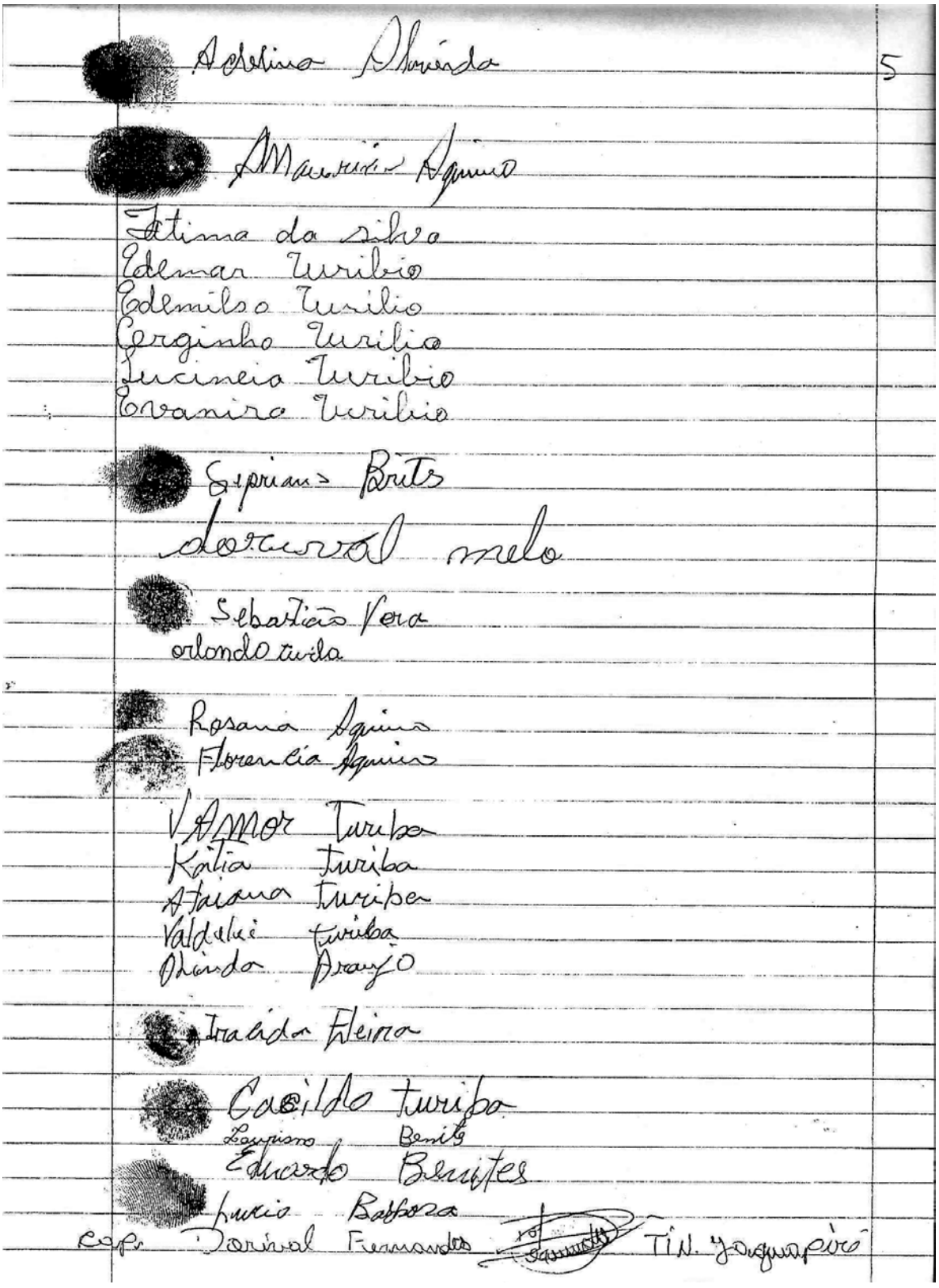
Sofrendo por aí. Sr Juiz nós só queremos
uma pedacinho da Terra que Toda nossa
Para fazer nossa roça colher nosso
Alimento e Criar nosso filho. Mais uma
Vez nós avisamo o Sr Juiz que nos não
vamo sai, nem que Tem que Tudo nós e
a Culpa Vai ser de quem manda
Tirra nós daqui.

Assina Todas as pessoas da Aldeia
Sucuri-y

4 Edfar Turiba
José assi Sanabio
Izidro Lacers
Auria turiba
mauris vasco Almeida
mario SENTONRIO
LUISA REGATERE
BELO SANTO
DOMINGA RODRIGUE
Graciano turiba
Rozé Reinaude
Gustavo da Silva
Sirlene Cabreira
Edivaldo isnardi
Jaquiscen isnardi
Edisso isnardi
Julio Ortiz
Elida turiba
Parmiço Duarte
Alcindo Pomeiro
pardinho sanbio turiba
VALDIR DUARTE DA SILVA
LURDIS BASTISTA
ANDRADE DUARTE DA SILVA
ELEBERRO DUARTE DA SILVA
DOGLA DUARTE DA SILVA
Ademir Duarte Oliveira
marinalva turiba
Baneida Turiba
jorge oliveira
suleni oliveria
Cida Benites
Ezequiel Benites
maudi Benites
Elidni martins

VILZO TURIBA
Agelton turiba
Eduardo SATIZ ximenes
Angelo Melo
Juliana carlos
Aparecido melos
Fatimo da Silva
Gregorio Quinhones
Luiz Vargas
Juliano garcete
Ismael Vargas
Gregorio Agueiro
Sauricio Benites
delmo Aguero
arnaldo Benites
Hipolito Lopes
maracas
valdito turiba
Francisco Benites
Atanasio Teixeira
Andre Portilho
Clementino da Silva
Regimaldo Recarte
Lucio Turiba
Roberta Ximenes
Adelia Almeida
Fatimo da silva
Edemar Turibio
Edemilso Turibio





Adelina Oliveira 5

Maurício Aquino

Fátima da silva
Edemar Turibio
Edemilso Turibio
Cerginho Turibio
Lucineia Turibio
Evanira Turibio

Cipriano Brits

dorival melo

Sebastião Vera
orlando turibio

Rosana Aquino
Florencia Aquino

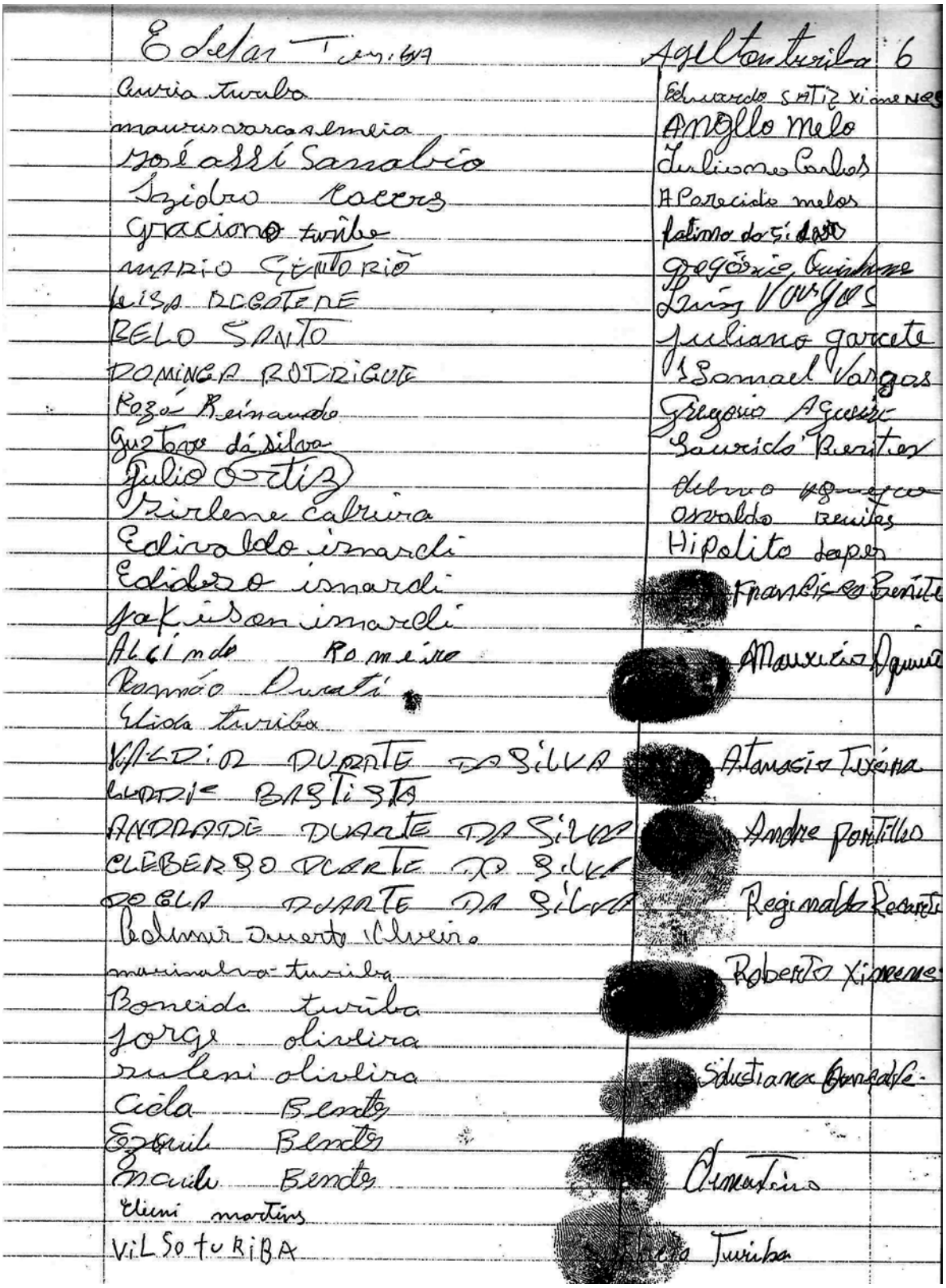
Vamor Turiba
Katia Turiba
Ataiana Turiba
Valdelei Turiba
Olinda Araujo

Iracida Fleira

Cacildo Turiba
Laurisno Benites
Eduardo Benites
Lucio Barbosa
Cap. Dorival Fernandes TIN. Jaguapiré

Edelar Turiba — Agelton turiba 6

Auria turiba — Eduardo SATIZ Ximenes
maurus vasca almeia — Angello Melo
José assi Sanabio — Juliano Carlos
Izidro Caceres — Aparecido melos
Graciano turiba — Fatima da Silva
MARIO GENTORIO — Gregório Quintana
LISA REGATERE — Luis Vargas
BELO SANTO — Juliano garcete
DOMINGA RODRIGUE — Ismael Vargas
Rozá Reinaldo — Gregorio Aguirre
Gustavo da Silva — Saurido Benites
Julio Ortiz — Delmo Aguerre
Zirlene Cabreira — Osvaldo Benites
Edivaldo ismardi — Hipolito Lopes
Edidoro ismardi — Francisco Benite
Jakison ismardi
Alcindo Romeiro — Mauricio Aguirre
Romão Durati
Elida turiba
VALDIR DUARTE DA SILVA — Atanasio Teixeira
LUDDIE BASTISTA
ANDRADE DUARTE DA SILVA — Andre Portillo
CLEBERSO DUARTE DA SILVA
DOCLA DUARTE DA SILVA — Reginaldo Recarte
Edimir Duarte Oliveira
marinalva turiba — Roberto Ximenes
Boneida turiba
Jorge oliveira
Suleni oliveira — Sebastiana Gonçalves
Cida Bentes
Ezequiel Bentes
Maria Bentes — Clementino
Eleni martins
VILSO TURIBA — [illegible] Turiba



Cerginho Turibio
Lucineia Turibio
Evanira Turibio



Mauricio Aquino



Mario Turibio
Sepriano Brites

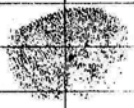
Dorival Melo



Sebastião Vera
Mondo Turibio



Rosana Aquino



Florência Aquino

Vamor Turiba
Kátia Turiba
Ataiana Turiba
Valdelei Turiba
Olinda Araujo

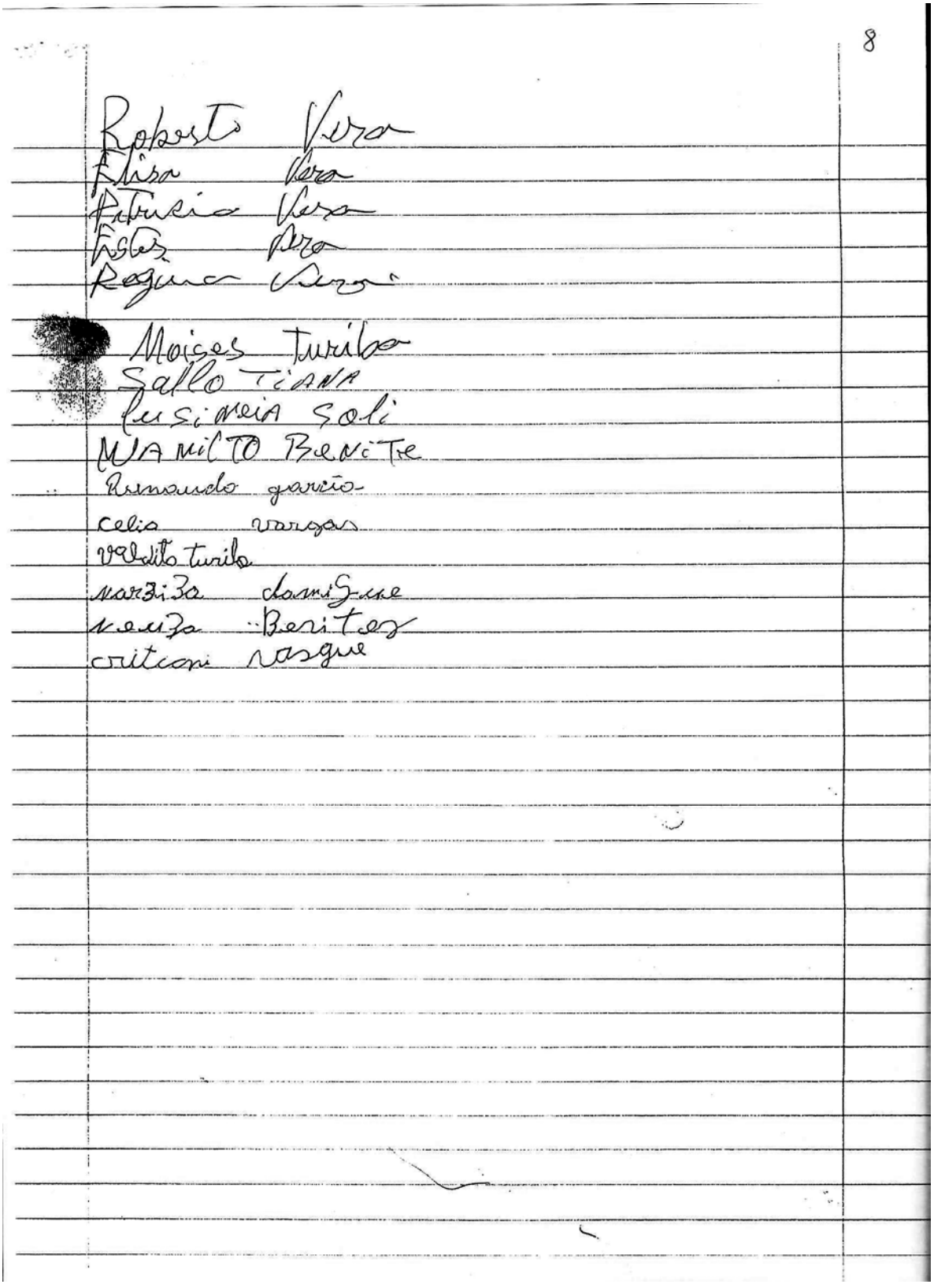


Iracida Eleira





Cacildo Turiba
Lauriano Benites
Eduardo Benites
Lucio Barbosa
Cap. Dorival Fernandes Tin. Jaguapiré
Roberto Vera
Elisa Vera
Patricia Vera




Fonte: ADRIANA DA SILVA, M. O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) – 1978-2001. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Mestrado em História da UFMS/UFGD, Campus de Dourados, 2005, 212 p.

# Os povos recém-chegados

# Os Camba: relações e construções identitárias na fronteira Brasil-Bolívia

Ruth Henrique

> O etnógrafo deve procurar saber, em cada ocasião, as opiniões e interpretações dos atores e também das outras pessoas, não com a finalidade de saber qual é a visão "certa" da situação, mas para descobrir alguma correlação entre as várias atitudes e, digamos, o status e papel daqueles que tomam aquelas atitudes. (VAN VELSEN, 1987, p. 367)

Neste artigo, procuraremos dialogar sobre as construções identitárias e as estratégias elaboradas pelos Camba, dos quais uma parcela do grupo autodesignado como indígena encontra-se residente na localidade de São Francisco, na cidade de Corumbá, no Pantanal sul-mato-grossense, região de fronteira entre Brasil e Bolívia. É entre fluxos e contrafluxos de pessoas, culturas, pensares, mercadorias, que os Camba movem-se de um local a outro, em consonância aos seus esquemas de significação, em que a zona fronteiriça é explorada, mas sem perder de vista as fronteiras erigidas por eles mesmos, onde os limites são traçados a partir do momento em que são ultrapassados pelo próprio grupo. Com isso, os Camba não só trouxeram suas "bagagens" experienciais da Bolívia bem como, em Corumbá, adicionaram alguns itens e compartilharam outros tantos, em um processo contínuo de produção e reprodução dos materiais culturais. A forma como os Camba se apresentam, nos mais variados contextos sociais, pode ser entendida como um dos meios construídos socialmente por este grupo para interagir e coexistir na cidade de Corumbá. Portanto, buscamos refletir sobre as possibilidades de construção identitária acionadas pelos Camba no Brasil, em âmbito urbano, suas formas de interlocução e de interação na cidade de Corumbá e com seus atores sociais.

## Ser Camba: construções históricas e identitárias

Embora já tenhamos mencionado os Camba e suas possibilidades de construtos identitários, ainda não especificamos, parafraseando Peña *et al*. (2003), "o que é ser Camba". Mas, afinal, quem são esses atores sociais? Há uma definição geral, compartilhada por vários dos interlocutores deste grupo com os quais conversamos em Corumbá (Mato Grosso do Sul), que descrevem como Camba todos os nascidos e/ou habitantes do oriente da Bolívia. Ainda segundo nossos interlocutores, os Camba que nascem na cidade de Santa Cruz de la Sierra são os Cruceños (o "camba urbano", "branco"), enquanto que os nascidos no interior podem ser denominados como Camba indígena (se da região das missões onde existiam os *pueblos*) ou campesino (Camba rural).

De acordo com Silva *et al.* (2005, p. 138),"*pueblo* é o nome dado, na Bolívia, para as antigas reduções jesuíticas, originalmente moradia dos Chiquitanos e dos outros povos aldeados". Mas *pueblo* também é uma denominação atribuída, segundo relataram os antigos moradores Cambado São Francisco em Corumbá, aos pequenos lugarejos rurais do interior do oriente boliviano; no caso dos nossos interlocutores, corresponde aos locais onde se instauraram as missões jesuíticas espanholas, que se tornaram pequenas cidades. Temos, então, variações de Camba que vão do Cruceño (o "camba urbano", "branco"), ao Camba do interior, podendo este ser indígena ou campesino.

Ainda tendo como referência Peña *et al.* (2003), em seu estudo sobre os Cruceños, há controvérsias em torno da denominação Camba e dos sentidos que vêm sendo atribuídos e modificados no decorrer da construção da identidade dos moradores de Santa Cruz de la Sierra. Observemos que Plácido Molina aponta, em 1936, que eram os Cruceños que denominavam os Chiriguano de Camba, que significa "amigo". Tal denominação os Chiriguano "só usam entre si, entre os da aldeia: é como 'Don' entre os espanhóis" (MOLINA, 1936 *apud* PEÑA *et al.,* 2003, p. 117). Já Gabriel René Moreno define os Camba como "castas guarani das províncias departamentais do Beni", enquanto Eduardo Cortés sugere que *camba* seja uma alteração da palavra guarani *kuimbae*, "macho" (PEÑA *et al.,* 2003, p. 117-118).[518] Esse termo, inicialmente dado às pessoas de classe socioeconômica considerada inferior, atualmente é aceito orgulhosamente como um gentílico pelos Cruceños, em especial pelos envolvidos no chamado movimento regionalista *"Nación Camba"*.

A partir desta perspectiva, Peña *et al.* mostram que, com o passar do tempo, o termo Camba passou a referir-se aos nascidos no oriente, como adjetivo gentílico, mas ainda persiste seu uso pejorativo (2003, p. 119). Por seu turno, Stearman amplia as possibilidades de compreensão sobre os Camba, ao descrever que

> […] o Camba costuma ser um pot-pourri de indígenas das terras altas (Quechua e Aymara), indígenas das terras baixas (Guarani, Guarayo, Chiquitano e muitos outros), europeus (sobretudo do sul da Espanha) e talvez de herança africana. (STEARMAN, 1987, p. 40).

Parece-nos que uma parte desse pot-pourri encontra-se em Corumbá, onde uns se identificam como Camba indígena ou Camba Chiquitano, como Cruceño ou simplesmente Camba.

Há mais uma abordagem sobre os Camba que os remete aos Colla, os quais abordaremos mais adiante, como contraponto. Ao discorrer sobre o mundo rural Camba, Xavier Albó evidencia dois sentidos para o termo *Camba*, que nos ajuda a compreender melhor suas variações. Em uma leitura mais genérica, "Camba se refere a toda população não andina estabelecida tradicionalmente nas terras baixas", tendo, assim, como oposto, o "mundo colla".[519] Já a outra conotação dos Camba refere-se ao fato de que

> [...] internamente, entre os orientais, "Camba" significa "índio", ou seja, aquele setor da população que culturalmente mantém sua identidade com os grupos étnicos que originalmente povoaram as terras baixas do país. Mas nessa segunda acepção do termo, "Camba" – assim

[518] Nenhuma dessas etimologias parece correta. "Camba" não tem significado em guarani, que dirá o de "amigo". O nome "Camba" aparece escrito pela primeira vez no final do século XVII (CASTILLO J. del, 1906 [1676], p. 336) para se referir aos indígenas das terras baixas da Bolívia em geral. É muito questionável que o termo seja derivado do guarani *kuimbae*, porque não designava apenas os Guarani e porque *kuimbae* não é um insulto, como era "Camba" até há poucas décadas. É possível que a palavra venha do quéchua, do mesmo modo que o nome "Camba" usado no Perú para designar os grupos arawak pré-andinos; ou ainda do angola, significando "amigo". Essa última etimologia poderia corresponder ao uso de "Camba" como "Negro" no Paraguai. Apenas a partir da década de 1980, os cruzenhos reivindicam com orgulho o termo "Camba", ainda que também persista seu uso de forma pejorativa para designar os indígenas e os campesinos.

[519] Os Colla eram indígenas de língua aymara estabelecidos nos arredores do lago Titicaca. Atualmente, esse nome designa todos os habitantes das terras altas e dos vales da Bolívia (de fala quechua ou aymara), em contraposição aos habitantes das terras baixas.

como seu equivalente "índio" – tem uma conotação pejorativa e discriminatória. (ALBÓ *et al., 1*989, p. 159-160).

Esta descrição dos Camba nos leva a refletir que etnônimos surgem, muitas vezes, a partir de designações pejorativas atribuídas por outros a um grupo, e são assumidos, com novos significados, por ele no processo de emergência étnica diante do pleiteamento de direitos. Este parece ser o caso dos Camba, que na Bolívia são considerados de campesinos pobres a Cruceños brancos, passando pelos indígenas; e no Brasil, na maioria dos casos descritos, se veem como indígenas. Diante deste quadro, os próprios estigmas podem se transformar em sinais diacríticos de etnicidade para o grupo e se reverter em motivo de autoestima e referência para a reivindicação de direitos. Desse modo, o estigma se reconfigura e torna-se uma postura de afirmação e diferenciação cultural, mesmo que vinculado ao racismo e à discriminação.

Os Camba com quem tivemos contato em Corumbá são oriundos, em sua maioria, dos arredores rurais do departamento de Santa Cruz, de localidades como San José de Chiquitos, Roboré, Tapera, El Portón, San Ignacio, marcadas pelo trajeto da linha do trem que ligava Corumbá (Brasil) a Santa Cruz de la Sierra (Bolívia). Nessa região, que faz parte da província de Chiquitos, no período colonial foram fundadas muitas das missões jesuíticas de Chiquitos, entre elas a de San José. As missões dos jesuítas tiveram um papel crucial na arregimentação e concentração dos grupos indígenas existentes na parte oriental boliviana, os quais, por sua vez, serviram inicialmente para a manutenção e guarda das fronteiras e depois, com a saída dos missionários espanhóis, propiciaram a liberação dos espaços para a implementação de fazendas, em um processo semelhante ao ocorrido no Brasil, primeiramente, com as missões portuguesas e a criação de fortes; posteriormente,

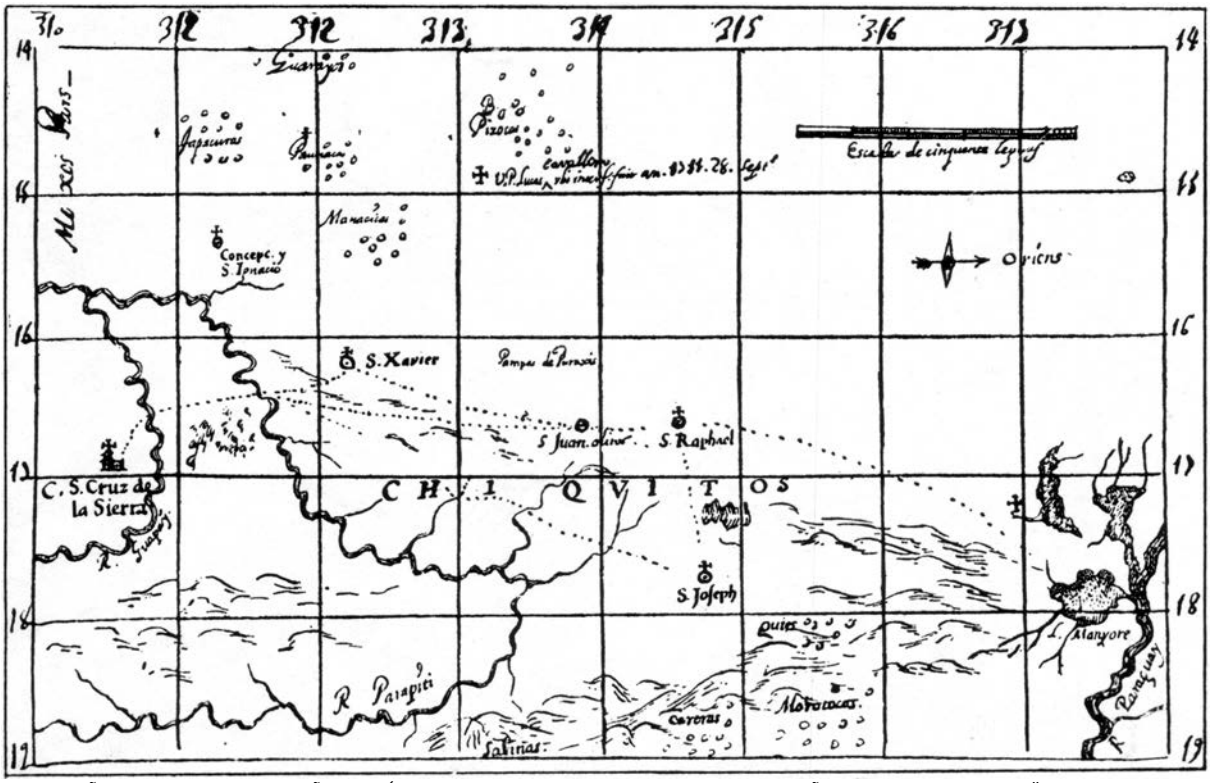



ILUSTRAÇÃO 140 - MAPA DAS MISSÕES JESUÍTICAS DE CHIQUITOS E OS EIXOS DE INTEGRAÇÃO REGIONAL (FONTE: KÜHNE, 1996; COSTA, 2006).

já nos primórdios do século XX, com o processo de modernização brasileiro, a expansão das linhas telegráficas e a consequente interiorização nas regiões antes consideradas remotas (Ilust. 140).

No caso brasileiro, essa arregimentação dos indígenas, primeiro pelas missões e posteriormente pela agência indigenista oficial (SPI), fora também comentada por Oliveira Filho (2004). De acordo com sua análise, os povos indígenas que habitam o nordeste seriam provenientes daqueles que foram envoltos em "dois processos de territorialização"[520] com características distintas: as missões religiosas (entre meados do século XVII e início do XVIII) e a agência indigenista oficial (já no início do século XX). No caso das missões, estas teriam "uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A 'mistura' e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica" (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 25). Esse processo é análogo ao ocorrido com os povos indígenas que moravam na região boliviana conhecida por Chiquitania ou Chiquitos que, aglutinados em torno das missões jesuíticas espanholas, receberam a denominação genérica de Chiquitano, como veremos adiante.

Quando analisamos o relatório do tenente coronel engenheiro[521] Ricardo Franco de Almeida Serra em 31 de agosto de 1800, que apresenta um *tour* geográfico sobre a região fronteiriça entre o Brasil e a parte oriental da Bolívia, com o propósito de atender a preocupações militares sobre a defesa da capitania de Mato Grosso (1800, p. 19), podemos perceber que as fronteiras entre Brasil e Bolívia ainda se delineavam (ou se reafirmavam) nas disputas entre o império português e o espanhol. Nesse contexto, as missões jesuíticas espanholas, com seu projeto catequético na fronteira entre os dois países, eram acionadas como um dos artifícios de afirmação dos limites nacionais, além de darem suporte logístico às províncias espanholas. Mediante essa conjuntura, duas das províncias espanholas dessa região tornaram-se alvo de averiguação portuguesa: a de *Moxos*, na Amazônia boliviana (onde hoje é o departamento de Beni, que faz fronteira com o estado brasileiro de Rondônia), e, ao sul, a de *Chiquitos*, nosso objeto de interesse (no hoje departamento de Santa Cruz, que faz fronteira com os atuais estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul).

Podemos perceber, nos relatos de viagens de fins do século XVIII elaborados por Almeida Serra (1800), a existência de várias missões espanholas em grande parte do oriente boliviano no período colonial, que, por estarem próximas à fronteira brasileira, despertavam o interesse militar da época. As missões que nos interessam são as da região da qual advieram a maioria dos Cambade Corumbá, chamada Chiquitania. Com relação ao contingente populacional indígena das missões da região da Chiquitania, em 1766, na véspera da expulsão dos jesuítas, havia 23.788 indígenas aglutinados por entre essas missões (MATIENZO *et al.*, 2011, p. 415).

Segundo relataram os nossos interlocutores Camba em Corumbá, a denominação da região dessas missões de Chiquitania remete às histórias que ouviam de seus pais e avós sobre a vida nos *pueblos* das missões. De acordo com os Camba, foram os espanhóis que rebatizaram genericamente os povos indígenas da região de Chiquitos (pequenos), pelo fato de serem de baixa estatura e morarem em casas ovaladas com pequenas entradas de acesso, estendendo a denominação para a província que leva este nome até hoje.[522] Tomichá

[520] O autor faz uma diferenciação entre os termos territorialização e territorialidade, em que o primeiro seria caracterizado como um processo social deflagrado pela instância política, e o segundo, um estado ou qualidade inerente a cada cultura, construção analítica de conotação geográfica criticada por Oliveira Filho (2004, p. 23-24).

[521] Para maiores informações sobre a atuação de oficiais militares, veja PERES, 2004, p. 49-50.

[522] O mais provável é que o nome "Chiquitos" seja a tradução direta do termo guarani *tapii miri*, nome dado

(2002) mostrou a incrível diversidade étnica e linguística dos indígenas aglutinados nas missões e rebatizados de forma genérica de "Chiquitos".

Assim, diante da multiplicidade linguística reunida na missão, os jesuítas adotaram como língua geral a língua chiquito, atualmente chamada por bésiro, e as diversas etnias passaram a ser designadas pela alcunha de Chiquitano e, posteriormente, em alguns casos, pela denominação genérica de Camba, com todas as conotações que este termo implica no oriente rural boliviano, e com reflexos no Brasil. As consequências da atuação das missões jesuíticas espanholas na Bolívia reverberam até hoje no contexto político dos Camba que estão no Brasil. Aquelas missões, ao arregimentar povos indígenas de uma vasta região, unificaram seus territórios, culturas e línguas e tiveram um papel importantíssimo na construção da atual identidade dos Camba no Brasil, onde resignificaram uma denominação genérica, e entendida pejorativamente, em uma identidade étnica afirmativa.

Como já vimos, no campo da construção da identidade Camba, já no século XX, tanto Albó como Stearman mencionam os Colla, ou seja, os indígenas andinos. Esses indígenas vinham se deslocado mais intensamente a partir dos anos 1980 dessa região do Altiplano em direção a Santa Cruz de la Sierra, acirrando as dissensões entre Colla e Camba. Não obstante, como veremos adiante, no Brasil, tanto Colla como Camba (andinos e provenientes das terras baixas) adotam estratégias de interação unindo-se através da língua espanhola, da nacionalidade boliviana ou dos, não raros, preconceitos de que são alvo. Essa aproximação entre Camba e Colla em Corumbá tem resultado, inclusive, na incorporação por aqueles de devoções a santos católicos cultuados por estes últimos, haja vista as novenas e festas que ocorrem no mês de agosto em intenção a *Nuestra Señora* de Urkupiña, padroeira de Cochabamba, e as raras manifestações religiosas feitas a Nossa Senhora de Cotoca, em dezembro (mês em que se homenageia a padroeira de Santa Cruz de la Sierra).

Antes que nos percamos nas discussões sobre Colla e Camba, busquemos entendê-los como atores sociais cujas identidades (étnicas) reforçam-se mutuamente. Em conversas informais pelas ruas de Santa Cruz de la Sierra, os Cruceños nos disseram que os Colla são os indígenas do altiplano, assim como haviam dito alguns Camba Cruceños residentes em Corumbá. Na Bolívia, a partir das relações observadas entre Colla e Camba em Santa Cruz de la Sierra, Stearman aponta que ambos têm descrições próprias um do outro:

> A maioria dos Camba possui uma série de imagens estereotipadas sobre o Colla "típico", e os Colla também estão confiantes que têm uma percepção exata sobre o Camba médio. A maioria dos Camba defende que os Colla são bons trabalhadores, mas sujos, um pouco tontos e não confiáveis. Os Colla, por sua vez, descrevem os Camba como preguiçosos, bêbados, infiéis a suas esposas, mas alegres e festeiros. A intensidade dos contatos diretos começa a derrubar esses estereótipos, mas o preconceito ainda se mantém forte. (STEARMAN, 1987, p. 234).

Esta animosidade, que persistiria entre Camba e Colla, ainda segundo Stearman (1987, p. 235), teria se construído no decorrer da própria história do Estado boliviano:

> A animosidade dos Camba contra os Colla é um problema antigo na integração nacional. A maioria dos cruzenhos insiste que são "racialmente superiores" aos andinos por conta de terem uma herança européia mais forte. Ainda assim o ódio contra os Colla se desenvolveu por conta de uma longa história de problemas políticos tanto em âmbito local como internacional. (STEARMAN, 1987, p. 235).

Ressalte-se, porém, que os Camba aos quais Stearman se refere são os Cruceños, os "brancos" que não se veem como indígenas ou de ascendência indígena, ou Camba ur-

pelos falantes de Guarani a uma fração dos chiquitanos e que poderia ser traduzido como "pequenos escravos" (COMBÈS, 2010, p. 128).

banos de Santa Cruz de la Sierra, apontando a multiplicidade de identidades (e sentidos) para o termo Camba. Nesta perspectiva, Colla e Camba também constroem cada qual uma imagem um do outro, perpassando inclusive por sinais diacríticos que os distinguem, quer seja visualmente ou nas atividades econômicas.

Os Colla são identificados pelos Camba residentes em Corumbá como bons negociantes. Como marcador visual da identidade Colla, suas mulheres, em sua maioria, adotam o uso de longos cabelos (em média na altura da cintura) divididos ao meio e trançados, além de camadas de coloridas saias rodadas sobrepostas. Além disso, em Corumbá, os Colla ocupam a maioria das bancas nas feiras de bairro (cerca de 90%, segundo informações do presidente dos feirantes, Sr. Francisco). Paralelamente, existe ainda outro local fixo chamado "feirinha boliviana", regularizada pela prefeitura de Corumbá, onde vendem artigos que vão de roupas a pequenos objetos eletrônicos.

Em Corumbá, no contexto urbano brasileiro em uma área de fronteira, as dissensões que funcionam na Bolívia como o que poderíamos chamar de identificadores étnicos entre Camba e Colla reconfiguram-se. No Brasil, Camba e Colla, diante de contextos onde são discriminados (como nas disputas por passageiros com taxistas brasileiros) ou em momentos de expressões religiosas (como nas novenas e festividades a Nuestra Señora de Urkupiña, Cotoca etc.), por exemplo, mantêm certa unicidade, mas agora construídas mediante a nacionalidade, a devoção aos mesmos santos católicos e o falar castelhano entre si. No Brasil, esses grupos da fronteira assemelham-se ao caso dos Pathan e Punjabi, grupos paquistaneses descritos por Barth (2005), cujos contrastes étnicos eram evidenciados em seu país de origem, mas ao migrarem e se estabelecerem na Noruega tornavam-se, e assim eram identificados, apenas como Paquistaneses, sem maiores distinções. No contexto brasileiro, os Camba assim se autoidentificam de forma genérica, independentemente da região da Bolívia de que tenham advindo, e acionam outras possibilidades de identidade étnica de acordo com os contextos e/ou necessidades interacionais aos quais têm que se submeter.

Ainda refletindo no campo dos etnônimos, podemos perceber que os atores sociais passam a utilizá-los dando um sentido específico a cada situação, fazendo com que o uso da categoria seja contextual e, portanto, flexível e pertencente a um determinado período de tempo, podendo se alterar no decorrer deste.

No Brasil, o etnônimo Camba é um termo performativo com múltiplas construções identitárias, interpretações e possibilidades, cujo uso (e sentido), para os atores sociais, está referenciado a uma determinada época e circunstância. De forma análoga, seguindo com a nossa reflexão, a "separação" Colla e Camba, Altiplano e Oriente, não necessariamente é seguida à risca e nem é dicotômica como possa aparentar. Ela perpassa por limiares que se entrecruzam, principalmente quando há interesses em comum dos povos indígenas de cada uma dessas regiões bolivianas. Em 1991, os indígenas das terras altas (Altiplano), com um histórico tradicionalmente revolucionário, aliaram-se aos das terras baixas (Oriente), tidos pelos próprios bolivianos como menos engajados politicamente, e realizaram uma passeata na capital boliviana La Paz, tornando-se os pioneiros neste tipo de protesto público. Esse ato, que contou com o apoio de vários segmentos sociais, inclusive dos *cocaleros* (plantadores de coca), proporcionou-lhes um canal de comunicação com o governo boliviano, possibilitando participar das políticas municipais. E, de forma análoga, não difere das alianças feitas entre os grupos indígenas no Brasil quando se agrupam em prol de uma luta considerada comum a eles ou para reforçar a legitimidade de uma etnia em meio a pleitos de reconhecimento territorial, por exemplo.

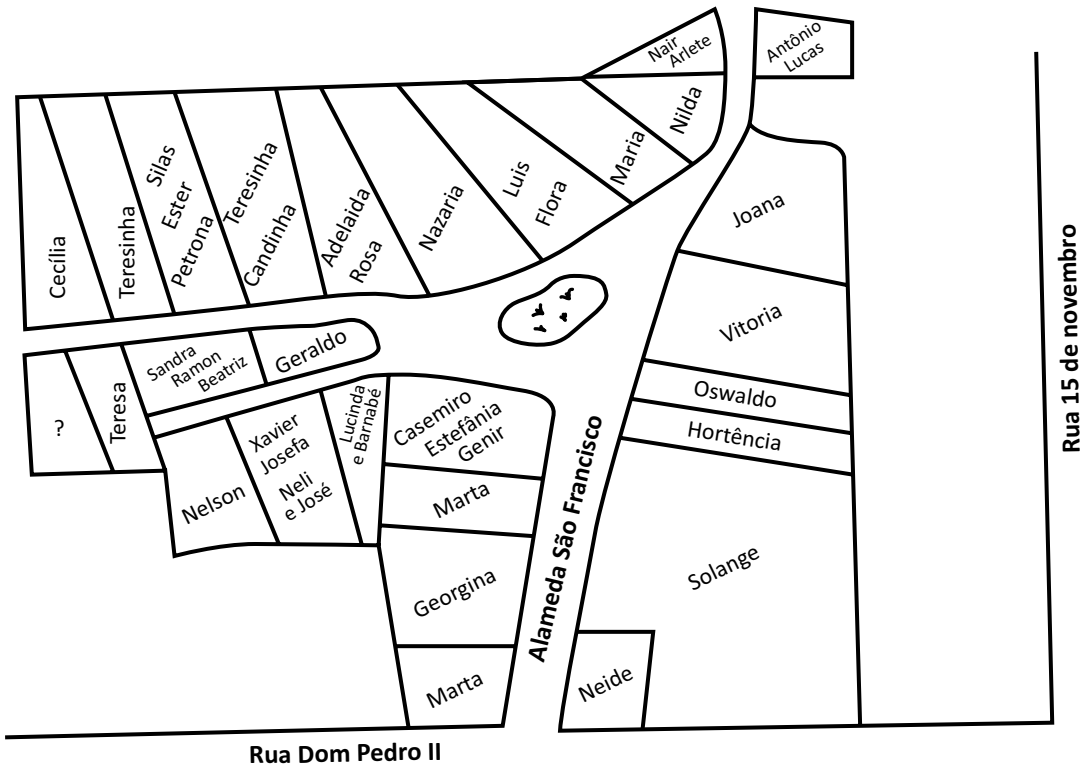



ILUSTRAÇÃO 141 - CROQUI DA LOCALIDADE DE SÃO FRANCISCO ELABORADO PELA AUTORA E OS MORADORES EM JUNHO DE 2008. ESTES APONTARAM A LOCALIZAÇÃO DAS FAMÍLIAS (COM OS NOMES) E A DIVISÃO DOS ESPAÇOS (QUINTAIS). O QUINTAL COM MAIS DE UM NOME, É COMPARTILHADO POR MAIS DE UMA FAMÍLIA.

## Os *Camba brasileños* e suas identidades

Nesta perspectiva, e nos restringindo aos Camba que se autoidentificam como indígenas em Corumbá, a "comunicação" parece estar se estabelecendo também através do adensamento de novos mediadores (além das antigas "lideranças"), que atuam politicamente em benefício dos interesses do grupo, e que, ao assumirem esse "papel", mesmo que temporário e notadamente circunstancial, tornam-se interlocutores oficiais perante o Estado brasileiro. Por sua vez, esse movimento das lideranças que se "utilizam" de articuladores políticos para intermediar os pleitos do grupo já era feito, por exemplo, desde quando o Sr. Nazario (liderança camba em Corumbá) contava com o apoio de uma religiosa católica, irmã Ada, que também ajudara na luta pela terra do grupo indígena Guató, em fins dos anos 1960.

Sob esse enfoque, podemos perceber que, atualmente, o "papel de mediador" dos interesses dos Camba de Corumbá junto à FUNAI, por exemplo, está sendo feito não só pelo grupo como também por intermédio da articulação com os Guató, na luta por direitos e espaços territoriais exclusivos. Já os novos mediadores estão atuando no "campo político intersocietário" (OLIVEIRA FILHO, 1998) e, com a anuência do grupo em Corumbá, restabeleceram o diálogo com a FUNAI iniciado trinta anos atrás com o Sr. Nazario. Neste sentido, a localidade de São Francisco (Ilust. 141) (uma área dentro do bairro Cristo Redentor) é tomada como uma "fronteira" aberta e/ou instaurada pelos Camba mais velhos em Corumbá, quando lá se instalaram por volta dos anos 1950 (com o término da construção da ferrovia noroeste), embora já houvesse menções do marechal Rondon à presença de "Bolivianos" na cidade (sem identificá-los se indígenas ou não), em meados de 1907,[523] por ocasião da extensão das linhas telegráficas no Pantanal.

[523] Sobre a passagem de Rondon por Corumbá, ver Publicação nº 69/70 do Conselho Nacional de Proteção aos Indios (CNPI), Ministério da Agricultura, Departamento de Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1949.

É fato também que, no contexto regional brasileiro, os Camba são identificados, indistintamente, como Bolivianos. Neste caso, é a nacionalidade boliviana que é "vista" pelos brasileiros em Corumbá, onde é indiferente se são Camba, Colla, indígenas ou não, pois todos são classificados como bolivianos e assim são identificados corriqueiramente. Foi o que nos disse o filho da D. Augustina,[524] professor Juan Carlos (diretor da escola técnica de Corumbá e Camba de Santa Cruz de la Sierra como sua mãe), a quem na cidade todos conhecem como o "diretor boliviano da escola". São, pois, em pequenos comentários como os do Sr. Juan Carlos que podemos perceber a existência de dois mecanismos que são reflexo um do outro: a identificação dos Camba pelos brasileiros (como bolivianos) e a autoidentificação do grupo diante disso, que por sua vez é variável, de acordo com o contexto em que se encontre. Outro exemplo: muitos Camba, quando vieram da Bolívia para trabalhar no Brasil, como é o caso de antigos moradores do São Francisco tais como o Sr. Nazario e D. Petrona, omitiam o fato de serem Camba indígena e providenciavam a emissão da documentação da nacionalidade brasileira para atender aos requisitos para exercer quaisquer funções no Brasil.

Atualmente, especificamente na localidade do São Francisco (onde o último fundador vivo é o Sr. Nazario), vivem cerca de 40 famílias.[525] No entanto, pode haver muito mais pessoas que não se identificam como Camba (mesmo originárias do oriente boliviano), com receio de serem deportadas pelo fato de advirem da Bolívia e estarem irregulares (e trabalhando) no Brasil, segundo nossos interlocutores. Porém, temos também que considerar o estigma social aplicado aos Camba, alvo de discriminação em Corumbá, levando-os a ocultar sua identidade étnica.

O São Francisco, ao qual nos referimos como um "bairro dos Camba", compõe-se de uma alameda de nome homônimo com duas ruelas em bifurcação, localizada entre as ruas Pedro II e 15 de novembro, no bairro Cristo Redentor, na parte alta da cidade de Corumbá, após a "linha do trem". Pejorativamente, ainda é identificado pelos corumbaenses como *bugreiro*, como descrevera Penteado (1980) ao estudar o grupo cerca de trinta anos atrás, assim como relata atualmente uma de suas moradoras, ao afirmar que "o povo (de Corumbá) ainda fala que a gente mora no bugreiro, não somos bugres e moramos na Alameda São Francisco" (Ilust. 141). O bairro, que para os corumbaenses é estigmatizado como *bugreiro*, torna-se, entre os Camba, mais uma motivação para a afirmação identitária do grupo como indígenas no Brasil, onde "o estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma" (BOURDIEU, 1989, p. 125), transformando assim o *bugreiro* em *alameda,* morada dos *Camba* indígenas*,* e não *bugres*. O São Francisco torna-se, portanto, mais que uma localidade onde se concentram os Camba, o lugar onde estabeleceram e engendraram relações entre si e externamente, com os outros grupos étnicos e regionais que compõem a sociedade corumbaense, na qual o estigma de ser bugre é hoje invertido para uma designação positiva de ser indígena.

Com essa perspectiva, se recorrermos a Cardoso de Oliveira (2006, p. 89-90) sobre o que chamou de "condições de possibilidade de etnização das identidades nacionais de imigrantes residentes em sociedades anfitriãs", podemos perceber também que, dentre as formas de interação de grupos de migrantes, pode haver a articulação entre identidade, etnicidade e nacionalidade, como parece ser o caso dos Camba que se fixaram no Brasil e que acionam essas múltiplas possibilidades mediante os contextos em que estão inseridos,

[524] Essa interlocutora é uma Camba *cruceña*, viúva de um Colla e organizadora da mais antiga *fiesta* a Nuestra Señora de Urkupiña no Brasil, segundo atestam os corumbaenses católicos que acompanham as novenas e a festa que se segue. Mais dados sobre essa expressão religiosa difundida entre os Camba em Corumbá podem ser obtidos em minha tese de doutorado (HENRIQUE, 2009).

[525] Em levantamento genealógico de junho de 2008, das famílias Camba, encontramos 393 pessoas, distribuídas em 96 famílias nucleares.

onde podem ser indígenas, Camba (enquanto uma etnia), Bolivianos e Brasileiros, além das variações de ferroviário, pescador ribeirinho etc., categorias que se adicionam àquelas e estão vinculadas às atividades econômicas/profissionais que exercem(ciam), principais motivadoras da migração do grupo ao Brasil.

O afluxo imigratório dos Camba ao Brasil deu-se de forma mais significativa com a extensão da Estrada de Ferro Noroeste, de Corumbá a Santa Cruz de la Sierra, na Bolívia. Porém, o fluxo de pessoas e mercadorias na fronteira entre Brasil e Bolívia já existia antes da criação da ferrovia, independentemente das dificuldades de acesso geográfico que porventura poderia haver. Isto porque, segundo os relatos tanto dos Camba entrevistados quanto dos corumbaenses, os acessos entre Brasil e Bolívia eram feitos por precárias estradas de terra e, principalmente, por chalanas e/ou pequenas embarcações através do rio Paraguai, um limite natural entre os dois países. A ferrovia apenas facilitou o trânsito de pessoas e mercadorias já existente, além de abrir postos de trabalho em toda a sua extensão, remodelando não só a paisagem física, mas também reconfigurando as relações sociais de todos os que viviam nos locais por onde foi traçado o seu trajeto. Esta fronteira seria diminuída com a instauração da "Comissão Mista Brasileiro-Boliviana", em 1937, cujo resultado foi a prolongação da linha férrea de Corumbá até Santa Cruz de la Sierra, concluída em idos da década de 1950.

Riester (1974, p. 139), ao analisar o impacto da ferrovia sobre a população no entorno de seu trajeto na Bolívia, aponta que ela teria cumprido duas funções principais: a comunicação com o oceano Atlântico e o contrabando de produtos têxteis, agrícolas e até cocaína, procedentes de Santa Cruz de la Sierra ou do altiplano, com destino ao Brasil. Albó (1989) e Riester (1974) também nos revelam que, durante a construção da ferrovia no lado boliviano, a mão de obra utilizada foi maciçamente cooptada junto aos residentes nos povoados próximos, os campesinos Camba; alguns permaneciam em seus vilarejos e outros tantos eram levados e/ou convencidos a trabalhar em Corumbá, como foi o caso dos nossos interlocutores Camba, que migraram a trabalho e permaneceram morando no Brasil.

É justamente entre as décadas de 1940 e 1950 que os Camba se dirigem de forma mais intensa para Corumbá, com o intuito de trabalhar na cidade, que se tornara um imenso canteiro de obras e oportunidades em função da ferrovia. De acordo com o Sr. Nazario, todos os que vieram "na época dele" (por volta de 1950) para o Brasil foram atraídos pelo "trabalho que sobrava" em Corumbá. Para obter trabalho, era necessário assumir a nacionalidade brasileira em detrimento à boliviana. Na construção da ferrovia, os trabalhos mais árduos, como o desbravamento da mata para abertura de picadas, o corte de madeira etc., eram realizados por trabalhadores com pouca instrução formal e tornaram-se a alternativa empregatícia ofertada a todos que compunham esse perfil, inclusive os migrantes bolivianos. Além disso, a construção da ferrovia possibilitou outros trabalhos informais, como o estabelecimento de feiras livres volantes próximas a ela, que abasteciam os trabalhadores com produtos variando de verduras e legumes a bebidas e comidas típicas da Bolívia. De acordo com os moradores Camba do São Francisco, as feiras eram (e ainda são) muito comuns nos *pueblos* (povoados) da região da Chiquitania, onde se vendia o excedente da agricultura familiar para adquirir os produtos que não se produziam.

Em seu processo de territorialização em Corumbá, e no decorrer da ampliação da cidade, hoje com pouco mais de 100 mil habitantes segundo o último censo brasileiro (2010), os Camba que migraram e se instalaram próximo ao centro da cidade, nas proximidades do Porto Geral,[526] localizado na margem direita do rio Paraguai, foram paulatinamente sendo empurrados para as zonas

[526] O "Porto Geral" permanece como um local de encontros sociais, de passeios de moradores e turistas no fim da tarde, tal qual um calçadão carioca à beira-mar; neste caso, à beira-rio. Não obstante, "BeiraRio" também é a denominação atual de uma localidade às margens do rio Paraguai, antes chamada de "Peixerada".

periféricas, aproximando-se cada vez mais da linha do trem, local de trabalho da maioria deles. Entre os anos de 1940 e 1960, a região onde está a linha férrea, segundo o Sr. Nazário, "era tudo mato e por isso todo mundo queria ficar perto do rio". Àquela época, o rio Paraguai permanecia como uma importante via de acesso e de transporte de pessoas e mercadorias, uma vez que as estradas eram precárias e a linha férrea entre Brasil e Bolívia uma novidade. A construção da ferrovia na parte alta da cidade propiciou o surgimento de bairros periféricos no seu entorno, criando inclusive outras formas de trabalho sazonal, como as "feirinhas" que abasteciam os trabalhadores e seus familiares. Todavia, hoje o rio Paraguai ainda permanece como uma importante via de acesso local, por onde escoam minérios extraídos da região sul pantaneira, chega-se a fazendas localizadas às suas margens, sendo também o único meio dos Guató – cuja Terra Indígena, na ilha Ínsua, dista cerca de 30 horas de chalana – se dirigirem à cidade de Corumbá.

A "linha do trem" torna-se, pois, não apenas uma fronteira espacial e social, mas étnica (onde temos, por exemplo, indígenas Camba, Guató e Terena morando próximos uns dos outros) e também limitadora de universos sociais distintos, onde o real e o imaginário se sobrepõem. Mesmo desativada para passageiros do lado brasileiro, a ferrovia ainda faz parte do cotidiano local e permanece presente na memória dos mais velhos, confundindo-se e integrando-se com as histórias dos Camba que ajudaram a construí-la.

Enfim, a localidade São Francisco, onde estão os Camba, foi criada em meio a um contexto social onde não havia quaisquer alternativas compatíveis com as possibilidades de sustentabilidade do grupo em se localizar em outro lugar da cidade de Corumbá. Eles foram obrigados a se instalar na periferia da cidade, onde só havia mato e o depósito de lixo da cidade de Corumbá, "depois da linha do trem", com rodízios entre os que deixam o lugar em prol de outras oportunidades mais vantajosas e os que chegam em busca de novas chances de trabalho e interação. Para tanto, estabelecem alianças com parentes ali residentes que lhes permitem instalar-se nos quintais uns dos outros, de acordo com as necessidades dos que chegam e as disponibilidades dos que já se encontram instalados.

## "Eu sou Camba, sou Brasileiro, sou Nazario"

Cabe ainda ressaltar um ator social crucial para este debate sobre os Camba no Brasil: o Sr. Nazario Surubi Rojas ou Nazário Surubim Rocha, mencionado várias vezes neste artigo e para o qual agora direcionaremos o nosso olhar. Isto porque só estamos "olhando" os Camba brasileiros agora, enquanto identidades (re) construídas em múltiplos contextos, por causa de sua trajetória pelo reconhecimento do grupo como indígena no Brasil.

Cumpre observar, porém, que inicialmente só conseguimos acessar os Camba por intermédio dos Guató. Através do Sr. Anísio, Guató, fomos conduzidos, por entre as ruas além da linha do trem, até a casa do Sr. Nazario. Este se identifica como Camba indígena, nascido na região oriental da Bolívia, na província de Chiquitos (mais especificamente em Tapera, perto de San José de Chiquitos), há cerca de 70 anos, dos quais 53 vividos no Brasil. De seu pai, Manoel Surubi, o Sr. Nazario pouco se lembra, pois este morreu quando ele tinha apenas 12 anos, em Tapera, enquanto sua mãe, Dolores Rojas, morreu nos anos 1990 em Corumbá. É o mais velho de uma família de quatro irmãos, dos quais apenas um está vivo e também mora no São Francisco. Aliás, todos os irmãos vieram da Bolívia para Corumbá à época da ferrovia. No Brasil, o Sr. Nazario casou-se com Julia (Camba), com quem teve cinco filhos, dos quais apenas uma filha ultrapassou a primeira infância com vida, e ficou viúvo quando essa filha era adolescente.

Segundo suas memórias, o Sr. Nazario imigrou para o Brasil em 1955, com cerca de 17 anos, e foi trabalhar como garçom no vagão-restaurante do trem que fazia o trajeto Santa

Cruz de la Sierra – Corumbá. Com o tempo, foi "esquecendo de falar sua língua", pois precisava trabalhar no Brasil e tinha que falar português. Caso contrário, não seria aceito pelos patrões brasileiros. A "língua" à qual o Sr. Nazario se referia não era apenas o castelhano, mas também a falada na região da Chiquitania. Em 1956, ao prestar o serviço militar no Exército brasileiro, o Sr. Nazario teve que providenciar nova documentação de identificação. Segundo seu relato, foi "obrigado a se naturalizar para ficar no Brasil, porque para ficar como boliviano teria que pagar mais". De fato, no Brasil, o que o mercado de trabalho oferecia ao Sr. Nazario era trabalhar como "Brasileiro". Ou seja, para "ser aceito" o Sr. Nazario abdicou da nacionalidade boliviana, deixou de falar "o dialeto" e o castelhano. Do mesmo modo, outros tantos Camba tiveram que aprender a língua portuguesa e mudar seus nomes para emitir "documentos brasileiros". Hoje, o Sr. Nazario possui "dois documentos": o boliviano e o brasileiro, usando cada qual no país onde se encontrar.

As reflexões de Anderson ajudam-nos a compreender essa dinâmica de "naturalização" dos Camba, de bolivianos em brasileiros, que ultrapassa a notória necessidade de busca por trabalho do grupo e a condicionante necessidade de documentação brasileira que lhes era imposta. Ao discorrer sobre os processos pelos quais as nações são imaginadas, modeladas, adaptadas e transformadas, Anderson nos esclarece que

> [...] o edito de San Martín batizando os índios da fala quéchua como "peruanos" [...] demonstra que desde o início a nação foi concebida pela língua, não pelo sangue, e que qualquer um pode ser "convidado a entrar" para a comunidade imaginada. Daí que hoje até mesmo as nações mais isoladas admitem o princípio da naturalização, não importa o quão difícil a tornem na prática. (ANDERSON, 1989, p. 154; 159).

As condições que se apresentavam aos Camba, implícitas no "convite para entrar", e principalmente para permanecer trabalhando, eram ter o "documento brasileiro" e falar a língua portuguesa.

Esses processos de "movimentação" dos Camba, em um ambiente diverso (Corumbá/Brasil), entre a identidade indígena, brasileira e boliviana, de acordo com as necessidades do grupo e interlocutores com os quais necessariamente têm que interagir e/ou dialogar, também são passíveis de ser compreendidos à luz do que Erikson (1968, *apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 79) denominou de *surrendered identity* ("identidade renunciada"), retomado por Cardoso de Oliveira ao analisar a presença dos Kinikinau[527] entre os Terena da TI Cachoeirinha.[528] Uma *surrendered identity*, interpretada por Cardoso de Oliveira, seria uma identidade latente que é apenas "renunciada" como método e em atenção a uma práxis ditada pelas circunstâncias, mas que a qualquer momento pode ser atualizada, invocada. Ao relatar seu encontro com o Sr. Joaquim Leme em Cachoeirinha, Cardoso de Oliveira (2006, p. 77-78) mostra que este conduzia um jogo identitário no interior da comunidade Terena, que seria sua sociedade hospedeira, uma vez que era Kinikinau de outro lugar, manejando sua identidade em conformidade com as diferentes situações concretas em que se via inserido. Em meio aos rituais Terena, o Sr. Joaquim era um verdadeiro índio Terena, falante da língua chané, mas diante do antropólogo em campo ou nos embates cotidianos com os Terena, reproduzindo os termos de Cardoso de Oliveira, "o velho Joaquim ainda persiste em se identificar como Kinikinau" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 77-78).[529]

[527] Parte dos Kinikinau também se encontra entre os Kadiwéu e são "hóspedes" em ambas as TI's, Kadiwéu e Terena. Os Kinikinau, recentemente (a partir de 2008), empreenderam um movimento para reivindicar a identificação de sua "terra tradicional" junto à FUNAI, e mencionam a mesma área descrita a Cardoso de Oliveira, junto ao rio Agaxi, que se transformou na fazenda Paraíso, no atual município de Miranda, MS.

[528] Próximo aos Camba em Corumbá, do lado oposto à alameda São Francisco, temos também 4 famílias Terena que vieram da TI Cachoeirinha.

[529] A identidade tem vários níveis e varia de acordo com

Essa relação construída pelo Sr. Joaquim, "Kinikinau-Terena", entre os Terena, no lócus Terena e dialogando com o pesquisador, também nos conduz à reflexão de Da Matta (1976, p. 51) sobre o custo de ser índio no Brasil, o qual, em algum momento no processo de contato, precisa relacionar-se com outros grupos da sociedade, indígenas ou não, seja para coabitar em um mesmo espaço, ambientar-se no mercado de trabalho e/ou dialogar com alguma representatividade do Estado, como a FUNAI, FUNASA, Ministérios etc., e assim determinar alguns ganhos ou neutralizar conflitos. Seriam, pois, formas (re) criadas pelos grupos para interagir, situar-se e viver na sociedade brasileira.

Nesse sentido, a discriminação sofrida pelos Camba e bolivianos em Corumbá pode estar relacionada não apenas aos *estigmas étnicos*, como também fazer parte de uma *negociação da identidade*, à medida que a "identidade étnicatorna-seextremamente importanteno momento em que é tida como ameaçada" (ERIKSEN, 2002 [1993], p. 76). De outro lado, a identidade étnica torna-se importante não somente quando é percebida como ameaça, mas também quando emerge como recurso para obtenção de direitos em determinado campo político e/ou vantagens simbólicas ou materiais em outras estruturas de oportunidades, o que parece ser o caso dos Camba. Desse modo, as identidades étnicas podem ser situacionais, contextuais e aflorar, calar-se momentaneamente ou modificar-se em certas circunstâncias, como na relação entre os Camba e o Estado, em especial no que tange às possibilidades de reconhecimento do grupo como indígenas, pela FUNAI, assim como da área que ocupam (em âmbito urbano) dentro do território brasileiro, por exemplo. É, pois, o Estado brasileiro, personificado pela FUNAI, que dita os parâmetros para tal. Neste debate, "o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos" (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 23) nos conduz à conclusão de que os próprios estigmas podem se transformar em meios para a reivindicação de direitos.

Os estigmas reconfiguram-se e assumem uma postura de afirmação e diferenciação cultural, mesmo que vinculada à discriminação, ou seja, "a etnicidade não decorre de descontinuidades culturais empiricamente observáveis, avançando a questão para uma análise etnográfica dos diversos processos de reificação de elementos culturais como sinais diacríticos pelos atores sociais" (PINTO; O'DWYER, 2005, p. 11). Em meio a esse processo, em que o estigma é reapropriado como uma distintividade e utilizado para o pleito por direitos diferenciados, o Sr. Nazario, em fins dos anos 1970, passou a se envolver com movimentos sociais que o afirmassem como indígena. Sendo assim identificado, participou da I Reunião dos Povos Indígenas de Mato Grosso, realizada em Dourados (hoje município de Mato Grosso do Sul), onde conheceu a liderança indígena Marçal de Souza, que denunciou junto à ONU o processo de espoliação territorial que sofriam os grupos indígenas no Brasil (e em especial os Guarani Ñhandéva e Guarani Kaiowa de MS). Porém, em 1983, Marçal foi assassinado em meio à luta pela retomada dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowa.

A intensificação na participação de movimentos sociais, a proximidade com os *Guató* e o reconhecimento deste grupo como indígena a partir dos anos 1970, pois antes eram considerados *extintos*, e de seu território, demarcado pela FUNAI em meados dos anos 1990, encorajaram os Camba de Corumbá a se posicionarem no campo de luta política para reafirmar sua identidade indígena, não acionada quando migraram para o Brasil tempos atrás. Nos estudos de identificação do território dos Guató, iniciados em 1978 (Instrução Técnica Executiva n. 003/78 – DGPC de 16/03/1978),

o contexto. Comentando a obra de Evans-Pritchard, Louis Dumont escreveu: "[Em nuer] a palavra *cieng*, 'casa', 'lar' (*home*, em inglês) ou residência, adquire um sentido diferente *de acordo com o contexto* em que é dita. Daí que para nós [os franceses], quando alguém pergunta 'De onde você é?', a resposta pode fazer referência, dependendo do contexto, à França, a Paris, ao distrito nº 9, à rua Lafayette, etc." (DUMONT, 2001 [1974], p. 137).

há um item no relatório de identificação intitulado "os kampa de Corumbá", no qual se faz alusão aos chamados campesinos que vivem no bairro São Francisco, em Corumbá (Processo FUNAI/9683/77). Convém ressaltar que, em 1979, um parecer da FUNAI/Brasília apontava que os estudos realizados por Yara Penteado e pela linguista Ruth Wallace Garcia de Paula (que identificou variações dialetais da língua Chiquitano entre os Camba indígenas residentes em Corumbá) dirimiram "plenamente as dúvidas da FUNAI", e sugeria a "formação de um GT[530] para planejar a ação da FUNAI na área".[531]

Em sua trajetória pelo reconhecimento dos Camba, articulação e conhecimento de outras realidades de grupos indígenas no antigo estado de Mato Grosso, entre o dia 1º e 3 de setembro de 1977, o Sr. Nazario participou do II Encontro de Pastoral Indígena realizado em Dourados, o qual, além de representantes religiosos (bispos, padres e freiras de vários municípios da região), contou com a participação de chefes de postos indígenas de Terras Indígenas (TIs) de diversas etnias. Para esse encontro, a pastoral da Igreja Católica chamou também representantes das "tribos bolivianas", entre os quais o Sr. Nazario e o Sr. João apareciam como lideranças camba. No "relatório dos trabalhos da equipe missionária de Corumbá", datado de 10/08/1977, os missionários relatam visitas que fizeram às "tribos que ficam perto de Corumbá", nas quais todos os domingos estavam "com uma Guató e gente de várias tribos que vieram da Bolívia e moram perto de nós". Em outra parte do mesmo documento, os missionários prosseguem relatando que conseguiram

> […] um pedaço de terra na periferia de Corumbá para uma das famílias das tribos que vieram da Bolívia. As famílias vão receber até outubro título definitivo, mas se comprometem a construir suas casas. Há muitas famílias ainda que não têm terra. Temos a esperança de que todas serão atendidas.

Esse "pedaço de terra", embora não esteja explicitado no documento, de acordo com os relatos obtidos junto ao grupo, refere-se ao local onde se instalou o São Francisco, onde os Camba que mencionamos se encontravam, sendo que parte deles ainda não detinha o documento de posse efetiva das casas onde residiam.

Aos novos Camba que chegavam a Corumbá para trabalhar, primeiro durante a construção da ferrovia, até meados dos anos 1950, e depois com ela em funcionamento, o Sr. Nazario dava a conhecer o local em que estava morando, ajudando os recém-chegados a se instalar ali. O próprio Sr. Nazario é um exemplo dessa rede de apoio mútuo, pois fora chamado pelo Sr. João Chamo para morar no local, batizado por ele como São Francisco em fins dos anos 1950, quando se encontrava nas mesmas condições dos recém-chegados. Consequentemente, as famílias que se agregaram ao bairro formaram um reduto chamado localmente de "bugreiro", alcunha esta ainda hoje empregada pejorativamente por alguns corumbaenses e, como vimos, refutada pelos Camba. Com isso, o Sr. Nazario, imbuído da sua posição de liderança, com a saída e/ou morte dos que juntamente com ele formaram o São Francisco, passa a pleitear tanto o reconhecimento do grupo como indígena como o direito a ter um território próprio, de acordo com os preceitos legais brasileiros. Para tanto, contava com o apoio da religiosa católica irmã Ada Gambarotto, que havia ajudado os Guató quando estes passaram por processo semelhante. Porém, quando a religiosa deixou a cidade, sem o apoio da representante da missão em quem confiava, o Sr. Nazario se perguntou (e nos repetiu o que havia dito à época): "e agora o que fazer sem ninguém pra ajudar?"

Essa "luta" por terra, ou mais especificamente para o reconhecimento dos Camba

[530] O "GT" é um grupo técnico de trabalho, indicado pela FUNAI. Veja decreto 1775/96 (MJ); Portaria 14 (MJ) e Artigos 231 e 232 da CF/88.

[531] Parecer DGPC n. 043/1979 sobre os relatórios da pesquisa "Kamba". Por outro lado, vale apontar que, na Bolívia, a grande maioria dos Chiquitanos tampouco fala sua língua e apenas conhece o idioma espanhol, sem por isso deixar de se identificar como indígena.

como indígenas e, consequentemente, do local em que se fixaram (o São Francisco) tem, pois, um histórico de articulações e/ou tentativas de diálogo construídas durante mais de trinta anos, seja com representantes da sociedade civil organizada (como as pastorais) ou com o Estado, por intermédio da FUNAI.

## Considerações finais

Ser Camba no Brasil tem uma conotação distinta de ser Camba na Bolívia, assim como seu significado seria diferente se tivessem migrado para qualquer outro país, onde engendrariam outras formas de interação, talvez semelhantes, mas provavelmente não iguais às aqui apresentadas, onde "variam" de Bolivianos a Brasileiros, de indígenas a não indígenas, de campesinos a trabalhadores ferroviários, que podem ser entendidas como um dos meios construídos socialmente pelo grupo para situar-se e coexistir com os diversos atores sociais. Os desempenhos de papéis sociais distintos são, portanto, contextuais e situacionais, construindo uma identidade Camba específica à realidade que viveram e vivem em Corumbá.

Nesse contexto, num jogo entre afirmações identitárias e reivindicações territoriais, Camba e Guató aliaram-se para a obtenção dos propósitos destes últimos (identificação de sua terra indígena), processo em que até os Terena que migraram para o São Francisco também foram envolvidos, reforçando os laços de "parentela política" em busca do reconhecimento, pelo governo brasileiro, de seus direitos indígenas, nos quais também se inserem as reivindicações territoriais específicas garantidas constitucionalmente. Contudo, agora, as alianças políticas entre os grupos indígenas em questão devem se reconfigurar, para que o reconhecimento dos Camba (e de seu território) pelo Estado brasileiro também se configure, tal qual o ocorrido com os Guató.

Portanto, se inicialmente vieram ao Brasil em busca de trabalho, os Camba acabaram se estabelecendo em Corumbá, e hoje querem o reconhecimento de sua cidadania como indígenas no Brasil, como cidadãos brasileiros que se tornaram ao ajudar a construir uma estrada de ferro, estabelecer família e formar um *pueblito* (o São Francisco) no antigo "lixão" de Corumbá, independentemente de ainda serem vistos regionalmente como "moradores do bugreiro". E, como Cardoso de Oliveira não nos deixa esquecer, "o índio urbano, na proporção em que invoca sua identidade étnica, é tão índio quanto o morador do território indígena" (2006, p. 55). Agora, ser Camba, e, no caso dos reivindicantes de São Francisco, indígena no Brasil transcende as fronteiras nacionais e não está mais atrelado exclusivamente aos oriundos do oriente boliviano. Este se torna uma espécie de mito de origem, ao qual fazem referência quando explicam o termo Camba, de autodesignação, a quem não é Camba.

# Atikum: processos de territorialização de um grupo indígena do Nordeste em Mato Grosso do Sul

Gabriel Ulian

## Introdução

Este capítulo tem como foco de investigação os processos de territorialização dos índios Atikum em Mato Grosso do Sul. Os Atikum são um grupo indígena originário do sertão pernambucano, mais especificamente da região da serra das Crioulas, complexo de serras dentro do qual está localizada a serra do Umã. A serra do Umã recebeu esse nome em referência a um personagem da cosmologia atikum, Umã, o "índio mais velho", pai dos Atikum que povoaram a serra que recebe o mesmo nome. O município mais próximo dessa serra, hoje área indígena Atikum, é Carnaubeira da Penha, antigo distrito do município de Floresta.

Falantes apenas da língua portuguesa e em geral de pele negra,[532] os Atikum fazem parte dos grupos que a etnologia convencionou chamar de "índios misturados". Marcados por descontinuidades históricas de sua identidade, ou seja, por períodos históricos nos quais deixaram de manifestar sua indianidade, são também categorizados como índios emergentes. Até a década de 1940, esses sujeitos eram tidos apenas como remanescentes, ou descendentes, de índios e não gozavam de estatuto jurídico diferenciado. Foi a partir da ameaça de perderem seu recurso básico de sobrevivência, as terras que ocupavam tradicionalmente, devido à invasão de grileiros, que os Atikum passaram a se rearticular em torno de sua identidade indígena. Nesse contexto, o ritual do Toré teve fundamental importância para o reconhecimento desses sujeitos enquanto grupo indígena frente ao Estado nacional.

O grupo atikum abordado por este trabalho deixou a serra do Umã no sertão pernambucano entre fins da década de 1970 e início da década de 1980 em diversos fluxos migratórios.[533] Atualmente, encontra-se em uma terra indígena de usufruto terena, no município sul-mato-grossense de Nioaque, e também na periferia das áreas urbanas do mesmo município, somando pouco mais de 100 pessoas.

Fruto de pesquisas desenvolvidas no âmbito de minha dissertação de mestrado, este capítulo baseia-se em revisões bibliográficas e dados etnográficos colhidos em campo entre os anos de 2009 e 2012. Assim, o texto que se segue está dividido em três momentos: no primeiro, são tecidas discussões em torno dos processos de colonização empreendidos

[532] Ao que tudo indica, os Atikum são provenientes da mistura de grupos de diferentes origens étnicas, entre eles afrodescendentes.

[533] Os fluxos migratórios deram-se, primeiramente, em direção ao município de Goioerê, no estado do Paraná, e depois para Mato Grosso do Sul, em busca de terras para agricultura.

contra as populações indígenas do Nordeste e dos movimentos de emergência étnica de grupos indígenas na região durante o século XX. Partindo dessas discussões, o segundo momento dedica-se a narrar a emergência étnica dos Atikum em Pernambuco. Por fim, serão trilhadas as trajetórias de migração das famílias atikum que atualmente se encontram em Mato Grosso do Sul e apresentados os principais aspectos de sua territorialização no município de Nioaque.

## Colonialismo, mistura e emergências étnicas

Os estudos sobre populações indígenas da região Nordeste do Brasil, segundo João Pacheco de Oliveira (2004), foram vistos, até fins do século XX, como uma "etnologia menor", por abordar grupos que, devido ao largo contato com as frentes colonizadoras na América portuguesa e, posteriormente, com os agentes do colonialismo interno no processo de formação do Estado nacional, apresentariam pouca distintividade cultural em relação à sociedade envolvente. Vistos como culturalmente "misturados", os índios do Nordeste receberam pouca atenção da antropologia, ciência cujos cânones acadêmicos, sob a influência do americanismo (estruturalista), privilegiaram estudos de populações culturalmente "distantes" da sociedade envolvente e do pesquisador.

A invisibilidade, ou ao menos a pequena visibilidade reservada aos indígenas do Nordeste pelos estudos etnológicos até fins do século XX, decorre de uma visão negativada da mistura, que busco desconstruir por meio da compreensão dos processos que a geraram. Pois, se para uma antropologia baseada na observação sincrônica de diferenças culturais os "índios misturados" constituem um objeto de pouco interesse teórico, para uma antropologia histórica, preocupada em compreender processos de transformações socioculturais, o contrário vem a ocorrer. Assim, acredito que seja necessária uma análise histórica sobre os processos de colonização vivenciados pelas populações indígenas no Brasil, e de forma mais intensa pelos índios do Nordeste, por tratar-se da mais antiga frente de colonização, com fins a "*desnaturalizar* a 'mistura'" (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 20).

Partilho o pressuposto de que a colonização se dá sobre e pelo espaço territorial e os respectivos atores sociais nele territorializados. Sendo assim, "a presença colonial [...] instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural" (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 22). Desse modo, proponho-me a realizar essa discussão histórica e antropológica a partir do fio condutor apresentado por João Pacheco de Oliveira, de pensar associadamente as noções de ação colonial e territorialização, enquanto atos políticos produtores de objetos étnicos (no caso, a mistura, e, posteriormente, a diferenciação étnica e cultural) por meio de "mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) " (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 23):

> Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sóciocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 22, itálicos no original).

Sob essa perspectiva, de ver os processos de territorialização vivenciados pelas populações indígenas no Nordeste como produto da interação entre as primeiras e agentes do colonialismo, bem como processos produtores de objetos étnicos, faz-se necessário situá-los historicamente, considerando as especificidades de diferentes formas de colonialismo

ao longo dos tempos. Para tanto, torna-se relevante a noção de "situação histórica", enquanto noção "que não se refere a eventos isolados, mas a *modelos ou esquemas de distribuição do poder entre diversos atores sociais*" (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 57, itálicos no original).

Assim, em linhas gerais, a colonização europeia na América ibérica empreendeu contra as populações autóctones dois principais modelos de dominação: as "guerras justas"[534] para apresamento e escravização indígena, realizadas pelos colonos; e a catequização, praticada pelas missões e ordens religiosas. As duas formas de controle pretendidas sobre as populações indígenas apresentam-se na historiografia como modelos conflituosos entre si, posto que: "tanto jesuítas quanto colonos questionavam a legitimidade dos métodos utilizados pelo rival para arrancar os índios de suas aldeias natais, que abrangiam desde a persuasão ou atração pacífica até os meios mais violentos de coação" (MONTEIRO, 1994, p. 40).

Cabe, porém, salientar que esses questionamentos restringiam-se aos métodos utilizados para espoliação das terras e exploração da mão de obra desses sujeitos, pois "afinal de contas, todos – excluindo os índios, é claro – concordavam que a dominação nua e crua proporcionaria a única maneira de garantir, de uma vez por todas, o controle social e a exploração econômica dos indígenas" (MONTEIRO, 1994, p. 41). Ideia que vai ao encontro da afirmativa de Georges Balandier, no seu clássico estudo *A noção de situação colonial*, originalmente publicado em 1955, no qual se lê: "seja qual for a doutrina adotada, as relações de dominação e submissão existentes entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada caracterizam a situação colonial" (BALANDIER, 1993 [1955], p. 114).

Todavia, são justamente as peculiaridades de cada método ou doutrina de colonização, tomadas enquanto "situações históricas" (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 57), que se constituem como elementos determinantes para a compreensão de processos de territorialização específicos. Para a elucidação do objeto aqui abordado, merecem menção especial os aldeamentos empreendidos pelas missões e ordens religiosas e posteriormente as políticas de distribuição (leia-se concentração) de terras promovidas pelo Estado Imperial.

No que se refere a isso, o antropólogo José Maurício A. Arruti aponta que, na região Nordeste, no século XVIII, havia "mais de sessenta aldeamentos indígenas, compostos por cerca de 27 nações indígenas e que todos esses aldeamentos foram oficialmente extintos até as vésperas de 1880" (2006, p. 385). De acordo com João Pacheco de Oliveira (2004, p. 24-25), com a constituição desses aldeamentos ocorre o "primeiro processo de territorialização" pelo qual passaram os índios do Nordeste, paralelamente a uma "primeira mistura", decorrente da reunião de grupos étnicos variados no interior de aldeamentos comuns. Com a extinção desses aldeamentos no século XIX, e um aumento significativo de migrações de colonos brancos para os antigos aldeamentos e de casamentos interétnicos, ocorre o que o mesmo autor chama de "segunda mistura".

Em seguida, com a promulgação da lei de Terras de 1850, desapareceram dos registros oficiais menções às populações indígenas reduzidas nos antigos aldeamentos e suas terras foram distribuídas, em conformidade com a política da nova lei, entre os "nacionais". Destaca-se que "as posses de terras de comunidades indígenas têm [ainda] as duas funções que exerceram nas colônias: privar os indígenas de suas terras e convertê-los em peões ou assalariados" (GONZÁLEZ CASANOVA, 2002, p. 104). Com o abandono dos antigos aldeamentos e a migração para o trabalho como peões em fazendas e/ou migração para os centros urbanos, o colonialismo interno[535] promovido pelos colonos nacio-

[534] Para mais referências sobre o conceito de "guerra justa" no contexto da colonização da América Ibérica, ver MONTEIRO, 1994.

[535] Ver Leonardi (1996) para mais informações sobre o conceito de colonialismo interno.

nais acarretou uma "terceira mistura" (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 26).

Partindo das considerações de João Pacheco de Oliveira (2004), cabe destacar que os aldeamentos das missões religiosas provocaram um processo de territorialização e mistura; por um lado, homogeneizante, ao promover a mistura étnica e cultural entre grupos indígenas distintos, e, por outro, preservacionista, ao impedir um contato mais intenso e permanente com a sociedade não indígena. Diferentemente, o colonialismo interno propiciou um contato massivo das populações indígenas desterritorializadas com grupos não indígenas e a criação de um contexto marcado por nítidas relações de exploração e violência contra os índios, o que os conduziu a ocultar, ou ao menos a não evidenciar, suas identidades étnicas, a fim de evitar a discriminação da sociedade que os envolvia.

Com o advento da república, o Estado criou outros mecanismos de controle da população indígena, através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), inspirados em ideais positivistas de intelectuais e militares, como o então Coronel Cândido Rondon. "Agora, por razões humanitárias, [os indígenas] não deveriam ser exterminados pela força das armas, mas sim transformados em uma população diretamente controlada pelo Estado através do estabelecimento de um mecanismo tutelar" (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 145).

A partir do estabelecimento do indigenismo e da tutela, configurou-se uma nova situação histórica de colonialismo, a qual gerou um "segundo processo de territorialização" entre os índios do Nordeste, baseado na demarcação e assistência de terras indígenas. Contudo, diferentemente do primeiro processo de territorialização, dirigido pelas missões e ordens religiosas, e do colonialismo interno procedente, "a política indigenista oficial exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais", baseada na evidenciação de sinais diacríticos capazes de garantir o reconhecimento dessas populações enquanto grupos indígenas diferenciados frente ao Estado nacional (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 28).

Se, nas situações históricas de catequização dos índios e de colonialismo interno, o objeto étnico produzido foi a mistura étnico-cultural, a partir do indigenismo e da tutela é justamente a diferenciação étnica o objeto que passa a ser produzido. Ou seja, a nova forma de colonialismo criada pelo Estado no século XX configurou-se como situação histórica que foi apropriada pelos grupos indígenas enquanto uma via para suas "viagens da volta" à condição de grupos indígenas, marcados por descontinuidades culturais face à sociedade envolvente. (OLIVEIRA, 2004). Tiveram início os movimentos de etnogênese[536] entre os índios do Nordeste, inicialmente com o objetivo de retomada de terras que outrora lhe foram espoliadas. Esse fenômeno demonstra que, ainda que decorrente de uma ação colonial:

> O processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face a todo conjunto genérico de "índios do Nordeste". (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 28).

Assim, nos anos 1920, o órgão indigenista oficial, por intermédio do Padre Alfredo Pinto Damasco e do antropólogo e naturalista Carlos Estevão de Oliveira, reconheceu oficialmente, sob o etnônimo de Fulni-ô, os índios Carnijó (ARRUTI, 2006, p. 385). A partir desse evento, uma série de outros grupos indígenas na região passou a apresentar suas demandas de reconhecimento oficial ao Estado, buscando, sob a tutela do SPI, acesso à terra, proteção contra violências várias de colonos locais e recursos para melhor subsistência. "Assim,

[536] Etnogênese é o termo utilizado para descrever o "processo de auto-atribuição de rótulos étnicos por grupos que, até determinado momento, eram tomados indistintamente como sertanejos ou caboclos" (ARRUTI, 2006, p. 381). Ver Pacheco de Oliveira Filho (1999, 2004) para mais esclarecimentos.

nos anos 1930, o órgão indigenista reconhecia outros três grupos de 'remanescentes indígenas' e, na década seguinte, outros oito" (ARRUTI, 2006, p. 386).

Esse primeiro ciclo de emergências étnicas no Nordeste pode ser compreendido como uma série de processos de reconhecimento, que tem início na década de 1920 e se estende até a década de 1940.

> Primeiro, foi por meio de suas visitas aos Fulni-ô (AL), realizadas a convite do pe. Damasco, que o antropólogo Carlos Estevão entrou em contato com os Pankararu (PE) e com o xukuru-kariri (AL). Os Pankararu, por sua vez, mediaram por conta própria o contato do SPI com o Kambiwá (Serra Negra–PE, local de refúgio das "guerras justas") e com os "índios rodelas" (reconhecidos como Tuxá–BA), que, em seguida, fariam eles mesmos a ponte entre o órgão indigenista e os Trucas (PE). (ARRUTI, 2006, p. 386).

Como se verá adiante, ao fim deste primeiro ciclo de emergências, os índios Atikum, integrando esse circuito de reconhecimento étnico por intermédio dos índios Tuxá, foram reconhecidos pelo Estado no ano de 1949.

Contudo, o fenômeno das emergências étnicas não cessou na década de 1940. Nos anos de 1970 e 1980, o fenômeno reapresentou-se em maior escala e com mudanças em relação ao primeiro ciclo de etnogêneses. Se alguns casos de emergência étnica ainda mantinham o padrão de três ou quatro décadas atrás, no qual os grupos afirmavam-se como comunidades indígenas territorializadas em seus antigos aldeamentos, José Maurício A. Arruti constata que outros grupos emergiram sem vínculos territoriais, mas com vínculos "genealógicos e rituais com grupos já plenamente legitimados". Além desses casos, reconfigurações étnicas de grupos "fracionados por deslocamentos territoriais forçados ou em função de rupturas faccionais" (2006, p. 389), levaram ao que o autor denomina um "segundo ciclo de etnogêneses".

Nesse contexto, o ritual do Toré tornou-se um elemento central para os processos de reconhecimento étnico dos índios do Nordeste. O Toré foi descrito e analisado pelo antropólogo e naturalista Carlos Estevão de Oliveira, primeiramente entre os Fulni-ô, e em seguida em outros grupos durante o primeiro ciclo de etnogêneses. Ao constatar a prática desse ritual entre diferentes grupos, Carlos Estevão de Oliveira sugeriu a existência de um padrão cultural comum aos índios da região.

A partir dessa sugestão, o SPI tomou o ritual do Toré como critério para o reconhecimento da indianidade dos grupos que reivindicavam a assistência do órgão, passando a promover e exigir a prática desse ritual entre os grupos indígenas, o que levou os que não o praticavam a aprendê-lo com outros grupos, a fim de obter proteção do Estado. Essa política de promoção do Toré entre os índios do Nordeste acabou por incentivar, de forma arbitrária, as trocas culturais entre os grupos, popularizando assim o ritual. É interessante notar, entretanto, que, ao passo que o Toré foi generalizado pelo SPI na região, foi também apropriado e reelaborado pelos grupos indígenas, de modo que passou a ser não só um sinal diacrítico da indianidade dos grupos diante do Estado nacional, mas também um marcador da diferença entre os grupos. Os Atikum, por exemplo, após terem aprendido o Toré com os índios Tuxá em função do seu reconhecimento étnico, passaram a diferenciar o Toré por eles praticado do praticado pelos Tuxá a partir de pequenas diferenças no modo de execução do ritual. Assim:

> O Toré desempenha diversos papéis complementares: ao lado do papel de objeto etnológico da legitimação científica da presença do SPI na região, definida a partir dos trabalhos de Carlos Estevão, também desempenha o importante papel de fornecer a mística da etnicidade ou fundamento mítico-ritual do processo de etnogênese. Diretamente articulado a esses dois papéis, o Toré também viria a desempenhar outros dois: de expressão obrigatória da indianidade (para o órgão indigenista) e de máquina de guerra na luta por reconhecimento (para as lideranças indígenas). (ARRUTI, 2006, p. 390).

Cabe destacar que:

> O curioso nesse ponto é perceber como a sugestão etnológica operou como uma profecia que se realizou a si mesma: a partir da sugestão do antropólogo sobre a existência de um padrão cultural comum aos grupos da região, o órgão indigenista o tornou critério de reconhecimento e, mais, traço que seria generalizado pela sua própria presença. (ARRUTI, 2006, p. 391).

Ao aprenderem e reelaborarem o Toré, os grupos indígenas que o praticam realizaram a assunção de uma indianidade, de acordo com os critérios impostos pelo SPI, que remetem à noção de indianidade proposta por João Pacheco de Oliveira (1988), quando de seus trabalhos entre o Tikuna, enquanto um modo de ser criado de forma relacional à presença do órgão indigenista. Nas suas palavras:

> Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A *forma típica dessa atuação/presença* acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI [anteriormente o SPI], apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um *modo de ser* característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar de *indianidade*para distinguir do modo de vida resultante de cada um. (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 14, itálicos no original).

Dito isso, me encaminho agora a uma breve apresentação do processo de etnogênese dos índios Atikum em Pernambuco, passando em seguida à discussão sobre a territorialização do grupo em Mato Grosso do Sul.

## Etnogênese dos Caboclos de Umã: os Atikum em Pernambuco

Os índios Atikum, também chamados de Atikum-Umã, autodenominam-se "Caboclos da serra de Umã" e/ou "índios de Atikum-Umã", em referência a sua ancestralidade. De acordo com as pesquisas de Rodrigo Azeredo Grünewald (1993), Umã teria sido "o índio mais velho", pai de Atikum e dos índios que povoaram a aldeia Olho d'Água do Padre (antiga Olho d'Água da Gameleira), principal aldeia atikum, localizada nas proximidades do que hoje é o município de Carnaubeira da Penha, antigo distrito do município de Floresta, em Pernambuco. Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), o grupo soma 5.852 pessoas, localizadas em sua grande maioria na serra do Umã, divididas em 19 aldeias (ou *sítios*, como preferem chamar os índios)[537]. Os dados do censo 2010 do IBGE, no entanto, apontam um total de 7.499 índios da etnia atikum, sendo que 4.273 residem fora de terras indígenas, constituindo a décima quinta maior população indígena do Brasil fora de terras indígenas.

Conforme o mesmo autor, as primeiras menções aos índios atikum em documentos oficiais do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) datam da década de 1940, quando da procura do órgão pelo grupo em busca do reconhecimento oficial de suas terras no sertão pernambucano. Avisados de que havia um órgão do governo concedendo terras a grupos indígenas, esses caboclos organizaram-se em torno da memória coletiva de uma ascendência indígena comum aos habitantes da serra e procuraram o SPI, reivindicando seu reconhecimento enquanto grupo indígena, devido ao seu descontentamento com a cobrança de impostos sobre o uso da terra pela prefeitura de Floresta, bem como pela ocupação indevida de suas terras por criadores locais de gado. Para o seu reconhecimento, foi-lhes exigido, pelo funcionário do órgão indigenista, uma exibição do ritual do Toré, que, segundo este, atestaria "a consciência de que eram índios".

Despreparado para uma apresentação, o grupo recorreu à ajuda dos índios Tuxá, do

[537] Para mais informações, acessar: <http: //pib.socioambiental.org/pt/povo/atikum/print>; ver também Grünewald (1993, 2004, 2006).

município de Rodelas, na Bahia, para aprender a dança/ritual do Toré. Os Tuxá enviaram oito índios à aldeia Olho d'água do Padre, que lá permaneceram por volta de seis meses e ensinaram aos Atikum o ritual pedido. Dançado o Toré, que atestou a indianidade segundo os critérios do órgão indigenista, deu-se início ao processo que culminou no reconhecimento oficial do grupo em 1949, data de fundação do posto do SPI nessa aldeia atikum. Suas terras foram delimitadas em 16. 290 hectares pelo ministério da justiça apenas em agosto de 1993, e homologadas por um decreto presidencial três anos depois (GRÜNEWALD, 2004) (Ilust. 142).

Após aprender o Toré, os Atikum passaram a se especializar no ritual e elaboraram todo um quadro de saberes específicos, revestidos de uma áurea de mistério, denominado por eles de "ciência de índio", que marca a especificidade dos Atikum em relação a outras etnias indígenas no Nordeste que praticam o Toré. Além disso, foi elaborado, pelos Atikum, o chamado "regime de índio", que consiste no ritual de "regimar"[538] o sujeito no Toré, preferencialmente por meio da utilização da "jurema preta" (*Mimosa hostilis Benth*), planta que, tendo as suas cascas e raízes maceradas e misturadas à água, produz uma bebida sagrada, a "anjucá". Para os Atikum, essa bebida representa o sangue de Jesus e, creio eu, funciona como um elemento mágico que proporciona o encontro com os "Encantos de Luz"[539] durante o ritual do Toré (GRÜNEWALD, 2004).

Ao aprender e reelaborar o Toré, os Atikum integram-se ao circuito de trocas culturais anteriormente mencionado, e realizam a assunção de uma "indianidade" (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 14), de acordo com os critérios impostos pelo SPI, enquanto um modo de ser criado de forma relacional à presença do órgão indigenista oficial, dando início ao processo de reconhecimento étnico e assistência do Estado sobre o grupo.

Contudo, se as primeiras referências ao etnônimo Atikum datam da década de 1940, menções a índios chamados de Umã podem ser encontradas em registros do aldeamento liderado por frei Vital de Frescarolo, em 1802, onde foi aldeado o grupo denominado Umã, juntamente com índios Xocó e Voupe, nas proximidades da atual aldeia Olho d'Água do Padre, na serra do Umã. Com o fim do aldeamento, seis décadas depois, os índios ali aldeados teriam permanecido na região da Serra, a qual veio a se tornar ponto de refúgio de outros grupos indígenas e também de negros, devido ao avanço da frente pastoril. Possivelmente, decorre daí a negritude desses indígenas. No entanto, a ausência de referências a esse grupo no século XX sugere que esses sujeitos tenham permanecido ocultos e/ou invisibilizados como grupo étnico, "misturados à população sertaneja e campesina" (GRÜNEWALD, 1993, p. 28).

Todavia, Grünewald (2004) não vê nos índios Atikum um resíduo cultural dos referidos Umã. Ao opor o conceito de etnogênese ao de aculturação, vê os Atikum antes como um novo grupo étnico, historicamente produzido, do que como reminiscências de um grupo que sobreviveu como pôde ao processo histórico de colonização. Assim, destaca que:

> [...] ao se trocar a noção de aculturação pela de etnogênese, pode-se não visualizar grupos que sofreram perdas, mas sim perceber a formação de novos agrupamentos étnicos que foram se construindo por entre descontinuidades históricas e assumindo a denominação de índios, uma vez que seus antepassados eram assim designados e que assim podiam ter acesso à terra e obter assistência da União. O caso dos índios de Atikum-Umã mostra bem esse processo: eles não são um caso de perdas que um grupo específico sofreu até se tornar resíduo de uma cultura aborígene prévia; ao contrário, trata-se de um agrupamento de pessoas de

[538] O ato de "regimar" refere-se à iniciação do sujeito no Toré através do consumo do anjucá. Assim, o sujeito é "regimado no Toré", passando a fazer parte do "regime de índio" após participar do Toré sob o efeito da bebida mágica produzida com a jurema preta.

[539] Para os Atikum, os "Encantos de Luz" são seres espirituais com os quais eles se comunicam por meio de um transe, geralmente operado por aqueles a quem os índios chamam de "devotos", quando da realização do Toré.

> diversas origens étnicas (índios descendentes de diversos grupos distintos, negros e brancos) que, ameaçadas de perderem seu recurso básico (a terra), resolvem constituir-se em comunidades indígenas e atribuir a si próprios tradições, tais como o órgão tutor exigia para o reconhecimento de reservas indígenas no Nordeste. (GRÜNEWALD, 2004, p. 140).

Ao analisar esse processo de etnogênese em estreita relação com o Estado e com a necessidade de acesso à terra, Rodrigo Azeredo Grünewald (2004) não se furta a relacionar as mudanças e (re) criações culturais com os processos econômicos e políticos. Sob essa perspectiva, cabe pensar mais profundamente os processos políticos em diálogo com a etnicidade e a indianidade Atikum, em especial os sistemas de compadrio que operam na Serra do Umã e os faccionalismos gerados em seu âmbito.

Emergindo da mistura entre grupos distintos, os Atikum têm, como sistema de organização social e aliança política, além das relações de parentesco (consanguíneas e matrimoniais), a associação pelo compadrio. O compadrio, diferentemente do parentesco intraétnico (o qual, cabe destacar, em muitos momentos é sobreposto pelo compadrio), abre espaço para a tessitura de alianças políticas com indivíduos de outros grupos étnicos e da sociedade envolvente, na medida em que os sujeitos se tornam compadres por meio do ritual de batismo de uma criança, bem como de trocas de favores pessoais. Esse sistema de organização social, por sua vez, possibilita a formação de faccionalismos e disputas políticas entre grupos de compadres, tanto no que se refere à organização política interna à aldeia, quanto nas suas relações com a sociedade envolvente e o Estado nacional (GRÜNEWALD, 1993).

O compadrio opera como forma de estabelecimento de um parentesco fictício fluido, baseado na *união* e *consideração*. Destaca-se que "as relações estabelecidas em tal forma de organização política são essencialmente personalizantes" (GRÜNEWALD, 1993, p. 171). Assim, a tessitura de relações de compadrio assimétricas em uma sociedade hierarquizada, em termos de *status* social e político, acaba por gerar relações de patronagem.

A partir do reconhecimento dos Atikum como grupo indígena, e da sucessiva assistência pelo órgão indigenista (primeiro o SPI e depois a FUNAI), os recursos advindos da tutela e os papéis políticos implantados em meio ao grupo[540] constituíram novos elementos dentro desse sistema de alianças políticas. A hierarquia social e política passou a estar fortemente relacionada ao controle sobre os recursos administrativos da FUNAI, manipulados a partir das relações de compadrio e patronagem, de modo que "podemos ver os patrões mediando o Estado onde este não chega, ou seja, o Estado, inoperante e descentralizado, delega a certos indivíduos atribuições que a ele cabe, decorrendo daí uma concentração excessiva de poder nas mãos de tais indivíduos" (GRÜNEWALD, 1993, p. 174).

É importante destacar que a região da Serra do Umã, de acordo com Grünewald (1993),é uma área historicamente marcada pela violência e por disputas políticas entre famílias de fazendeiros. O sistema de compadrio, nesse contexto, ao abrir espaço para alianças políticas que vão além das fronteiras étnicas, permite que sujeitos da sociedade envolvente exerçam relações de patronagem, baseadas no uso da violência e da coerção, com fins de manter o poder político concentrado na facção em que se inserem.

Essa situação histórica, de disputas faccionais, advindas da apropriação de grupos de compadres sobre recursos administrativos decorrentes do processo de territorialização dos Atikum em Pernambuco, bem como a violência por elas acarretada, constituem a conjuntura histórica dentro da qual ocorreu a migração de alguns destes índios para fora da Serra do Umã. Desse modo, passo às discussões sobre a migração e a presença dos Atikum em Mato Grosso do Sul.

[540] Nesse caso, cabe mencionar o cargo de chefe de posto, outros cargos públicos no órgão indigenista, bem como as funções de cacique e pajé.

## Os Atikum em Mato Grosso do Sul

### Andando em terra alheia: breve histórico das migrações

Os Atikum que vivem em Mato Grosso do Sul saíram de Pernambuco entre fins da década de 1970 e início da década de 1980, em diversos grupos que deixaram a região em fluxos migratórios distintos. Cruzando grande parte do território nacional, as famílias Atikum que deixaram a serra do Umã e atualmente se encontram no município sul-mato-grossense de Nioaque tiveram, cada qual, trajetórias de migração específicas. Em diversos momentos, essas famílias peregrinaram de forma isolada, seguindo seus respectivos caminhos, até voltarem a se organizar coletivamente em torno de um território, ainda que pequeno, cedido a eles pelos Terena na Terra Indígena Nioaque. Adiante, apresento brevemente essas trajetórias de migrações, das quais tomei conhecimento mediante a interlocução com os Atikum que as vivenciaram.

"Seo" Aliano José Vicente, índio Atikum de 63 anos, que hoje reside na aldeia Cabeceira, na Terra Indígena Nioaque, deixou a serra do Umã pela primeira vez no ano de 1970. Ele afirma que "no ano de 1970 muita gente saiu de lá da aldeia e eu fui um dos que saíram. Eu saí de lá em uma segunda-feira, por causa dessas dificuldades da seca que dão desânimo na gente". Nessa ocasião, "Seo" Aliano passou oito meses trabalhando na ilha de Cabobró, próximo à divisa do estado de Pernambuco com a Bahia, e acabou retornando à serra do Umã. No entanto, permaneceu poucas semanas na Serra e migrou com a família para trabalhar com produção de algodão no município de Goioerê, no interior do estado do Paraná.

A ida de Aliano e sua família para Goioerê deu-se em função de notícias de um primo seu, José Merciano dos Santos, chamado de Zequinha, que se encontrava naquele local, após ter deixado a serra do Umã dez anos antes, em 1960, quando tinha 17 anos de idade. Em Goioerê, Zequinha casou-se com Aureni Conceição da Silva, índia atikum que deixou a serra do Umã junto com seus pais em 1955, tendo somente três anos de idade. Segundo "Seo" Zequinha e Dona Aureni, seu pai e sua mãe saíram da serra em busca de um lugar melhor para sobreviver, devido às secas, à falta de emprego e de recursos para trabalhar com a terra.

"Seo" Aliano permaneceu com a família no Paraná até 1974, quando retornou à Serra do Umã. Lá permaneceu por mais três anos até que, em 1977, deixou a serra novamente e não mais voltou. Migrou primeiramente para o município de Goierê, para voltar a trabalhar com a produção de algodão. Em 1980, após três anos nesse local, seus familiares adentram Mato Grosso do Sul e passam a trabalhar como peões de fazenda no município de Selvíria, na região leste do estado.

Também no ano de 1980, outro grupo familiar, liderado pelo Atikum Enoc, deixou a área indígena Atikum buscando uma aldeia para residir em Mato Grosso do Sul, avisado por um chefe de posto da FUNAI de que as aldeias desse estado eram bastante férteis e não sofriam com secas. Enoc passou por Selvíria em sua viagem, sabendo que lá se encontrava Aliano, primo e compadre de Enoc, com sua família. Contudo, esses seguem sua jornada em busca de uma aldeia e Aliano permanece com a família em Selvíria.

Enoc e sua família ingressaram no estado passando pela aldeia terena de Passarinho, terra indígena Pilade Rebuá, no município de Miranda, onde lhes foi oferecida apenas moradia e não terra para o trabalho, devido à escassez de terra no local. Enquanto estavam residindo em Passarinho, as lideranças Atikum estabeleceram um diálogo com o então cacique terena da aldeia Água Branca,[541] Nélio Marques. Nesse diálogo, foi acordado que os Atikum poderiam trabalhar em uma área da

[541] Água Branca é uma das aldeias da terra indígena Nioaque, que, além desta, é composta atualmente pelas aldeias Cabeceira, Taboquinha e Brejão (atual sede do posto indígena da FUNAI). Todavia, naquele momento, a TI Nioaque era dividida apenas nas aldeias Brejão e Água Branca, sendo que Brejão englobava o que hoje é Taboquinha e Água Branca englobava o que hoje é Cabeceira.

terra indígena Nioaque, acima da aldeia Cabeceira, que estava no momento desocupada.

No ano de 1982, Enoc chega à terra indígena Nioaque, seguido, três anos depois, por Aliano e Zequinha, que, sabendo que seu compadre havia conseguido morada e terras para cultivar numa aldeia indígena, também migraram com suas famílias para o local.

Em fins do ano de 1986, após os grupos familiares mencionados já estarem assentados na terra indígena Nioaque, ocorre um último fluxo migratório atikum para Mato Grosso do Sul, um tanto quanto distinto dos anteriores. Trata-se da família de Benisa, irmã mais velha de Aliano, que deixa a área indígena Atikum após o assassinato de seu marido e de três de seus filhos.

A partir de diversas conversas com os interlocutores atikum sobre as trajetórias por eles vivenciadas, é possível considerar que os primeiros grupos mencionados deixam a Serra do Umã não devido a rupturas faccionais propriamente ditas, mas devido aos malefícios indiretos que eram causados pelos faccionalismos na região da serra do Umã. Ou seja, as primeiras famílias que migraram para o Mato Grosso do Sul deixaram a área indígena Atikum por não pertencerem aos grupos então beneficiados pela autoridade em exercício e, pelo fato de, em decorrência disso, não terem acesso a terras férteis para agricultura nem aos recursos da FUNAI. Fora isso, o clima de violência que aumentava progressivamente na Serra os afugentara antes mesmo de atingi-los diretamente.

Diferentemente desses primeiros, a família de Benisa entra em atrito com o grupo de compadres que detinha o poder na serra do Umã e passa a ser perseguida por pistoleiros na região. Seus integrantes fogem então da serra e da região de Carnaubeira da Penha, indo para a capital de Pernambuco, Recife, onde conseguem recursos da FUNAI para irem até Brasília/DF e posteriormente para Nioaque, onde sabiam ter parentes. Contudo, após alguns anos de permanência no interior da aldeia, esse último grupo familiar a migrar entra em atrito com a autoridade dos Terena, grupo majoritário na Terra Indígena, e passa a residir agrupado em uma vila na área urbana de Nioaque.

O acúmulo da hostilidade geográfica do sertão nordestino com a hostilidade de grupos políticos, detentores do poder coercitivo, que manipulam os recursos da área indígena em benefício próprio, constitui o fator de expulsão que condicionou a migração das famílias atikum que residem em Nioaque. Contudo, se esses fatores motivaram a migração dessas famílias para fora da serra do Umã, estes não foram capazes de romper os elos de solidariedade étnica, de compadrio e de parentesco, que possibilitaram a esses sujeitos dar continuidade a sua existência como grupo mesmo longe de seu território de origem.

## Os Atikum em meio aos Terena

Compreender as formas de associação entre os Atikum e os Terena, e como essas formas contribuíram para a territorialização dos Atikum em um território terena, é fundamental para entender a presença desses índios em Mato Grosso do Sul. Nesse contexto, os casamentos interétnicos e a criação de relações de compadrio com os Terena são elementos de central importância para a compreensão desse fenômeno social.

Os Terena são um grupo étnico de língua arawak e somam por volta de 28.000 pessoas, segundo dados do censo 2010 do IBGE. Em Mato Grosso do Sul, estão presentes sobretudo nos municípios de Aquidauana, Anastácio, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia, Nioaque, Miranda, Terenos e Campo Grande. Também de acordo com dados do censo 2010, os Terena são o maior grupo étnico vivendo fora de terra indígena no país. De acordo com Azanha e Ladeira (2004),é possível constatar também a presença de famílias terena nas terras indígenas (TI) sul-mato-grossenses de Porto Murtinho (TI Kadiwéu) e Dourados (TI Guarani), assim como no estado de São Paulo, como é o caso da terra indígena de Tupã

(TI Araribá), para onde foram levados por funcionários do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para servirem como exemplo nas práticas agrícolas.

Entretanto, há controvérsias no que se refere à identidade dos índios da terra indígena Nioaque, sendo possível que considerável parte dos casamentos interétnicos e das relações de compadrio não ocorram exatamente entre os Atikum e os Terena, mas sim entre os Atikum e os Kinikinau. Segundo alguns interlocutores, a maior parte da terra indígena Nioaque seria, "na verdade", de índios Kinikinau.

De acordo com Silva e Souza (2005), os Kinikinau, grupo étnico de língua arawak, somam por volta de 250 indivíduos em Mato Grosso do Sul, localizados na aldeia São João (TI Kadiwéu) e em diversas aldeias terena. Esse grupo, devido a sua proximidade linguística e histórica com os Terena, foi por longa data coagido pelo SPI a se autodeclarar Terena. Apenas em fins da década de 1990, os Kinikinau passaram a reivindicar a sua singularidade étnica e a reconquista de parte de seu território tradicional.[542]

Sob essa perspectiva, destaca-se que é com certa reserva que os interlocutores kinikinau assim se identificaram. Em uma conversa com "Seo" Alzemiro Marques Pereira, este me afirmou que: "nós sabemos quem nós somos, conhecemos nossa raiz Kinikinau, mas preferimos ser chamados de Terena, pois a nossa terra é uma terra Terena e nós tememos perder nossos direitos". Em vista disso, opto por tratar no texto como Terena os indivíduos da etnia kinikinau que se identificam como Terena perante o Estado e a sociedade envolvente, e apenas em situações de maior intimidade revelam, com certa reserva, sua identidade Kinikinau.

Ainda que não seja objetivo desta pesquisa apontar uma presença kinikinau na terra indígena Nioaque, esse dado torna-se interessante na medida em que é possível observar os Atikum se relacionando com outro grupo indígena que, especificidades à parte, vivenciou também uma situação histórica de ocultamento de sua identidade étnica. Outro elemento interessante, observado a partir do levantamento de genealogias, é que as famílias terena nas quais ocorre o maior número de casamentos com índios atikum são também famílias marcadas pela mistura com não índios. Vê-se, com isso, que mistura e invisibilização étnica são elementos presentes na etno-história dos índios da terra indígena Nioaque desde antes da chegada dos Atikum.

Além disso, outro ponto relevante é que, paralelamente aos casamentos, são geralmente estabelecidas relações de compadrio com as famílias terena. Como visto anteriormente, as relações de compadrio parecem ser predominantes nas formas de organização sociopolíticas dos Atikum. Por sua vez, a participação dos Terena nessas relações tem garantido aos Atikum progressivos espaços de atuação dentro do território de usufruto dos Terena, uma vez que se tornaram "quase parentes" através do compadrio.

## Demografia, organização social e economia

Os dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena de Mato Grosso do Sul (SESAI/MS) apontam um total de 40 índios da etnia Atikum vivendo na terra indígena Nioaque.[543] Todavia, é preciso olhar com certa desconfiança para essa cifra. Primeiramente, porque a SESAI/MS não considera em sua contagem os Atikum que residem na periferia das áreas urbanas de Nioaque, os quais representam cerca de metade da população atikum de Mato Grosso do Sul. Em segundo lugar, há uma controvérsia quanto à identidade dos filhos de casamentos interétnicos entre índios Atikum e Terena, sendo que, muitas vezes, a etnia que consta nos registros oficiais não corresponde à autodeclaração ét-

[542] Para mais informações sobre os Kinikinau, ver o artigo delára Quelho de Castro, neste mesmo livro.

[543] Informação obtida em: <http: //portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/etinia_dsei_ms_sesai_2011.pdf>.

nica dos sujeitos. Não é raro o caso de índios atikum registrados como Terena. Tendo em vista essa problemática, Giovani José da Silva (2000) propôs em seu trabalho com os Atikum três situações distintas de contagem populacional, são elas:

> *Situação A*: Conforme pedido dos Atikum, contabilizam-se todos "os que têm sangue Atikum". Isto incluiria os que estavam afastados da área na ocasião da pesquisa de campo e os filhos de casamentos intersocietários e interétnicos. [...] *Situação B*: Conforme entrevista concedida por Nélio Marques, os Terena consideram Terena filhos de pai Terena (sendo, portanto, patrilineares), ainda que a mãe seja não índia ou de outro grupo indígena. Isto excluiria alguns filhos de casamentos intersocietários entre os Terena e os Atikum, já que a aldeia Cabeceira, onde vivem os Atikum, é dominada pelos Terena. [...] *Situação C*: Respeitando-se a patrilinearidade dos Terena, grupo hegemônico na área, excluindo-se porém os que não estavam residindo na região no momento da pesquisa. (SILVA G. J., 2000, p. 33).

No que se refere a essa última situação, cabe lembrar que cerca de metade dos Atikum está localizada nas periferias das áreas urbanas de Nioaque de forma agrupada e coletivamente organizada. Devido a isso, faz- se necessário ressaltar que, na situação C da contagem, são desconsiderados apenas aqueles Atikum que deixaram o convívio constante com os parentes e compadres atikum, mas não os Atikum das áreas urbanas. Tendo em vista que, em Mato Grosso do Sul, os Atikum não passaram por um processo de territorialização marcado pela intervenção do Estado que culminasse na reserva de terras destinadas a eles, entendo que muitos dos Atikum das áreas urbanas de Nioaque podem ter se estabelecido lá devido à ausência desse processo de territorialização, sendo então contabilizados como membros do grupo.

Dito isso, uma tabela, construída com dados obtidos em campo entre os meses de fevereiro e março de 2012, e levando em consideração as três situações apresentadas anteriormente, configura-se da seguinte maneira:

| | **Situação A** | **Situação B** | **Situação C** |
|---|---|---|---|
| Total da população Atikum em MS | 164 | 123 | 107 |
| Nº de famílias nucleares | 43 | 30 | 28 |
| Nº de homens (inclui crianças) | 86 | 66 | 55 |
| Nº de mulheres (inclui crianças) | 78 | 57 | 52 |

O fato de cerca da metade da população atikum do município de Nioaque residir na periferia da cidade não deve ser tomado como um dado sem importância, pois tem a ver com as formas de organização sociopolítica dos Atikum e com a reprodução de uma estrutura social faccional em Mato Grosso do Sul. Nesse caso, a divisão faccional está associada à forma como diferentes famílias Atikum se relacionaram com a autoridade terena em seu território.

Nas genealogias levantadas durante trabalhos de campo entre os Atikum, é possível observar que os casamentos interétnicos e as relações de compadrio estabelecidas com os Terena ocorrem, sobretudo, com as famílias atikum dos patriarcas Aliano, Enoc e Zequinha. Já a família da matriarca Benisa, a última a chegar à terra indígena Nioaque e a que vivenciou uma migração motivada por fatores mais conflituosos, não tem essa forma de relacionamento com os Terena. Em geral, os descendentes de Dona Benisa permaneceram no interior da terra indígena Nioaque de sua chegada, em 1986, até o ano de 2005, quando saíram do interior da terra e passaram a residir, de maneira agrupada, no bairro Jokey Clube, chamado pelos locais de "Cancha". O bairro em questão possui uma paisagem que oscila entre o urbano e o rural e é povoado não só por índios atikum, mas também por índios terena e não índios.

Em conversas rápidas com alguns moradores do bairro, disseram-me, muitas vezes, que os índios que residem na "Cancha" são geralmente sujeitos que entraram em conflito com as lideranças das aldeias e preferiram deixar a terra indígena. Uma das versões a que tive

acesso afirma que alguns netos de Dona Benisa acabaram desrespeitando regras do código de conduta terena dentro da terra indígena, como "portar arma de fogo durante bailes", e acabaram entrando em conflitos, que culminaram em agressões físicas, envolvendo filhos de algumas lideranças terena. Aos jovens atikum envolvidos no conflito, foram impostas penas comunitárias. Eles, recusando-se a cumpri-las, decidiram sair da terra indígena e teriam sido, então, acompanhados por seus familiares.

Por outro lado, os Atikum que residem na "Cancha" não mencionam tal conflito; dizem apenas que deixaram a terra indígena por terem se cansado de viver em uma terra que não lhes pertencia e temiam ter suas benfeitorias tomadas pelos "reais donos", os Terena. Como disse "Seo" Joaquim: "Prefiro viver em um quintal pequeno que seja meu, do que em um mundaréu de terras que é de outros".

Versões à parte, o fato é que os descendentes de Dona Benisa não gozam das mesmas alianças políticas estabelecidas por meio dos casamentos e do compadrio com os Terena, o que tende a não lhes garantir espaços de atuação política no interior da terra indígena, podendo ser este o motivo de sua migração para a cidade.

Em fevereiro de 2012, pude localizar, no interior da terra indígena, 18 casas habitadas por índios atikum e, coincidentemente, outras 18 casas na "Cancha". Destaca-se que os Atikum que permaneceram no interior da terra indígena parecem ter se mantido mais próximos de sua indianidade e constituem hoje o núcleo de índios atikum que executam e dão continuidade à prática do ritual do Toré.

Tendo em vista os dados apresentados sobre a demografia e as formas de organização social dos Atikum em Mato Grosso do Sul, torna-se relevante discutir os aspectos econômicos e produtivos em torno da territorialização do grupo em Nioaque. Como já foi mencionado, um dos principais fatores que impulsionou a migração desses sujeitos para fora de seu local de origem foi a falta de recursos para subsistência, decorrente tanto das secas na região, quando da concentração de recursos por grupos faccionais privilegiados na área indígena Atikum em Pernambuco. Desse modo, a sua permanência no município de Nioaque está bastante atrelada às possibilidades produtivas encontradas na localidade.

A terra indígena Nioaque possuí 3.029 hectares e uma população de 1.295 habitantes,[544] segundo dados do censo 2010 do IBGE, distribuída em quatro aldeias: Cabeceira, Água Branca, Taboquinha e Brejão (Ilust. 143).

As terras cedidas aos Atikum no interior da terra indígena correspondem a pouco menos de 150 hectares. Para sobreviverem no local, além das aposentadorias e de salários oriundos do trabalho em fazendas e usinas sucroalcooleiras da região, os Atikum dedicam-se ao cultivo dos seguintes gêneros: abóbora, arroz, feijão rasteiro, feijão catador, mandioca mansa, milho, banana nanica e banana maçã (destinados tanto ao consumo quanto à venda de excedentes); mamão rosa, limão taiti, limão rosa, limão galego, acerola, manga pera, laranja, tangerina poncã, ingá, fruta-de-conde, amora e goiaba vermelha (produzidos em pequena escala e destinados apenas ao consumo).

Anualmente, a comunidade indígena elege um cultivar, geralmente aquele mais rentável, para produzi-lo em maior escala e vendê-lo para comerciantes da cidade de Nioaque. Entre esses cultivares, tem se destacado o algodão, que foi inserido na terra indígena Nioaque pelas famílias atikum que passaram pelo município de Goioerê, no Paraná, onde trabalharam na produção desse vegetal. Essa produção é dedicada exclusivamente à venda e passou a ser realizada também pelos Terena.

A criação de animais inclui gado nelore, vacas leiteiras, porcos, galinhas e frangos caipiras, bodes e carneiros. Em geral, esses animais são destinados ao corte para consumo

[544] A Secretaria Especial de Saúde Indígena de Mato Grosso do Sul (SESAI/MS), no entanto, aponta uma população de 1.578 indígenas no município de Nioaque. Informação disponível no sítio eletrônico: <http: //portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/pop_dsei_ms_sesai_2011.pdf>.

interno do grupo, salvo o gado nelore, que é produzido para comercialização, sendo bastante eventual o sacrifício de gado para consumo interno. O comércio de gado é feito com fazendeiros vizinhos a partir da venda de bezerros, novilhas e touros. Essa prática de criação e venda de gado também é central na economia dos Terena dessa terra indígena.

A caça é praticada esporadicamente, servindo como recurso complementar na alimentação. As caçadas são realizadas com o auxilio de cachorros e armas de fogo e têm como alvos preferenciais: porcos do mato (nas variedades cateto e queixada), cutias, tatus (nas variedades galinha e peba), capivaras e veados campeiros. A coleta de frutos nativos é uma atividade realizada pelas crianças em seus momentos de lazer.

No tocante ao uso do espaço, as famílias de "Seo" Aliano e de "Seo" Zequinha, excluindo-se alguns filhos que residem em fazendas, ocupam uma área contínua de pouco mais de 130 hectares na aldeia Cabeceira. Além disso, Cláudio, filho mais velho de "Seo" Aliano, faz uso de pouco mais de 15 hectares na aldeia Brejão, onde reside próximo a seu sogro. Nessas áreas, são criadas cerca de 100 cabeças de gado nelore, incluindo bezerros e novilhas jovens, pela família de "Seo" Aliano, e em torno de 30 cabeças, pela família de "Seo" Zequinha.

Diferentemente, no grupo familiar de "Seo" Enoc, que reside em sua maioria no interior da Terra Indígena, e no grupo familiar de Dona Benisa, residente em sua maioria na "Cancha", observou-se uma predominância quase absoluta de uma economia baseada nas aposentadorias e nos salários advindos de trabalhos em fazendas e usinas sucroalcooleiras. Entre essas famílias, a produção limita-se ao plantio de algumas frutas nas proximidades das casas e, apenas no caso da família de "Seo" Enoc, a uma produção de pouco menos de 3 hectares de feijão catador, feijão rasteiro e mandioca no interior da terra indígena Nioaque. No caso da família de "Seo" Enoc, a pequena produção agrícola deve-se ao fato de que os seus descendentes são, em sua maioria, mulheres casadas com índios terena e inseridas na vida produtiva terena.

As atividades produtivas acima mencionadas têm possibilitado aos Atikum reproduzirem-se fisicamente no município de Nioaque. Por sua vez, essa reprodução física permite também uma reprodução cultural do grupo em Mato Grosso do Sul, a qual ocorre, sobretudo, na realização do ritual do Toré, discutido adiante.

## O Toré e os Encantos de Luz: ritual e religiosidade atikum

Entre os Atikum de Nioaque, tal como entre os Atikum de Pernambuco, há dois tipos de Toré: os Torés públicos, realizados geralmente em datas festivas, como o dia 19 de abril, dia do Índio; e os Torés privados, realizados cotidianamente no seio dos grupos familiares, com o objetivo de manter viva a tradição e ensiná-la aos mais jovens. As principais diferenças entre essas duas ocasiões são o número de participantes e o tipo de vestimentas usadas. Ao passo que nos Torés privados os índios apenas pegam seus maracás e dançam o ritual com sua família, vestidos como no seu cotidiano, nos Torés públicos compõe o ritual um número maior de pessoas (entre 15 e 30) de diversos grupos familiares, todos "fardados", como dizem os Atikum, com seus penachos e saiotes de palha de buriti, a fim de evidenciar para os visitantes a sua indianidade (Ilust. 144).

Em ambos os casos, o ritual do Toré é executado com os índios dançando geralmente descalços, batendo os pés no chão e chacoalhando maracás em ritmo harmonizado; os índios dançadores de Toré movimentam-se em filas no terreiro. Um "puxador de linha", chamado também de "enfrentante", é aquele quem determina qual é a "linha de Toré" a ser cantada e vai à frente cantando e dirigindo os demais. Às crianças, é permitida e incentivada a participação, o que garante o aprendizado e perpetuação dessa tradição entre os Atikum, mesmo longe de seu território de origem.

As “linhas de Toré” são cantigas que evocam a história, a religiosidade e as tradições culturais do grupo, fazendo referência tanto a práticas cotidianas quanto a eventos emblemáticos para a etno-história Atikum. Dentre as linhas registradas durante os trabalhos de campo, acredito que a seguinte linha merece menção especial, pois relata a trajetória de migrações vivida por esses sujeitos que, ao deixarem o seu local de origem, vivem “andando em terra alheia”:

> Ô meu caboclo índio
> O que é que anda fazendo aqui? (bis)
> Eu ando em terra alheia
> Procurando a minha aldeia (bis)
> Ô hêina hêina, hêina hêi áh
> Ô hêina hêina, hêina hêi ôah (bis)
> (pisadas)
> (Bis)

Com os participantes, chamados também de “torezeiros”, enfileirados, o “enfrentante” do Toré começa a cantar, dançar e puxar a fila de modo a realizar, no primeiro momento do ritual, um movimento circular que inicia a formação de uma espiral pela fila de “torezeiros”. No segundo momento da performance, antes que a fila de participantes não encontre mais espaço para a continuidade da dança em seu movimento espiral para dentro de si, o “puxador de linha” faz um movimento de volta, o qual inicia o terceiro momento da dança. Neste, a fila movimenta-se de maneira circular, formando uma espiral que segue para fora. Por fim, no quarto e último momento da dança, o “puxador de linha” sinaliza o término desta chacoalhando seu maracá e puxando a fila dos “torezeiros” não mais para fora ou para dentro, mas no sentido de encontrar o fim dela e formar um círculo com os participantes.

A imagem a seguir tenta ilustrar os sentidos desses movimentos e sua ordem de execução (Ilust. 145).

O resultado é harmonioso e, ao termino da realização desses movimentos, os participantes reunidos em círculo no centro do terreiro fazem alguns agradecimentos, sobre os quais darei mais detalhes ao longo do texto. Destaca-se que esse movimento de agradecimento não representa o término do ritual do Toré, mas apenas o fechamento de um ciclo. Para que o Toré esteja encerrado na ocasião, é preciso que seja cantada e dançada a seguinte linha para o “fechamento do terreiro”.

> Esse cruzeiro é de Deus e é de Nossa Senhora (bis)
> Adeus meu cruzeiro, nós já vamos-se embora (bis)
> Fique com Deus que eu vou com Jesus (bis)
> Na glória de Deus e da virgem Maria, Amém (bis)
> Hêi hêi hêi, ô hêina hêi áh (bis)
> Ô hêina hêina, hêi áh (bis)
> (pisadas)
> (Bis)

Nas “linhas de Toré” analisadas até o momento, foi possível perceber a recorrência da palavra “caboclo” em diversas “linhas”. Disso, observa-se que os Atikum de Nioaque identificam-se entre si ora como “índios” e/ou “índios Atikum”, ora como “Caboclos” e/ou “Caboclos da serra do Umã”. Essa identificação de caboclo e índio também foi observada por Giovani José da Silva (2000) entre os Atikum de Nioaque, e por Grünewald em Pernambuco, onde “os Atikum se identificam como índios ou caboclos em oposição aos brancos ou civilizados através do Toré” (1993, p. 70). Diante da ausência de outro grupo indígena que se identifique dessa forma, os Atikum usam tal denominação como marcador étnico em Mato Grosso do Sul.

Em geral, as “linhas de Toré” fazem referência a aspectos da vida religiosa. Nas pesquisas de Grünewald entre os Atikum de Pernambuco, o autor notou que “o cotidiano dos habitantes da Serra do Umã estava repleto de imagens católicas sem, no entanto, haver qualquer tipo de atividade regular direcionada aos cultos de tal

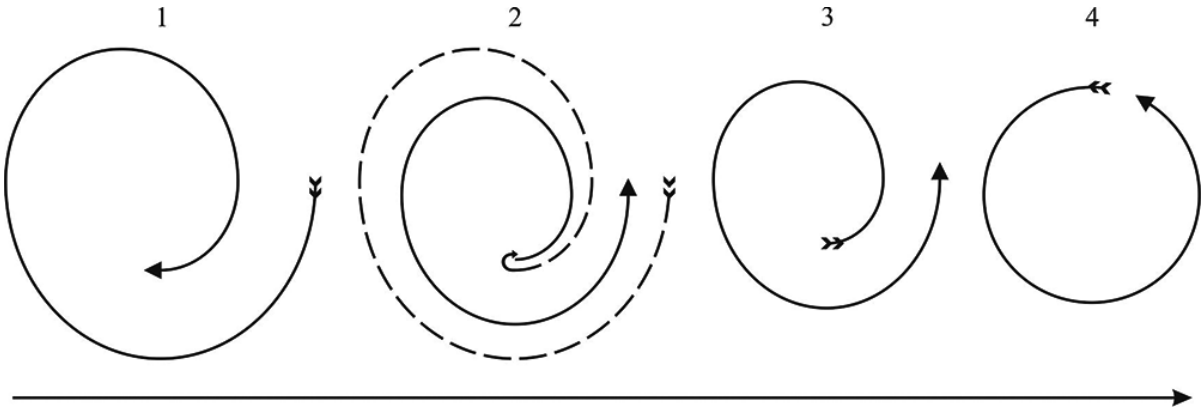



ILUSTRAÇÃO 145 - OS MOVIMENTOS DO TORÉ DANÇADO PELOS ATIKUM DE NIOAQUE/MS (ELABORAÇÃO: GABRIEL ULIAN)

religião" (1993, p. 66). "Em Nioaque, foi notado um cotidiano semelhante, havendo, como também há em Pernambuco, o hábito de se batizar e crismar as crianças (daí decorrendo as já citadas relações de compadrio) "(SILVA, G. J., 2000, p. 46). Giovani José da Silva (2000) ainda aponta que, apesar de não se demonstrarem fechados à influência de outras religiões, os Atikum revelaram simpatia pelo catolicismo, o que pode ser interpretado como fruto do processo de territorialização que diversos grupos indígenas do Nordeste vivenciaram nos aldeamentos religiosos.

Outro elemento presente nas linhas é a "jurema", que, como já foi mencionado, trata-se de uma bebida extraída da planta do mesmo nome e utilizada em Pernambuco durante os rituais. Segundo os Atikum, a bebida representa o sangue de Cristo. Em Nioaque, os Atikum não consomem a "jurema", pois afirmam que a planta da qual se extrai o "anjucá" não existe na região. Observa-se, contudo, o consumo de bebida alcoólica, geralmente vinho ou cachaça, durante os Torés privados, o que leva a pensar que se a "jurema" possibilita o contato com os "Encantos de Luz", é possível que a bebida alcoólica também o faça.

Os agradecimentos ditos ao final de cada "linha de Toré", pronunciados primeiramente em voz alta pelo "puxador de linha" e depois seguido de um "viva!" em coro pelos demais "torezeiros", apresentam indícios para se refletir sobre os "Encantos de Luz". Nesses agradecimentos, são ditas as seguintes palavras:

Viva Deus!
Viva os "Encantos de Luz"
Viva os índios que estão dançando!
Viva os índios que não estão dançando!
Viva os nossos caciques!
Viva o nosso chefe!
Viva as nossas visitas!

Como já foi observado por Giovani José da Silva (2000), nos agradecimentos há uma hierarquia, na qual, em primeiro lugar, está Deus, depois os "Encantos de Luz" e assim subsequentemente, numa espécie de ordem de importância. A hipótese que defendo até o momento é que os "Encantos de Luz" sejam entidades ancestrais, de índios que "já não existem mais", e que após a morte tornaram-se "Encantos de Luz". Essa hipótese fundamenta-se na hierarquia apresentada nos agradecimentos proferidos ao fim das "linhas de Toré". Os agradecimentos referem-se primeiro a Deus, entidade do plano do sagrado e imaterial, em seguida aos "Encantos de Luz", e, após, aos indivíduos do plano mundano e material, primeiro "os índios que estão dançando", ou seja, os próprios Atikum, em seguida os demais índios, os postos de liderança e os visitantes (não índios). Desse modo, os "Encantos de Luz" encontram-se em um ponto do *continuum* dos agradecimentos localizado entre o sagrado e profano, entre o material e o imaterial.

Nas pesquisas de campo realizadas, notei certa reserva e/ou insegurança por parte dos

Atikum em revelar o que seriam os tais "Encantos de Luz". Essa áurea de mistério produzida, e a reserva dos indígenas em falar podem ser aqui analisadas como o estabelecimento de uma fronteira étnica entre os que são e os que não são Atikum. Assim, os conhecimentos sobre os "Encantos de Luz", fazendo parte da "ciência de índio", constituem saberes específicos que só podem ser inteiramente conhecidos por aqueles que pertencem ao grupo, o que consolida suas fronteiras étnicas.

## Uma nova etnogênese atikum em Mato Grosso do Sul?

Atualmente, os Atikum somam pouco mais de 100 pessoas, localizados na aldeia Cabeceira, em aldeias vizinhas e nas áreas urbanas de Nioaque. Não se sabe o paradeiro exato dos Atikum que não permaneceram nessas áreas, mas possivelmente esses devem ter se espalhado por fazendas em Mato Grosso do Sul e nos estados vizinhos.

Em meio aos Terena, grupo majoritário na terra indígena, os Atikum foram, por muito tempo, discriminados por sua pele negra, seus cabelos encaracolados e seu sotaque arrastado, tipicamente nordestino, sendo pejorativamente chamados de "Terra Seca" e sofrendo a acusação de não serem "índios de verdade", tanto por índios terena, quanto pela população não índia de Nioaque que mantinha contato com esses sujeitos dentro e fora da aldeia. Nesse sentido, torna-se relevante o fato desses indígenas não possuírem uma língua distinta, sendo falantes apenas da língua portuguesa, com típico sotaque nordestino, e de possuírem características fenotípicas negroides (decorrentes da mistura com afrodescendentes), elementos que constituem pontos de conflito quanto ao reconhecimento de sua identidade indígena. Em fins da década de 1990, a alegação de que esses sujeitos não seriam de fato índios diminuiu graças à articulação do grupo em torno de sua etnicidade.

Após mais de três décadas na região, a cultura desse grupo parece ter se modificado de maneira distinta da dos Atikum que residem no Nordeste, sendo inclusive relevante um estudo comparativo entre os grupos, que possibilite entender as diferenças em suas reconfigurações étnicas a partir dos respectivos processos de territorialização. No caso dos Atikum de Nioaque, a aparente não utilização da jurema preta nos rituais de Toré, bem como pequenas mudanças no que é dito nas linhas de Toré e nas indumentárias utilizadas na realização do ritual demonstram bem isso.

Tendo em vista os aspectos da territorialização atikum sucintamente discutidos neste capítulo, bem como as observações de campo, sou levado a acreditar que os Atikum de Mato Grosso do Sul constituem um grupo étnico já distinto dos Atikum da serra do Umã, culturalmente vinculados a esses, mas que compartilham memórias de experiências e trajetórias coletivas que lhes são peculiares. Segundo entrevistas realizadas com os indígenas atikum em Nioaque, o grupo que se encontra em Mato Grosso do Sul deixou a serra do Umã antes da demarcação de terra indígena Atikum, em 1993. Assim, é possível pensar que, por ocasião de sua chegada em Mato Grosso do Sul, o grupo em questão não se encontrava plenamente territorializado no local então reivindicado pelos Atikum em Pernambuco.

Outra constatação interessante é que o grupo abordado parece ter tido, por motivações parecidas e no mesmo momento histórico em que ocorria o segundo ciclo de etnogêneses no Nordeste (décadas de 1970 e 1980), sua territorialização em Mato Grosso do Sul. Como já dito, neste segundo ciclo de emergências étnicas no Nordeste muitos grupos surgidos a partir de rupturas faccionais e/ou deslocamentos territoriais levantaram suas demandas de reconhecimento sem vínculos territoriais com os antigos aldeamentos, pautados apenas em vínculos genealógicos e rituais com outros grupos já legitimados frente ao Estado (ARRUTI, 2006). Assim, faz-se ne-

cessário investigar a hipótese de uma segunda etnogênese atikum em Mato Grosso do Sul.

Recentemente, os Atikum de Nioaque têm enfrentado uma batalha no campo burocrático e jurídico para que ocorra o reservamento de terras a eles destinadas em Mato Grosso do Sul. O processo, envolvendo a Procuradoria da República, o Ministério Público Federal e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Mato Grosso do Sul, encontra-se em curso. Enquanto isso, os Atikum de Nioaque aguardam ansiosamente a delimitação de suas terras. A concretização disto pode gerar um novo processo de territorialização dos Atikum em Mato Grosso do Sul, que então poderia alterar sua rede de relações com os Terena e suas formas de organização política, mas essa seria outra questão a ser investigada.

# ILUSTRAÇÕES

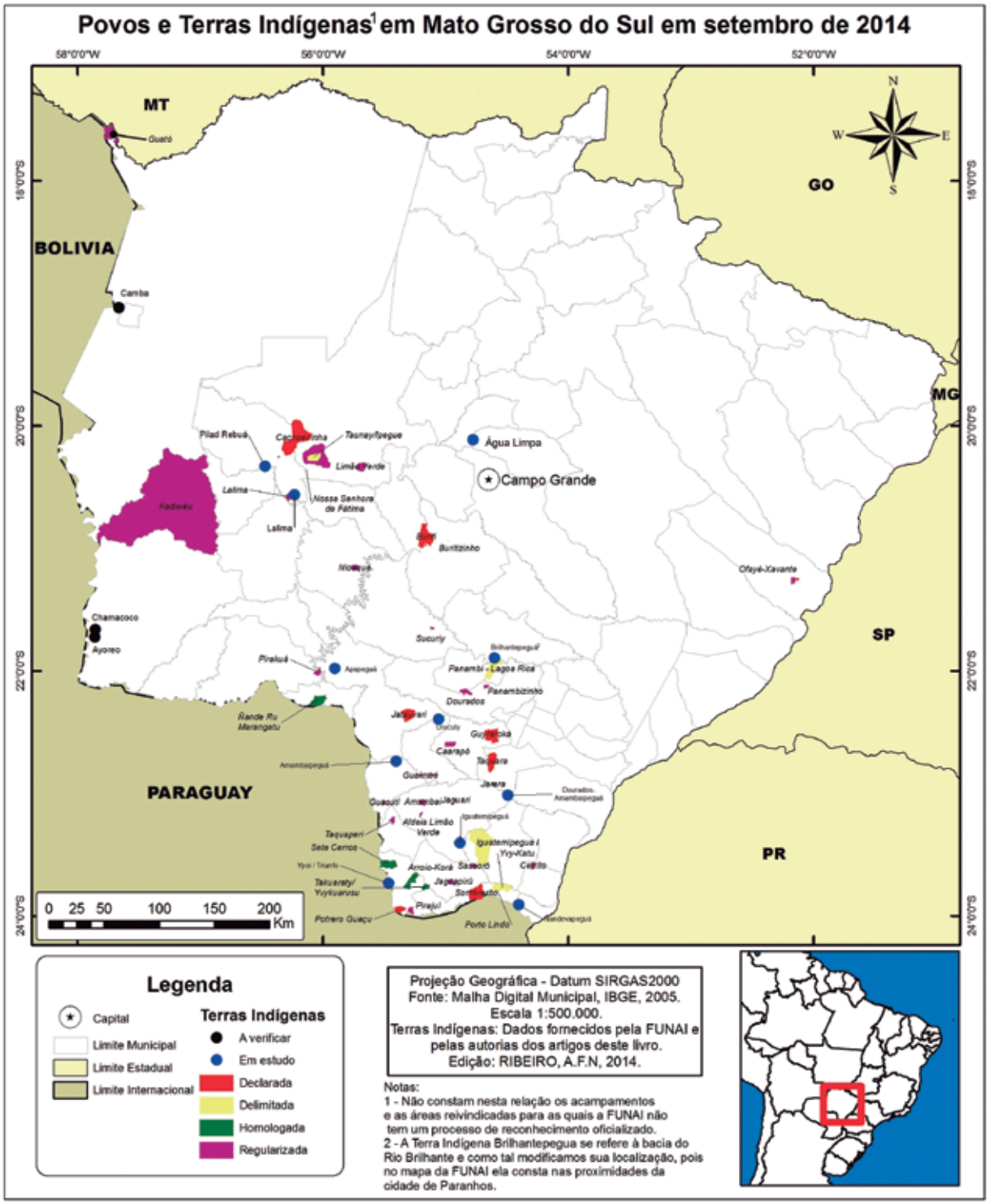



ILUSTRAÇÃO 1 - MAPA: POVOS E TERRAS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL EM SETEMBRO DE 2014 (IBGE, 2005; DESENHO DE A. F. N. RIBEIRO)

Observação: Seis das reservas demarcadas de 1915 a 1928 para os indígenas falantes de línguas guaraní em MS estão em território de ocupação tradicional kaiowá: Dourados, Amambai, Caarapó, Sassoró, Limão Verde e Takuapiry. Duas, Pirajui e Porto Lindo, estão situadas em território de ocupação tradicional Guarani (Ñandéva). Até final dos anos 1940, os Kaiowá não aceitavam a presença dos Guarani (Ñandéva) em suas reservas (SCHADEN, 1973, p. 7, nota 13), cada vez mais procuradas por estes indígenas, por causa da invasão de suas terras pelas frentes de extração de erva-mate e de ocupação agropastoril. Atualmente, em áreas como as do Ka'aguyrusu (cf. VIETTA, neste livro), a recusa à entrada dos Guarani (Ñandéva) ainda é bem presente; em outros locais, como Dourados, Caarapó, Amambai e Sassoró, os dois grupos estão acomodados socialmente e acostumados a dividir a reserva há várias décadas.

ILUSTRAÇÃO 2 - TERRAS E POVOS INDÍGENAS ATUAIS EM MATO GROSSO DO SUL (FUNAI E AUTORES E AUTORAS DOS CAPÍTULOS DESTE LIVRO)

| *Nome* | *Etnia* | *Município* | *Fase* | *Modalidade* | *Reestudo* |
|---|---|---|---|---|---|
| Aldeia Limão Verde | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Amambai | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Amambai | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Amambai | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Arroio-Korá | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Paranhos | Homologada | Tradicionalmente ocupada | |
| Buriti | Terena | Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia | Declarada | Tradicionalmente ocupada | Reestudo |
| Buritizinho | Kaiowá, Guarani (Ñandéva) e Terena | Sidrolândia | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Caarapó | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Caarapó | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Cachoeirinha | Terena | Miranda | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Cachoeirinha | Terena | Miranda | Declarada | Tradicionalmente ocupada | Reestudo |
| Cerrito | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Eldorado | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Dourados | Kaiowá, Guarani (Ñandéva) e Terena | Dourados, Itaporã | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Guaimbé | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Laguna Carapã | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Guasuti | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Aral Moreira | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Guató | Guató | Corumbá | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Guyraroká | Kaiowá | Caarapó | Declarada | Tradicionalmente ocupada | |
| Jaguapiré | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Tacuru | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Jaguari | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Amambai | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Jarará | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Juti | Homologada | Tradicionalmente ocupada | |
| Kadiwéu | Kadiwéu, Terena e Kinikinau | Porto Murtinho | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Lalima | Terena e Kinikinau | Miranda | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |

| *Nome* | *Etnia* | *Município* | *Fase* | *Modalidade* | *Reestudo* |
|---|---|---|---|---|---|
| Jatayvari | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Ponta Porã | Declarada | Tradicionalmente ocupada | |
| Limao Verde | Terena | Aquidauana | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Ñande Ru Marangatu | Kaiowá | Antônio João | Homologada | Tradicionalmente ocupada | |
| Nioaque | Terena e Atikum | Nioaque | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Nossa Senhora de Fátima | Terena | Miranda | Regularizada | Reserva Indígena | |
| Ofayé-Xavante | Ofayé e Kaowá | Brasilândia | Declarada | Tradicionalmente ocupada | |
| Ofayé-Xavante | Ofayé | Brasilândia | Regularizada | Reserva Indígena | Reestudo |
| Panambizinho | Kaiowá | Dourados | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Pilad Rebuá | Terena | Miranda | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Pirajuí | Guarani (Ñandéva) | Paranhos | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Pirakuá | Kaiowá | Bela Vista, Ponta Porã | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Porto Lindo | Guarani (Ñandéva) | Japorã | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Yvy-Katu | Guarani (Ñandéva) | Paranhos | Delimitada | Tradicionalmente ocupada | Reestudo |
| Potrero Guaçu | Guarani (Ñandéva) | Paranhos | Declarada | Tradicionalmente ocupada | |
| Rancho Jacaré | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Laguna Carapã | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Sassoró | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Tacuru | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Sete Cerros | Kaiowa e Guarani (Ñandéva) | Paranhos | Homologada | Tradicionalmente ocupada | |
| Sucuriy | Kaiowá | Maracaju | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Takuaraty/ Yvykuarusu | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Paranhos | Homologada | Tradicionalmente ocupada | |
| Taquaperi | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Coronel Sapucaia | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |

| *Nome* | *Etnia* | *Município* | *Fase* | *Modalidade* | *Reestudo* |
|---|---|---|---|---|---|
| Taquara | Kaiowá | Juti | Declarada | Tradicionalmente ocupada | |
| Taunay/Ipegue | Terena | Aquidauana | Regularizada | Tradicionalmente ocupada | |
| Taunay/Ipegue | Terena | Aquidauana | Delimitada | Tradicionalmente ocupada | Reestudo |
| Sombrerito | Guarani (Ñandéva) | Sete Quedas | Declarada | Tradicionalmente ocupada | |
| Panambi - Lagoa Rica | Kaiowá | Douradina, Itaporã | Delimitada | Tradicionalmente ocupada | |
| Iguatemipegua I | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Iguatemi | Delimitada | Tradicionalmente ocupada | |
| Água Limpa | Terena | Rochedo | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | |
| Apapeguá | Kaiowá E Guarani (Ñandéva) | Ponta Porã | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | |
| Pilad Rebuá | Terena | Miranda | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | Reestudo |
| Lalima | Terena, Kinikinau | Miranda | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | Reestudo |
| Amambaipeguá | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Ponta Porã | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | |
| Brilhantepeguá | Kaiowá | Rio Brilhante | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | |
| Iguatemipeguá | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Sete Quedas, Iguatemi | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | |
| Ñandevapeguá | Guarani (Ñandéva) | Japorã | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | |
| Dourados-Amambaipeguá | Kaiowá e Guarani (Ñandéva) | Amambai, Dourados, Navirai | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | |
| Urucuty | Kaiowá | Amambai | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | |
| Ypoi/Triunfo | Guarani (Ñandéva) | Paranhos | Em estudo | Tradicionalmente ocupada | |
| São Francisco/ Bairro Cristo Redentor | Camba | Corumbá | A verificar | Terra indígena a verificar | |
| Perto de Porto Murtinho | Ayoreo | Porto Mortinho | A verificar | Terra indígena a verificar | |
| Perto de Porto Murtinho | Chamacoco | Porto Mortinho | A verificar | Terra indígena a verificar | |

**Fonte:** Dados fornecidos pela FUNAI, complementados e precisados pelos autores e autoras dos capítulos deste livro.



ILUSTRAÇÃO 14 - PINTURA MONOCRÔMICA, MUNICÍPIO DE CORGUINHO, MS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 15 - PINTURA POLICRÔMICA, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 16 - PETRÓGLIFO FEITO POR PICOTEAMENTO, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 17 - PETRÓGLIFO OBTIDO POR POLIMENTO, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)

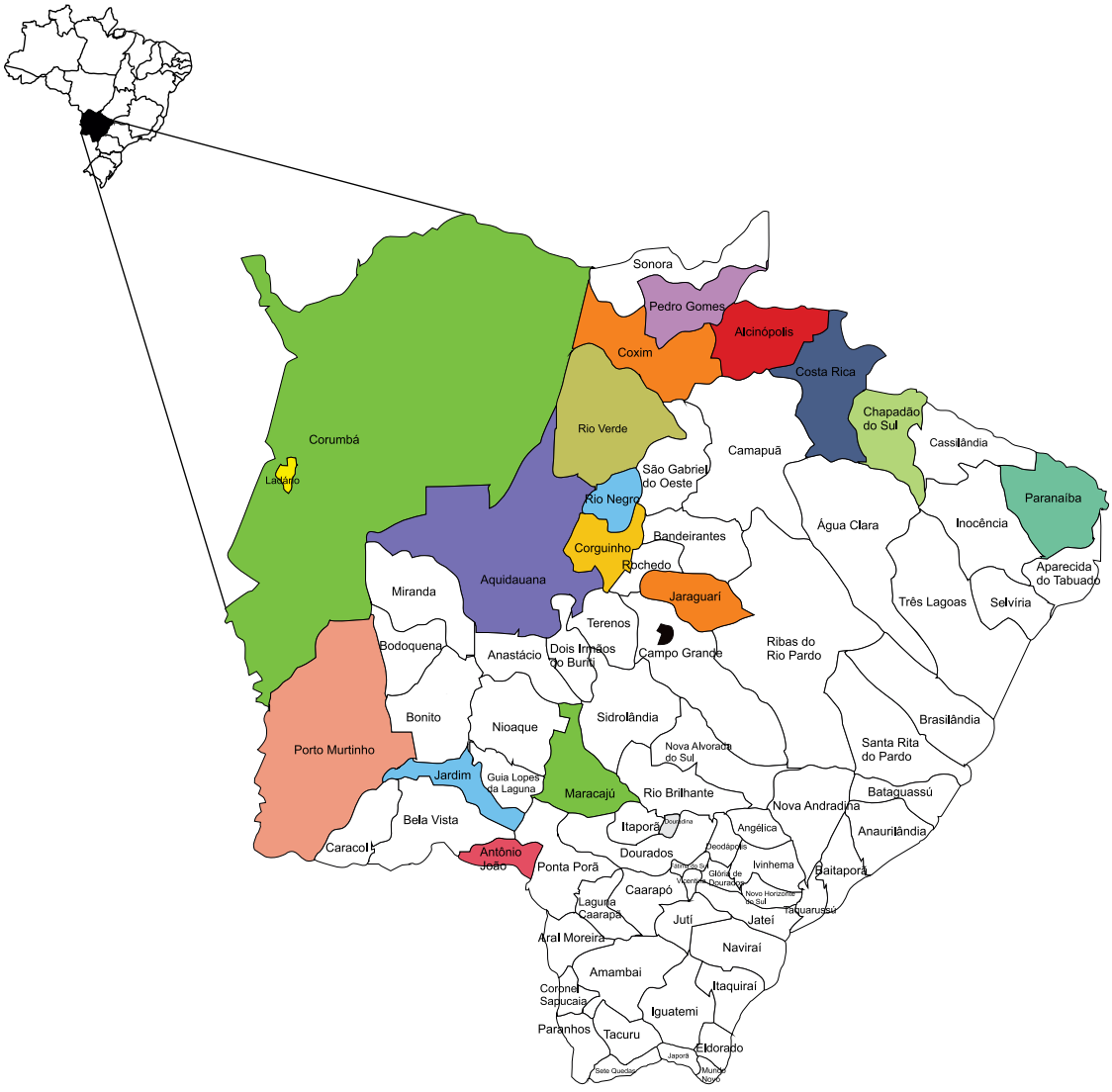



ILUSTRAÇÃO 18 - MAPA: LOCALIZAÇÃO DOS MUNICÍPIOS (DESTACADOS EM COLORIDO) ONDE FORAM REGISTRADOS SÍTIOS DE ARTE RUPESTRE (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 19 - REPRESENTAÇÕES ORNITOMORFAS (TUIUIÚ?). CAVERNA SERRA BRAVA, MUNICÍPIO DE RIO NEGRO, MS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 20 - CERVÍDEO, REPRESENTAÇÃO TÍPICA DA TRADIÇÃO PLANALTO. CAVERNA DO SAMUKA, MUNICÍPIO DE RIO NEGRO, MS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 21 - PINTURA RUPESTRE EM ZONA AFÓTICA DA CAVERNA GRANDE, DISTRITO DE TABOCO, MUNICÍPIO DE CORGUINHO, MS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 22 - ANTROPOMORFOS DE GRANDE DIMENSÃO LEMBRAM OS "BONECÕES" DA TRADIÇÃO AGRESTE (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)

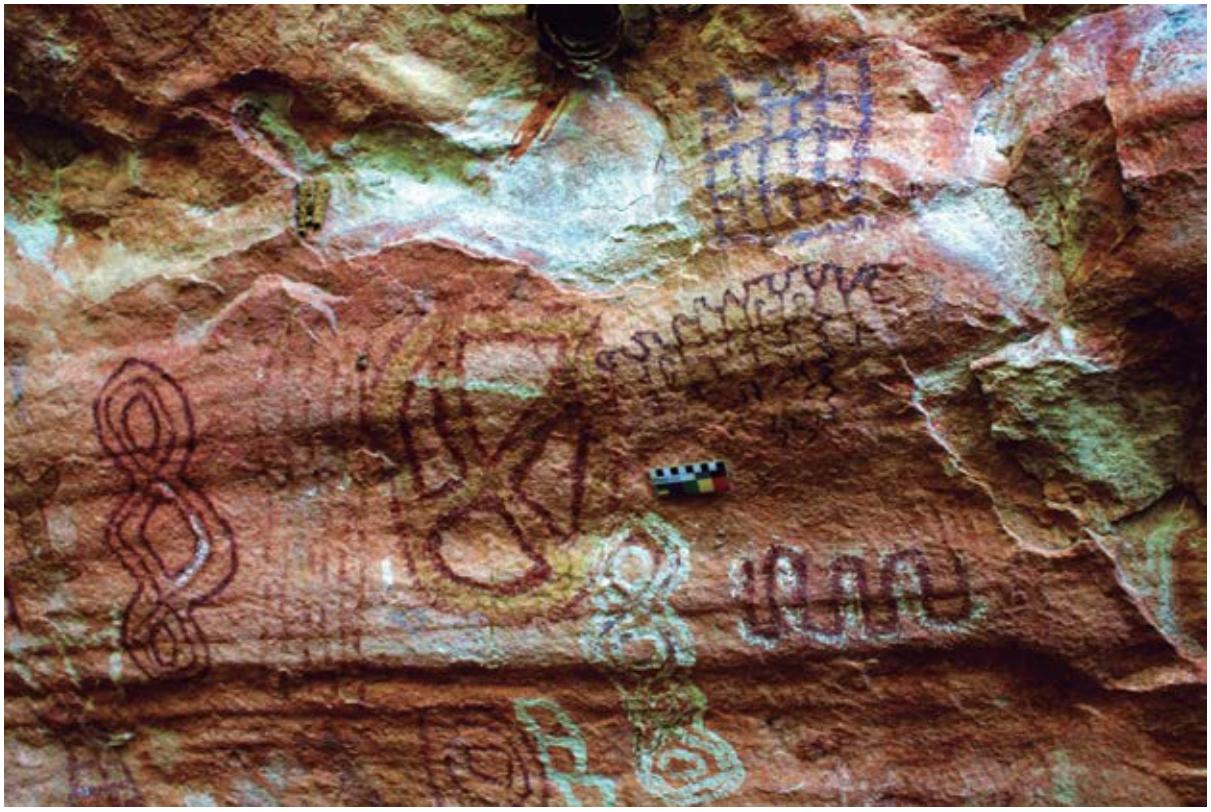


ILUSTRAÇÃO 24 - PAINEL POLICRÔMICO, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 25 - FIGURAS ZOOMÓRFICAS (CAMELÍDEOS?) EM PAINEL DA TRADIÇÃO SÃO FRANCISCO (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)

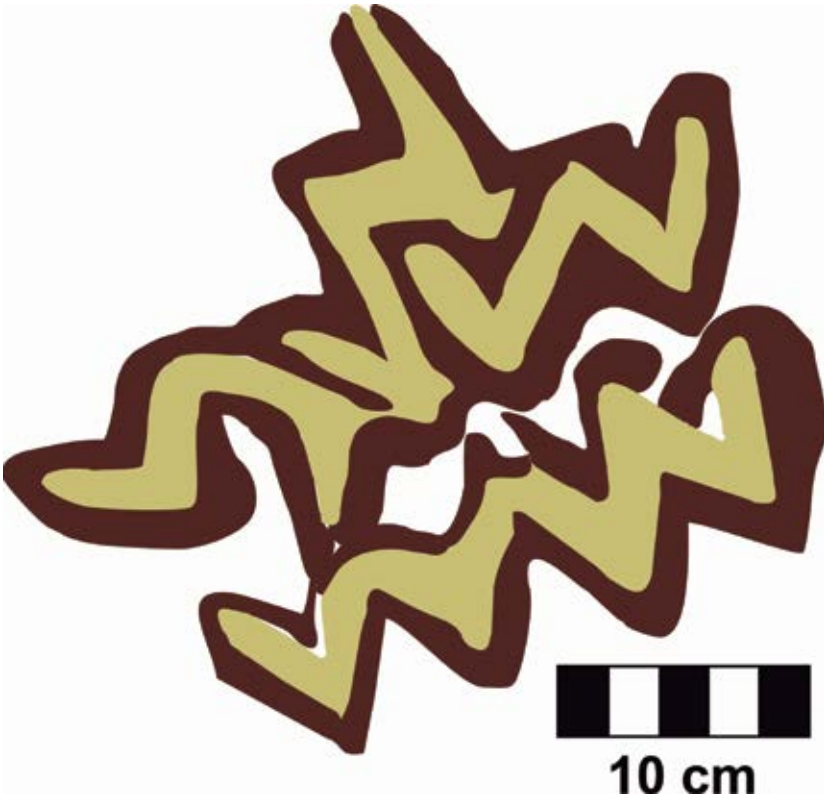



ILUSTRAÇÃO 26 - VETORIZAÇÃO DE FIGURA POLICRÔMICA TÍPICA DA TRADIÇÃO SÃO FRANCISCO (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 27 - FIGURAS DA TRADIÇÃO GEOMÉTRICA MERIDIONAL: ABRIGO DA PATA DA ONÇA. ALCINÓPOLIS, MS (FOTO RODRI GO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 28 - FIGURAS DA TRADIÇÃO GEOMÉTRICA MERIDIONAL: TEMPLO DOS PILARES. ALCINÓPOLIS, MS. (FOTO RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 29 - GRAFISMOS DO SÍTIO ARCO DE PEDRA, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)

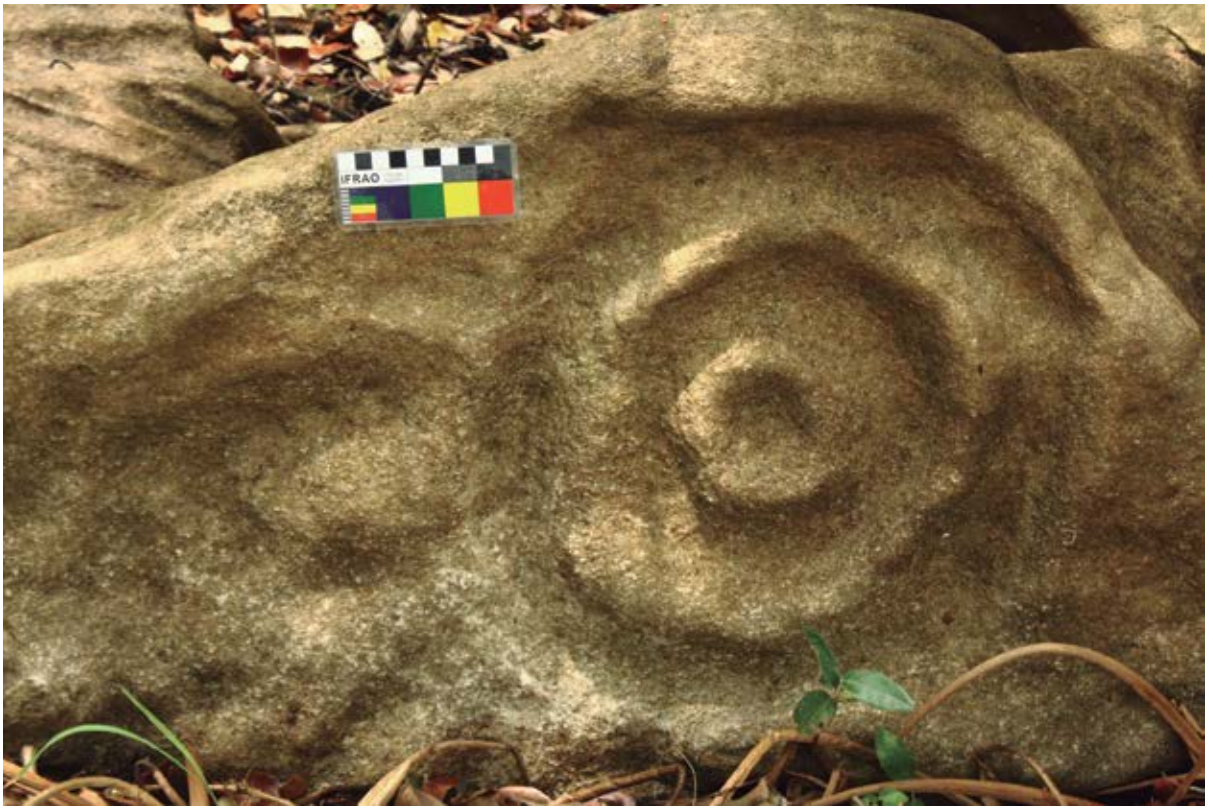



ILUSTRAÇÃO 31 - PETRÓGLIFO DO SÍTIO ARQUEOLÓGICO DE BAÍA VERMELHA (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)

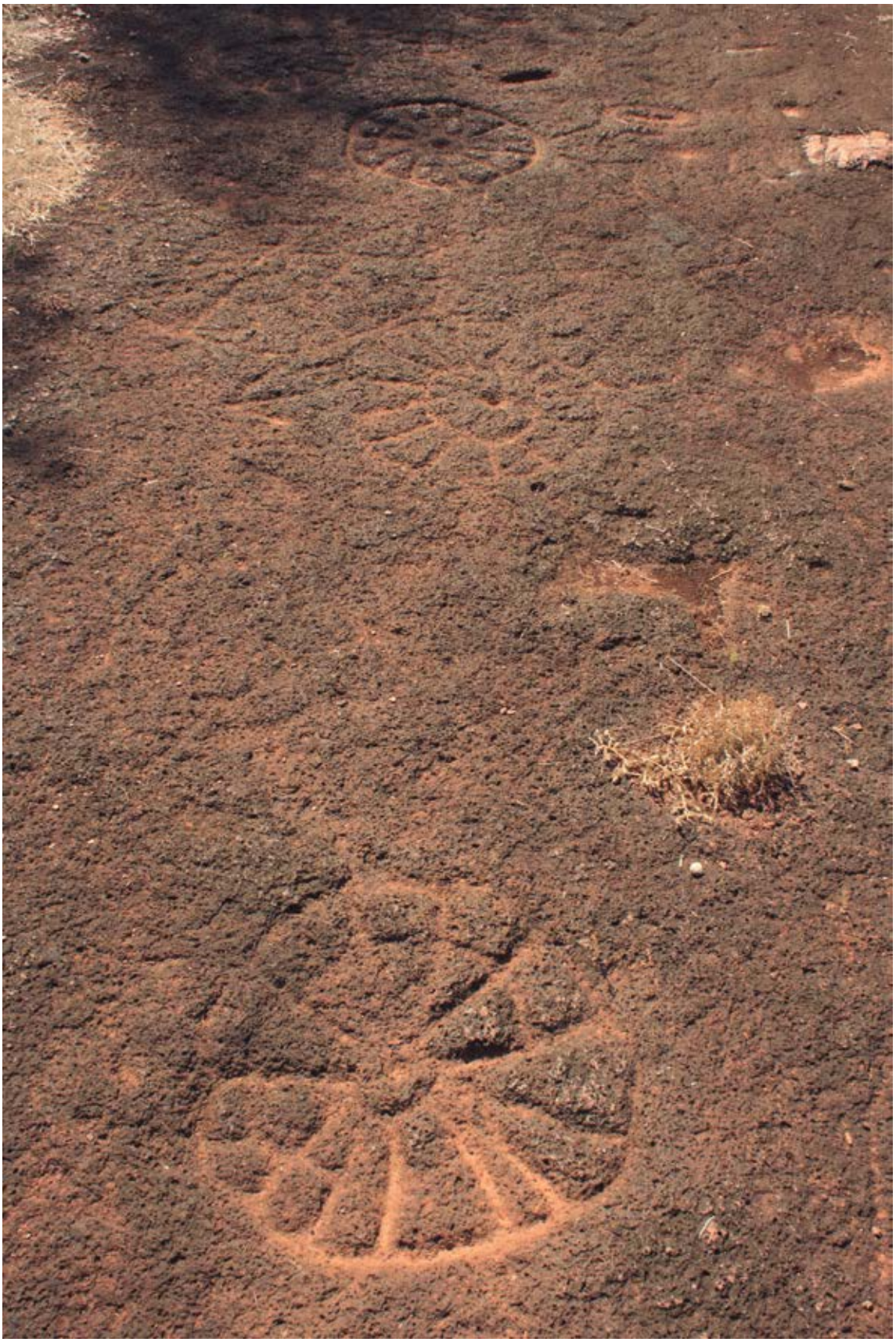


ILUSTRAÇÃO 32 - ARTE RUPESTRE DOS LAJEDOS DE CORUMBÁ – SÍTIO ARQUEOLÓGICO FAZENDA FIGUEIRINHA (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 33 - PETRÓGLIFO PICOTEADO DE ESTILO PRÓPRIO, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 35 - ASPIRAIS ASSOCIADOS A SAURO. TABOCO, MUNICÍPIO DE CORGUINHO, MS (COM BASE EM GIRELLI, 1994)



ILUSTRAÇÃO 36 - REPRESENTAÇÃO GEOMÉTRICA EMBLEMÁTICA DO SÍTIO ÁGUA FRIA, MUNICÍPIO DE RIO NEGRO, MS (FOTO RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 37 - PAINEL COM MOTIVOS GEOMÉTRICOS ASSOCIADOS A FIGURAS ZOOMORFAS, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS (FOTO RODRIGO AGUIAR)

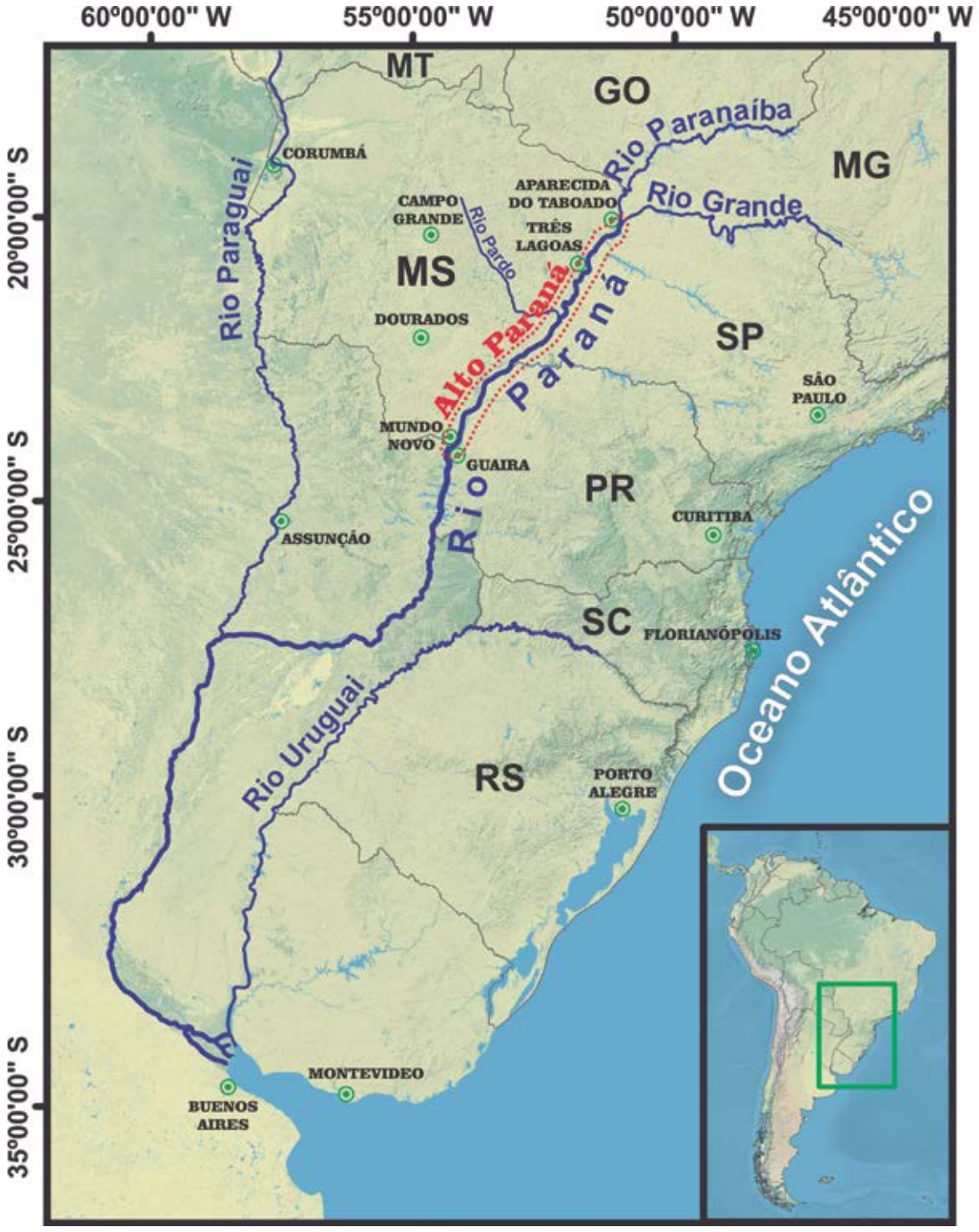



ILUSTRAÇÃO 56 - MAPA DO ALTO PARANÁ NA BACIA PLATINA (ELABORADO PELOS AUTORES)

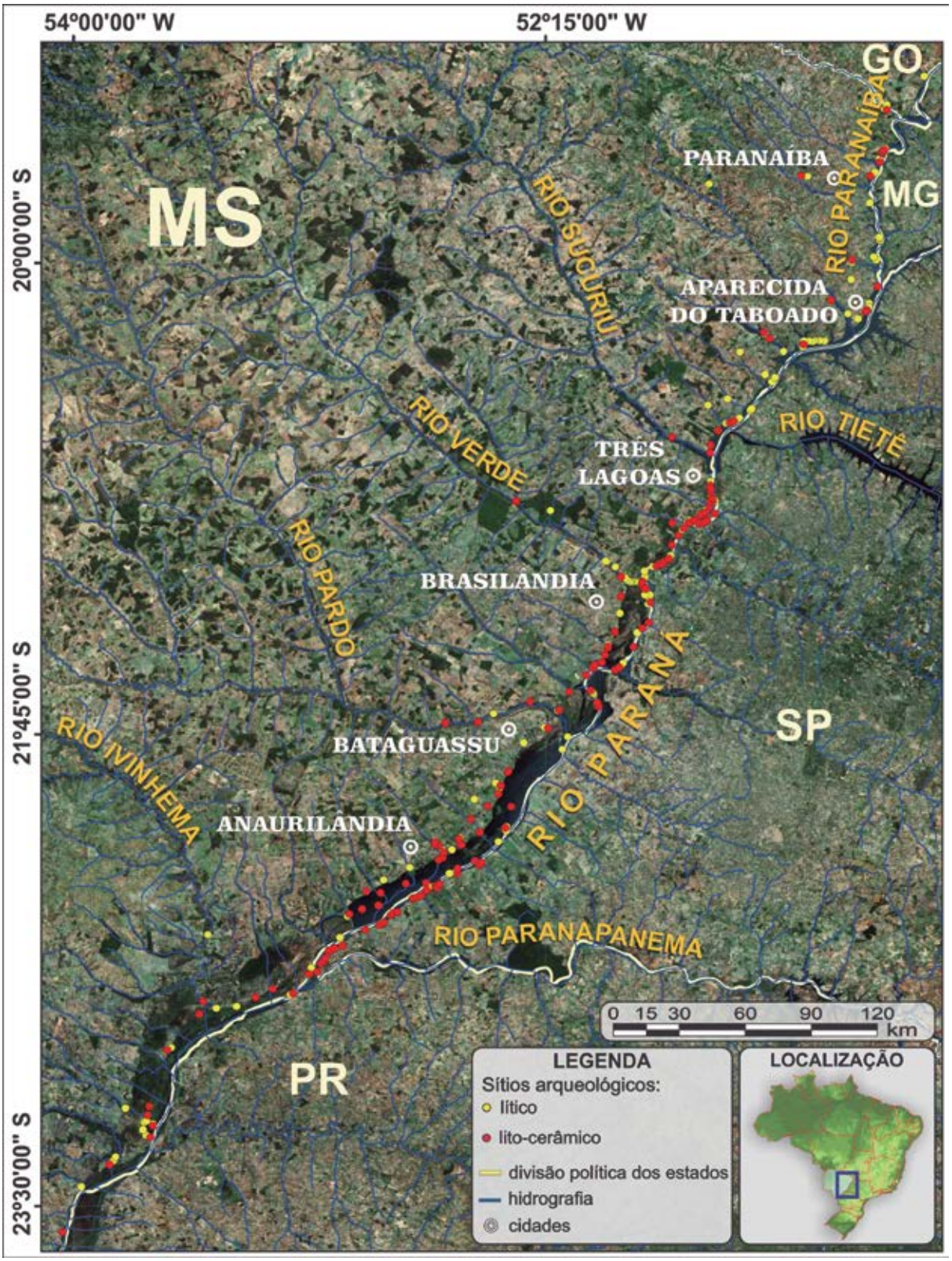



ILUSTRAÇÃO 57 - MAPA: SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS LOCALIZADOS NAS MARGENS DO ALTO PARANÁ, MARCADOS POR PONTOS AMARELOS (POVOS CAÇADORES-COLETORES PRÉ-HISTÓRICOS) E VERMELHOS (POVOS AGRICULTORES CERAMISTAS) (ELABORADO PELOS AUTORES)




ILUSTRAÇÃO 58 - ALGUNS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS NA MARGEM DO ALTO PARANÁ – A) SÍTIO AP8, COM CONGLOMERADOS DE SEIXOS; B) SÍTIO AP12, EM TERRAÇO ESTRUTURAL, LOCALMENTE DENOMINADO PAREDÃO DAS ARARAS; SÍTIOS AS4 E AS12, EM ABRIGOS SOB ROCHA NO ALTO SUCURIÚ (C, D) (ELABORADO PELOS AUTORES)

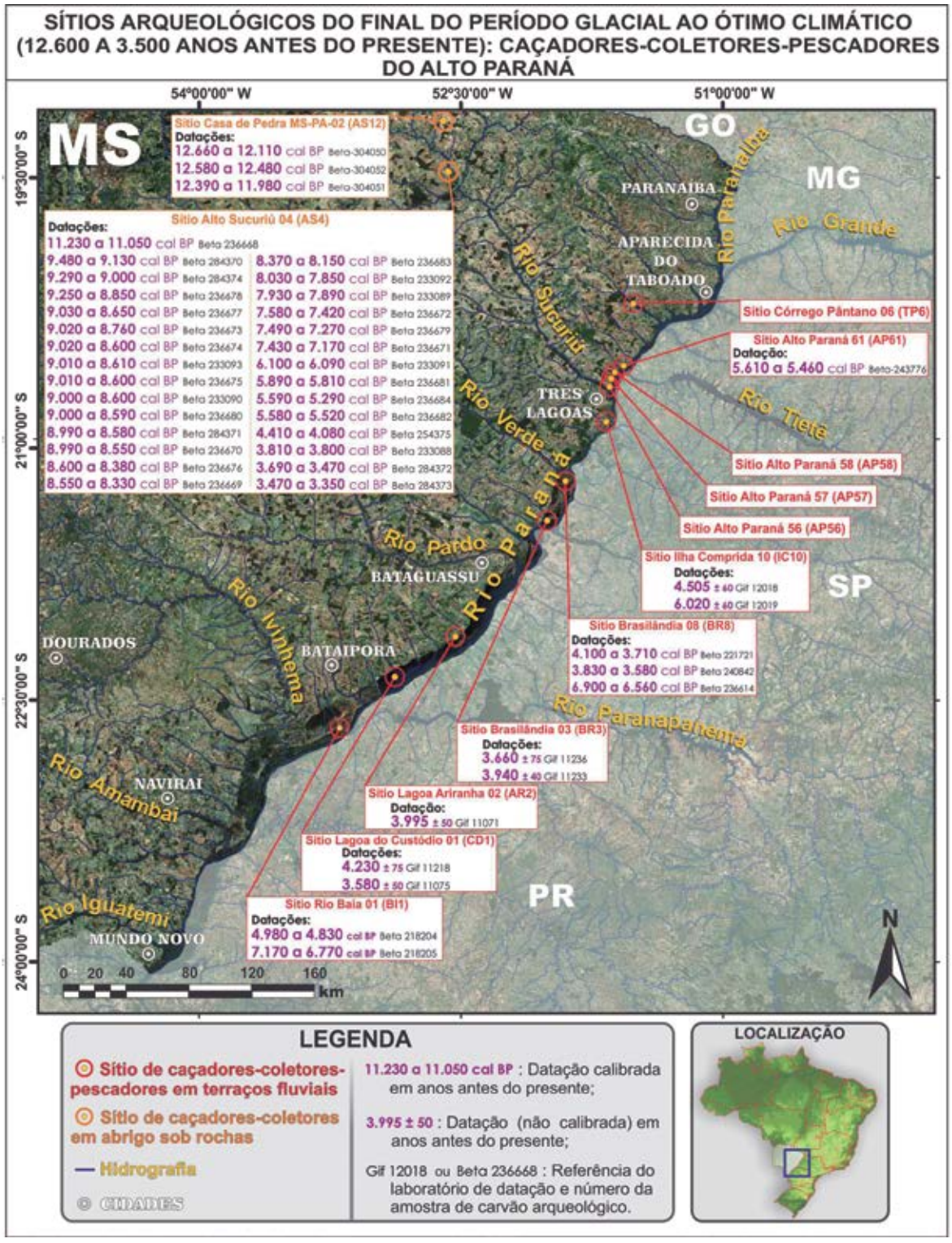



ILUSTRAÇÃO 59 - DATAÇÕES RADIOMÉTRICAS DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS DE CAÇADORES-COLETORES PRÉ-HISTÓRICOS (PERÍODO 12.000 A 3.500 ANOS A.P.) (ELABORADO PELOS AUTORES)

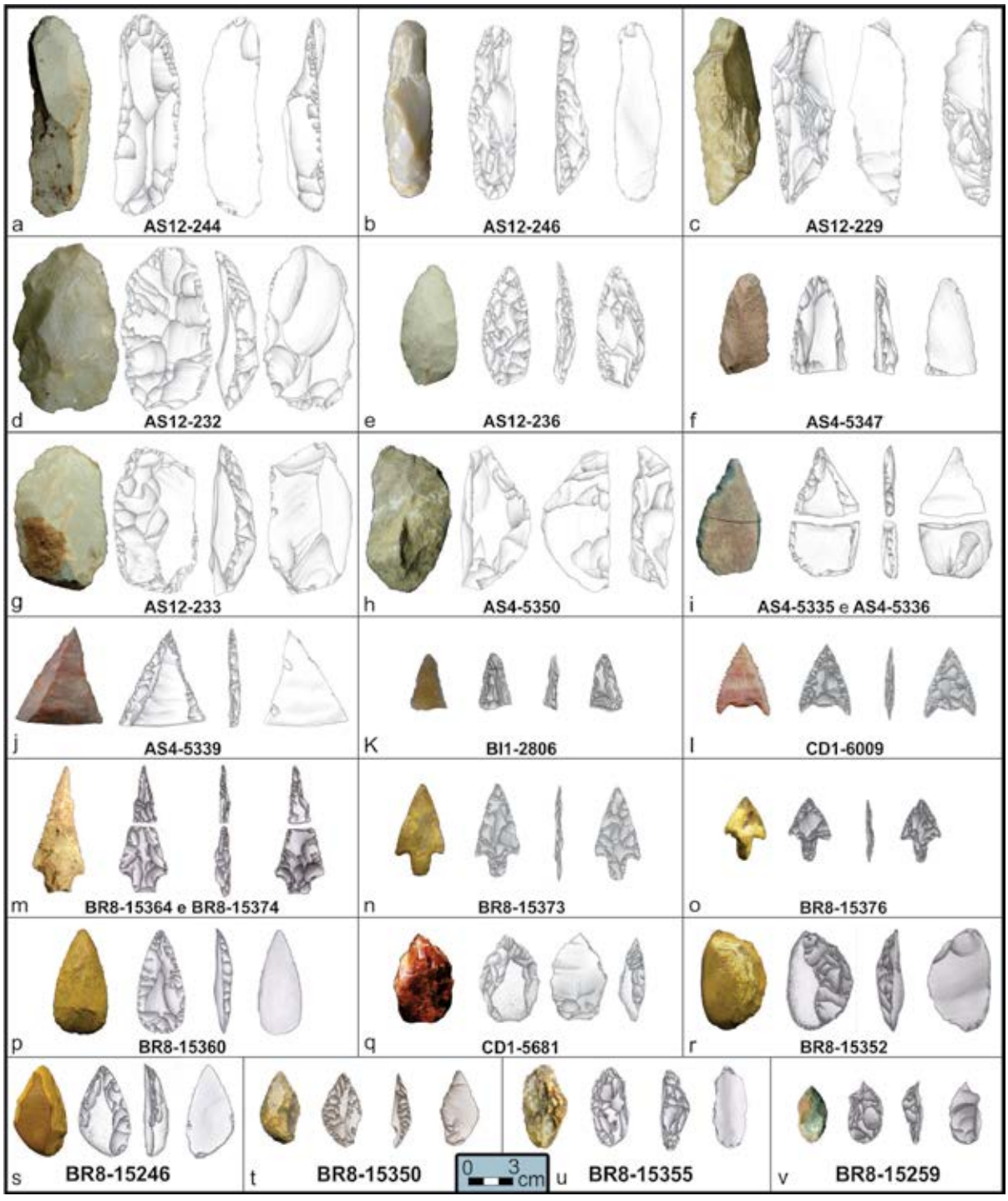



ILUSTRAÇÃO 60 - ARTEFATOS LÍTICOS LASCADOS DE CAÇADORES-COLETORES PRÉ-HISTÓRICOS, DATADOS ENTRE CERCA DE 12.000 E 9.000 ANOS A.P.(SÍTIOS AS12 E AS4), E DE CAÇADORES-COLETORES-PESCADORES DA MARGEM DO RIO PARANÁ, DATADOS ENTRE 7.000 (SÍTIO BI1), 4.500 E 3.500 ANOS (SÍTIOS CD1, BR8) (FOTO DOS AUTORES)

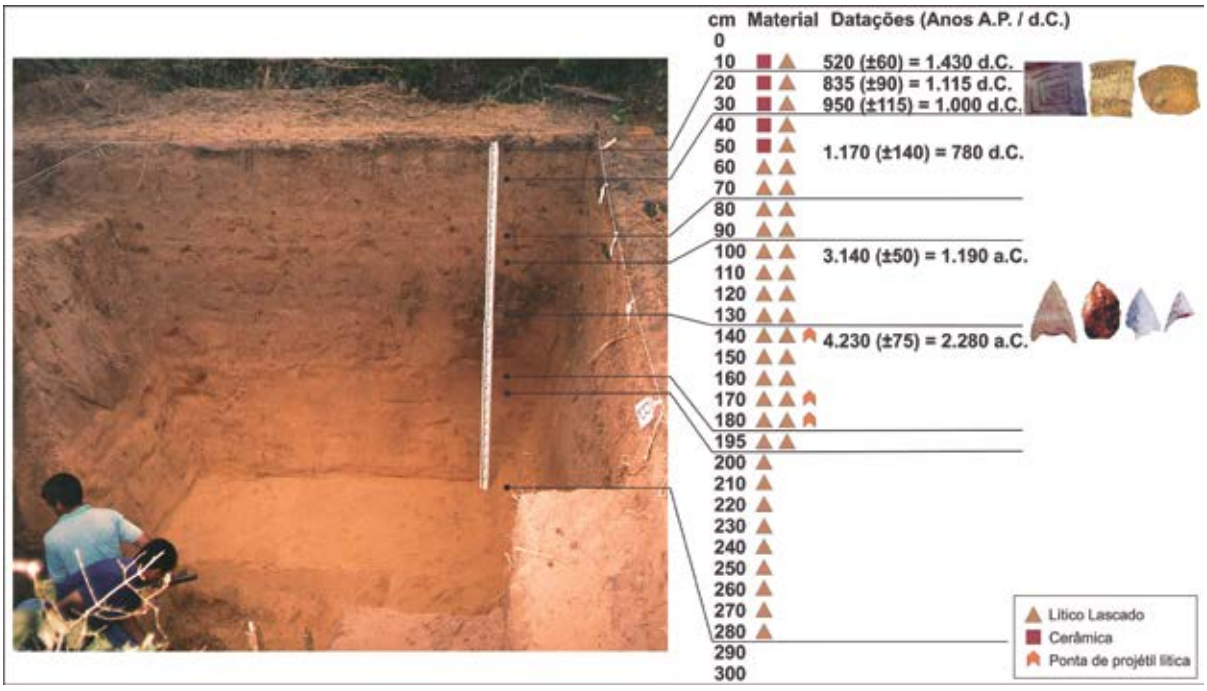



ILUSTRAÇÃO 61 - PERFIL DO SOLO DA ESCAVAÇÃO DO SÍTIO CD1 E A CRONOLOGIA DAS OCUPAÇÕES DATADAS: DOS CAÇADORES-COLETORES (4.200 ANOS A 3.100 ANOS A.P.) AOS AGRICULTORES CERAMISTAS (1.170 A 520 ANOS A.P.) (FOTO DOS AUTORES)

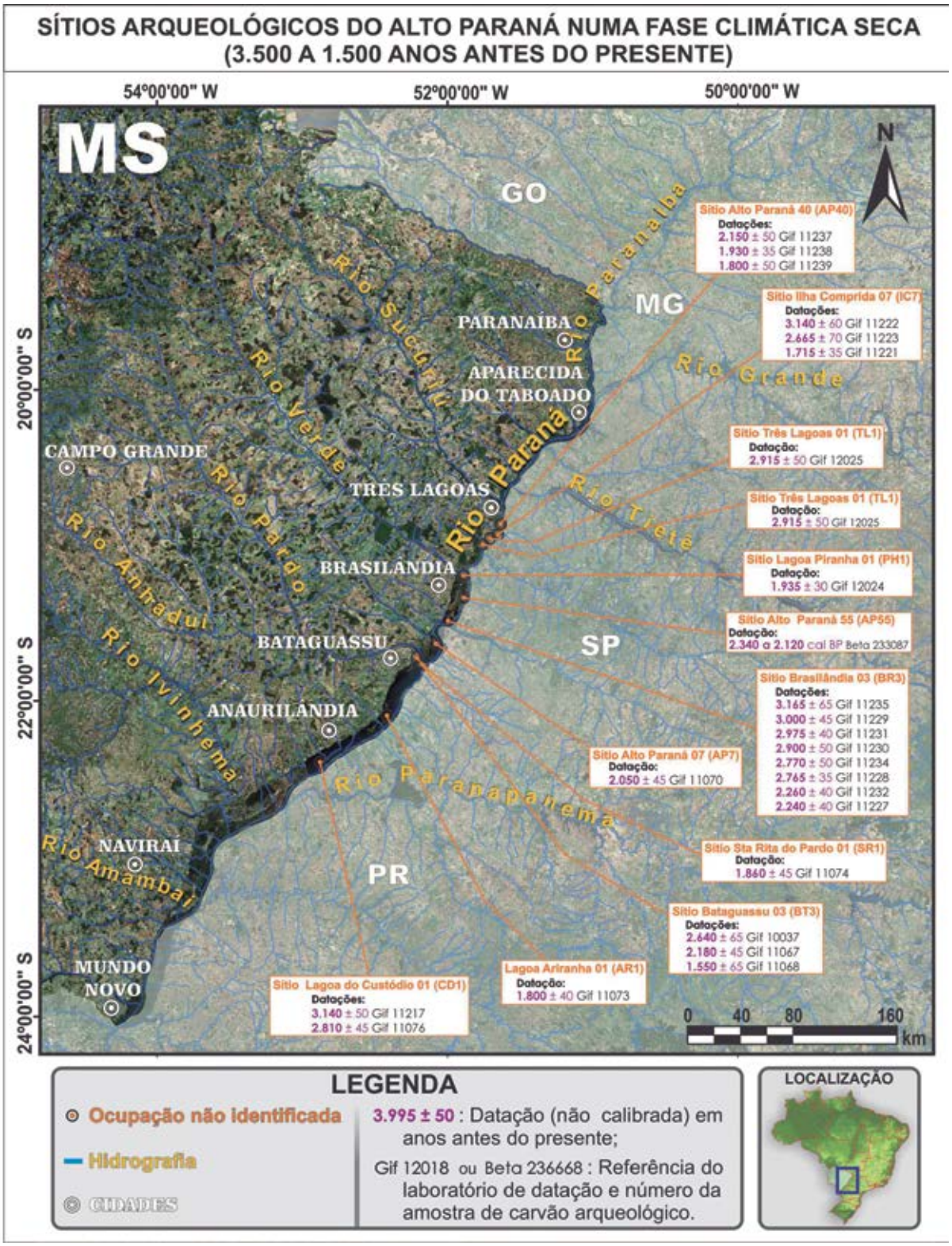



ILUSTRAÇÃO 62 - DATAÇÕES RADIOMÉTRICAS DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS (PERÍODO 3.500 A 1.500 ANOS A.P.) (FOTO DOS AUTORES)

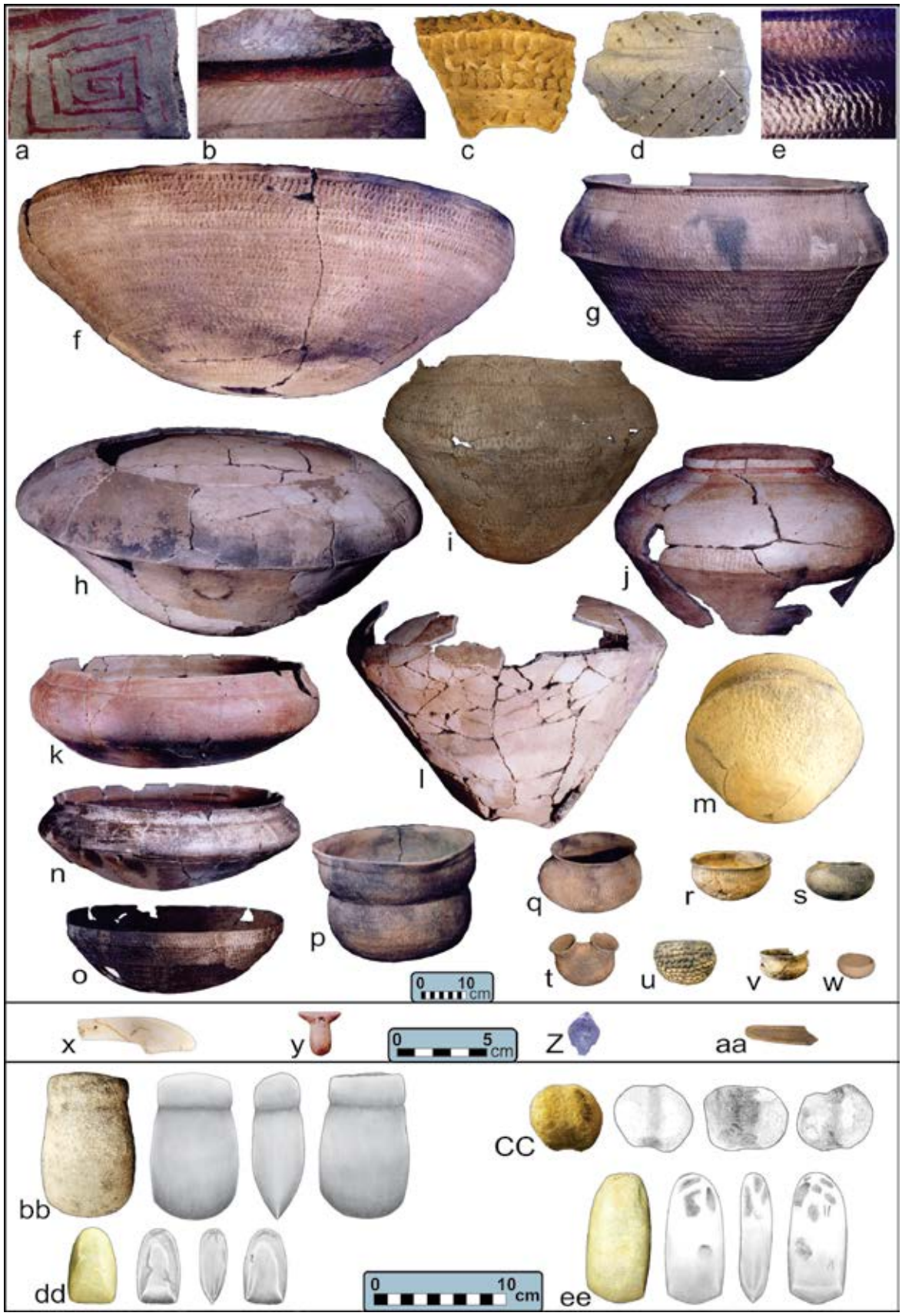



ILUSTRAÇÃO 63 - ARTEFATOS DE POVOS TUPIGUARANI CERAMISTAS: PADRÕES DE DECORAÇÃO CERÂMICA PINTADA E DIGITAL (A-E), RECIPIENTES CERÂMICOS (F-W); TEMBETÁ DE ROCHA POLIDA (X), TEMBETÁ DE RESINA VEGETAL (Y), ADORNO DE AMETISTA (Z), ESPÁTULA DE OSSO (AA); LÂMINAS DE MACHADO POLIDAS (BB, DD, EE), BOLA DE BOLEADEIRA LÍTICA (CC) (ELABORADO PELOS AUTORES)

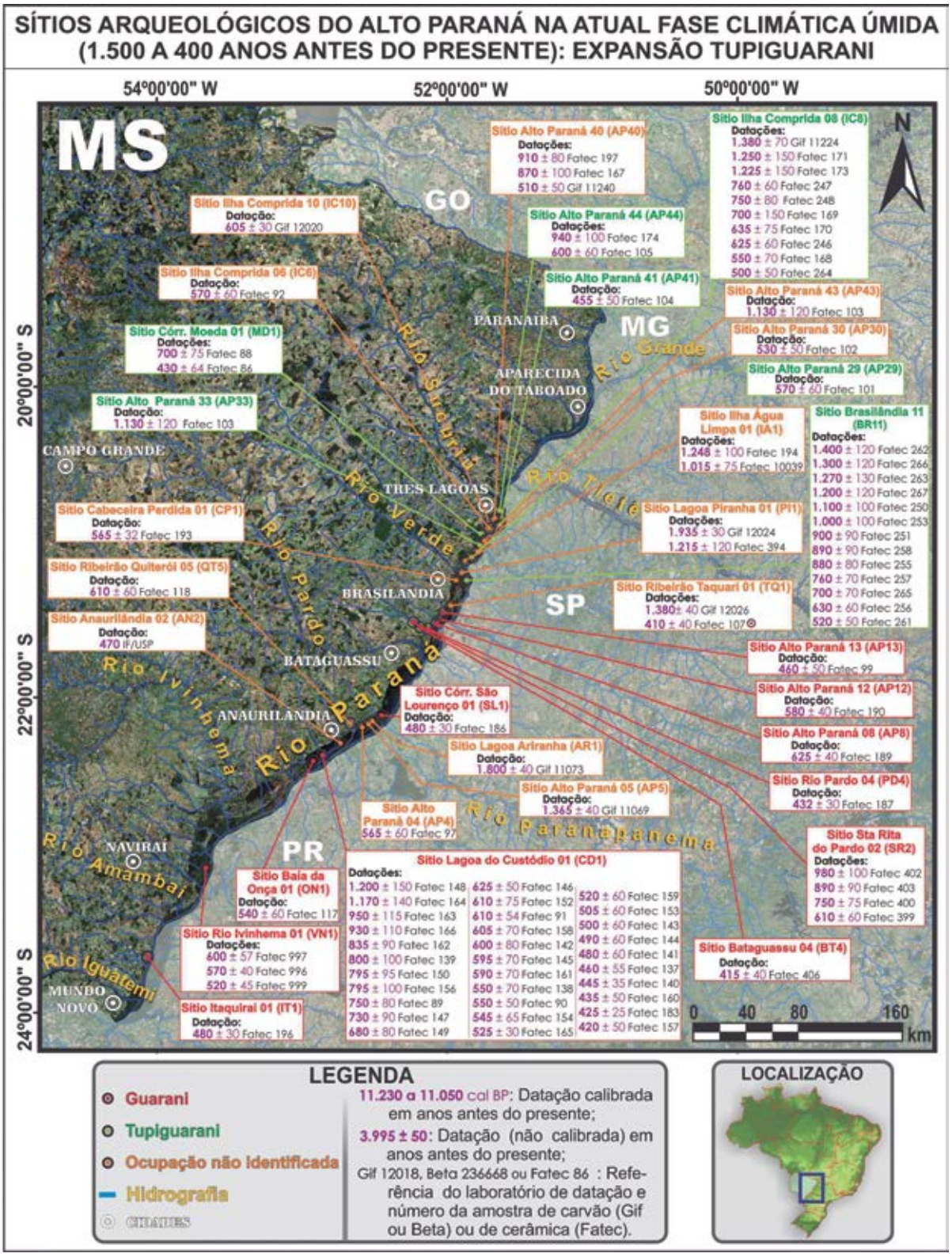



ILUSTRAÇÃO 64 - DATAÇÕES RADIOMÉTRICAS DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS – SUPREMACIA TUPIGUARANI (PERÍODO 1.500 A 400 ANOS A.P.) (ELABORADO PELOS AUTORES)

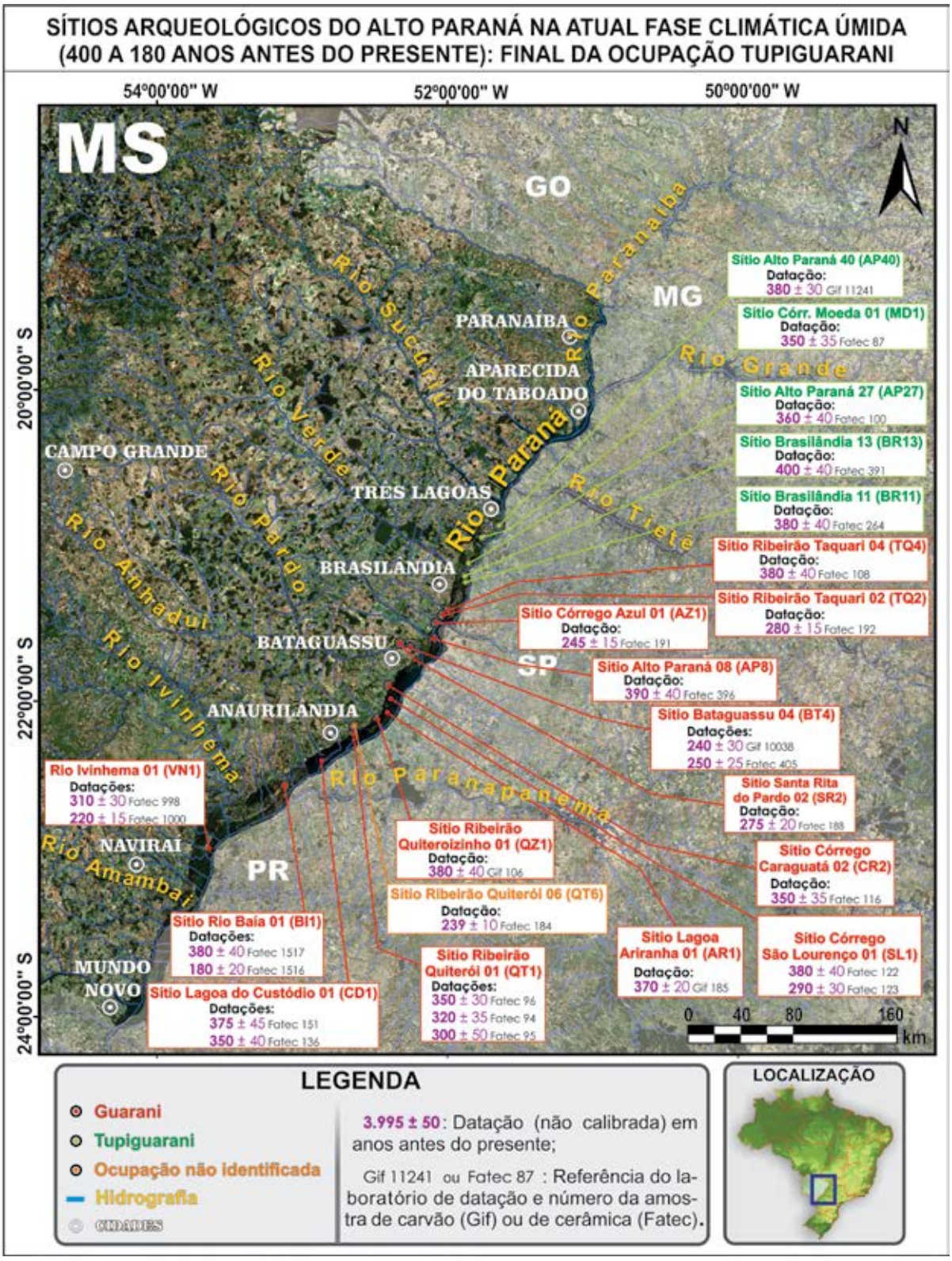



ILUSTRAÇÃO 65 - DATAÇÕES RADIOMÉTRICAS DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS – FINAL DA HEGEMONIA TUPIGUARANI (PERÍODO 400 A 180 ANOS A.P.) (ELABORADO PELOS AUTORES)

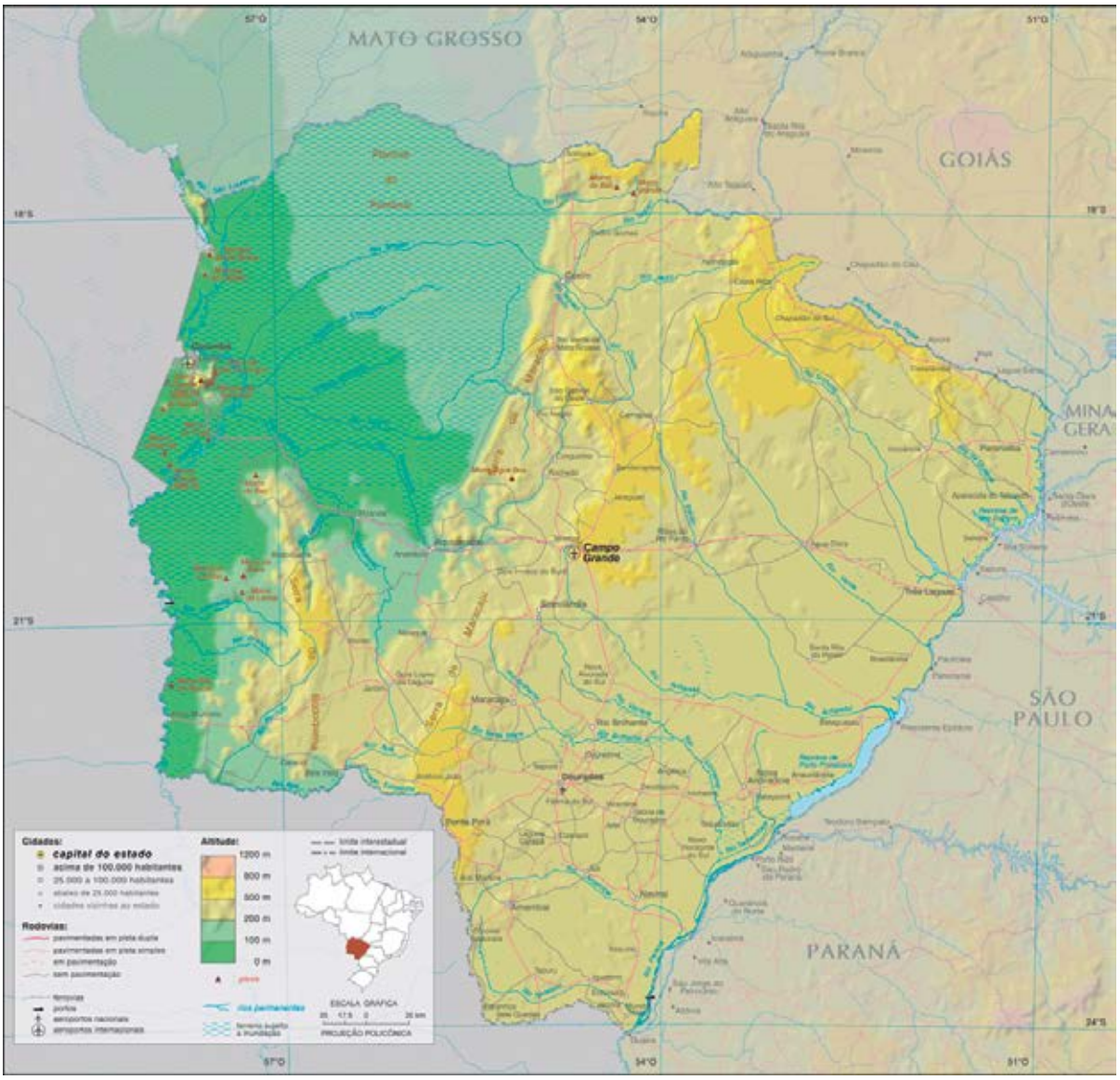



ILUSTRAÇÃO 66 - MAPA FÍSICO DE MATO GROSSO DO SUL (<HTTP://MAPASBLOG.BLOGSPOT.COM.BR/2011/12/MAPAS-DO-MATO-GROSSO--DO-SUL.HTML>)

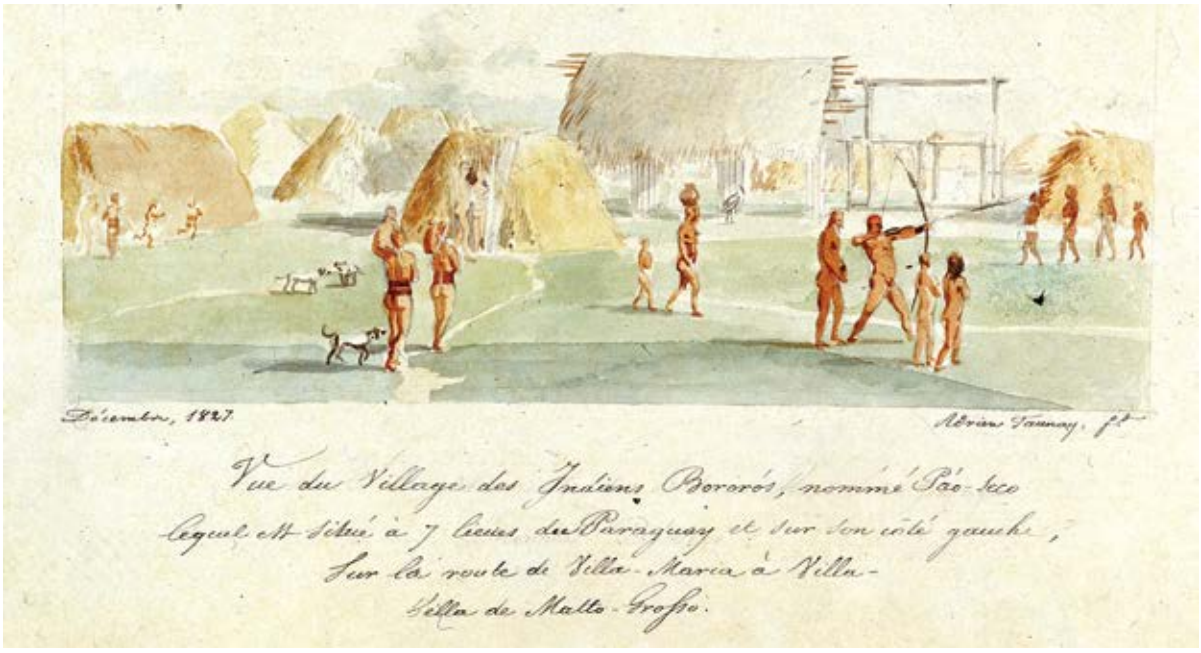

Décembre, 1827
Adrien Taunay, fils
Vue du Village des Indiens Bororós, nommé Pão-Seco
Vue du Village des Indiens Bororós, nommé Pão-Seco
Vue du Village des Indiens Bororós, nommé Pão-Seco



ILUSTRAÇÃO 81 - BATISMO BORORO (MERURI, 2002) (AGUILERA URQUIZA, 2006)



ILUSTRAÇÃO 82 - FUNERAL BORORO (CÓRREGO GRANDE, 2003) (AGUILERA URQUIZA, 2006)

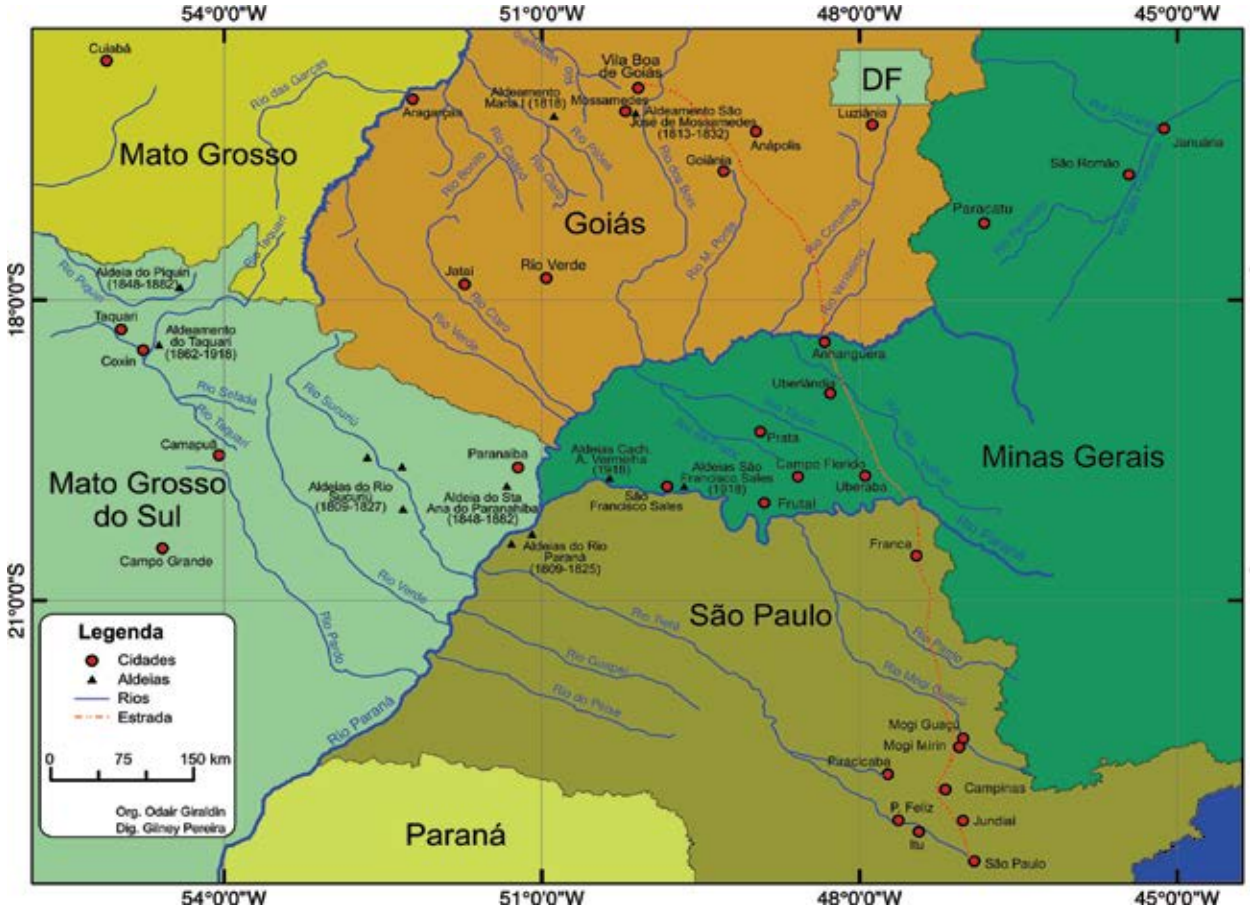



ILUSTRAÇÃO 84 - REGIÃO DE OCUPAÇÃO TRADICIONAL DOS CAYAPÓ-PANARÁ COM LOCALIZAÇÕES DAS ALDEIAS NO SÉCULO XIX (FIGURA ELABORADA PELO AUTOR)




ILUSTRAÇÃO 87 - CARTA DO ESTADO DE MATO GROSSO E REGIÕES CIRCUNVIZINHAS (RONDON, 1952)

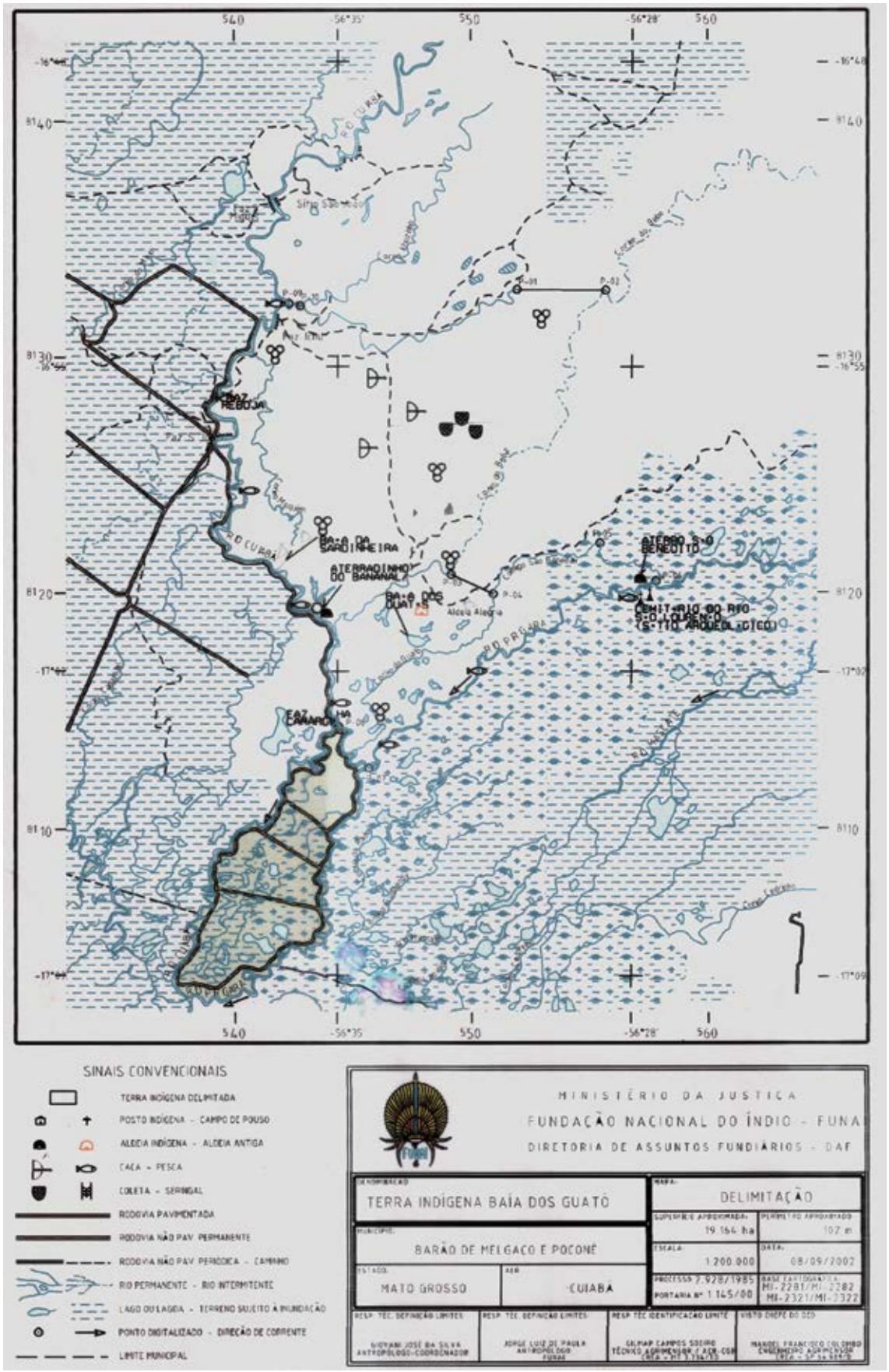



ILUSTRAÇÃO 90 - TERRA INDÍGENA BAÍA DOS GUATÓ (FUNAI, 2012)



ILUSTRAÇÃO 92 - ÍNDIO GUATÓ A NAVEGAR EM REMO PELO SÃO LOURENÇO, PRÓXIMO À ALDEIA SÃO BENEDITO (COSTA; DE PAULA, 2000A)



ILUSTRAÇÃO 93 - CRIANÇAS INDÍGENAS OFAIÉ; SASSÁ E APUCARÁ (FOTO DE MANUEL F. LIMA Fº, 1998)

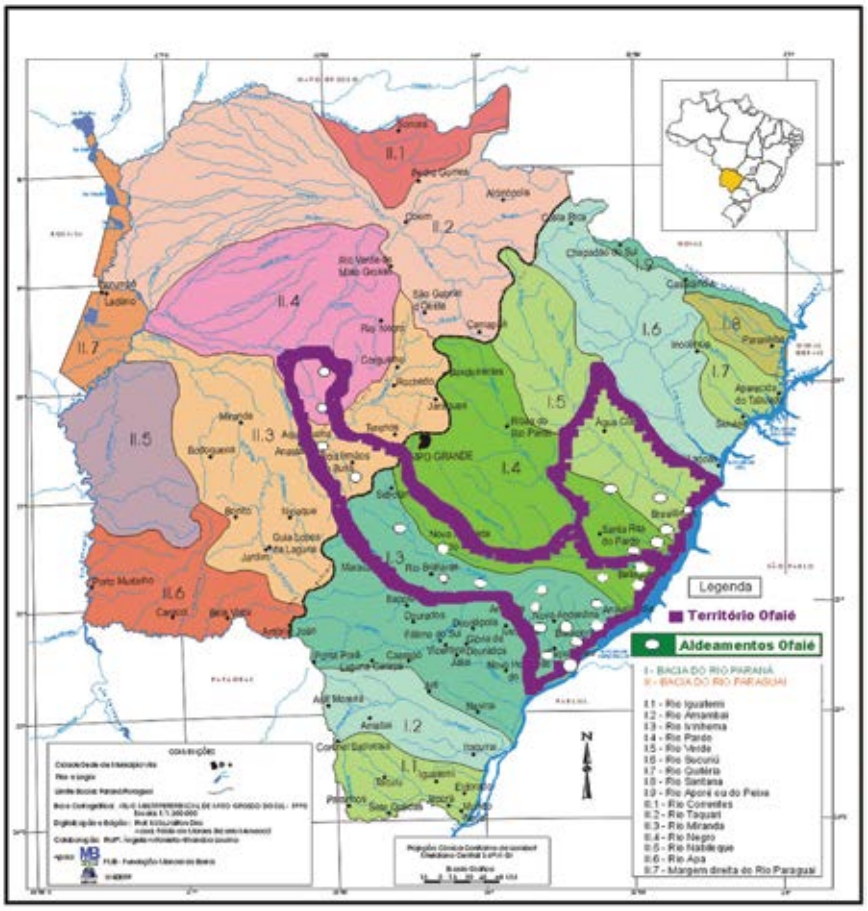



ILUSTRAÇÃO 94 - TERRITÓRIOS E ALDEAMENTOS OFAIÉ (DUTRA, 2011, P. 33)

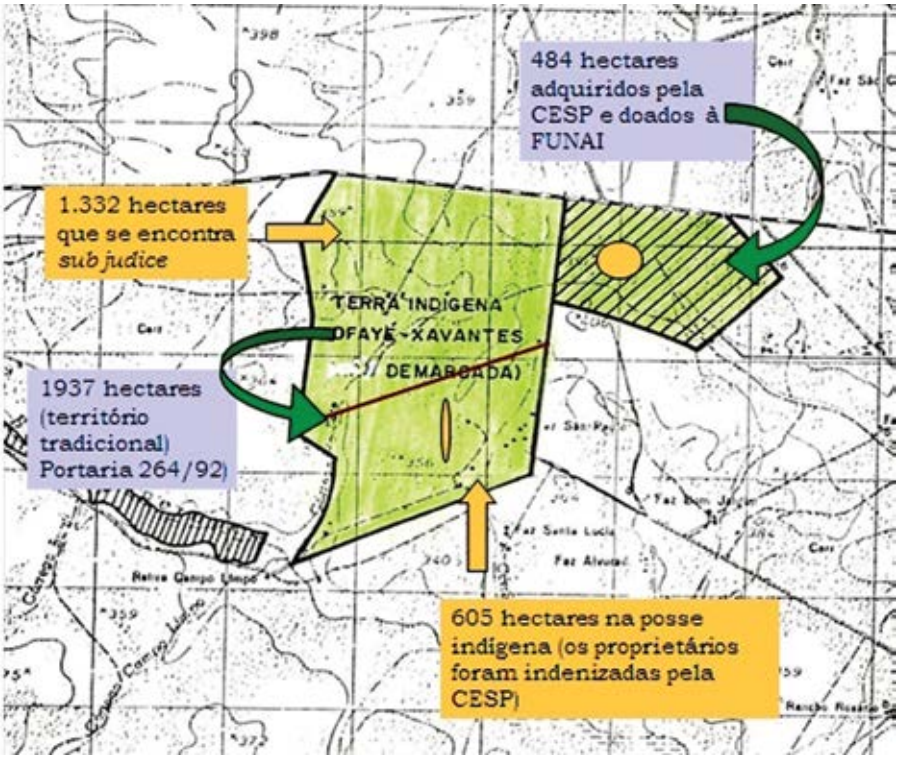



ILUSTRAÇÃO 99 - ÁREAS QUE COMPÕEM A ALDEIA INDÍGENA OFAIÉ HOJE (FONTE: DUTRA, 2011)

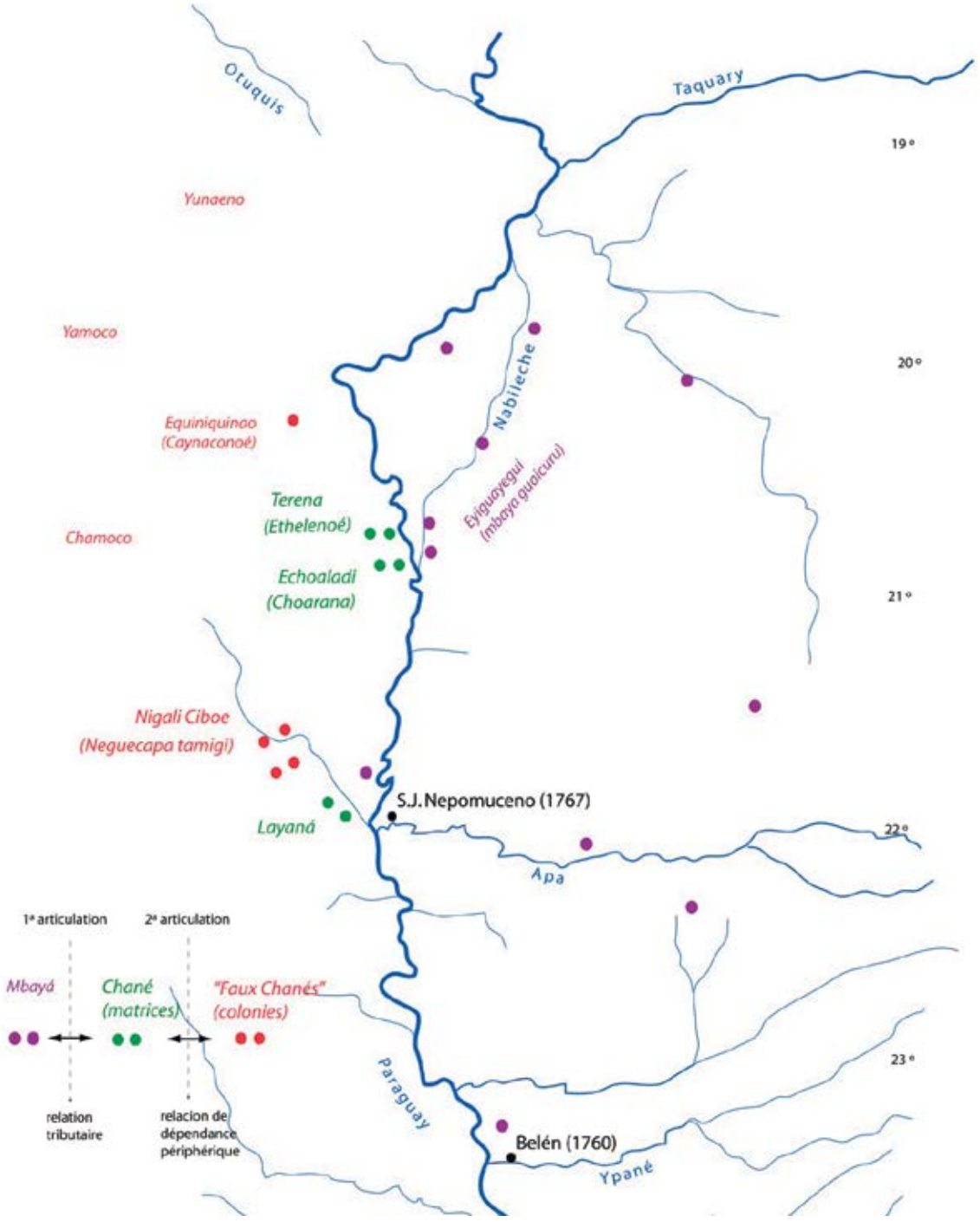



ILUSTRAÇÃO 102 - RELAÇÕES TRIBUTÁRIAS E SOCIOPERIFÉRICAS NO COMPLEXO ALTO-PARAGUAIENSE (ELABORAÇÃO: NICOLÁS RICHARD)



ILUSTRAÇÃO 106 - ARTESANATO KINIKINAU EM COURO (FOTO DE TÚLIO FERRAZ DE ARAÚJO, 2009; LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA, UFMS/CAMPUS DE AQUIDAUANA)



ILUSTRAÇÃO 107 - ALDEIA DE SÃO JOÃO (FOTO DE TÚLIO FERRAZ DE ARAÚJO, 2009; LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA, UFMS/CAMPUS DE AQUIDAUANA)



ILUSTRAÇÃO 108 - CERÂMICA KINIKINAU (FOTO DE TÚLIO FERRAZ DE ARAÚJO, 2009. LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA, UFMS/CAMPUS DE AQUIDAUANA)



ILUSTRAÇÃO 109 - DANÇA DO BATE-PAU (FOTO DE JOSÉ LUIS DE SOUZA, 2004. ISA-INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL)



ILUSTRAÇÃO 110 - TOCADOR DE FLAUTAS INÁCIO FLORES. ALDEIA SÃO JOÃO (FOTO DE JOSÉ LUIS DE SOUZA, 2004. ISA-INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL)



ILUSTRAÇÃO 111 - ENTRADA DA ESCOLA MUNICIPAL INDÍGENA KOINUKUNOEN. ALDEIA SÃO JOÃO (FOTO DE TÚLIO FERRAZ DE ARAÚJO, 2009. LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA, UFMS/CAMPUS DE AQUIDAUANA)



ILUSTRAÇÃO 112 - CERÂMICA KINIKINAU (FOTO DE TÚLIO FERRAZ DE ARAÚJO, 2009. LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA, UFMS/CAMPUS DE AQUIDAUANA)

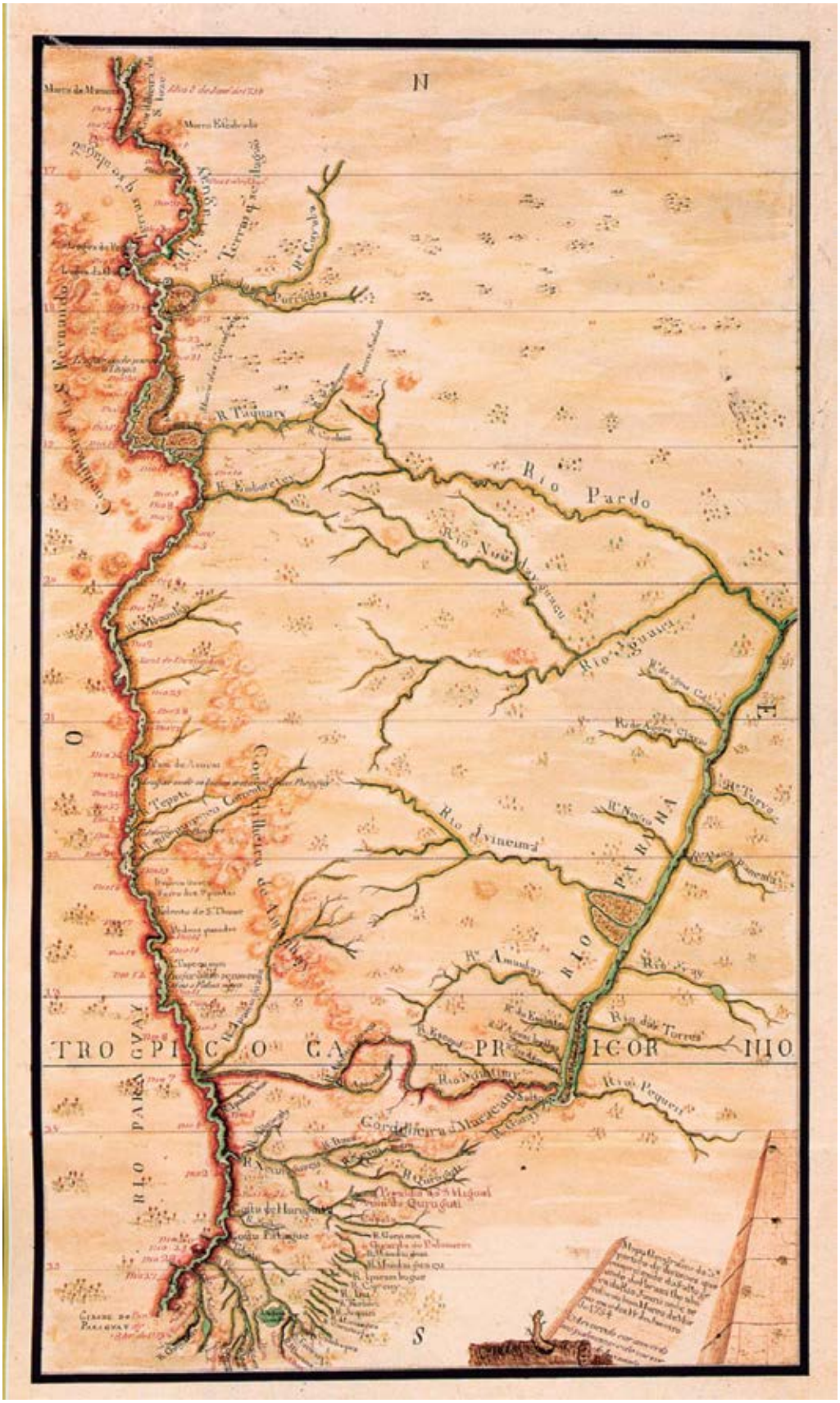



ILUSTRAÇÃO 116 - MAPA GEOGRÁFICO DA 3ª. PARTIDA DE DIVIZORES QUE COMPREHENDE DO SALTO GRANDE DO PARANÁ ATÉ A BOCA DO RIO JAURÚ, 1754. PENALVA DO CASTELO. CASA DA ÍNSUA (CI-CG62). (FOTO DE LAURA CASTRO CALDAS E PAULO CINTRA; OCEANO, 1999, P. 28)

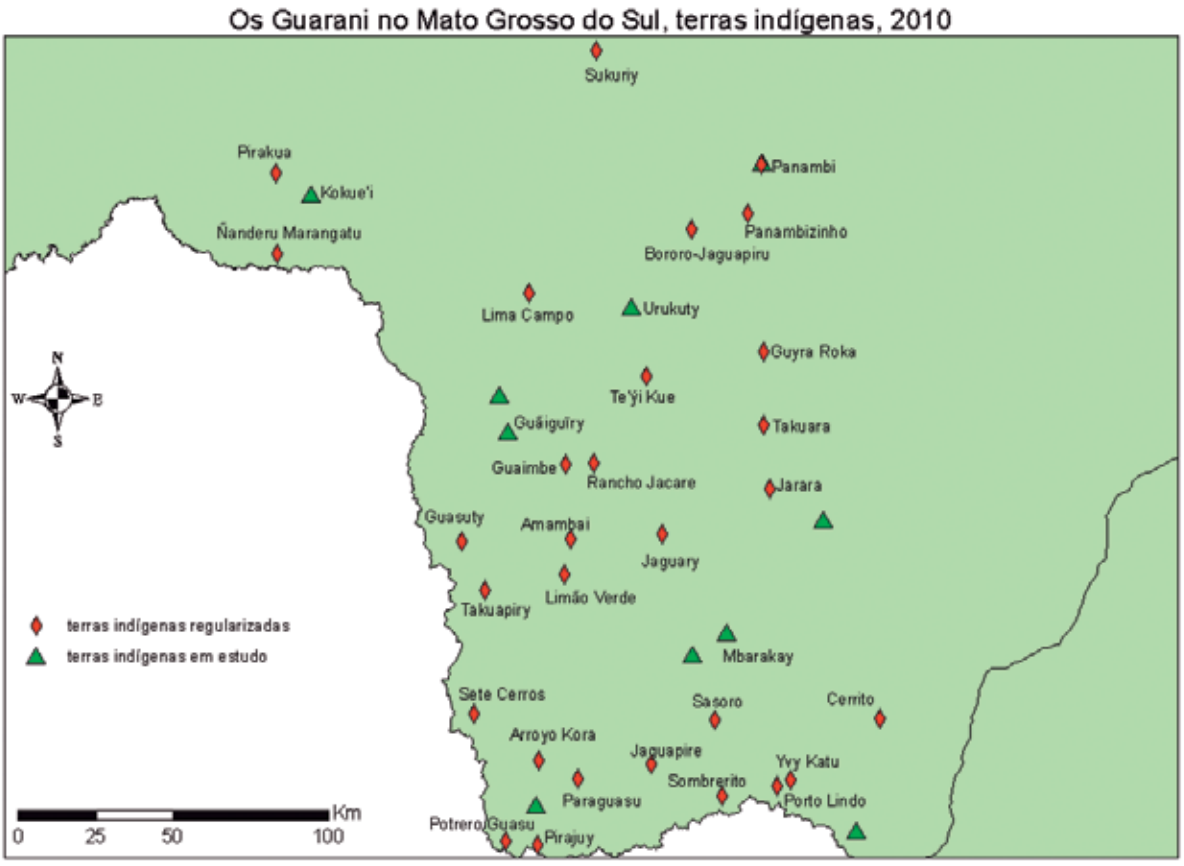



ILUSTRAÇÃO 117 - TERRAS OCUPADAS POR GUARANI E KAIOWA EM MATO GROSSO DO SUL EM 2010. (IBGE/FUNAI E GEOPROCESSAMENTO NEPO/UNICAMP. ELABORAÇÃO: ROSA COLMAN)

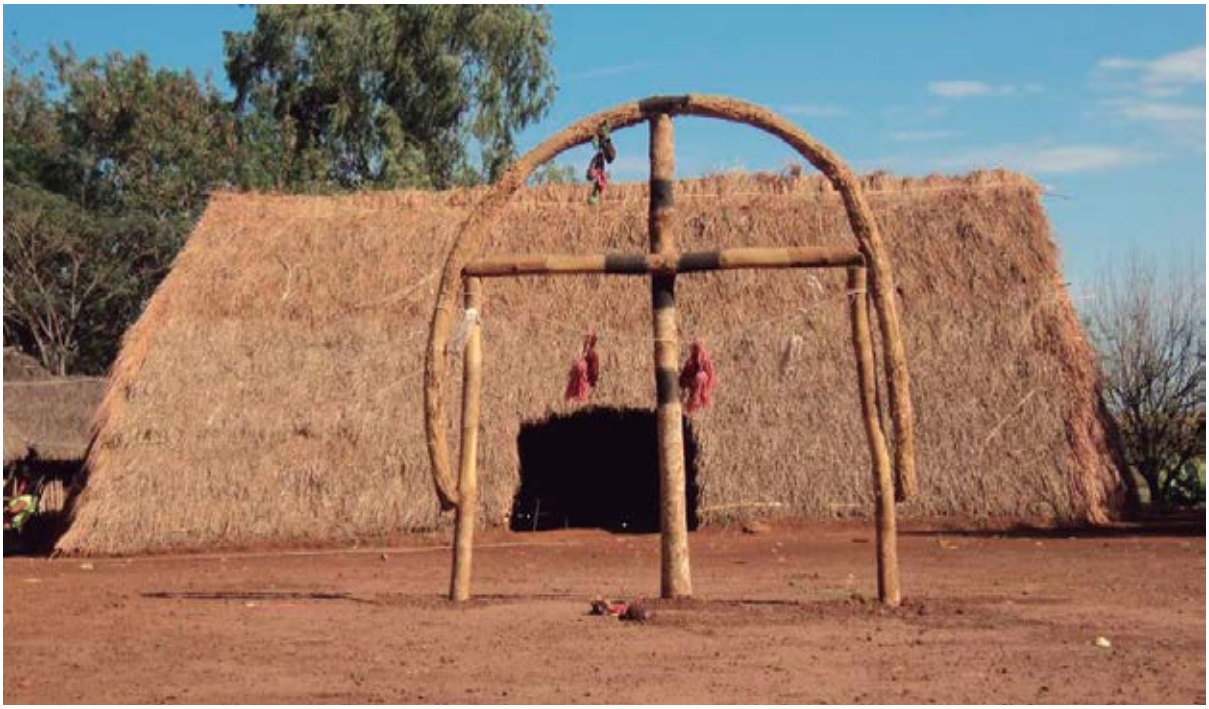


ILUSTRAÇÃO 120 - CASA DE REZA KAIOWA DE JORGE E FLORISA – ALDEIA JAGUAPIRU, RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS (FOTO DE ROSELINE MEZACASA E GULIANA MOTA, 21 DE SETEMBRO DE 2012)



ILUSTRAÇÃO 121 - PERFURAÇÃO DO LÁBIO E COLOCAÇÃO DO TEMBETA SEGUNDO O DESENHO DE MISAEL CONCIANÇA JORGE. (VERÓN, 2011, P. 40)

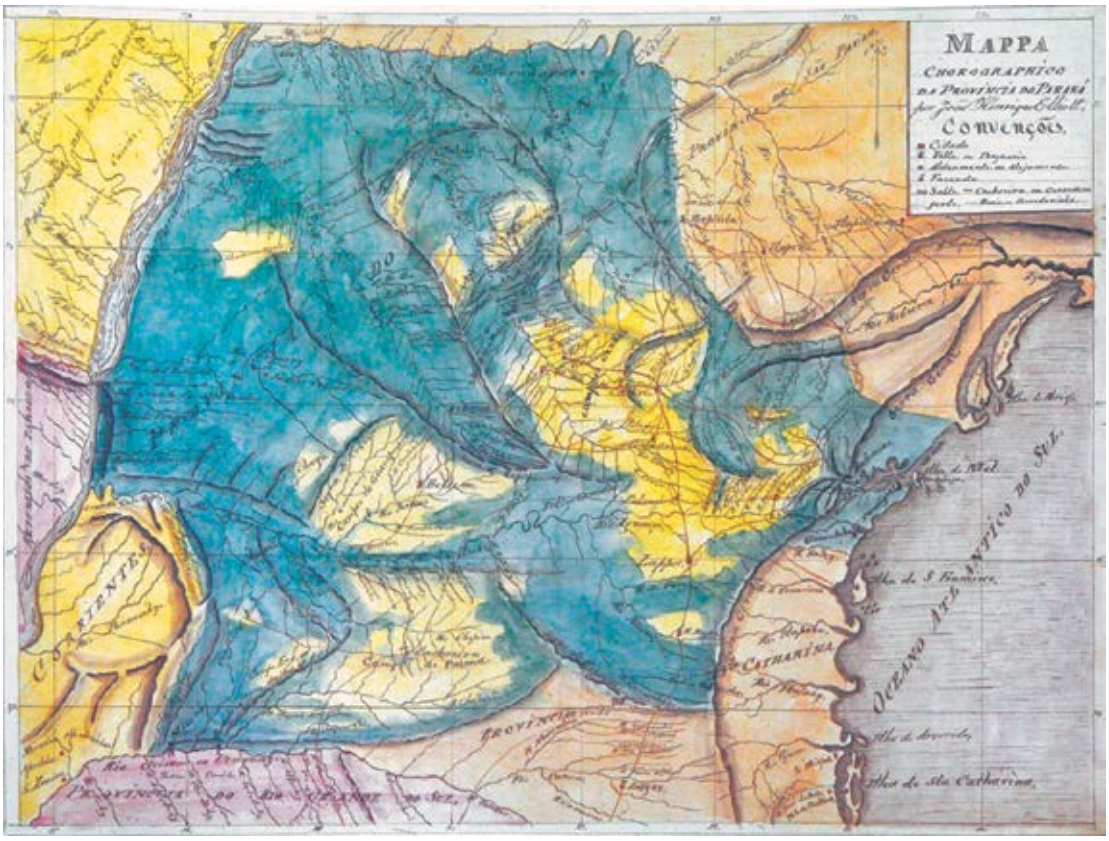



ILUSTRAÇÃO 122 - MAPA COROGRÁFICO DA PROVÍNCIA DO PARANÁ POR JOÃO HENRIQUE ELLIOTT. (MAPA..., 1993, P. 226)




ILUSTRAÇÃO 123 - AQUARELA DO ALDEAMENTO DE SÃO PEDRO DE ALCÂNTARA EM 1859. ESTE ALDEAMENTO FOI FUNDADO EM 1855, SOB AUSPÍCIOS DO EXMO. SNR. BARÃO DE ANTONINA, PELO REVDMO. SNR. FREI TIMÓTEO DE CASTELNUOVO, MISSIONÁRIO DIRETOR DO MESMO, POR JOÃO HENRIQUE ELLIOTT, 1863. (MAPA..., 1993, P. 221)



ILUSTRAÇÃO 124 - CAPITÃO LIBÂNIO, CAYOWA, S. PEDRO DE ALCÂNTARA 1865; PAY, CACIQUE DOS ÍNDIOS CAYOWA, S. IGNÁCIO, JUNHO DE 1865, POR FRANZ KELLER. (CARNEIRO, 1950)

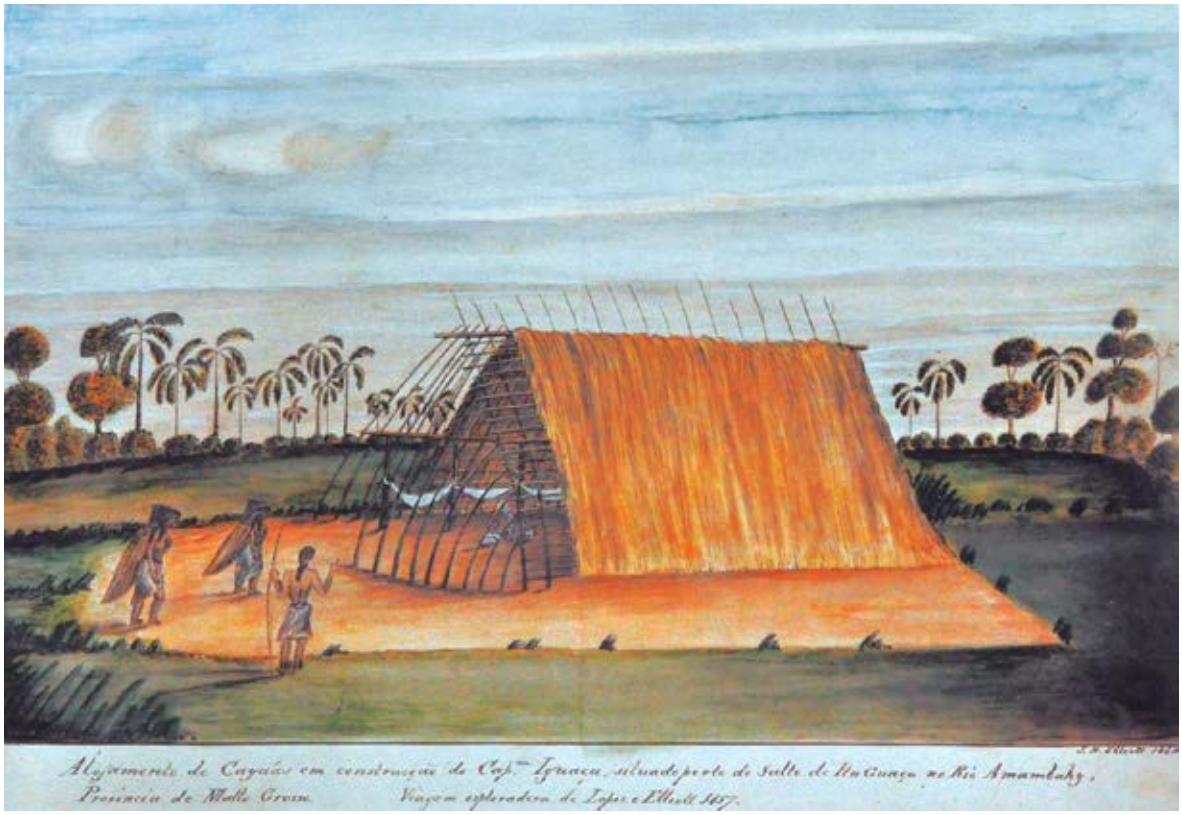



ILUSTRAÇÃO 125 - ALOJAMENTO DE CAYUÁS EM CONSTRUÇÃO DE CAP. IGUAÇU, SITUADO PERTO DO SALTO DE ITU GUAÇU NO RIO AMAMBAI, PROVÍNCIA DE MATO GROSSO. VIAGEM EXPLORADORA DE LOPES E ELLIOTT, 1857. (MAPA..., 1993, P. 279)

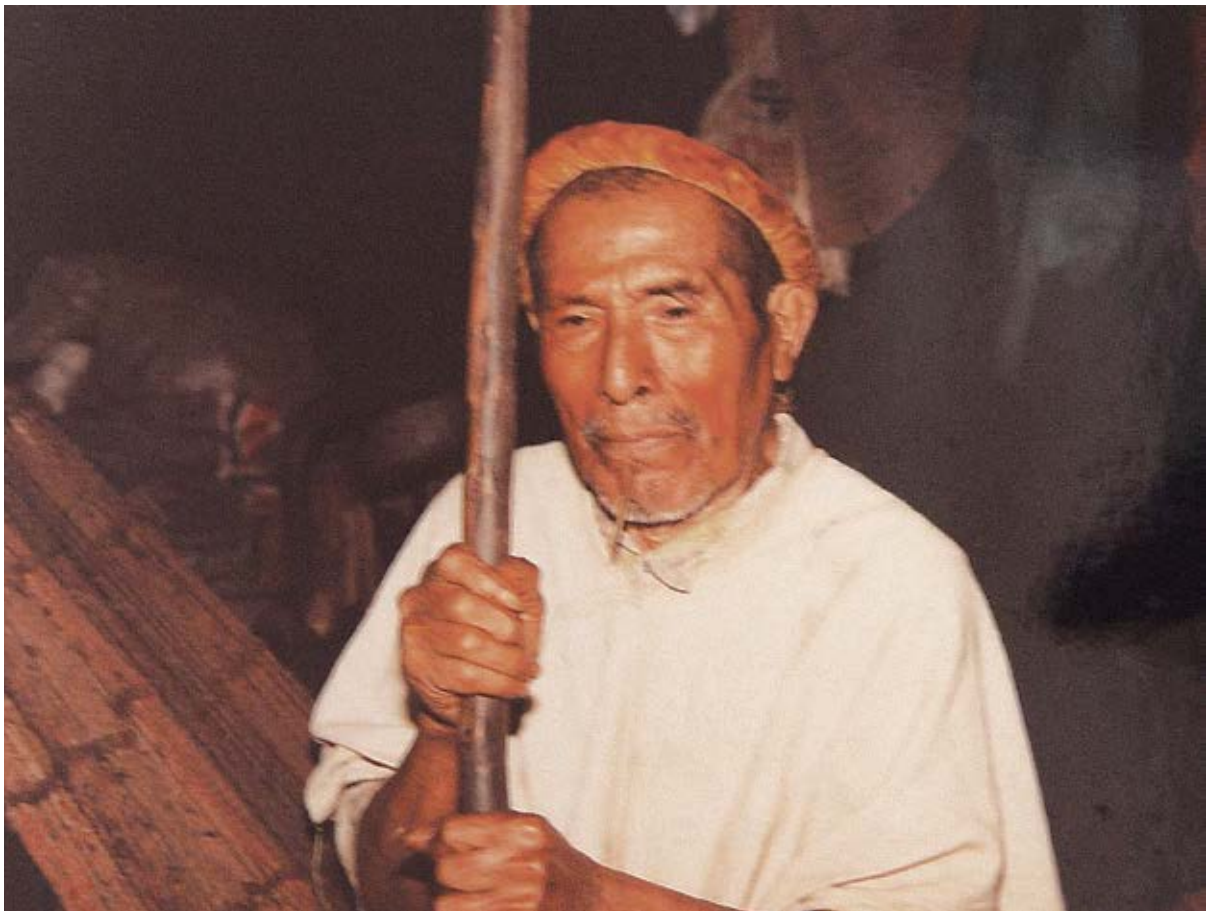


ILUSTRAÇÃO 128 - PAULITO APÓS CONTAR A SUA HISTÓRIA. (FOTO DE KATYA VIETTA)



ILUSTRAÇÃO 129 - GILBERTO ARGEMIRO JORGE GALEANO TOCANDO SEU MĨMBY. (FOTO DE KATYA VIETTA)

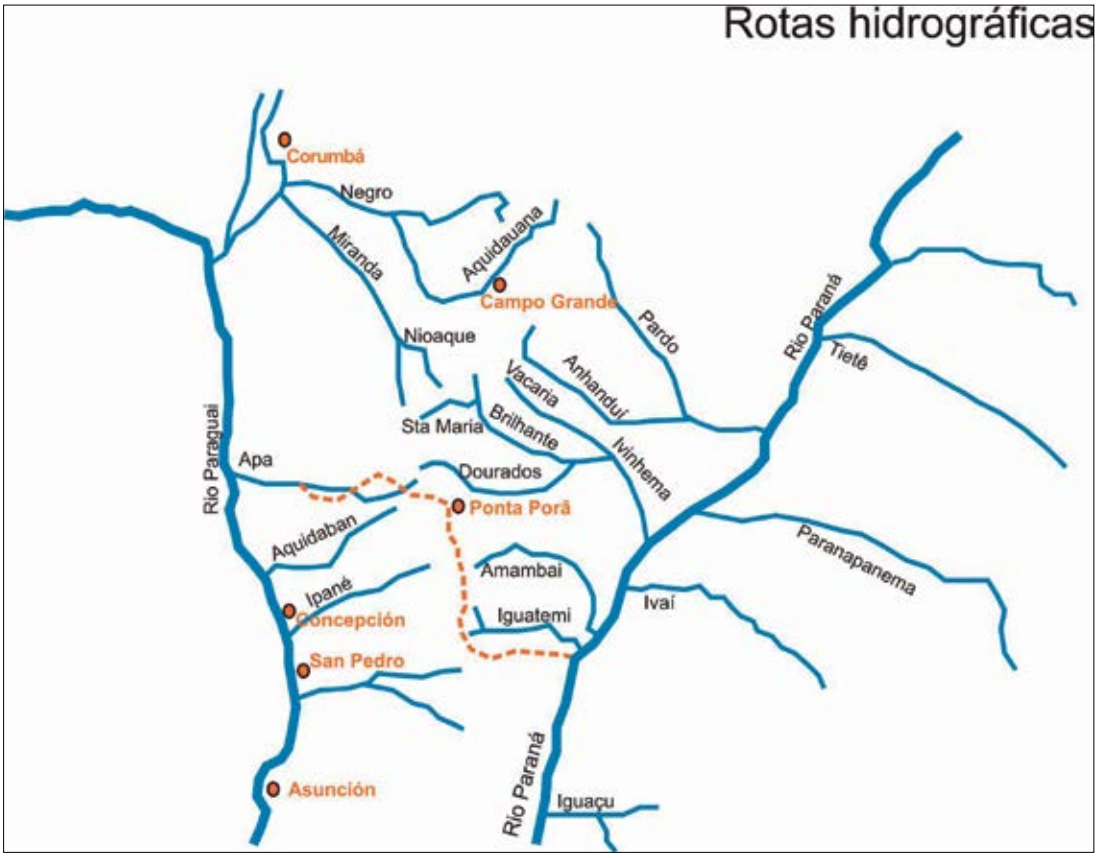



ILUSTRAÇÃO 130 - ROTAS HIDROGRÁFICAS. (ELABORAÇÃO KATYA VIETTA)

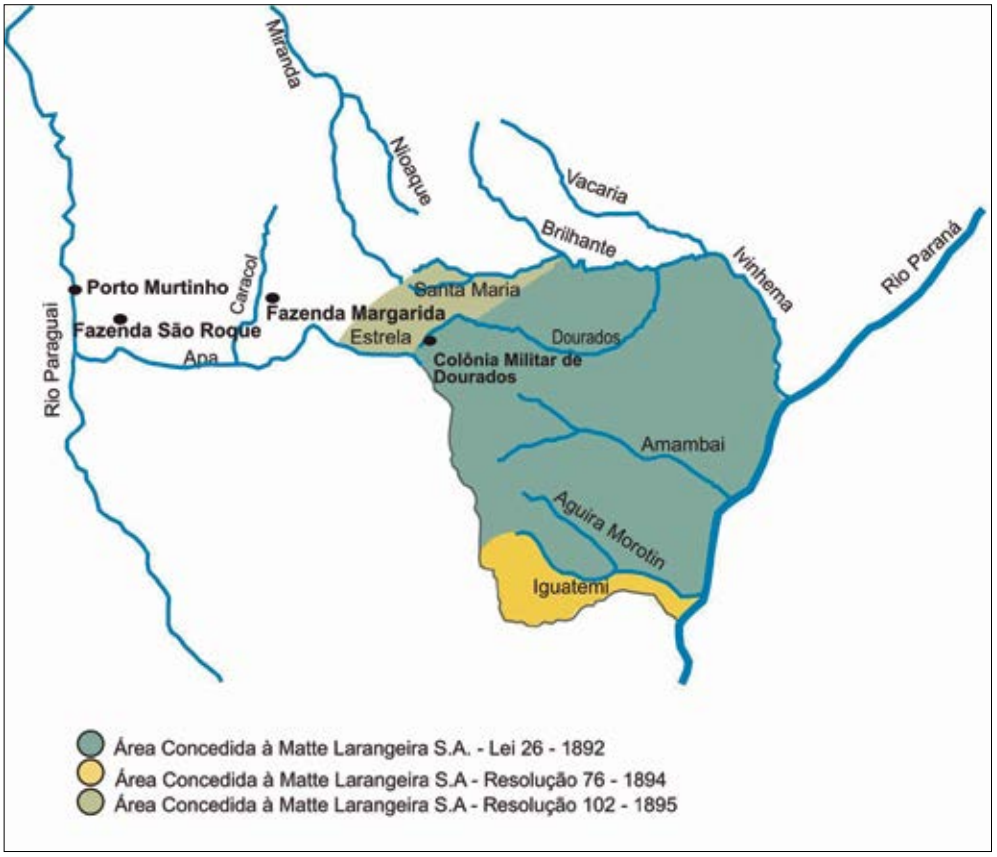



ILUSTRAÇÃO 131 - MAPA: CIA. MATE LARANJEIRA – CONCESSÃO 1892-1895 (ARRUDA, 1989, P. 220-222; GUIMARÃES, 1999, MAPA ENCARTE).

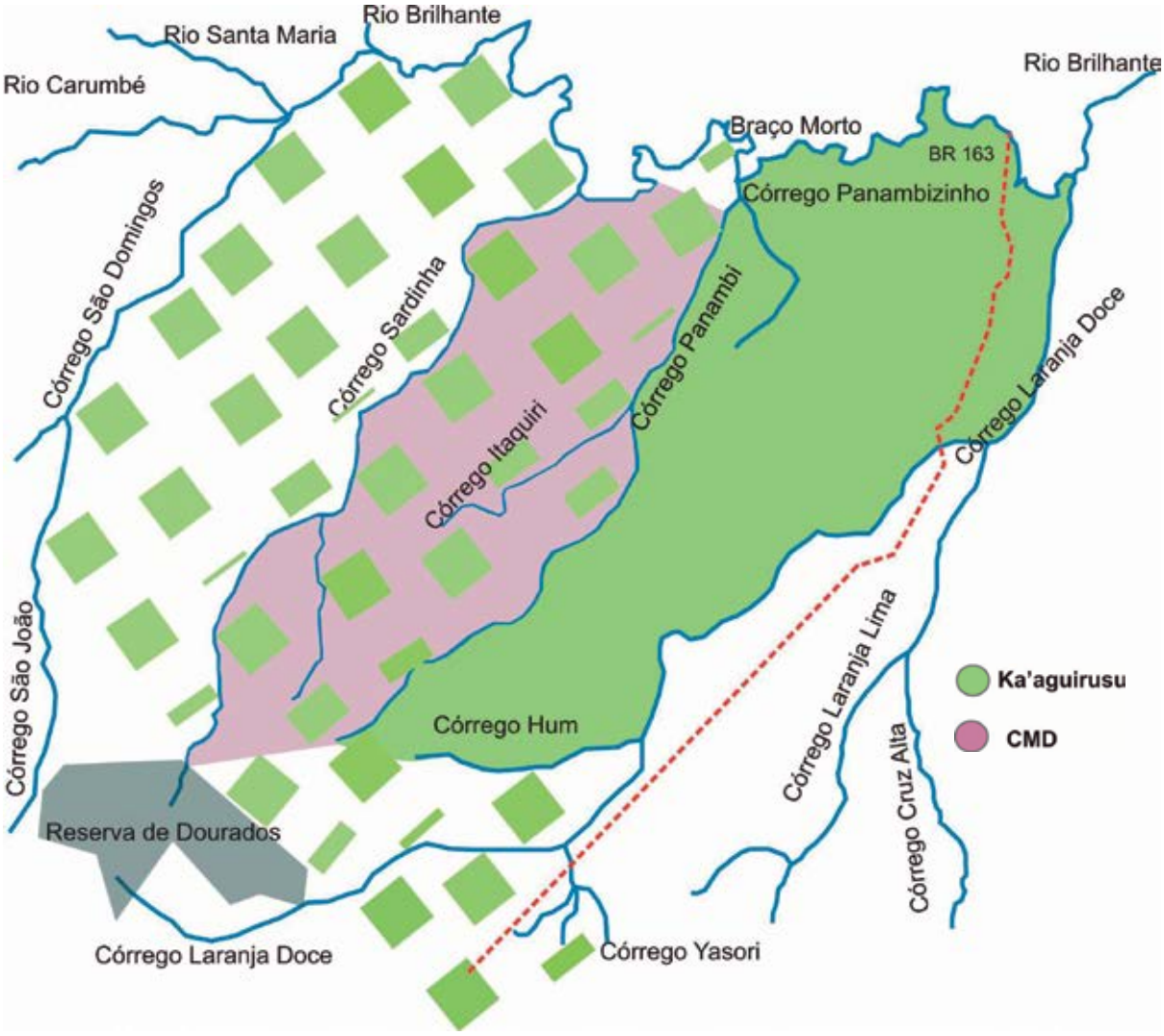



ILUSTRAÇÃO 133 - OS LIMITES DE KA'AGUYRUSU E DA COLÔNIA MUNICIPAL DE DOURADOS A AUSÊNCIA DE CONSENSO KAIOWA QUANTO AOS LIMITES SUL E OESTE DE KA'AGUYRUSU ESTÁ INDICADA PELO PONTILHADO (ELABORAÇÃO KATYA VIETTA; CARLI 2005: 128, PARA A CMD)

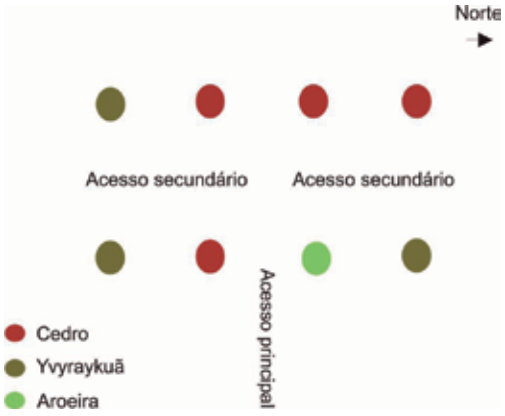



ILUSTRAÇÃO 134 - POSIÇÃO E MATÉRIAS-PRIMAS PREFERENCIAIS PARA OS ESTEIOS (OKYTA) DE UMA OYGUSU PARA ATÉ QUATRO (IRUNDY) FAMÍLIAS EXTENSAS. (DESENHO FEITO POR VALDELICE VERON. RESULTADO DE SUA PESQUISA SOBRE ARQUITETURA KAIOWA). ESTE PARECE SER O MODELO ARQUITETÔNICO PREFERENCIAL PARA AS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX. ELA ERA ERGUIDA A PARTIR DE QUATRO ESTEIOS TRANSVERSAIS (OKYTA), PODENDO ABRIGAR PELO MENOS QUATRO FAMÍLIAS CONJUGAIS.

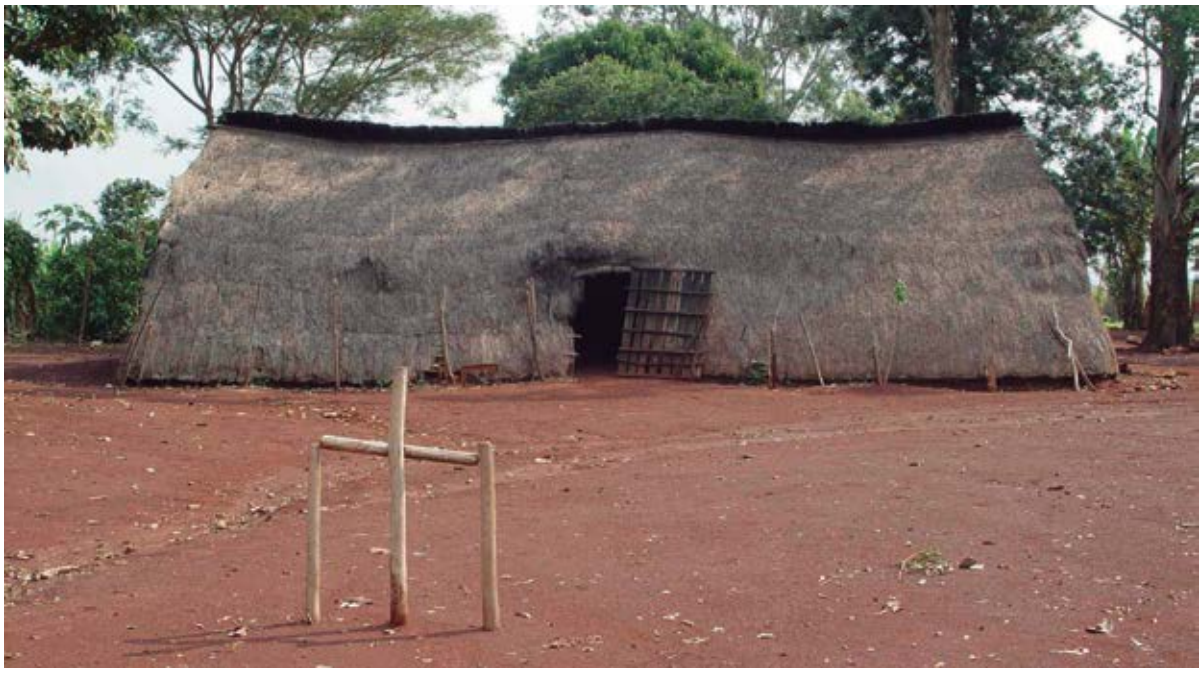


ILUSTRAÇÃO 135 - OYGUSU DE PAULITO AQUINO – PANAMBIZINHO. (FOTO DE KATYA VIETTA). A CASA FOI CONSTRUÍDA SOBRE TRÊS PARES DE ESTEIOS TRANSVERSAIS, PORTANTO MENOR QUE AS ANTIGAS IRŨDYOGA. A COBERTURA DE SAPÉ FOI RESTAURADA ALGUMAS VEZES, PARA QUE ESTA CASA PUDESSE SERVIR DE HABITAÇÃO PARA A FAMÍLIA AQUINO POR QUASE DUAS DÉCADAS. A FOTOGRAFIA FOI FEITA PELA AUTORA NO DIA EM QUE SE INICIOU O SEU DESMONTE.



ILUSTRAÇÃO 136 - OYGUSU DE JAIRO BARBOSA. (FOTO DE KATYA VIETTA). OYGUSU CONSTRUÍDA EM 2008 SOBRE DOIS PARES DE ESTEIOS – PANAMBIZINHO. EM 2012, ERAM RARAS AS PARENTELAS KAIOWA LIDERADAS POR UM XAMÃ E MAIS RARAS AINDA ERAM AS OYGUSU. JAIRO BARBOSA É GENRO E HERDEIRO DA POSIÇÃO E DOS PETRECHOS RITUAIS DE PAULITO. NA AUSÊNCIA DE FILHOS HOMENS NO TEKOHA, UM GENRO PODE HERDAR A SUA LIDERANÇA.

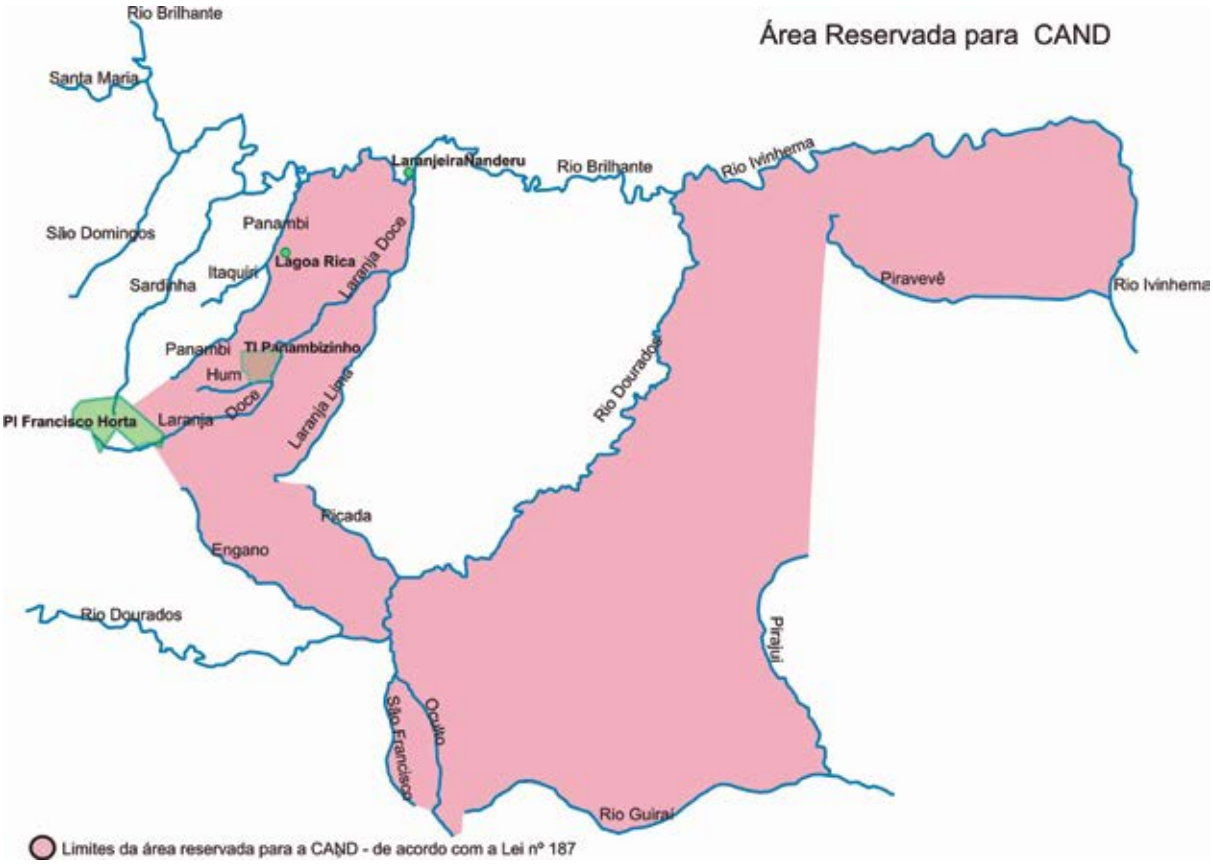



ILUSTRAÇÃO 139 - MAPA: ÁREA RESERVADA PARA A CAND. (LEI ESTADUAL 187, DE 16 DE NOVEMBRO DE 1948). PA'I CHIQUITO PREVIU O COMPLETO DESMATAMENTO DE KA'AGUYRUSU. EM SUA VISÃO, FORMIGAS CABEÇUDAS (KARU) DESTROÇAVAM AS ÁRVORES E SUAS RAÍZES. HOJE, EM PANAMBI-LAGOA RICA, PANAMBIZINHO E RESERVA DE DOURADOS, AS FORMIGAS PERMANENTEMENTE DISPUTAM QUASE TUDO COM OS KAIOWA E CONSOMEM BOA PARTE DE SUAS ROÇAS.

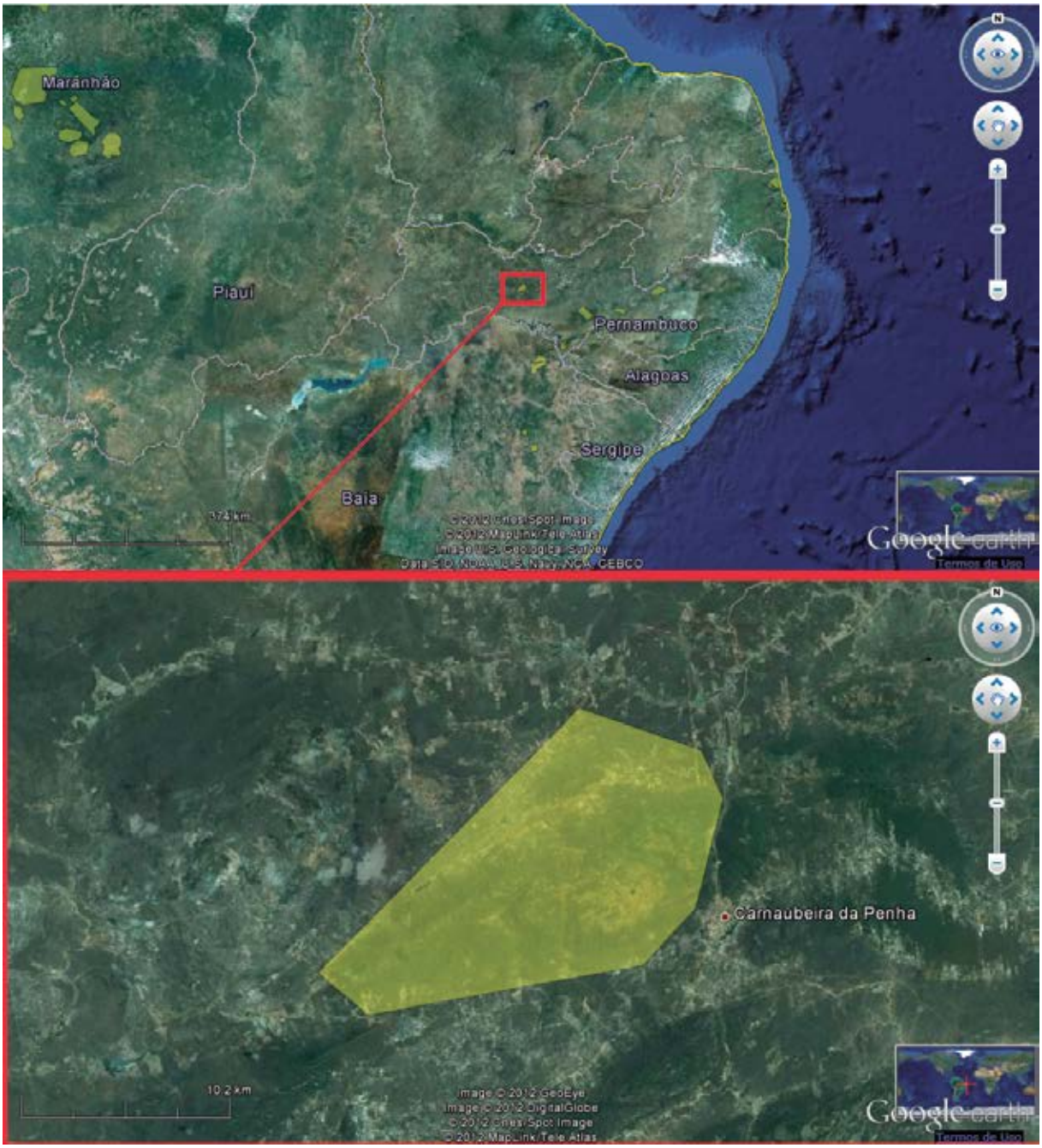



ILUSTRAÇÃO 142 - ÁREA INDÍGENA ATIKUM – PE. (HTTP://MAPAS2.FUNAI.GOV.BR/I3GEO/INTERFACE/GOOGLEEARTH.PHTML?7114C5D039D5AED4050D940D44CF226F)

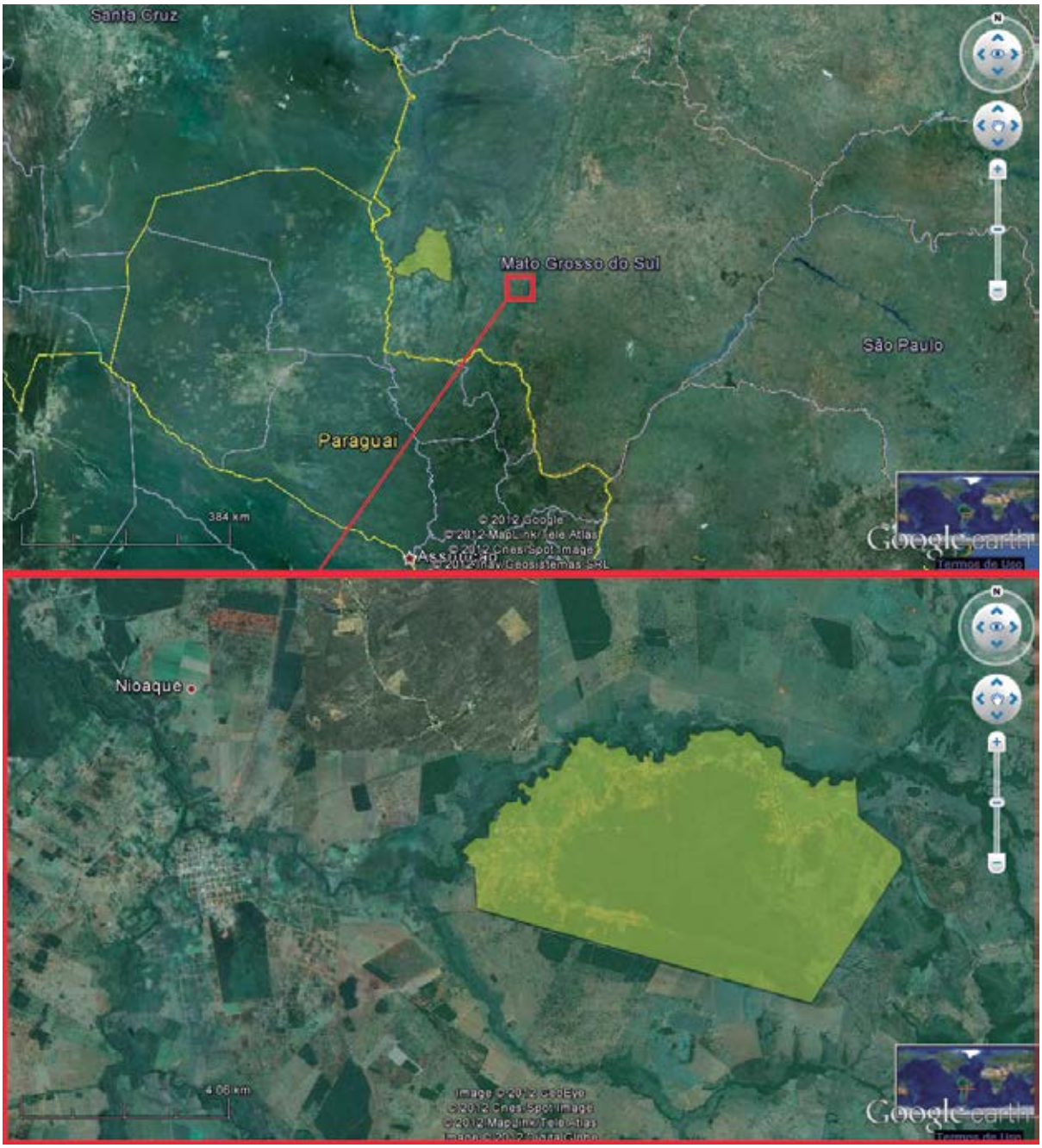



ILUSTRAÇÃO 143 - ÁREA INDÍGENA ATIKUM – PE. - TERRA INDÍGENA NIOAQUE – MS. (HTTP://MAPAS2.FUNAI.GOV.BR/I3GEO/INTERFACE/GOOGLEEARTH.PHTML?F4DEE621639F05D7CF46FC1F58982C70)



ILUSTRAÇÃO 144 - ÍNDIOS ATIKUM REUNIDOS PARA APRESENTAÇÃO DO TORÉ NA ALDEIA BREJÃO, TERRA INDÍGENA NIOAQUE, DURANTE AS FESTIVIDADES DO DIA DO ÍNDIO. (FOTO DE GABRIEL ULIAN, 19 DE ABRIL DE 2012)




ILUSTRAÇÃO 149 - MAPA: FREDERIK DE WIT: NOVA ET ACCURATATOTIUSAMERICAE TABULA, 1660. (NORMAN B. LEVENTHAL MAP CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY.DISPONÍVEL EM: <HTTP://MAPS.BPL.ORG/ID/M8705>)







ILUSTRAÇÃO 150 - NICHOLAS VISSCHER: MAPA E DETALHE DO MAPA NOVISSIMA TOTIUS TERRARUM ORBIS TABULA, 1695 (HTTP://SANDERUSMAPS.COM/CONTENT/IMAGES/KAARTEN(SITE_165362-7662)




ILUSTRAÇÃO 151 - MAPA E FRAGMENTO DO MAPA PARAQUARIA, VULGO PARAGUAY: CUM ADJACENTIBUS, MAPAS DE 1658. (JOAN BLAEU: TOONNEEL DES AERDRYCKS, OFTE NIEUWE ATLAS). ARCHIEF LEIDEN DA HOLANDA. DISPONÍVEL EM: <HTTP://WWW.ARCHIEFLEIDEN.NL/HOME/COLLECTIES/VERHALEN/BLADEREN-DOOR-BLAEU/BLAEU>




ILUSTRAÇÃO 152 - MAPA:PARAQUARIA, VULGO PARAGUAY: CUM ADJACENTIBUS, MAPAS DE 1662. (JOAN BLAEU: ATLAS MAYOR SIVE GEOGRAPHIA BLAVIANA) BIBLIOTECA VIRTUAL DA CARTOGRAFIA HISTÓRICA DA BIBLIOTECA NACIONAL. DISPONÍVEL EM: <HTTP://BNDIGITAL.BN.BR/CARTOGRAFIA>




ILUSTRAÇÃO 153 - DETALHE DA GRAVURA DO MAPA PARAQUARIA E AO LADO PARTE DO MANUSCRITO QUE DEU ORIGEM A ESSE MAPA: O MANUSCRITO ENCONTRA-SE NO TOMO XXI, 229, DAS LETTRES E'DIFIANTES ÉCRITES DES MISSIONS ETRANGERES, PAR QUELQUES MISSIONAIRES DE LA COMPAGNIE DE JESUS, PARIZ, 1734. (COPIADO DE UM MAPA APRESENTADO PELO BARÃO DO RIO BRANCO AO ÁRBITRO CLEVELAND, NA QUESTÃO DAS MISSÕES ENTRE BRASIL E ARGENTINA) HTTP://WWW.NOVOMILENIO.INF.BR/SV/SVH072F07G.HTM




ILUSTRAÇÃO 154 - MAPA: LEGENDAS DO PARAQUARIA – MANUSCRITO E GRAVURA (LUÍS, 2004 [1918])




ILUSTRAÇÃO 155 - MAPA: RELIGIONIS CATHOLICAE AUSTRALI AMERICAE IMPLANTATE DESCRIPTIO GEOGRAPHICA. (SCHERER, 1703)




ILUSTRAÇÃO 156 - REPRAESENTATIO AMERICAE AUSTRALIS CUIUS PROVINCIAE LUCE VERAE FIDEI IMBUTAE INUMBRES SUNT RELIQUE UMBRA COPERTAE & VERA FIDE DESTITUTAE22 (SCHERER 1703)



ILUSTRAÇÃO 159 - ÍNDIOS GUANÁ.AQUARELA NEGRA, 25,9 X 41,1 CM. SÃO PAULO, 1830. (CARELLI, 1995, P. 42-43)



ILUSTRAÇÃO 162 - ÍNDIOS GUANÁ. AQUARELA 27,7 X 21,5 CM. NOVEMBRO DE 1827, CUIABÁ (MONTEIRO; KAZ, 1998, P. 328-329)

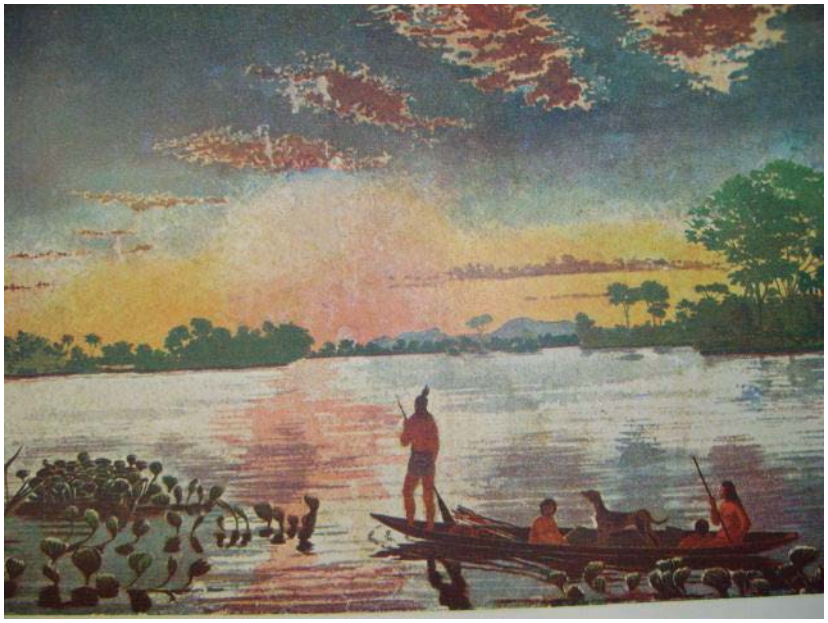


ILUSTRAÇÃO 164 - GUATÓ. (FLORENCE, 1948 [1825-1829], P. 161)

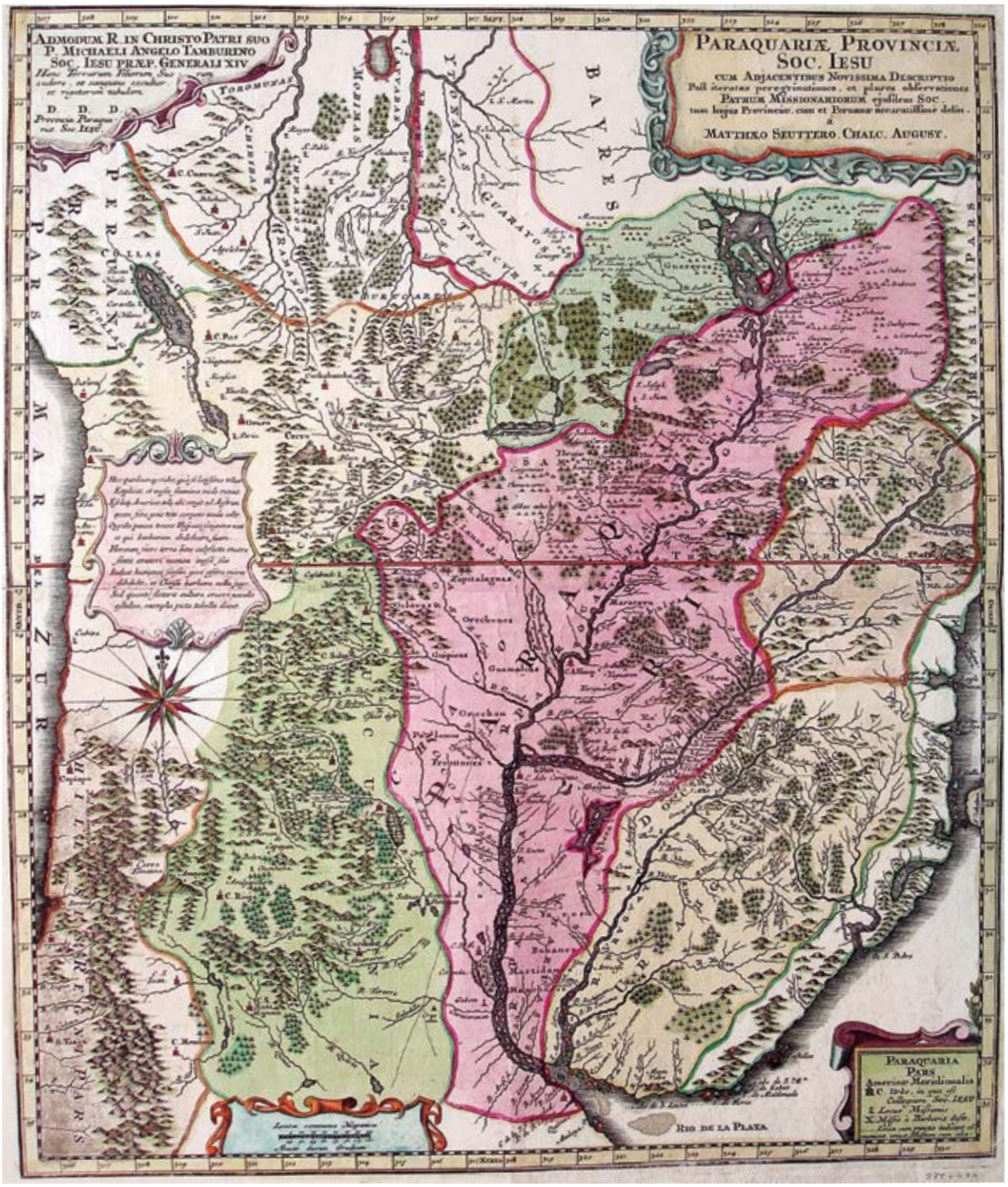
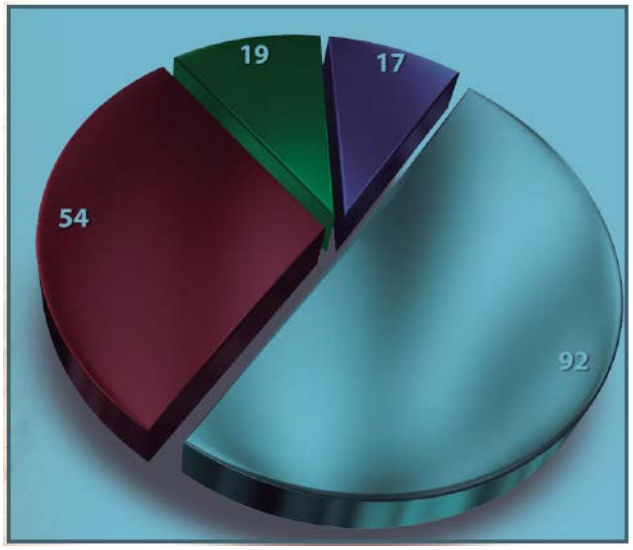



ILUSTRAÇÃO 171 - MAPA: PARAQUARIAE PROVINCIAE SOCIETA IESU CUM ADJACENTIBUS [...] DE MATTHAEO SEUTTERO 1740. DISPONÍVEL EM: GALICA: BIBLIOTHÈQUE NACIONALE DE FRANCE – BNF HTTP://GALLICA.BNF.FRARK:/12148/BTV1B8596664N/F1.ITEMHL




SÃO **182 ETNIAS** COM PRESENÇA MISSIONÁRIA EVANGÉLICA

| | |
|---|---|
| Com um programa social ativo: | 92 |
| Com dois programas sociais ativos: | 54 |
| Com três ou mais programas sociais ativos: | 19 |
| Sem programas sociais ativos: | 17 |

"50 ETNIAS SEM LIDERANÇA EVANGÉLICA INDÍGENA – 132 COM LIDERANÇA EVANGÉLICA INDÍGENA – 16 SEMINÁRIOS E CURSOS BÍBLICOS COM ÊNFASE NO PREPARO DE LIDERANÇAS EVANGÉLICAS INDÍGENAS. ESSES TRABALHOS REPRESENTAM MAIS DE 30 AGÊNCIAS MISSIONÁRIAS, BRASILEIRAS E ESTRANGEIRAS, E MAIS DE 100 DIFERENTES IGREJAS. 147 ETNIAS SEM A PRESENÇA DE MISSIONÁRIOS; DESSE TOTAL, 95 ETNIAS SÃO CONHECIDAS, 27 CONSIDERADAS ETNIAS ISOLADAS, 25 ETNIAS A PESQUISAR/CONSULTAR"

ILUSTRAÇÃO 181 - PRESENÇA MISSIONÁRIA EVANGÉLICA ENTRE ETNIAS INDÍGENAS (LIDÓRIO, 2010)



ILUSTRAÇÃO 182 - MOÇA TERENA VESTIDA A CARÁTER PARA A DANÇA DAS MOÇAS DURANTE UMA CELEBRAÇÃO NA IGREJA CATÓLICA. (ARQUIVO DAS AUTORAS)



ILUSTRAÇÃO 183 - MIGUELINA, PURUNGUEIRA, XAMÃ CATÓLICA. (ARQUIVO DAS AUTORAS)



ILUSTRAÇÃO 184A - PAJELANÇA DE D. MIGUELINA (ARQUIVO DAS AUTORAS)



ILUSTRAÇÃO 184B - PAJELANÇA DE D. MIGUELINA (ARQUIVO DAS AUTORAS)



ILUSTRAÇÃO 185 – IGREJA PENTECOSTAL INDÍGENA JESUS É A LUZ E SEU LÍDER, PASTOR FIRMINO MORALES DA SILVA (FOTO JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS MORAES)



ILUSTRAÇÃO 186 - TEMPLO DA IGREJA AVIVAMENTO PENTECOSTAL O SENHOR É NOSSA JUSTIÇA (FOTO JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS MORAES)




ILUSTRAÇÃO 187 - EDITE MARTINS, PASTORA DA IGREJA ASSEMBLEIA PENTECOSTAL INDÍGENA (FOTO JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS MORAES)



ILUSTRAÇÃO 188 - LUCIANO ARÉVALOS, DIRIGENTE DA IGREJA DEUS É AMOR, PONTO 1. (FOTO JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS MORAES)



ILUSTRAÇÃO 189 -JUSCELINO MORAIS, PASTOR GUARANI DA IGREJA EVANGÉLICA PENTECOSTAL PROVIDÊNCIA DE DEUS (FOTO RAIQUE MOURA)



ILUSTRAÇÃO 190 – TEMPLO DA IGREJA EVANGÉLICA PENTECOSTAL PROVIDÊNCIA DE DEUS (FOTO JOSE AUGUSTO DOS SANTOS MORAES)



ILUSTRAÇÃO 191 - ODAIR MORALES, PASTOR TERENA DA IGREJA DO EVANGELHO PENTECOSTAL INDÍGENA DE JESUS. (FOTO RAIQUE MOURA)



ILUSTRAÇÃO 192 - IGREJA DO EVANGELHO PENTECOSTAL INDÍGENA DE JESUS (FOTO JOSE AUGUSTO DOS SANTOS MORAES).




ILUSTRAÇÃO 193 - MISSÕES DESTRUÍDAS PELOS PAULISTAS, INCLUINDO ITATIM, QUE SE ERGUIA EM TERRAS HOJE PERTENCENTES A MATO GROSSO DO SUL. (PANAZZO; VAZ, 2002, P. 65)



ILUSTRAÇÃO 194 - O APRESAMENTO DO ÍNDIO POR UM SERTANISTA PAULISTA. (SANTOS, 1991, P. 104)

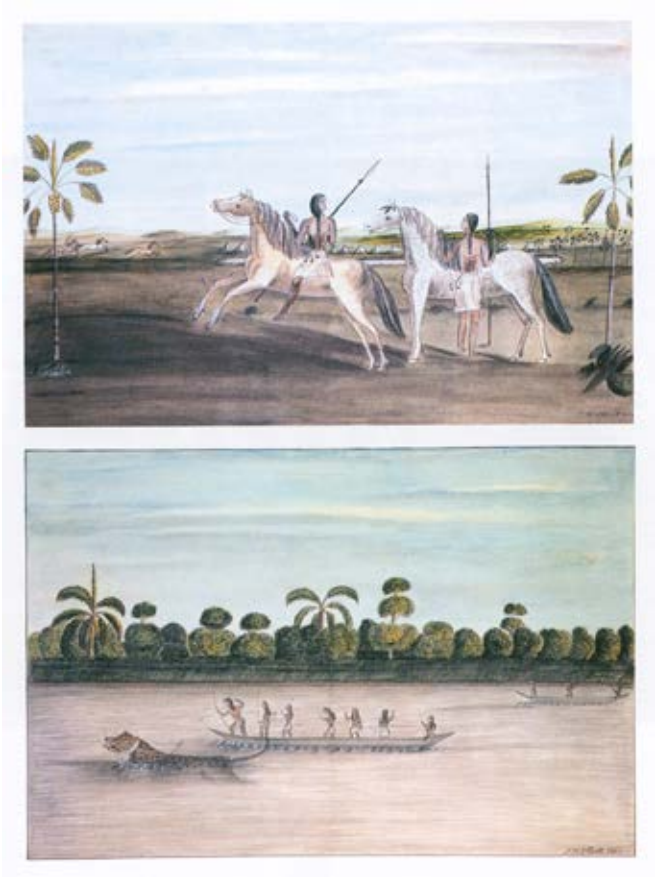


ILUSTRAÇÃO 202 A/B - ÍNDIOS GUAICURUS... DESENHO AQUARELADO (ELLIOT, 1857); ÍNDIOS GUATÓS OU CANOEIROS... DESENHO AQUARELADO (ELLIOT, 1857). APUD MOURA, 2012)



ILUSTRAÇÃO 203 - CARGA DA CAVALARIA GUAICURÚ. AQUARELA DE JEAN BAPTISTE DEBRET. (DEBRET, 1978 [1834-39], T. I., PRANCHA 18, P. 85).



ILUSTRAÇÃO 206 - TRIBO GUAICURÚ EM BUSCA DE NOVAS PASTAGENS. AQUARELA DE JEAN BAPTISTE DEBRET. (DEBRET, 1978 [1834-1839], T. I, PRANCHA 17, P. 84)



ILUSTRAÇÃO 208 - HOMEM E MULHER BORORO, 1827. . AQUARELA DE AIMÉ-ADRIEN TAUNAY. (FUNDAÇÃO ALEXANDRE GUSMÃO, 1988, V. 2, P. 97)



ILUSTRAÇÃO 209 - MAPA DE CUIABÁ E MATO GROSSO. [1766?].(MAPA, 1993, P. 343 E 361



ILUSTRAÇÃO 210 - CHEFE GUAICURÚ. AQUARELA DE JEAN BAPTISTE DEBRET. (DEBRET, 1978 [1834-1839], T. I, PRANCHA 17, P. 83)



ILUSTRAÇÃO 212 - REPRESENTAÇÃO DA SELVAGERIA NA AMURADA DA ESCADA DA UNIVERSIDADE DE SALAMANCA, ESPANHA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) AO REPRESENTAR UMA MULHER APOIADA SOBRE AS COSTAS DE UM HOMEM, O AUTOR NOS RELEMBRA O CONCEITO MACHISTA MEDIEVAL DE QUE AS PRIMEIRAS SOCIEDADES HUMANAS, SELVAGENS EM SUA ESSÊNCIA, ESTARIAM ORGANIZADAS DENTRO DE UMA ESTRUTURA MATRIARCAL. O TEMA TAMBÉM PRENUNCIA O PENSAMENTO VOLTADO AO EVOLUCIONISMO SOCIAL, NO QUAL AS SOCIEDADES ERAM PENSADAS DENTRO DE UMA ESCALA EVOLUTIVA, PARTINDO DA SELVAGERIA, PASSANDO PELA BARBÁRIE, ATÉ ATINGIR O ESTÁGIO FINAL: O DE CIVILIZAÇÃO. A GRAVURA, ENQUANTO OBRA DE ARTE, ENTRE OUTRAS COISAS, VEICULA REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO, CONCEPÇÕES SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL E SOBRE O SENTIDO DA PASSAGEM DO TEMPO. ASSIM, COMUNICA ASPECTOS IMPORTANTES DA SOCIEDADE QUE A PRODUZIU.



ILUSTRAÇÃO 213 - PEÇA DA COLEÇÃO DO MUSEU DO LOUVRE, PARIS, FRANÇA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR). REPRESENTAÇÕES ICONOGRÁFICAS ACERCA DE DIVINDADES, ESPÍRITOS, ORIGEM DA VIDA, SÃO UM EXEMPLO DA MATERIALIZAÇÃO DE DISCURSOS COSMOLÓGICOS, TORNANDO PALPÁVEL O ABSTRATO. RECONHECEMOS NOSSA ESCRITA PORQUE SABEMOS OS CÓDIGOS QUE LHE ATRIBUEM SIGNIFICADO. AGORA, AO OBSERVARMOS A IMAGEM ACIMA, UMA PEDRA DE CALCÁRIO COM ESCRITA ARCAICA DA ARÁBIA DO SUL, NOS DAMOS CONTA DO QUE É A ORGANIZAÇÃO DE ELEMENTOS SIMBÓLICOS CUJOS SIGNIFICANTES DESCONHECEMOS. ESSAS ESCRITAS, CHAMADAS IDEOGRAMÁTICAS – COMO OS HIERÓGLIFOS DO EGITO – SÓ PODEM SER TRADUZIDAS QUANDO SE TEM ACESSO AO SIGNIFICANTE. NO CASO DOS HIERÓGLIFOS DO EGITO, OS SIGNIFICANTES FORAM DESCOBERTOS A PARTIR DA PEDRA DE ROSETA, ONDE O MESMO TEXTO HAVIA SIDO GRAVADO TAMBÉM EM DEMÓTICO E EM GREGO, SERVINDO ESTE ÚLTIMO DE INSTRUMENTO PARA A TRADUÇÃO.



ILUSTRAÇÃO 214 - CERÂMICA MARAJOARA. EXPOSIÇÃO ARQUEOLÓGICA DO FORTE DO PRESÉPIO, BELÉM, PARÁ. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 215 - CAPA DE PENAS (COLEÇÃO DO MUSEU DE AMÉRICA, MADRI, ESPANHA. FOTO DE RODRIGO AGUIAR). CAPAS DE PENAS COMO ESTA ERAM PORTADAS SOMENTE POR INDIVÍDUOS DETENTORES DE ELEVADO PRESTÍGIO E STATUS ENTRE OS ÍNDIOS DO HAWAII. A COR VERMELHA SIMBOLIZA O DEUS DA GUERRA.



ILUSTRAÇÃO 216 - TAMPA DE INCENSÁRIO RITUAL COM REPRESENTAÇÃO DE TLALOC, O DEUS DA CHUVA. CERÂMICA ARQUEOLÓGICA TEOTIHUACAN, MÉXICO. (COLEÇÃO DO MUSEU DE AMÉRICA, MADRI, ESPANHA. FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 217 - A FUNÇÃO DAS CARRANCAS ERA A DE PROTEGER AS BARCAÇAS QUE NAVEGAVAM PELO RIO SÃO FRANCISCO. (COLEÇÃO DE ARTE POPULAR DO CENTRO CULTURAL DE SÃO FRANCISCO, JOÃO PESSOA, ESTADO DA PARAÍBA. FOTO RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 218 - RITXOKO, A CERÂMICA FIGURATIVA DOS ÍNDIOS KARAJÁ (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 219 - ARTESANATO MBYA GUARANI: ZARABATANA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 220 - CERÂMICA DE MARAJÓ. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) EM MARAJÓ, O ESTILO OBSERVADO NA CERÂMICA ARQUEOLÓGICA FOI INCORPORADO PELAS COMUNIDADES ATUAIS DE ARTESÃOS COMO RESPOSTA A UMA DEMANDA TURÍSTICA.



ILUSTRAÇÃO 221 - FRAGMENTO DE CERÂMICA ARQUEOLÓGICA IDENTIFICADA PELOS ARQUEÓLOGOS COMO TUPIGUARANI, COM DECORAÇÃO GRÁFICA PINTADA NA FACE EXTERNA. (PROCEDÊNCIA: PORTO CAIUÁ, NAVIRAÍ – MATO GROSSO DO SUL, SOB A GUARDA DE UM MORADOR LOCAL. FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 222 - CASAL DE REZADORES GUARANI PARAMENTADOS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) LIDERAM UMA PARENTELA QUE REIVINDICA A DEMARCAÇÃO DE UMA TERRA INDÍGENA NO MUNICÍPIO DE NAVIRAI (MATO GROSSO DO SUL) E SE APRESENTARAM EM ENCONTRO DE LIDERANÇAS REALIZADO EM SETEMBRO DE 2009, NO QUAL ESTAVAM PRESENTES VÁRIAS AUTORIDADES GOVERNAMENTAIS.



ILUSTRAÇÃO 223 - COLAR COMBINANDO TONS DE PALHA NATURAL E QUEIMADA COM PENAS COLORIDAS, NUMA FORMA HÍBRIDA DE ARTESANATO. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 224 - NO XIRU, ALTAR KAIOWA COM APETRECHOS RELIGIOSOS QUE FICA NO INTERIOR DA CASA DE REZA, OBJETOS SÃO DOTADOS DE AGÊNCIA E CAPAZES DE ESTABELECER INTERFACE ENTRE O PLANO HUMANO E OS PATAMARES SUPERIORES, HABITADOS PELAS DIVINDADES. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 225 - PEÇA DO XIRU QUE REMETE À MEMÓRIA DOS ANCESTRAIS. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 226 - YVYRA MARANGATU, ESPÉCIE DE ALTAR SAGRADO FINCADO NO PÁTIO DE REZA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) AS TRÊS HASTES VERTICAIS REPRESENTAM OS FIRMAMENTOS DO MUNDO, QUE SUSTENTAM A SUPERFÍCIE DA TERRA, REPRESENTADA PELA HASTE HORIZONTAL. A PINTURA EXPRESSA A NATUREZA SAGRADA, NÃO DE SIMPLES OBJETOS MATERIAIS, MAS DE SERES DIVINIZADOS, COM DISPOSIÇÕES ANTROPOCÊNTRICAS. O MBARAKÁ (CHOCALHO) QUE PENDE NA HASTE HORIZONTAL É, AO MESMO TEMPO, INSTRUMENTO MUSICAL, MAS PODE TAMBÉM SER LOCAL DA MORADA DE ESPÍRITO AUXILIAR DO XAMÃ DURANTE OS RITUAIS



ILUSTRAÇÃO 227 - DONA FLORIZA, REZADORA, PORTANDO DIADEMA DE PENAS E PALHA TRANÇADA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 228 - REPRESENTAÇÃO ZOOMORFA EM CERÂMICA. DECORAÇÃO PINTADA COM PADRÕES GEOMÉTRICOS TÍPICOS DA CULTURA KADIWÉU. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 229 - JABUTI: A ARTE MATERIALIZANDO A COSMOLOGIA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) OS PADRÕES GEOMÉTRICOS PINTADOS SÃO CARACTERÍSTICOS DA ARTE EM CERÂMICA DOS KADIWÉU.



ILUSTRAÇÃO 230 - JARRO DE CERÂMICA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 231 - PRATO COM PINTURAS GEOMÉTRICAS TRADICIONAIS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 232 - ESCULTURA EM MADEIRA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) AS ESCULTURAS EM MADEIRA DOS TERENA ADOTAM UM ESTILO MAIS NATURALISTA, NUM FORMATO HÍBRIDO DE ARTESANATO QUE INCORPORA ELEMENTOS DO ARTESANATO CABOCLO.



ILUSTRAÇÃO 233 - CAPIVARA ESCULPIDA EM MADEIRA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 234 - CERÂMICA TERENA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 235 - AVE REPRESENTADA EM CERÂMICA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 236 - PANELAS E JARROS SÃO FORMAS POPULARES NA CERÂMICA TERENA (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 237 - COLAR DE SEMENTES. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) COLARES DE SEMENTES NO DISCURSO TERENA SÃO CARACTERIZADOS COMO UMA MODALIDADE DE ARTE FORTEMENTE TRADICIONAL.



ILUSTRAÇÃO 238 - JARROS DE ARGILA NÃO COZIDA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) APÓS AS INCISÕES, A CERÂMICA É QUEIMADA PARA DEPOIS RECEBER O ACABAMENTO COM PINTURA E VERNIZ.



ILUSTRAÇÃO 239 - PEQUENO VASO DE CERÂMICA COM DECORAÇÃO GEOMÉTRICA PINTADA (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 240 - CERAMISTA KINIKINAU (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) DONA AGUEDA É HOJE A ÚNICA CERAMISTA KINIKINAU DA ALDEIA DE SÃO JOÃO. SEU MARIDO, O SR. HUGO, PRODUZ QUADROS COM PINTURA DE MOTIVOS GEOMÉTRICOS EM COURO.



ILUSTRAÇÃO 241 - FIGURAS ZOOMORFAS EM ARGILA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)



ILUSTRAÇÃO 242 - PADRÕES GEOMÉTRICOS PINTADOS EM COURO (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)

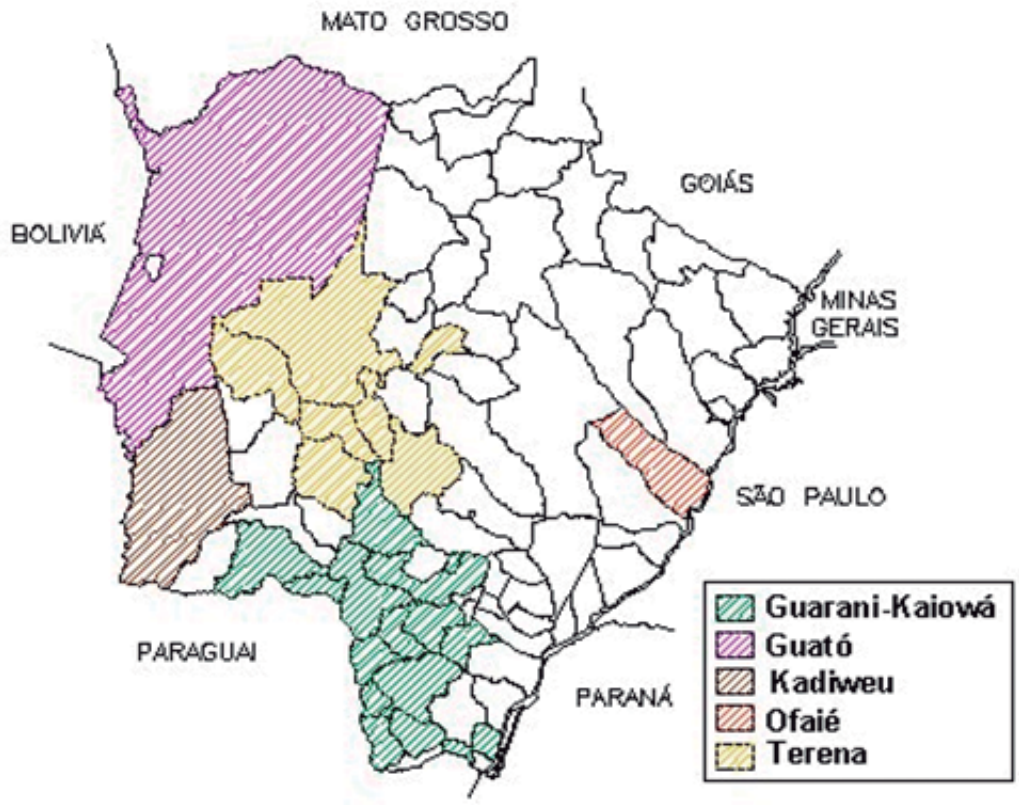



ILUSTRAÇÃO 243 - MAPA: ÁREAS INDÍGENAS DE MATO GROSSO DO SUL. (PROGRAMA KAIOWÁ/GUARANÍ NEPPI/UCDB – GEOPROCESSAMENTO – CELSO R. SMANIOTTO, 2007)

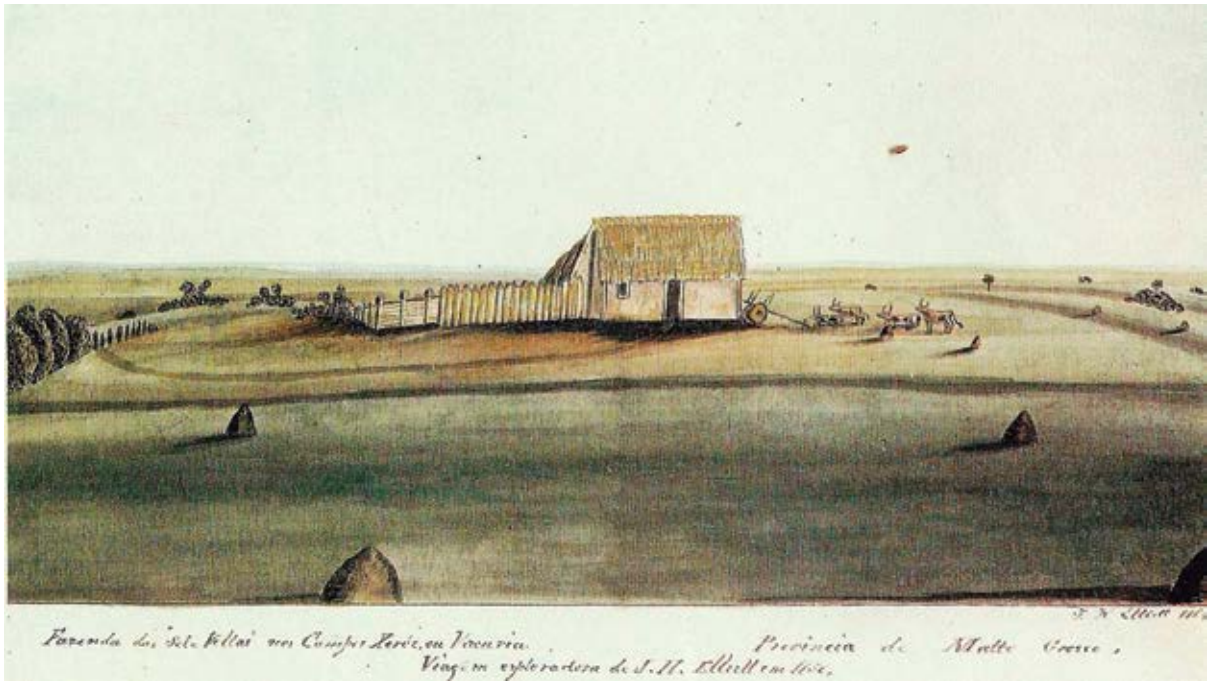


ILUSTRAÇÃO 244 - FAZENDA SETE VOLTAS, NOS CAMPOS XERES OU VACARIA, 1850. UMA DAS FAZENDAS DO BARÃO DE ANTONINA PRÓXIMA AO RIO BRILHANTE, NO SUDESTE DE MATO GROSSO. (JOHN HENRIQUE ELLIOT (1809-1888), 1850. BIBLIOTECA NACIONAL)




ILUSTRAÇÃO 246 - RESTOS DA VEGETAÇÃO SUPRIMIDA DURANTE AS OBRAS DE AMPLIAÇÃO DA CAPACIDADE E REORDENAMENTO DO TRÁFEGO DA RODOVIA MS 156, QUANDO REMANESCENTES FLORESTAIS E PLANTAS FRUTÍFERAS E MEDICINAIS CULTIVADAS PELOS ÍNDIOS FORAM SUPRIMIDAS DA ÁREA DE SERVIDÃO DA RODOVIA (FOTO LEVI PEREIRA, 2010).



ILUSTRAÇÃO 247 - RODOVIA MS 156 JÁ DUPLICADA EM 2011. ELA DISPÕE DE UMA FAIXA LATERAL PARA A CIRCULAÇÃO INTERNA DOS ÍNDIOS ( FOTO LEVI PEREIRA, 2011).




ILUSTRAÇÃO 248 - RODOVIA MS 156 JÁ DUPLICADA, EM 2011. ELA DISPÕE DE UMA FAIXA LATERAL PARA A CIRCULAÇÃO INTERNA DOS ÍNDIOS. (FOTO DE LEVI PEREIRA, 2011)



ILUSTRAÇÃO 250 - EXPOSIÇÃO DE ARMAS APREENDIDAS PELAS LIDERANÇAS EM MÃOS DE GRUPOS DE JOVENS INDÍGENAS QUE AS UTILIZAM EM RONDAS NOTURNAS PARA, COMO DIZEM, "IMPOR RESPEITO". (FOTO DE LEVI PEREIRA, 2011)




ILUSTRAÇÃO 251 - FAIXA DÁ BOAS-VINDAS AOS PARTICIPANTES DA ATY GUASU EM TAKUARA (JUTI-MS), 04 A 06/6/2009. (FOTO DO AUTOR)



ILUSTRAÇÃO 252 - PARTICIPANTES DA ATY GUASU EM ARROIO KORÁ (PARANHOS-MS), 07 A 10/04/2010. (FOTO DO AUTOR)



ILUSTRAÇÃO 253 - PERFILADOS, XAMÃS KAIOWA E GUARANI REALIZAM SESSÕES DE CANTOS PARA INICIAR ATY GUASU EM YVYKATU (JAPORÃ-MS), 14 A 17/10/2009. (FOTO DO AUTOR)



ILUSTRAÇÃO 254 - PARTICIPANTE DISCURSA DURANTE ATY GUASU EM PASO PIRAJU (DOURADOS-MS), 19 A 22/08/2011. (FOTO DO AUTOR)



ILUSTRAÇÃO 255 - ATAÍDE FRANCISCO XEHIT Â-HA OFAIÉ. (FOTO DE JOÃO ROBERTO RIPPER EM IMAGENS DA TERRA 1991 P. 149).



ILUSTRAÇÃO 256 - ISAC PEREIRA DIAS (FOTO CÍNTIA NARDO MARQUES, 2009)

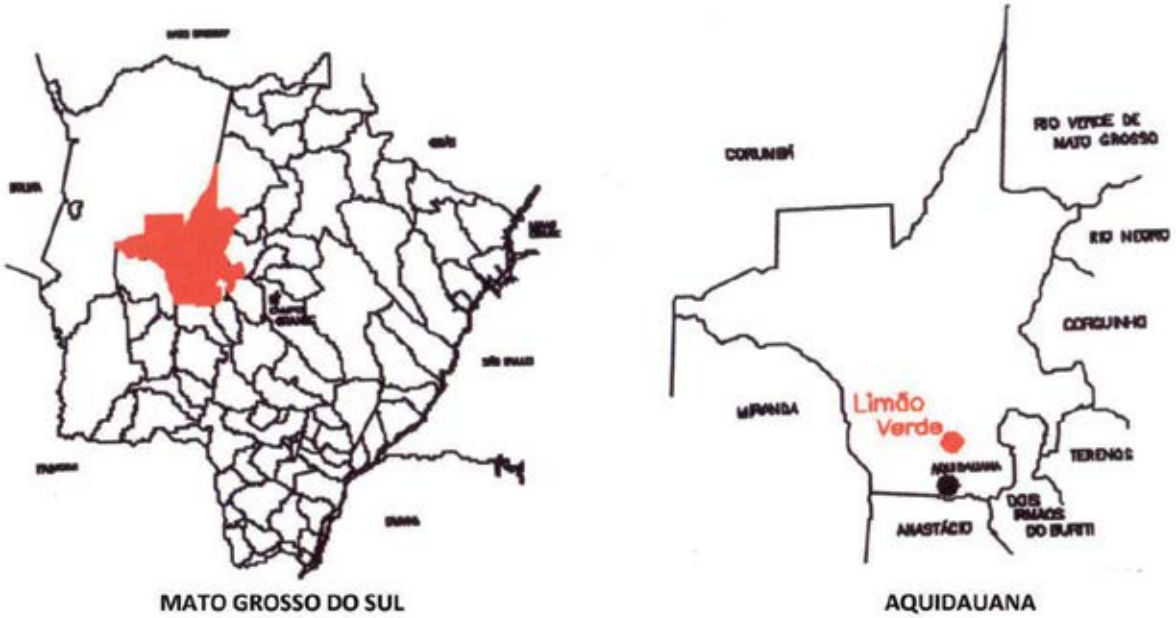



ILUSTRAÇÃO 257 - MAPA: LOCALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA LIMÃO VERDE E DO MUNICÍPIO DE AQUIDAUANA, MATO GROSSO DO SUL (WWW.NEPPI.ORG.BR)



ILUSTRAÇÃO 260 - JOÃO AQUINO (ARQUIVO PESSOAL DAS AUTORAS)



ILUSTRAÇÃO 261 - TITO VILHALVA (FOTO LEVI PEREIRA)




ILUSTRAÇÃO 262 - ALIANO JOSÉ VICENTE (FOTO GABRIEL ULIAN)

PARTE 5

# Representações dos indígenas nas fontes históricas

# O "mapeamento" dos indígenas rio-platenses na cartografia da conquista militar e espiritual

Protasio Paulo Langer

O propósito do presente trabalho é analisar e tematizar a representação dos grupos indígenas rio-platenses na cartografia do século XVII. Nossa fonte primordial serão os mapas seiscentistas elaborados a partir de crônicas da conquista espanhola do Rio da Prata e da atuação missionária jesuítica na região platina. Nesse sentido, este trabalho propõe tomar as cartas geográficas como corpus primordial, e os documentos escritos, sobretudo as crônicas, como contraponto.

Quanto à abordagem teórico-metodológica, buscamos inspiração nos estudos que, nas últimas décadas, renovaram a história da cartografia, desmistificando a suposta objetividade dos mapas ao apresentá-los como artefatos, constituídos em contextos sociais e culturais específicos, dotados de uma linguagem visual própria (GOMES, 2004). Ou seja, os mapas são imagens. Em virtude de uma herança epistemológica racionalista/moderna, a fonte mais apreciada e inconteste do historiador é o documento escrito. A iconografia, geralmente, cumpre a função de ornamentar o discurso historiográfico construído sobre o alicerce das fontes escritas, e as cartas geográficas, mormente, cumprem um papel similar, qual seja, adornar as conclusões proporcionadas pelas fontes escritas.

De acordo com Michel Maffesoli, a referida tradição epistemológica sempre temeu as imagens por extrapolarem ou por não se sujeitarem ao domínio da racionalidade moderna. "A imagem sempre incomodou por ser artefato, criação humana, representação artificial gerada pelo homem. A fonte da imagem é tecnológica [...] Trata-se da oposição típica moderna ao que não pode ser dominado pelo cérebro, pela razão" (MAFFESOLI, 2001, p. 81).

Portanto, imagens cartográficas, representação dos grupos indígenas e imaginário[545] jesuítico colonial são ideias chave que orientarão o presente estudo, e serão elucidadas

[545] Juremir Machado da Silva, como perspicaz leitor e intérprete de Maffesoli, expressou nos seguintes termos o conceito de imaginário: "O imaginário não é um mero álbum de fotografias mentais nem um museu da memória individual ou social. Tampouco se restringe ao exercício artístico da imaginação sobre o mundo [...] O imaginário é um reservatório/motor. Reservatório, agrega imagens, sentimentos, lembranças, experiências, visões do real que realizam o imaginado, leituras da vida e, através de um mecanismo individual/grupal, sedimenta um modo de ver, de ser, de agir, de sentir e de aspirar ao estar no mundo [...] Diferente do imaginado — projeção irreal que poderá se tornar real —, o imaginário emana do real, estrutura-se como ideal e retorna ao real como elemento propulsor. Motor, o imaginário é um sonho que realiza a realidade, uma força que impulsiona indivíduos ou grupos. Funciona como catalisador, estimulador e estruturador dos limites das práticas [...] Como reservatório, o imaginário é essa impressão digital do ser no mundo. Como motor, é o acelerador que imprime velocidade à possibilidade de ação. O homem age (concretiza) porque está mergulhado em correntes imaginárias que o empurram contra ou a favor dos ventos" (2012, p. 11-12).

na medida em que forem evocadas. Assim sendo, o intuito não é buscar novos dados e interpretações de natureza estritamente geográfica ou etnológica, e, sim, perceber como, pelas cartas geográficas, os cartógrafos criam, circulam e atualizam o imaginário europeu-colonial acerca dos grupos indígenas da referida região.

Nosso foco, portanto, são os indígenas representados nas cartas geográficas; ou, ainda, o discurso cartográfico sobre os indígenas. Como já sinalizamos, essa opção não dispensa as fontes escritas, mas supõe um diálogo com elas na medida em que as imagens cartográficas assim o ensejam.

À maneira de esclarecimento, vale lembrar que, embora a presente obra tematize a história dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, o recorte espacial deste capítulo não incide exclusivamente sobre os habitantes nativos que no século XVII povoavam terras atualmente circunscritas a essa unidade federativa. O foco principal será o Rio da Prata e, subindo seu curso, o rio Paraguai, sobretudo a província do Itatim. Como observa Maria de Fátima Costa (2007, p. 24), foi subindo o curso das águas do sistema fluvial platino que os espanhóis descreveram o entorno geográfico e empreenderam a conquista da América Meridional. Como, com que recursos e sob quais motivações a cartografia do século XVII gravou os grupos indígenas desse sistema fluvial será o foco da nossa análise (Ilust. 146)

## *PARAGUAY,* Ó PROV. *DE RIO DE LA PLATA cum regionibus adiacentibus TUCUMAN ET S^TA. CRUZ DE LA SIERRA:* autoria, fontes e impacto na cartografia

O Rio da Prata e seus tributários aparecem na cartografia a partir da segunda década do século XVI. Embora dezenas de cartas geográficas, do tipo portulano, exibam gravuras do cotidiano e dos "costumes" indígenas, na perspectiva dos conquistadores, até 1620 as distintas parcialidades étnicas praticamente não figuravam nos mapas. Nesse quesito a grande novidade cartográfica surgiu sob o título: *Paraguay, Ó prov. de Rio de la Plata cum regionibus adiacentibus Tucuman et Sta. Cruz de la Sierra*.[546]

O eminente pesquisador jesuíta P. Guillermo Furlong percebeu seu valor como documento histórico-geográfico e, tendenciosamente, propugnou que os jesuítas, principalmente Diego de Torres, fossem considerados autores desse mapa. Para Furlong, o P. Juan Romero S. J. foi o primeiro a descrever cientificamente a região do Paraguai em sua Carta Anua de 1596. Diego de Torres teria ampliado as informações de Romero, na Carta Anua de 1609:

> [...] ampliou consideravelmente a informação que divulgou Romero [...] ao publicar as *Litterae Annuae* ou Cartas Anuas de 1609. **A ele** [P. Diego de Torres] **parece que se deve atribuir o célebre mapa rotulado** *Paraguay o Provincia de la Plata con las regiones adyacentes, Tucumán y Sta. Cruz de la Sierra*, que compreende desde os 5 até os 37 graus de latitude e que foi reproduzido por Laet em 1633, Blaeu em 1634 e 1661, Juan Jansson em 1653, Montano em 1671, Ogilby e Allard em 1696, sem contar as edições posteriores que não foram menos numerosas. (FURLONG, 1994 [1933], p. 43-44).

Se de um lado a intenção não é polemizar com o célebre historiador Furlong, de outro, a citação acima merece algumas ponderações. Há décadas a historiografia missioneira reconhece os notáveis conhecimentos geográficos e etnográficos elaborados, sob a forma de Cartas Anuas, pelos protagonistas

[546] O primeiro título desse mapa foi exarado em holandês: *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA; met de aenpalende landen van TUCUMAN, ende S^TA. CRUZ DE LA SIERRA. N*as edições francesas de 1630 e 1640, o título foi latinizado da seguinte forma: *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA cum adiacentibus Provinciis quas vocant TUCUMAN, etS^TA. CRUZ DE LA SIERRA*. Todavia, nos Atlas de Ioannes Ianssonius e de Blaeu, que se tornaram os mais conhecidos, o título passou a ser: *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA cum regionibus adiacentibus tucuman etS^TA. CRUZ DE LA SIERRA*.

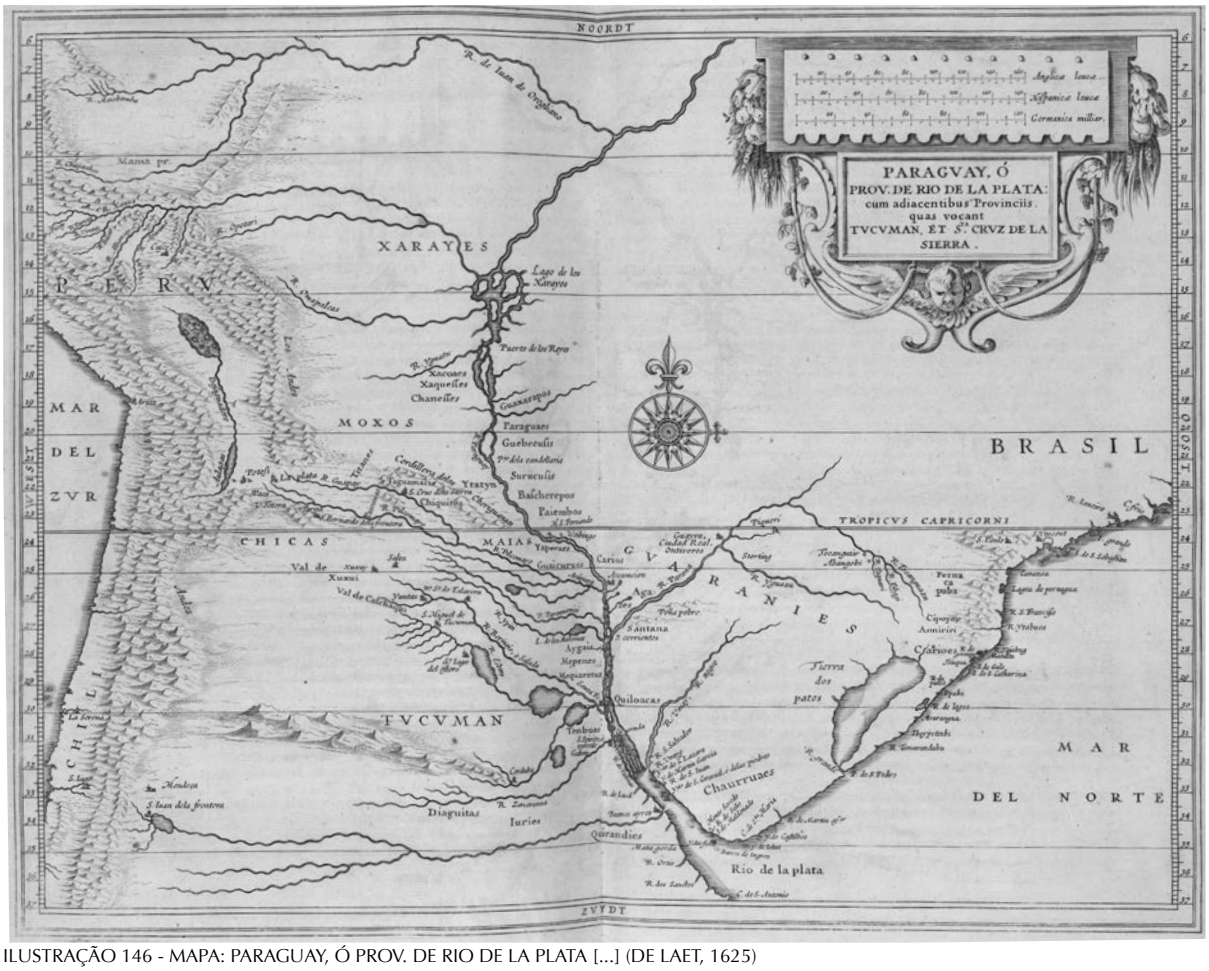


ILUSTRAÇÃO 146 - MAPA: PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA [...] (DE LAET, 1625)

da conquista espiritual do Paraguai colonial. Todavia, propor que, em consideração a tais conhecimentos, os jesuítas sejam declarados autores do mapa *PARAGUAY,* Ó PROV. *DE RIO DE LA PLATA*, sem evidenciar qualquer fonte cartográfica que respalde essa asserção, dá a impressão que o autor quer arrogar aos jesuítas trabalhos de outrem.

Furlong tem razão ao arrolar uma lista de cartógrafos/editores que publicaram o referido mapa, mas não apresenta nenhum dado que autoriza vincular sua autoria aos jesuítas. Mesmo assim, a autoridade de Furlong nunca foi posta em xeque. A historiadora Maria de Fátima Costa (1999, p. 142) não considerou a sugestão de Furlong e propôs que o mapa tenha sido traçado por Jodocus Hondius II e que seu concorrente, Blaeu adquiriu cópias das mesmas pranchas e que ambos publicaram o mesmo mapa em 1630.[547]

Arthur Barcelos analisou o mapa mencionado, mas não tomou partido entre a posição de Maria de Fátima Costa, e a sugestão de Furlong que dizia que se tratava de um mapa jesuítico de 1609. Apenas observou que o mapa deve ser anterior às missões do Guayrá e que "permanece a dúvida sobre qual teria sido a

[547] Num artigo de 2007, Maria de Fátima Costa retomou a discussão em torno da "disputa autoral" acerca do *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA*. De acordo com Costa: "Hondius II era cunhado de Janssonius, ambos rivais de Blaeu. Antes de falecer, porém, em 1629, Hondius vendeu a Blaeu um lote de pranchas de cobre gravadas com desenhos de alguns dos seus mapas, dentre os quais o da Província do Paraguai. Janssonius deplorou o fato e, tentando remediar a perda, procurou os gravadores e lhes encomendou reproduções dos antigos desenhos vendidos a Blaeu. Desta forma, tanto Janssonius como Blaeu passaram a possuir e publicar cópias idênticas" (2007, p. 27-28).

fonte das informações geográficas e cartográficas utilizadas" (BARCELOS, 2006, p. 283). É precisamente essa dúvida que pretendemos dirimir nas próximas páginas cotejando a documentação que arrola os topônimos e etnônimos que constam no mapa (Ilust. 147)

Quanto à cronologia, é importante destacar que a primeira edição que encontramos do *PARAGUAY,* Ó PROV. *DE RIO DE LA PLATA* é do ano de 1625 e encontra-se na obra *Nieuwe Wereldt ofte Beschrijvinghe van West Indien* [...] (Mundo Novo ou descrição das Índias Ocidentais),[548] de autoria de Joannes de Laet (ou latinizado *Ioannes Latius*). Embora essa carta tenha se popularizado a partir do ano de 1630, quando dois cartógrafos/editores holandeses concorrentes – Jan Janssonius e Willem Janszoon Blaeu – a publicaram em magníficos atlas, em sucessivas reedições ao longo de décadas, neste estudo creditamos o referido mapa a Joannes de Laet ou a algum dos seus colaboradores.

De Laet foi um dos fundadores e diretor da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais e, além da prática comercial, foi geógrafo, escritor e estudioso dos manuscritos, crônicas e mapas dos conquistadores da América. O décimo segundo livro (*twaelfste Boech*) da obra *é dedicado ao Rio de la Plata* e, na abertura desse livro, figura a referida carta. Porém, não há qualquer menção à autoria do mapa em si. Na obra de de Laet, o mapa está a serviço do texto, pois, enquanto o texto historia as expedições de descobrimento, conquista e fundação de povoados, o mapa expressa o esforço de situar sobre um plano geográfico os grupos étnicos com os quais os conquistadores se depararam ao longo do curso do Rio da Prata. Nesse sentido, mapa e texto buscam proporcionar ao leitor a sensação de participar das expedições de conquista, no tempo e no espaço. Pela acuidade em localizar cada grupo nativo nos espaços em que os relatos os situam, esse mapa pode ser considerado como um dos pioneiros da cartografia etnográfica sul-americana.

Embora esse mapa tenha intentado abarcar e codificar múltiplos temas e aspectos de uma vasta região geográfica, na presente análise interessa observar como foram acionadas e que fontes serviram ao cartógrafo/geógrafo na distribuição das parcialidades indígenas no espaço platino.

Para o baixo Rio da Prata, entre os 36 e 25 graus de latitude, prevalecem os etnônimos registrados por integrantes da expedição de Cabot (1526-1530), cujos informes resultaram num relato intitulado *A REPORT of a voyage of two Englishmen in the company of Sebastian Cabota, intended for the Malucos by the Streights of Magellan [...]*.[549] A sequência geográfica da distribuição das parcialidades étnicas e a coincidência ortográfica entre os etnônimos do mapa e os que constam no fragmento a seguir são indicativas de que o *A REPORT of a voyage* serviu de fonte ao cartógrafo que elaborou o *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA*.

> De **Santo Spirito** a um povo que se chama os ***Tenbuis*** são 15 léguas. Este é o braço estreito pelo qual se passa o Rio Paraná [...] A partir dos ***Tenbuis*** por este braço estreito para cima até aos ***Quiloacas***, que é uma outra nação, são 20 léguas; [...] Desde os ***Quiloacas***, para um lugar onde os espanhóis edificaram agora uma cidade, são 15 léguas. A partir desta cidade ao povo chamado os ***Mequaretas*** são vinte léguas. [...]. De todas essas léguas 30 são terras submersas: onde estão muitas ilhas,

[548] Em 1625, Laet publicou *Nieuwe Wereldt ofte Beschrijvinghe van West-Indien, uit veelerhande Schriften ende Aen-teekeningen van verscheyden Natien*. No século XVII, essa obra foi publicada também em latim e francês. Somente em 1988, foi traduzida para o espanhol. Cf. LAET, 1625, 1988 [1625].

[549] De acordo com Sheila Moura Hue, o texto acima foi "elaborado a partir de uma carta de Robert Thorne e provavelmente também a partir de 'The book made by the worshipful Master Robert Thorne in Anno 1527', manuscrito 100 da coleção Londsdowne, atualmente na British Library" (HUE, 2009, p. 48). O título completo do documento é: *A REPORT of a voyage of two Englishmen in the company of Sebastian Cabota, intended for the Malucos by the Streights of Magellan, but performed onely to the river of Plate in April 1527. Taken out of the information of M. Robert Thorne to Doctor Ley Ambassador for King Henry the eight, to Charles the Emperour, touching the discovery of the Malucos by North*. Esse documento está disponível na coletânea de Hakluyt (1891 [1552-1616], p. 306-314).



ILUSTRAÇÃO 147 – DETALHE DO PARAGUAY, Ó PROV. (SEQUÊNCIA DA LEGENDA DA ILUSTRAÇÃO 146)

> apartamentos, e nações inimigas. A partir dos ***Mequaretas*** ao povo chamado ***Mepenes*** são essas 30 léguas. (HAKLUYT, 1904 [1600], p. 314, grifo nosso).

Entre os etnônimos grifados no texto precedente, apenas *Tenbuis* sofreu uma alteração vocálica e ficou *Tenbues;* já os *Quiloacas, Mequaretas* e *Mepenes* foram gravados, no mapa, de maneira idêntica.[550] Além dessas similaridades, o texto acima menciona a cidade de Santo Spirito e outra cidade construída pelos espanhóis; o mapa assinala *S. Spirito ó Torre de Gaboto* e, logo acima, *Santa Fe, (cidades construídas pelos espanhóis)*. Portanto, para esse trecho do Rio da Prata, há quase uma justaposição do *A REPORT of a Voyage* sobre o mapa *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA*.

No trecho de Assunção até os *Paraguaes* [Payaguá], entre 25 e 19 graus de latitude, os nomes étnicos e geográficos constantes no mapa denunciam a peculiar ortografia da *Warhafftige Historien Einer Wunderbaren Schiffart / welche Ulrich Schmidel von Straubing/ von Anno 1534. bisz Anno 1554 in Americam oder Newenwelt/ bey Brasilia vnd Rio della Plata gethan,* de Ulrich Schmidel.[551] Lugares e parcialidades étnicas que, em seu tempo, só Schmidel grafou daquela forma, aparecem no mapa de de Laet – e nos mapas subsequentes nos quais Janssonius e Blaeu gravaram suas firmas. No conjunto topo/etnográfico do Rio da Prata colonial, o nome mais exótico que figura nos diversos mapas que tomaram o de Johannes de Laet como modelo é *Weibingo*.[552] Nem os cronistas quinhentistas contemporâneos de Schmidel e tampouco os jesuítas seiscentistas registraram qualquer nome semelhante. Mesmo assim, Weibingo figura não apenas nas múltiplas edições do mapa de de Laet, como também em dezenas

[550] Vale observar que, nas demais crônicas da conquista do Rio da Prata, esses nomes foram grafados de forma muito distinta. Tenbuis (RAMÍREZ, 1941 [1528] = *Tinbus;* SCHMIDEL = *Tyembus*); Quiloacas (DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612] = *Quiloazas*; SCHMIDEL = *Gulgeissen*); Mequaretas (RAMÍREZ = *Mecoretais;* SCHMIDEL = *Machueradeiss*); Mepenes (SCHMIDEL = *Mapenuss;* RAMÍREZ = *Mepeus*).

[551] A obra de Schmidel recebeu diversas edições e traduções. Uma das mais antigas e que serviu de base para diversas traduções foi publicada em 1599 por Levinus Hulsius. Na edição espanhola, o título acima foi simplificado para *Viaje al Río de la Plata*. Schmidel foi um mercenário germânico que, em 1534, colocou-se a serviço da expedição militar dirigida por Pedro de Mendoza ao Rio da Prata. Ao longo de quase 19 anos, prestou serviços aos governadores espanhóis que, no intento de alcançarem fabulosas minas de prata, lançavam expedições e estabeleciam povoados e fortalezas ao longo do curso fluvial platino. A obra de Schmidel, escrita por volta de 1567, narra as peripécias da fundação de Buenos Aires e Assunção, das incursões ao pantanal e da travessia do *Gran Chaco* até os pés da cordilheira andina. O valor dessa obra, como fonte histórica e etnográfica sobre a região platina, é inestimável.

[552] Samuel A. Lafone Quevedo, que escreveu o prólogo, as notas e fez a tradução de Schmidel, do alemão para o espanhol, entendia que *Weibingo* era uma germanização de *Guayviaño,* nome pelo qual Álvar Núñez Cabeza de Vaca e Antonio de Herrera referem-se à última aldeia de guarani falantes às margens do Rio Paraguai, antes de adentrar o bioma atualmente conhecido como Pantanal (SCHMIDEL, 1903 [1567], nota 386). Da nossa parte, não vemos relação linguístico-fonética entre *Guayviaño* e *Weybingo*. O certo é que confusões linguísticas e o emprego de palavras germânicas para exprimir peculiaridades próprias da região platina são recorrentes na obra de Schmidel.

de cartas geográficas que representam todo o continente americano, e até em mapas-múndi.

Para Schmidel, *Weibingo* seria a denominação de uma (entre tantas outras) aldeia de guarani falantes na qual a expedição se provia de alimentos enquanto arribava o médio/alto curso do Rio Paraguai. Segundo o cronista, nesse povoado, "que se chama Weybingon [às vezes Schmidel grafa *Weibingen*] que dista 80 millas [léguas] da cidade de Nossa Senhora da Assunção tomamos nós, destes Cários, comida e tudo o mais que nos fazia falta e o que deles pudemos conseguir" (SCHMIDEL, 2008 [1567], p. 42, grifo nosso).

Além desse nome, um tanto inusitado, no mapa em análise, há outros nomes registrados por cronistas quinhentistas, cuja sonoridade linguística destoa da topo-etnonímia rio-platense: *Tocanguzir, Abangobi* e *Storting*; situados entre os rios atualmente denominados Iguaçu e Paranapanema seriam, para Jacques de Mahieu,[553] evidência de antigas colônias vikings nas terras altas e baixas da América do Sul. Sem mais comentários acerca dessa teoria, rica em imaginação e parca em fundamentação histórica, há que se destacar que Jacques de Mahieu e seus discípulos incorrem em sérios equívocos ao partirem do pressuposto de que o mapa *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA* é de autoria jesuítica. De Mahieu aceitou, sem mais, a proposição de Furlong[554] de que esse mapa foi elaborado pelo P. Diego de Torres, e anexado à sua Carta Annua de 1609, e que as fontes para sua elaboração provinham de informações coletadas *in loco* pelos jesuítas. Todavia, no texto que acompanha o mapa de de Laet, percebe-se uma justaposição das crônicas quinhentistas para a carta geográfica. *Weibingo*, por exemplo, só aparece na crônica de Schmidel, enquanto *Tocanguzir* e *Abangobi* são nomes de principais de aldeias guarani nas quais Cabeza de Vaca, em sua viagem a pé de Santa Catarina até Assunção, se locupletava de alimentos (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1922 [1555], p. 170-171). S*torting*, todavia, ainda não localizamos em qualquer documento.

Voltando ao Rio Paraguai, a partir de Weibingo, rio acima, outros três grupos que Schmidel descreve foram inscritos, um a um, no referido mapa, com ortografia similar e na mesma sequência em que ocorrem no texto do cronista alemão. Os capítulos 34 e 35 da edição preparada por Levinus Hulsius, em 1599, arrolam, já nos títulos, as parcialidades étnicas estabelecidas no roteiro da expedição (Ilust. 148).[555]

No excerto acima, o título do capítulo 34 anuncia que, subindo o Rio Paraguai, a expedição chegou ao *Monte S. Fernando, Paiembos, Baschrepos* e *Surucusis*. O capítulo 35 noticia queHernando de Rivero [Ribera] navegou rio acima e chegou aos *Guebuecusis*e *Acares*. Portanto, entre 25 e 19 graus de latitude, o cartógrafo só aplicou Schmidel.

Depois dos *Guebecusis,* entre 19 e 14 graus de latitude, rio acima no mapa, a topoetnonímia de Schmidel é substituída pela de Cabeza de Vaca: os *Baschere*pos reaparecem como *Guaxarapos* e os *Paiembos* como *Paraguaes*. Na outra margem do rio, o mapa apresenta os *Chanesses*, *Xaquesses* e *Xacoaes*. Cabeza de Vaca situa esses grupos numa paisagem "pantaneira" em que rios e lagoas se confundem:

[553] Jacques de Mahieu, um francês pró-nazista que, após a Segunda Guerra, estabeleceu-se na Argentina, onde foi político e professor de antropologia, afirmava que *Tiahuanaco* foi um reino viking. Esse reino teria tido uma conexão com o Atlântico, sendo que, nesse trajeto, *Weibingo, Storting, Tocanguzir, Abangobi* teriam sido aldeias vikings que se fundiram com a população indígena local (MAHIEU, 1979, p. 88-91).

[554] Por sua autoridade acadêmica em história rio-platense, o que P. Furlong sugeria, alguns historiadores, como de Mahieu, tomavam como verdade acabada. Em sua obra sobre os Vikings, de Mahieu publicou um fragmento do *Paraguay, Ó prov* apresentando-o como um "Mapa Jesuítico de 1609" (MAHIEU, 1976, p. 88).

[555] Luis Guilherme Kalil informa que a primeira edição da obra de Schmidel foi lançada por Martín Lechler em 1567, na feira do livro de Frankfurt. A*Viaje al Río de la Plata* foi republicada várias vezes ao longo das últimas décadas do século XVI, pelas casas impressoras de Levinus Hulsius e Theodore de Bry. Tais editores não só adicionaram ilustrações, como também alteraram seu texto. Hulsius, que asseverava possuir o manuscrito original, indicou, logo no título de sua edição, que 'fez melhoramentos e correções de nomes de cidades, países e rios'" (KALIL, 2008, p. 150).

> Seguindo a pé pelo rio (Iguatu) acima, entramos por outra boca, de outra lagoa, que tem mais de uma légua e meia de largura, [...] e fomos nos colocar naquele dia, as dez horas da manhã, na entrada de outra lagoa onde tem seu assento e povoado os índios ***sacocies*** e ***xaqueses*** e ***chaneses***. (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1922 [1555], p. 278-279, grifo nosso).

Herrera y Tordesillas – cronista que não participou da conquista do Rio da Prata, mas que se serviu dos relatos dos conquistadores – transcreveu esse mesmo trecho da jornada nos seguintes termos:

> E caminhando pelo Rio [Iguatu] acima, entraram por outra boca da mesma Lagoa, que tem mais de légua e meia de largura, [...] e dali foram se colocar na entrada de outra Lagoa, onde tem seu assento e povoado os índios ***Xacocies, Xaqueses,*** e ***Chaneses***. (HERRERA Y TORDESILLAS, 1728 [1625], Década VII, Cap. XVI, p. 127).

Quando *de* Laet redigiu seu livro sobre o Rio da Prata, fez alusão aos mesmos grupos, na mesma sequência, embora com pequenas variações vocálicas e consonantais: "Depois se chega ao lago do qual surge o rio Paraguai, como também outro rio chamado Yguatú. Os ***xacoaes, xaquesses*** e ***chanesses*** vivem ao largo das margens deste último, donde, através de pântanos, se passa à província de Xarayo" (LAET, 1988 [1625], p. 407). Portanto, de Laet manteve a mesma sequência das fontes anteriores e situou esses etnônimos no seu mapa, também na mesma sequência e com a ortografia idêntica à do seu texto. Mais uma vez, não há nada jesuítico na toponímia e etnonímia do *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA*.[556]

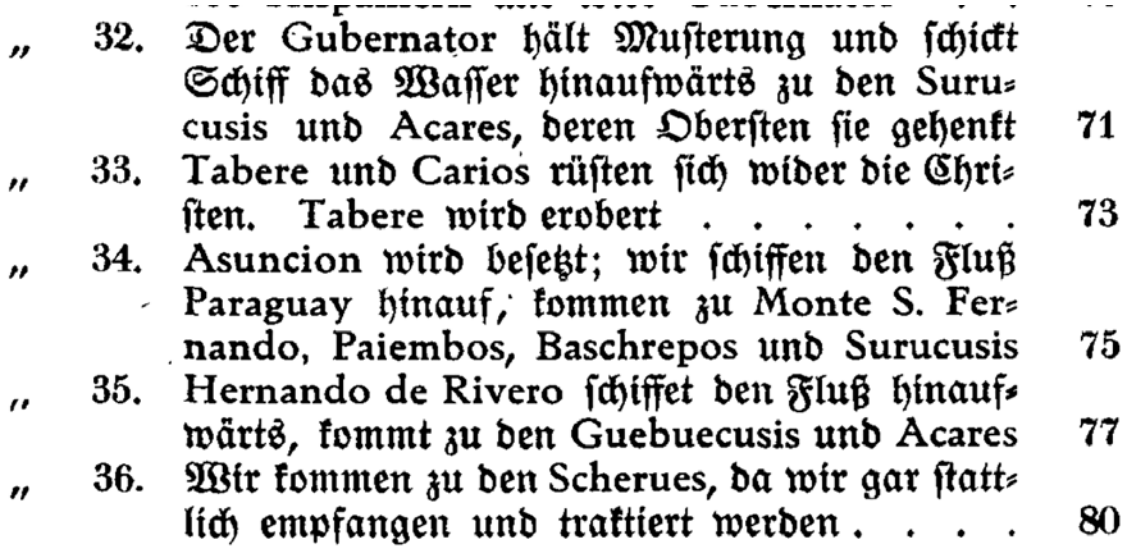
Portanto, a distribuição dos grupos étnicos ao longo do Rio da Prata, e de seus tributários, é obra da cartografia holandesa, mais especificamente de Joannes de Laet que, a partir das crônicas da conquista espanhola, publicou o primeiro mapa no qual os grupos indígenas foram nomeados e gravados nesse gênero de representação gráfica.

Em resumo, as três fontes primárias que fundamentaram essa distribuição dos grupos étnicos à margem do Rio da Prata são: *A REPORT of a voyage; Warhafftige Historien Einer Wunderbaren Schiffart* e os *Comentários* de Cabeza de Vaca. Além dessas, fontes indiretas tais como as *Décadas* de Antonio de Herrera, que já apresentam uma sistematização das fontes primárias devem ter sido consultadas. A mesma relação que se observa entre o texto de Antonio de Herrera e a obra de de Laet, Maria de Fátima Costa (1999, p. 143-146) observou entre A. de Herrera e um texto explicativo, no verso do mapa editado por Blaeu, que descreve a Lagoa de Xarayes. Portanto, mesmo focando apenas o "roteiro etnográfico" do Rio da Prata e Paraguai, percebe-se que o *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA* é resultado de uma miscelânea de informes – históricos, geográficos e etnográficos – que foram costurados e amalgamados com o intuito de oferecer ao leitor europeu um panorama geoetnográfico colonial do sistema fluvial platino.

No que se relaciona à região platina, ao longo do século XVII, esse mapa foi a grande referência. A partir dele, o curso do Rio da Prata deixa de ser representado como um espaço vazio a ser preenchido com gravuras alusivas à antropofagia, ao escambo, ao trabalho colonial indígena ou outros temas de interesse do cartógrafo/ilustrador.[557] O traça-

[556] Além desses argumentos, vale observar que um topônimo-etnônimo central na atuação missionária jesuítica no Paraguai, o Itatim (Ytatyn), aparece na margem direita do Rio Paraguai. Isso parece corresponder com a "Provincia de Itatín" de Santa Cruz de la Sierra (cf. CHAMORRO; COMBÈS; FREITAS, neste volume). Os "titanes" que aparecem no mesmo mapa são estes mesmos "itatines" do oeste do rio Paraguai, assim mencionados numa anônima *Descripción General del Perú* de inícios do século XVII (1906 [s. XVII]). Já na documentação jesuítica do século XVII, o Itatim correspondia a uma faixa do atual Mato Grosso do Sul, situada entre os rios Apa, ao sul, e o Taquari, ao norte; ambos afluentes da margem esquerda do Rio Paraguai.

[557] Até 1625, a cartografia, de um modo geral, preenchia os "espaços vazios" da América do Sul com gravuras alusivas à fauna, aos costumes e ao trabalho colonial dos indígenas etc. Nesse sentido, o carregamento do Pau Brasil, cenas de guerra e antropofagia foram as mais usuais. Em termos de nomenclatura étnica, po-



„ 32. Der Gubernator hält Muſterung und ſchickt Schiff das Waſſer hinaufwärts zu den Surucusis und Acares, deren Oberſten ſie gehenkt 71

„ 33. Tabere und Carios rüſten ſich wider die Chriſten. Tabere wird erobert . . . . . 73

„ 34. Asuncion wird beſetzt; wir ſchiffen den Fluß Paraguay hinauf, kommen zu Monte S. Fernando, Paiembos, Baschrepos und Surucusis 75

„ 35. Hernando de Rivero ſchiffet den Fluß hinaufwärts, kommt zu den Guebuecusis und Acares 77

„ 36. Wir kommen zu den Scherues, da wir gar ſtattlich empfangen und traktiert werden . . . . 80

ILUSTRAÇÃO 148 - TÍTULOS DOS CAPÍTULOS DE 32 A 36 DE SCHMIDEL (1914 [1599]).

do do percurso dos rios, com sua nominata étnica, foi tomado como modelo por dezenas de cartógrafos/editores que se apropriaram, inicialmente, do mapa de de Laet e, em seguida, das cópias de Blaeu e Janssonius. As reiteradas reedições do mesmo mapa, ou de outros mapas com os mesmos etnônimos e topônimos, como se esses dados fossem inalteráveis pelo tempo e aplicáveis ao espaço platino em qualquer escala geográfica, denotam que o *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA* foi o grande modelo cartográfico para essa região.

A esse respeito, cabem dois exemplos. Em 1660, o holandês Frederik de Wit elaborou uma carta das três Américas (*Nova et accurata totius Americae tabula*) e, nos meandros fluviais platinos seguiu, *ipsis litteris*, o referido protótipo. Nicholas Visscher (1695), já às vésperas do século XVIII, publicou um mapamúndi (*Novissima Totius Terrarum Orbis Tabula*) no qual gravou etnônimos que haviam desaparecido da documentação histórica do século XVII, como *Weibingo, Xacoaes* e outros que figuram no mapa de de Laet. Todavia, se, de um lado, a cartografia neerlandesa pode ser criticada pelo tratamento impróprio das fontes, pelos plágios e pela perpetuação de corruptelas "etnocartográficas", de outro, muitos aspectos concernentes à editoração, recepção e produção de novos materiais são simplesmente notáveis, como veremos a seguir (Ilust. 149 e 150).

rém, a cartografia precedente àde deLaet foi extremamente discreta.

## As representações dos indígenas na cartografia jesuítica do Rio da Prata seiscentista

Pela atuação multifacetada da Companhia de Jesus na região platina em geral, a cartografia jesuítica representa um núcleo documental capaz de suscitar novas perspectivas de análise acerca da representação dos povos indígenas nas terras que atualmente correspondem ao Mato Grosso do Sul. Nesse momento, não nos centramos em temas geográficos amplos, sendo que o foco específico é perceber, em meio aos aspectos técnico-científicos e político-ideológicos e artísticos, como os indígenas são "filtrados" e representados pelos agentes do projeto missionário jesuítico. Em função desse enfoque, selecionamos dois mapas protótipos da perspectiva jesuítica sobre os indígenas. O primeiro deles – *Paraquaria, vulgo Paraguay: cum adjacentibus* – denota a

participação intensa e direta dos jesuítas no exercício missionário na vasta região platina; e o segundo – *Religionis Catholicae Australi Americae Implantate Descriptio Geographica* – revela, mais que qualquer outro, a motivação e o imaginário jesuítico sobre a missionação dos povos indígenas.[558] Paralelamente a esses dois, outras imagens cartográficas serão arroladas de maneira complementar.

Primeiramente, convém registrar que, sob o título *Paraquaria, vulgo Paraguay: cum adjacentibus*, foram produzidos dois mapas, idênticos tanto no título quanto nos dados históricos, etnográficos e geográficos que arrolam. Todavia, distintos nas tarjetas ornamentais e em outros detalhes técnicos e artísticos. Um deles exibe um cartão, emoldurado à moda barroca, com uma dedicatória ao P. Vincentio Carrafa, que, nas décadas de 1630 e 1640, foi o superior geral da Companhia de Jesus. Além dessa dedicatória, no alto do mapa um cartão confere o título do mapa. No canto esquerdo inferior, uma legenda (*notularum explicatio*) emoldurada apresenta e descreve sete ícones que serão a chave para a leitura do mapa (Ilust. 151).

O outro *Paraquaria* (Ilust. 152) traz uma vinheta na qual figuram sete indígenas, com três animais contornando o cartão que exibe o título do mapa. A legenda descreve os mesmos ícones que, por algum motivo técnico, não aparecem no cartão da *notularum explicatio*. Esses e outros detalhes, concernentes ao acabamento artístico-decorativo, indicam claramente que não foram os jesuítas os responsáveis por esses aspectos, embora o conteúdo propriamente histórico, geográfico e etnográfico seja plenamente jesuítico.

Pelo grau de similitude propriamente geotopográfica, obviamente ambos tiveram um protótipo comum elaborado por missionários que atuavam nas missões do antigo Paraguai. Como os historiadores jesuítas[559] atribuem a autoria desse último ao P. Luís Ernot – que, na década de 1630, participou da fundação de diversas reduções na Província do Tape (atual Rio Grande do Sul) –, certamente esse missionário está na origem dos dois mapas que levam o mesmo título. Todavia, vale observar que, se de um lado o protagonismo jesuítico na produção do *Paraquaria* foi efetivo e inquestionável, de outro, a intervenção técnica, artística e editorial dos cartógrafos holandeses, que transformaram o mapa do P. Ernot numa obra prima da cartografia barroca, digna de figurar no Atlas Blaeu, o mais caro e sofisticado da Europa seiscentista, não pode ser menosprezada.

Acerca do *Paraquaria*, Guillermo Furlong pronunciou o seguinte parecer:

> Nenhum mapa do século XVII compara-se com este na riqueza de seu conteúdo e na exatidão de seus detalhes. Surpreende na verdade a perfeição desta magnífica peça cartográfica, e certo é que se os jesuítas não tivessem composto mais que esta obra mestra seriam, por ela, muito merecedores de nossa gratidão. Este mapa comprova que o precederam outros varios, pois é impossível que um só homem pudesse compô-lo sem ter múltiplos e valiosos antecedentes. (FURLONG, 1936, t. I, p. 26).

Sem discordar do juízo de Furlong, que não poupa adjetivos para valorizar o trabalho dos seus confrades, creio que a edição e a inserção desse mapa no Atlas Blaeu também merece ser estudada e valorizada. Como vimos, de um modo geral, os historiadores jesuítas concebem o *Paraquaria* como uma obra exclusivamente jesuítica. Pelo requinte técnico-artístico-editorial, seria elegante creditá-lo aos jesuítas e aos cartógrafos neerlandeses (protestantes), que lhe conferiram um valor estético condizente com o valor histórico e geográfico.

[558] Ambos foram publicados pelo cartógrafo holandês Joan Blaeu (que herdou o ofício cartográfico/editorial do seu pai que, em 1630, havia publicado o *PARAGUAY O PROV. DO RIO DE LA PLATA*) : um em 1658, no *Toonneel des Aerdrycks, ofte Nieuwe Atlas*, e outro em 1662, no *Atlas Mayor sive Geographia Blaviana*.

[559] Arthur Rabuske S.J., responsável pelas notas e pela edição em português da *Conquista Espiritual* do P. Antonio Ruiz de Montoya (1985 [1639]), inseriu esse *Paraquaria* na referida crônica e atribuiu sua autoria ao P. Luis Ernot. Guillermo Furlong e a historiografia jesuítica, de um modo geral, corroboram essa autoria.

No concernente aos mapas que o precederam, a observação de Furlong é mais que correta. Na obra de Washington Luís, *Na capitania de São Vicente*,[560] reeditada recentemente pelo senado brasileiro, encontram-se dois fragmentos ou esboços que são parte da base cartográfica que precedeu o *Paraquaria*. Esses fragmentos cartográficos manuscritos, poderíamos dizer, contêm as digitais dos missionários (Ilust. 153).

Tanto nos fragmentos manuscritos quanto no mapa gravado, o apreciador depara-se com os conhecimentos topográficos, hidrográficos e etnográficos até então produzidos sobre o vasto espaço platino colonial. Além do mais, o contexto histórico e o universo representacional da Companhia de Jesus em atuação missionária na região estão estampados nesse documento. Quando analisado sob esse ângulo, o *Paraquaria* revela o drama do projeto missionário jesuítico diante das razias bandeirantes no antigo Paraguai.

A legenda explicativa arrola sete ícones: Cidade Espanhola (*Hispanorum Civitates extructae);* Cidade transformada em ruínas (*Hispanorum Civitates destructae*); Doutrina ou aldeia ao cuidado do clero (*Doctrinae sive Pagi clericorum curae coiñissi*); Redução de indígenas cristãos fundada pela Companhia de Jesus (*Reductiones indorum Cristianorum P. P. Soc$^{tis}$. Iesu extructae*); Redução de indígenas cristãos, da Companhia de Jesus, em ruínas (*Reductiones indorum Cristianorum P. P. Soc$^{tis}$. Iesu destructae*); Redução dos Padres Franciscanos (*Reduct etiam Indor. Christ. P. P. S. Francisei*) e Infiéis, de estabelecimento incerto (*Infidelium sedes máxima ex parte incertae*) (Ilust. 154).

Ao propor a supracitada legenda como chave de leitura, o *Paraquaria* nitidamente extrapola o âmbito técnico-científico para desempenhar um papel político,[561] de denúncia das pilhagens paulistanas de um lado, e de defesa dos indígenas submetidos ao projeto reducional jesuítico de outro. Quando lido correlatamente com as Cartas Anuas e as crônicas jesuíticas, sobretudo a *Conquista Espiritual* de Antonio Ruiz de Montoya, o *Paraquaria* torna-se o mapa da construção/conversão e da devastação do Paraguai: construção/conversão da qual os inacianos se percebem líderes e heroicos obreiros; e devastação da qual eles e os indígenas se apresentam como vítimas.

Quando avaliados sob a perspectiva da diversidade étnica, os aportes do *Paraquaria* são modestos. A utopia de uma cristandade colonial plasmada pelo modelo missionário reducional, do qual o jesuíta foi o principal artífice (QUEVEDO, 2000, p. 13), necessitava dirimir a babel linguística, de costumes e crenças. Converter ao cristianismo requeria generalizações, transformações nas formas de viver e homogeneizações simbólico-culturais. Nesse sentido, a diversidade étnica era alvo da ação reducionista e, em regiões de atuação jesuítica, ela devia ser evidenciada, ou silenciada, de acordo com os propósitos políticos do discurso. Na Carta Anua de 1633, por exemplo, Diego Ferrer (1952 [1633]) refere e descreve os múltiplos grupos indígenas do Itatim daquele momento. Vinte e poucos anos depois, essa diversidade é praticamente subtraída do *Paraquaria*. A legenda refere-se aos grupos não cristãos como infiéis de estabelecimento incerto e o ícone que os representa assemelha-se a uma tenda piramidal (talvez em alusão ao mencionado nomadismo).

[560] Na obra de W. Luís, as referências a este mapa são pouco precisas: nós tampouco conseguimos localizar esse fragmento do *Paraquaria*. "*Trecho do fac-símile aumentado da Gravura Original no tomo XXI, 229, das 'Lettres édifiantes Écrites des Missions Etrangeres, par Quelques Missionaires de la Compagnie de Jesus, Pariz', 1734. (Copiado de um mapa apresentado pelo Barão do Rio Branco ao árbitro Cleveland, na questão das Missões entre o Brasil e Argentina)* " (LUÍS, 2004 [1918], p. 347).

[561] A leitura de Bryan Harley (2005) despertou-nos para o arsenal de técnicas e para os signos gráficos, portadores de discursos, que o historiador deve decifrar e interpretar, tal como procede em relação aos documentos escritos mais convencionais. Em outras palavras, tal como os textos escritos são submetidos a procedimentos e indagações teórico-metodológicas, os signos imagéticos, os códigos visuais que compõem as cartas geográficas podem ser lidos e interpretados.

Analisando a província do Itatim, na margem esquerda do médio/alto Rio Paraguai, percebe-se que as referências a povos indígenas são escassas. Ao sul da dita província, lê-se *Guarapibaré dest* (Guarambaré destruída) e o símbolo da redução de *S. Ignacio*. Numa longa faixa, entre a redução de San Ignacio, às margens do Rio Tepoti, e a redução de N. S. de la Fe, não aparece qualquer etnônimo; apenas algumas poucas tendas sinalizando a existência de i*nfiéis* e uma cruz (a sudeste de *N. S. de la Fe*) simbolizando uma redução jesuítica destruída. A mensagem do mapa é que, nesse espaço, os infiéis foram convertidos e agrupados em reduções: uma delas, cujo nome não aparece, é assinalada com a cruz, o que indica que fora destruída pelos bandeirantes.

Mais acima de *N. S. de la Fe*, já adentrando o Pantanal, foram registrados os seguintes grupos: *Getus*, *Guaetus*, *Guato* e *Guachicos*, além da cidade espanhola destruída de Santiago de Xerez. Quanto aos quatro grupos mencionados, os dois primeiros carecem de suporte na documentação histórica e, provavelmente, são corruptelas de Guató. Os dois seguintes amparam-se em fontes históricas e etnográficas consistentes. Os Guató foram descritos pela primeira vez em 1555, por Cabeza de Vaca, e, até a contemporaneidade, esse grupo remanesce.[562] Já Guachicos seria, segundo Eremites de Oliveira, uma das designações aplicadas aos Guaxarapo, grupo que ocupava o Centro-Sul do pantanal mato-grossense e que atualmente é considerado extinto (1996, p. 50). Nesse caso, das seis etnias que constam no mapa analisado anteriormente (*Paraguay, Ó prov. de Rio de la Plata*), os Guaxarapo seriam os únicos contemplados também no *Paraquaria*, agora sob a denominação de *Guachicos*.

Quer pelas corruptelas, quer por ainda não termos localizado a fonte das informações respectivas a essa região, *Ibitupuru, Igarype, Taragui, Mbochibucu, Viatur*u são nomes de difícil localização na documentação jesuítica sobre o Itatim. Uma das hipóteses é de que sejam lideranças e/ou grupos guarani falantes reduzidos em *N. S. de la Fe*. Nesse sentido, a toponímia e a etnonímia do *Paraquaria* sugerem que o Itatim seria uma província quase exclusivamente guarani que, embora parcialmente destruída, fora, enfim, convertida. Os *Paiembos*, *Surucusis* e *Guebecusis* etc. que figuravam no mapa *Paraguay, Ó prov. de Rio de la Plata,* e que de certo modo simbolizavam a diversidade étnica observada pelos cronistas quinhentistas, no *Paraquaria* foram subsumidos na categoria de *Infidelium sedes máxima ex parte incertae*, simbolizada por escassas tendas que sequer foram nominadas. De outro lado, a margem oposta ao Rio Paraguaiera, na perspectiva dos conquistadores de almas, uma messe à espera de operários. Na região de Chiquitos*,* que se tornou palco da ação missionária jesuítica somente a partir do século XVIII, abundam tendas e etnônimos de "infiéis".

Por todo esse conjunto de informes e pela estética gráfica e iconográfica, o *Paraquaria* destaca-se como um admirável artefato histórico e cartográfico da América Platina colonial. De acordo com Mary S. Pedley (2007, p. 17), na prática cartográfica dos séculos XVII e XVIII, atuavam dois profissionais com funções distintas: os topógrafos e os geógrafos. Aqueles que faziam levantamentos topográficos *in loco* e mapeavam territórios numa escala grande, eram denominados topógrafos. Os geógrafos (cartógrafo não era um termo usado até o século dezenove) ficavam nas bibliotecas e ateliês e elaboravam mapas numa escala menor, a partir de fontes que eles próprios não haviam produzido, tais como: levantamentos topográficos, mapas editados anteriormente, mapas manuscritos, relatos verbais e crônicas de conquistadores.

No mapa em questão, o exercício de topógrafo era praticado pelos jesuítas (tais como o P. Luis Ernot), que produziam e organizavam informações geográficas (topográficos, hidrográficos, etnográficos e históricos); no

[562] Na presente obra, os Guató são contemplados com um capítulo específico.

outro lado do Atlântico, os geógrafos/editores neerlandeses, com vastos conhecimentos geográficos e ampla experiência em ofícios gráficos, manipulavam os dados que obtinham e agregavam uma dimensão e um estilo artístico com forte apelo persuasivo, capaz de estimular o imaginário do usuário.

Nas análises apresentadas até o momento, procuramos interpretar e desmistificar tanto a linguagem subentendida nas "entre-imagens" das duas cartas geográficas (*Paraguay Ó Prov.* e *Paraquaria*) quanto os discursos políticos em torno da apropriação autoral desses artefatos históricos. Para isso, buscamos inspiração nos autores que renovaram, teórica e metodologicamente, a história da cartografia.

Maria do Carmo A. Gomes, que avaliou as contribuições ocorridas nas duas últimas décadas no campo da história da cartografia, destaca que houve um:

> [...] largo esforço teórico na conceituação do mapa, percebido como um artefato resultante de um conjunto de operações e escolhas gráficas (geometria, traços, imagens figurativas, ornamentos, escrita), que acionam códigos de representação organizados em uma verdadeira linguagem. Esse artefato é um meio de comunicação que permite a transmissão visual de informações que se prestam também a manipulações retóricas (persuasão, engano, sedução, decisão). (GOMES, 2004, p. 72).

Com respeito à cartografia jesuítica colonial, os elementos decorativos ajudam a elucidar diversos aspectos, inclusive de cunho autoral. Se a prancha de cobre na qual o *Paraquaria* foi gravado tivesse sido ornamentada por um artista da Companhia de Jesus, ao invés de uma vinheta representando índios com animais de estimação, como é o caso do segundo *Paraquaria,* sobejariam imagens barrocas alusivas à conversão dos nativos, e o monograma IHS, símbolo onipresente nas obras dessa congregação, estaria em destaque. Todavia, nem no *Paraguay ó Prov.* e tampouco no *Paraquaria* encontram-se tais elementos figurativos. A única concessão que o geógrafo protestante Joan Blaeu fez aos jesuítas foi a dedicatória que a primeira versão do *Paraquaria* faz ao superior da Companhia, P. Carrafa. Vale notar que, no texto que acompanha o *Paraquaria*, no Atlas de Joan Blaeu, não há qualquer alusão à presença e às missões jesuíticas no Paraguai. Isso porque o mapa de de Laet foi substituído pelo *Paraquaria*, mas o texto não foi substituído, ou seja, a descrição que acompanha o mapa é relativa ao *Paraguay, Ó prov.* (BLAEU, 1658, v. 2, p. 207-209).

## A *América* de Heinrich Scherer: o mapeamento da conversão dos infiéis

Com certeza, o caráter persuasivo das cartas geográficas, de refinada qualidade gráfica e esmero estético, não passou despercebido aos padres da Companhia de Jesus que tiveram seu *Paraquaria* publicado nos atlas dos protestantes holandeses. No início do século XVIII, a mídia europeia havia despertado o interesse de distintos setores sociais pelos mapas que, em virtude do desenvolvimento tecnológico da equipagem gráfica, podiam ser produzidos em grandes quantidades. De acordo com Mary S. Pedley, os mapas

> [...] estavam em todos os lugares: nas vitrines das gráficas, nas salas de aula, nos cafés, em jornais, emoldurados nas paredes das casas e impressos em atlas nas bibliotecas particulares. Decoravam os móveis, os baralhos, os jogos de tabuleiro, os leques das senhoras e as canecas de café. Estavam ao alcance inclusive dos analfabetos. A ubiqüidade dos mapas no século XVIII era a herança da produção em massa que se tornou possível devido às técnicas de gravação e impressão feitos em placas de cobre que reproduziam até mil mapas a partir de uma única placa. (PEDLEY, 2007, p. 16).

Atento a esse fenômeno, à capacidade persuasiva da linguagem ícono-cartográfica, o P. Heinrich Scherer S. J. (1628-1704) concebeu e produziu um atlas no qual a ciência/arte cartográfica, tão estimada na sociedade europeia, estivesse ao serviço do proselitismo jesuítico para a conversão dos infiéis. Um de seus propósitos foi mapear a propaga-

ção do catolicismo no mundo, ressaltando, é claro, o protagonismo jesuítico e, de quebra, granjear novos discípulos para levar Cristo a todas as nações.

No plano acadêmico, Heinrich Scherer foi docente de hebraico, matemática e ética na universidade de Dillingen (Baviera). Além dessas áreas de atuação, Scherer foi também geógrafo, o que, naquela época, correspondia a produzir cartas e atlas geográficos. Nesse âmbito, sua obra prima é o *Atlas Novus*, publicado em Munich entre 1702 e 1710 e reeditado numa segunda edição entre 1730 e 1737. O *Atlas Novus* compreende sete volumes, intitulados *Geographia Naturalis [...], Geographia Hierarchica [...], Geographia Politica [...], Tabellae Geographicae [...], Atlas Marianus [...], Critica Quadrapartita [...],* e *Geographia Artificialis [...]*. No presente trabalho, analisamos apenas alguns mapas do segundo volume, intitulado *Geographia Hierarchica sive Status Ecclesiastici Romano-Catholici per Orbem Universum Distributi Succincta Descriptio Historico-Geographica*[563] (que, em tradução livre, ficaria: "Geografia Hierárquica do Estado Eclesiástico Romano-Católico em todo o mundo numa breve descrição histórico-geográfica"; SCHERER, 1703).

Mesmo não tendo produzido nenhuma carta focada diretamente sobre a conversão do Paraguai colonial, visto que sua pequena escala abrange toda a América do Sul, a partir do mapa *Religionis Catholicae Australi Americae Implantate Descriptio Geographica* (Descrição Geográfica da implantação da Religião Católica na América do Sul) (Ilust. 155) e do texto do atlas é possível observar como Scherer vê, ou como imagina, a catolicização dos indígenas. Para descrição do Paraguai, a única fonte que Scherer cita é seu confrade P. Nicolás del Techo, que em 1673 publicou sua *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Jesu*.

Do ponto de vista cartográfico propriamente dito, o *Religionis Catholicae Australi* não representa qualquer contribuição à cartografia rio-platense. Os cursos dos rios apresentam-se mais imprecisos e "distorcidos" do que em cartas anteriores como, por exemplo no *Paraquaria*. Com a hidrografia alterada, a localização das cidades e das reduções jesuíticas ficou fora das coordenadas geográficas. As missões de Loreto e San Ignacio, do antigo Guayrá, aparecem na margem direita do Rio Paraguai, e a cidade de Villa Rica, também do Guayrá, figura na mesma latitude que Ilhéus (Bahia). A província do Itatim não aparece no mapa e tampouco é mencionada no texto, sendo que a redução de *N. S. de la Fe* e a cidade de Xerez[564] constam como pertencentes ao Guayrá (*Guayrania)*. Ou seja, o Itatim foi subsumido ao Guayrá. Também na descrição que o atlas faz dos ataques dos *mamalucos* (bandeirantes) às missões, não há menções ao Itatim e ao Tape (atual Rio Grande do Sul), apenas ao Guayrá.

Certamente, a preocupação central de Scherer não era o rigor cartográfico, isto é, a precisão histórica e topográfica dos estabelecimentos católicos que pretendia exibir. Seu intento era mesmo evidenciar em quais regiões da América do Sul os nativos já haviam sido convertidos ou, pelo menos, haviam recebido uma oportunidade de conversão. Nesse quesito, ao seu modo de ver, o Paraguai estava bem representado. As dezenas de reduções jesuíticas que, no primeiro ciclo de atuação missionária, no Guayrá, Itatim e Tape (1610-1640), foram devastadas e trasladadas estão assinaladas como se ainda estivessem estabelecidas: *Missio Cathólica stabilis* – Missão católica esta-

[563] O volume *Geographia Hierarchica* propõe uma visão panorâmica sobre a presença da Igreja católica nos quatro continentes: Ásia, África, Europa e América. Esta última é divida em duas: *América Borealis* e *América Australi. A* América do Sul, nas seguintes regiões: *Terra Firma, Guiana & Caribana, Flume & Regio Amazonum, Peruvium, Chile, Paraquaria, Brasilia,* e *Terra Magallanica*. O Paraguai é dividido em seis províncias: *Chaco, Guayrania*, *Tucumannia, Rio de la Plata, Paraná* e *Uruguaya*.

[564] Na apresentação da província do Guayrá, Scherer afirma: *Guayrania, in qua teste P. del Techo Hispani posuêre duo Fortalitia sive oppida munita, nempe Xerez & Villarica*. Em tradução livre: *Guayrania*, na qual, segundo o testemunho do P. del Techo, os espanhóis têm duas cidades fortificadas, ou seja, Xerez e Villarica.

belecida. Ou seja, pela quantidade de estabelecimentos católicos[565] dispersos nas diversas províncias – bispados, cidades espanholas e missões religiosas católicas –, o Paraguai podia ser declarado católico. Essa perspectiva, de uma região efetivamente catolicizada, também está subentendida na ausência de qualquer alusão a *infiéis*; a legenda sequer assinala a existência de povos não convertidos.

Outra imagem cartográfica do mesmo volume (*Geographia Hierarchica*) divulga essa ideia com recursos gráfico-imagéticos requintados. As regiões consideradas convertidas à *verdadeira fé* estão iluminadas (Paraguai, Peru, Chile, Terra Firme e a faixa litorânea do Brasil), enquanto aquelas inconvertidas estão na obscuridade (a Guiana com seu El Dorado, a Amazônia, o interior do Brasil e o estreito de Magalhães, *Magellanica*) (Ilust. 156).[566]

Arthur Barcelos destaca o papel da cartografia no processo de atrair novos missionários para as frentes de atuação jesuítica:

> À medida que os mapas eram publicados na Europa, mais candidatos a missionários na América iam tomando contato com esta cartografia. E, assim como os textos descritivos que circulavam em várias publicações, os mapas iam colaborando para as primeiras impressões sobre a geografia da América. (BARCELOS, 2006, p. 280).

Essa função de proselitismo missionário, desempenhada pelos mapas jesuíticos em geral, fica evidente nessas duas cartas de Heinrich Scherer. Numa outra ocasião, ao percebermos a similaridade entre o apelo das cartas edificantes[567] para atrair novas vocações e os mapas de Heinrich Scherer, sugerimos que esses mapas buscavam produzir o mesmo efeito, e que poderiam ser entendidos como Cartas Geográficas Edificantes (LANGER, 2009). Construir um imaginário glorioso sobre a ação missionária jesuítica, retratar essa congregação como disseminadora do catolicismo no mundo e conclamar novos candidatos a missionários entre os indígenas são as motivações precípuas das cartas geográficas de Scherer.

Se, além dessas informações, gravadas sobre o continente americano, observarmos que os contornos dos mapas, sobretudo os de Scherer, estão repletos de imagens que buscam criar empatia, seduzir e povoar o universo mental dos leitores/expectadores com temas "missiológicos/jesuíticos", creio que seria oportuno conceituar as referidas cartas geográficas como "tecnologias do imaginário", próprias daquele contexto histórico. De acordo com Juremir Machado da Silva: "as tecnologias do imaginário são, portanto, dispositivos (elementos de interferência na consciência e nos territórios afetivos aquém e além dela) de produção de mitos, de visões de mundo e de estilos de vida" (2012, p. 22).

O esmerado acabamento, as imagens alegóricas, as citações bíblicas indicam que os mapas de Scherer foram produzidos para serem apreciados para além dos dados propriamente geográficos. No *Religionis Catholicae*, todo o lado esquerdo do continente americano, quase a metade da imagem cartográfica, foi ocupado por uma cena de adoração a Jesus crucificado. Sobre a cruz, lê-se a uma faixa esvoaçante que diz: *Occisus es Domine IESU, & redemisti nos in Sanguine tuo ex omni tribu & lingua & populo & natione* (És tu Senhor Jesus

[565] A legenda indica as seguintes instituições católicas e no mapa: *Urbs Archiepiscopalis* – Cidade arquiepiscopal; *Urbs episcopalis* – Cidade episcopal; *Locus cum Dominio Catholico* – Local com predomínio católico; *Religio Catholica plantata & rursus extirpata* – Religião Católica plantada e novamente desenraizada; *Missio Cathólica stabilis* – Missão Católica estabelecida; *Missio Cathólica Temporanea* – Missão Católica temporária; *Locus à Missionariis Catholicis frequentatus & excultus* – Locais católicos frequentados pelos missionários.

[566] Em tradução livre: Representação da América do Sul cujas províncias iluminadas permanecem imbuídas da fé verdadeira enquanto naquelas (provincias) que estão na sombra a verdadeira fé está encalhada.

[567] As Cartas Edificantes eram correspondências nas quais os missionários discorriam sobre os avanços e os méritos da obra missionária. Conclamar mais operários para a messe do Senhor constitui um dos propósitos fundamentais das cartas edificantes. José Eisenberg indica que: "a correspondência produzia o bem externo da Companhia, pois ajudava a atrair novos membros e permitia que pessoas de fora da instituição pudessem saber do seu trabalho e contribuir com ele de alguma maneira" (2000, p. 50).

que fostes morto e por teu sangue nos remistes e a cada tribo, língua, povo e nação[tradução livre]). Ao pé da cruz, sete indígenas adultos mostram-se arrebatados por sentimentos de culpa, compaixão, piedade e reverência para com o Crucificado. A presença de uns poucos símbolos da "barbárie" indígena, tais como as aljavas e os cocares, já não denotam nem evocam qualquer resquício de paganismo.

A gestualidade, as expressões fisionômicas e as vestimentas mais ou menos similares sugerem que os indígenas, quando convertidos, são capazes de vivenciar o catolicismo com o mesmo, ou com fervor ainda maior que os próprios europeus. Da mesma forma, a profunda concentração em torno da cruz, o êxtase místico representado pela genuflexão e pelas mãos sobre o peito, propõe que os indígenas convertidos cultivem atitudes similares e que alcancem as mesmas graças e virtudes que os católicos mais fervorosos. Na perspectiva de Scherer, aos beneméritos padres da Companhia de Jesus pertencem os méritos dessa transmutação de homens ferozes em ascetas. Em outras palavras, a atuação catequética dos inacianos supera todos os obstáculos e consegue converter e diluir a diversidade tribal, linguística, religiosa e os costumes dos povos "bárbaros" num projeto utópico político-religioso, universal e transcendente.

No *Repraesentatio Americae Australis*, vemos duas naus trazendo a bordo bispos, jesuítas e clérigos em geral. Aquela que navega águas do Atlântico Sul informa, numa das velas, que seu destino é as missões no Brasil e no Paraguai (*In Brasiliam & Paraquaria*). A nau do Pacífico Sul anuncia que seu rumo é *Peruvium & Chile*. Certamente, o objetivo do atlas e dos mapas de Scherer é conduzir os leitores, pela imaginação, àquelas terras distantes onde há carência de operários para realizar o divino desígnio de difundir o Evangelho e converter os povos "infiéis". Portanto, as duas cartas geográficas de Scherer sobre a América Austral, além dos conteúdos propriamente geo-históricos, abordam temas cruciais do imaginário jesuítico e, nesse sentido, buscam sensibilizar a consciência e mobilizar energias para o projeto de conversão dos indígenas. Dificilmente o leitor/expectador do começo do século XVIII ficaria indiferente aos apelos das imagens cartográficas de Scherer.

## Conclusão

As cartas geográficas podem ser exploradas tanto como complemento da documentação escrita quanto como fonte histórica primária. Foi nessa segunda possibilidade que apostamos para tratar de temas relativos à representação dos povos indígenas no contexto da conquista militar e espiritual no século XVII. A motivação para esse intento surgiu da percepção de que os mapas são registros imagéticos emblemáticos do avanço dessas modalidades de conquista sobre os povos indígenas rio-platenses e das expectativas dos conquistadores em relação a eles.

Embora este tenha sido o foco da análise, não conseguimos nos eximir de um debate sobre a maneira pela qual os mapas do século XVII foram recebidos ou apropriados pela historiografia mais recente. A esse respeito, destacamos a reivindicação de autoria de Guillermo Furlong que, mesmo sem ter arrolado qualquer evidência, convenceu gerações de historiadores de que o *PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA* era um mapa de origem jesuítica. Nossa análise procurou evidenciar que as fontes são pré-jesuíticas, e que a elaboração deve ser creditada a geógrafos neerlandeses. Foram eles que, atentos aos negócios no *Novo Mundo,* fizeram a transposição dos grupos étnicos das crônicas quinhentistas para uma carta geográfica.

Em relação ao *Paraquaria*, a participação jesuítica é evidente, tanto na sistematização dos dados quanto na elaboração de esboços, croquis e, certamente, de um mapa manuscrito que precedeu as duas versões mais difundidas a partir de meados do século XVII. Ainda assim, procuramos destacar quão relevante foi a atuação dos geógrafos neerlandeses, que ao

gravarem-no sobre pranchas de cobre, conferiram-lhe um padrão técnico e um valor artístico próprio da cartografia neerlandesa. Também no *Paraquaria*, não obstante o valor geo-histórico e cartográfico, procuramos observar o imaginário jesuítico sobre a conversão dos indígenas a partir dos registros de reduções jesuíticas e de *infiéis* que o mapa exibe.

Finalmente, as "cartas geográficas edificantes", de Heinrich Scherer, constituem o gênero cartográfico que, de acordo com nossa análise, melhor expressa o imaginário católico/jesuítico sobre a conversão dos indígenas. Pelo explícito apelo ao projeto missionário jesuítico que, também por meio desses mapas, buscava atingir a consciência do leitor/expectador para a necessidade de novos candidatos para as missões da Companhia, entendemos que seria apropriado estender o conceito de "tecnologias do imaginário" às cartas geográficas de Scherer.

Em suma, pensamos ter cumprido com o propósito de tomar os mapas como fontes primárias e as crônicas e demais fontes escritas como complementares. Em outras palavras, é possível visualizar os mapas para muito além dos dados que arrolam e da imagem geográfica que exibem.

# Os indígenas do antigo sul de Mato Grosso segundo os viajantes do século XIX

Márcia Campos
Sonia Maria Couto Pereira[568]

O ano 1808 é marcado, no Brasil, pela abertura dos portos, processo que, segundo a historiadora Karen Lisboa (2000), ocasionou um avanço na literatura de viagem sobre o Brasil devido à entrada de inúmeros estrangeiros no país. No mesmo ano, a vinda da família real portuguesa ao Brasil propiciou uma maior aproximação entre a elite do Brasil e o resto da Europa.

Movidos por diversas razões, os estrangeiros palmilharam as vastas regiões até então desconhecidas do Brasil. Para Lisboa, os registros deixados pelos diversos estrangeiros em forma de relatos são importantes fontes para a pesquisa histórica, contando-se entre essas fontes compêndios, estatísticas, epístolas, conferências, diários e material iconográfico, que contribuíram para a produção da imagem do país e para sua inserção no contexto das nações europeias. Também deixaram importantes registros sobre o meio ambiente e vários aspectos das práticas culturais que caracterizavam os povos com os quais entraram em contato.

As viagens tinham como objetivo a exploração de regiões pouco conhecidas do país e se intensificaram em meados do século XIX com as grandes expedições científicas. Em particular, as viagens ao Mato Grosso ocorreram em dois períodos. O primeiro, o dos cronistas, começou com a fundação de Cuiabá, em 1719, e estendeu-se até o final do século XVIII. Na avaliação de Lenine Póvoas (1982), esse período é marcado por narrativas esparsas, oficiosas e sem mérito literário; uma literatura de informação, pela qual é possível visualizar os acontecimentos que tiveram destaque na vida da Capitania de Mato Grosso. O segundo período, conforme Póvoas (1982, p. 19), iniciou-se no final do século XVIII e foi até o fim do século XIX. Este esteve marcado por "objetivos políticos e científicos": consolidar a ocupação da região e registrar as características do relevo, hidrografia, clima, flora e fauna; enfim, o complexo do ecossistema brasileiro.

Desta maneira, no século XIX, a região de Mato Grosso tornou-se a rota de muitos viajantes ávidos pelo conhecimento de sua fauna, flora e geografia e suas potencialidades socioeconômicas. Muitas expedições faziam parte dos projetos políticos governamentais, e tinham como intenção o conhecimento e investigação dos ecossistemas ainda desconhecidos, principalmente a região da floresta amazônica. Tendo se tornado rota dos viajantes, o Mato Grosso foi palmilhado por enviados de organismos internacionais procedentes da Europa. As comitivas eram integradas por astrônomos, pintores, médicos, mineralogistas, militares, etnólogos e naturalistas.

[568] Esta contribuição baseia-se em trabalhos anteriores das autoras: CAMPOS, 2012; PEREIRA S., 2008.

Este artigo está dedicado a cinco dos mais ilustres viajantes que percorreram o território do atual estado de Mato Grosso do Sul no século XIX e aos dados deixados por eles sobre os indígenas da região. Ainda que, como se verá mais adiante, cada texto ou imagem deixado por estes viajantes seja marcado pela sua formação particular, sua nacionalidade, seus interesses e/ou seus preconceitos, os relatos de viagem seguem tendo valor para o conhecimento dos povos indígenas nessa época.

## Cinco viajantes

Exploradores científicos ou políticos, os cinco viajantes que selecionamos para este estudo percorreram o sul do antigo Mato Grosso entre 1826 (Florence) e 1869 (Moutinho). Todos descreveram os povos indígenas que encontraram na sua passagem, deixando para a posteridade valiosas informações, em particular, sobre os Guaikurú, Guaná e Guató.

### Antoine Hercule Romuald Florence (1804-1879)

Nascido em Nice, no sul de França, Hercule Florence foi um pintor-viajante que estabeleceu raízes no Brasil e fixou residência na Vila de São Carlos, atual cidade de Campinas. Durante toda a sua vida, dedicou-se às pesquisas científicas, realizando importantes descobertas em diferentes campos da ciência e da técnica (BOURROUL, 1900).

Fascinado pelas viagens e pelo mar, Florence ingressou na Marinha Real Francesa como aprendiz de marinheiro. Em 1824, embarcou na fragata *Marie Thérèze*, a convite do capitão du Rosamel. Após 45 dias de viagem, a fragata aportou na baía de Guanabara (BOURROUL, 1900, p. 45).

Foi quando trabalhava em uma tipografia que Florence teve notícias da expedição do barão Langsdorff: "um naturalista em preparativos para uma viagem através do Brasil procura pintor. Às pessoas que preencham as condições necessárias, roga-se que se dirijam ao viceconsulado russo" (CARELLI, 1995, p. 97).

Assim, no ano seguinte à sua chegada ao Brasil, Florence foi contratado como segundo desenhista da famosa expedição.[569] Esse empreendimento, dirigido pelo barão Georg Heinrich von Langsdorff (1774-1852), cônsul-geral do império russo no Brasil, tinha fins sobretudo científicos. O seu início mais usualmente lembrado é 22 de junho de 1826, data da partida do grupo de Porto Feliz, província de São Paulo. A partir daí, a expedição seguiu o trajeto das monções, nome dado à rota entre São Paulo e Cuiabá das expedições fluviais intensificadas a partir da segunda década do século XVIII (HOLANDA, 2000, p. 33). Já o seu término é marcado ou pela chegada a Santarém, em 1828, ou pelo regresso dos membros da expedição ao Rio de Janeiro, em março de 1829. Outro marco, no ano seguinte, foi o envio do restante do material recolhido pela expedição à Academia de Ciências de São Petersburgo, completando os esforços despendidos até então (KOMISSAROV, 1994, p. 33) (Ilust. 157).

Na passagem pela região pantaneira e bacia do Alto Paraguai, a expedição fez contato com três grupos étnicos – Guaná, Guató e Bororo – que Florence pintou e descreveu amplamente em sua obra chamada *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas – pelas Províncias Brasileiras de São Paulo, Mato Grosso e Grão-Pará (1825-1829)*. A retratação desses grupos seguiu a lógica de um desenhista obcecado pela fixação da imagem e pela curiosidade científica. Tudo expresso conforme as indagações da época sobre a humanidade dos índios. Identifica-se uma escala de valor entre civilização e barbárie, em torno da qual giram as descrições de práticas culturais, organização social, cultura material e relações travadas com a sociedade não índia.

[569] O primeiro desenhista era Aimé Adrian Taunay.




ILUSTRAÇÃO 157 - MAPA: PERCURSO DA EXPEDIÇÃO LANGSDORFF. (CARELLI, 1995, P. 106)

## Francis de La Porte, conde de Castelnau (1810-1880)

Misto de diplomata de carreira e naturalista, o francês Francis de Castelnau veio à América do Sul em 1843, chefiando uma missão científica oficial do governo de seu país, parte do grande ciclo de explorações geográficas empreendido pela França. Conforme o geógrafo João Andrade Carneiro (2009), a viagem de Castelnau pela América do Sul tinha como objetivos: 1. Reconhecer a geografia da parte central do continente; 2. Determinar o equador magnético; 3. Estudar os produtos dessas regiões; 4. Pesquisar sobre a fisiologia do homem sul-americano, sobre suas tradições, sobre a astronomia e a meteorologia e, finalmente, sobre a história natural. Porém, seu principal

objetivo era o de estudar a vasta bacia do Amazonas, que, para o viajante, representaria um papel importante na história futura da América. Sua expedição pela América do Sul encerrou-se em Belém do Pará no final de 1846.

Seu itinerário "do Rio de Janeiro a Lima, e de Lima ao Pará" teve duas fases brasileiras. A primeira fase desenvolveu-se entre o Rio de Janeiro, que deixou em outubro de 1843, e a entrada na Bolívia por Casalvaco, próximo a Vila Bela da Santíssima Trindade, em fins de junho de 1845. Consideramos como área para interesse de nosso estudo a reentrada por terra em Goiás Velho; Cuiabá; descendo os rios Cuiabá e Paraguai até Forte Olimpo no Paraguai; subindo o rio Paraguai até Cáceres. Ao todo, sua viagem durou pouco mais de vinte meses. A segunda fase brasileira iniciou-se em Sarayacu, no Ucayali, (incluindo a vizinha Pampa del Sacramento, na estrada Pucallpa-Tingo Maria). Depois de uma parada em Pebas, no Solimões, até Belém, de onde a expedição seguiu para as Guianas, e destas para as Antilhas, regressando a Paris em julho de 1847. Foram ao todo cerca de quarenta e nove meses em campo.

Castelnau voltou ao Brasil pouco depois, como cônsul da França em Salvador. Conforme P. E. Vanzolini (1996), foi nesse momento que escreveu sua narrativa de viagem. São ao todo seis volumes, os quatro primeiros dedicados ao Brasil. Se bem que Francis Castelnau caracterize-se como um viajante naturalista, mesmo assim, essa narrativa possui observações sobre os habitantes, tanto indígenas como não indígenas, das regiões que percorreu.

## Bartolomé Bossi (1819-1890)

Devido a acontecimentos políticos na República da Argentina, onde participou da política local e que, segundo o viajante, não lhe ofereceu estabilidade, Bartolomé Bossi decidiu empreender uma viagem à província de Mato Grosso, nos confins do Império do Brasil, com o objetivo de explorar essas regiões quase desconhecidas.

Em 17 de março de 1862, ele embarcou no porto da cidade de Montevidéu, no Uruguai, rumo ao Brasil. Sua viagem foi encomendada pelo governo brasileiro e tinha como uma das intenções estudar a colonização na região mato-grossense. Essa aventura, como Bossi denominava sua viagem, perdurou por sete meses e rendeu-lhe a obra intitulada *Viage Pintoresco por los Rios Paraná, Paraguay, San Lorenzo, Cuyabá y el Arino, Tributario del grande Amazona*, publicada em 1865 em Paris.

Essa obra foi considerada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro de relevada importância para o conhecimento de várias etnias que habitavam a região de Mato Grosso no século XIX e foi citada por José Marcellino Pereira de Vasconsellos, consórcio do Instituto:

> Bartolomé Bossi em uma *Viage Piltoresco por los rios Paraná, Paraguay, San Lorenzo, Cuyaba-, etc*, publicada em Paris em 1863, dá curiosas noticias dos indios Guaicurús, Apiacás, Paríeis, apresentando em sua interessante obra uma photographia dessas tribus de índios Jabuaritis ou Morcegos — índios que habitam as immediações do Salto Augusto, no Para, bravios e ferozes, que atacam de noute as monções, que sobem ou descem o rio. Claros, â imitação dos negros-assas vêm apenas de noute, hora em que saem das escuras brenhas, onde moram, para exercerem suas perigosas correrias. Tapanhuna. — Tribu feroz de canibaes, que causam sérios receios aos viajantes. Pintam o corpo de negro, usam d'arco e frecha, vivem da caça e da pesca, e falam a lingua dos Bacahyris [Bakairi]. (SELECTA BRASILIENSE, 1868, p. 280) (Ilust. 158).

## Alfredo Maria Adriano d'Escragnolle Taunay (1843-1899)

Filho do comendador Felix Emilio Taunay e D. Gabriella d'Escragnolle Taunay, Alfredo Taunay nasceu na cidade do Rio de Janeiro.

Realizou seus estudos na escola central e militar em 1863 e tornou-se bacharel em matemática, ciências físicas e engenheiro

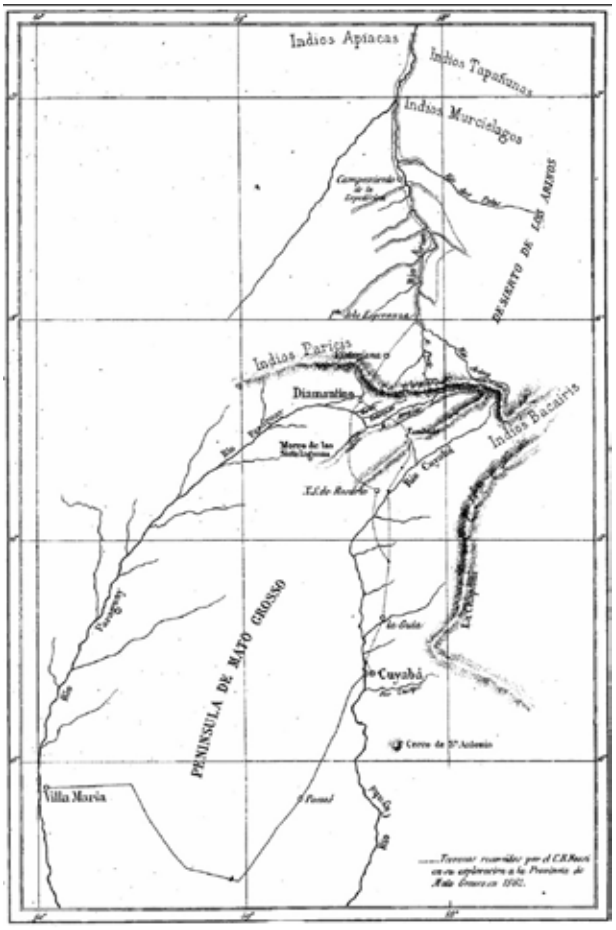



ILUSTRAÇÃO 158 - MAPA: TERRITÓRIO PERCORRIDO POR BARTOLOMÉ BOSSI EM SUA EXPEDIÇÃO À PROVÍNCIA DE MATO GROSSO. (BOSSI, 1865, P. 153)

geográfico. Assentou praça em 1861 no 1° batalhão de artilharia, e em 1863 foi nomeado alferes-aluno; em 1864, foi promovido a 2° tenente, chegando em 1867 a 1° tenente. Havendo rompido a guerra com o Paraguai, Taunay seguiu para Mato Grosso na qualidade de ajudante da comissão de engenheiros junto às forças enviadas para aquela província em abril de 1865. Exerceu suas funções até maio de 1867, quando passou a servir de secretário do comando das forças militares.

Em outubro de 1867, foi nomeado repetidor interino da escola preparatória da Praia-Vermelha; no Paraguai, em serviço na guerra contra o Paraguai, fez parte da ordem da Rosa sendo condecorado com a medalha de campanha das forças do sul de Mato Grosso. Foi membro do Instituto Polytechnico Brasileiro. Publicou, em julho de 1868, *Scenas de viagem: exploração entre os rios Taquary e Aquidauana no districto de Miranda* e, em setembro do mesmo ano, em francês, a obra *Retirada da Laguna*. Diante dos trabalhos realizados, Alfredo Taunay recebeu convite para se tornar membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), conforme citou o relator Perdigão Malheiro em publicação do mesmo instituto.[570]

Em relação à viagem empreendida em Mato Grosso, esta pode ser considerada de cunho institucional, visto que o viajante estava a serviço do Império na condição de militar. Nesse sentido, sua narração se volta para a defesa do território e assuntos militares que envolviam a Guerra travada entre o Brasil e Paraguai, evento este contemporâneo de suas narrativas. Todavia, o viajante militar narrou sua preocupação em descrever,

> [...] tudo quanto pudesse interessar e coordenando-as desde logo, de modo que formassem com pouco custo um trabalho simples e despido de pretensões, porém de alguma vantagem para novos e mais habilitados exploradores, fornecendo-lhes apenas uma base para futuros desenvolvimentos. (TAUNAY, 1868, p. 7).

Fruto de pesquisas e observações feitas no local onde transcorre a ação – o Mato Grosso – *Scenas de viagem* documentou um mundo diverso da corte, com costumes diferentes, língua diversa, código de honra distinto daquele que vigorava na cidade, principalmente na cidade grande.

## Joaquim Ferreira Moutinho (1833-1914)

Joaquim Ferreira Moutinho era português e viveu por quase 18 anos em território brasileiro. Casou-se, teve filhos e estabeleceu-se em Cuiabá até o fim da guerra entre Brasil e Paraguai, ao cabo da qual morreram sua esposa e filhos, vítimas de varíola. A eleição do cronista/viajante português em nosso estudo deve-se basicamente ao fato de as suas viagens co-

[570] Revista trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brazil, v. 32, p. 299, lº trimestre de 1869.

brirem diferentes partes do território de Mato Grosso no século XIX e retratarem, através de sua experiência de 18 anos nessa região, suas impressões sobre os povos indígenas. Os dados usados neste estudo fundamentam-se na sua obra *Noticia sobre a Província de Matto Grosso seguida d´um roteiro da viagem da sua capital a S. Paulo,* publicada em 1869.

Os indígenas parecem ter sido alvo da curiosidade e do interesse de Moutinho, pois estão presentes em boa parte de seus textos. Para ele, os indígenas eram os legítimos brasileiros. Para um trabalho de pesquisa e reflexão, os dados por ele recolhidos são mais relevantes do que as informações oficiais do mesmo período, encontradas nos relatórios repetitivos dos presidentes de província, e mesmo nos da Diretoria Geral dos Índios, que ele consultara (MACHADO, 1999).

## Dados sobre o povo guaikurú

Os Guaikurú ou Mbayá-Guaikurú ocupam um lugar preponderante no imaginário brasileiro do século XIX. Representados pela iconografia da época, sobre seus cavalos em posição de ataque, causavam temor aos que se aventuravam a cruzar a região onde esses índios habitavam. Andrey Cordeiro Ferreira (2009) destaca que as representações iconográficas, assim como os diversos artigos – relatos de militares, expedições cartográficas e estatísticas – mostravam exatamente o lugar que os índios Guaikurú ocupavam no imaginário da sociedade brasileira na primeira metade do século XIX, principalmente em razão da sua capacidade guerreira e de sua habilidade política.

Os Guaikurú, no século XIX, estavam divididos em três núcleos, que, segundo Ana Lucia Herberts (1998), se localizavam próximo ao Forte Bourbon – chaquenho e oriental –, outro na povoação portuguesa de Miranda e o último na Villa Real.

Francis Castelnau, em sua viagem ao Mato Grosso, encontrou-se com os Guaikurú que haviam, segundo o viajante, massacrado a população de uma aldeia no lado paraguaio: "alguns destes índios não tinham visto senão muito poucos homens brancos; nunca haviam saído do Grão-Chaco e tinham chegado ao povoado poucos dias antes". Sentindo-se perseguidos, buscaram a proteção da guarnição brasileira. Eles pertenciam "à raça dos Guaicurú, nação cavaleira, que leva vida errante nas vastas planícies da região". Castelnau revelou ainda, ao visitar um aldeamento próximo a Albuquerque, que os indígenas da tribo mbayá, conhecida também como Uaitiadeus, estariam na sua maioria convertidos ao catolicismo (CASTELNAU, 2000 [1845], p. 242-243).

Em outro trecho, o autor descreveu que os "índios cavaleiros" eram saqueadores e violentos:

> Os Guaicurú são ótimos cavaleiros, acostumados à vida errante no Grão-Chaco, refratários à fixação em qualquer morada permanente. Na vastidão do deserto estão em contínua movimentação, um minuto bastando para montarem nos cavalos as mulheres e crianças, juntamente com as esteiras, os couros e os próprios cães, e partir logo todo o bando a galope. Não vivem senão do saque e assaltos[571] que praticam, cometendo não raro espantosos morticínios. (CASTELNAU, 2000 [1845], p. 245).

Também mencionou e descreveu os Apacatchudeus [Apacachodegodegi], que moravam a princípio nas proximidades de Miranda e depois passaram para o Paraguai; os Echocudeus [Echoaladi] ou Cotogeus [Cotoguéu], que habitavam o Grão-Chaco, de onde pouco se deslocavam; os Edjieus, que povoavam pequenas aldeias em torno de Miranda; os Beaquiechós [Beaquéu], que habitavam na fronteira do Paraguai, mas costumavam se deslocar para as proximidades de Miranda, na direção do caminho de São Carlos, com o objetivo de se estabelecerem sob a prote-

[571] Os termos "saques" e "assaltos" faziam parte da linguagem dos colonizadores e eram empregados na identificação dos quilombolas, das etnias indígenas não subjugadas e dos homens livres que viviam se deslocando em busca de enriquecimento (RODRIGUES, Marinete Aparecida Z., comunicação pessoal).

ção dos Inimás [enima], outro grupo indígena. "De todas essas tribos, só a dos Edjieus e a dos Uaitiadeus são agricultoras", escreveu Castelnau (2000 [1845], p. 307-308).

De sua parte, o viajante Bartolomé Bossi observou o nomadismo dos índios Guaicurú, descreveu suas habitações e nuançou sua localização numa vasta extensão do Chaco, nas margens dos rios:

> Geralmente esta tribu vive à margen dos ríos, por dedicar-se à pesca, e quando esta falta, muda de domicilio. Suas malocas e acampamentos eles dividem em ruas retas; seus ranchos improvisados são muito baixos, e os tetos cobertos de frágeis esteiras. (BOSSI, 1865, p. 33).

Taunay manteve contato com dois importantes grupos indígenas, os Guaycurti e Chané, habitantes da região de Miranda. Segundo o viajante, os primeiros compreendem três tribos: os Guaikurú propriamente ditos, que foram desaparecendo pelo contato imediato com a gente branca; os *Cadiuéo [Kadiwéu],* que viviam em estado quase selvagem e estavam dispersos em terrenos próximos aos rios Paraguai; e os Nabilek, ainda não muito conhecidos pelos brancos. Outra etnia apontada por Taunay refere-se aos Beaquiéos [Beaquéu] que viviam junto aos *Kadiwéu*.

Joaquim Ferreira Moutinho (1869, p. 195) descreve em boa parte de suas narrativas os índios Guaikurú como índios cavaleiros que, por muito tempo, causaram terror às caravanas que subiam às minas de Mato Grosso. Para o viajante, "a historia d'estes índios é sanguinolenta". Mas para Moutinho, também, diferentemente de Taunay – que descreveu os Guaikurú como extremamente vigorosos, com feições brutais, grosseiras, altura e tamanho avantajados em relação à estatura de outros índios de outras etnias –, os Guaikurú eram bonitos, de estatura regular, tinham um olhar firme e penetrante. Pintavam o rosto e o corpo com urucum e jenipapo, introduzindo essas tintas sob a pele, formando pinturas burlescas que os tornavam curiosos.

Nas fontes oficiais do século XIX, os Guaikurú são classificados em aldeados e errantes. Tal se observa, por exemplo, no relatório da terceira conferência realizada no dia 21 de março de 1856 sobre os Protocolos das Conferências que ocorreram na Corte do Rio de Janeiro entre os plenipotenciários do Império do Brasil e da República do Paraguai. A conferência destinava-se ao ajuste de questões limítrofes pendentes entre os dois países. Nesse contexto, a discussão enveredou sobre os ataques de Guaikurú errantes, que para o plenipotenciário paraguaio não podiam ser considerados súditos do Império Brasileiro, nem legitimar a posse do Brasil dessas terras. A posse não poderia mesmo ser dos próprios Guaikurú errantes por não serem aldeados, como pode ser verificado a seguir:

> Em quanto aos indios Cayuãs [Kaiowa] e Guaicurús, a que se refere o Sr plenipotenciário brazileiro, não pôde admittir como signaes do posse legitima a precária sujeição de tribus errantes, que, movendo-se de um para outro ponto, só cuidão em assaltar as povoações pacificas aonde encontrem que roubar, como acontece no Paraguay com esses indios, em Buenos-Ayres com os Pampas, e em varias províncias da Confederação Argentina, e em todas as nações em que existem taes indígenas. (BRASIL, 1856, p. 30-38).

O diplomata paraguaio lembrou que, anteriormente, a diplomacia brasileira havia se negado a enquadrar como seus súditos os índios errantes, limitando-se a considerá-los bárbaros, como afirmou o Marquês do Paraná, Honório Hermeto Carneiro Leão, em um trecho de seu relatório apresentado e discutido na reunião entre os dois países,

> 1. Que uma partida de Guaicurús entrou no territorio do Paraguay para roubar, e teve um conflicto com uma força paraguaya. 2. Que os Guaicurús não tem habitação fixa, porque umas vezes residem em um ponto, e outras vezes em outros. 3. (Interpellado pelo Sr. Ferraz se os Guaicurús tem povoações ou aldêas em redor dos differentes presidios Brazileiros), que esses não são Guaicurús, acrescentando em seguida que não habitão constantemente o territorio brazileiro, e

> que os Guaicurús que entrarão no territorio Paraguayo nunca fizerão parte da nação brazileira. 4. Que hoje não ha Guaicurús, pois este nome se dá aos indios que andão a cavallo, que são, não semi-barbaros, mas barbaros, sobre quem é muito difficil exercer jurisdição, porque são bordas nomadas, vagão sobre as margens do Paraguay, habitando nosso territorio, disse o Sr. marquez, e nosso, dizem os Paraguayos, só em tempo de vasantes, sem que tenhão habitações fixas; e que convém não confundir estes indios com os que residem no forte de Miranda, em Albuquerque, e com outros indios aldeados sobre os quaes exerce o Brazil jurisdicção como subditos do Imperio; concluindo com recommendar que não se confundisse as hordas nomadas com os indios aldeados junto aos fortes de Miranda, Albuquerque e outros de Mato- Grosso. (BRASIL, 1856, p. 36-37).

Na citação precedente, observa-se a questão indígena postulada no Império. De certa forma, os índios Guaikurú que se aldeavam próximos aos fortes brasileiros mantinham o território como parte do Império. No entanto, as hordas errantes não eram consideradas súditos do Império brasileiro. Elas só tinham duas opções: ou passavam a viver nas aldeias e se aliavam aos colonos não indígenas que começavam a se estabelecer no sul de Mato Grosso, no século XIX, ou sofriam sob o peso da fama de "nações inimigas".

## Dados sobre os povos Guaná ou Chané

Os relatos do pintor-viajante Hércules Florence apenas indicam o termo Guaná, sendo possível supor, pela localidade do encontro com tais índios, a região de Albuquerque, tratar-se de índios Echoaladi e Kinikinau (SCHUCH, 1995, p. 55); em outras palavras, de alguns dos grupos conhecidos como Guaná ou Chané.[572]

Predominantemente agricultores, os Guaná mantinham alianças baseadas na troca recíproca e no comércio com outros grupos étnicos e com a sociedade brasileira. Segundo Luiz d´Alincourt (1828, p. 103), eles plantavam milho, cará, aipim, batatas etc., e comercializavam alimentos, tecidos e diversos produtos. Conforme Florence, os Guaná mantinham outras práticas:

> Lavradores, cultivam o milho, o aipim e mandioca, a cana-de-açúcar, o algodão, o tabaco e outras plantas do país. Fabricantes possuem alguns engenhos de moer cana, e fazem grandes peças de pano de algodão, com que se vestem, além de redes e cintas. Industriais, vão, em canoas suas ou nas dos brasileiros, até Cuiabá para venderem suas peças de roupa, cintas, suspensórios, cilhas de selim e tabaco. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 103).

O barão Langsdorff também fala a respeito desse grupo em seu diário. Observa, em particular, desenhos feitos pelos Guaná em árvores, correspondendo aos mesmos desenhos encontrados nos cavalos roubados pelos espanhóis. Ele associa os desenhos às marcas de passagem por determinados lugares:

> Desenhos que os guanás e Guaicurús fazem nas árvores: são figuras ou marcas, as mesmas encontradas nos cavalos roubados dos espanhóis. Com certeza, os Guaicurús possuem o mesmo ferro com que os espanhóis marcam os animais. [...] Imagino que esses desenhos sirvam como uma espécie de brasão ou de marca, para anunciar que aquela pessoa esteve ali. (BERNARDINO DA SILVA, 1997, p. 64).

Para os administradores locais e para o olhar ocidental em geral, os Guaná eram "índios civilizados", pois

> [...] andavam vestidos com seus panos coloridos e bem tramados, praticavam a agricultura, eram reconhecidos como possuidores de beleza física e elegância, viajavam e realizavam intercâmbios, conseguiam uma fácil comunicação com a população neo-brasileira e realizavam comércio troquista. (SILVA V., 2001, p. 7).

Em poucos dias de parada em Albuquerque, atual distrito de Corumbá, Florence não fez observação diferente. Ele encontrou um grupo de índios guaná procedente de uma aldeia "um pouco acima do Miranda" (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 103). De pronto, identificou um índio já velho, por sua insígnia junto ao governo local, uma patente de capitão-mor assinada pelo governador geral da província.

[572] Conferir RICHARD; COMBÈS, neste mesmo livro.

São cinco os desenhos que retratam os Guaná, entre esboços rápidos e desenhos em aquarela. Infelizmente, algumas legendas não possuem todas as informações que seriam necessárias para o seu entendimento. Hartmann (1970) sinaliza que mais desenhos desse grupo poderiam estar no arquivo russo. Existe também um desenho, aqui não apresentado, de um índio Chamacoco, segundo Florence, criado entre os Guaná. Ele indicaria a relação simbiótica entre ambos os grupos.

Na figura 159 o corte de cabelo é bem característico. Destaca-se também a trança da personagem ao centro da ilustração; um penteado igual encontra-se em outro desenho do grupo (Ilust. 161). No canto direito, a figura de uma criança com chapéu e "panões" não aparenta total integração ao restante da composição. Para a hipótese de montagem executada após a expedição, o pintor-viajante parece ter economizado nos detalhes do cenário para a composição. Teria ele porventura alguma pressa? O pesquisador Boris Komissarov indica que, no ano de 1830, o botânico Riedel preparava uma remessa de material da expedição para São Petersburgo. Riedel chegou a pressionar Florence, informando que aguardava a parte que lhe cabia (KOMISSAROV, 1994, p. 33).

A Ilustração 160 mostra um esboço de traços rápidos, em nanquim aguado, tamanho 19,9 x 30,7 cm. Sem muita informação adicional, é um registro suficiente das cartolas e vestimentas utilizadas pelos índios. O uso de cartolas foi comentado pelo etnógrafo alemão Karl von den Steinen, em 1899 (HARTMANN, 1970, p. 158). Os Guaná usavam também "calças e camisas de algodão grosseiro que se tece em Cuiabá, bem como em todo o interior do Brasil. É o traje de gente miúda" (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 108).

Florence intrigou-se com a técnica de manufatura dos famosos "panões" dos Guaná. O fascínio do olhar ocidental, impregnado dos desdobramentos da Revolução Industrial, enxergava nesses índios um modo de ser muito útil. Modo que deveria ser integralmente incorporado à vida produtiva da província. Ele descreveu importantes considerações sobre a tecelagem entre os Guaná:

> As peças de algodão trançado, que aqui são conhecidas por panões, não têm ordinariamente mais de quatro varas de comprimento e duas ou três de largura. São tramadas de um modo para mim desconhecido, os fios verticais inteiramente cobertos pelos horizontais de lado e de outro, o que faz com que o tecido seja muito espesso e próprio para barracas, por não dar passagem à mais violenta chuva. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 106).

A impressão que Florence teve dos Guaná foi do índio "bom selvagem", aquele que se aproximava dos padrões sociais, morais e culturais dos europeus e euro-americanos. Assim, se mostrasse pudor e andasse vestido, se submetido às leis e condutas imperiais, seria enquadrado no perfil do "índio civilizado". Florence expressou pelo desenho de suas feições tal concepção, um "quê de ameno e de suave muito especial" (1977 [1825-1829], p. 108) (Ilust. 161 e 162).

Muitos índios pintados por Florence estão de frente e de perfil, para valorizar suas características físicas. O estilo de Florence parece mesmo escolher formas diretas. De pronto, a posição dos índios pode parecer ignorar a pose; pouco aparece dos seus membros superiores, mas os olhares são fixos e diretos. O terceiro índio possui a mesma trança presente na Ilustração 159, o que poderia até ser o esboço do mesmo indivíduo. Apesar da diferença de suas feições, seguem certa linearidade no traçado do nariz, boca e ombros. Assim, Florence os descreve em seu diário; "Não marcam a pele, nem mutilam o nariz, o lábio inferior ou as orelhas; não se pintam de urucum como tantas outras tribos. Se em épocas anteriores tiveram essas práticas singulares, já são por demais civilizados para nelas perseverarem" (1977 [1825-1829], p. 109).

Como viajante e observador, Florence buscava traduzir a cultura autóctone ou nativa para os referenciais culturais de que com-

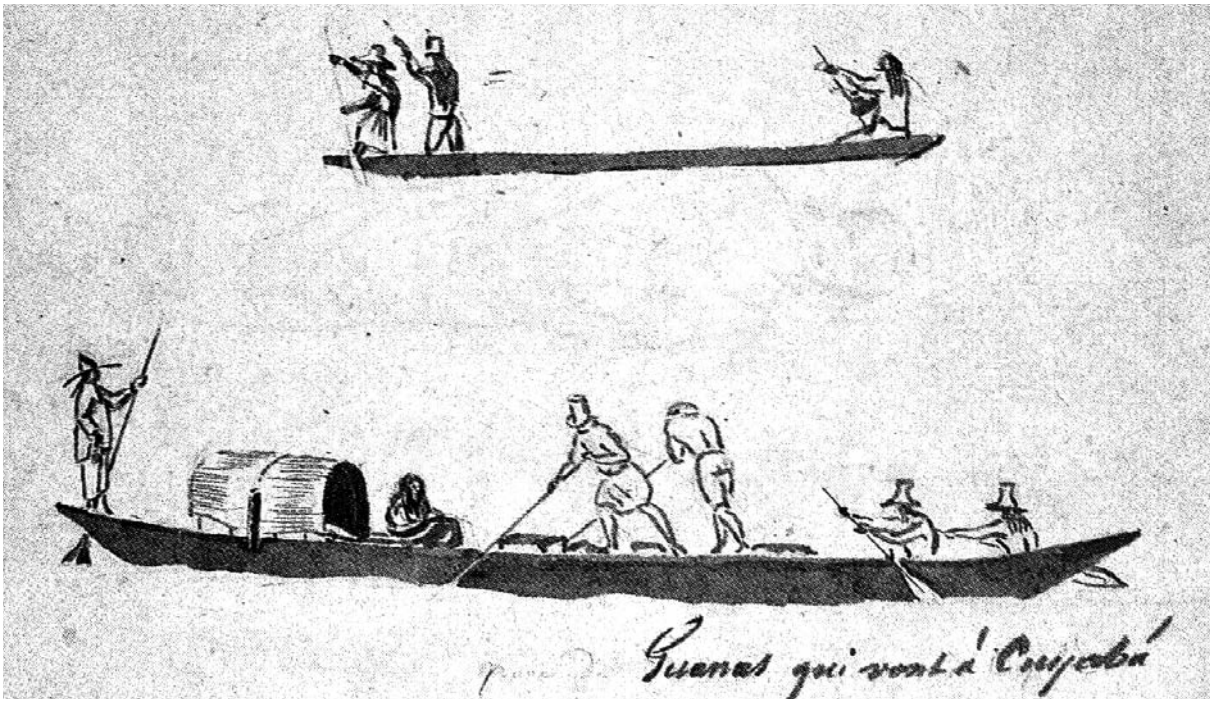



ILUSTRAÇÃO 160 - DUAS PIROGAS DE GUANÁ, 1827. (CARELLI, 1995, P. 43)



ILUSTRAÇÃO 161 - ÍNDIOS GUANÁ. LÁPIS, 20 X 25 CM. 1826 (CARELLI, 1995, P. 42)

partilhava. Nessa trajetória, a descrição é sempre de algo novo, o qual se tenta organizar no tempo e espaço (FERNANDES, 2003, p. 44). O contato gerou posturas ambíguas, próprias do momento de encontro entre diferentes trajetórias e bagagens culturais distintas.

> Se não se chegam tanto ao tipo europeu como os Guató, não são, contudo, indiáticos puros a modo dos Caiapó ou Xamacoco, dos quais tive ocasião de ver alguns indivíduos. Sem a expressão traiçoeira e má dos Guaikurú, nem a ferocidade dos Botocudo e Bororo, talvez se pareçam com os Apiaká; em todo caso é tipo digno de atenção e que apresenta um contraste interessante com o das outras nações indígenas. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 108-109).

Aqui se contrapõem as ideias do "bom selvagem", fruto de um paraíso tropical, e o selvagem-bárbaro, rodeado de uma natureza hostil e perigosa. O ameno suave *versus* o traiçoeiro e o mau; o indiático puro *versus* o tipo europeu.

A postura de Florence frente ao "bom selvagem" encontrou ressonância em outras observações. Na descrição da beleza das mulheres Guaná, por exemplo, esta chamou sua atenção por se aproximar dos padrões europeus. De outro lado, Florence questionou a prática de "prostituição" das mesmas, ao se referir à "mais completa devassidão, tanto mais quanto os próprios maridos, desconhecendo o que seja ciúme, as entregavam a estranhos com a maior facilidade, mediante algum dinheiro ou peças de roupas" (1977 [1825-1829], p. 109).

Langsdorff relata também outras impressões sobre os Guaná, associando traços de civilização, como o trabalho de catequese, em contraposição com o selvagem sem religião.

> Os guanás têm um nível cultural bem mais elevado, foram civilizados pelo atual bispo de Cuiabá, e a maioria é batizada. Eles vivem da comercialização de seu artesanato; são monógamos, asseados, andam vestidos e moram em aldeias, em cabanas bem construídas. Certamente por causa dos seus hábitos de higiene, eles aparentam ser mais brancos do que as demais nações indígenas brasileiras que já observei até hoje. (BERNARDINO DA SILVA, 1997, p. 43-44).

Para Langsdorff, os homens Guaná possuíam apenas uma mulher, e um acordo para oferecimento dela só era possível com o consentimento da mulher (BERNARDINO DA SILVA, 1997, p. 34). O cronista visconde de Taunay, cerca de 40 anos mais tarde, frisou a beleza Guaná e até certo "acanhamento".

> São as suas mulheres belas; pela mistura de raças, fácil nessa tribo mais relacionada com os brancos e negros e a estes encostada. A cor lhes é de um amarelo escuro de canela ou de um branco ligeiramente rosado. Neste caso, tem as faces delicadamente coradas; a tez pura, os lábios rubros, as gengivas vermelhas. Quase todas compreendem o português: fazem esforços para o falar, apesar do acanhamento que em tal caso mostram experimentar. (TAUNAY, 1931 [1866], p. 18).

O mesmo Alfredo Taunay (1868, p. 111) caracterizou-os como Guaná/Chanés e os dividiu em quatro ramificações "os Terenas, que constituem os tres quintos da população aborígene, os laianas [Layaná], os quiniquináos [Kinikinau] e os Guaná ou chooronós, de entre todos, os mais doceis e civilizados". Em relação à língua falada dos Guaná, para o viajante "é a mesma para todos estes, com algumas alterações que entretanto não lhes impedem a facil comprehensão reciproca". Francis Castelnau também dividiu os Guaná que habitavam próximos a Albuquerque e Miranda em quatro ramificações:

> 1°) Os guanás propriamente ditos, ou chualas, os quais, em sua maioria, residem perto de Albuquerque, mas possuem uma pequena ramificação nas proximidades de Miranda. 2°) Os terenas, que possuem quatro aldeias perto de Miranda, uma das quais, como vimos antes, muito grande. São índios cavaleiros, agricultores e hábeis canoeiros. 3°) Os laianas, instalados com três ou quatro aldeamentos nas vizinhanças de Miranda e com hábitos muito parecidos com os dos precedentes. 4°) Finalmente, os quiniquinaus, cuja principal taba, nas proximidades de Albuquerque, foi visitada por nós. Possuem eles ainda um aldeamento perto de Miranda. (CASTELNAU, 2000 [1845], p. 368).

Francis Castelnau e Taunay observaram em detalhes os índios que habitavam o sul do antigo Mato Grosso e descreveram desde suas fisionomias aos hábitos culturais de cada grupo. Nesse aspecto, Taunay, ao empreender sua viagem, destaca seu interesse em observar os indígenas.

> Durante a estada prolongada, que tivemos nos morros, procurámos estudar a sociedade que existira no Baixo-Paraguay, analysar a indole dos indios, o elemento mais numeroso n'elle, investigar o grão de civilisação em que se achão e os resultados da convivência com os brancos. (TAUNAY, 1868, p. 111).

Nessa perspectiva de observar o grau de civilização e resultado do contato com os "brancos", Taunay, ao iniciar seus registros sobre os povos indígenas, também destacou as mudanças e permanências culturais desses povos mediante as relações estabelecidas com outros elementos não indígenas. Nesse sentido, o viajante narrou que as mulheres kinikinau eram belas devido à mistura de raças, pois se relacionavam com os brancos e negros; "a côr ou é de um amarello escuro de canella (caburé) ou de um branco ligeiramente amarellado" (TAUNAY, 1868, p. 14). Ele retratou essas mulheres com uma tez rosada, pura, com os lábios rubros, as gengivas vermelhas, num padrão de beleza muito próximo daquele das mulheres brancas. Ele observou entre as mulheres índias uma mistura com grupos humanos brancos e negros. Essa miscigenação já trazia fortes mudanças nos aspectos físicos e estéticos das mulheres. Isso parece ter agradado muito o viajante, que retratou com maior apreciação as mulheres mestiças.

Segundo os relatos dos viajantes, os Guaná possuíam índole dócil, plantavam e eram bons artesãos. Taunay considerava os Terena como os mais "industriosos", assim como os Layaná, embora apontasse que estes últimos, cujo trabalho era o mais aproveitado pela Província, fossem menos constantes e esforçados que os Terena. Os indios kinikinau aldeavam-se em Euagaxigo, localizada a alguns quilômetros de Miranda. Eles foram descritos por Taunay como diferentes dos Terena e dos Layaná por possuírem desenhos no rosto; poucos se voltavam ao cultivo ou a outro trabalho, passando o dia deitados sobre couros. Na falta de cereais, coletavam cocos e frutas da mata (TAUNAY, 1868, p. 113). Diferentemente, em sua narrativa, Castelnau descreve um aldeamento kinikinau a leste de Albuquerque, composto por cerca de setecentas a oitocentas pessoas. Esses índios foram descritos pelo viajante como muito laboriosos; mantinham com os brasileiros um grande comércio de farinha de mandioca e de arroz. Suas lavouras eram extensas e muito bem plantadas (CASTELNAU, 2000 [1845], p. 370). Embora descritos como os mais voltados ao trabalho, o exemplo dos Kinikinau oferece uma clara percepção das diferentes maneiras de observação e descrição dos grupos indígenas, pois, para Taunay, os Kinikinau não se voltavam ao cultivo ou a outro trabalho, enquanto, para Castelnau, os Kinikinau eram laboriosos e possuíam grandes plantações.

Castelnau observou que, em Albuquerque, os Guaná eram trabalhadores, se ocupavam da agricultura; plantavam cana de açúcar, arroz, algodão, mandioca, fabricavam rapaduras e destilavam aguardente em alambiques de barro, com um cano de espingarda servindo de pescoço. Eram as mulheres as responsáveis pela fabricação da cerâmica composta por jarros e vasilhas de barro; elas fiavam algodão, com que faziam lindos ponchos tingidos com anil ou cúrcuma. Utilizavam ainda uma tinta parda, que tiravam da casca de uma árvore chamada *maiqué*, desmanchada especialmente para esse fim (CASTELNAU, 2000 [1845], p. 368).

## Hercule Florence entre los Guató

No dia 26 de dezembro de 1826, a expedição Langsdorff aportou no chamado morro dos Dourados, no rio Paraguai, pouco antes da embocadura com o rio São Lourenço. Ali, Florence avistou canoas cheias de índios guató:

> Em pé à proa os maridos remam; as mulheres sentadas à popa vêm governando por meio de uma pá: as crianças acocoram-se no meio sobre esteiras. As embarcações, com três palmos e meio de largo sobre 20 ou 25 de comprido se tanto, levam sempre no bojo cães, arcos e flechas para caçadas e pescarias. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 114).

Além dessa região, Florence encontrou índios guató no alto rio Paraguai, na embocadura com o São Lourenço. De um grupo vivendo na lagoa Gaíva teve apenas notícias, "dois mil selvagens muito bravios, inimigos de qualquer contato com brancos, embora em nada malfeitores" (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 117). Tal descrição parece, de forma contraditória, confrontar as percepções do viajante e sua experiência com testemunhos de terceiros. O pintor-viajante descreveu o grupo na perspectiva da figura do "bom selvagem", o índio do convívio pacífico frente às regras do colonizador.

De todos os grupos contatados por Florence, são os Guató que traduzem o ícone do selvagem idealizado que mais se parece com o tipo europeu, dóceis no trato e atenciosos com a família. "São bem feitos, robustos, de tez cobreada escura e cabelos corridos, o que os prende ao tronco indiático, porque no mais parecem tipo europeu. Vi um homem de porte alto, boa figura e nariz aquilino: outros contudo apresentavam o cunho característico da raça" (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 118).

Para Florence, ao contrário dos Guaná, os Guató "são muito ciosos de suas esposas a quem amam extremosamente e das quais recebem grande provas de ternura e fidelidade. Aos filhos dedicam vivo afeto e os mais cuidadosos carinhos" (1977 [1825-1829], p. 118-121).

Ainda pela observação dos desenhos elaborados por Florence, observam-se outros aspectos da vida desse grupo. São oito desenhos apresentados, um na técnica de aquarela negra, um em cor e o restante apenas esboços. Infelizmente, conforme Costa e Diener (1995b),é provável que boa parte dos desenhos finalizados desse grupo façam parte do lote perdido no trajeto para a Rússia.

Thekla Hartmann (1970) apontou que registros etnográficos, não citados ao longo do diário da *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas,* aparecem nos desenhos do grupo. Texto e imagem estão associados em suas proposições, embora distintos na forma de análise e codificação (Ilust. 163).

Nessa figura, Florence retrata a estrutura do remo, como "pás lanceoladas". A respeito das canoas, Florence foi o primeiro, segundo Hartmann (1970, p. 163), a dar as suas verdadeiras dimensões: "três palmos e meio de largo sobre 20 ou 25 de comprido se tanto, levam sempre no bojo cães, arcos e flechas para caçadas e pescarias" (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 114). E ainda,

> [...] vivem quase sempre sobre a água [...]. Quando toda a família está embarcada, a borda da canoa fica com dois dedos acima d´água, o que não os impede de manejarem com a maior habilidade as flechas para fisgarem peixes ou traspassarem pássaros. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 114).

No diário do barão de Langsdorff, há o relato dessa relação dos Guató com as canoas:

> Eles sempre carregam consigo, nas canoas, todos os seus bens: arco e flecha, mulheres e crianças, cobertas feitas de folhas de palmeira, paninhos contra mosquitos, além da roupa do corpo. Alguns tem animais domésticos, como galos ou galinhas, que eles criam por diversão ou amor aos animais; cachorros e papagaios (que falam a língua dos índios e não o português, para espanto dos remadores); filhotes de mutuns dentro de uma cestinha; às vezes, algum pássaro abatido e com as asas quebradas; e vimos também um colhereiro (*Platalea)* domesticado, uma rolinha e panelas de cozinha. (BERNARDINO DA SILVA, 1997, p. 51).

Outro desenho seguinte (Ilust. 164) aponta para a integração do grupo Guató com o meio ambiente. A paisagem representa um típico final de dia ensolarado no Pantanal. A vegetação segue pelo rio com os igarapés e por toda a encosta. A imagem parece apontar

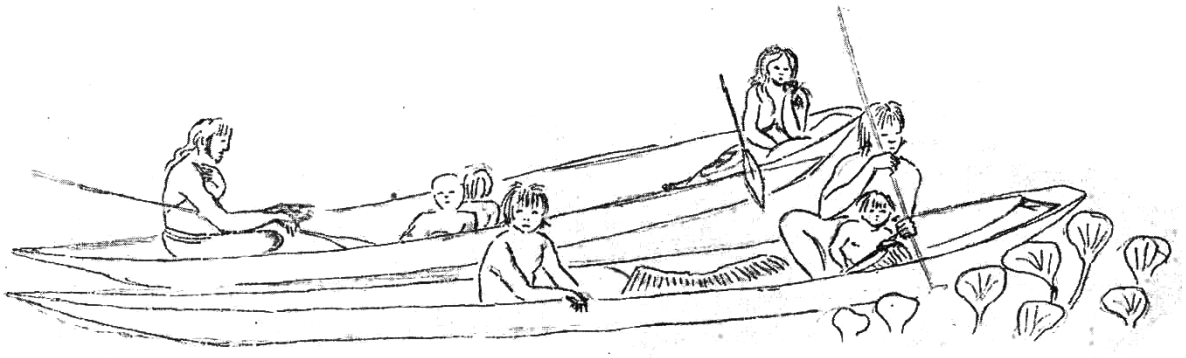


ILUSTRAÇÃO 163 - GUATÓ EM DUAS CANOAS (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 115)

para a vastidão da planície pantaneira com suas matas ciliares e o clima quente e úmido. Sobre a canoa, a família, as armas, os remos e um cachorro.

A respeito do próximo desenho (Ilust. 165), não há descrição ao longo do diário sobre sua personagem.

O desenho apresenta o arranjo de cabelo e brincos que, segundo Hartmann, seria o penteado tradicional dos Guató. Os brincos eram feitos de "penas vermelhas, negras ou de cores várias" (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 114). Pela observação do desenho, pode-se supor que este brinco é composto por um par de tufos, que consiste em duas ou mais plumas de igual tamanho ou diferentes (RIBEIRO, 1987, p. 196).

Hartmann expõe ainda outro desenho, que teria sido executado por Francis Castelnau (Ilust. 166), retratando dois Guató. Castelnau também apontou a beleza da etnia, como Florence: "são bonitas de feições, e é impossível deixar de admirar os longos cabelos pretos que lhes caem livremente sobre os ombros" (CASTELNAU, 1949 [1845], p. 322).

Ainda sobre o tema de adornos corporais, a figura seguinte, *Velho e menina Guató (*Ilust. 167), foi provavelmente realizada na parada do morro dos Dourados. Quando Florence cita as vestimentas dos Guató, referencia apenas este velho totalmente nu. As calças e saias eram obtidas através de trocas com os brasileiros, o que demonstrava a interação deste grupo com os brasileiros da região. Assim, explicitou Florence: "Os homens apresentam-se vestidos de uma calça de algodão; as mulheres com uma saiazinha, deixando o resto do corpo descoberto [...] Não vi senão um velho completamente nu: trazendo o membro viril preso por um cordel que dava volta à cintura" (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 114).

Ainda sobre a figura anterior, com pouca nitidez, nota-se na articulação esquerda da mão do índio um protetor ou uma ligadura feita de fibras de algodão. O seu uso se dá em virtude da distensão do arco, que exige

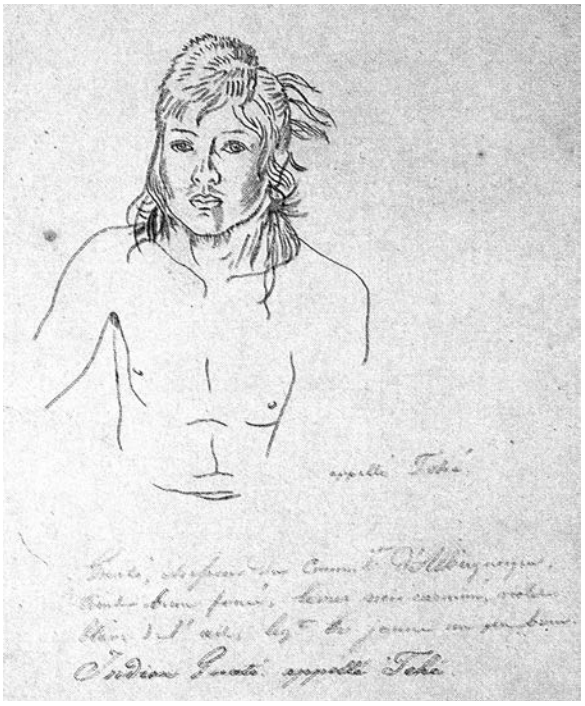


ILUSTRAÇÃO 165 - ÍNDIO GUATÓ, ALBUQUERQUE, RIO PARAGUAI, 1826. NANQUIM A PENA. 25,4 X 20,2 CM (CARELLI, 1995, P. 48)

bastante força e garante maior proteção contra o impacto da corda (EREMITES DE OLIVEIRA, 1995, p. 151). A citação do protetor também é encontrada no diário de Langsdorff, ao apontar que, "para os homens, é vital usar uma faixa em volta do braço esquerdo, para evitar que a tira do arco ricocheteie ao lançar a flecha" (BERNARDINO DA SILVA, 1997, p. 49) (Ilust. 168).

Na figura seguinte, observa-se a face de uma criança detalhada no canto superior direito, talvez utilizando um colar de sementes presas a um cordel de sustentação (RIBEIRO, 1988, p. 164) (Ilust. 169).

A figura anterior apresenta um grupo de mulheres com os filhos na confluência do rio São Lourenço com o Paraguai, em um abrigo provisório. Durante a expedição Langsdorff, na altura da embocadura do rio São Lourenço, os índios que os acompanhavam montaram acampamento em abrigos semelhantes, feitos com folhas de palmeiras, esteiras e peles, que não aguentaram a chuva (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 121). A vestimenta das mulheres corresponde às descrições escritas do uso de saias e os cabelos escorridos. No canto esquerdo, visualiza-se um arco de tamanho considerável; geralmente, o tamanho do arco guató é superior ao de seu dono (EREMITES DE OLIVEIRA, 1995, p. 150). Uma das crianças sustenta um abanador de mosquitos feito de algodão. Nas falas dos membros da expedição Langsdorff, é unânime o relato do aumento de mosquitos ao adentrar la região pantaneira. Florence comentou a respeito dos mosquiteiros e dos abanadores produzidos pelos Guató:

> A indústria manufatora consiste em tecer com casca de tucum grosseiros mosquiteiros, dentro dos quais dormem; abrigos, porém por tal modo espessos e pesados, que só por força de hábito é possível suportar o calor que debaixo deles se desenvolve. Fazem ainda um tecido quadrado de pé e meio a dois de lado e que prendem por duas extremidades a um pau para servir de ventarola e com ela afugentarem os temíveis pernilongos. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 117).[573]

Outro desenho de Florence retrata uma habitação tradicional permanente; trata-se de um desenho finalizado em aquarela negra, com 28,5 x 34,5 cm, datado de dezembro de 1826. Reproduzimos esse desenho no artigo sobre os Guató neste mesmo volume. Conforme apresentado acima, Florence desenhou ricos detalhes dos Guató nesta composição. Chamou a habitação de cabana, e a família é descrita como uma família feliz. O desenho realmente transparece um ar bucólico bastante calmo:

> O marido voltava da caça e trouxera um jacaré: a mulher era moça de fisionomia agradável: dois filhinhos, o mais velho com menos de quatro anos, mereciam-lhes os mais ternos cuidados. Essa boa gente tinha bananas, raízes de cará e mandioca, uma canoa, arcos, flechas, esteiras, cestos, panelas, dois mosquiteiros e matapás. Um cão guardava a casa. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], p. 124).

[573] Ver fotos dos leques guató em artigo homônimo, neste mesmo livro.

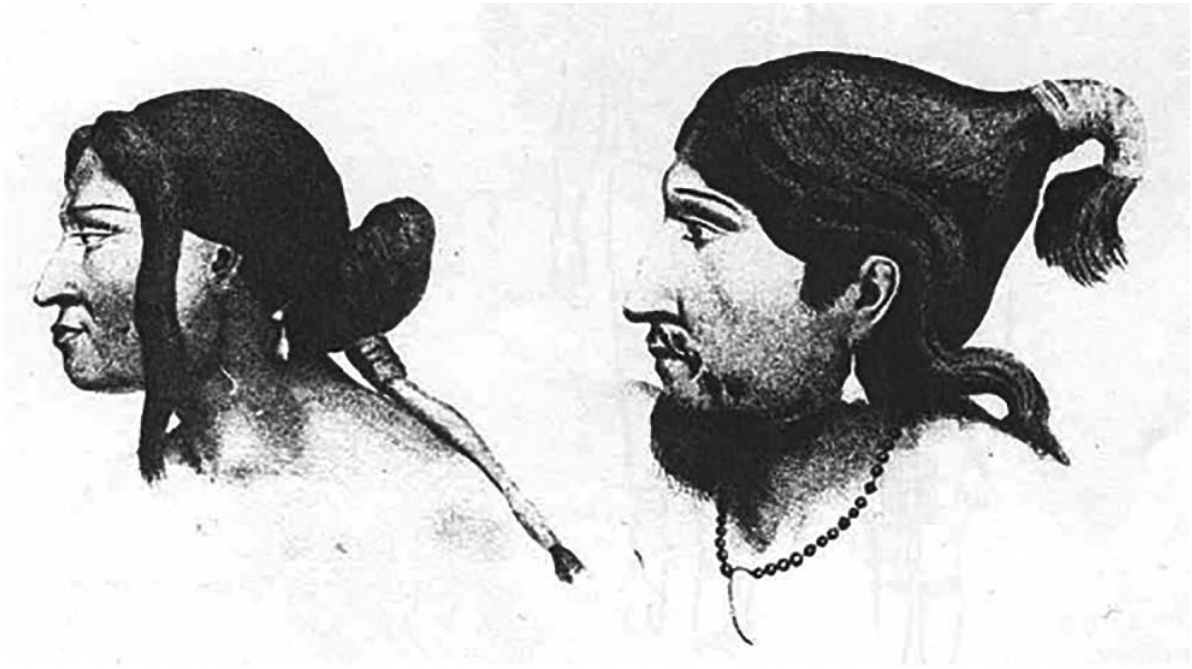


ILUSTRAÇÃO 166 - DESENHO DE GUATÓ ATRIBUÍDO A CASTELNAU. (HARTMANN, 1970)

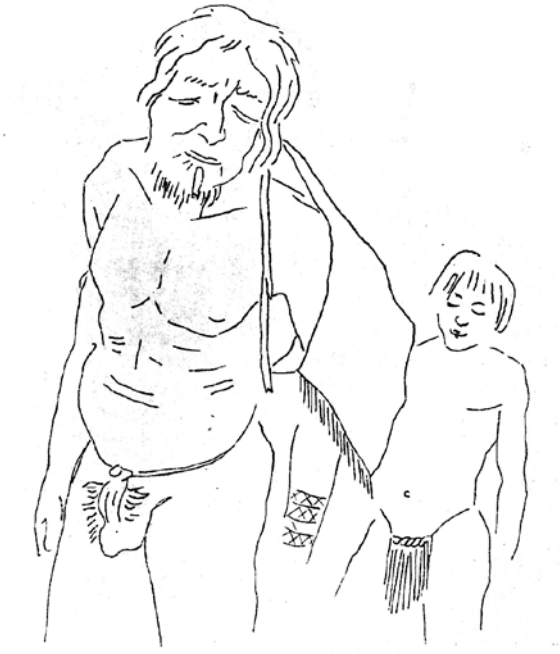


ILUSTRAÇÃO 167 - VELHO E MENINA GUATÓ. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 116)

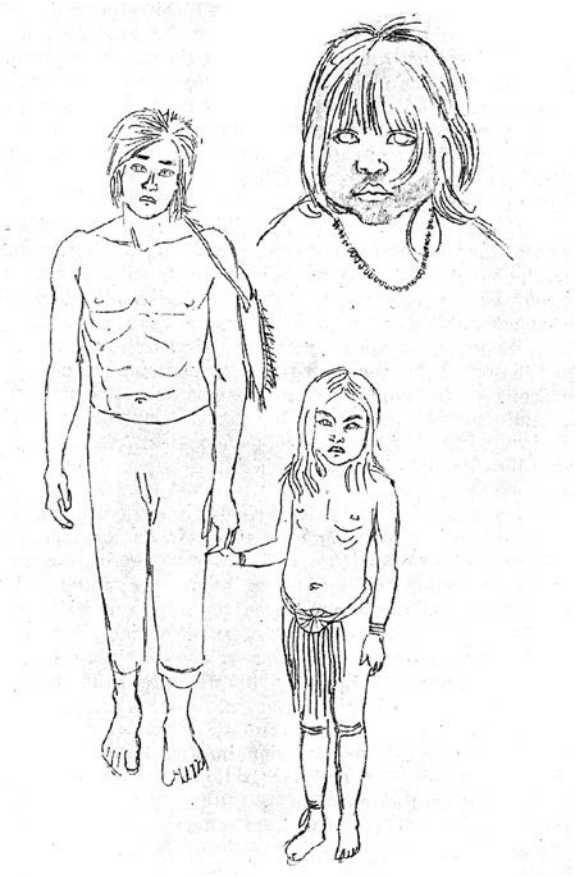


ILUSTRAÇÃO 168 - GUATÓ NA PASSAGEM VELHA. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 122)

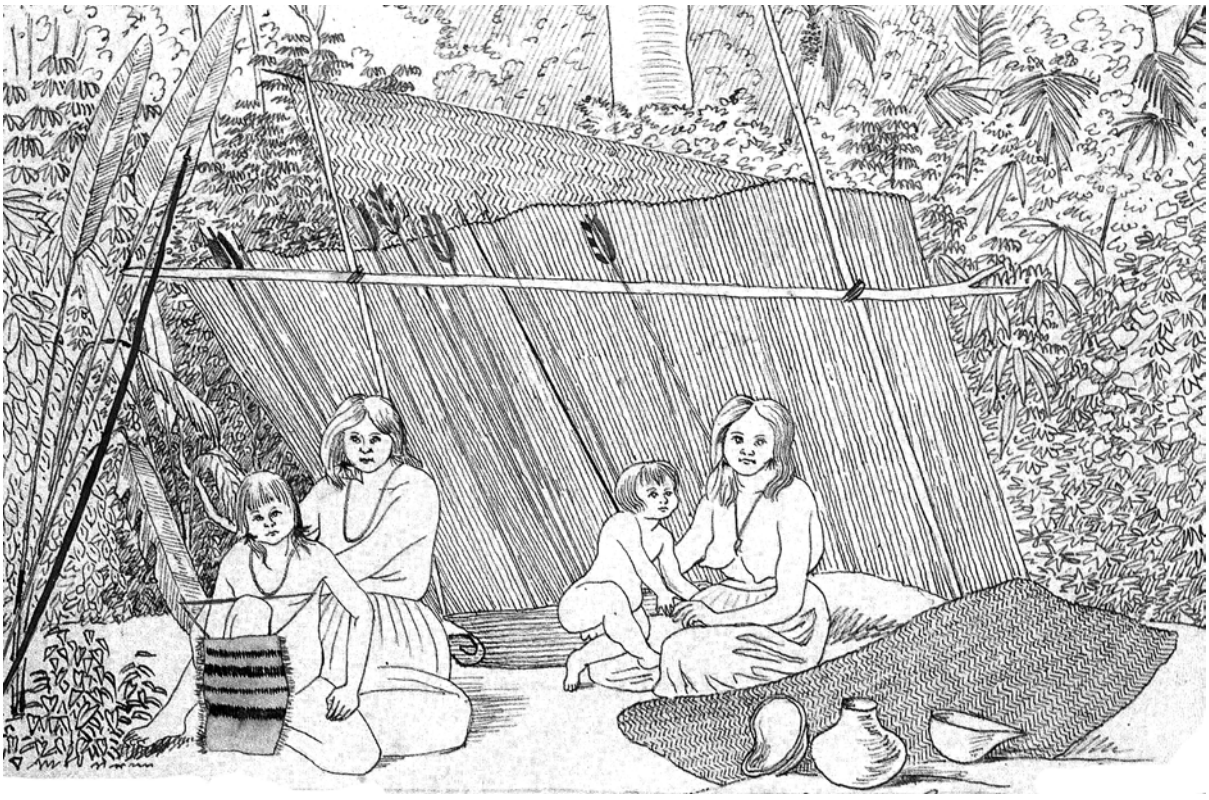


ILUSTRAÇÃO 169 - ÍNDIOS GUATÓ, NA CONFLUÊNCIA DO RIO SÃO LOURENÇO. TÉCNICA MISTA. 19,9 X 24,9 CM. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 123)

## Conclusões

Neste artigo, apresentamos cinco viajantes que descreveram os povos guaikuru, guaná e guató, com mais ou menos detalhes. Além desses povos, o povo bororo foi, sobretudo, contemplado nos escritos, nas pinturas e nos desenhos de Florence. Por habitar esse povo hoje quase que exclusivamente em Mato Grosso, não o incluímos neste artigo. Os desenhos de Florence não são inocentes. Embora neles haja um esforço por retardar o que o pintor tinha perante seus olhos, também se identifica neles uma escala de valor entre civilização e barbárie, em torno da qual giram as descrições de práticas culturais, organização social, cultura material e relações travadas com a sociedade não índia. Os desenhos retratam desde os Guató, ícones do bom selvagem, passando pelos Guaná, detentores de uma peculiar técnica produtiva até os Bororo, exóticos e indomáveis.

Da mesma maneira, os outros viajantes estudados viram os indígenas através de seus próprios filtros. A política assimilacionista para os indígenas apregoava – em Mato Grosso, no século XIX – que somente com a catequese instituída nos aldeamentos e através do contato com os brancos seria possível modificar a cultura indígena e civilizar[574] os índios. Essa política estabelecida através dos aldeamentos estimulou o trabalho regular e disciplinado, a diversificação das atividades econômicas, instituindo o comércio de bens e serviços com a sociedade não indígena envolvente. Essa situação reflete-se nos relatos de viagem. Os desenhos de Florence não são nem mais nem menos "neutros" que os textos de Taunay ou Castelnau.

Há que se saber ler esses relatos de viagem, assim como os relatórios de conquistadores e outros agentes da colonização. Como eles, os relatos de viagem refletem um ponto de vista, uma perspectiva particular, são "represen-

[574] Para Manuela Carneiro da Cunha (1986), "civilizar os índios" significava incorporá-los ao Estado e sujeitá-los a leis e costumes regulares, pois não se reconhecia que os índios formassem, eles próprios, sociedades.

tações" da realidade. Porém, assim como os relatos dos conquistadores para a época colonial, frequentemente os relatos de viagem são nossas únicas fontes para nos aproximarmos do passado dos povos indígenas atuais.

Diante do contato que as sociedades indígenas mantiveram com outros grupos étnicos através da política assimilicionista imperial, que tinha como objetivo reduzir os indígenas aos espaços limitados dos aldeamentos, assim como integrá-los à sociedade nacional, podemos observar, através dos relatos e documentos do século XIX acerca dos indígenas, que isso provocou mudanças e reelaborações em torno de sua identidade indígena. Contudo, as comunidades indígenas não se tornaram novas sociedades completamente distintas do que foram antes. Elas mantinham suas línguas, seus sistemas de parentesco e suas formas de organização social. As mudanças socioculturais não impediram que esses aspectos culturais fossem mantidos. Isto porque os grupos indígenas acabaram também ressignificando aspectos de sua cultura tradicional e os novos hábitos que foram adotando. Eles continuaram sendo grupos étnicos distintos da sociedade não indígena, embora, no transcorrer do tempo, as autodenominações tenham mudado. Assim, hoje, não há grupos que se autodenominem Guaná ou Guaikurú, mas a identidade étnica permaneceu em seus remanescentes Guató, Terena, Kinikinau e Kadiwéu, que hoje habitam o atual Mato Grosso do Sul.

PARTE 6

# Experiências missionais

# Missões jesuíticas no Itatim

Graciela Chamorro
Isabelle Combès
André Freitas

## Introdução

Itatim (português) ou Itatín (espanhol) era o nome de um porto sobre o rio Paraguai, ao norte da confluência com o rio Apa. O nome aparece pela primeira vez em documentos da cidade de Assunção, no Paraguai, por volta de 1543. Nos documentos posteriores, a província do Itatim está localizada na margem oriental do rio Paraguai, entre os rios Taquari, ao norte, e Apa, ao sul (CORTESÃO, 1952, p. 3), ou seja, situada em uma parte do território que hoje corresponde ao estado brasileiro de Mato Grosso do Sul. Esse topônimo, de origem guarani, pode significar "pedra branca"[575] ou ser interpretado como *itaati*, "que quer dizer 'pedras com pontas' devido à grande quantidade de pedras que há nesta província" (FERRER, 1952 [1633], p. 30).

O primeiro europeu a penetrar na região foi provavelmente o português Aleixo Garcia, que, em meados da década de 1530, acompanhado de um grande número de índios Carijó, partiu da ilha de Santa Catarina, atual município de Florianópolis, em busca de riquezas que se encontravam nas terras situadas em direção ao oeste.[576] O trajeto percorrido por Garcia não é totalmente conhecido, mas sabemos que ele passou pelo porto do Itatim, convocando indígenas falantes da língua guarani que habitavam a região. Esses índios tinham o costume de "buscar metais" a oeste, portanto, conheciam os caminhos a serem percorridos. Foi o que narrou um índio chané a Domingo de Irala, em 1543:

> Perguntado como ele falava guarani e como conheceu o dito Garcia, disse que a causa porque falava guarani era que em tempos passados, antes da chegada de Garcia, houve uma grande confederação de Guarani no porto que chamam de Itatim, para os indígenas irem a buscar metais. Estes Guarani passaram por suas terras, atacando suas casas durante a noite, matando muitos dos seus, capturando mulheres e filhos, que levaram ao porto do Itatim. E, estando eles como escravos dos Guarani, passou por ali, Garcia, o qual ele e outros dois irmãos seguiram em busca do referido metal, acompanhados dos Guarani. (IRALA, 2008 [1543], p. 7-8).

De acordo com o testemunho posterior de Díaz de Guzmán (1835 [1612], p. 17), os acompanhantes indígenas de García eram mais de 2.000, sendo presumível que o grupo

[575] É uma tradução de 1565 feita pelo bispo de Assunção (*Viaje de don Francisco Ortiz de Vergara*, RAH, col. Muñoz, t. 88, a. 115, p. 212-218) e adotada, no século XVIII, por Sánchez Labrador (1910 [17--], t. I, p. 43).

[576] Adotamos aqui a releitura da epopeia de Garcia (e de suas datas) por Julien (2005).

fosse formado por indígenas de diferentes etnias, oriundas de lugares distantes.

Seguindo as pegadas do português, os espanhóis de Assunção, no Paraguai, também percorreram a região do Itatim. Tanto Domingo Martínez de Irala como Ñuflo de Chaves, em 1557 e 1564, levaram gente para o oeste, para lhes servir de guias.[577]

Essas expedições somente passaram pela região, sem fixar assentamentos espanhóis. Seu objetivo era ir para o oeste encontrar o "Rei Branco" e a "Serra de Prata" que, de acordo com os indígenas, existiam em terras do ocidente, com promessas de grandes riquezas. O sonho dos moradores de Assunção interrompeu-se em 1548, quando Domingo de Irala chegou ao rio Grande, em terras da atual Bolívia, e compreendeu que as riquezas sonhadas pertenciam ao Peru, já sob o controle de Pizarro. Mesmo assim, nas décadas que se seguiram, o governo do Paraguai, os bandeirantes[578] e os jesuítas passaram a disputar o caminho para a serra, interessados em garantir direitos sobre a região do Itatim para hispano-americanos e luso-brasileiros, pois havia o desejo de dominar a rota comercial, catequizar os povos indígenas da região e ainda chegar à zona da prata. Com base em documentos da época, Jaime Cortesão (1952, p. 4) escreveu ter sido a disputa territorial "a principal causa do longo e implacável conflito entre bandeirantes e jesuítas, travado naquela região". Contudo, as dificuldades geográficas (CORTESÃO, 1952, p. 29-30), a interferência dos povos indígenas Payaguá e Guaicurú nos povoados fundados por espanhóis e a resistência dos povos indígenas falantes de guarani do Itatim acabaram adiando, por dois séculos, uma efetiva ocupação colonial da região.[579]

A província do Itatim era, assim, a região mais isolada e pobre do antigo Paraguai, no século XVII (GADELHA, 1980, p. 53-169). A fundação e os translados da cidade de Xerez para a região não afetaram diretamente aos Guarani falantes do Itatim. As *encomiendas*[580] distribuídas naqueles anos nas imediações de Santiago de Xerez e na serra do Itatim muito provavelmente não saíram do papel e, portanto, não representaram uma ocupação efetiva da terra (CORTESÃO, 1952, p. 5; 49). Em 1599, a cidade foi transferida para as proximidades do Rio Mbotetey, na região compreendida entre os rios Aquidauana e Miranda. Os Guarani do Itatim viviam perto, mas não no mesmo povoado, segundo consta na carta de Diego de Torres, de 17 de maio de 1609:

> Xerez tem como 60 homens casados, tem muitos índios que vivem em povoados grandes de 500 ou mais índios, fica como a 80 léguas de onde fora povoada Santa Cruz de la Sierra e a 100 léguas da Villa Rica, **os índios não são Guarani senão de outras nações** [grifos nossos]. (TORRES, 1927, p. 187).

O mesmo padre indica que os "Ytatys" vivem a dois dias de Xerez e que alguns pedem o batismo (TORRES, 1927, p. 187). Conforme o jesuíta Diego Ferrer, os Itatim viviam entre 19 e 22 graus de latitude sul, entre o rio Paraguai, a oeste, e a serra de Amambai, a leste, região desde onde os padres jesuítas receberam os primeiros pedidos formais de evangelização, a partir de 1612.

A historiografia clássica costuma pensar essas missões, e todas as da antiga província

[577] Entre 3.000 e 3.500 Guarani do Paraguai acompanharam Domingo de Irala em 1548 (SCHMIDEL, 2008 [1567], p. 104; DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612], p. 80; CALVETE DE ESTRELLA, 1963 [1571], p. 50); entre 1.000 e 2.500 a Ñuflo de Chaves, em 1557 (DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612], p. 114; RESOLUCIÓN DE LOS CASOS, 2008 [1561], p. 109); e uns 5.000 entre Cario de Assunção e Guarani do Itatim seguiram a Ñuflo de Chaves em 1564 (DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612], p. 133).

[578] Sobre os bandeirantes, remetemos ao artigo de Manuel Pacheco Neto e Ana Cláudia Marques Pacheco, neste volume.

[579] Até meados do século XVIII, a região compreendida entre os rios Paraná, Paraguai e Apa fazia parte da capitania de São Paulo e era percorrida pelos bandeirantes em busca de índios a serem "preados" ou aprisionados. Alguns desses bandeirantes apossaram-se de terras na região, mas não as ocuparam de fato (GRESSLER; SWENSSON, 1988, p. 10).

[580] A *encomienda* foi uma instituição da América Espanhola e consistiu na concessão temporária de certo número de indígenas aos cuidados de um senhor, o *encomendero*, que devia catequizar e proteger os indígenas a ele *encomendados* em troca dos serviços prestados.

jesuítica do Paraguai, como missões de "Guarani". Da mesma forma, a historiografia colonial do Rio da Prata frequentemente afirma a boa disposição dos povos indígenas para acolher o evangelho, esquecendo que a região esteve igualmente cheia de grupos descontentes que resistiram à missão.

Mais do que desenvolver uma "verdadeira" história das missões do Itatim, que já foi realizada,[581] queremos dar relevância a dois tópicos, que têm a ver com a imagem indígena construída pela história: além dos grupos guarani falantes, muitos outros viviam na região e, inclusive, integraram as missões jesuíticas (FREITAS, 2013); se realmente existiu um protagonismo indígena favorável à missão, também foi tenaz a resistência imposta às reduções e à colonização espanhola.

## Itatim indígena

Nas primeiras fontes paraguaias, os habitantes do Itatim são genericamente chamados de "Cario": esse era o nome atribuído aos Guarani que viviam nos arredores de Assunção e foi utilizado como sinônimo de "guarani falante" nas primeiras décadas de vida da cidade espanhola.[582] Uma única exceção é a carta enviada por Domingo Martínez de Irala ao Rei, em 1553, que evoca os "amigos Itatim" (IRALA, 1877 [1553], p. 577). Contudo, o uso generalizado desse termo como etnônimo é posterior, e corresponde ao início das missões jesuíticas na região a partir do século XVII.

Em 1633, o padre Diego Ferrer[583] descreve esses "Itatim" desta maneira:

> Todos estes Itatim são de boa complexão natural e não diferem dos demais Guarani, no entanto são mais civilizados que outros Guarani que temos tido contato até o momento. Na língua possuem uma pequena diferença dos demais Guarani, aproximando-se um pouco da linguagem dos tupis. De fato, alguns dizem que não são verdadeiros Guarani e nem tupis que chamam Tememinó. (FERRER, 1952 [1633], p. 30).

Sabemos que, efetivamente, os Tememinó eram um grupo Tupi da costa atlântica do Brasil. O dado de Ferrer é de grande importância no que toca às migrações tupi-guarani empreendidas em direção ao ocidente, no período pré-colonial. Também é conhecido o fato de que os guarani falantes do porto do Itatim foram protagonistas de muitas dessas migrações, impulsionados pela "busca do metal" do ocidente, e, talvez, para reencontrarem o *Tamõi*, um antigo herói civilizador (COMBÈS, 2011b).

A "grande confederação", aludida pelo Chané que conversou com Irala no ano de 1543, aconteceu no porto do Itatim, rumo a oeste. Vários grupos de Itatim já haviam se estabelecido em terras da atual Bolívia antes que chegassem os primeiros espanhóis, tal era o caso dos Pitaguari e dos Bambaguaçu. Todos esses grupos, chamados "Itatim" nas fontes coloniais de Santa Cruz de la Sierra, são os antepassados dos atuais Guarayo na Bolívia (COMBÈS, 2010, p. 134; 172-175, 2013). No entanto, não há nenhuma informação nas fontes coloniais que permita afirmar que o porto do Itatim tenha sido o único ponto de partida de tais migrações, ou sua única origem. Ele pode ter sido a etapa de um trajeto mais longo, como o foi para Aleixo Garcia no início do século XVI.

De fato, os trabalhos do linguista alemão Wolf Dietrich podem confirmar essa hipótese. Em 1986, Dietrich sugeriu uma possível origem das migrações na costa de Santa Catarina, no Brasil (1986, p. 194), hipótese que retomamos em outro trabalho (COMBÈS, 2011, 2011b). O mais interessante é que, em outro trabalho, o mesmo Dietrich afirma ter encontrado uma alta taxa de proximidade entre o

[581] Por exemplo, ver GADELHA, 1980; SOUSA, 2004.

[582] Ver o artigo de Graciela Chamorro neste volume e COMBÈS, 2010, p. 30.

[583] Diego Ferrer era o nome castelhano de Diego Ransonnier. Sacerdote, nasceu em 11 de novembro de 1600, em Borgoña, e ingressou na Companhia na Província de Flandro Belga, em 17 de outubro de 1619. Chegou a Buenos Aires em 29 de abril de 1628. Missionário entre os Itatim, faleceu na redução de San Ignacio de Itatines, em 7 de outubro de 1636, aos 36 anos (SOUSA; FERREIRA, 2006, p. 5).

idioma guarayo e o tupinambá (DIETRICH, 1990). A três séculos de distância, as observações do linguista parecem confirmar as observações do padre Ferrer.

Seja como for, a mesma carta do padre Ferrer nos proporciona alguns dados etnográficos sobre os antigos Itatim. Ele os descreve como:

> [...] ágeis na caça, seu exercício comum de recreação é levar um tronco de madeira as costas que pesa mais de 30 quilos, e correm dois juntos, cada um com seu tronco as costas, e o que corre mais rápido torna-se vencedor. Suas armas são arco, flecha e macana, e alguns possuem lanças. Em tempo de guerra envenenam as pontas de suas flechas, de maneira que o ferido, ainda que superficialmente, vem a morrer: são destros a correr a cavalo, porque no campo aberto caçam veados a cavalo, vencendo os mesmo pelo cansaço. Homens e mulheres têm vestidos de algodão com listas muito bonitas de muitas cores. Comumente cada índio não tem mais de uma mulher. Seu modo de casamento é que o índio e índia que queiram se casar, vão pela manhã a casa do cacique ou feiticeiro principal, o qual mistura uma erva que bebem em uma cuia com água. Após beberem, o marido e a mulher trocam a erva, colocando num único buraco. Este é o sinal exterior do casamento, ou melhor, do concubinato, porque depois vivem juntos o tempo que quiserem. E quando o marido quer casar com outra mulher, deixa aquela, e o mesmo faz a mulher. Me parece que estes índios em seu modo natural de viver não conhecem a perpetuidade do matrimônio. (FERRER, 1952 [1633], p. 30).

Por meio de outras fontes, sabemos que, assim como a maior parte dos grupos guarani, os Itatim enterravam seus mortos em urnas ou vasilhas (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. I, p. 62). Também conheciam um jogo com uma bola feita de goma, que seguia existindo entre os Guarayo da Bolívia no século XVI, qualificado de "jogo sagrado" (*ANUA-1589*, 1929, p. 930; DEL TECHO, 1897 [1673], lib. 10, cap. XVI).

De acordo com Métraux (1929, p. 930 n. 31), esse jogo seria um empréstimo feito pelos Guarani a algum grupo arawak. Os dados são importantes, porque outros costumes dos Itatim parecem ter sido influenciados por outros povos. É o caso, por exemplo, das tatuagens feitas pelas mulheres, que Ferrer afirma não ter visto "em outras partes da nação guarani":

> Com pontas de agulhas ou espinhos se picam, fazendo jorrar o sangue. Ferem quase a metade do corpo, pois tiram o sangue de cada poro, até que haja uma superfície ou lista larga de aproximadamente dois dedos, a qual torna-se negra ao secar. Depois picam novamente a carne, deixando outra lista semelhante e logo outra lista feita a pontaço de agulhas ou espinhos. E assim têm os braços e pernas, quase todo o corpo listado, que nunca poderá se apagar. Além do mais, a metade do rosto, desde as orelhas até o nariz, para baixo, no lugar onde cresce a barba no homem, tudo é picado e marcado na cor negra [...] não fazem isso para outro fim, que não seja, o desejo que possuem de se tornarem mais formosas. (FERRER, 1952 [1633], p. 30-31).

As aldeias descritas por Ferrer reuniam entre 100 e 200 famílias (FERRER, 1952 [1633], p. 31) e, ao que parece, estavam organizadas em bairros ou divididas por *parcialidades*, cada um com seu cacique. E foi parte de uma dessas aldeias que, em 1597, foi afetada pelas *encomiendas* "de papel" na "comarca do Itatim, alcançando dois principais, cada um com sua casa, um que se chama Tacayruy e outro Caraya, com todos seus cacique e índios a eles sujeitos" (CORTESÃO, 1952, p. 10-11).

A mesma organização, por bairros, é encontrada também entre os Itatim que passaram a viver a oeste do rio Paraguai (PORRES, 1949 [1578]). Muito provavelmente, os indígenas "sujeitos e pertencentes" aos caciques principais não eram todos Itatim, mas sim cativos de guerra, como os Chané, encontrados por Irala, e os Ñuguara,[584] que, conforme Susnik (1975, p. 96), eram cativos "guaranizados".

[584] A grafia desse grupo indígena também pode ser encontrada como *Nuara, Nijara* ou *Nhuara*, versão aportuguesada de *Ñuára*. Os líderes desse povo teriam se submetido voluntariamente – com suas esposas e crianças, 1.200 pessoas ao todo – ao serviço dos espanhóis, segundo Guillermo Furlong (1962), sendo por isso considerados indígenas "de paz".

Por um lado, é correto pensar que esses dados são importantes porque nos forçam a pensar nos Itatim como um conjunto de guarani falantes; por outro lado, eles reforçam a ideia de uma constante interação entre esses Itatim e seus vizinhos. Entre eles, podemos mencionar os Xaray[585] do Pantanal, pois tanto os Guarani do Itatim como seus parentes da outra margem do Paraguai e os Bambaguasu podiam se casar com mulheres Xaray.[586]

Em 1633, o padre Diego Ferrer observa que, da mesma maneira que os "Orejones" (indígenas do Porto dos Reis, ao sul do Pantanal), os Xaray "são muito amigos" dos Guarani "porque se casam e vivem a seu modo com mulheres Guarani e os Guarani se casam e vivem com suas mulheres" (1952 [1633], p. 47). É muito provável, portanto, que as tatuagens das mulheres Itatim sejam empréstimos da cultura xaray.

Os outros habitantes não guarani da região foram descritos em 1633 pelo mesmo padre Ferrer, sob o nome de "Gualachos", outro termo genérico recorrente nas fontes coloniais. Não designava um povo específico, pois, como escrevera Ferrer (1952 [1633], p. 45), "sob o nome de Gualacho, compreende- se todas as nações que não possuem como língua própria a língua guarani". De fato, muitos são os povos que foram chamados de "Gualachos" ou "Guañana", outro termo genérico sinônimo de Gualacho, sobretudo ao sul e sudeste do Brasil.[587]

De acordo com Ferrer (1952 [1633], p. 45-47), os Gualacho da região estariam a oeste do rio Paraguai. Entre eles, estariam os Guaná, Tunu e Guaramo, grupos chaquenhos de língua arawak e guaykurú. Ferrer comenta que alguns desses grupos podiam comercializar com os Itatim, mas naquele momento histórico não podiam passar o rio Paraguai, devido aos constantes ataques dos índios Payaguá, que pretendiam ter exclusividade no comércio com os Itatim. Também havia os Guayarapos (Guaxarapos), descritos como índios lavradores; em outras fontes, no entanto, foram considerados exclusivamente canoeiros, tal como os Payaguá.[588] Além desses, mais ao norte, havia os Charaye (Xaray) e os Orejones do Pantanal. A oeste do Paraguai, os principais Gualacho são os Payaguá.

> Que não somente são inimigos dos espanhóis, mas também de todas as demais nações vizinhas. Eles não têm relação de amizade com outros grupos, apenas com os Itatim, com quem realizam um constante comercio. Os mesmos têm vindo muitas vezes para ver os padres, trazendo consigo caça e pesca. (FERRER, 1952 [1633], p. 47).

Pouco mais tarde, em 1644, o jesuíta Francisco Lupercio Zurbano relaciona em um catálogo informações sobre diversas populações indígenas que a Companhia de Jesus pretendia reduzir no Itatim.

> Os Cuantos, Guacamas, Guchitas e os Guatos, falam a lingua Guayarapo e são considerados lavradores. Entendem a língua as nações seguintes: Nambiquaruco, Characu, Quiriquichi, Doii e Curmani. Não são lavradores. Goñi, Cocone, Ayagua, Guaquichi, Tata, Guental, Guinchum, Cureche, Ciyu, Charare, Guayarapos, e todos mais, são lavradores, que é positivamente salutar para plantar entre eles a semente da fé. (ZURBANO, 1664 *apud* PASTELLS, 1915, p. 126).

Os Guató, presentes nessa relação, também tiveram um papel importante nas missões do Itatim. Assim, a grande quantidade de diferentes populações que habitavam a região, com um contato intermitente entre elas, obriga-nos a revisar a afirmação tanto de jesuítas quanto de seus historiadores de que as missões do Paraguai, e as do Itatim em particular, não foram – longe disso, aliás – exclusivamente Guarani (Ilust. 170).

[585] Ver COMBÈS, neste volume.

[586] RELACIÓN GENERAL, 2008 [1560], p. 59; NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1944 [1555], cap. LX.

[587] Cf. HERVÁS Y PANDURO, 1800, p. 193; BESPALEZ, neste volume.

[588] Sobre os Guaxarapo, ver MÉTRAUX, 1996 [1946], p. 37; 54 e SUSNIK, 1978, p. 22-24.

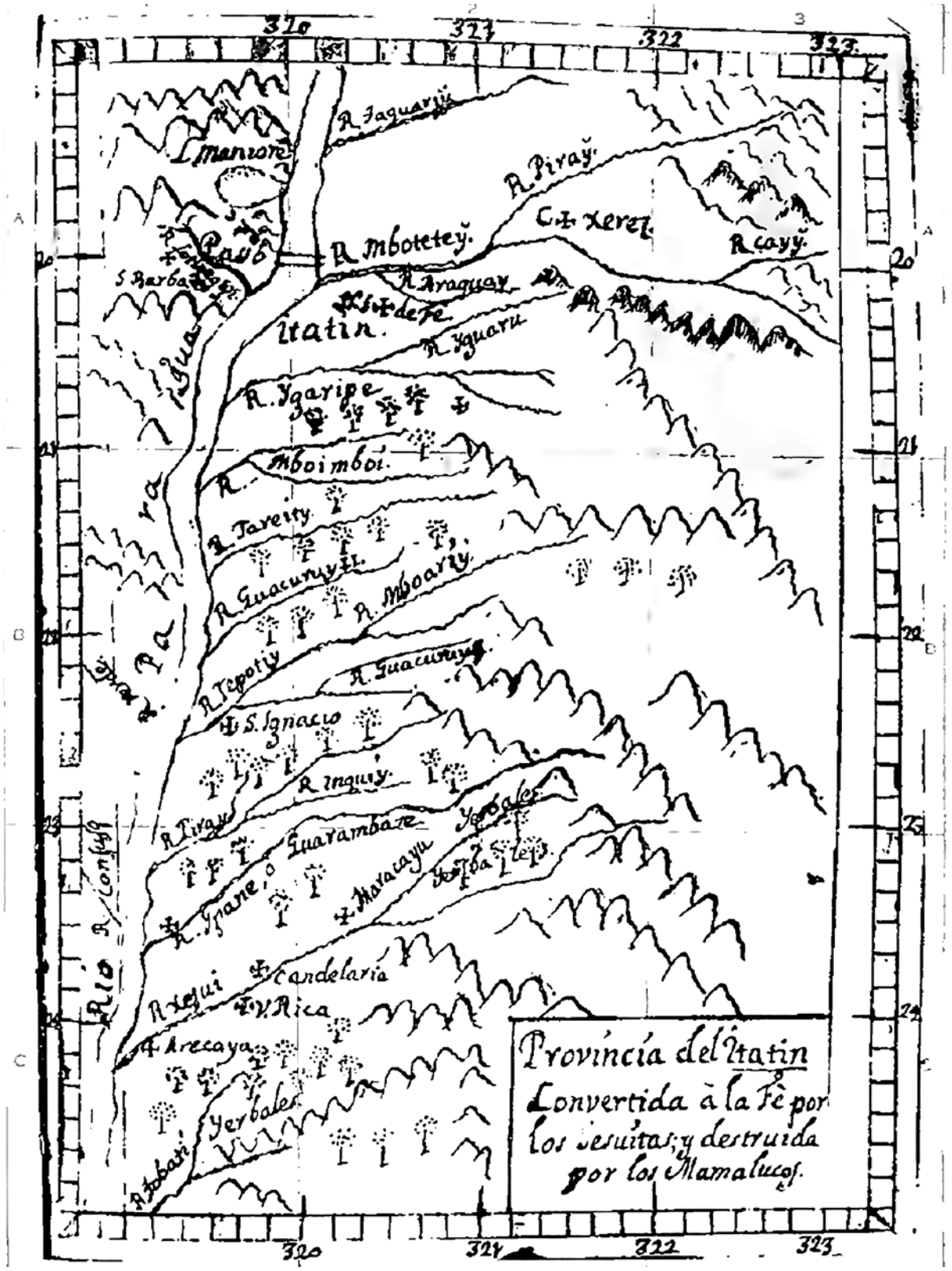



ILUSTRAÇÃO 170 - MAPA: PROVÍNCIA DO ITATIM, POR O P. SÁNCHEZ LABRADOR. (FURLONG, 1936, MAPA 95)

## A missão por redução: Primeiras tentativas no Itatim

As primeiras tentativas de evangelização no Itatim efetuaram-se sob o modelo da "missão por redução". No princípio da colônia, a evangelização realizava-se de forma itinerante, uma espécie de peregrinação apostólica de sacerdotes que se deslocava ocasionalmente dos povoados espanhóis até os povos de índios, a quem eram ensinados os sacramentos. Nessa forma de evangelização, era obviamente mínima a influência que a nova religião poderia exercer sobre os indígenas.

Com a instituição das *encomiendas*, em 1556, surgiram homens, mulheres e até crianças que tentaram desestabilizar a colônia, pois, de acordo com a carta do clérigo Martín González, os indígenas perceberam que não havia fim para seus trabalhos (CARTAS DE INDIAS, 1877, p. 626). Nesse contexto, Hernando Arias de Saavedra, então governador do Paraguai, propôs o chamamento e envio de missionários que reduzissem os selvagens pela pregação religiosa (GARAY, 1942, p. 55-56). Transplantava-se, assim, para terras paraguaias, a chamada "missão por redução", já praticada em outras partes, como no México e no Peru. A palavra *reducción* era de uso comum na Espanha dos séculos XVI e XVII. A Igreja espanhola conferia a si mesma um dever reducional, que era idêntico ao seu dever civilizador e cristão: a criação de uma nova ordem civil e religiosa em todos os seus domínios, o que requeria certo grau de urbanização (MELIÀ, 1988, p. 194, 249).

Os primeiros missionários a colocar em prática a missão por redução foram os franciscanos, com a chegada dos Frades Luis Bolaños e Alonzo de Sanbuenaventura, em 1575. Depois de aprenderem a língua guarani, esses missionários começaram a catequizar guarani falantes da região de Assunção, "ocupando-se também de iniciar os indígenas na vida política" [*policía*, no original], o que Necker (1990, p. 63) interpreta como o esforço por suprimir a nudez, a poligamia e a coabitação em casas sem paredes divisórias.

Provavelmente pelo ano de 1579, esses missionários deslocaram-se rio Paraguai acima, na região dos guarani falantes denominados de Tobatim, nas proximidades do rio Manduvirá; na região dos chamados Guarambaré, entre os rios Jejui e Aquidabán; e na região dos Itatim, entre os rios Apa e Miranda, com o objetivo "de pacificar as populações indígenas que tinham se rebelado e voltado a seus antigos ritos e costumes" (DURÁN ESTRAGÓ, 1987, p. 99).

Embora estejam entre os primeiros grupos contatados pelos espanhóis, os Itatim, por estarem a mais de 400 quilômetros de distância de Assunção e por sua característica aguerrida, mantiveram-se livres do domínio espanhol por mais tempo, e sua província não foi incluída na repartição inicial de *encomiendas*, em 1556 (NECKER, 1990, p. 72).

Um episódio ocorrido em 1568 mostra que, provavelmente, os Itatim temiam mais os espanhóis de Santa Cruz de la Sierra, localizada ao ocidente do rio Paraguai, que os de Assunção. Nesse ano, duas expedições espanholas saíram de Santa Cruz: a do bispo de Assunção, Francisco Ortiz de Vergara, acompanhado por Felipe Cáceres, que regressava à Assunção; e a de Ñuflo de Chaves, que deveria acompanhá-los no primeiro trecho da viagem. Chaves foi morto no caminho por indígenas do Itatim do oeste do rio Paraguai, que receavam as contínuas explorações espanholas em suas terras, em busca de metais preciosos. Cáceres e o bispo decidiram seguir em direção ao rio Paraguai e passar para Assunção. Previamente, enviaram um mensageiro, Jacome, para avisar aos Itatim que a missão espanhola era uma missão de paz, mas Jacome acabou sendo morto pelos Itatim da aldeia de Anguaguazú. A expedição espanhola seguiu seu rumo em direção ao rio Paraguai, sem "maiores insucessos". Três dias antes de chegar ao rio, encontraram "sete ou oito índios com suas mulheres e filhos, que vinham da outra parte a visitar os que estavam nesta, pelo fato de serem todos parentes". Na bagagem desses indígenas, os espanhóis encontram a adaga do mensageiro Jacome. Um Itatim foi submetido a tormentos e acabou confessando que todos os

indígenas "daquela terra estavam determinados a não deixar passar aos espanhóis e que lhes fariam fazer uma guerra cruel até exterminá-los". Passando finalmente o rio Paraguai e chegando à margem oriental, na província do Itatim, os espanhóis encontram as aldeias desertas e as pessoas em retirada, como na guerra (DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612], p. 141-142).

Muito além de ser apenas um fato histórico pontual, é bastante importante o fato de que os Itatim do oriente do rio Paraguai continuaram visitando seus parentes que tinham migrado quatro anos antes para o outro lado do rio. É igualmente importante assinalar que, também nesse caso, a guerra contra os espanhóis foi articulada entre os Itatim de ambas as margens do rio Paraguai, como mostra esse relato.

Na margem oriental do rio, precisamente na região denominada Itatim, os indígenas estavam fora do controle dos espanhóis na época da chegada dos franciscanos. Nas suas primeiras incursões missioneiras, Bolaños e Sanbuenaventura certamente não fundaram reduções, pois em 1580 eles já se encontravam novamente nas proximidades de Assunção, fundando, então, a primeira redução franciscana, a de Altos, a 40 quilômetros da capital do Paraguai.

Os franciscanos rumaram novamente rio Paraguai acima até a região norte, fundando seis reduções – Tobatim, Jejui, Atirá, Ipané ou Pitum, Perico e Guarambaré – no transcurso de pelo menos quatro expedições, entre 1579/1580 a 1599. Aqui interessa, sobretudo, a redução de Perico, integrada por indígenas Ñuara (Ñuguara ou Ñuara), população não guarani da região que hoje é o Mato Grosso do Sul (NECKER, 1990, p. 73-74). A redução de Perico foi fundada, provavelmente, em 1582, quando a dupla de franciscanos visitou as populações do norte mais distantes de Assunção, ou seja, os Itatim (NECKER, 1990, p. 76).

A última ação franciscana no norte deu-se em 1597. Em 1599, a administração de todas as reduções dos frades, exceto a do Itá, foi passada para o clero secular, pelo bispo Vásquez de Liano (NECKER, 1990, p. 77).

## A missão por redução: Os jesuítas

Menos de 30 anos após os franciscanos, foram chamados os jesuítas, que chegaram a Assunção em 1608, dedicando-se ao aprendizado do guarani e iniciando suas reduções em 1610. Na definição do jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (1985 [1639], p. 34), "reduções" eram os povoados de indígenas que, "graças à diligência dos padres", abandonaram sua antiga usança – de viver em selvas, serras e vales, junto a arroios, "escondidos" em casas que distavam léguas umas das outras – e passaram a viver juntos em povoados, de acordo com a "vida política (civilizada) e humana, beneficiando algodão com que se vestiam".

Assim, tanto os franciscanos como os jesuítas conceberam as reduções como laboratórios onde deveria se processar a conversão massiva e efetiva dos indígenas e possibilitar a vida desses indígenas numa sociedade sedentária e urbana. Porém, enquanto as reduções fundadas pelos franciscanos estiveram organicamente a serviço do sistema colonial paraguaio – portanto, das *encomiendas* –, as reduções jesuíticas do Paraguai foram concebidas como contestação a esse sistema, por isso suas reduções foram fundadas longe dos povoados de espanhóis, para não colidir com a expectativa dos conquistadores.

Os jesuítas foram fortalecidos em sua posição pelas Ordenanzas de Alfaro[589] (11 de outubro de 1611), que visavam pôr ordem na instituição das *encomiendas* e evitar abusos contra os indígenas (CARDOZO, 1991, p. 223). Diego de Torres, Provincial da Companhia de Jesus no Paraguai, apoiou o Visitador Alfaro e, desde o início, os inacianos foram incumbidos de controlar os povoados indígenas não dispostos a servir aos *encomenderos*, mas dispostos a serem vassalos diretos do Rei. A importância das Ordenanças de Alfaro transparece no fato de o padre jesuíta Roque González ter feito um resumo do documento em guarani que carregou consigo em suas

[589] As *ordenanças* levam o nome de Francisco de Alfaro, Visitador da *Audiência de Charcas*.

andanças nas regiões banhadas pelos rios Paraná e Uruguai até seu martírio, em 1628, no Caaró, onde o material foi queimado com outros livros, imagens e apetrechos religiosos do missionário.

É possível perceber, portanto, que as reduções jesuítas no Paraguai foram mais radicais que as dos franciscanos, no tocante à implementação do que cada ordem compreendia por nova ordem civil. A esse respeito consta, por exemplo, que, no dia 19 de março de 1614, Fr. Luis Bolaños, então custódio da Província Franciscana do Paraguai, junto ao clero secular e demais religiosos críticos às ordenanças, solicitava que elas fossem corrigidas e adequadas à realidade (CARBONELL DE MASY, 2005, p. 82 n. 4). Isso mostra que os franciscanos procuraram conciliar sua missão com a provisão de braços para a economia colonial, o que caracterizou também os jesuítas a serviço da coroa portuguesa, no Brasil (MONTEIRO, 1992, p. 487). Como as reduções jesuíticas do Paraguai foram, de certa forma, um lugar onde os indígenas tentaram se defender do ataque de *encomenderos* e bandeirantes, podem ser consideradas "locais" de refúgio (CHAMORRO, 2008, cap. II).

No início do século XVII, os Itatim deslocaram-se para o sul, provavelmente impressionados pela incorporação dos *Ñuguára* (SUSNIK, 1979-1980, p. 105; 162) ao sistema das *encomiendas*. Também teria impulsionado esse deslocamento o fato de se sentirem pressionados pela fundação do povoado de Santiago de Xerez, bem como pelas *encomiendas* do governador Ramírez de Velasco e pelas incursões dos paulistas (CORTESÃO, 1952, p. 317). Ou seja, tudo leva a crer que, na conjuntura em que se encontravam os povos indígenas, a redução jesuítica parecia ser uma porta de salvação.

Em 1612, o padre Francisco San Martín recebe, em Guarambaré, uma comissão formada por três índios de Santiago de Xerez, a qual, de acordo com o registro, pedia por jesuítas para doutrinar aos índios da sua cidade (GADELHA, 1980, p. 171). Os padres honraram seus hóspedes com "algumas cunhas, facas, contas e outros objetos de troca; a Ñanduavusu [o máximo chefe Itatim] deram um chapéu" (CORTESÃO, 1951, p. 24).

Um ano mais tarde, o padre Diego de Torres escreveria ao padre geral da Companhia:

> O que mais influi em minha determinação é que, a partir dessa região, abre-se para nós a porta para muitos outros, de onde nos chamam e de onde saem (porque dificilmente eles se separam de sua terra nativa) para nos visitar, rogar e suplicar que lhes façamos o favor de viver entre eles e que nos encarreguemos do cuidado de todos eles. Os que mais insistem com essa súplica são os chamados Itatim, os quais, devido a seu trato com os Guarambaré e por conselho destes, pedem com muita frequência que entremos em suas terras. (CARTAS ANUAS, 1927-1929 [1613], p. 293-294).

Os indígenas queriam escapar tanto dos espanhóis de Assunção quanto dos bandeirantes vicentinos em busca de escravos, que assolaram em particular toda a região do Guairá (Paraná) por volta da década de 1630. Um Itatim disse claramente aos jesuítas que: "onde recebem [os índios] aos padres, não entram espanhóis, pois, isso é o que somente buscamos" (FERRER, 1952 [1633], p. 37).

Após a destruição das treze reduções do Guairá e dos povoados de Villarrica e Ciudad Real pelos paulistas, finalmente a solicitação das comunidades indígenas do Itatim pôde ser atendida. Assim, em 1631, os jesuítas Diego Ferrer e Van Surck, na companhia de indígenas que escaparam à catástrofe ocasionada pelos bandeirantes no Guairá, foram enviados pelo Superior das Missões, Antonio Ruiz de Montoya, para a conquista espiritual dos povos itatim, distribuídos em seis núcleos reducionais (DEL TECHO, 1897 [1673], v. 4, p. 27; SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. I, p. 21). Começou, assim, uma segunda etapa da catequese nos grupos itatim.

As primeiras missões, organizadas em 1632, são destruídas no ano seguinte pelos bandeirantes. Duas novas reduções são restabelecidas em 1634: Nuestra Señora de Fe de Taré e San Ig-

nacio de Caaguaçú. A primeira destas reduções era a mais próxima do rio Paraguai e devia, de fato, servir de "ponte para passar para outra margem do Paraguai" (CORTESÃO, 1952, p. 101). Essa fixação permitiu que outros indígenas (os "Gualachos" de Ferrer) integrassem a redução, em particular os chamados "povos canoeiros" como os Guató e os Payaguá.

Um documento de 1640 informa as tentativas efetivadas para reduzir os Guató junto à redução de Nuestra Señora de Fe de Taré. Segundo Jaime Cortesão, esse documento faz parte do caderno de registros da Companhia de Jesus que descrevia o estado das reduções do Itatim na década de 1640:

> Redução de Nossa Senhora do Taré [...] Era esta redução a 2ª e última desta Missão, a mais nova e esperança das outras, por estar à vista de muitas nações, ainda que pequenas de gentios, as quais há algumas mais próximas e aptas ao evangelho. A mais próxima é a dos Guató, cuja primeira aldeia está como a 14 léguas de distância. Para onde foi enviado o padre Alonso Arias a ver a pré-disposição daquela gente seja através de intérprete seja por si mesmo, já que algumas palavras ele sabia da sua língua [...]. Em sinal de amor e confiança que demonstraram, mudaram rapidamente seu povoado para esta margem do rio [Paraguai], perdendo o receio que antes possuíam. [Após a mudança] tornaram-se muito frequente as visitas que faziam de seu povoado aos padres. (CORTESÃO, 1952, p. 84-86).

De acordo com a citação precedente, os Guató estavam próximos de aceitar a redução. Já haviam se estabelecido na mesma margem do rio em que estava Taré e faziam visitas constantes ao povoado. A redução dos Guató junto a Taré veio a se confirmar na carta do padre Manuel Berthod, escrita em 1652, quando este observou que o padre Domingo Muñoa havia "retirado alguns infiéis guatós, índios de outra língua" para integrá-los aos do Tare (BERTHOD, 1652 *apud* CORTESÃO, 1952, p. 102). Na opinião de Jorge Eremites de Oliveira (1995, p. 90), que estudou a população guató, "na redução de *Nuestra Señora de Fee del Taré*, também participavam alguns Guató".

Sobre a redução desses grupos, Nicolás del Techo comenta que os "Guatós, Gualachos e outros povos que falavam vários idiomas, não muito distantes de Xerez, desejavam, ao parecer, receber o pão da doutrina evangélica, caso houvesse alguém para ministrá-lo" (DEL TECHO, 1897 [1673], v. 4, p. 76). Ou seja, as reduções não eram apenas uma reivindicação dos Itatim, mas também dos demais povos da comarca. Nicolás del Techo comenta sobre o processo inicial de uma redução entre os Payaguá:

> Os Payaguá, nação que habitava distante do novo povoado de São Pedro e São Paulo, nas margens do Paraguai, eram tão cruéis, que não sem razão, foram comparados aos Guaicurús. Desde que os espanhóis se estabeleceram naquela região, tinham devastado as proximidades com incessantes incursões. Agregaram-se a eles em distintas ocasiões os neófitos que fugiam por serem de maus costumes ou por estarem cansados dos serviços prestados [aos espanhóis]. Por meio destes indígenas souberam os payaguas que os religiosos, sem prejudicarem os indígenas em sua liberdade, cuidavam nada mais do que da alma dos mesmos. Não tendo desconfianças da Companhia, se apresentaram ao padre Rançonnier e manifestaram o desejo de estabelecerem-se em povoados. Às palavras, seguiram-se os atos, tomando suas casas de esteiras, organizaram as mesmas em forma de aldeia, próximos a redução de São Pedro e São Paulo. Mas, como são de caráter volúvel, muito depressa abandonaram esta residência e se foram para os locais onde antes habitavam. Em outros quatro povoados que se estabeleceram, cuidaram os missioneiros de instruí-los no Cristianismo e batizar as crianças. (DEL TECHO, 1897 [1673], v. 4, p. 76).

Outros grupos também se aproximaram da redução de Taré, levando-nos a conceber a hipótese de que esta redução tenha tido uma grande diversidade em seu meio. O catálogo elaborado pelo padre Francisco Lupercio Zurbano, já mencionado anteriormente, continha a informação de que haviam se dirigido a Nossa Senhora do Taré, "algumas vezes por seu interesse", índios "guaxarapos e com eles alguns índios da outra margem" do rio Paraguai. O religioso comentou que "se lhes oferecessem

padres" para acompanhá-los a seus povos, "talvez os aceitassem, devido ao interesse que tinham em seus presentes. Com isso, muito caminho seria andado para a entrada em [outras nações de índios Guarani] e também em outras nações de Gualachos" (ZURBANO, 1644 *apud* PASTELLS, 1915, p. 126).

Porém, as bandeiras paulistas continuaram a investir sem trégua contra as missões paraguaias. Os documentos recopilados por Jaime Cortesão (1952) evocam, em particular, os ataques de 1637, 1647 e 1648. Essas ações sangrentas tiveram consequências não somente sobre os indígenas da margem oriental do rio Paraguai, mas também sobre os da margem oeste. Assim, muitos Itatim resolveram cruzar o rio para fugir das bandeiras paulistas. Em 1647 e 1648, "muitas [famílias] tem passado à outra margem do rio Paraguai" (CORTESÃO, 1952, p. 105). Esse tema é abordado no artigo de Roberto Tomichá, neste mesmo livro.

Sob a pressão dos bandeirantes, os jesuítas deslocaram as reduções do Itatim da parte oeste do atual Mato Grosso do Sul para o norte da região oriental do Paraguai, até as margens do rio Jejui (CORTESÃO, 1952, p. 3). No entanto, a segunda fase de evangelização no Itatim foi efêmera, devido, principalmente, à desagregação contínua e generalizada dos indígenas reduzidos. Essa fragmentação tinha duas explicações: a ausência prolongada dos jesuítas das reduções e as *malocas*[590] dos paulistas, que enganaram o próprio cacique principal, *Ñanduavusu* (SUSNIK, 1979-1980, p. 163).

## Resistência indígena

O padre Ferrer, já citado, dizia dos Itatim que eram "naturalmente bons", e com "mais modos e polícia" que outros grupos guarani. Mas esses povos, "naturalmente bons", tornaram-se os protagonistas e as lideranças das campanhas de resistência. Ou seja, nem todos os povos do Itatim aceitaram passivamente o novo sistema social e religioso.

> Um dos principais caciques disse a ele [ao Padre] […] que voltasse para sua terra porque não admitiriam outro ser no lugar daquele que herdaram de seus avós […]. Outro, não com menos desacato e desrespeito, disse-lhe que também era sacerdote e sabia proferir a palavra de Deus aos indígenas e que, portanto, desocupasse a terra. (CARTA ANUA de 1632-1634, Manuscrito de Granada, f. 273, *apud* MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 1976, p. 163).

Em 1632, os jesuítas sofreram investidas dos bandeirantes liderados por Ascenso Quadros, que, com a cumplicidade dos colonos de Santiago de Xerez,[591] atacou as aldeias mais populosas dos Itatim, inclusive aquelas assistidas pelos jesuítas. O padre Ferrer descreveu como os Itatim reduzidos foram aliciados pelos bandeirantes a combater contra seus irmãos:

> Trouxeram-lhes os vizinhos de Xerez que haviam se entregue a eles e, como nos primeiros povos que entraram neste Itatim não encontraram nenhum Padre […] disseram a Paracu [líder indígena] e a sua gente [...], que não vieram atacar os filhos [indígenas das reduções] dos Padres, que como eles tinham igreja e viviam bem; mas que vieram apenas, chamados pelos Padres, para vingar-se de alguns índios dos povoados mais recônditos do Itatim que haviam difamado ao Padre […] e, como com os Portugueses vinham os espanhóis de Xerez, [...] que afirmavam o mesmo, foi fácil persuadir os Índios na ausência do Padre que fossem com eles lutar contra seus irmãos. (FERRER, 1952 [1633], p. 39).

A população sobrevivente foi aldeada em duas reduções próximas aos rios Apa e Paraguai. Devastadas as lavouras, a população teve que enfrentar, ainda, a seca de 1633, uma inundação em 1634 e uma epidemia que dizimou dois terços da população e obrigou os padres, atingidos pela peste, a voltarem para Assunção.

[590] *Maloca* era o termo usado pelos jesuítas para designar as *entradas* dos bandeirantes, os *maloqueiros*, para cativar indígenas na região.

[591] Essa cumplicidade não livrou o povoado de Santiago de Xerez da destruição pela bandeira de Ascenso Quadros, nos anos subsequentes, sendo repovoado pelos paulistas, em 1678, e renomeado de Nova Xerez.

Nessas condições, somaram-se aos indígenas que tinham se embrenhado nas matas por medo dos bandeirantes as famílias reduzidas do Itatim, que, por não terem o que comer, espalharam-se pelos montes (GADELHA, 1980, p. 245-247). Quando os padres regressaram à região, em 1639, a situação das reduções era desalentadora, tanto em Santo Ignácio de Caaguaçu como em Taré. Segundo os jesuítas, de cristãos, os índios não tinham mais do que o nome, pois haviam voltado ao seu antigo e "detestável" modo de ser (CORTESÃO, 1952, p. 100-101).

Cronistas da conquista, como o Pe. Lozano, atestam que os Guarani eram governados por caciques e feiticeiros ou magos (FURLONG, 1953, p. 130); na terminologia contemporânea, aludia-se com esses nomes a dois tipos de líderes e a dois aspectos da liderança, a política e a espiritual, que muitas vezes estavam entrelaçadas. Como bem resume Louis Necker,

> [...] Havia dois tipos de chefes entre os Guarani. Um deles exercia seu poder principalmente em virtude das relações de parentesco [...] (como) pai de linhagem. Por outra parte, havia "chefes-xamãs" que [...] suplantaram com frequência os chefes hereditários mediante a demonstração de poderes mágicos excepcionais. (NECKER, 1990, p. 30).

O líder civil (*pa'i*) era pai de linhagem ou da família extensa e passou para a história sendo designado pelo termo arawak "cacique". Por sua vez, o líder religioso (*karai*) – referido nas crônicas, entre outros nomes, como feiticeiro, mago e chupador, por dominar a técnica da sucção – passou a ser denominado de *xamã*, na etnologia.

Em geral, afirma-se que os missionários, particularmente os jesuítas, deram-se muito bem com os *pa'i* e muito mal com os *karai*. Os *pa'i* forneciam gente e mão de obra para as reduções e colocavam à disposição dos padres seus conhecimentos topográficos e sua condição de pai de parentela. Sem sua colaboração, as reduções teriam se tornado inviáveis, como bem notou Ítala Becker.

> Eram cada vez milhares de pessoas, movendo-se centenas de quilômetros, em fuga precipitada, com famílias e bens para se instalar numa terra virgem desconhecida. O que teria sido dessas populações sem os seus caciques! Os missionários sozinhos mais dificilmente venceriam esta tarefa. (BECKER, 1992, p. 13).

No terreno espiritual, porém, os missionários tentavam banir qualquer vestígio de poder indígena.[592] Os *karai* eram líderes carismáticos, muitas vezes itinerantes, que atuavam, sobretudo, em períodos de crise. Eram eles, como consciência crítica do grupo, que percebiam o mal na terra e lutavam contra ele. Eles resistiam aos desafios insolúveis da vida, como certamente lhes pareceu ser a primeira fase da missão cristã. Já os *pa'i* representavam uma liderança que se destacava nas questões civis e militares. Sabendo atuar com diplomacia, eles se deixaram reduzir com suas famílias, quando, entre os ataques de bandeirantes e *encomenderos,* verificaram que as reduções eram o lugar menos ruim que lhes restava.

Conforme a conjuntura, no entanto, reconhecia-se o poder de um cacique sobre o de outros. Esse cacique principal ficava incumbido de promover a solidariedade entre as várias famílias e de expandir a consciência exclusiva (*oréva*, "nós" que exclui a segunda pessoa, com quem se fala) para a inclusiva (*ñandéva*, "nós" que inclui essa segunda pessoa), de modo que toda uma unidade sociorregional pudesse enfrentar unida determinados problemas que afetavam a vida das comunidades. Como no âmbito de competência civil, em tempos de crise reconhecia-se também a autoridade de um *karai* extraordinário que,

[592] É interessante observar que, com o termo *karai,* Luis Bolaños traduziuao guarani, pelos anos 1580, as palavras "cristiano" e "bautizado". Mas os índios que se batizavam não ingressavam na sociedade dos novos *karai*, dos conquistadores. Estes já tinham retido para si o significado exclusivo de "senhor" que tem poder para exigir respeito e submissão. Ruiz de Montoya, algumas décadas depois, porém, critica esse uso e afirma que, com esse vocábulo, os indígenas honraram, no passado, seus "feiticeiros". Mas a usança anterior a Montoya prevaleceu até os dias de hoje. Ironia da história: o termo que no passado significava o ideal de pessoa para os indígenas passou a indicar exatamente o contrário: o esvaziamento do ser indígena, sua cristianização. De modo que um não *karai* (não cristão) é um ser sub-humano (MELIÀ, 1998, p. 28-29; RUIZ DE MONTOYA, 1876b [1639], f. 90).

pelo seu carisma, tornava-se um *karai* dos *karai*. Ele tinha trânsito livre nos povoados e sua benevolência era pleiteada pelos *pa'i* de toda a região. De um modo privilegiado, esse *karai* era o dono da palavra e isso o amparava a afirmar-se na região como um enviado para falar. Com o poder de seus discursos, conseguia a adesão de várias famílias extensas às suas convocações festivo-cerimoniais. O *karai* também ampliava a consciência do grupo do exclusivo *oréva* para o inclusivo *ñandéva*.

Convém ter em mente, porém, que, às vezes, uma única pessoa podia acumular as virtudes de *pa'i* e de *karai*[593] e que, normalmente, um *pa'i* precisava de um mínimo de virtude xamânica para ser respeitado, acudir terapeuticamente a grande família e mantê-la coesa. Em outras palavras, não lhe bastava ter força convocatória se não tivesse força invocatória, o que de certa forma confere com as sínteses etnológicas sobre as sociedades tribais no sentido de, nelas, a economia, a política e a religiosidade não estarem organizadas separadamente (SAHLINS, 1970, p. 27-28).

Quando os missionários retomaram seus trabalhos, tiveram que enfrentar a resistência indígena. Se, no início, os povos indígenas do Itatim aceitaram receber a catequese dos jesuítas, essa disposição foi mudando à medida que caciques e xamãs perceberam que o crescente prestígio dos padres, além de prejudicar a liderança tradicional indígena, não impedia a invasão dos bandeirantes. Nesse contexto, a fama de "naturalmente bons" dos povos do Itatim começou a se transformar, e os grupos começaram a não mais aceitar o sistema social e religioso implementado pelos jesuítas. Assim, os líderes religiosos que não aderiram às reduções engajaram-se em verdadeiras cruzadas anticoloniais.

Na *Carta Anua* de 1632 a 1634, que sintetizava os feitos dos missionários, o superior da missão conta que alguns líderes indígenas exigiram dos missionários que não deixassem os europeus entrar em suas terras. Os povos indígenas pediram aos jesuítas que abandonassem o local, afrontaram-lhes com palavras e atitudes, romperam a aliança que tinham selado com eles e retornaram aos velhos costumes, a exemplo do líder indígena Ñanduavusu (ZURBANO, 1644 *apud* PASTELLS, 1915, p. 123, 124).

Esse líder Itatim, entre 1644 e 1645, atiçou o ânimo da população contra os jesuítas, aos quais insultou e agrediu fisicamente durante uma celebração no templo da redução de Santa Fé. Ele teria reagido a uma repreensão do missionário, dizendo que "desejava transmitir às gerações vindouras os costumes das gerações passadas". Os ouvintes aderiram a essa reação e retiraram-se do templo. Com isso, a autoridade dos padres ficou extremamente desgastada, a ponto de o povo não fazer mais caso de algum deles. Em resposta, os inacianos decidiram sequestrar Ñanduavusu, juntamente com sua família, e desterrá-los em Yapeyu, uma redução da frente missionária do Uruguai localizada a 200 léguas do Itatim. Conforme o relato jesuítico, a igreja voltou a ser frequentada e os índios substituíram suas "danças e amores desonestos" por "bons costumes" (DEL TECHO, 1897 [1673], v. 5, p. 269-270).

Nas imediações da mesma redução, outro caso foi compilado pelo mesmo Nicolás del Techo. Um "certo índio", chegado de "remotos países" em abril ou maio de 1645, com suposto "objetivo de comerciar", é apontado como o detonador de mais uma rebelião contra os padres da Companhia. A missão do Itatim, em uma das tentativas de alcançar indígenas que moravam à margem direita do Rio Paraguai, enviou o experiente padre Romero para fazer o primeiro contato com os chefes dessa população. Era sabido que a tarefa seria difícil, dada "a multidão de adivinhos e prófugos das reduções que moravam naquela comarca", e a chegada do missionário acabou coincidindo com a de uma dessas pessoas temidas: Guyrakeray (DEL TECHO, 1897 [1673], v. 5, p. 273).

[593] Convém lembrar que o uso desses termos pelas comunidades indígenas atuais não preservou o significado histórico. No Brasil, *Pa'i* foi equiparado a "cacique" e passou a designar o líder religioso, enquanto o líder nas questões temporais passou a ser designado pelo termo estrangeiro "capitão".

> Casualmente, naquele ano, chegou procedente de remotos países, com objetivo de fazer comércio, certo índio com um sobrinho seu. O padre Romero o instruiu nos mistérios da fé cristã, ofereceu-lhe presentes e lhe rogou vivamente que procurasse a conversão dos seus paisanos, pelo que seria recompensado [...]. Guyrakeray concordou, aparentemente, com o plano, mas, na realidade, fez o contrário. Aconselhou seus compatriotas a declarar guerra ao novo povoado e, consequentemente, à religião cristã [...]. Quando retornou à sua terra atiçou o ânimo dos indígenas contra o padre Romero. (DEL TECHO, 1897 [1673], v. 5, p. 277).

Em consequência, muitos indígenas começaram a se opor à fundação de povoados cristãos. Um desses opositores foi Mboroseni, que chegou a ser preso pelos bandeirantes, mas escapou e passou a viver com várias concubinas perto da redução de Santa Maria de Fé. Ele dizia ser uma divindade, repartia cruzes de ministros de igreja e varas de alcaide aos índios. Em sua "prédica" aos índios, confrontava o modo de ser tradicional com a vida reduzida.

> Companheiros, estamos na beira do abismo e ao lado da felicidade. O primeiro, se adotamos a religião estrangeira; o segundo, se a rejeitamos. Fácil é saber o que nos convém. [...] O intento dos sacerdotes estrangeiros é reunir os índios que andam errantes, imbuir-lhes mil superstições e fixá-los em reduções. Impõem leis severas aos conversos [...]. Não acrediteis que se trata apenas de palavras. Olhai Ñanduavusu, cacique do Itatim, condenado com sua gente a perpétuo desterro. Comparai tal miséria com a liberdade que gozamos nós e com a que desfrutaram nossos antepassados [...]. Sede fortes agora no começo, para que não ocorra que com o tempo e a indústria dos inimigos o mal careça de remédio. Sirvam de exemplo tantos neófitos [...] que, ainda que quisessem, não poderiam se livrar do jugo. Onde quer que a nova religião aprisiona as almas, ficam os corpos sujeitos à dura escravidão. (DEL TECHO, 1897 [1673], v. 5, p. 278-279).

Referindo-se ao triste fim que coube a Ñanduavusu, Mboroseni criticava a atitude enérgica que os jesuítas adotaram com os Itatim, tentando alcançar, por meio de um sequestro coletivo, o que não lhes foi possível alcançar com palavras de amizade e com ameaças. Para cortar o mal pela raiz, "Guyrakeray continuou derramando bílis e veneno contra a Companhia [...] e não parou até que deixou preparada a conjuração" (DEL TECHO, 1897 [1673], v. 5, p. 279). Tramada a conspiração, o chefe escolhido, Tucambi, armou quarenta guerreiros e, "fingindo que seu objetivo era receber o batismo", partiu com eles à procura do padre Romero. Após assassinarem o padre, os conjurados repartiram entre si os ornamentos sagrados do sacerdote. O número de seguidores de Guyrakeray chegou a dezenas, mas pouco tempo depois acabaram se dispersando (DEL TECHO, 1897 [1673], v. 5, p. 283-286). Em carta escrita em Lima, Peru, em 17 de novembro de 1645, Antonio Ruiz de Montoya conta ao Irmão Diego de Chaves sobre o martírio do padre Pedro Romero, com quem fizera noviciado e fora seu "condiscípulo", "companheiro" e "parente próximo" (CORTESÃO, 1952, p. 69).

Além desse gênero de resistência, os padres jesuítas tiveram que arcar com os prejuízos causados pela entrada dos bandeirantes nas últimas reduções do Itatim, em setembro de 1647 e novembro de 1648. Os sucessivos ataques denotam, na avaliação de Neimar Machado de Souza (2004, p. 78), que os bandeirantes fixaram acampamento nas proximidades das reduções e conheciam muito bem a região graças às informações que lhes foram passadas por residentes em São Paulo que eram antigos moradores da cidade de Xerez. Após esses ataques, os poucos índios que restaram foram com os jesuítas à missão de Caaguaçu.

Mas os bandeirantes, tendo à frente Raposo Tavares, não lhes deram trégua e voltaram a atacar em Caaguaçu. O missionário Cristóbal Arenas foi aprisionado com muitos índios. No confronto, houve perdas dos dois lados. Os jesuítas e seus índios fugiram até as proximidades do rio Ypané, na esperança de poder contar com o apoio do governador

do Paraguai. Entretanto, foram surpreendidos com a intimação do bispo de Assunção, frei Bernardino de Cárdenas, que lhes obrigou a abandonar o Itatim e a entregar a obra a um clérigo. Sob protestos, os inacianos saíram do Itatim em dezembro de 1648 (CORTESÃO, 1952, p. 94 et seq.). No entanto, pouco mais de um ano depois,[594] suas missões lhes foram restituídas.

Os padres Justo Mansilla e Barnabé de Bonilla foram incumbidos de juntar os indígenas reduzidos que tinham se espalhado. Machado de Sousa (2004, p. 85 et seq.) aponta que esses missionários, "após muito trabalho conseguem reunir novamente povoados distantes de até 70 léguas de distância para onde se haviam retirado cerca de 800 famílias". Coube-lhes também atrair de novo os muitos índios que haviam partido para o outro lado do rio Paraguai. Os jesuítas puderam trabalhar no Itatim com relativa tranquilidade por mais nove anos, até 1659, quando a redução de Nossa Senhora da Fé foi transferida para perto de Assunção e incorporou a população oriunda de Santo Ignácio do Caaguaçu.

## Considerações finais

Se boa parte do total da população indígena reduzida misturou-se à população regional mestiça e não indígena depois da expulsão dos jesuítas, esse não foi o caso dos povos do Itatim. Dada a quase inexistência de povoados coloniais na região, é provável que apenas uma parte muito pequena dessa população tenha sido incorporada à população colonial paraguaia. A população do Itatim que migrou para outras frentes missionárias, ao que se sabe, permaneceu até o fim sob a orientação jesuítica. À população da América portuguesa foi integrada parte dos Itatim capturados e vendidos como escravos nos atuais estados brasileiros de São Paulo e Rio de Janeiro. Os dados apresentados por Sánchez Labrador (1910 [17--]) e Gadelha (1980) levam a crer que houve também Itatim reduzidos que voltaram a se embrenhar nas matas e se deslocaram para o sul. Outros, como já observamos, encontraram refúgio a oeste do rio Paraguai, engrossando o grupo dos "outros Itatim"; i. e., daqueles da região de Santa Cruz de la Sierra.

Num cálculo superestimado, dois mil indígenas teriam sido reduzidos e batizados pelos jesuítas no Itatim (SOUZA, 2004). Que fim levaram eles? Como é vastamente registrado, os grupos que abandonaram as reduções voltaram a se espalhar pelas matas (CORTESÃO, 1952, p. 55; 102; 105; 193; 204; 206; 292), reencontrando-se com aqueles que permaneceram "livres" nos seus esconderijos ou fugitivos na sua própria terra (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. I, p. 16).

Em todo caso, nos parece importante ressaltar alguns aspectos ao finalizar estas páginas: primeiro, que a convivência nas reduções, as fugas conjuntas e a resistência organizada reforçaram os laços já existentes entre os Itatim e seus vizinhos Guató e Payaguá. A história e os historiadores não podem esquecer esses "outros povos" que os escritos jesuíticos, em muitos casos, ocultaram, quando falaram de suas "missões Guarani". Finalmente, esses mesmos escritos jesuíticos, e a fama adquirida pelas missões do Paraguai tampouco podem ocultar este fato: os indígenas do Itatim – Itatim, Payaguá e demais "Gualachos" – que foram reduzidos, o foram por menos de três décadas, de maneira descontínua e em número provavelmente insignificante frente à população que permaneceu fora das reduções.

[594] Data do dia 7 de março de 1650 a restituição das missões do Itatim aos jesuítas.

# Missões de Chiquitos e povos indígenas de Mato Grosso do Sul

Roberto Tomichá Charupá

As reduções jesuíticas de Chiquitos (1691-1767) estendiam-se sobre os atuais territórios nacionais da Bolívia, do Paraguai e do Brasil (atuais estados de Mato Grosso, Rondônia e Mato Grosso do Sul). Congregaram numerosos povos indígenas de diversas línguas e culturas, que deram origem aos atuais Chiquitano. Havia indígenas procedentes do Chaco, Pantanal Sul ou Alto Paraguai, que hoje pertencem ao território de Mato Grosso do Sul: grupos Zamuco, Guaikurú e Terena, hoje denominados Chamacoco, Kadiwéu e Terena; grupos Itatim, antepassados dos atuais Guarayo, na Bolívia, e, em Mato Grosso do Sul, dos atuais Kaiowa. A partir de fontes diretas e do estágio da atual pesquisa, oferecemos uma visão sintética sobre cada um dos antigos povos indígenas de Mato Grosso do Sul presentes na missão de Chiquitos no século XVIII, ressaltando algumas de suas características culturais próprias.

## Santa Cruz de la Sierra e a região de Chiquitos (séculos XVI-XVIII): considerações ecogeográficas

Em 1560, o vice-rei do Peru, dom Andrés Hurtado de Mendoza, marquês de Cañete, criava, sob instâncias, gestões e influências pessoais do capitão dom Ñuflo de Chaves, um novo governo denominado província de Mojos, independente do Paraguai e do Rio da Prata, cuja jurisdição compreendia os territórios de Mato Grosso, Chiquitos e Mojos (atual departamento de Beni, na Bolívia). O governo tinha como cidade principal Santa Cruz de la Sierra, fundada em 26 de fevereiro de 1561, centro de operações para as campanhas de descoberta das riquezas de Mojos, o Paititi, e de luta contra os indígenas chiriguano.

O governo cruzenho, no momento de sua criação, abarcava

> [...] o extenso território que regava, ao norte, para além do rio Beni, os afluentes do Amazonas; estava separado das demais províncias alto peruanas pela cordilheira oriental dos Andes; ia ao noroeste para além de Iténez, que com o tempo foi fixado como limite com o Brasil, e, a leste e a sudeste, chegava até o rio Paraguai; pelo sul, por fim, contíguo com o governo de Tucumán. (FINOT, 1978 [1939], p. 37).

Nesse primeiro território, de superfície uniforme e pouco elevada em relação ao nível do mar, distinguiam-se quatro regiões linguísticas e culturalmente diferenciadas: Chiquitos, Chaco Boreal, Mojos e as planícies de Grigotá.[595]

[595] O nome "planícies de Grigotá" foi tomado "do grande cacique Grigotá, como eram chamados todos os que [se] sucediam no governo, como em Roma os Césares, os Faraós no Egito e os Incas em Cuzco" (ALCAYA, 2011 [c. 1636], p. 240).

No final do século XVI e princípios do XVII, a região de Chiquitos contava com três cidades, ainda que em diferentes momentos: Santa Cruz de la Sierra, fundada em 1561 e trasladada em 1604 para a região do rio Guapay; Santiago del Puerto (1592-1594) e San Francisco de Alfaro (1605-1621), esta última fundada no mesmo lugar ou nas proximidades da antiga Santiago del Puerto. Por sua vez, as planícies de Grigotá teriam uma só cidade: San Lorenzo de la Frontera ou da Barranca, fundada em 1590 pelo capitão dom Lorenzo Suárez de Figueroa, trasladada inicialmente em 1591 e de maneira definitiva em 1595. Santa Cruz de la Sierra, a principal cidade de Chiquitos, é despovoada em 1604, quando muitos de seus habitante passaram às planícies para se assentarem no povoado de Cotoca, localizada a apenas cinco léguas de San Lorenzo de la Frontera. Nessas duas cidades, tanto espanhóis como mestiços e *indígenas de serviço*[596] estabeleceram-se desde os primeiros anos do século XVII. Em 1621, quando desaparece San Francisco de Alfaro, último reduto espanhol em Chiquitos, e o povoado de Cotoca é abandonado paulatinamente, San Lorenzo de la Frontera – em seguida denominada também Santa Cruz de la Sierra, a nova – se constituirá como única cidade localizada a oriente da Audiência de Charcas e será o centro político, econômico e militar do governo cruzenho.

Em 1621, a região de Chiquitos foi abandonada pelos espanhóis, entre outros motivos, pela resistência indígena diante dos abusos, exploração e *encomiendas*, e pela proximidade e vantagens de Grigotá para realizar expedições de descoberta das riquezas de Mojos. Depois de tal abandono, os indígenas das diversas etnias que tiveram contato com os espanhóis ou que escaparam da servidão retomaram o estilo de vida tradicional, mantendo encontros esporádicos com os Cruzenhos (espanhóis, crioulos e mestiços), em função de comércio e da procura por ferramentas de ferro necessárias para a agricultura (KREKELER, 1993).

[596] Indígenas submetidos aos espanhóis.

Vale ressaltar que, durante os séculos XVI-XVII e grande parte do século XVIII, o governo cruzenho, particularmente a cidade de San Lorenzo de la Barranca, viveu uma situação de marginalização e isolamento em todos os âmbitos (geográfico, político, social, econômico e religioso), tanto devido à carência de riquezas metálicas como à sua distância dos centros de decisão política, mais precisamente da sede da Audiência de Charcas. Nem sequer os bispos queriam viver naquela cidade, bem denominada "da Fronteira", cidade que serviu de refúgio para muitos aventureiros "vadios", banidos pela justiça, condenados às galeras ou, inclusive, à pena de morte, e que se redimiam de seus delitos servindo como soldados no governo cruzenho. Com efeito, enquanto moradores de uma cidade militar fronteiriça, os Cruzenhos deviam defender o poder político e a soberania da Coroa espanhola das insurreições dos indígenas chiriguano e yuracaré, de um lado, e das insurreições portuguesas dos bandeirantes mamelucos procedentes do Brasil, de outro lado. A essa ocupação militar, ofensiva em relação aos indígenas e defensiva em relação aos portugueses, os Cruzenhos subordinavam as demais tarefas, sociais e produtivas, exercidas pelos *indígenas de serviço*, encomendados, yanaconas[597] ou escravos (GARCÍA RECIO, 1988).

Com o início das reduções de Mojos (1682) e Chiquitos (1691) pela Companhia de Jesus, o governo cruzenho verá fortalecidos seus objetivos sociais, econômicos, políticos e militares para afirmação dos interesses da Coroa espanhola. De modo que um primeiro fruto da política reducionista nessa região é, precisamente, a consolidação desses interesses que motivaram, em seu momento, a criação do governo cruzenho. No caso de Chiquitos, a concentração de grupos étnicos nos povoados ou reduções permitiu à Coroa, por meio do governador e capitão geral de Santa Cruz

[597] Termo quechua que designa indígenas empregados como serviçais ou peões no império Inca. Continuou sendo utilizado com esse mesmo sentido durante o período colonial e, inclusive, durante parte da República.

de la Sierra, contar com recursos humanos indígenas para defender o território comum, como sucedeu na última década do século XVII, quando Chiquitos e Cruzenhos aliaram-se contra as incursões portuguesas (BURGÉS, 2008 [1703-1705], p. 107; FERNÁNDEZ, 1726, p. 73-78). Ao mesmo tempo, o poder civil cruzenho também utilizou os indígenas reduzidos para enfrentar os indígenas considerados rebeldes e inimigos, como foi o caso da batalha contra os Chiriguano, empreendida em conjunto por Cruzenhos e Chiquitos, em 1729 (MORA, 1931 [1729]). Essa defesa do território comum por parte dos indígenas seguiu até princípios do século XIX, durante as lutas pela independência da atual Bolívia.

Quanto à localização da região de Chiquitos durante o período jesuítico (1691-1767), francisco Burgés, Procurador-geral da província jesuítica do Paraguai (1703-1712), diz, em um Memorial impresso com notícias até 1703 e apresentado para o Conselho das Índias no dia 19 de setembro de 1705:

> A nação dos Chiquitos que faz limite no Ocidente com a cidade de San Lorenzo e a província de Santa Cruz de la Sierra. Seu distrito corre em direção ao oriente até o rio Paraguai por um trecho de 140 léguas; pela parte do norte termina na serra dos Tapacuras, que divide essa missão da de Moxos, e percorre o terreno montanhoso de oeste a oriente, até referido rio Paraguai. E pela parte sul faz divisa com Santa Cruz la Vieja e sua cadeia montanhosa, que também corre para o mesmo rio. A distância que há de norte a sul é de cem léguas. (BURGÉS, 2008 [1703-1705], p. 89).

Precisamente nessa vasta região, localizada a oriente da Audiência de Charcas, com características geográficas e climáticas próprias, de abundantes vegetação e animais selvagens, foi levada a cabo uma experiência missionária jesuítica peculiar, entre os anos de 1691 e 1767. No início dessa experiência, concretamente no princípio do século XVIII, as missões de Chiquitos tinham mais de quatro mil habitantes, de diversas "parcialidades" (grupos) e línguas indígenas, distribuídos em quatro povoados fundados estavelmente, sendo responsáveis 15 missionários jesuítas. No final desse período, a "província dos chiquitos" era mais extensa, geográfica e demograficamente, pois contava com aproximadamente 20 mil pessoas em dez reduções estáveis, onde internamente conviviam povos indígenas de diversas línguas e culturas, com preponderância da língua chiquita.[598] Uma visão sintética é apresentada na tabela a seguir:

**Quadro 1. Reduções de Chiquitos (1691-1767)**

| Nome do povoado | Fundação | Fundador/es | Língua |
|---|---|---|---|
| San Francisco Xavier de los Piñocas | 1691 | José de Arce/Antonio de Rivas | Chiquita |
| San Rafael de Tabicas | 1695 | Juan Bautista de Zea/Francisco de Herbás | Chiquita |
| San José de los Boros | 1697 | Felipe Suárez | Chiquita |
| San Juan Bautista de los Xamarus | 1699 | Juan Bautista de Zea/Juan Patricio Fernández | Chiquita |
| Concepción de la Virgen María | 1709 | Lucas Caballero/Francisco de Herbás | Chiquita |
| San Miguel | 1721 | Felipe Suárez | Chiquita |

[598] *Catálogo general de toda la gente que componen los diez pueblos de las misiones de Chiquitos*, 1768 *apud* MATIENZO *et al.*, 2011, p. 417.

| Nome do povoado | Fundação | Fundador/es | Língua |
|---|---|---|---|
| San Ignacio de Zamucos | 1723 (até 1745) | Francisco de Herbás/Agustín Castañares | Zamuca |
| San Ignacio de Chiquitos | 1748 | Miguel Streicher | Chiquita |
| Santiago | 1754 | Gaspar Troncoso/Gaspar Campos | Chiquita |
| Santa Ana | 1755 | Julián Knogler | Chiquita |
| Santo Corazón | 1760 | Antonio Guasp/José Chueca | Chiquita |

Em 1771, o cosmógrafo maior do vice-reinado do Peru, Cosme Bueno, descrevia assim a região:

> Na parte oriental da província de Santa Cruz [de la Sierra] há um terreno espaçoso de duzentas léguas norte sul [fazendo divisa ao norte com o rio Marañón e ao sul com a província do Chaco] e mais de cem léguas de oriente a poente, isto é, do rio Paraguai ao rio Grande ou Guapay. Nesse terreno foram fundados os povoados que hoje compõem a província dos Chiquitos (BUENO, 2011 [1771], p. 418) (Ilust. 171).

## As reduções de Chiquitos (1691-1767): povos indígenas diversos

No dia 31 de dezembro de 1691, o jesuíta José de Arce, com seu irmão Antonio de Rivas, fundava a redução de San Francisco Xavier, a primeira na região chiquitana, dando início, assim, a uma experiência singular na fronteira oriental da Audiência de la Plata ou de Charcas, que culminaria com a expulsão da Companhia de Jesus, em 1767. No fim daquele ano, e depois de quase 76 anos de presença jesuíta em Chiquitos, os jesuítas deixavam dez povoados bem conformados, sendo San Ignacio de los Zamucos a única redução que se desfez, 20 anos após sua fundação (1723-1745). Em Chiquitos, trabalharam ao menos 66 religiosos de diversas nações e línguas europeias (43 espanhóis, 7 crioulos, 9 italianos, 3 bávaros, 2 suíços, um flamenco e um boêmio), que devem ter convivido com grupos indígenas também de procedência étnica e linguística variadas, além do grupo majoritário dos Chiquito. Destacavam-se, especialmente, indígenas de línguas arawak, chapacura, guarani, otuqui e zamuca. Existia, assim, uma pluralidade de nações, tanto pela procedência dos missionários, como por parte dos originários (TOMICHÁ, 2002, p. 150-160; 209-295).

Com efeito, as missões na antiga região de Chiquitos acolheram variados grupos étnicos que viviam no atual território da Bolívia, Paraguai e Brasil. Com esse propósito, já em 1692, um ano depois do início da atividade missionária de Chiquitos, o jesuíta Pedro de Lascamburu aponta alguns grupos que povoaram as imediações do rio Paraguai, a oriente da região de Chiquitos, como os Guaikurú, Mbayá, Guaná, Naparu, Lengua, Peojo e Payaguá, com os quais era preciso fazer as pazes para conseguir estabelecer comunicação entre aquelas missões e a cidade de Assunção (LASCAMBURU, 1952 [1692], p. 309). Uma década mais tarde, segundo Bartolomé Ximénez, testemunha ocular que visitou aqueles locais, em 1703, viviam nas proximidades da lagoa dos Xaraye, dentre outras, as seguintes etnias: Xaray (grupo que dominava os demais), Nambiqua ou "Orejones", Guató, Gucharapó ou Guaycharapo [Guaxarapo], Maracana, Curumina (Curubina) e Itatim de língua guarani, chamados também Guarayo. Algumas dessas nações eram simplesmente "umas parcialidades pequenas e, às vezes, com um cacique de muito pouca ou nenhuma autoridade" (XIMÉNEZ, 1955 [1704], p. 64).

O mesmo jesuíta, em outro informe, especificava mais de 50 nações diversas que viviam nos arredores da lagoa Mandioré, a sudoeste da lagoa dos Xaraye. Concretamente, pela região oriental da lagoa, viviam os Gua-

ná (Guara), Lengua, Chibapucu, Ecanaqui, Napiyuchu, Guarayo, Tapuymiri (Tapymini), Aygua, Curucane (Cunicani), Ariane, Curumina (Curubina), Coe, Guaresi, Xaray (Jaray) Carabeca (Carabere), Urutue, Guahone, Mboryara, Parisi (Pareci), Tapi (Tapaqui); pelo lado esquerdo ou ocidental, os Payaguá, Guachico, Itatim, Agini, Sinemaca, Abiai, Abatie, Guitihi, Cubieche, Chicaoca, Coroya, Trequi, Gucama, Guato (Guatu), Mbiritis, Eleve, Cuchiai, Tarayu, Jasinte, Guatoguazu, Zuruqua, Ayucere, Quichiquichi, Xaime, Guañani, Curuara, Cuchipone, Aripone, Arapare, Cutuare, Itapare, Cutagua, Arabira, Cupíe (Cubíe), Guannaguazu, Imbue, Nambiqua (XIMÉNEZ, 1726 [1703], p. 161-162). Algumas das "nações" mencionadas estavam conformadas por apenas duas ou três fazendas e, não obstante, mesmo sendo vizinhos ou fronteiriços, falavam idiomas distintos que lhes impedia de comunicar-se entre si; além disso, em alguns casos, os grupos estavam indispostos entre si e nem sempre tinham relações comerciais.

Por sua vez, José de Arce, que também esteve na região, e atendendo a seus informantes indígenas Juan Payaguá e Bernabé Yuri, mencionava somente três nações: os Curumina (Curubina), Coe e Chiquito (ARCE, 1938 [1703], p. 72).

Francisco Burgés, em uma de suas representações entregue ao Conselho das Índias, em 1705, apontava que as quatro reduções recém-fundadas sob o nome de "Chiquito" estavam conformadas pelas "nações dos Piñoca, Quibiquía, Tubasi, Penoquíe, Tabica, Guapa, Tau, Guadore, Curumina, Coe, Guato, Curucone, Borasíe, Sarabe, Boro, Penoto, Taoto, Curica, Tamacuca, Chamoro [Xamaru], Taniquipa, Pequica, Quime, Subercia, Paramíe, Simiquíe, Tauca, Payore e outros" (2008 [1705], p. 177). Essas nações faziam limite com outras "que estão no rio Paraguai a montante e a jusante, em uma área de 300 léguas, chamadas Yaraye [Xaray], Peta, Subesoca, Piococa, Totuita, Purasica, Aruporcea, Quibosica, Barillo, Baure, Tapadura e outras nações vizinhas" (BURGÉS, 2008 [1705], p. 177; 2008 [1703-1705], p. 124). Entre os demais grupos, havia que mencionar os Guacharapo (Guacharaypo, Guachico), os Guató e os Biriti (Mbiriti, Mbiritiy) (XIMÉNEZ, 1726 [1703], p. 161-162), que viviam em povoados estáveis e permanentes, eram "poucos e, a maioria deles, misturados entre si" (XIMÉNEZ, 1955 [1704], p. 65). Essas nações, que depois passaram a integrar as reduções de Chiquitos, viviam internadas nas florestas, eram em número escasso em função das pestes, das frequentes guerrilhas interétnicas e, sobretudo, das invasões dos mamelucos que, durante os últimos quarenta anos, haviam assolado continuamente a região (XIMÉNEZ, 1726 [1703], p. 161).

## Os povos do Chaco: Chamacoco, Guaikurú e Terena

Entre os indígenas procedentes da região do Chaco que integraram as missões de Chiquitos, encontram-se os grupos Zamuco, Guaikurú e Terena, conhecidos atualmente em Mato Grosso do Sul pelos nomes de Chamacoco, Kadiwéu e Terena. Vejamos detalhadamente.

### Chamacoco[599]

No século XVIII, os "Zamucos" representavam um conjunto de grupos linguisticamente aparentados. Segundo Isabelle Combès (2009, p. 67-71), existiam dois grandes blocos ou conjuntos, um mais oriental (em sua grande maioria, os ascendentes dos atuais Ayoreo da Bolívia e Paraguai) e outro mais ocidental (futuros Ishir paraguaios, ou Chamacoco). Os ocidentais estavam conformados por pelo menos sete grupos: Caypotorade, Tunacho; Imono; Carao; Timinaha (+ Timuá?); Panana e Tomoeno. Esses últimos grupos formaram parte de várias reduções, principalmente a partir de 1730. Com efeito, se considerarmos a cristia-

[599] Outras informações sobre os Chamacoco podem ser encontradas nos artigos de Giovani José da Silva e Richard e Combès neste mesmo livro.

nização dos Zamuco nas reduções jesuíticas, seria preciso sublinhar dois momentos bem definidos: de 1711 a 1745, que afetou principalmente os grupos ocidentais, especialmente em San Ignacio de los Zamucos, e de 1754 a 1767, com o massivo ingresso dos grupos orientais (COMBÈS, 2009, p. 73-79).

Do bloco oriental, de especial interesse para este trabalho, em 1730, ingressaram no povoado de San Rafael os Caipotorade. Nessa mesma data, o povoado de San Juan Bautista recebe alguns Tunacho e um cacique dos Caipotorade, que chegou ao povoado persuadido pelos Boro e Morotoco, para certificar-se sobre as verdadeiras intenções dos religiosos (TOMICHÁ, 2002, p. 288). Em 1735, o ingresso dos Tunacho e Caiporade prossegue. Em 1754, o jesuíta Antonio Guasp consegue, finalmente, incorporar alguns garotos Caypotorade à missão de San Juan e, assim, sucessivamente, registraram-se as presenças de Caypotorade também em outros povoados, como Santiago e San José (TOMICHÁ, 2002, p. 560). Entre os novos indígenas, em 1758, ingressam em Santiago um grupo de Tunacho (do grupo linguístico zamuco), enquanto, em 1763, os primeiros Imono fazem o mesmo, e, no ano seguinte, outros cem do mesmo grupo se agregam (TOMICHÁ, 2002, p. 291). Também o povo de Santo Corazón, fundado em 1760, recebeu considerável número de Tunacho, conquistados depois de várias tentativas frustradas (MURIEL, 1955 [1766], f. 32v-33v; HERVÁS Y PANDURO, 1800, p. 160).

Além da redução de San Ignacio de los Zamucos, que reuniu apenas os membros do conjunto mais ocidental, os grupos falantes de zamuco estiveram presentes em quatro reduções de Chiquitos: San José, San Juan, Santiago e Santo Corazón. Sobre a divisão dos indígenas em cada um desses povoados, a partir dos dados de Sánchez Labrador (1910 [17--], t. I, p. 83-87), é possível formular o seguinte quadro (COMBÈS, 2009, p. 79):

**Quadro 2. Grupos Zamuco em Chiquitos, 1766**

| Grupo | San Juan | San José | Santiago | Santo Corazón |
|---|---|---|---|---|
| Carao | | | X | |
| Caypotorade | X | | X | |
| Cucutade | X | | | X |
| Imono | | | X | |
| Morotoco | X | | | |
| Orebate | X | | | |
| Panana | X | | | |
| Timinaha | | | X | |
| Tomoeno | X | | | |
| Tunacho | | | X | |
| Ugaroño | | X | X | |
| Zamuco | X | | | X |
| Zatieno | | | | X |

## Guaikurú ou Mbayá

Em meados do século XVI, o nome "Guaikurú" parece ter sido aplicado unicamente aos grupos "falantes de Guaikurú" mais próximos de Assunção, enquanto os Maya (Mbayá) ficavam mais a norte. Com o passar do tempo, e assim será no século XVIII, "ambos os termos acabam praticamente sinônimos, seguindo a lógica de identificação dos grupos indígenas segundo seu idioma" (COMBÈS, 2010, p. 168), designando um numeroso grupo indígena do Chaco. Em 1692, um ano depois da abertura da missão em Chiquitos, os Guaikurú, Mbayá e Guaná, entre outros, são mencionados pelo jesuíta Pedro Lascamburu como alguns dos grupos indígenas que povoavam as imediações do rio Paraguai, a oriente da região de Chiquitos (LASCAMBURU, 1952 [1692], p. 309).

Na realidade, os Guaikurú ou Mbayá apenas tiveram contato direto com as reduções de Chiquitos na etapa final da presença jesuítica, e, mais que tudo, de forma violenta, por meio de numerosos ataques aos povoados de Santiago e Santo Corazón. Em 1762, o superior de Chiquitos, Francisco Lardín, consciente do perigo de invasão às reduções, havia ordenado armar "mil índios Chiquitos" de San José, San Juan, Santiago e Santo Corazón, a mando dos jesuítas Antonio Guasp e Narciso Patzi, com o propósito de "investigar as vontades dos Guaicurús", e, se possível, fazer as pazes com eles, buscando na sequência "algum lugar acomodado para fundar um povoado" (LARDÍN, 2011 [1762], p. 381).

Sempre sob o pano de fundo da relação conflituosa entre as reduções de Chiquitos e indígenas do Chaco, por volta do ano 1765, em Santo Corazón, foram capturados, amarrados e distribuídos pelos demais povoados quase 300 indígenas, entre Guaikurú, Payaguá, Toba e Terena, que pretendiam destruir o povoado.[600] Nesse momento, ao que tudo indica, 53 Guaykuru foram trasladados para Santa Ana, onde trabalhava o jesuíta Julián Knogler (1979 [1769], p. 168), que, de outro lado, menciona haver entrado em contato, a princípios de 1767, com os nativos Chané-Guaná, durante séculos "servos", "escravos" ou "vassalos" dos Guaikurú: "apenas oito meses antes da minha partida, foi que se associou a nós uma nação de quinze mil almas, chamadas Guanás, à qual predicamos e comentamos sobre o Evangelho em seu próprio país" (KNOGLER, 1979 [1769], p. 184). Do ponto de vista missionário, a presença dessa grande nação "de quinze mil almas" justificava por esse crescimento a urgente abertura de uma nova redução em Chiquitos, colocada sob a proteção de "Nossa Senhora do Bom Conselho", a partir da qual se pretendia conseguir a conquista dos Guaikurú e Guaná (LARDÍN, 2011 [1762], p. 381; SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. I, p. 54).

[600] KNOGLER, 1979 [1769], p. 122; 166-168. *Breve relación del feliz suceso que tuvieron los indios Chiquitos del pueblo de Santo Corazón contra 296 Guaicurús por enero de 1765*, AGN-BN leg. 354, doc. 6164.

## Terena

O terceiro grupo indígena chaquenho que se incorporou às reduções de Chiquitos foi o dos Chané-Terena, que, nas palavras do jesuíta Strobel, "eram uns bárbaros sanguinários, soberbos e selvagens, que andavam totalmente desnudos, armados de arco e flecha, lança e garrote, sempre errantes pelas selvas" (1997 [1738], p. 99). Francisco Lardín expressava-se assim: "é gente bela, de boa estatura, bem assentados, de gênio jovial e alegre; usam arco e flecha" (2011 [1762], p. 389). Do mesmo modo que os Choyara, Guitetarodoe, Aycotica, Caipotorade e Guaikurú, eram pessoas "a cavalo, e todos, em comum, muito bárbaros, pouco ou nada aplicados ao trabalho da terra, mas muito guerreiros" (MONTENEGRO, 2009 [1746], p. 162); falavam um idioma chané pertencente à família linguística arawak (COMBÈS, 2009, p. 48). São também chamados *terenoá* (MÉTRAUX, 1946, p. 199-200 [mapa]; 239-240).

Afins dos Chané-Terena eram os já mencionados Choyara ou Choyata, provavelmente uma "parcialidade" chané dos Choarana, Chabaraná ou Chaarayane, denominada Echoaladipelos Mbayá. Tanto os Chané-Terena como os Choyara eram "vassalos" dos Mbayá de fala guaikurú (COMBÈS, 2009, p. 56-57) e mantiveram uma atitude distanciada em relação às missões católicas.

A propósito, sobre a presença dos Terena nas reduções de Chiquitos, os primeiros indígenas ingressaram em San José por volta de 1729 (TOMICHÁ, 2002, p. 287). Em 1731, Agustín Castañares, "com uma escolta de 300 índios neófitos" (ANUAS, 2011 [1730-1735], p. 170) saindo de San Ignacio, em junho de 1731, tenta realizar a primeira expedição até os Terena, os quais encontra, mas não acha lugar apropriado para uma redução; não obstante, um considerável número de indígenas incorpora-se a San Ignacio e convive por um período curto com os Zamuco. Entretanto, muitos dos recém-chegados escaparam e incitaram outros indígenas a atacar o povoado, o que produziu estragos em ambas as partes. Com efeito, no enfrentamento entre Zamuco cristãos e Terena, morrem três Zamuco e outros ficam feridos e contagiados pela peste. Essa entrada consegue reduzir 33 Terena, os quais estiveram incorporados a esse povoado por muito pouco tempo, regressando para suas terras de origem.[601] Segundo outra fonte, os Terena recebem bom tratamento e hospedagem por parte dos cristãos, encontrando-se eles "bem instalados, satisfeitos e ainda desejosos de que os seus fossem reduzidos"; assim, dois Terena são enviados por Castañares e voltam "acompanhados de outros 22 índios e 4 índias" (MONTENEGRO, 2009 [1746], p. 163). Mais tarde, um dia após a festa do Patrocínio de Nossa Senhora, quatro chefes terena dirigem-se aos seus e, depois de muito tempo, voltam dois Terena, Colina e Oveza – apenas um deles havia sido parte dos quatro enviados –, sinalizando para Castañares a vontade dos caciques terena de se reduzir e de ser cristãos. Precisamente atendendo a essa solicitação, em setembro de 1732, é realizada a segunda expedição aos Terena, encabeçada pelo mesmo jesuíta e integrada por três Zamuco, três Ugaroño (grupo dos Zamuco do Chaco) e dois neófitos, além de Colina e Oveza (MONTENEGRO, 2009 [1746], p. 164). Durante a marcha, quatro indígenas voltaram a San Ignacio; em seguida, outros também o fizeram, de modo que Castañares ficou apenas com um garoto zamuco, mas foi bem recebido pelo cacique terena, Guillullina. Depois de algum tempo, na véspera de San Rafael (23 de outubro, na data de então), o jesuíta e o jovem zamuco voltam sozinhos para San Ignacio, onde, três semanas depois (5 de dezembro), se fará presente, em visita, o mesmo Guillullina, com alguns capitães terena.

As tentativas de reduzir os Terena continuaram por alguns anos, sempre com o apoio dos Zamuco e dos próprios Terena cristãos, com poucos resultados quantitativos, demonstrando as tensões e dificuldades de adaptação de tais indígenas à vida reduzida. Um exemplo da pouca presença desse grupo em Chiquitos é que não constam entre as nações do censo de 1745. Essa invisibilidade continuará até a década dos anos 1760, quando os Terena voltam a ser mencionados nas fontes jesuíticas (LARDÍN, 2011 [1762], p. 380; PALOZZI, 2011 [1762], p. 388-399) entre aqueles indígenas perigosos para os fins missionários. O próprio Esteban Palozzi conta ter reduzido 30 Terena no desaparecido povoado de San Ignacio de los Zamucos: "detiveram-se nele por oito dias, presenteei-os e os agasalhei o quanto pude e o quanto permitia a pobreza daquele povoado e, passados oito dias, desapareceram de repente, como haviam vindo, fugindo à meia-noite" (2011 [1762], p. 399). Em 1765, como já dito, no povoado de Santo Corazón, foram capturados quase 300 indígenas, entre os quais havia também Terena. Esses dados

[601] ANUAS 2011 [1730-1735], p. 170-172; *Litterae Annuae Provinciae Paraquariae Societatis Iesu ab anno 1730 ad annum 1735*, ARSI Paraquaria 13, p. 82; 85; STROBEL, 1997 [1738], p. 99.

mostram, uma vez mais a relação conflituosa que, desde 1729, os Chané-Terena mantiveram com a proposta de redução dos jesuítas.

## Os povos do Pantanal Sul ou Alto Paraguai: indígenas *-bone* e Otuqui-Bororo

A região atualmente conhecida como Pantanal Sul ou Alto Paraguai, durante o século XVI, correspondia ao então Puerto de los Reyes (La Gaiba). Era uma região povoada por numerosas parcialidades ou povos indígenas, que podem ser classificados em dois grandes grupos: aqueles cujos nomes terminam em *bone*, talvez de língua arawak, e os que parecem pertencer à família linguística otuquibororo. É muito provável que, precisamente, os descendentes ou parentes desses grupos indígenas tenham integrado as missões de Chiquitos durante o século XVIII.

### Indígenas cujos nomes terminam em -bone

Segundo depoimentos do século XVI, os nomes de vários grupos indígenas terminavam com o sufixo *-bone*, como Acaquibone, Ariabone, Quibone, Etatarabone (NÚÑEZ CABEZA DEVACA, 1941b [1543], p. 345), o que poderia indicar – como observa Combès – "um parentesco linguístico" (2010, p. 59; 64; 144; 256). Em seu momento, sugerimos, como provável parentesco linguístico comum, o pertencimento à família arawak (TOMICHÁ, 2002, p. 264). A propósito, segundo dados de Bartolomé Ximénez, em princípios do século XVIII, entre os numerosos indígenas que viviam na parte esquerda ou ocidental da lagoa Mandioré, a sudoeste do lago dos Xaraye, encontravam-se os Cuchipone e Aripone (XIMÉNEZ, 1726 [1703], p. 162). Entretanto, foram duas parcialidades ou "nações" indígenas, cujos nomes terminam no sufixo *-bone*, que viveram a experiência de reduções em Chiquitos:

– Os *Quidagone* ou *Quidaboneca* (a terminação "ca" é o plural da língua chiquita) estabeleceram-se sempre na redução de San Rafael, onde, no ano de 1745, representavam 109 pessoas, 4, 8% do total de 2.290 habitantes. Provavelmente, eram identificados com os *Guijone*, indígenas que, a partir de 1731, começaram a se integrar em tal povoado e que não aparecem no censo de 1745 (STROBEL, 1997 [1738], p. 98). Tampouco aparecem no catálogo de 1768.

– Os *Veripone*, ou *Vejiponeca*, assim como os Quidagone, viveram também em San Rafael, onde, em 1745, representavam 155 pessoas, ou 6,8% do total do povoado. Em 1768, existiam, no mesmo povoado, 462 pessoas, 22,6% do total de 2.046 habitantes.[602]

### Indígenas de língua otuqui-bororo

Pertenciam a essa família linguística os Otuqui, Carabeca (Ecobare) e Curumina (Curubina), e, provavelmente, também os Tapi (Tapii, Tapii, Tapuiquía), Curucane e Quíe (Coe). Durante a primeira década do século XVIII, esses grupos integraram-se a quase todas as missões de Chiquitos, exceto, talvez, as de San Juan Bautista, San Ignacio de Chiquitos e Santiago. Em 1745, as parcialidades de língua otuqui viviam em San Rafael, San José e San Miguel, alcançando, em conjunto, 9,1% do total da população das missões, de 14.706 pessoas. Sem dúvida, é uma presença numérica de relevo que contribuiu qualitativamente para a formação do cristianismo chiquitano. Oferecemos uma breve síntese de cada uma das parcialidades:

– Os *Otuqui*, já mencionados como *Otuquimaaca (*CABALLERO, 2011 [1708], p. 48; FERNÁNDEZ, 1726, p. 226), estabeleceram-se no povoado de San Miguel. Segundo o censo de 1745, ali viviam 353 Otuqui, que representavam 11,8% do total do povoado de

[602] *Catálogo general de toda la gente que componen los diez pueblos de las misiones de Chiquitos*, 1768 *apud* MATIENZO *et al.*, 2011, p. 417.

2.996 habitantes (TESTIMONIO DE AUTOS, 2011 [1745], p. 328). No final do período jesuítico (1767-1768), 850 Otuqui viviam em Santo Corazón, alcançando 37,2% do total de 2.287 habitantes do povoado.[603]

– Os *Carabeca*, chamados também *Carababa*, *Corabera*, ou *Carabere*, habitavam o lado oriental da lagoa Mandioré (XIMÉNEZ, 1726 [1703], p. 161), provavelmente com estreita relação étnico-linguística com os *Ecobare*, chegando a constituir uma pequena nação. Em 1745, viviam em San Miguel 116 Carabeca (3,9%) e, em San Rafael, 113 Ecobare (4,9%), de modo que não superavam 5% do total de habitantes em cada um dos povoados (TESTIMONIO DE AUTOS, 2011 [1745]). Ao final da presença jesuítica, havia 85 Corobareca em Santa Ana (4, 8% de um total de 1.771 habitantes).

– Os *Curumina*, ou *Curubina*, aparecem nos primeiros informes dos jesuítas em Chiquitos, no princípio do século XVIII, como nação de língua e cultura diversas da Chiquita;[604] uma vez reduzidos, estabeleceram-se em San Rafael, onde, em 1745, conformavam o terceiro grupo mais numeroso do povoado, com 9% do total de nativos, depois dos Chiquito Taus e Basoroca (Tabica). Em 1767-1768, segundo o catálogo já citado, viviam 434 Curumina em Santa Ana, 24, 5% do total dos habitantes.

– Os *Tapuyquia* ou *Tapaqui* (XIMÉNEZ, 1726 [1703], p. 161) viviam do lado oriental da lagoa Mandioré.[605] Em 1716 e 1717, os *Tapuyquia* ou *Tapiquia* ingressam nos povoados de San José e San Juan Bautista, respectivamente (FERNÁNDEZ, 1726, p. 315-316; 364; TOMICHÁ, 2002, p. 283-284). Em 1733, é agregado a San José outro contingente de *Tapi* (TOMICHÁ, 2002, p. 287; 541), de modo que, entre 1732-1733, os *Tapuyquia* já tinham 15 anos de convivência com os Chiquito.[606] Segundo o censo de 1745, os *Tapii* constituíam o único grupo de língua diferente da chiquita em San José, representando 13% do total de 2.375 pessoas na redução. Na década de 1760, também existiam *Tapuie* em Santiago, que depois serão agregados a San José, "por não servir para as empresas do Chaco" (LARDÍN, 2011 [1762], p. 379; 380), pois não tinham muitas condições para a guerra (TOMICHÁ, 2002, p. 558).

– Os *Curucane* (BURGÉS, 2008 [1703-05], p. 121; FERNÁNDEZ, 1726, p. 405; 407) ou *Cunicani (*XIMÉNEZ, 1726 [1703], p. 161) converteram-se à fé cristã em princípios do século XVIII; passaram a viver em San Juan Bautista, em seguida em San Rafael e, mais tarde, em Santa Ana, sem chegar a representar uma etnia numerosa. Em 1745, havia 88 Curucane em San Rafael, 3,8% do total de habitantes. Não aparecem no catálogo de 1768.

– Os *Quíe*, chamados por *Coe* em algumas fontes,[607] já estão presentes nos primeiros documentos das missões; em princípios do século XVIII, incorporam-se ao povoado de San Rafael e, na segunda década, chegam espontaneamente às reduções, pedindo "que sejam instruídos na religião cristã" (ANUAS,

[603] *Catálogo general de toda la gente que componen los diez pueblos de las misiones de Chiquitos*, 1768 *apud* MATIENZO *et al.*, 2011, p. 417.

[604] ARCE, 1938 [1703], p. 72; BURGÉS, 2008 [1703-1705], p. 121; XIMÉNEZ, 1955 [1704], p. 64; 1726 [1703], p. 161.

[605] Os Tapuiquia, Tapaqui, Tapii, Tapuie, não devem ser confundidos com os Tapio, Sapio, Itapio, os quais, segundo Ignacio Chomé, viviam em San Ignacio de los Zamucos e representavam uma das duas parcialidades dos Ugaroño: eram de "uma mesma nação" e falavam "quase a mesma língua" dos Zamuco, Cucutade, Ugaraño e Zatieno (CHOMÉ, 2003 [1745], p. 171).

[606] *Litterae Annuae Provinciae Paraquariae Societatis Iesu ab anno 1730 ad annum 1735*, ARSI Paraquaria 13, f. 84v).

[607] ARCE, 1938 [1703], p. 72; BURGÉS, 2008 [1703-1705], p. 121; XIMÉNEZ, 1726 [1703], p. 161.

2011 [1714-1720], p. 107). Pertenciam ao grupo linguístico otuqui.[608] O próprio Hervás, em seu momento, não os coloca entre as famílias linguísticas conhecidas: chiquita, guarani e zamuca (1800, p. 161). Não aparecem no censo de 1745, nem no catálogo de 1768.

## Os povos do Pantanal Norte ou lagoa dos Xaray. Xaray, Cupíe, Batasi

Os arredores da denominada lagoa dos Xaray, que atualmente correspondem ao Pantanal Norte, estavam também povoados por vários grupos indígenas, mas com predomínio dos Xaray, de língua arawak. Com efeito, em 1703, o já citado Bartolomé Ximénez referia-se aos Xaray (textualmente: Harayes) como

> [...] nação numerosa com pequeno rei, que domina outras nações, os Nambiquas, que povoavam, e ainda ocupavam sua ilha de 22 para 23 léguas de largura, os Guatos, os Guacharapós, os Maracanas, os Curubinas e outras muitas, que existiam por aqui na costa deste rio.[609]

Além desses grupos apontados, outros da mesma região passaram a formar parte das reduções jesuíticas. Faremos referência concretamente a três deles, com estreita afinidade linguística e cultural: Xaray, Cupíe e Batasi.[610]

– Os *Xaray*, denominados por vezes *Zarabe*, *Saraveca*, aparecem já nas primeiras fontes escritas sobre a conquista do oriente boliviano. Em princípios do século XVIII, os Sarabe (BURGÉS, 2008 [1703-1705], p. 121; 2008 [1705], p. 177) estavam "quase destruídos, levaram os Portugueses a seu pequeno rei" (XIMÉNEZ, 1955 [1704], p. 65; 1726 [1703], p. 163). Segundo as *Anuas latinas* dos anos 1730-1735 (ARSI Paraquaria 13, f. 84v), os Xaray eram chamados "Cupíes", o que não coincide com os documentos do censo de 1745, que apontam a existência de duas parcialidades diferentes em San Rafael, os Xaraye (Sarabe) e os Cupíe (TESTIMONIO DE AUTOS, 2011 [1745]). Naquele ano, o censo registrou 206 Xaraye, 9% do total de habitantes daquele povoado. No final do período reducional, havia 434 Zarabeca em Santa Ana,[611] representando 24,5% do total de habitantes.

– Os *Cupíe* ou *Cubíe* (XIMÉNEZ, 1726 [1703], p. 162) desaparecem como etnia no final do período reducional, assimilando-se provavelmente aos Xaraye. Em 1745, constituíam o menor grupo de San Rafael: 61 pessoas, que representavam apenas 2,7% da população. Os Cupíe, assim como os Batasi, não são mencionados no catálogo de 1768.

– Os *Batasi*, mencionados em conjunto com os Curumina e Xaraye (FERNÁNDEZ, 1726, p. 151), sempre viveram em San Rafael. Em 1745, havia 100 Batasi em dito povoado, representando 4,4% do total de habitantes.

## Os Itatim: Chiriguanaes, Guarayo

A região de Itatim ou Itati, onde moravam os Itatim, localiza-se na confluência dos rios Apa e Paraguai, na margem oriental do Paraguai (COMBÈS, 2010, p. 172-175). *Itatim* significaria, em guarani, "pedra branca" (*Ita:* pedra, *tin:* contração de *morotín*=branca), e *Itatí* "nariz de pedra" (*itá:* pedra, e *ti:* nariz), e foi o nome dado pelos espanhóis de Assunção a um porto situado sobre a margem do citado

[608] *Vida del Padre Felipe Suárez*. *Varones ilustres de la Provincia del Paraguay* (BN Madrid, Ms. 18577[15]: cuad. 8, f. 4 – cuad. 10, f. 1v); escrita após sua morte, que ocorreu no dia 3 de agosto de 1727.

[609] XIMÉNEZ, 1955 [1704], p. 64. Como já mencionado, alguns grupos, como os Curubina, pertenciam à família linguística otuqui-bororo. Sobre os Xaray, ver o estudo de Combès neste mesmo livro.

[610] A afinidade cultural entre Xaray e Batasi tem sido deduzida a partir dos informes jesuíticos e dos nomes indígenas resenhados por ocasião do já citado censo de 1745 (AGI Charcas 293, p. 207-209).

[611] *Catálogo general de toda la gente que componen los diez pueblos de las misiones de Chiquitos*, 1768 *apud* MATIENZO *et al.*, 2011; SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. I, p. 87.

rio Paraguai, acima do núcleo de Garabatibi, povoado pelos indígenas denominados "Guaraníes" ou "Cários" (não "itatines") nas fontes quinhentistas. Esses indígenas falantes de guarani eram canibais, inimigos dos Guaxarapo e Guató, e costumavam participar de expedições "terra adentro", em busca de metal, como expressava Irala, em janeiro de 1543: "antes que García viesse do Brasil [...] foi realizada uma grande reunião no porto que chamam de Ytatyn para ir à procura de metal" (IRALA, 2008a [1543], p. 7). Essa "grande reunião" juntou diversos grupos falantes de guarani, sob o comando dos principais Ytapua (quem convocou a reunião), Pitaguari, Bambaguasu, Yacurananga, Yaguarubay, Taybaçunca, Moqueringuasu, mas também de outros grupos como os Xaray (COMBÈS, 2010, p. 172). Muitos deles logo voltaram a seus lugares de origem, mas outros permaneceram "terra adentro", a oeste dos Xaray e a noroeste da futura cidade de Santa Cruz, como os Pitaguari e Bambaguasu, por exemplo, que já viviam nessa região quando foram encontrados por Chaves, em 1557. Esses núcleos falantes de guarani foram engrossados, em seguida, com a chegada dos Cario que acompanhavam Chaves: e "ao chegarem esses índios a 30 léguas de Santa Cruz, assentaram-se em um pedaço de terra que lhes pareceu conveniente, chamando-lhe de Itatim em razão do nome da província de onde saíram" (DÍAZ DE GUZMÁN, 1835 [1612], p. 133).

Assim nasceu a chamada "província de Itatim" a leste e noroeste da cidade de Santa Cruz, cujos limites variam de acordo com os depoimentos: 30 léguas a norte de Santa Cruz, segundo Saavedra (RELACIÓN VERDADERA…, 2008 [1571], p. 212); "de Santa Cruz para o interior 30 léguas", segundo Francisco de Mendoza, em 1571, ou a 40 léguas, segundo Porres, onze anos depois; 24 léguas a leste, segundo o padre Martínez, em 1601, ou de 30 a 60 léguas da cidade, segundo Samaniego, em 1600 (CRÓNICA ANÓNIMA, 1944 [c. 1600], p. 505; 480-481). Diferentemente de seus patrícios do porto sobre o rio Paraguai, esses falantes de guarani foram chamados, sim, "Itatines" nas fontes; também foram chamados "Chiriguanaes", "Chiriguanaes Itatines" e, a partir do fim do século XVI, "Guarayú".

Vários desses grupos ingressaram nas reduções de Chiquitos e, inclusive, de Mojos. Em Chiquitos, também entraram alguns Itatim que haviam saído das missões do Paraguai. Sobre a origem desse povo, o jesuíta José Sánchez Labrador (1767, f. 444) faz referência às perguntas que fez a um Guarayo:

> Perguntei-lhe se sabia de que terra tinham sido seus avós e o que já havia escutado sobre esse assunto. Respondeu que seus pais lhe diziam: que seu povo havia estado na outra margem do rio Paraguai entre dois Rios; que haviam sido cristãos; que seu povo teve o nome da Virgem, e que por temor dos Abarastapochi haviam passado para a margem ocidental do rio, e, depois, vindo viver com os Chiquitos. Acrescentou que seus pais se consolavam muito quando diziam que algum dia voltariam a suas terras naturais. Não podem dar pistas mais significativas das origens dos Guarayos.

A essa tradição oral recebida, o mesmo autor acrescenta sobre os Itatim:

> O nome dos Ytatines esteve situado à margem oriental do rio Paraguai entre esse e o Rio Mbotetey, converteram-lhes com muito custo e os fizeram zelosos cristãos e missionários jesuítas. O titular da redução de então e de agora é a Virgem, sob a invocação de Nossa Senhora de Fé. Obrigados pelas contínuas invasões dos infiéis Guaykuru (aos quais, ainda hoje, são admirados por serem homens bravos pelos de Montes de San Estan) os Ytatines deixaram suas terras e migram em conjunto ao Piraí, depois, ao lugar em que se encontram atualmente [...] Por outro lado, os Portugueses não se descuidavam no exercício que os caracteriza: espalhados os Ytatines pelas florestas em função de tantos contratempos, os missionários da Companhia apenas puderam formar dois dos cinco povoados em sua segunda entrada: esses dois foram os levados ao Piray e ao Tibiquary. Muita gente ficou escondida nas florestas: passou à margem ocidental do rio Paraguai: internou-se até o famoso Lago dos Jareyes [*sic*], ou coisa semelhante; e

> esses são Guarayos descendentes dos Ytatines e irmãos dos do povoado de Nossa Senhora de Fé recolhidos por nossos missionários de Chiquitos. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1767, f. 444-444v).

Os Guarayo foram uma das nações que, a partir de 1640, mais sofreram com as numerosas incursões dos mamelucos e suas consequências, de exílio, maus tratos, escravidão, mortes, a tal ponto que, em princípios do século XVIII, tais indígenas "que eram muitíssimos, foram reduzidos por um cacique com poucos vassalos [que] está no interior na direção dos Chiquitos" (XIMÉNEZ, 1955 [1704], p. 65). Essa séria ameaça obrigou os Guarayo a buscar refúgio fora de suas terras originárias, internando-se, assim, mais ao centro da região chiquitana, onde, em fins do século XVII, mantiveram contato com jesuítas e indígenas das primeiras reduções recém-fundadas. Tal contato começou no ano de 1693, quando alguns Guarayo fizeram amizade, primeiro com o Pe. Cipriano Barace, missionário dos Mojos, e, logo, com os jesuítas missionários dos Chiquito. A propósito, segundo Diego de Eguiluz, o jesuíta Cipriano Barace "conseguiu conciliar várias nações inimigas, de infiel belicosidade, como é o caso dos Huarayos, que são de língua chiriguana, a qual entende e fala muito bem o referido P. Cipriano" (EGUILUZ, 1884 [1696], p. 22; STROBEL, 1997 [1738], p. 98).

Desde fins do século XVII, os Guarayo começaram a se integrar às primeiras quatro reduções – San Xavier, San José e San Juan Bautista –, aceitando o batismo e colaborando, ao mesmo tempo, com os jesuítas na defesa comum do território contra o assédio mameluco (FERNÁNDEZ, 1726, p. 79). Com efeito, foi por essa época que um Guarayo avisou aos Chiquito de San Xavier sobre a presença dos mamelucos naquela região (BURGÉS, 2008 [1703-1705], p. 107). Em 1703, outros Guarayo, que conseguiram escapar dos mamelucos do Brasil e que nesse então viviam com os Payaguá nas margens do rio Paraguai, aceitaram também a vida reduzida. Realmente, naqueles anos, os missionários haviam encontrado dois povoados guarayo chamados Caraberes e Araaibaybas (BURGÉS, 2008 [1703-05], p. 120). Em 1705, alguns Guarayo ingressaram nas reduções recém-fundadas (TOMICHÁ, 2002, p. 280-281). Entre 1717 e 1718, os Guarayo, na companhia dos Chiquito de San Xavier, conseguiram persuadir outros de sua própria nação a se converter ao cristianismo (TOMICHÁ, 2002, p. 282-283). Por essa mesma época, integravam-se ao povoado de San Juan Bautista outros Guarayo que, tendo escapado dos mamelucos, haviam feito amizade com os Curacane (FERNÁNDEZ, 1726, p. 79) ou Curucane. De acordo com o *Libro de matrimonio del Pueblo de San Xavier (*1729-1768), os Guarayo permaneceram durante todo o período jesuítico. A partir de 1731, muitos Guarayo começaram a se incorporar ao povoado de San Miguel; naquele ano, 92 Guarayo integraram-se e, treze anos mais tarde, 295 da mesma nação o fizeram (TESTIMONIO DE AUTOS, 2011 [1745]). Essas conversões cresceram durante os anos que seguiram, de modo que, ao final do período reducional, muitos povoados chiquitano contavam com alguma parcialidade de Guarayo. Assim, segundo Sánchez Labrador, por volta do ano 1767, havia Guarayo nos povoados de San Xavier (como Itatim), Concepción, San Miguel, San Ignacio e Santo Corazón de Jesús (SÁNCHEZ LABRADOR, 1767, f. 431v; 1910 [1767], t. I, p. 82).

A presença dos Guarayo na maioria dos povoados chiquitano é um aspecto digno de nota, pois, além de ajudar muito os jesuítas na navegação dos rios, significou um aporte cultural de peso na formação do cristianismo reducional. Segundo os dados do censo de 1745, naquele então viviam 314 Guarayo em San Xavier e San Miguel, alcançando apenas 2,1% do total da população chiquitana. Não obstante sempre terem constituído uma nação minoritária, os documentos da época, a tradição oral e mesmo a cultura chiquitana atual permitem que se afirme com bons argumentos essa influ-

ência significativa na cultura indígena-cristã das reduções (Ilust. 172)

Uma visão sintética sobre os povos indígenas da atual região de Mato Grosso do Sul que viveram nas reduções de Chiquitos (1691-1767) pode ser apreciada no quadro a seguir:

**Quadro 3. Indígenas do atual Mato Grosso do Sul nas reduções de Chiquitos (1691-1767)**

| Grupo | Outros nomes | Família Linguística | Reduções (1745) | Reduções (1767) |
|---|---|---|---|---|
| Batasi | Batasica | Arawak | S. Rafael | S. Rafael |
| Caipotorade | | Zamuca | | S. Juan Bautista, Santiago |
| Carabeca | Corabera | Otuqui | S. Miguel | Sto Corazón |
| Carerá | | Zamuca | | |
| Choyará | Choyata | Arawak | | |
| Cucutade | Cururare, cucurate | Zamuca | S. Juan Bautista, S. Ignacio de Zamucos | S. Juan Bautista, Sto. Corazón |
| Cupíe | Cubíe, Tupi | Arawak | S. Rafael | |
| Curucane | Currucaneca | Otuqui | S. Rafael | S. Rafael |
| Curumina | Curubina | Otuqui | S. Rafael | Sta. Ana |
| Ecobare | Ecorabeca, Ecobore | Otuqui | S. Rafael | Sta. Ana |
| Guarayo | Itatim, Guadore, Guarade | Guarani | S. Xavier, S. Miguel | S. Xavier, S. Miguel, Concepción, S. Ignacio, Sto. Corazón |
| Imono | | Zamuca | | Santiago |
| Morotoco | | Zamuca | S. Juan Bautista | S. Juan Bautista |
| Ororebate | Ororobeda | Zamuca | S. Juan Bautista | S. Juan Bautista |
| Otuqui | Otuque | Otuqui | S. Miguel | Sto. Corazón |
| Panono | Panana | Zamuca | S. Juan Bautista | S. Juan Bautista |
| Quidagone | Quidaboneca, Guijone | Arawak | S. Rafael | S. Rafael |
| Quíe | Coe | Otuqui | | |
| Tapi | Tapui, Tapiquia | Otuqui | S. José | S. José |
| Tapuri | Tapurica | Otuqui | | S. Ignacio |
| Terena | Terenoá | Arawak | | |
| Tomoeno | Tomdeno | Zamuca | S. Juan Bautista | S. Juan Bautista |
| Tunacho | | Zamuca | | Santiago |
| Ugaroño | Ugaroño, Ugarone | Zamuca | S. Ignacio de Zamucos | S. José, Santiago |
| Veripone | Vejiponeca | Arawak | S. Rafael | S. Rafael |
| Xaraye | Zarabe, Saraveca | Arawak | S. Rafael | Sta. Ana |
| Zamuco | | Zamuca | S. Ignacio de Zamucos | S. Juan B., Sto. Corazón |
| Zatieno | | Zamuca | S. Ignacio de Zamucos | |

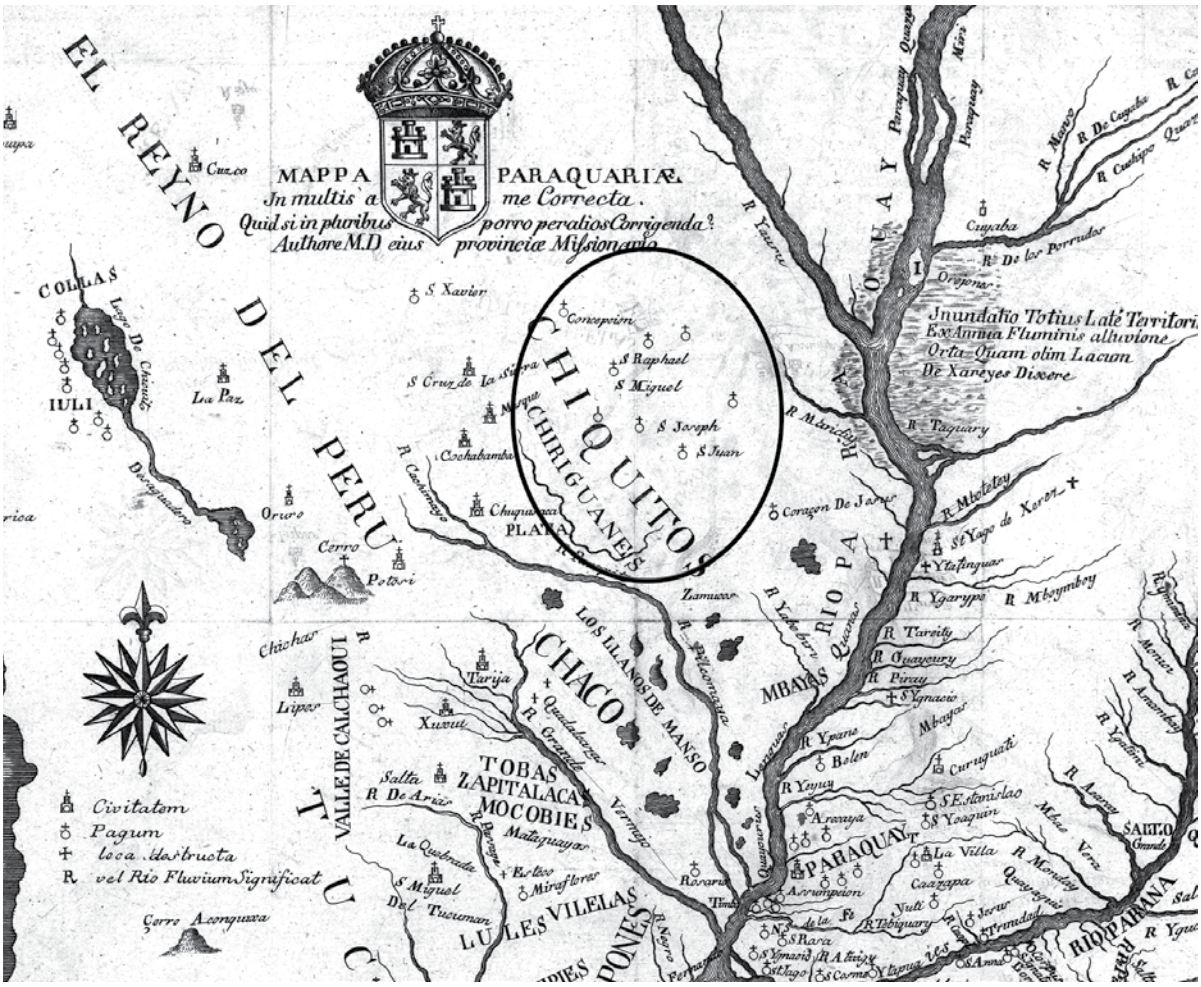



ILUSTRAÇÃO 172 - MAPPA PARAQUARIAE DE MARTIN DOBRIZHOFFER, 1784, DISPONÍVEL EM: HTTP://JCB.LUNAIMAGING.COM/LUNA/SERVLET/DETAIL/JCBMAPS~1~1~1840~104900003:MAPPA-PARAQUARIAE DESTAQUE ÀS REDUÇÕES DOS CHIQUITOS

## Algumas considerações finais: pluralidade das contribuições indígenas em Chiquitos

Como já apontamos em estudos anteriores, a formação ou etnogenia da atual cultura chiquitana teve suas raízes fundantes na experiência jesuítica das reduções, que foram levadas adiante depois, com maior ou menor êxito, pelos próprios indígenas, em cada um dos dez povoados fundados. Esse processo de gestação sociocultural e religioso-simbólico contou com o aporte ativo de pelo menos seis famílias linguísticas que, a partir de suas próprias características, ofereceram o melhor de si para a formação do povo Chiquitano. Ainda que o grupo majoritário tenha sido obviamente o Chiquito, a presença criativa dos diversos povos de língua zamuca, otuqui, arawak, guarani e chapacura não foi nem um pouco desprezível. De fato, se nos ativermos aos dados do censo de 1745, os indígenas de parcialidades, comunidades ou povos não Chiquito representavam 35% do total da população nas reduções (TOMICHÁ, 2002, p. 278), porcentagem que, na prática, provavelmente era maior. Desta porcentagem, excluídos os indígenas de língua chapacura (4%), os demais (31%) eram indígenas de parcialidades ou povos que procediam em grande parte de Mato Grosso do Sul (Pantanal) ou que hoje vivem em Mato Grosso do Sul, como os grupos chaquenhos e os descendentes dos Itatim. De modo que, quantitativamente, a presença desses povos em Chiquitos chegou, de fato, a um terço da população reducional.

Em Chiquitos, durante o tempo das reduções jesuíticas, ainda que a língua comum fosse o chiquito (atualmente denominada *bésiro*), os indígenas de outras línguas não apenas conservaram, até a medida do possível, suas tradições e língua própria, como também influenciavam a construção integral de cada um dos povoados. Em outras palavras, a presença numericamente representativa dos povos considerados no presente artigo transformou-se – como não poderia deixar de ser – em aporte cultural para a formação do povo Chiquitano. De modo que, do ponto de vista indígena, é possível dizer – sem medo de exagerar – que o atual povo indígena Chiquitano não apenas é, em parte, parente de muitos povos do atual Mato Grosso do Sul, como também, constitutivamente, é *expressão criativa* das sociedades, culturas e religiões de tais indígenas. Precisamente este estreito vínculo etnohistórico entre os diversos povos da região merece ser estudado por diferentes perspectivas, metodologias e disciplinas acadêmicas. O caso de Chiquitos é apenas uma experiência interétnica realizada, não sem ambiguidades, de superação das barreiras geográficas, sociais, culturais, linguísticas e, inclusive, religiosas, em que os próprios indígenas souberam aceitar o diferente a partir da sua própria afirmação. Não seria, *mutatis mutandis,* um ensinamento válido ainda nos dias de hoje?

# Missão Evangélica Caiuá: um ideário de fé e "civilização" nos "confins" de Mato Grosso (1929-1970)

Carlos Barros Gonçalves
Renata Lourenço

## Protestantismo no Brasil e povos indígenas: breves considerações

A inserção do protestantismo no Brasil teve início, de forma gradativa e restrita, a partir das primeiras décadas do século XIX, com a permissão do governo imperial para que ingleses e, posteriormente, alemães realizassem cultos e assistência religiosa aos imigrantes instalados no país. Os imigrantes alemães, por meio da formação de comunidades religiosas permanentes, são considerados os pioneiros no estabelecimento doprotestantismo no Brasil.[612] Trata-se do chamado protestantismo de imigração, nome devido ao vínculo entre a imigração e a inserção religiosa. Ainda no século XIX, chegaram ao país diversas denominações oriundas de missões protestantes do sul dos Estados Unidos. São as chamadas igrejas do protestantismo histórico de missão, representado pelas igrejas Congregacional (1855), Presbiteriana (1862), Metodista (1878), Batista (1882), Episcopal (1889) e Presbiteriana Independente do Brasil (1903).[613]

Os povos indígenas figuraram como propósito para a evangelização de igrejas protestantes no Brasil desde o século XIX. O jornal *Imprensa Evangelica*, primeiro jornal protestante da América do Sul e do Brasil, em sua segunda edição, veiculou um texto intitulado "Como pregar aos índios", no qual retratava, a partir da experiência de um missionário nos Estados Unidos, os indígenas como alvos importantes para o estabelecimento de igrejas no país, uma vez que "entendiam a pregação e a palavra cala em seus corações".[614] Os índios continuaram a figurar como tema do *Imprensa Evangelica* em 1888, numa matéria escrita pelo presbiteriano José Primênio, de Pernambuco. O texto *Evangelização brasiliense*, publicado no dia 6 de outubro, comentou

[612] Sobre os conflitos entre imigrantes protestantes e povos indígenas (no Rio Grande do Sul), vale consultar o artigo de Osmar Luiz Witt (1999).

[613] A Igreja Presbiteriana Independente (IPI) surgiu com a cisão da Igreja Presbiteriana do Brasil em 1903. Assim, utilizaremos, ao longo deste texto, a expressão "Igreja Presbiteriana" para nos referirmos à Igreja Presbiteriana do Brasil, enquanto que a IPI será designada com o acréscimo da expressão "independente". A IPI é considerada também uma igreja missionária/histórica por ter mantido as principais bases teológico-doutrinárias do presbiterianismo. O termo protestante, aplicado às igrejas relacionadas acima, é mais usual entre os estudiosos da religião no Brasil. Comumente, tais igrejas são chamadas de "evangélicas"; essa identificação tem ligação com o modo como os primeiros missionários estrangeiros se autointitularam no país, ou seja, como "evangélico", aqueles que desejavam afirmar a sua fidelidade ao Evangelho e não à ciência ou razão humana e, especialmente, que se diferenciavam do adepto da fé católica. Com o decorrer dos anos, diversas igrejas acrescentaram aos seus nomes a expressão "evangélica" e o termo "evangélico" passou a designar também os novos adeptos dessas igrejas.

[614] Jornal IMPRENSA EVANGELICA, 20 jan. 1866, p. 14.

a presença holandesa no Nordeste brasileiro e lançou, para os protestantes, o desafio de ir ao encontro dos povos indígenas. Outra notícia sobre os índios nesse jornal, ainda em 1888, deu conta dos maus tratos sofridos por uma etnia não especificada, denunciados por cinco indígenas que visitaram o então Imperador Dom Pedro II na capital, Rio de Janeiro.[615]

Outras duas matérias sobre os povos indígenas no Brasil foram publicadas em 1889 e em 1891 no *Imprensa Evangelica*.[616] Ao que tudo indica, esses foram os primeiros registros jornalísticos publicados sobre os índios por protestantes de origem missionária no país no século XIX. Sete anos após o primeiro registro, os indígenas voltaram a figurar como os elementos principais nos textos do presbiteriano José Primênio, então veiculados pelo jornal *OEstandarte*, ao longo do ano de 1895. Em diversos artigos, o religioso convidava os "crentes no Evangelho" em todo o Brasil a abandonarem o "indiferentismo" para com a evangelização dos povos indígenas. Contudo, em tais relatos, os indígenas eram emoldurados de forma bastante negativa, como pessoas bárbaras, selvagens, ignorantes e que supostamente necessitavam do auxílio das igrejas protestantes no país.

Essa imagem distorcida dos povos indígenas e a ideia de que a evangelização protestante era uma necessidade continuaram ao longo das primeiras décadas republicanas, quando as igrejas de origem missionária iniciaram atividades com o fim de incluir os povos indígenas como meta para a evangelização. Em alguns momentos, além de almas a serem salvas para o cristianismo, os indígenas foram vistos como os legítimos brasileiros, aqueles para os quais a evangelização adquiriu também uma feição de serviço patriótico. Para tal empreitada, as igrejas protestantes apresentavam-se como as verdadeiras portadoras de uma fé cristã capaz de proporcionar aos povos indígenas uma suposta civilização, advogada também pelo então Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Civilização, patriotismo e protestantismo foram três sinônimos para o trabalho missionário e cooperativo que culminou com a instalação da Missão Evangélica Caiuá em Dourados, antigo Sul de Mato Grosso, em abril de 1929. Essa Missão, instalada bem próximo ao Posto do Serviço de Proteção ao Índio, nos limites da Reserva Indígena de Dourados,[617] foi a primeira estação missionária dirigida por igrejas protestantes brasileiras entre indígenas. Ela foi idealizada pela Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil, organização criada na capital paulista em agosto de 1928.[618]

## "Civilização" custeada pelos próprios índios

A primeira equipe de missionários protestantes que se fixou na então Vila de Dou-

[615] Jornal IMPRENSA EVANGELICA, 6 out. 1888, p. 315; 8 dez. 1888, p. 391.

[616] Jornal IMPRENSA EVANGELICA, 23 mar. 1889, p. 93; 15 ago.1891, p. 251.

[617] A Reserva de Dourados foi criada pelo decreto n. 404 de 3 de setembro de 1917, compreendendo uma área de 3.539 hectares, especificamente para abrigar os índios Guarani. É preciso ressaltar que essa demarcação não seguiu qualquer critério referenciado ao território e ocupação tradicional dos indígenas, pois, possivelmente, essa área fazia parte do território utilizado para caça e pesca, ou mesmo como área de trânsito, mas não dispomos de evidências de que tenha se constituído em espaço de residência fixa no momento em que foi demarcada. Assim, a ocupação da Reserva, nas duas primeiras décadas após a sua criação, se fez de modo forçado, com lentidão e muita resistência. Os Terena começaram a chegar à Reserva de Dourados provavelmente logo após a sua criação, provenientes da Serra de Maracaju. Atualmente, a Reserva de Dourados é habitada por aproximadamente 13.000 pessoas que se identificam como Guarani, Kaiowa e Terena.

[618] A Associação de Catequese foi uma entidade ligada à Comissão Brasileira de Cooperação, criada em 1917, que reunia diferentes igrejas protestantes brasileiras com o propósito de estabelecerem "relações mais cordiais" (ecumênicas), cooperação em trabalhos eclesiásticos e constituírem "um centro de unidade moral entre as diversas denominações evangélicas no Brasil" (CENTRO BRASILEIRO DE PUBLICIDADE, 1923, p. 127). Sobre o movimento ecumênico protestante no Brasil e o surgimento do ideal de evangelização para os povos indígenas, especialmente a criação da Associação de Catequese dos Índios, consultar GONÇALVES, 2011.

rados foi composta pelo reverendo Albert Sidney Maxwell e sua esposa, Sra. Mabel Davis Maxwell, membros da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos, o médico Nelson de Araújo, membro da Igreja Metodista do Brasil, o professor e dentista Esthon Marques, membro da Igreja Presbiteriana Independente e o agrônomo João José da Silva, acompanhado da professora Guilhermina Alves da Silva (esposa) e do pequeno filho Erasmo.[619] Essa equipe estabeleceu-se em Dourados no início do mês de abril de 1929, pondo em marcha um conjunto de ações referentes à instalação e organização da Missão Caiuá, ao conhecimento do campo de trabalho e ao estabelecimento dos primeiros contatos com os grupos indígenas e a população não índia do lugar.

Os índios não ficaram indiferentes à presença dos novos indivíduos na região. Numa carta escrita em 25 de abril de 1929, o missionário Albert Maxwell relatou que alguns índios Kaiowa visitaram a casa alugada pelos religiosos em Dourados e mostraram-se interessados nas intenções/planos dos missionários na Reserva Indígena. Além disso, o reverendo anotou que os índios frequentaram a residência dos religiosos com "coisas para vender, como peles, milho etc.". A amizade estabeleceu-se aos poucos, segundo a carta escrita por Maxwell.[620] O interesse dos Kaiowa na busca por informações sobre a presença dos religiosos também foi registrado pelo missionário Nelson de Araújo que, "nas conversas com os índios contando o que pretendiam fazer", acreditava obter algum êxito futuro para a Missão. As visitas de indígenas à residência dos missionários foram constantes ao longo dos primeiros meses de 1929, bem como a ida dos religiosos ao interior da Reserva Indígena.[621]

Numa dessas incursões às moradias dos índios, feitas a pé em meio à mata, o missionário João José da Silva contou com a ajuda de um trabalhador paraguaio para interpretar o Guarani, uma vez que os religiosos desconheciam o idioma usado pelos Kaiowa. Nesses encontros entre indígenas e missionários, a comunicação causava dificuldades para os religiosos, que procuravam" aprender algumas palavras em Guarani, mas às vezes "falavam" tão mal que a criançada ria-se a valer de todos", relatou João José da Silva.[622] Ao espaço e ao modo de vida da região, conhecido dos indígenas, os missionários tiveram que adaptar-se. Ao narrar uma caminhada pela mata entre as moradas dos índios, João José da Silva registrou:

> Dali para diante o índio foi conosco e nós precisávamos dar o que tínhamos para alcançá-lo e não podíamos. De vez em quando ele parava para não nos perder de vista naquela vereda tortuosa e então podíamos ver nos seus lábios um sorriso que bem dizia o que ele estava pensando de nós.[623]

Ainda com o propósito de estabelecer relações mais próximas com os indígenas, os religiosos fizeram uma distribuição de roupas arrecadadas em diversas cidades do país, prática que prosseguiu ao longo dos anos. O relato desse evento, publicado no jornal *O Estandarte*, revela como os indígenas souberam utilizar a presença dos missionários nas aldeias como forma de suprir suas necessidades materiais. O missionário Esthon Marques escreveu que

> Os índios, que já sabiam de nossa visita, reuniram-se alegres e risonhos num total de 80 pessoas. Distribuímos um traje completo para os homens, que recebiam com prova de muita satisfação, depois aos rapazes, às mulheres e às crianças. Interessante foi a distribuição entre as mulheres [...] tinham um quê de faceiras e ciosas na escolha de vestidos de cores vistosas e de mais adornos.[624]

[619] A instalação da Missão entre os índios Kaiowa de Dourados foi precedida de viagens exploratórias pelos missionários Maxwell e Nelson de Araújo, relatadas nos jornais denominacionais. A última dessas viagens ocorreu entre os meses de maio e junho de 1928.

[620] Carta de Albert Sidney Maxwell ao senhor Sebastião Machado, da cidade de Campinas, São Paulo, 25 abr. 1929.

[621] Jornal O EXPOSITOR CRISTÃO, 15 maio 1929, p. 1; 10 jul. 1929, p. 5-6.

[622] Jornal O PURITANO, 22 jun. 1929.

[623] Jornal O PURITANO, 22 jun. 1929.

[624] Jornal O ESTANDARTE, n. 30, 1929, p. 11.

As trocas e negociações caracterizaram o relacionamento entre os indígenas e os missionários. Assim, com o decorrer dos anos, a Missão Caiuá tornou-se um espaço no qual os indígenas puderam estabelecer relações com a sociedade envolvente. Esse cenário desenvolveu-se por meio da própria estrutura missional proposta pelos religiosos, que se dividiu, desde o início, em três frentes: educação, saúde e trabalhos agrícolas. Somado a isso, o ensino cristão, através de cultos e escolas dominicais.[625] O plano de "aldear, civilizar, educar, cristianizar e curar as enfermidades" começou a ser desenvolvido com maior empenho a partir da compra, entre 1930 e 1931, das terras que abrigariam a sede missionária.[626] A área onde atualmente se encontra a Missão foi adquirida contígua à sede da administração da Reserva. Isso certamente facilitou o trabalho conjunto com os agentes do SPI e o acesso aos índios que buscavam benefícios na sede do Posto Indígena (Ilust. 173)

Contudo, é preciso dizer que, ao pôr em prática seus planos, a Missão interferiu na história do povo Kaiowa. Desde os primeiros anos de atuação, ela, por exemplo, criou novas necessidades materiais, como o uso de medicamentos industrializados. Isso criou uma dependência dos índios para com os provedores desses novos gêneros, que por sua vez colocaram em xeque o poder dos líderes espirituais. Com essa relação de dependência, a presença dos índios nas atividades missionárias ficou mais forte. O tratamento das doenças adquiridas no contato, como a tuberculose e a varíola, desafiou a competência dos pajés tradicionais, a qual se mostrou insuficiente diante das novas doenças. Nesse espaço lacunar, os missionários apresentaram-se como provedores, curadores das novas enfermidades por meio da fé cristã e dos medicamentos da "civilização". Os períodos de maior sucesso nesse empreendimento aconteciam com a escassez de alimentos, especialmente no inverno, quando também o frio assolava as comunidades indígenas, agora acostumadas às vestimentas não indígenas. Desde então, era propagada a "miséria" dos índios e a necessidade de se angariar cobertores, roupas de frio, calçados e alimentos, o que, de certa forma, servia como forma de atração, possibilitando o contato e, posteriormente, intensificando as relações de troca e ao mesmo tempo de dependência aos novos hábitos de consumo. Os missionários atribuíam aos indígenas uma incivilidade inata pela qual realizavam um modo de vida inferior. Somente por meio dos "ganhos da civilização" é que os Kaiowa poderiam ascender a uma condição suficientemente humana. A responsabilidade pelos danos causados pela "civilização" (expropriação do território, destruição dos recursos ambientais, territorialização em reservas) foi metamorfoseada em intenções humanitárias e cristãs.

Na busca por esse ideário, os missionários estabeleceram parcerias com outra entidade com a qual os índios já mantinham um contato mais estreito, o Serviço de Proteção ao Índio. Os missionários tinham consciência de que a atuação do SPI era eminentemente secular, em contraste com o que eles preconizavam. Contudo, o SPI e a Missão completavam-se no trabalho de assimilação/integração do indígena a uma suposta nacionalidade. Isso foi se transformando numa relação simbiótica, de trocas, visando a objetivos comuns, que se coadunavam com o processo "civilizatório" a ser concretizado.

Concomitantemente à preocupação dos missionários protestantes de manter os primeiros contatos com os índios de forma amistosa, eles adentravam a Reserva buscando conhecer o espaço geográfico e cultural destes últimos. As primeiras experiências dos missionários junto aos índios de Dourados deram-se de forma mais elaborada e sistemática, através da alfabetização de adultos, ainda em 1929 e 1930, o que logo se revelou ineficaz na prática da conversão ao cristianismo. Os próprios

[625] O nome "escola dominical" aplica-se às reuniões realizadas aos domingos para o ensino bíblico de fiéis e novos adeptos.

[626] Jornal O EXPOSITOR CRISTÃO, 19 set. 1929, p. 1.

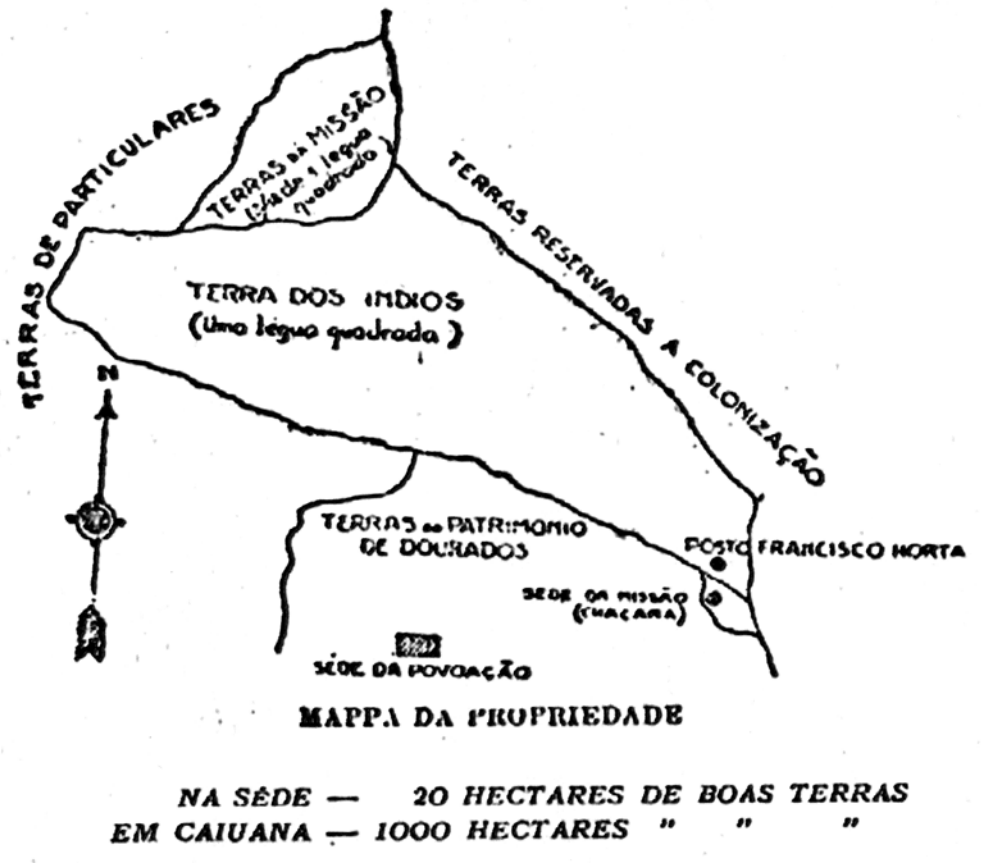



ILUSTRAÇÃO 173 - MAPA ANTIGO DA MISSÃO CAIUÁ (RELATÓRIO DA MISSÃO CAIUÁ, 1951, NO PRIMEIRO CONGRESSO EVANGÉLICO. COLEÇÃO MARÇAL DE SOUZA, CDR/FCH/UFGD). O MAPA INTEGRA UM RELATÓRIO DA MISSÃO CAIUÁ DO ANO DE 1951 POR OCASIÃO DO PRIMEIRO CONGRESSO EVANGÉLICO INDÍGENA REALIZADO EM DOURADOS. NO MAPA, A EXPRESSÃO "1 LÉGUA QUADRADA" CORRESPONDE A 3.600 HECTARES, PADRÃO PARA AS ÁREAS RESERVADAS PARA OS ÍNDIOS PELO ENTÃO SPI. ATUALMENTE, A ÁREA DA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS CORRESPONDE A 3.475 HECTARES. A ÁREA DENOMINADA "TERRAS DA MISSÃO (CAIUANA), 2/18 DE 1 LÉGUA QUADRADA" CORRESPONDE A 1.000 HECTARES E FOI A PRIMEIRA PORÇÃO DE TERRAS COMPRADAS PELA MISSÃO, NO INÍCIO DOS ANOS 1930. A ÁREA CHAMADA NO MAPA DE "SEDE DA MISSÃO, CHÁCARA" CORRESPONDE A CERCA DE 20 HECTARES E FOI A SEGUNDA PORÇÃO DE TERRAS ADQUIRIDAS PELOS MISSIONÁRIOS E É NESSE LOCAL ONDE SE ENCONTRA ATÉ HOJE A SEDE DA ENTIDADE.

missionários reconheciam que os índios que frequentavam os cultos e as aulas dominicais o faziam muito mais com o intuito de obter atendimento médico e presentes, como roupas, calçados e objetos diversos, do que preocupados em aprender novos costumes.

Isso se revela uma condição colocada pelos próprios índios desde o início, que evidencia os termos destes em se apropriar das novas práticas impostas no que lhes convinha, na medida do possível, negociando, trocando, por consciência ou por necessidade, em um processo de reelaboração cultural permanente, sem perder de vista seus referenciais étnicos.

A educação escolar, os serviços de saúde e o ensino agrícola foram o campo privilegiado onde os missionários puderam realizar a evangelização e a civilização. Assim, os indígenas foram confrontados com um "evangelho" que implicou uma racionalização do tempo e do espaço. Para os religiosos, as experiências de tempo e de espaço dos indígenas foram mal compreendidas, como sugere a citação abaixo:

> A inércia, o desprezo ao trabalho são características principais do selvagem, para ele que não tem outro ideal, além de ver um pé de mandioca viçoso, e uma forte rêde de fibras de burity e só com o estampido do trovão, é que lhe vêem a mente as coisas espirituais, imaginando que o deus Tupan está raivoso.[627]

A descrição das características dos seres "naturais" e "primitivos" reforça a grande tarefa de que estavam encarregados o SPI e, nes-

[627] Jornal O EXPOSITOR CRISTÃO, 19 jun. 1929, p. 3.

se caso, a referida instituição religiosa. Todos os detalhes da roupa, do comportamento, do modo de conceber a produção, faziam parte de um rosário de detalhes a serem perseguidos, num permanente trabalho de vigilância. A acusação aos índios de "inércia", "desprezo" ao trabalho, constituía-se em prova inconteste de "selvageria e barbárie" e, portanto, justificava os combates pela "civilização". O tempo agora passa a ser o tempo do relógio, que vai incidir brutalmente sobre a organização socioeconômica e cultural desses povos. O tempo das estações do ano, da produção, da caça, da pesca onde ainda havia, das festividades sagradas da cultura indígena passa pelo crivo de uma nova contabilidade, a do tempo de um mundo "civilizado" que protagoniza as frentes do "progresso".

Essa relação de simbiose é também percebida em trechos do relatório do SPI de 1937, que evidenciam o repasse das funções do órgão "protetor" para a missão religiosa. Esse trecho do relatório é bastante ilustrativo sobre a importância dada à Missão Evangélica pelo SPI:

> E o que posso atestar sobre a referida missão é que ela vem prestando relevantes serviços, e possue medico, que atende os índios a qualquer hora, Engenheiro agrônomo que da aula de pratica da agricultura aos Índios, Escola primária com freqüência de 16 a 18. Ministram cultos todos os domingos, fazem pregações dando bons conselhos que muito contribue para levantar a força moral dos nossos selvícolas, evitando muito o alcoolismo. (RELATÓRIO ANUAL POSTO INDÍGENA FRANCISCO HORTA, 9 dez. 1937. MI Mf. 194, fgs. 174-175).

Com a crise mundial, a partir da quebra da Bolsa de Nova York em 1929, com fortes reflexos nas exportações do Brasil, e internamente a chamada Revolução de 1930, seguida da ascensão de Getúlio Vargas ao poder, iniciou-se um período de sucessivas crises de ordem política e econômica no Estado republicano. Várias instituições sofreram impactos da mesma ordem, com redução de recursos. O SPI sofreu uma queda brusca de injeção de provimentos, o que avolumou ainda mais a política do órgão em articular-se com outros promovedores dos mesmos ideais de civilização/integração do indígena. Esse contexto foi favorável para a Missão Evangélica. Esse cenário de escassez de recursos do SPI foi evidenciado no seguinte relatório, que, de outro lado, contraria a visão errônea de que os indígenas eram indivíduos inertes e não dados ao trabalho:

> Lavouras. Somente os índios tem feito lavouras para o seu consumo, o Posto atualmente não tem lavouras, a não ser, pequeno canavial, herval plantado e bananal. Por falta de verba material não foi possível fazer outras lavouras, com o auxílio dos índios pretendo limpar o hervalzinho plantado e ir fazendo alguns reparos nas cercas [...] ir conservando o que puder. (RELATÓRIO MENSAL, 1933. MI Mf. 194, fg. 153).

O custo do projeto de "civilização" recaiu sobre os próprios índios. E, no espaço de terras da Missão, não foi diferente. Para a limpeza do terreno que abrigaria os trabalhos missionários, cerca de dez hectares, diversos índios foram contratados pelos religiosos. Da mesma forma ocorreu quando da construção das casas e dos barracões para a Missão.[628]

No decorrer de toda a década de 1930, a crise aprofundou-se, de forma a comprometer os serviços de assistência propostos pelo Serviço de Proteção. Em vários avisos mensais do SPI pesquisados junto aos arquivos do Museu do Índio, consta, por exemplo, que o ritmo de construção de casas para os índios foi reduzido drasticamente, embora o desmatamento feito com esse argumento tenha se intensificado, falseando o que de fato ocorria – venda de madeiras e/ou outras atividades irregulares que beneficiavam os agentes do próprio Posto –, as áreas voltadas para a agricultura também foram reduzidas. Os serviços de saúde e de educação somente foram possíveis com a colaboração da Missão Caiuá. É de se registrar que a crise do órgão tutor (SPI) nunca fora su-

[628] Jornal O PURITANO, 5 jul. 1930; Jornal O ESTANDARTE, 11 abr. 1939, p. 2-3.

perada. De tempos em tempos, ela se agravava e tomava novos rumos, sempre apertando o cerco sobre a mão de obra e os recursos naturais dos índios.

## Os indígenas diante das atividades missionárias de saúde, agricultura e educação

Os planos missionais que foram colocados diante dos indígenas estavam diretamente relacionados à formação profissional dos membros da equipe de missionários. A formação profissional seculardos religiosos brasileiros determinou, em síntese, a forma como foram organizados os trabalhos pela Missão. O fato de haver um médico, um agrônomo e alguns professores na equipe inspirou-se, por sua vez, no estudo do campo missionário e da cultura indígena realizado previamente. Cada um dos integrantes da equipe tornou-se responsável pela direção da atividade de sua competência, que, junto com as outras ações, visava atrair o indígena para uma relação de proximidade com os missionários, de forma a propiciar a evangelização. A partir dessas considerações, pode-se afirmar que o objetivo dos evangelizadores protestantes, ao desenvolverem os planos e as estratégias missionárias, foi o de transformar o indígena num indivíduo considerado "civilizado"e "apto"à vida "fora da floresta".[629]

Contudo, a "civilização" mencionada somente seria alcançada através da adoção de novos costumes e práticas relacionados à saúde, ao trabalho e, sobretudo, às crenças. Para tanto, segundo o entendimento dos missionários, o protestantismo – através dos seus valores e ensinamentos – seria o agente facilitador/operador de tais mudanças. Através das ações a serem desenvolvidas pelo missionário agrônomo, os índios receberiam instruções (valores) relacionadas a novos costumes e métodos de trabalho agrícola, entendidos como mais eficientes e vantajosos que os utilizados pelos indígenas. Com o missionário médico, seriam ministrados novos métodos profiláticos e de cura, considerados mais eficazes que as formas tradicionais de tratamento de doenças, geralmente ministradas por líderes religiosos indígenas. O investimento na alfabetização em português justificava-se por ser a língua nacional o veículo facilitador de comunicação e transmissão de saberes do mundo dos não índios. Por último, o ensino dos valores cristãos protestantes seria realizado através das leituras bíblicas, dos cânticos,[630] como também das orações e das devoções.

Convém lembrar que, ao mesmo tempo em que o Estado, através do SPI, e as missões religiosas propugnavam por tornar os indígenas aptos e autônomos para conviverem com a população não índia, os espaços tradicionais de ocupação eram progressivamente invadidos, os indígenas eram recrutados como mão de obra barata para os estabelecimentos agropecuários vizinhos e as terras indígenas eram oficialmente delimitadas, entenda-se reduzidas. Ou seja, defendia-se uma autonomia para os índios, porém estranha aos seus modelos tradicionais de organização social.[631]

É importante frisar que, para os missionários, civilização era sinônimo de protestantismo. A aceitação da mensagem protestante, caracterizada pela crença em Jesus Cristo como único salvador da alma, produziria nos indígenas novas formas de comportamento, novos hábitos, em contraponto aos costumes "selvagens" e "estranhos" à sociedade não índia. Os valores do trabalho e da educação escolar seriam formas, meios, através dos quais os índios aproximar-se-iam de um suposto estágio de civilidade, mas o principal motivador

[629] Jornal O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 ago. 1929, p. 4-5.

[630] Em uma entrevista ao jornal *O Puritano*, em 1939, a missionária/professora Elda Rizzo Emerique afirmou que as crianças indígenas gostavam "imensamente" de música, eram muito "inteligentes, vivos, indagadores, perspicazes em tudo". Conforme o relato, os missionários tinham que "cantar, tocar instrumentos, rodar"...para tentar atrair os alunos (25/12/1939, p. 3).

[631] Sobre a política indigenista do Estado republicano, especialmente, com uma visão a partir da Aldeia Panambizinho em Dourados, consultar LOURENÇO, 2008.

seria a mudança religiosa que desencadearia, então, transformações em todos os outros aspectos da vida. Essa afirmação pode ser percebida nas ênfases das cartas e dos relatos publicados nos jornais protestantes a respeito da necessidade de se fazer os indígenas abandonarem a "vida selvagem" e, por meio do Evangelho, alcançar a "civilização".[632]

Até aqui foi privilegiado o ponto de vista dos missionários. Mas, o que os indígenas esperavam com a Missão? Como se relacionaram e se apropriaram das ações desenvolvidas ao longo dos anos pelos agentes religiosos? Dessas questões tratamos nos itens a seguir.

## Curar as enfermidades

Os serviços de assistência à saúde dos indígenas foram desenvolvidos desde os primeiros dias do contato entre índios e missionários em Dourados. A oferta do saber médico foi entendida como elemento indispensável para a atuação missionária, uma vez que funcionaria como elemento de aproximação entre os religiosos e os indígenas, bem como poderia contribuir para que os métodos de cura praticados pelos próprios índios caíssem em descrédito. Essa estratégia poderia também funcionar como um instrumento de aproximação com elementos não indígenas que porventura habitassem nas proximidades da Reserva.

Contudo, um relato publicado no jornal *O Estandarte*, de autoria de um visitante presbiteriano à Reserva de Dourados, deixou claro que os indígenas resistiram às práticas de saúde apresentadas pelos religiosos. Conforme escreveu o presbiteriano A. L. Davis, num primeiro momento, os índios aceitavam o tratamento oferecido pelos missionários, porém, logo em seguida, cuidavam de voltar aos métodos tradicionais de seu povo. Isso foi evidenciado quando um indiozinho ferido gravemente na cabeça por uma onça buscou auxílio junto ao missionário médico e, após receber os curativos, num momento de descuido dos religiosos, fugiu para o interior da mata e teve os remédios dos brancos substituídos por "cascas de árvore, bem socadas e postas sob as feridas"[633] (Ilust. 174).

Numa tentativa de contornar casos como esse, o atendimento médico era também realizado na própria moradia dos índios, quando estes se encontravam doentes. Além disso, na sede missionária, nos primeiros anos, não havia uma infraestrutura adequada para o atendimento dos enfermos. Os indígenas eram atendidos em um "quartinho de madeira sem soalho e sem forro, muito mal abriga os doentes do frio intenso que faz naquela zona".[634] Em casos mais graves, os enfermos eram colocados nas casas dos próprios missionários, que assim podiam exercer maior vigilância sobre os tratamentos e tentar minimizar a resistência dos indígenas.[635] Para tal intento, todos os membros da Missão empenhavam-se.

Com essas dificuldades de logística, e diante da resistência dos índios, por volta de 1933, os religiosos iniciaram uma campanha entre as igrejas do país com o intento de arrecadar fundos para a construção de um hospital.[636] Dados de 1935 informam que os esforços para a edificação de um espaço adequado para o atendimento à saúde surtiram pouco efeito e o atendimento era realizado em uma pequena farmácia na sede missionária e também nas instalações do Posto do SPI.[637]

As crianças indígenas também foram alvo do investimento em saúde. Desde a chegada da primeira equipe de missionários, verificou-se a

[632] Essa foi a principal tese defendida por Carlos Barros Gonçalves (2011); o autor centraliza sua análise não no impacto da missão religiosa sobre as culturas indígenas – lugar comum das pesquisas da área – mas na história do protestantismo em si mesma, e seus muitos desdobramentos. Outro livro que contribui para o entendimento da história das missões protestantes entre povos indígenas, especialmente na perspectiva da história do metodismo brasileiro, é KEMPER; SILVA, 1994.

[633] Jornal O ESTANDARTE, 11 abr. 1939, p. 2, 3; Jornal O EXPOSITOR CRISTÃO, 4 abr. 1939, p. 8.

[634] Jornal O ESTANDARTE, 11 abr. 1939, p. 2-3.

[635] Jornal O PURITANO, 5 jul. 1930.

[636] Jornal O PURITANO, 10 jan. 1933, p. 8.

[637] Jornal O ESTANDARTE, 1935, p. 5.



ILUSTRAÇÃO 174 - NELSON DE ARAÚJO TRATANDO FERIMENTO DE CRIANÇA INDÍGENA. (JORNAL O EXPOSITOR CRISTÃO, 4 ABR. 1939, P. 8)

presença de grande número de crianças vítimas de parasitas e moléstias mais comuns.[638] O olhar voltado aos pequenos também se refletiu em outra interferência dos religiosos na forma de organização dos indígenas: a adoção de órfãos.

Numa carta publicada no jornal *O Puritano*, em 1936, a missionária Áurea Batista afirmou que as maiores necessidades eram a construção do hospital e do orfanato.[639] Segundo o relato, o médico Nelson de Araújo fazia visitas frequentes às *choças* dos indígenas, onde os encontrava sempre doentes, sobretudo as crianças. O sentido da construção do hospital e do orfanato eram os mesmos. Tentar afastar o indígena adulto e, principalmente, as crianças, do convívio dos demais, a fim de, ao atendê-los nas necessidades, inseri-los em novos valores e ideais. O hospital teria também a função de *tornar mais suave* e tarefa do médico; da mesma forma, propiciar melhores condições de tratamento, pois, nas casas, os indígenas geralmente não tomavam a medicação corretamente e estavam sujeitos a constantes infecções. A concentração dos serviços médicos num local específico contribuiria para uma melhor assistência e eficiência no tratamento dos indígenas, aliados, é claro, ao desejo de estreitar o relacionamento com os indígenas, dada a proximidade entre ambos (Ilust. 175).

Conforme dados enviados pelos missionários aos jornais de suas respectivas igrejas, os indígenas resistiam ao tratamento médico e à catequese ofertados. Isso, no entanto, não significa que os índios não frequentassem as atividades religiosas da Missão. Nesse sentido, é ilustrativa uma carta publicada em 1935, na qual o missionário João José da Silva afirma que os religiosos não podiam estar plenamente satisfeitos, pois os índios, apesar da frequência, "não estavam interessados nem aproveitando os benefícios do trabalho religioso".[640]

Outro relato, publicado em 1937, de autoria do reverendo Maxwell, informa que a esperança dos religiosos era somente para o futuro, dada a resistência dos indígenas. Oito anos após a instalação entre os indígenas, não se mencionava até então resultados concretos no que se referia a uma suposta conversão de indígenas ao cristianismo. "Naturalmente levam muito tempo para deixarem as ideias errôneas da sua religião primitiva, porém, não temos insistido em profissões de fé". O fato é que os indígenas resistiram, apesar de aceitarem o auxílio oferecido pelos religiosos e mesmo cooperarem em trabalhos e afazeres domésticos da Missão e também na realização das atividades religiosas. Em sua carta, o reverendo também sugere que havia resistência quanto aos tratamentos dispensados pelo missionário médico. "Os doentes

[638] Jornal O PURITANO, 10 nov. 1935, p. 5.

[639] Jornal O PURITANO, 25 dez. 1936, p. 7.

[640] Jornal O ESTANDARTE, 1935, p. 5.



ILUSTRAÇÃO 175 - FILANDRO, NELSON DE ARAÚJO E ALBERTO, CRIANÇAS ADOTADAS (REVISTA A VOZ MISSIONÁRIA, JAN./MAR. 1942)

estão confiando cada vez mais nos remédios e no tratamento que a Missão oferece e diariamente vêm procurando recursos para seu tratamento".[641]

E essa confiança advém de uma constatação, a de que, para aquelas novas doenças, os deuses indígenas e seus representantes na terra – os pajés, não tinham como oferecer a cura.[642] Durante todo o período em questão, do início da década de 1930 ao início dos anos 1970, a situação de agravamento das doenças é atestada em inúmeros documentos do SPI (relatórios, avisos mensais, solicitações diversas para medicamentos etc.), sempre relatando a cooperação da Missão Evangélica Caiuá no trabalho de combate à situação de agravamento das condições sanitárias dos índios que se achegavam à Reserva de Dourados, trazidos, na maioria das vezes, de várias aldeias, de modo compulsório.

Com as doenças trazidas pelo processo de aldeamento compulsório, a presença da Missão Caiuá se fez primordial. E isto é constantemente revelado em vários registros documentais, como, por exemplo, neste, no qual se fala da existência de doentes na Reserva de Dourados:

> Tem havido bastante (doentes), porém tem sido atendido com alguns medicamentos que temos aqui, e com o auxílio do Sr. Nelson de Araújo, médico da Missão Protestante de catequese dos Indios, esta Missão tem prestado bastante auxílio aos índios, sem prejuízo de nossa fiscalização, eles também possuem escolas para os índios e estes estão montando hospital anexo a divisa deste Posto. (RELATÓRIO MENSAL, 1933. MI Mf. 194, fg. 000154).

[641] Jornal O PURITANO, 10 jun. 1937, p. 8.

[642] No dia 28 de dezembro de 2011, foi publicada, no DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO, a lei Nº 4.159, que garante aos índios assistência religiosa "tradicional" em hospitais e casas de saúde no Mato Grosso do Sul. A responsabilidade quanto a viabilizar essa opção ficou a cargo das instituições de atendimento aos enfermos.

As condições sanitárias da Reserva, no período subsequente, eram tratadas sempre como sendo razoáveis. Os Avisos Mensais apontam os doentes do mês e as referidas doenças, sem, contudo, permitir uma visualização geral das condições reais da população como um todo, nem as razões prováveis para as manifestações dessas doenças. Um documento relativo ao ano de 1947, denominado "Processo referente aos índios doentes do Posto Francisco Horta", revela-nos a precariedade da saúde dos índios naquela época:

> Declarou-me o conceituado médico (Dr. Ernani Martins) que o estado sanitário desses Caiuá é alarmante – muito mal nutridos, apresentam elevado índice de anemia que se transforma quase sempre na terrível tuberculose. Cumpre anotar que o Dr. Martins fez uma rápida visita a esse Posto – se tivesse tempo para ir a todos os casebres, espalhados pelas matas, onde vive a maioria dos índios assistidos pelo estabelecimento, cremos que a relação de doentes subiria a mais de cem. (SANTOS, Irineu José dos, "Processo referente a índios do P. I. Francisco Horta" – SPI MI Mf. 7, 2585/47).

Nesse processo, foram relacionados 45 índios doentes, atacados de varias moléstias. O combate a essa situação de agravamento das condições de saúde dos índios será registrado em vários relatórios mensais nos quais constará, com muita regularidade, a referência à presença do médico da Missão Caiuá. Como resultante do processo de empobrecimento progressivo, da desnutrição e da consequente baixa da imunidade orgânica, as doenças intensificaram-se, especialmente a tuberculose. Em 1955, por exemplo, há referências à fundação de um posto de malária na Reserva e ao acompanhamento permanente dos doentes tuberculosos pelo médico da Missão, Dr. Nelson de Araújo, indicando que, por mais que se cuidasse das condições sanitárias, os índices de moléstias agravavam-se.

Em primeiro de março de 1963, foi inaugurado, pela Missão Caiuá, o hospital Porta da Esperança, ao lado do Posto Indígena Francisco Horta. O hospital, com área de isolamento para tuberculosos, era destinado exclusivamente à população indígena da região, representando uma iniciativa de cooperação mútua entre a Missão e o SPI, que inclusive cedeu funcionários para auxiliar na preparação dos festejos para a inauguração do espaço (RELATÓRIO MENSAL do P. I. Francisco Horta, 25 fev. 1963. MI Mf. 7, s/fg).

Depois, contar-se-ia não só com a colaboração do SPI, mas se assistiria sua dependência em relação à Missão, para que pudesse prestar serviços de atendimento aos doentes indígenas da Reserva.[643]

## O ensino de novas práticas agrícolas

As primeiras ações voltadas a novos métodos de prática da agricultura entre os índios tiveram início com a aquisição, pelos missionários, de duas faixas de terras limítrofes à Reserva de Dourados. Uma delas possuía cerca de 1. 020 hectares e distava cerca de duas léguas do Posto Indígena do SPI. A esse local foi dado o nome de Fazenda Cayuana. O objetivo com a compra dessa porção de terras era produzir alimentos para a subsistência dos missionários, mas também tentar incutir nos indígenas novos saberes quanto ao plantio e colheita.[644] A outra porção de terras foi adquirida mais próxima ao Posto Indígena, local de frequência comum dos indígenas, por volta de 1931/1932, onde se encontra instalada a sede missionária até hoje.

Conforme dados encontrados nos próprios jornais eclesiásticos, a ideia de miséria ou pobreza alimentar em que viveriam os índios não era realidade. Os Kaiowa, reconheciam os missionários, "viviam espalhados a procura de frutos", o que, na verdade, era um proble-

[643] Desde o ano de 2001, a Missão firmou parceria com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) para oferecer assistência à saúde dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, bem como atuar na implementação/construção de projetos voltados a esse fim em outros estados.

[644] Jornal O PURITANO, 5 jul. 1930, p. 4; Jornal O EXPOSITOR CRISTÃO, 4 fev. 1941, p. 8.

ma para os religiosos, que os queriam reunidos num local de fácil acesso com o objetivo de alcançá-los com os planos missionais.[645]

O missionário João José da Silva relatou que, numa incursão ao interior do território ocupado pelos índios, marcado por muito verde, encontrou "uma roça de milho, recém-desbravada, de um alqueire mais ou menos, à cabeceira de um córrego, com muita fava, muita abóbora, muita fartura".[646] Na sequência do relato, ao ser convidado a conhecer uma residência Kaiowa, o religioso retratou informações sobre o modo alimentar do indígena:

> Nos esteios e nas vigas da choupana estendiam-se as redes feitas das fibras do gravatá. Do teto pendiam as armas da família entre as quais se destacavam o arco e a flecha – um enorme arco mais alto do que um homem alto e uma flecha com ponta de aço em forma de lança. Com estes instrumentos de caça aquele índio vive satisfeito e sem medo naquelas ermas paragens. De fato, poucos minutos depois, seguindo nosso caminho, vimo-lo examinando uns rastos novos de anta e de queixada, mostrando-se contente com a esperança de boa caça, muito breve.

O entendimento de que os Kaiowa não praticavam a agricultura, e por isso mesmo a constante aplicação das ideias de miséria e pobreza por parte dos missionários, era uma visão equivocada e baseada tão somente nos valores de produção de alimentos em grande escala. De fato, tais valores não faziam parte do cotidiano desses indígenas, que praticavam um modo de produção voltado para a subsistência, em pequena escala.

Ao que tudo indica, o ensino agrícola continuou a ser ofertado aos índios nas aulas de alfabetização de adultos e crianças, na sede missionária e também em colaboração com o SPI. Nos jornais eclesiásticos, são vários os apelos para a doação de sementes para a distribuição aos índios e para o uso na Missão.

Um relatório do SPI, datado de 31 de outubro de 1961, demonstra, em parte, como a Missão atuava para o ensino agrícola, especialmente, com o auxílio do SPI:

> Foi organizado um serviço de mutirão aos índios, serviço coletivo e obrigatório, pois, a agricultura entre eles é pouco desenvolvida, e, com isso procuramos não só desenvolve-la, como também incentiva-la. Foi organizado uma comissão de "Conselheiros", composto de Índios e civilizados, inclusive professoras da "Missão Evangélica", que em conjunto promovem reuniões aos sábados, estimulando o trabalho agrícola entre os índios, fazendo sentir a importância da agricultura na nossa alimentação. (MI Mf. 6, planilhas 82-90).

Também no trecho acima, é possível notar o equívoco quanto à importância do cultivo para os indígenas. O relato a seguir, trecho de uma entrevista com o senhor Nicolau Machado, realizada em 2006, atesta a prática da agricultura pelos Kaiowa e aponta para o aprendizado dispensado pela Missão. Em relação aos ensinamentos sobre a roça, Nicolau Machado diz que os indígenas "já sabiam como lidar e os pais e avós" já tinham lhe repassado esses conhecimentos. O que de novo foi ensinado na escola da Missão foi o plantio de verduras, porque o pai não plantava verdura, "lá que eu fui ajudá eles plantá verdura. Nós num cultivô isso aí, eu ajudei eles lá, mas nóis mesmo a gente num planta. [...] a gente come...só que compra de vez em quando [...] nas feira e nos mercado" (Nicolau Machado, entrevista, 15 set. 2006).

Trechos de um relatório/estudo utilizado como referencial para a criação do projeto de constituição da Associação Evangélica de Catequese dos Índios, que deu origem à Missão Caiuá, também deixou claro o envolvimento dos indígenas com pequenas lavouras. Nesse relatório, os Kaiowa foram contemplados, especialmente, com os relatos do missionário Albert Maxwell. Informa o documento que os índios "para fazer seus instrumentos rústicos, e ter comida todos os dias, eles precisam trabalhar duro. Caça e pesca são suas ocupações principais. Algumas tribos deram início à vida agrícola, plantando milho e mandioca"

[645] Jornal O EXPOSITOR CRISTÃO, 16 dez. 1931, p. 6.
[646] Jornal O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6.

(COMMITTEE ON COOPERATION IN LATIN AMERICA, 1925, p. 180).

O ensino de novas técnicas de agricultura para os Kaiowa prosseguiu como um dos investimentos dos religiosos, e os indígenas, com o passar dos anos, também souberam aproveitar-se dessas técnicas, especialmente com a possibilidade de angariar outros ganhos com a troca ou venda de pequenos excedentes.

Vale a pena registrar novamente a simbiose SPI/Missão Caiuá atuando para envolver os indígenas em atividades voltadas à lavoura e, mais precisamente, os danos trazidos com tais ações, especialmente na retirada de madeira nas terras da Reserva Indígena.

A partir de 1945, observamos vários registros sobre a procura de madeira por moradores da cidade de Dourados, dado relevante para apontar a crescente degradação ambiental na Reserva (AVISOS MENSAIS referentes ao ano de 1945. MI Mf. 7, s/fg.). A esse fato, vieram somarem-se os desmatamentos para roças, haja vista o aumento da população indígena, provocando a exaustão progressiva daquelas terras. No Aviso Mensal referente ao mês de agosto de 1945, foi registrada, na Reserva de Dourados, a derrubada de matas para roças em várias aldeias: na aldeia do Potrerito, foram derrubados seis alqueires; na aldeia do Barrerinho, foram derrubados 13 alqueires e meio; na Aldeia do Capitão Joaquim Fernandes, foram derrubados cinco alqueires; na aldeia da Cabeceira da Farinha Seca, foram derrubados seis alqueires; na aldeia do Córrego Jaguá Piru, foram derrubados quatro alqueires, formando um total de 34 e meio alqueires de roças feitas pelos índios do Posto (AVISOS MENSAIS referentes ao ano de 1945. MI Mf. 7, s/fg.).

Esse tipo de situação é mencionado em vários outros documentos referentes ao Posto Indígena Francisco Horta, arquivados no Museu do Índio, como, por exemplo, em uma carta enviada ao Sr. Cel. H. Barbosa pelo então Agente do Posto, Sr. Acácio Arruda, relatando o pedido do reverendo Orlando de Andrade, "dezejando fazer um mangueiro para leitiar ou melhor fixar as vacas do horfanato dos índios veio pedir-me para seder-lhe madeiras do terreno dos índios, isto é, arueiras, então prometi-lhe escrever-vos a respeito e conforme as vossas ordens eu estaria pronto a cumprir" (Carta datada de 3 de maio de 1945. MI Mf. 7, s/fg.). O pedido foi atendido, dada a importância da referida instituição como parceira.[647]

Na década de 1950, a exploração da madeira intensificou-se, tendo em vista o aumento da população indígena, que exigia cada vez mais instalações e meios de subsistência, como também aumentavam as necessidades do próprio Posto e de outras instituições de apoio, como a Missão Evangélica Caiuá. Para que esta pudesse estabelecer-se e expandir os seus serviços na área de saúde e de educação, era preciso construir novas acomodações feitas de madeira. Temos os casos do Orfanato, denominado de Nhanderoga (Nossa Casa), construído em 1938, e do Hospital, em 1963, este último construído com o objetivo primordial de atender às vítimas de tuberculose, cada vez mais numerosas.

Esses registros coincidem com as lembranças de indígenas entrevistados (ex-alunos da Missão e/ou SPI). O Sr. Nicolau Machado, nascido em 1938, reforça essa situação, evidenciando que, no início da década de 1960, já tinha que se "debater" para criar os filhos, e embora a venda de lenha tenha contribuído para o sustento familiar, recordou que "tudo o que conseguia era isto, porque a madeira, mesmo, o pessoal do SPI ficava com ela":

> Só o resto, os galhos [que sobravam] [...] **mas eu tenho muitos documentos que falam que o S..P. I. vendia muita madeira. Só que quase não aparecia porque era muita mata.** [...] eu sabia que o nome da serraria chamava Angélica [...] o que arrematou a madeira aqui da nos-

[647] A Missão manteve também o funcionamento de uma serraria e uma olaria, por meio das quais gerava lucros. Essa informação foi retirada do livro *Por trás da cortina verde*, escrito pela jornalista Juracy Fialho Viana, que passou vários dias na Missão Caiuá na década de 1970 a fim de documentar o trabalho missionário ali desenvolvido para a Comissão de Literatura da Igreja Presbiteriana do Brasil.

> sa Reserva foi essa serraria [...] **a Missão tinha uma também.** (Nicolau Machado, entrevista, 15 set. 2006, grifo nosso).

A Sra. Alaíde Reginaldo Faustino, ao rememorar tais eventos, disse que "os Terena ajudavam a abrir a mata, a tirar a mata e essa madeira era vendida, era dada pro SPI vender" (Alaíde Reginaldo Faustino, entrevista, 26 set. 2006). Provocada para falar mais sobre o que se lembrava, ela foi enfática em evidenciar que a madeira nunca chegou diretamente na mão do índio:

> Nunca nóis ganhemo madeira. E tinha muita madeira. Aqui no meu lote tinha muita madeira, mais aroeira, peroba [...] Eles mesmo vinham tirá. Eles mesmo vinham com uma turma tirá [...]. Essa casinha aqui foi meu marido que fez e meu filho. Eles trabalhava na cidade foram juntando madera. Quando eles construiro, tava tudo estragado de tanto amontoar. Aí o cupim já tinha comido a metade. (Alaíde Reginaldo Faustino, entrevista, 26 set. 2006).

Os que não vivenciavam essa prática, ainda se lembram do tempo da mata abundante e de tudo que ela tinha. Todos os entrevistados evidenciaram a existência de mata virgem, onde tinha *muito bicho prá caçar*. Isso, tanto para os Terena quanto para os Kaiowa. E tanto uma etnia quanto a outra presenciaram a degradação ambiental, observando sempre os limites para as plantações na atualidade, reforçando que "a terra foi ficando cansada e nem tudo o que plantam consegue vingar [...] a terra ficou velha, num dá mais nada. Aí tem que trabalhar mesmo fora" (Alaíde Reginaldo Faustino, entrevista, 16 set. 2006).

Em outro depoimento, foi demonstrada a clareza de muitos indígenas sobre o impacto do desmatamento e da inserção de novas práticas na agricultura. O Sr. Adimilson, Terena, confirma o mesmo processo de desmatamento contínuo dentro da Reserva, evidenciando muito claramente os desvios de recursos pela venda de madeiras, entre outras situações. Aqui ele também mistura os períodos do SPI e FUNAI, por se tratar de uma problemática só, que os atingiu de forma abrupta. Para eles, quanto mais a Reserva oferecia serviços de saúde, além de espaços de terra para ocupação, chegava gente de toda a parte:

> E foi entrando e derrubando mato [....] veio essa serraria pra tirar madeira prôs índios. Mas a madeira nunca foi feito casa pra índio. Saiu toda madeira, foi cerrado, mas pra onde, a gente não sabe. Só com o pessoal daqueles serviço mesmo, só que ninguém fala, é uma coisa complicada aí dentro que aconteceu naquela época, tem coisa que a gente tem que ver e ficar quieto, mas aconteceu muita coisa desagradável que num foi bom pra nóis nessa época. Foi uma época que trouxe um bocado de prejuízo pra Reserva e pro povo indígena [...] **O tal da soja, milho e trigo...parece que aquilo ia dá tanto lucro, mas num aconteceu nada de coisa boa, não. Aí vem vindo, até que troca capitão, troca chefe e foi abrindo espaço pro índio sair fora.** (Adimilson, entrevista, 14 set. 2006, grifo nosso).

As memórias acima concorrem para demonstrar, mais uma vez, o preço pago pelos indígenas frente ao projeto civilizatório, proposto pela Missão e também pelo Serviço de Proteção ao Índio.

Outro setor de grande investimento dos missionários foi o ensino escolar, tema do próximo tópico.

## O ensino escolar

As primeiras experiências dos missionários em relação à educação escolar deram-se por meio da alfabetização de adultos, ainda em 1929 e 1930, na escolinha do SPI, o que logo se mostrou ineficaz, tendo em vista a grande resistência dos adultos à alfabetização e à conversão religiosa. A escola diária teve início em princípios de 1933, em barracões edificados na sede missionária e também no interior da mata, mais próximos às casas dos índios e em grande parte por eles construídos.[648] As aulas, inicialmente, foram ministradas pelo professor Esthon Marques e pela professora Guilhermina Alves da Silva. Posterior a 1933, com a

[648] Jornal O PURITANO, 10 jan. 1933, p. 8.

saída de Esthon Marques, o médico Nelson de Araújo passou a acumular também o ofício de professor: "as aulas eram ministradas pelo professor/médico Nelson de Araújo [...] de segunda a sexta-feira, sendo três horas diárias de atividades de ensino, envolvendo de 30 a 35 alunos, não havendo separação entre meninos e meninas" (CARVALHO, 2004, p. 78) (Ilust. 176).

Isso aconteceu até 1937, quando chegou à Missão a professora Áurea Batista, seguida pelas professoras missionárias Lóide Bonfim, 1938, e Elda Rizzo Emerique, 1939. Além disso, entre 1938/1939 foram inaugurados o templo-escola e o orfanato chamado de *Nhanderoga* (Nossa Casa), construído, naquela época, para abrigar crianças indígenas que, entre outros casos, ficaram órfãs em razão de uma epidemia de febre amarela na Reserva de Dourados que matou muitos adultos. Tal como em relação aos conhecimentos médicos, os Kaiowa resistiram à alfabetização. Numa carta enviada ao jornal *O Puritano*, o missionário João José da Silva afirmou que as crianças indígenas estavam aprendendo a ler e a efetuar operações aritméticas; contudo, afirmou também que essa tarefa não era das mais fáceis, pois as crianças não se sentiam atraídas pela atividade. Outro dado mencionado é que os adultos não incentivavam os filhos e, na visão dos religiosos, "estorvavam as crianças a pretexto de qualquer serviço doméstico"[649] (Ilust. 177).

Com o passar dos anos, os missionários aliaram o ensino escolar, de crianças e adultos, aos de lides domésticas para as mulheres indígenas.[650] E, com a construção da infraestrutura da sede missionária, especialmente com salas para a alfabetização e para o orfanato, as investidas escolares tiveram esforços concentrados. Além disso, a chegada de novas missionárias, como Elda Emerique Rizzo, Áurea Batista e Lóide Bonfim, professoras, tornaram os esforços de alfabetização um dos principais eixos de atuação da Missão (Ilust. 178).

No campo da educação escolar, as entrevistas realizadas no período de 2005 e 2006 com diversas pessoas informam sobre a percepção que os índios Kaiowa e também Terena tiveram das ações missionárias nessa atividade, bem como o sentido que o aprendizado escolar teve no seu viver. Ainda, é possível perceber nos relatos a mudança ocorrida frente à proposta educacional apresentada pela Missão. O que, nos primeiros anos, foi alvo de resistência, passou a ser um instrumento de formação, afirmação enquanto grupo e demandas específicas, conforme é possível notar nas entrevistas que se seguem, com memórias relacionadas desde os fins da década de 1940.

Dona Alaíde, Terena, lembrou com detalhes suas experiências na escolinha do SPI e da Missão: "Ah… já eu tinha uns 7 anos, mas eu fiquei primeiro aqui no SPI, estudando, depois eu fui para Missão. Daí lá eu fiquei estudando até eu fecha os meus 10 ano" (Alaíde Reginaldo Faustino, entrevista, 16 set. 2006). Questionada sobre a conclusão dos estudos, ela respondeu: "consegui… só tinha até a quarta seria, mais num tinha mais. Ai quem ia terminando ia pra cidade, terminar na cidade". Porém Alaíde não chegou a ir para Dourados.

> Eu fui estudá em Campo Grande, mas daí eu resolvi num estudá. Eu resolvi trabalhá só, num estudá […] fui trabalhá numa família, num dotor engenhero que foi a dona Lóide, seu Orlando (responsável pela Missão) que arrumou pra mim, para mim estudá e trabalhá. Daí eu cheguei e comecei estudá, ai eu achei melhor só trabalhá, por que daí eu ia ganhá mais para mim, pra mandá recurso pra minha mãe. (Alaíde Reginaldo Faustino, entrevista, 16 set. 2006).

Também foi por intermédio dos missionários que as experiências com o mundo não indígena processaram-se no âmbito do indivíduo, de modo mais sistemático. Sobre se gostava de estudar e se tinha boas recordações, ela foi bastante espontânea e saudosa:

[649] Jornal O PURITANO, 10 nov. 1935, p. 5.

[650] Jornal O ESTANDARTE, 11 abr. 1939, p. 2-3.



ILUSTRAÇÃO 176 - BARRACÃO DE CULTOS E ESCOLA NO INTERIOR DA RESERVA. (REVISTA A VOZ MISSIONÁRIA, ABR./JUN. 1933)



ILUSTRAÇÃO 177 - ENSINO AO AR LIVRE – CRIANÇAS INDÍGENAS, NELSON DE ARAÚJO E GUIHERMINA ALVES DA SILVA. (REVISTA A VOZ MISSIONARIA, OUT./DEZ., 1935)

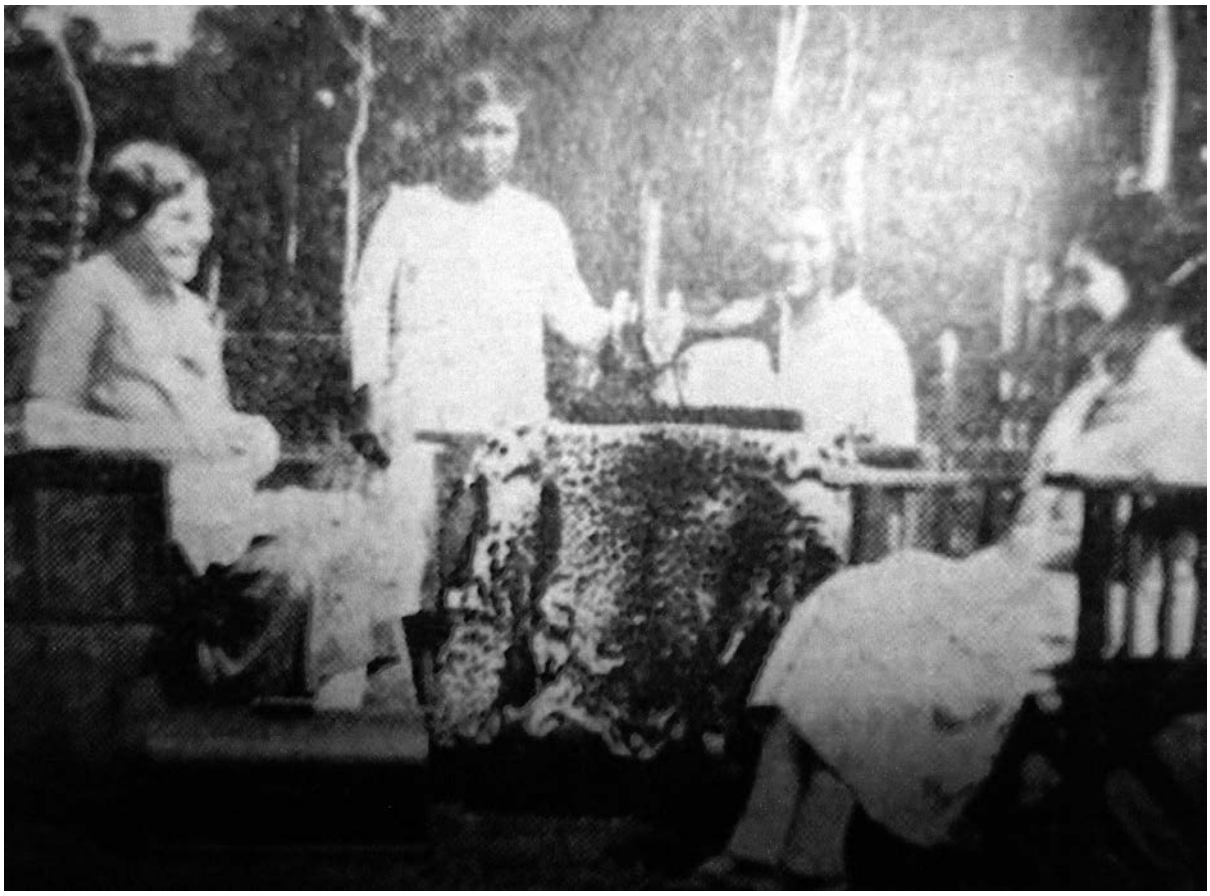


ILUSTRAÇÃO 178 - DUAS MULHERES INDÍGENAS, AO CENTRO, EM AULA DE COSTURA UTILIZANDO UM COURO DE ONÇA. (REVISTA A VOZ MISSIONÁRIA, OUT./DEZ. 1935)

> Era de alegria de aprende, vive, ter onde a gente ganha o ensinamento. Pra mim era uma alegria no meio dos outro. Brincá, estudá. Ter aquela ocupação de ir pra escola. Na Missão eu achei melhor ainda por que eles ensinaro muita coisa pra mim. De tudo eu aprendi um pouquinho […] Não, não na escolinha do SPI, lá na Missão, no orfanato. Eles ensinavam de tudo: artesanato, ensinava a gente cozinhá, a gente lavá roupa, costurá, bordá, eu sei bordá. Eu bordo no pano, a linha eu bordo […] Aprendi na Missão. Lá eu aprendi. […] leio e escrevo bem o português viu. Eu faço cartinha té prá minhas filha, pede pra eu fazê cartinha. As vezes eu moringo melhor uma cartinha do que elas. Eu aprendi fazer bem uma cartinha. Eu num apanho na cartinha não (risos). (Alaíde Reginaldo Faustino, entrevista, 16 set. 2006).

Para D. Alaíde, o convívio com as crianças e as missionárias dentro do orfanato durante a semana, de alguma forma, serviu-lhe para se preparar melhor para a vida. Trata-se desta relação simbiótica de produção de "saber" e "poder" que se colocou em alguns momentos a favor dos missionários da "civilização", mas também dos próprios indígenas, ainda que seja no nível da individualidade, que se pode notar se estendeu para o convívio junto à sua família nuclear. Todos os filhos puderam estudar mais, sendo que uma das filhas logo depois foi diretora da escola Tengatuí Marangatú, outra professora de educação física, netos/as todos se encaminhando para formação universitária.

A entrevista realizada com o então cacique Getulio Oliveira (Kaiowa) aponta para as dificuldades que os indígenas tiveram frente ao ensino escolar ofertado na Missão e de como esse conhecimento também foi instrumentalizado/direcionado para a valoração dos conhecimentos do próprio grupo étnico.

> É tudo Português. Eu nem dava valor do meu estudo, então a língua caioá, eu num dava va-

> lor. Depois eu fiquei adulto eu tornei estuda de novo o instituto bíblico, que é vários estudo por três ano. Eu eu estudei dois ano e pouco e parei. […] aí eu prestei muita atenção do meu estudo e hoje eu estudei melhor pra entender alguma coisa na minha língua. Português é muito difícil. Algumas palavras escreve em Português, mas hoje a gente escreve mais na minha língua pra significa o que quer dizer. (Getulio Oliveira, entrevista, 21 set. 2006).

Além das dificuldades com a familiarização do novo idioma, existia uma espécie de medo, fascínio e curiosidade associados com a escolarização. Isto foi possível verificar nos depoimentos dados através de uma entrevista, a princípio, com uma indígena, a Sra. Arda Capilé, mas que se tornou coletiva na medida em que várias pessoas se ajuntaram para a conversa, membros da mesma família e amigos/as que vivenciaram a presença de uma missionária do *Summer Institute of Lingusitics* (S. I. L.)[651] que pesquisava a língua dos Kaiowa na aldeia do Panambizinho, no início da década de 1960. Apesar dessa instituição não estar diretamente vinculada à Missão Evangélica Caiuá, as primeiras cartilhas em Kaiowa foram utilizadas na escola da Missão por alguns períodos, e foram elaboradas com base nessas pesquisas.

> Antigamente nós tínhamos medo de muita coisa, às vezes, quase que pedi uma folha de papel para Lorena (missionária alfabetizadora e linguista) mas eu tinha vergonha e medo. Mesmo assim eu ia atrás dela para ver ela escrever. Mas o que mais chamou a atenção foi quando ela escreveu a palavra Y (água). Aquela palavra nunca mais esqueci. Quando eu ia no caminho escrevia Y, na casa grande escrevia Y, com os amigos escrevia Y e assim onde eu ia escrevia para os colegas a palavra Y. (Arda Capilé *et al.*,, entrevista, fev. 2005).

É importante frisar que, desde muito antes, estava sedimentada a ideia de que as determinações que lhes eram desfavoráveis, as novas leis a que eles tinham que se sujeitar passavam, invariavelmente, pelo papel e, por isso, tinham muita apreensão do que dele poderia advir. É fundamental enfatizar esse medo, associado à perda da terra e à violência por eles vivenciada, quando a expulsão de suas terras era sempre justificada pelo fato de não terem nenhum documento que comprovasse a sua posse. O direito transposto para um simples papel, numa sociedade absolutamente ágrafa, que tinha na palavra o documento legítimo do direito, foi algo aterrador para essas populações. Afinal, foi através do papel que o esbulho foi praticado e justificado, levando-os ao desterro. Assim, o papel, a escrita, surgia para eles como inimigo que, ao mesmo tempo em que deveria ser combatido, deveria ser conhecido e dominado como fundamental para sua defesa.

Numa outra entrevista, com Dona Gina Capilé, também do Panambizinho e filha do cacique Paí Chiquito, e que acabou também sendo coletiva na medida em que filho/as noras/genros se achegavam, em alguns momentos foi possível observar uma repulsa bastante acentuada em relação a alguns professores, nem sempre missionários. A exacerbação de uma imagem negativa, que ficou fortemente estabelecida no imaginário coletivo. Segundo D. Gina Capilé:

> Depois de Lorena (década de 1960/1970) veio Troquês e ele fez uma casa de sapé e fechou com tábua. Ali veio uma professora chamada Rosa, eu não sei se era bem esse o nome dela, ela veio para ensinar, mas ela não ensinava certo, ela puxava muito a orelha das crianças. Ela foi e veio o Karaí Chagas, ele então batia a cabeça das crianças com vara comprida, mesmo assim Pa'i Chiquito falava que as crianças tinha que vir na escola para aprender a ler e escrever no papel. (Gina Capilé *et al.,* entrevista, fev. 2005).

Na memória de dona Gina, ficou uma forte preocupação com o domínio da escrita passado pelo seu pai, que já entendia a necessidade de se conhecer os instrumentos do "inimigo"

[651] O *Summer Institute of Linguistics*, por vezes denominado em português como Sociedade Internacional de Linguística, é uma organização de inspiração cristã sem fins lucrativos, cujo objetivo primário é o estudo e registro escrito de línguas menos conhecidas a fim de traduzir a Bíblia.

que chegava com o papel para retirar as terras que lhes eram de direito historicamente.

No campo individual, embora ela não tivesse aprendido a ler e a escrever com fluidez, o contato com algumas letras e algumas palavras escritas serviu de incentivo para os filhos estudarem, o que, no entender dela, era muito necessário. Quando da vinda do professor Chagas, ela fez de tudo para os filhos frequentarem as aulas.

> Para incentivar mais os meus filhos eu fiz um pikuá para cada um deles carregar o material escolar e foram-se para a escola. No primeiro dia de aula voltaram todos contentes dizendo que já haviam recebido caderno e lápis. As crianças mostraram os cadernos e lápis que ganharam e assim estudaram mais ou menos um ano e depois parou [...]. Depois do Chagas, veio Reverendo Troques que fez reunião. Com ele já foi mais fácil a comunicação pois ele fala o kaiowa e nós contamos a ele que queríamos uma professora que não castigasse nossos filhos. Foi aí então que ele procurou uma professora que se chamava Rosa [...]. (Gina Capilé *et al.,* entrevista, fev. 2005).

Depois da professora Rosa, que ficou em torno de 4 anos, segundo a Dona Gina, voltou o reverendo Troquez, que construiu um novo barracão de madeira. Enquanto levantava o barracão, ele dava algumas aulas também:

> Nesta época já estava sendo organizado por série, idade por idade e aí que começou a separação e foi chamado várias pessoas para trabalhar, mas ninguém se dispôs a vir e aí veio a Zenir, filha de colono Antonio Nogueira e depois veio a Lucinéia, filha do Colono Jaime e depois a Maria filha do colono Cearense. (Gina Capilé *et al.,* entrevista, fev. 2005).

Como é possível notar, havia uma consciência ambígua do papel da escola, ao reforçar elementos da sociedade majoritária, em detrimento do modo de viver indígena, fincada na agricultura de subsistência, naquilo que ainda restava nas décadas de 1950 e 1960.

A Sra. Apolônia Gonçalvez, índia Kaiowa, nascida em 1953 na Reserva de Dourados, começou a frequentar a escola quando tinha 12 anos, ou seja, deve ter começado no ano de 1965. Saiu da escola com 16 anos, pois casou um pouco mais tarde, embora tenha cursado o último ano na escola da Missão. Para ela, a escola foi uma experiência ruim, porque não podia brincar, só que, mais à frente na entrevista, ela confessou que quem não queria que brincasse eram os seus pais, para não sujar a roupa, porque era difícil o sabão para lavá-las. Nisso, as lembranças se confundiam. Depois de rememorar bastante o assunto, é que ela foi clareando o seu raciocínio:

> Eu nunca brinca. Eu sai na hora do recreio eu tava sempre ali encima do grama. Aí chamava nóis pra brincá e eu falei pra professora, "eu acho que eu não vou brincá", porque minha mãe não gosta que eu brinca, nem meu pai [...] A dona Loca era brava [D. Emília] era brava mas deixava brincar [...] outras crianças brinca, deixaba jogar bola, criança – tem a menina que brinca com a boneca. Eu [...] num posso brincá. (Apolonia Goncalvez, entrevista, 14 set. 2006).

Instigada sobre o que mais ensinavam na escola, enfatizou que "ensinavam pra gente educar, pra não brigar com o outro, prá não fazer briga com o outro" (Apolonia Goncalvez, entrevista, 14 set. 2006). Outra informação de Apolonia mostrou a participação nas demais tarefas da família, especialmente no trabalho na lavoura, mesclada às dificuldades enfrentadas para a aquisição do saber escrito. Ela afirma que, muitas vezes, saía da escola porque não tinha uniforme, calçado e roupa. Mas saía também porque tinha que ajudar na roça "tinha que faltá, pra ajudar um pouco meu pai pra plantar arroz, o tempo de colher tem que ajudar, tem que falhar [...] Mas a professora nem queria dar licença pra falhar, né" (Apolonia Goncalvez, entrevista, 14 set. 2006).

Quanto às "crenças do branco", também presentes ao longo dos anos de alfabetização, Apolonia afirmou que, quando frequentou a escola da Missão, aprendeu a ler a Bíblia e que, na escola do SPI, também "sempre era

feito oração [...] nós cantava o hino nacional na saída". A Bandeira também era sempre hasteada. Para ela, aquilo era "bonito" (Apolonia Goncalvez, entrevista, 14 set. 2006).

Mas ainda assim, segundo a Sra. Apolonia, quando ia para casa, à noite, fazia a reza *Caioá*: "tem que ajudá o meu pai [...] ajudava a rezá, prá chovê. Se o tempo agora não táva chovendo, se tem que rezá a noite pra chover. E se chover demais tem que rezar de noite pra poder pará a chuva. Se vento vem muito, vai chegá o vento" (Apolonia Goncalvez, entrevista, 14 set. 2006).

A entrevista com a Sra. Apolonia denota, em alguns momentos, que o universo da escola, em suas lembranças, estaria desconectado de seu universo cotidiano. Em todos os momentos, o que aparecia era um mundo distante do outro. Só quando provocada é que ela inseria a sua vivência cotidiana. A escola era um meio de contato com o novo mundo que se impunha para os índios. Ao mesmo tempo em que atraía, afastava, porque, de alguma forma, inibia o "modo de ser" dos Kaiowa e os intimidava a suprimi-lo, a escondê-lo. Servia, principalmente, como recurso para galgar os degraus da "evolução civilizatória" e serem de alguma forma inseridos nessa nova realidade, ou, mais ainda, serem reconhecidos como "gente" e, se houvesse esforço, poderiam tornar-se "inteligentes" e "iguais" aos não índios.

Esse sentimento simbólico de conquista do saber é perceptível na entrevista concedida pela senhora Alzemira Goncalvez (14 set. 2006), irmã de D. Apolonia. Provocada sobre o porquê de frequentar a escola, e qual a sua importância, ela respondia, com certo orgulho, que aprendia "tuda as coisa, continha... e tudo as coisa que eu aprendi lá. Eu num sabia um ano eu num sabia, daí que eu aprendi lê". Serviu para assinar o nome dela, suficiente para lhe trazer o sentimento de conquista de um novo saber, que se apresentava mais como um valor simbólico do que utilitário naquele momento.

Outro aspecto importante a ser ressaltado são as memórias quanto à relação escola/igreja, o ensino dito secular recheado de valores religiosos, conforme se pode notar no seguinte tópico.

## Escola/igreja: algumas memórias

A entrevista com a indígena Edna de Souza é significativa para entendermos a relação escola/igreja (Missão Caiuá). O seu depoimento possui um sentido especial, porque, na medida em que foi estudando, foi atuando como professora, primeiro na escola do SPI e depois na FUNAI. A sua formação escolar, de 1ª. a 4ª. série, foi completada na Missão; depois continuou-a na escola presbiteriana Erasmo Braga,[652] onde cursou as primeiras séries da segunda etapa do ensino fundamental, terminando a 8ª série na escola estadual Presidente Vargas. Para frequentar o magistério, na escola Imaculada Conceição, da ordem franciscana, recebeu uma bolsa de estudos da própria Missão, por influência de seu pai, Marçal de Souza,[653] missionário du-

[652] A escola Erasmo Braga foi criada em Dourados, no ano de 1939, por presbiterianos. Com o passar dos anos, o espaço urbano ocupado pelos não indígenas tornou-se um campo missionário paralelo, com proeminência da Igreja Presbiteriana do Brasil. Desse novo esforço missionário, surgiram também o Hospital Evangélico (1946) e a escola de enfermagem Vital Brazil (1953). Sobre a atuação dos protestantes no espaço urbano de Dourados, consultar GONÇALVES, 2006.

[653] Ver TETILA, 1994, sobre a trajetória deste índio como um dos líderes mais proeminentes no cenário nacional e internacional. O nome Tupã'i, nome de batismo, significava Pequeno Deus. Nascido numa aldeia na região de Ponta Porã, conhecida como Rincão de Júlio, foi para a Reserva de Tey Cuê. Aos 8 anos, quando picado de cobra e já órfão, permaneceria no orfanato Nanderoga da Missão Evangélica Caiuá, onde se tornaria líder religioso e mais tarde político, com atividades permanentes na luta pela retomada de terras. Manteve contato com vários pesquisadores nas décadas de 1940 e 1950, como, por exemplo, Egon Schaden e Darcy Ribeiro. Participou do filme *Terra dos Índios*, de Zelito Viana, em 1978. Discursou na ONU em 1980, para denunciar a exploração mineral em territórios indígenas. Foi um dos fundadores da União das Nações Indígenas (UNI), ainda em 1980. Em setembro de 1983, proferiu seu último discurso numa conferência da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), quando já previa sua morte. Em 25 de novembro de 1983, seria assassinado a mando de fazendeiros na aldeia de Campestre, município de Antonio João, onde vinha lutando pela retomada da terra.

rante algum tempo dessa instituição (Edna de Souza, entrevista, abr. 2005).

Marçal de Souza, uma das primeiras crianças indígenas adotadas por missionários na década de 1930, também foi enviado para vários centros de formação missionária, aparentemente como prêmio pelas suas "virtudes", mas primordialmente para reproduzir os ideários da ordem cristã e capitalista. E por meio desse processo se podem conhecer algumas contradições e ambiguidades fomentadas pelo sistema educacional. Assim como outros indígenas, de controlados, passam a ser controladores, em favor de si e da própria comunidade, em muitos momentos (Ilust. 179 e 180).

Desde a chegada das novas frentes de colonização que se percebe certa ambiguidade na relação que os índios mantêm, especialmente com as igrejas e a escola, marcada ao mesmo tempo por conflitos e simbiose. Na medida em que recebem os bens culturais externos, de maneira consciente ou inconsciente, passam a interpretar e adaptar as ideias e as práticas difundidas segundo uma lógica própria.

Em continuidade à exposição de Edna sobre sua trajetória na escola e suas motivações, ela foi tecendo um fio, que se tornou uma rede que deu sustentação à sua vida adulta:

> Eu fui na escola primeiro, acho que com seis anos. Primeiro que meu pai, ele já [...] falava pra gente que a gente tinha que estudar, né? Tinha que aprender a ler e escrever em português. Tinha que estudar, que um dia a cidade ia crescer e a gente tinha que estudar [...] no futuro ia valer, só tinha valor aquele que tinha [...] um pedaço de papel. E na época eu tinha 8 anos eu não entendia, né?. Porque eu achava que a gente ia virar um pedaço de papel. Ele mostrava, né? Depois eu entendi que era um diploma. Aí, hoje é realmente isso daí. Nessa época [...] em 1958 ele já tinha essa visão de futuro, né? [...] e através da igreja, também. Porque nós [...] íamos na Igreja da Missão. Era a Missão que oferecia educação escolar, também. Aí nós todos estudamos na Missão, até 4ª. série. [...] A gente ia [...] na segunda-feira cedo pra escola e ficava a semana inteira lá na Nhanderoga, a semana toda pra estudar e na sexta feira de tarde a gente vinha embora. Ficava em casa – sábado e domingo. (Edna de Souza, entrevista, abr. 2005).

Ao falar sobre os métodos de ensino, os valores religiosos que permeavam a oferta do saber pela Missão são perceptíveis:

> Nossa! O ensino não tinha nada a ver na questão da língua indígena, inclusive até a religião proibia, né? Que era [...] a Igreja Presbiteriana, né? Que pra eles, a reza, acreditar nas forças da natureza era coisa do demônio, do diabo, que a religião pregava, né? Prega até hoje. Mas aí ele teve contato com a escola assim. [...] Meu pai foi professor na Missão, né? Dava aula, depois que ele já tava bem. (Edna de Souza, entrevista, abr. 2005).

Segundo Edna de Souza, o ensino era com

> [...] cartilha. Aquelas cartilhas de Português que a gente estudava. Eu mesma fiquei três anos na 1ª série. Todas as minhas irmãs, todo mundo fez assim, dois, três anos na 1ª série, pra aprender a ler e escrever [...] Dois anos, três anos na 1ª, dois anos na 2ª série, dois anos na 3ª, aí na 4ª eu já [...] consegui vencer. Na 5ª aí já tinha aquele exame de admissão tipo dum cursinho pra entrar [...] Aí eu e minha irmã nós fizemos no Erasmo Braga, aí nós conseguimos bolsa pela Missão, que a escola também era da Igreja, né? A gente conseguiu, meu pai foi atrás [...] A gente ia todo dia de ônibus [...] que vinha de Itaporã. (Edna de Souza, entrevista, 2005).

Voltou para a Reserva, contratada pela FUNAI para trabalhar em uma nova escolinha, também da Missão, que, na verdade, segundo Edna de Souza, era um curral de carneiro, o qual, quando chegava de manhã, ela varria para os alunos poderem estudar: "aí eles estudavam até a hora que eles queria, tinha hora que eles inventava [...] pegava o caderninho, punha debaixo do braço e iam embora [...] Tudo era alfabetização. Aí tinha criança de todo tamanho. Tinha até adulto" (Edna de Souza, entrevista, abr. 2005).

Mesmo que esse último trecho se refira já ao tempo da FUNAI, reflete bem o quanto a Mis-



ILUSTRAÇÃO 179 - MARÇAL DE SOUZA E ERASMO, FILHO DO CASAL DE MISSIONÁRIOS JOÃO JOSÉ E GUILHERMINA ALVES DA SILVA. (REVISTA A VOZ MISSIONARIA, OUT./DEZ. 1935)



ILUSTRAÇÃO 180 - MARÇAL DE SOUZA, FLORIANO PEIXOTO E GUILHERMINA ALVES DA SILVA. (REVISTA A VOZ MISSIONÁRIA, OUT./DEZ. 1935)

são continuou entrelaçada no projeto de educação dentro da Reserva, prática iniciada com a política do SPI. Outras escolas se formaram a partir da construção de novas igrejinhas, como, por exemplo, esta última, que se transformaria em ponto de cultos, e a escolinha do Agustinho, que também funcionava na área de influência da Missão. Nesses espaços, aproveitavam para dar aulas e ensinar a leitura da Bíblia.

A Sra. Alaíde Reginaldo Faustino, da etnia Terena, estudou os dois primeiros anos de vida escolar na escolinha do SPI e logo foi para a Missão Evangélica Caiuá; segundo ela, "ensinava melhor. Foi ali que ela aprendeu a ler e a escrever: [...] meus pais tinha muito filho e num podia mantê tudo, daí abriu o Orfanato, daí eu fui pra lá" (Alaíde Faustino, entrevista, 16 set. 2006). Durante a entrevista, enfatizou que seus pais incentivavam todos os filhos na medida do possível a estudar, especialmente em razão da influência da Missão. E questionada sobre o que isto significava para ela, disse: "crescimento né. Fazer a gente crescer, andá pra frente. Meus pais sempre me incentivaram a estudá" (Alaíde Faustino, entrevista, 16 set. 2006).

Inquirida a falar mais sobre o significado da escola, enfatizou que:

> [...] ajudou, e muito. Por que eu num pude estudá muito, mas meus filho estudo né. Aquilo que eu aprendi eu passei pra eles e quiz que eles fosse pra diante. E como foram, minha filha estudaram, fizeram ginásio, fizeram segundo grau, já fizeram faculdade né. Isso pra mim...me incentivou muito pra passar mais pra frente meus filho, né. (Alaíde Faustino, entrevista, 16 set. 2006).

Para ela, o estudo também foi importante, porque facilitou sua comunicação com a sociedade externa: "ajudou muito, porque a gente antigamente num se introsava muito com o branco, né. Tinha vergonha. Hoje, não, converso com qualquer um, e me saio bem em qualquer pessoa, né [...] porque o índio em si é muito tímido, né. Eu era tímida" (Alaíde Faustino, entrevista, 16 set. 2006).

A importância da escola, acessada em grande parte por meio da Missão Caiuá, relatada por vários entrevistados, ultrapassava os limites da aprendizagem da escrita e da leitura. Um dos apontamentos mais relevantes dados por vários entrevistados sempre foi o de ajudar no contato com a sociedade não indígena. Segundo atestou D. Joana Machado, índia Kaiowa, apesar de a escola ter sido uma experiência difícil, pois era longe de sua residência e pelas dificuldades com a língua portuguesa, aprender o mínimo da leitura e da escrita serviu para garantir *boas relações* com a sociedade não indígena (Joana Machado, entrevista nov. 2004). Todos os seus filhos foram incentivados a frequentar a escola. Nessa época, três deles tinham completado o ensino superior, e os outros o ensino médio. Casada com o Sr. Nicolau Machado, Terena, confirmou o relato deste, de que de fato eles viam na escola um instrumento eficiente para melhor se relacionarem com os "brancos". Só que, ao mesmo tempo, o casal enfatizou que viram nisto um "bem", mas também um lado muito negativo, que era o de ver que os filhos não mais se interessavam pela terra. Eles verificavam, muitas vezes, que as crianças, ao partir para os estudos, não queriam mais participar das atividades na roça e da partilha dos afazeres domésticos. No entender de D. Joana, muitos deles se tornavam "imprestáveis, não sabiam nem ler e escrever muito bem e nem mais plantar e colher".

Apolonia Gonçalvez disse que, apesar de, na época de seus estudos, em meados da década de 1960, ter aprendido pouco, em 2006 ela tinha retomado os estudos através do Movimento de Alfabetização (MOVA), projeto do governo federal para combater o analfabetismo, quando conseguiu aprender mais, aprendeu "bem" a ler e escrever:

> Eu leio sim, eu leio, eu sei um pouco de conta, português, continha, eu sei somar, ajudar meus filho [...] saber mais ou menos dinheiro prá saber gastar né. [...] Meu filho que estuda também [...]. Todos os meus filho (5 no total) estudou um pouquinho. [...] o meu filho já é

> professor no Agostinho (escola) [...] Outro tá na 8ª série e o outro na 6ª. série na Escola Agrotécnica. (Apolonia Gonçalvez, entrevista, 14 set. 2006).

De modo geral, a escola foi um espaço que intermediou o universo indígena com o não indígena. Para alguns, o simples fato de terem aprendido a ler e escrever serviu de muito prestígio perante os que nada aprenderam. Para todos, serviu, de algum modo, para melhor se comunicarem com a sociedade não indígena. E ainda, para outros, serviu como ponte de ida e volta, ou seja, como um espaço de produção de saberes da cultura majoritária; possibilitou a apropriação desses saberes para poderem lutar em prol dos interesses dos povos indígenas. O caso mais notório foi o do missionário Marçal de Souza, mas junto a ele de inúmeros outros se embrenharam na luta pela terra, e depois de muitos outros que lutaram/lutam pela educação diferenciada, saúde, trabalho, defesa e valorização da cultura indígena.

## Considerações finais

Em 2014, completaram-se 85 anos da chegada dos primeiros missionários protestantes em Dourados. Devido à longa história que os indígenas de Dourados mantêm com a Missão, frequentando a escola, os cultos, usando o hospital, o Instituto Bíblico, de certa maneira já não há um estranhamento de parte da comunidade indígena frente ao trabalho da Missão. Além disso, tal como o caso de Marçal de Souza, outras lideranças indígenas, político/religiosas, egressas das escolas missionárias, são engajadas na promoção dos referenciais culturais étnicos, na luta pelo reconhecimento e demarcação dos territórios anteriormente ocupados, entre outras batalhas. A Missão, nesse sentido, serviu como um instrumento que preparou/auxiliou os indígenas para o contato/convívio com o universo do "branco". Esse parece ser um importante resultado (indireto) do projeto missionário. Nesse sentido, é possível dizer que, ao longo dos anos, o convívio entre os indígenas e os agentes a serviço da Missão foi muito menos assimétrico do que com os demais regionais.

Desse modo, este texto tentou demonstrar como os indígenas posicionaram-se frente aos planos missionais desenvolvidos pelos missionários ao longo de aproximadamente 41 anos. A partir dos três eixos de atuação religiosa (assistência à saúde, ensino agrícola e ensino escolar), tentou-se evidenciar que houve resistências e apropriações. Também, que os agentes missionários sempre se valeram da relação com o então Serviço de Proteção ao Índio, e vice-versa, no intuito de advogar/promover-se na continuidade dos trabalhos com os índios. E, sobretudo, que o projeto/ideário de fé e "civilização" foi custeado pelos próprios índios.

Ao longo de sua atuação, a Missão Evangélica Caiuá passou por algumas transformações na administração e prática da missão. Estreitou seu vínculo com o Estado, firmando parceria com órgãos municipais, estaduais e federais, como prestadora de serviços no campo da educação e da saúde; neste último, inclusive gerindo valores elevados dos cofres públicos.[654] Com essa parceria, por exemplo, as objeções ideológicas da missão à participação política do cristão ficaram ainda mais relativizadas. Outro evento da história nacional que acarretou mudanças na Missão foi a valorização jurídica da indianidade na Constituição Brasileira de 1988.

A promulgação dessa Carta Magna redefiniu o Estado Brasileiro como pluriétnico, o que garantiu aos povos indígenas o direito às terras tradicionais, à língua, escola e cul-

[654] A Missão Caiuá firmou um convênio com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) em 2001 e, desde então, recebe anualmente valores repassados pelo governo Federal. Em 2011, a Missão recebeu cerca de 71 milhões de reais do Ministério da Saúde, e esse montante subiu para pouco mais de 209 milhões empenhados em 2012. Esse repasse de valores coloca a Missão Caiuá como a terceira entidade no país que mais recebe verbas destinadas a organizações não governamentais (dados obtidos no site www.contasabertas.com.br – acesso em novembro de 2012).

tura diferenciadas. Com isso, gradativamente desenvolveram-se mecanismos de proteção (jurídicos e sociais) efetivos dos modos de viver e existir das comunidades indígenas. Mas a principal alteração da constituição de 1988 diz respeito ao abandono da política integracionista e homogeneizadora, que sempre objetivou diluir os povos indígenas na "sociedade nacional", tornando-os assim civilizados.

Essas mudanças repercutiram também na maneira como a Missão Caiuá passou a atuar nas comunidades indígenas de Mato Grosso do Sul. Desse modo, nos últimos anos, é possível notar que a Igreja Presbiteriana do Brasil (principal igreja à frente da Missão) passou a agir com maior condescendência frente às práticas culturais e iniciativas dos próprios índios. É bastante significativa, nesse contexto, a criação (com apoio da Missão Caiuá) da Igreja Indígena Presbiteriana em 2008. Por ocasião dos 80 anos da fundação da missão, nesse ano, a Igreja Presbiteriana ordenou os quatro primeiros pastores indígenas, egressos do Instituto Bíblico Felipe Landes. As congregações da Igreja Indígena Presbiteriana são consideradas igrejas tradicionais e liberais pela liderança das igrejas pentecostais instaladas na reserva indígena de Dourados e nas terras indígenas de modo generalizado. Hoje em dia, são essas igrejas pentecostais as que assumem uma postura mais restritiva, que outrora foi da Missão Caiuá, frente à cultura e religião indígena tradicionais.

Entendemos que pode ser interessante situar em estudos futuros a Missão Caiuá no concerto das outras missões religiosas atuantes entre os indígenas. Nesse sentido, merece atenção o "Relatório Etnias Indígenas Brasileiras", publicado em 2010, pelo missionário presbiteriano Ronaldo Lidório. No mesmo, o autor apresenta dados específicos sobre as diversas formas de presença e atuação de igrejas e missões evangélicas entre indígenas no Brasil (Ilust. 181).

Por fim, esperamos que este capítulo contribua para novas pesquisas sobre a atuação da Missão Evangélica Caiuá e sobre o protagonismo dos indígenas, que não ficaram passivos frente à ação missionária dessa e de outras missões religiosas, embora as fontes escritas em geral não registrem suas vozes.

# O processo de *terenização* do cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no século XX

Noêmia Moura
Graziele Acçolini

O artigo propõe-se a apresentar o processo de *terenização* do cristianismo pelas lideranças religiosas terena de Mato Grosso do Sul a partir de um estudo de caso sobre a Terra Indígena Taunay/Ipegue, cujas pesquisas foram desenvolvidas ao longo dos últimos 20 anos. Centraremos nosso olhar sobre as relações conflituosas entre as agências cristãs[655] e os agentes religiosos terena – os xamãs e os rituais atualizadores das crenças de sua etnia na intenção de descrever a atual situação de convivência entre os Terena crentes, católicos e xamânicos. Faremos uma breve apresentação do recorte espacial e temporal abordado nesse primeiro momento e, em seguida, apresentaremos o painel das relações terena com o catolicismo, o protestantismo e o xamanismo ao longo do século XX. Por *terenização*, entendemos o processo de apropriação da ideologia cristã (católica e protestante), a fundação e manutenção da Missão União das Igrejas Evangélicas da América do Sul (UNIEDAS) pelo clero nativo terena, bem como o controle de toda a infraestrutura herdada dos missionários anglo-norte-americanos. A contextualização histórico-antropológica da etnia Terena encontra-se detalhada no artigo "Os Terena em Mato Grosso do Sul", também de nossa autoria.

[655] As missões e, posteriormente, as igrejas católicas e crentes, são aqui consideradas como agências cristãs, bem como seus dirigentes são os agentes religiosos (MOURA, 2009).

## A Terra Indígena Taunay/Ipegue

Em Mato Grosso do Sul, os Terena organizaram-se em aldeias ou setores, conforme cada grupo étnico denomina Terra Indígena. Alguns organizam as aldeias em bairros ou vilas, no campo e na cidade. As aldeias ou bairros indígenas urbanos encontram-se nas cidades de Anastácio, Aquidauana, Campo Grande e Sidrolândia. A mobilidade de indivíduos e famílias terena na região é intensa e estende-se para outras regiões do país.

A Terra Indígena Taunay/Ipegue, na qual focaremos nosso olhar, está localizada próximo ao Distrito de Taunay, antiga estação da Ferrovia Noroeste do Brasil de Aquidauana. As aldeias Bananal e Ipegue foram escolhidas para a pesquisa por serem as mais antigas. O ex-cacique Manoel de Souza Coelho fala da existência da aldeia Bananal, onde nasceu, e de Ipegue, desde 1887, anterior, portanto, à criação das primeiras reservas terena. De acordo com os anciãos, o Terena Manoel Pedro chefiava a aldeia Bananal no período anterior à passagem de Rondon e sua comitiva. As duas aldeias continuam se destacando populacionalmente em relação às demais. Podemos dizer que são as principais aldeias da respectiva Terra Indígena, por serem as mais antigas e por sediarem as representações locais da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Entretanto, cada uma

das sete aldeias que compõem a Terra Indígena guarda autonomia político-administrativa, em nada dependendo das maiores.

A aldeia Bananal está dividida geograficamente em vilas – Vila Sobrinho, Vila Mariano, Vila Jaraguá e Centro. No centro da aldeia, estão localizados os prédios públicos e, entre as casas, em sua maioria de alvenaria, destacam-se os prédios da escola municipal Marechal Rondon, o posto indígena Visconde de Taunay, o posto de saúde, a rádio comunitária e as igrejas cristãs. As aldeias são desenhadas de acordo com a territorialidade terena e nascem a partir da necessidade política de suas lideranças. Os caciques são eleitos por voto universal para um mandato de quatro anos. A disputa eleitoral interna e externa divide muito a aldeia, uma vez que, ao finalizar o pleito, os candidatos e apoiadores da oposição mantêm a postura contrária ao cacique eleito. Por sua vez, a liderança eleita tem que aglutinar forças em torno de si para desenvolver sua plataforma política.

Dentre outras pautas, a saúde e a educação são bandeiras de luta do povo terena e se tornam pontos significativos nas plataformas dos caciques candidatos. Por isso, as vagas da escola e do posto de saúde são preenchidas pelos membros das famílias apoiadoras do cacique vitorioso. A escola municipal Marechal Rondon oferece educação básica completa e a maioria dos indígenas em idade escolar encontra-se matriculada. Os professores das séries iniciais (as quatro primeiras séries do antigo ensino fundamental) são indígenas e desenvolvem uma educação bilíngue. Já os professores das demais séries da educação básica, em geral, não são índios.

Atualmente, as escolas indígenas estão se tornando referências nas aldeias. Os professores indígenas são considerados interlocutores entre as lideranças internas e as demais agências externas em contato cotidiano com a etnia Terena. Além disso, a escola pode ser vista como o espaço da diversidade, que congrega estudantes e professores que se autodenominam crentes, católicos ou seguidores das práticas xamânicas.

Na aldeia Bananal, são cinco igrejas: Igreja Católica do Sagrado Coração, Igreja da União das Igrejas Evangélicas da América do Sul (UNIEDAS), Igreja Independente Indígena Renovada, Igreja Assembleia de Deus e Igreja Pentecostal Redenção Eterna. Cada uma dessas igrejas tem um responsável que interage com a população indígena e a sociedade brasileira. Em Ipegue, a disposição das igrejas cristãs é a mesma da Aldeia Bananal. Os templos ficam localizados no terreno doado por um de seus fundadores, como é o caso das Igrejas Filadélfia, Presbiteriana e Assembleia de Deus, enquanto a Igreja católica localiza-se no centro, na rua principal, desde 1932.

## O xamanismo Terena e suas reelaborações contemporâneas

Entre os Terena, o xamã (*koixomunetí*) pode ser designado como "purungueiro" (o xamã que usa a *purunga* e o saiote de penas de ema em seus rituais), feiticeiro, padre e também pajé. Já o "curandeiro" é um xamã crente que possui as mesmas prerrogativas que particularizam um xamã, cuja história parece indicar o cenário terena após a apropriação da doutrina protestante e pentecostal. Todavia, ele não utiliza a *purunga* e o saiote de penas de ema. Langdon (1996) afirma que a sociedade pode reconhecer mais de um tipo de xamã, sendo preciso explorar as definições nativas para se descobrir quem o é. Parece pertinente lembrar que a ordem cultural terena é quem fornece os significados, performaticamente, à apropriação de outras crenças e à recriação de sua visão de mundo (SAHLINS, 1990).

A cura é uma das funções mais relevantes relacionadas ao xamã, e a busca pela cura no "curandeiro" ou no "purungueiro" parece significar a busca de um sentido na doença para além do estado físico que esta possa acarretar. Esse fundamento conduz novamente à dinâmica presente no xamanismo e no aval dado pela comunidade, que lhe fornece respaldo a fim de se reestruturar frente à crença protestante e

a seus adeptos. O xamanismo terena, que as lideranças evangélicas dizem ter sido extinto com a morte dos xamãs poderosos, continua presente nas aldeias terena. Inicialmente, dada a perseguição dos católicos e dos crentes indígenas, os xamãs ficaram afastados da vida pública e preferiram dar seguimento a seus trabalhos num âmbito mais privado. Alguns continuaram recebendo os clientes que procuravam seus conhecimentos, mesmo permanecendo *invisíveis* aos olhos dos religiosos cristãos, enquanto outros reelaboraram suas práticas.

O xamanismo é um tema recorrente na literatura etnográfica, com inúmeras descrições e generalidades. Sobre a noção de sistema xamânico e seus elementos principais, recorremos a Esther J. M. Langdon, que, em comentário acerca do artigo "Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras", de Renate Viertler, mostra uma das dificuldades em se abordar o assunto. Langdon comenta que a autora enfatiza a ausência de um conceito que abarque o universo xamânico.

> Aponta para a heterogeneidade das teorias e as implicações dos vários nomes empregados para pensar o tema. Sua análise conclui que há a falta de um conceito suficientemente amplo e flexível, frente à diversidade das manifestações históricas, culturais e sociais, dificultando assim o estudo do xamanismo em diferentes níveis de abstração. É necessário deixar explícitos os critérios utilizados para identificar xamanismo. (LANGDON, 1996, p. 11).

O xamanismo tem a capacidade de organizar a sociedade, possibilitando, cosmológica e socialmente, ordem ao mundo vivido pelos homens, influenciando seu cotidiano. É um sistema que forma uma visão de mundo (GEERTZ, 1989; LANGDON, 1996). Enquanto sistema, o símbolo e o rito são indissociáveis, pois sem o ritual o símbolo não se concretiza. Nesse sentido, em relação à denominada *perspectiva religiosa* e suas atividades simbólicas, Geertz argumenta que o ritual, o "comportamento consagrado", desprende-se

> [...] da convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo – que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras. (GEERTZ, 1989, p. 128-129).

Diante disso, elencamos alguns elementos que definem o complexo xamânico como um sistema existente e constatável empiricamente. A característica principal que demarca a pessoa do xamã é seu acesso a uma zona do sagrado impenetrável pelas pessoas comuns. O xamã é um "eleito", uma pessoa capaz de estabelecer comunicação e ser mediador entre o mundo humano e o mundo dos seres sobrenaturais. Constitui-se em um grande especialista da alma humana, posto que só ele pode vê-la em sua forma e destino. Apesar do método de seleção, um xamã será reconhecido como tal após receber uma dupla instrução: a primeira, de ordem extática (os sonhos, o transe, os chamados que constituem o processo de iniciação de um xamã), e a segunda, de ordem tradicional (aprendizado de técnicas, nomes e funções dos espíritos, da mitologia, da linguagem secreta e da manipulação de plantas curativas).

A relação com os espíritos é um dos elementos fundamentais no xamanismo. A ambivalência presente nessa relação também a caracteriza, podendo o xamã ser dominado por ou dominar os espíritos. A confiança da coletividade nesse conhecimento e em sua eficácia são elementos que formam o *complexo-xamanismo* (LÉVI-STRAUSS, 1975). Os sonhos iniciáticos, os transes e desmaios extáticos, a doença que pode se seguir aos sonhos, o rapto da alma são aspectos que fazem parte desse conhecimento emrevelação e da passagem da pessoa do xamã para um novo papel no âmbito religioso, que o distingue do restante do mundo dos mortais, o mundo profano.

A indumentária e o instrumental pertencentes ao xamã relacionam-se a temas míticos e revelam parcelas dos elementos que permeiam a ordem cultural. A vestimenta do xamã pode ser desde um manto emplumado e minuciosamente confeccionado até um trapo que ele pode utilizar sobre a cabeça ou, ainda, a nudez parcial, como alguns xamãs terena, que deixam o dorso nu. O importante é a distinção que a vestimenta estabelece entre a pessoa do xamã e o restante da coletividade.

Além dessas especificidades, a característica que une todos os xamãs, sejam homens ou mulheres, é a cura, ou, melhor dizendo, o papel de curador. A iniciação, a indumentária, a morfologia da cura, os instrumentos, as técnicas adquiridas pelo aprendizado ou por indicação dos espíritos, o transe, com a utilização de psicotrópicos ou não, são elementos que variam muito, conforme a cultura, seus contatos e influências. Langdon afirma que

> Curar é um papel bastante frequente do xamã e, em alguns casos, o único. Além disso, as culturas sul-americanas são caracterizadas por vários rituais para proteger contra a poluição ou para a manutenção da higiene. No seu livro *Pureza e Perigo*, Mary Douglas (1966) demonstra claramente que questões de saúde não são separadas de preocupações religiosas, mesmo dentro da nossa tradição judaico-cristã. (LANGDON, 1996, p. 25).

O estado de transe em que o xamã entra para seguir sua viagem extraordinária ao mundo dos espíritos está presente em todo esse processo, tanto na iniciação como nas sessões de cura e cerimoniais premonitórios ou profiláticos. Ele é encarado como um voo ao mundo dos seres sobrenaturais, a morada dos mortos, aos quatro cantos do mundo. Assim, o xamã recebe seus poderes através de instruções e instrumentos, como espinhos, pedras, penas, dentre outros objetos, que serão a partir daí consagrados.

A comunicação com os espíritos não exclui a audiência, os espectadores. Nem mesmo durante o transe o xamã se isola, pois também nisso os clientes participam, reconhecendo o sentido e dando sentido a esse sistema de crenças. Assim, os poderes do xamã são questões inteiramente pautadas no aval da coletividade e podem se apresentar de formas técnica e ritual diversas, conforme o contexto sociocultural. Sua eficácia, entretanto, não pode ser posta em dúvida. O xamã que não soube curar, por exemplo, não é um bom xamã, pois, para o bem ou para o mal, sua intervenção deve funcionar e só funciona dada a crença coletiva que a alimenta.

As características expostas aqui sobre o sistema xamânico são traços gerais conceitualizados – mítica e ritualmente – em conformidade com o arcabouço sociocultural de determinada sociedade, mas cujos elementos encontram-se em constante atualização, seja no contexto de interação com outras sociedades indígenas, seja em relação à sociedade envolvente.

Para melhor demonstrarmos a atualidade e caracterização dos xamãs terena, vamos apresentar dois xamãs. A partir da sistematização dos dados etnográficos, abordaremos a forma como atuam, seus procedimentos e a lógica subjacente que envolve tais manifestações, como a descoberta de ser um eleito, os espíritos que os guiam por este e outros mundos, as formas de cura, a linguagem ritual e as adivinhações.

O termo *koixomunetí*, registrado por Herbert Baldus (1950), Kalervo Oberg (1949) e, mais recentemente, por Fernanda Carvalho (1996, 1999),é utilizado amplamente para designar o xamã terena. Após o contato com o cristianismo católico e protestante, esse nome é comumente traduzido pelos Terena para o português como "purungueiro".

Carvalho (1996) afirma que os evangélicos não recorrem ao *koixomuneti*, mas os temem. Concluímos que aquele que teme acredita na eficácia do ritual xamânico. A autora destaca que os rezadores, reconhecidos enquanto xamãs, são, em sua maioria, frequentadores da Igreja Católica. Contudo, ela considerou a necessidade de diferenciar dois tipos de xamã: o curador e o feiticei-

ro. Ambos são *koixomuneti*, mas o feiticeiro é mais temido, pois faz o bem e o mal, enquanto o curador utiliza seus poderes apenas para ajudar e auxiliar os clientes.

Assim como D. Margarida, a "purungueira", o Sr. Agripino Valério, o "curandeiro", também se reconhece como xamã, porém afirma que "primeiro o Reino de Deus, depois eu acrescento". Primeiro pede a Deus em oração, depois acrescenta com os rituais e rezas Terena. O "curandeiro" Agripino é evangélico e, a partir de suas práticas, elaboraum conjunto de crenças no qual incluiu a lógica do xamanismo terena, bem como a lógica do cristianismo protestante e pentecostal. Já a "purungueira" católica complementou a lógica terena com a católica.

Os aspectos evidenciados mostram que, mesmo inconcebível ao protestantismo, o sistema xamânico terena existe e mostra-se vivo, apropriando-se de e transformando novos elementos, apesar das mudanças ocorridas. Tendo em vista especificamente a doutrina cristã-protestante, a figura do "curandeiro" parece suprir conceitualmente o abismo entre duas concepções de mundo diferentes que convivem paralelamente, ora mesclando-se, ora distanciando-se, criando mais exceções do que algum tipo de regra a ser seguida.

É importante assinalarmos que existem sessões de cura em igrejas como a UNIEDAS,[656] mas há uma diferença entre a busca da cura na igreja e a cura por intermédio da ação do xamã. Um de nossos interlocutores, adepto da UNIEDAS, o senhor Manoel Cândido, relatou que, quando se recorre ao grupo de oração da igreja, pede-se que seja feita a vontade de Deus, o deus cristão. Quando se recorre ao xamã, o pedido é para que seja feita a vontade do cliente, pois, às vezes, é muito difícil esperar pela vontade de Deus. A princípio, esse depoimento parece indicar que o xamã tem mais poder que o Deus cristão. Alguns evangélicos procuram o "curandeiro" em busca da cura, mas não se afastam da igreja à qual estão filiados. Na igreja cristã protestante, principalmente as pentecostais, também se realizam seções de cura, conforme o trecho de uma conversa realizada com o Sr. Manoel, em sua residência na aldeia Bananal.

> A UNIEDAS realiza a cura pela oração? Tem. Mas a UNIEDAS, a Missão UNIEDAS, ensina o seguinte, como a Bíblia está dizendo: quando tem alguma pessoa doente, eles não mandam, eles pedem a Deus que seja feita a vontade de Deus sobre essa doença [...] Se um crente da UNIEDAS recorrer a D. Margarida, por exemplo, o presidente-ancião não vai repreender aquela pessoa? Vai, mas acontece que [...] não tem como impedir devido que dependemos da vontade de Deus. Eu inclusive, se eu ver um filho doente ali, a fraqueza da carne sempre mais alta. Então, logo eu vou no médico, eu vou no benzedor, "curandeiro" para ver se recupera imediatamente a saúde do meu filho, da minha filha, da família. Então, muitas vezes através do "curandeiro" [...] faz isso imediatamente. Mas sempre é chamada a atenção de não participar, muitas vezes esperar a vontade de Deus. Mas, como a Bíblia diz, a vontade de Deus muitas vezes não é a nossa vontade; que a nossa vontade, nosso desejo é de ver o doente levantar imediatamente e sempre somos repreendidos quando nós participamos desses acontecimentos, "curandeiro", benzedor. (CÂNDIDO, relato oral, 2003).

As interpretações formuladas pelos Terena parecem fornecer possibilidades de englobar elementos exógenos à sua sociedade de forma ativa, em paralelo às possíveis reelaborações em seu próprio sistema, a fim de abarcar e dar direção às transformações advindas dos contatos interétnicos. Nesse sentido, a hipótese do processo de *terenização* do protestantismo frente à reestruturação do xamanismo propõe demonstrar uma dessas possibilidades que podem ser ordenadas, contextualmente, pelos povos indígenas diante de situações imprevistas, como muitas das apresentadas pela sociedade nacional.

Pode-se apontar que a UNIEDAS faz parte do movimento histórico do protestantismo que assumiu características distintas confor-

[656] UNIEDAS é o termo utilizado pelos próprios indígenas para designar a Missão Terena e cada uma de suas igrejas localizadas nas aldeias.

me o contexto sociocultural no qual se inseriu. No entanto, parece ser vista pelos Terena como um processo ideológico através do qual podem expressar uma visão cultural de sua história, manipulando e controlando suas representações (MENDONÇA, 1982; FRESTON, 1994). Frente ao protestantismo, a visão sobre o xamanismo e os xamãs passou por mudanças, mas a leitura feita pelos evangélicos terena não fez com que esse sistema desaparecesse; ao contrário, é digno de novas explanações, que integram um e outro sistema numa mesma atmosfera religiosa.

A tática missionária cristã foi contestar o xamanismo afirmando sua negatividade através da associação com as forças demoníacas prejudiciais à convivência interna e externa das aldeias. Os xamãs foram eleitos os principais inimigos terena do cristianismo e permaneciam os perpetuadores da espiritualidade terena. Dessa forma, os missionários procuraram meios para minar suas forças. Uma estratégia utilizada, segundo seus próprios relatos, foi a persuasão, através da evangelização, dos membros da família nuclear do mais poderoso xamã de Bananal. Entretanto, foi válida apenas na conjuntura da política assimilacionista, uma vez que os missionários terena tornaram-se protagonistas do seu processo de cristianização.

## Os Terena e o catolicismo – a identidade cristã católica

Os Terena consideravam-se *cristãos* e colaboravam com o governo brasileiro na tarefa de civilizar outras etnias arredias, na virada do século XX. Identificar-se como cristão pode ser lido como uma estratégia contra a retaliação brasileira, uma forma de aproximação dos não índios, mas também como o desejo de participar de um grupo mais amplo da sociedade brasileira. No final do século XIX e primeiras décadas do XX, no sul da província de Mato Grosso, não era necessário o cristão ter o domínio das doutrinas da Igreja católica, pois as práticas eram de um catolicismo popular. O processo de institucionalização do catolicismo ainda era incipiente, bastava reconhecer-se como tal. Tanto era assim que as formas de expressão da fé davam-se, muitas vezes, nos rituais dirigidos pelos capelães e, em outras, pelos próprios habitantes leigos. Provavelmente, foi por isso que o pesquisador alemão Rohde (1990 [1885]) estranhou o jeito terena de ser cristão, afirmando que os indígenas afirmavam a fé, mas desconheciam objetos, rezas, símbolos e ritos que identificavam os demais católicos.

> Os Terenos [Terena] consideram-se cristãos, apesar de não terem nenhuma noção das crenças cristãs. As suas crianças não são batizadas nem abençoadas, e eles não conhecem as nossas festas cristãs. Nunca vi um Tereno rezar e nenhum tinha um rosário, objeto que aqui funciona como indicação principal do credo católico. Eles são muito fiéis às suas tradições e rezam ainda, como os seus ancestrais, para as estrelas. (ROHDE, 1990 [1885], p. 11).

Assumir-se cristão, naquele contexto, era uma condição para ser considerado *amigo do poder* e ser fiel às suas tradições era continuar marcando a diferença étnica. Os Terena diferenciavam-se dos povos indígenas que combatiam o Estado e tinham a negociação, a troca, como forma de se colocar diante das autoridades regionais e nacionais. No entanto, não eram somente os Terena que estreitavam os laços de amizade com o Estado. A estratégia do governo brasileiro, desde o século XVIII, foi de se aproximar dos índios mansos para fortalecer as fronteiras e povoar o Mato Grosso, principalmente a região limítrofe com o Paraguai. Dessa forma, era imprescindível ter o apoio e a amizade de alguns grupos indígenas.

Foi nessa época que os capuchinhos italianos, trazidos pelo governo brasileiro com a missão de catequizar e civilizar os indígenas, inauguraram a *Aldea Normal de Miranda*. A *civilização* dava-se por meio das relações de trabalho e do convívio dos índios com os capuchinhos, com o Diretor de Aldeia, com

os fazendeiros e os demais grupos indígenas com quem conviviam (SGANZERLA, 1992).

O aldeamento Terena, fundado em 1860, agrupava em torno de 2.500 índios das etnias Terena, Layaná e Guachi, de acordo com os registros no livro da Diretoria dos Índios. Era administrado por um Diretor de Índios não indígena (militar, civil ou religioso) e por um capitão indígena. Os relatórios indicam que havia um único capitão e o objetivo era misturar as etnias. Os Terena eram descritos pelos administradores como *mansos*, *pacíficos*, *hospitaleiros* e *agricultores*, diferenciando-os dos demais grupos. Considerados aptos ao desenvolvimento intelectual e moral, foram aproveitados nas mais variadas ocupações industriais pelos missionários capuchinhos.

> Aldea Normal de Miranda – Mandada fundar pelo Exmo. Governo Provincial em Abril de 1860, sob a direcção do incansavel Missionário frei Mariano de Bagnaia, que mui relevante serviços tem prestado á catechese dos Índios d'esta Província. Acha-se porem esta aldea em embrião por ter partilhado da sorte da do Bom conselho na suspensão das suas obras e dispensa dos empregados que nella servião, por falta de numerário para acodir a essas despezas. Grande é o numero de Índios, que para alli forão atrahidos pelo referido Missionário, e uma não pequena porção ainda resta disseminada nas visinhanças d'aquella villa, que o director empenha-se em incorporal-a na referida aldea; o que será de grande conveniência e utilidade, por ser um recurso aos agricultores da Villa de Miranda, não só por que os Índios Terenas e Laiana, que n'ella habitão prestão-se aos mesmos trabalhos dos da Aldea do Bom Conselho como por que abastecem aquella Villa de gêneros alimentícios de suas plantações.[657]

A expectativa com relação à prosperidade do aldeamento era grande por parte de seus administradores. A aproximação com a Vila de Miranda tornaria a região mais atrativa para outros investidores que viriam para o Mato Grosso. A produção dos indígenas abastecia a Vila, porém as verbas vindas da província eram escassas, o que dificultava seu pleno funcionamento. Contudo, a produção local supria as necessidades imediatas. Os homens produziam gêneros alimentícios, tais como o milho, o arroz, o feijão, a cana e a mandioca para o consumo dos habitantes e comercializavam o excedente. O governo investiu na construção de fornos de cal, de telha e de tijolo e em mestres que ensinavam o ofício aos indígenas. Além das atividades internas ao aldeamento, o capitão mediava atividades externas, tais como a lida com o gado vacum e cavalar no aldeamento e nas fazendas circunvizinhas. As mulheres indígenas fiavam e teciam o algodão e a lã, com os quais faziam redes, cintas e suspensórios.

Na escola de primeiras letras e na capela, homens e mulheres aprendiam a ler, escrever e rezar. A alfabetização e o catecismo eram trabalhados em português para facilitar a comunicação com os superiores e com os habitantes locais aos quais prestavam obediência e serviços. Os índios eram ajustados pelos brasileiros, principalmente por fazendeiros e agricultores para desenvolverem várias atividades remuneradas (Ilust. 182).

Os aldeamentos, naquele contexto, eram instrumentos governamentais para civilizar e catequizar os povos indígenas *mansos* que produziam como uma empresa. De acordo com Cunha (1992), podemos dizer que serviam de infraestrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão de obra na região. Por outro lado, a concentração de vários grupos em um só local tinha o objetivo de liberar extensas áreas territoriais, anteriormente ocupadas por esses diversos povos indígenas, para a política de povoamento do governo brasileiro, com o interesse de preservar a zona fronteiriça, que corria o risco de ser tomada pelos paraguaios.

Ou seja, além de produzir a miscigenação, protegia-se a fronteira. Todavia, o aldeamento pode ser lido de outra perspectiva menos desfavorável aos povos indígenas. Alguns indíge-

[657] Relatório do Director dos Índios João Baptista D'Oliveira ao Presidente da Província Conselheiro Herculano Ferreira Penna. Cuiabá, 28 de abril de 1862, p. 23-26. Livro Copiador das Cartas expedidas pela diretoria Geral dos Índios – Província de Mato Grosso (1848-1860). AMT.

nas aprenderam a ler, escrever e desenvolver vários trabalhos manuais, além das conhecidas habilidades de tecelagem e artesanato de sua cultura. A escrita e a fala em português, os domínios técnicos e outros aprendizados constituíram-se em novas ferramentas que potencializaram a etnia para lutar por suas antigas aldeias. Todas as visitas realizadas pelos líderes terena ao governo da Província e do Império eram mediadas por petições escritas e por uma postura civilizada (SGANZERLA, 1992; VARGAS, 2003).

Segundo Almeida (2003), se, de um lado, os indígenas aldeados eram submetidos a uma convivência multiétnica, à exploração de sua mão de obra e à extorsão de suas terras, de outro organizavam-se para configurar uma categoria hierarquicamente superior àquela dos índios escravos e arredios, embora mantivesse seus traços diferenciadores.

> Apesar das perdas, a condição de aldeados lhes dava alguns privilégios em relação aos que ocupavam posição inferior na escala social. Tinham direito à terra, embora uma terra bem mais reduzida que a sua original, tinham direito a não se tornarem escravos, embora fossem obrigados ao trabalho compulsório, e a se tornarem súditos cristãos, embora tivessem que se batizar e, em princípio, abdicar de suas crenças e costumes. As lideranças tinham direito a títulos, cargos, salários e prestígio social. Dentro dessas condições limitadas, restritas e, sem dúvida, opressivas, os índios aldeados encontraram possibilidades de agir para fazer valer esse mínimo de direitos que a lei, apesar de oscilante, lhes garantia, e fizeram isso até o século XIX, conforme os vários exemplos. (ALMEIDA, 2003, p. 263-264).

A política de aliança entre o governo, a Igreja católica e as etnias afeitas ao contato perdurou por toda a primeira metade do século XX e foi considerada por Lima (1995), metaforicamente, como o "*grande cerco de paz*":

> Sob o Brasil republicano, e transcendendo o SPILTN [Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais] em si e a população nativa, matéria de sua atividade, concebia-se uma forma de poder para ser exercida por aparelhos estatizados atuantes, nas dimensões de espaço e tempo com igual intensidade. Pensava-se em manter uma ampla dispersão administrativa no espaço, com a presença por "todo" o espaço demográfico do país, realizando assim o trabalho de territorialização dos poderes estatizados, e no tempo, pelo intervalo necessário ao "desbravamento de almas", disciplinando populações heterogêneas. (LIMA, 1995, p. 131).

A aliança entre o poder estatal e a Igreja católica era estreita e os Terena autoidentificavam-se *civilizados* e *cristãos*. Apesar da existência de pequenas aldeias terena, grande parte da população vivia nas fazendas, nas quais convivia no modo de ser e existir dos regionais e praticava os rituais de batismo, compadrio e festas religiosas de santos católicos. Ocorriam com frequência anual as Bandeiras de Santos que culminavam com a Festa do Padroeiro da Fazenda, o que perdurou por toda a primeira metade do século XX. Naquele período, o xamanismo terena teve pouca expressão pública. Contudo, no momento em que as famílias terena iniciaram o povoamento das reservas demarcadas, a partir de 1905, os xamãs tornaram-se os responsáveis pela reorganização sócio-religiosa-política. Até 1930, não havia um acompanhamento sistemático da prática católica nesses espaços.

Após o trabalho missionário desenvolvido pelos capuchinhos, com um número reduzido de missionários para tão extensa área, vieram os salesianos, a convite do presidente da província. A ordem chegou ao Mato Grosso em 1894 e iniciou suas atividades com os povos indígenas em 1895, conforme os registros da missão salesiana de Mato Grosso.[658] A diocese era muito ampla territorialmente e as condições de deslocamento muito precárias. "Mato Grosso formava uma única diocese – a de Cuiabá – com 16 paróquias canonicamente erectas e somente uma meia dúzia de sacer-

[658] Histórico disponível no site da Missão Salesiana de MT (<http: //www.missaosalesiana.org.br/texto.php?contexto=qsomos&id=3>).

dotes diocesanos – na sua maioria impedidos pela idade avançada ou pelas enfermidades – de evangelizar seu povo" (DUROURE, 1977, p. 153-166).

Na missão com os índios, o alvo principal dos padres eram os Bororo-Coroado. Os demais indígenas, tidos como catequizados pelos capuchinhos, eram englobados em situações de atendimento geral. Os Terena eram civilizados e compreendiam a categoria dos atendimentos gerais e esporádicos. Após o término da guerra do Paraguai, o aldeamento normal de Miranda caiu no esquecimento, por falta de missionários e de investimento do governo brasileiro. A nova constituição republicana (1891) quebrava a legalidade do envolvimento político-religioso entre o Estado nacional e a Igreja católica universal. O Brasil seria, a partir de então, um país laico e os Terena continuariam a reivindicar o controle sobre suas terras tradicionais.

Os salesianos que assumiram a região de Mato Grosso depararam-se com condições precárias de trabalho e uma vasta área para atender. O trabalho desenvolvia-se através de missões que duravam vários meses para serem concluídas. Destacamos a missão salesiana de 1898, sob a responsabilidade do P. Solari, que se desloca por alguns meses na extensa área católica.

> 17 de Abril de 1898 [...] Dom Carlos Luís D'Amour solta uma Pastoral para anunciar a ida de padres Salesianos em Missão extraordinária ao sul de Mato Grosso [...] A 12 de Julho de 1898, embarca o padre Solari, acolitado de dois ex-alunos, decididos a partilhar as fadigas da longa e difícil viagem [...] Miranda, em 1898, contava mil habitantes. Dista da capital do estado: 515 km. No território da paróquia vegetam os índios Terenos [Terena], já civilizados, de bom gênio, que cultivam a terra. Uma delegação deles visita o padre, oferecendo-lhe batatas e bananas [...] Viaja o dia todo em companhia dos catequistas e do Senhor Anastácio Vincenzo [...] De manhã, o padre celebra a Santa Missa, batiza sete crianças e assiste a um casamento de índios terenos. De noite, às 20: 00 horas, ensopados, famintos, sem força, fazem uma triste entrada em Aquidauana. (DUROURE, 1977, p. 78).

A missão católica, em passagem pela paróquia de Miranda, foi reconhecida pelos Terena, que *"vegetavam no território da paróquia de Miranda"* e ofertaram aos missionários alguns dos produtos de suas roças. O reconhecimento terena da missão, segundo nossa interpretação, salientava uma relação anterior com a Igreja católica. A oferenda, um ritual da Santa Missa, poderia representar o contato com os rituais do catolicismo, além de manifestar um sinal de solidariedade e fraternidade para com os enviados pela diocese. Essas ações caracterizavam os Terena enquanto *catequizados* e *civilizados*.

Os salesianos, em cumprimento à sua missão, fundaram três colônias em Mato Grosso: Sagrado Coração (1902), Imaculada Conceição (1905) e São José (1905). Algumas colônias tornaram-se centros de circulação da população terena desde antes de sua fundação e foram instaladas nas Vilas mais povoadas da região – Miranda, Aquidauana e Corumbá (VASCONCELOS, 1999, p. 122-123). Contudo, Esker (2001 [1930]), no histórico da colônia Imaculada da Conceição, atual Matriz Nossa Senhora Imaculada da Conceição, município de Aquidauana, ressalva que a diocese de Cuiabá, do estado de Mato Grosso anterior à divisão (1977), existia nominalmente, pois as paróquias funcionavam precariamente para toda a população do sul de Mato Grosso.

As paróquias localizavam-se distantes umas das outras, dada a extensão territorial abrangida, e o acesso à região era feito por navegação fluvial. As viagens duravam de alguns dias até meses, conforme a Colônia atendida.

> Naquele tempo a Via Férrea Noroeste ainda não tinha aberto caminho com seus trilhos dentro do Estado do Mato Grosso, tanto que todos os suplementos tinham que vir pela água assim uma viagem absorvia três meses para ser feita. Isto significa ir por água do Rio de Janeiro à Buenos Aires, pois subia o Rio Paraguai, descia o Rio Miranda e entrava no Rio Aquidauana. (ESKER, 2001 [1930], p. 1).

O cenário realçado anteriormente retrata a realidade missionária de Mato Grosso na primeira década do século XX. A região do Baixo Paraguai, na perspectiva religiosa, foi hegemonicamente católica até esse período, quando o protestantismo entra na reserva de Taunay/Ipegue, através da aldeia Bananal. Desde então, os espaços religiosos serão disputados pelas missões católicas e pelas missões protestantes. O campo religioso mato-grossense foi se ampliando e as disputas ficaram mais acirradas. As aldeias Bananal e Ipegue serão amplamente disputadas pelas agências cristãs e pelo xamanismo Terena.

Do lado cristão, estavam a Igreja católica, representada pelos salesianos (1894) e redentoristas (1930), e a Missão protestante *Inland South American Mission Union/ South American Indian Mission* (ISAMU/ SAIM, 1912). Apesar de classificadas na mesma matriz ideológica, as agências cristãs disputavam espaços sagrados e profanos entre si e com os xamãs, considerados os legítimos representantes espirituais do povo terena. A entrada da ISAMU (1912) na aldeia Bananal dividiu os indígenas, que passaram a se identificar como crentes ou católicos, como se fossem dois partidos políticos aos quais se filiavam.

Os crentes evangélicos, ainda hoje, insistem que os católicos são desregrados e dissimulados, enquanto os católicos acusam aqueles de terem abandonado o modo de existir terena e de terem perseguido e excluído os xamãs, representantes autênticos de sua cultura. Essas representações, ao mesmo tempo em que encerram estereótipos de um grupo sobre o outro, independentemente da existência da diversidade religiosa cristã, destacam-se enquanto traços religiosos diferenciadores, que propagam o dualismo terena no âmbito político-religioso.

No caso do catolicismo, por sua dificuldade em estabelecer um acompanhamento permanente aos grupos indígenas contatados, a perseguição aos xamãs foi menos enfática e as práticas religiosas mais popularizadas. As manifestações religiosas davam-se através das "Bandeiras de Santos",[659] dos batizados e casamentos coletivos. O protestantismo, por sua vez, entrou diretamente na aldeia Bananal e fixou-se em suas fronteiras. Dessa forma, o controle sobre seus adeptos e a ação proselitista foi mais contundente. A perseguição aos xamãs foi ostensiva nas primeiras décadas do século XX, resultando em mortes de alguns, conversões e mobilidade entre aldeias de outros. De forma branda ou agressiva, o cristianismo tentou enquadrar os Terena dentro de sua lógica.

Ambos os grupos religiosos cristãos qualificam-se e se estereotipam, realçando suas diferenças. Entretanto, nas relações cotidianas, os indivíduos crentes e católicos cruzam-se em outros grupos sociais que os aproximam, seja enquanto parentes ou enquanto participantes de alguma causa, como a luta pela terra. Os sinais diacríticos marcadores de diferenças religiosas não são muito visíveis e a mobilidade entre as denominações é contínua. As pessoas podem alternar sua participação de acordo com sua vontade em ocupar espaços sociopolíticos, realçar laços de parentesco, diluir conflitos, entre outras situações. Os adeptos mudam de igreja ou não assumem compromisso com nenhuma delas, participando esporadicamente de uma ou de outra.

Os Terena foram aos poucos conquistando os espaços de poder das Igrejas em suas aldeias, que estavam aumentando em número. No artigo "A Romanização no Sul de Mato Grosso (1910-1940)", Jérri Marin (1999) descreveu a situação na qual se encontrava a diocese de Corumbá nas primeiras quatro décadas do século passado, salientando o objetivo da Santa Sé em romanizar o sul de Mato Grosso. Devido à sua extensão e ao reduzido quadro de religiosos, a tarefa tornava-se árdua. O historiador enfatizou em seu estudo que

> A principal tarefa [dos padres] era homogeneizar as práticas religiosas, enquadrando-as

[659] Procissão de fiéis católicos, bem como dos seguidores do xamanismo, cujos membros empunham a Bandeira com a imagem do santo e passam abençoando os moradores de cada casa (MOURA, 2009).

> segundo o modelo europeu sacramental e clerical. As práticas do catolicismo popular, consideradas pelos agentes romanizadores como "ignorância" religiosa a serem extirpadas, eram frequentes, agravadas pelo indiferentismo religioso predominante. (MARIN, 1999, p. 4).

De acordo com as conclusões do autor, a *Romanização* da Igreja Católica na região só começou a ser concretamente percebida a partir de 1940.

Os redentoristas estruturaram-se para iniciar o processo de institucionalização da Igreja católica a partir de 1930. Suas expectativas, no entanto, foram fracassadas, devido à resistência da população da região de Miranda e Aquidauana em se adequar às novas regras. O catolicismo popular era muito forte, conforme consta nos depoimentos terena. Nas fazendas, onde se consolidaram relações de *servidão/camaradagem* e *compadrio,* os Terena conviviam com as celebrações e os rituais realizados pelos regionais. A relação de compadrio foi amplamente positivada pelos apadrinhados e muitos deles receberam o sobrenome do padrinho fazendeiro. Todavia, a grande dificuldade dos padres continuava a ser de quadros religiosos que cobrissem a extensa região da diocese de Campo Grande.

A relação religiosa mais estreita dos Terena com os fazendeiros estabelecera-se em um período anterior à migração para as reservas e estendeu-se até a década de 1970, quando ainda ofereciam serviço aos índios. Antônio Francelino (2007) narrou que o senhor Ênio Corrêa, fazendeiro para o qual sua família sempre trabalhou, estimulava rapazes e moças terena a se integrarem à Igreja católica através dos *cursilhos*, encontros preparatórios para leigos. Aqueles que os frequentavam assumiam a função de dirigentes das capelas da Igreja católica em suas aldeias. Os fazendeiros católicos mantinham os cursilhistas na cidade, fornecendo mantimentos para todo o grupo que estava se preparando.

É interessante destacar que muitos dos cursilhistas moravam nas aldeias em torno das fazendas, mas suas famílias eram vinculadas aos fazendeiros por prestação de serviço, compadrio ou estreita amizade. Paulatinamente, o quadro de leigos indígenas da Igreja Católica foi se compondo nas aldeias, como nos relata *Antônio Padre*.[660]

> Aí comecei. Fui me aprofundando, aprofundando e quando completou o curso e peguei a prática fui conhecendo o sistema. E comecei a trabalhar aqui na comunidade, como eu já gostava muito, né e já tinha aquela experiência do tempo da escola, né. Como eu fui participando pegando o treinamento e pegando a prática e fui buscando aquela experiência do tempo de escola e fui encaixando ali aquela experiência, aí fui encaixando na igreja e aí aquele pessoal que tinha sido antes na igreja, mas que já era assim pessoas idosas era o próprio seu Ênio que levava, né, mas acharam por bem, que tinha aparecido o cursilho, acharam que ficava um pouco pesado e como eu era mais novo e já tinha aquela experiência peguei mais experiência no cursilho peguei mais e fui trabalhando, o pessoal foi achando bom o meu trabalho. Assumi o trabalho e fui trabalhando e o pessoal me colocou como coordenador, dirigente da Igreja. Por exemplo, o casamento era a gente que fazia, eu fazia a celebração, né, sem a consagração, como uma celebração bem viva, né. E aí então a partir desse momento, o pessoal começou a me chamar de Antônio Padre, aí ficou. E tem muitas pessoas assim de fora que me conhece como Antônio Padre mesmo. (FRANCELINO, relato oral, 2007).

De acordo com Brandão (1986), há três categorias de participação na Igreja católica: leigos, afiliados e clientes. A categoria à qual pertencem os não religiosos que fazem os cursos institucionais para se integrarem aos grupos de apoio é a dos leigos. Os afiliados são aqueles que frequentam as atividades, além de receberem os sacramentos do batismo, eucaristia, crisma e casamento. Os clientes, por sua vez, são os frequentadores esporádicos, que frequentam outras denominações. Embo-

[660] Antônio Francelino é morador da aldeia Ipegue, mas sua família é da aldeia Bananal. Atualmente, é um dos dirigentes da capela católica de Ipegue. Foi um dos colaboradores centrais desta pesquisa, juntamente com Miguelina Silva, outra dirigente católica de Ipegue e xamã.

ra os redentoristas tenham conseguido construir capelas de alvenaria nas aldeias Bananal, Ipegue e Limão Verde na década de 1930, os afiliados terena continuavam sendo numericamente inferiores aos clientes. Os leigos, de seu lado, ampliaram a participação dos clientes, principalmente aqueles vinculados às suas parentelas.

O catolicismo Terena foi se configurando com os leigos na reserva Taunay/Ipegue, porém a disputa com o protestantismo missionário, e depois com o pentecostalismo, tornou-se cotidiana. Os padres redentoristas atendiam mensalmente as capelas nas aldeias e os leigos completavam o trabalho atendendo seus patrícios. Algumas lideranças católicas são reconhecidas atualmente nas aldeias Bananal e Ipegue enquanto rezadeiras, "purungueiras", pajés, benzedeiras, conhecedoras de plantas medicinais, como Miguelina Silva e as demais *Mulheres Corajosas*. As *Mulheres Corajosas*, em sua maioria, são benzedeiras e se unem para denunciar ao conselho tribal, ao cacique e às demais autoridades externas os comportamentos e práticas dos outros indígenas que acreditam estar fora do "padrão terena". Dessa forma, reúnem em torno de si a potência de serem católicas e xamânicas (Ilust. Ilust. 184A e 184B).

O xamanismo, apesar da institucionalização do catolicismo nas respectivas aldeias, mais presente em Ipegue do que em Bananal, mistura-se com as práticas cristãs. Os Terena falam nos xamãs como se estivessem resgatando as lembranças de sua infância, o que nos leva a pensar que os *koixomuneti* não desapareceram, mas se atualizaram.

As informações recolhidas em campo com os interlocutores indígenas de nossas pesquisas levam-nos a traçar um perfil dos xamãs terena do presente, como Miguelina Silva, da Aldeia Ipegue, que é a líder do grupo *Mulheres Corajosas* da Igreja Católica em sua aldeia.

Miguelina Silva relatou-nos que ainda hoje faz "pajelança" (rituais xamânicos) quando as autoridades (lideranças políticas da região) a convidam ou há festividades na aldeia. Em suas "pajelanças", benze lugares e pessoas. Em nossas conversas, das quais duas foram gravadas, ela nos mostrou fotografias de suas "pajelanças" e nos disse que foi realizá-las em vários lugares, inclusive na Organização das Nações Unidas (ONU). Entretanto, o fato de ser coordenadora da Igreja católica na aldeia Ipegue levou a população indígena a reconhecê-la como benzedeira, em vez de xamã. A condição de xamã poderia impedi-la de exercer tal influência religiosa e política sobre sua gente ou dificultá-la. A "pajelança" de Miguelina Silva é mais visível em atividades externas à aldeia, tais como eventos científicos, reuniões de lideranças indígenas, como sua atuação na ONU e em universidades (Ilust. 184).

O "purungueiro", homem ou mulher, tem sobre si uma carga de tradição muito pesada, que associa a pessoa tanto a coisas boas quanto a coisas ruins. Os termos *bem* e *mal,* nesse caso específico, relacionam-se com as ações potencializadoras de conflitos que envolvem os fuxicos, as brigas, os feitiços e as disputas. O xamanismo Terena será abordado mais detalhadamente na última parte do texto, mas abrimos esse tema para pontuar que as relações entre os xamãs terena e os católicos desenvolvidas nas aldeias Bananal e Ipegue são menos conflituosas do que com os crentes.

## Os Terena e o protestantismo: Disputas e alianças dos xamãs terena com os missionários cristãos e a atualização das práticas xamanísticas

O protestantismo entrou na reserva de Taunay/Ipegue pela aldeia Bananal, no ano de 1912. Naquele momento, o Estado brasileiro havia demarcado as terras de Cachoeirinha e Ipegue; Taunay/Ipegue era formada pelas aldeias de Bananal e Ipegue. As ações das agências indigenistas laicas e religiosas orientavam-se pelo paradigma assimilacionista, visão a partir da qual os agentes indigenistas prognosticavam o desaparecimento das

organizações socioculturais das populações indígenas devido à sua acomodação no seio da sociedade brasileira.

Do ponto de vista da organização interna dos Terena, as famílias espalhadas pelas fazendas da região estavam chegando para compor a população das reservas. Várias famílias terena ficaram nas fazendas por muitas décadas, mesmo tendo as reservas como porto seguro. Deixavam seus filhos com os parentes nas aldeias e continuavam vendendo sua força de trabalho aos regionais. Com a entrada da missão *Inland South American Mission Union* (ISAMU), o assistencialismo manifestou-se na educação e na saúde. Paralelamente, o proselitismo desenvolveu-se, provocando uma cisão político-religiosa histórica na reserva de Taunay/Ipegue entre as duas aldeias que a formavam. Bananal assumiu a identidade de crente e Ipegue de católica, situação descrita pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira em seus estudos (1968, 1976 [1960]).

> A cada um dos grupos corresponde um conjunto de estereótipos: o "católico" é considerado vagabundo, beberrão e farrista; o "protestante", como sendo piedoso, trabalhador e honesto. Isto é o que pensa o "crente" de si mesmo e dos "católicos". Já o "católico", embora não negando que grande parte dos seus bebe muito, acreditam que trabalham mais do que os "crentes", uma vez que esses "vivem no culto e só pedem esmolas e não levam a vida a sério". Parece que a diferença básica entre eles é que a maior parte dos "crentes" sabe ler e escrever – porque são estimulados a isso para poder estudar a Bíblia, enquanto os "católicos" não possuem semelhante estímulo. Essa diferença caracteriza a própria intervenção religiosa: os missionários protestantes muito mais preocupados com a alfabetização do que os padres Redentoristas. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960], p. 101).

A missão protestante realizou seu primeiro contato em 1912, ainda na segunda década do século XX. Os Terena estavam reorganizando-se em suas áreas e tinham, provavelmente, diversas necessidades. Antes de se decidir pela aldeia de Bananal, os missionários fizeram visitas às demais aldeias terena. Os primeiros Terena contatados foram os da região de Nioaque, os quais se encontravam, em 1884, na aldeia de Naxe-Daxe, próxima à atual aldeia Ipegue (VARGAS, 2003). Os Terena eram bem comunicativos e receptivos, pois, assim que os missionários chegaram ao atual município de Nioaque, foram procurados pelo chefe de uma aldeia terena, o capitão Victorino da Silva e seu filho Juan Victorino (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]).

As lideranças terena deslocaram-se para convidar os representantes da missão ISAMU para conhecer seu povo e foram bem recebidos pelos demais indígenas. Em observação, um dos representantes missionários relatou que não havia a influência do *ensino de Roma* e a comunidade estava ansiosa para receber um professor entre eles. Como os missionários pretendiam chegar às aldeias Bananal e Ipegue, seguiram viagem, mas sinalizaram que voltariam. A constatação da ausência de serviços missionários ligados à Igreja católica romana pareceu animá-los à abertura de uma missão. Segundo a narrativa terena, as aldeias concorriam entre si e cada grupo se mostrava ansioso para saber onde os missionários se fixariam.

Para os Terena, a missão supriria suas demandas, principalmente nas áreas de educação e saúde. Para a missão, os Terena seriam o grupo através do qual o processo de evangelização indígena no Brasil iniciar-se-ia (MOURA, 2001). Ambos tinham motivos para se recepcionar com festa. Em todas as aldeias, os missionários foram recebidos com hospitalidade e distinção. Na oportunidade, visitaram Brejão – que se encontrava sob o comando do capitão Victorino –, Bananal, Ipegue, Cachoeirinha e Passarinho (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]). Após legalizar sua estadia no SPI (Serviço de Proteção ao Índio), os missionários iniciaram suas atividades, em 1913. Desde o primeiro momento, como vimos anteriormente na citação destacada de Roberto Cardoso de Oliveira, algumas lideranças terena constituíram obstáculos à instalação, à

construção da sede da missão dentro da área indígena e depois à própria conversão em si. O proselitismo parecia ser tarefa difícil, porém os missionários abriram a escola e o posto de saúde, com o propósito de ensinar e evangelizar as crianças e os adultos. Ao mesmo tempo, atendiam aos doentes, principalmente as crianças. A política assistencialista foi a forma encontrada pelos missionários para se inserir nos grupos e, aos poucos, conhecer e intervir no aspecto religioso da cultura (MOURA, 2001).

Adultos e crianças passaram a aprender na escola. Aprendia-se a ler e escrever e a conhecer Deus com os missionários. "Era o início de um trabalho permanente entre os Terena, no qual Deus colocou o Seu selo, o qual Ele tem abençoado significativamente para a salvação de muitas almas" (WHITTINGTON, [19—], p. 133). A escola tornou-se uma extensão do campo proselitista da missão. Para compreender a Bíblia e realizar o encontro pessoal com Deus, era necessário ao cristão, segundo a filosofia protestante, aprender a ler e a escrever. A leitura e interpretação individual da Palavra de Deus era um dos objetivos doutrinários.

O trabalho na escola foi aos poucos se consolidando e a audiência das crianças era muito boa, segundo avaliavam os missionários. O mesmo não se podia dizer dos trabalhos religiosos. Esses eram basicamente ministrados às crianças, pois os adultos quase não participavam do *Sabbath*: "enquanto eles eram recebidos com alegria, nós desejamos que seus pais também participassem" (WHITTINGTON, [19—], p. 133). O processo de evangelização, no entanto, construía-se lentamente. Os primeiros adultos, observando que alguns paraguaios e brasileiros mostravam real interesse pelo Evangelho, decidiram frequentar as reuniões religiosas. Aos poucos, os Terena foram atraídos pela missão.

A discriminação enfrentada pelos protestantes no estado de Mato Grosso (BEOZZO, 1992) era corrente. Por outro lado, a presença da Igreja católica era esporádica. De vez em quando, a população recebia a visita de alguma *desobriga* realizada por padres em missão. A tradição católica era mantida pelos fazendeiros através dos rituais populares, como foi destacado no item anterior. Nas reservas, os Terena prosseguiram com esses festejos. Contudo, a população considerava-se católica, mesmo na ausência da Igreja católica.

Paralelamente às atividades educacionais, a missão ISAMU/SAIM prestava assistência à saúde indígena. Enquanto o Sr. Whittington ensinava na escola, sua esposa atendia os indígenas doentes, principalmente as crianças. O atendimento restringia-se aos poucos conhecimentos práticos de enfermeira. A atividade proporcionava um relacionamento direto com as pessoas adultas, e as visitas domésticas eram oportunidades para a difusão do evangelho. A pessoa que estava adoentada e, portanto, fragilizada, estava mais afeita a acreditar em um "curandeiro" superior a todos os demais, segundo os missionários, "oportunidades de ouro para que pudéssemos falar para as pessoas sobre o maior Médico" (WHITTINGTON, [19—], p. 134).

As conversões ao protestantismo eram acompanhadas de ações violentas contra os xamãs Terena. A perseguição pelos crentes ligados à ISAMU/SAIM manteve os xamãs afastados da vida pública. Eles atendiam os clientes que dependiam de seus conhecimentos de uma forma que não os expusesse diretamente. Permaneciam *invisíveis* aos olhos dos missionários, porém buscavam outros espaços para expressar suas crenças. Alguns xamãs foram mortos e outros mudaram-se de suas aldeias. Os que ficaram converteram-se ou se mantiveram em silêncio. Os crentes foram mais incisivos no combate aos guardiões da espiritualidade terena por toda a primeira metade do século XX. Dessa forma, os xamãs que não foram silenciados converteram-se ao protestantismo.

Em vez de serem cooptados e acomodados no âmbito das religiões cristãs, os líderes espirituais terena foram paulatinamente moldando essas instituições e adaptando-as

às suas necessidades, conformando o que denominamos de *terenização* ou *indigenização* do cristianismo. Circularam no campo religioso, habilitando-se, constituindo-se e sendo constituídos no jogo da correlação de forças político-religiosas. A *socialidade*, constituída e construtora desses agentes a partir das relações sociais no campo religioso, produziu as lideranças religiosas terena, que aos poucos foram se instrumentalizando (*empowerment)* e construindo seu *espaço* nas aldeias, através das igrejas cristãs.

As agências religiosas, por sua vez, tornaram-se espaços de poder dessas novas lideranças, moldadas também pelas correlações de forças entre as novas e as antigas lideranças protestantes e católicas. O processo de *indigenização* do cristianismo foi muito além da apropriação de bens simbólicos e materiais. Determinou um novo *locus* de poder, que reflete diretamente no campo político, através do qual os Terena planejam suas relações políticas internas e externas. A criação da União das Igrejas Evangélicas da América do Sul (UNIEDAS) ilustra o processo de indigenização.

Em 1972, em plena ditadura militar, a UNIEDAS foi fundada, congregando, inicialmente, doze Igrejas Evangélicas existentes sob a liderança dos Terena crentes e com a assessoria dos missionários norte-americanos da ISAMU/SAIM. Com a nacionalização da missão, por meio de UNIEDAS, a SAIM continuou ocupando espaço na sociedade terena através de sua política assistencialista e proselitista até 1993. Portanto, a UNIEDAS apareceu no cenário político religioso terena na década de 70 e consolidou-se como Missão indígena autônoma nas décadas seguintes.

A UNIEDAS nasceu da confluência de distintas motivações políticas de vários atores, no contexto da política indigenista do regime militar, tais como: 1) a pressão governamental sobre as missões cristãs, principalmente aquelas ligadas ao Conselho Indigenista Missionário, mediante a discussão e aprovação do Estatuto do Índio (1973); 2) a ocupação por parte das missões evangélicas de espaços políticos que conciliavam seus interesses proselitistas e a conjuntura nacional; 3) a construção do processo de apropriação da UNIEDAS, enquanto instrumento político-religioso de inclusão e ascensão social dos Terena crentes na sociedade nacional.

Do ponto de vista dos Terena crentes, a UNIEDAS deveria ficar sob a administração exclusiva das lideranças indígenas. Iniciou-se, a partir desse entendimento, o movimento de *terenização* da missão nacional (MOURA, 2001, 2009).

Os processos de apropriação e *terenização* do protestantismo norte-americano desenvolveram-se em três fases históricas. A primeira fase começou por volta de 1960, com a formação dos primeiros Terena pastores. Foi o período da apropriação do discurso evangelístico e de sua propagação. Os missionários americanos diziam necessitar de um suporte local/nacional para facilitar a divulgação do protestantismo, e os Terena começaram a se apropriar do evangelho e do discurso cristão. Foi o momento no qual se formaram as primeiras lideranças evangélicas nos institutos bíblicos parceiros da ISAMU/SAIM. Por toda essa fase, os missionários da SAIM conduziram e direcionaram a evangelização protestante.

A segunda fase correspondeu à nacionalização do protestantismo no contexto do regime militar, a partir de 1972. Diante do discurso do Estado de impedir a presença de missionários estrangeiros junto aos povos indígenas, sobretudo daqueles a quem consideravam inimigos do regime, a UNIEDAS teve plenas condições para desenvolver suas atividades proselitistas nas áreas Terena. Missionários anglo-norte-americanos e lideranças indígenas criaram uma comissão paritária, denominada por eles "comissão de interligação", para gerenciar a nova missão. Na terceira fase, o controle da missão UNIEDAS passa a ser exclusivamente dos Terena pastores, que rompem definitivamente com a missão SAIM, em 1993. A UNIEDAS constituiu-se, a partir

de então, em um novo campo de possibilidades de inclusão e inserção social para as lideranças crentes e seus familiares.

Muitas lideranças crentes e seus afiliados ocuparam espaços sociopolíticos, antes permitidos apenas aos não indígenas, e continuaram desfrutando dos direitos indígenas, reconhecidos constitucionalmente a partir de 1988. Tornaram-se funcionários públicos, presentes em todas as esferas de governo; representantes legislativos municipais; representantes indígenas na FUNAI regional de Campo Grande; universitários graduados e graduando-se; representantes junto a organismos internacionais governamentais (ONU) e não governamentais pró-indígenas. Enfim, demonstraram a capacidade de ocupar e se inserir em novos espaços político-religiosos.

Paralelamente à criação da UNIEDAS, o protestantismo alarga sua presença nas áreas Terena através do pentecostalismo, que entrou no Brasil em três sucessivas *ondas*, cada qual enfatizando uma de suas principais características na atualidade. Na primeira onda (1910-1940), chegaram as igrejas Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembleia de Deus (1911), cuja ênfase recaía sobre o *dom de falar em línguas* (glossolalia). A segunda onda (1950-1960) enfatizou o *dom da cura,* cujas protagonistas foram as igrejas Quadrangular do Brasil (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). A última onda, que se estende de 1970 aos dias atuais, foi representada principalmente pela Igreja Universal do Reino de Deus, cuja ênfase recai sobre o *exorcismo das forças demoníacas* (FRESTON, 1994, p. 70-71; ORO, 1996, p. 20-21).

Em síntese, podemos afirmar que as igrejas da primeira onda são ligadas ao pentecostalismo caudatário das igrejas protestantes históricas, enquanto as igrejas da segunda e terceira ondas consideram-se autônomas e independentes.

As igrejas pentecostais começaram a se instalar entre os Terena a partir da década de 1970, durante o que nomeamos anteriormente como *terceira onda pentecostal*. A primeira igreja a entrar na Terra Indígena de Taunay/Ipegue foi a Igreja evangélica Assembleia de Deus Indígena, da aldeia Bananal, no finalzinho daquela década. Todavia, a difusão do pentecostalismo será uma constante entre as populações indígenas brasileiras a partir da década de 1950.

Embora nem toda a aldeia se afeiçoe à doutrina protestante e pentecostal, esta é legitimada quando seus membros são identificados e se autoidentificam evangélicos. O fato de os adeptos protestantes e pentecostais também recorrerem à ação dos xamãs – fenômeno importante, já que a identidade e o reconhecimento de tal personagem, mesmo nomeado por diferentes designações – é um dos elementos centrais na definição do xamanismo (BRUNELLI, 1996).

No caso dos Terena, deve-se ressaltar que não é a qualquer xamã que os adeptos protestantes e pentecostais recorrem, mas ao designado "curandeiro", particularmente. O "curandeiro" ou "curandeira" compartilha com sua clientela da crença protestante e pentecostal, ao contrário dos xamãs conhecidos como "purungueiros", identificados com o catolicismo. Tanto um quanto o outro possuem prerrogativas pontuais que identificam um xamã, tal como o contato com os espíritos. A pessoa eleita é diferenciada das demais por sua capacidade de comunicação com os espíritos. Tal dicotomização, "purungueiros" (as) e "curandeiros" (as), surgida após a apropriação da crença protestante pelos Terena, indica uma das possíveis reelaborações do Xamanismo realizadas pela etnia frente a novas situações postas pelo contato com a sociedade nacional. Sob novas roupagens, o "curandeiro" parece apontar para as releituras xamânicas advindas com o protestantismo entre os Terena (FRESTON, 1994; ACÇOLINI, 2012).

A propagação dos pentecostais deu-se, inicialmente, em congregações protestantes já existentes, para depois lançarem-se ao proselitismo no todo da população. Os novos pastores, geralmente, romperam com a UNIEDAS

e responderam positivamente ao apelo pentecostal das pessoas mais simples, que não encontravam guarida nem nas congregações protestantes tradicionais, nem no âmbito do catolicismo. A todas essas pessoas, o pentecostalismo, que colocava ênfase na expressão espontânea e na revelação direta, e oferecia muito calor em suas reuniões, propiciava a possibilidade de satisfazer as suas necessidades religiosas. Cada crente tinha, além disso, a chance de conseguir status religioso, de se tornar líder e pastor, como descreve Dreher (1992) para outro grupo religioso.

## Considerações finais

A pluralidade religiosa entre os Terena constitui um recurso de *empowerment* político-religioso. Os Terena, que têm a necessidade de serem reconhecidos enquanto seres sociais "civilizados" e, ao mesmo tempo, como indivíduos, procuram destacar-se sociopoliticamente, interna e externamente às suas áreas. Procuramos demonstrar as diferenças entre as igrejas cristãs e as diferentes relações sociais produzidas nos contextos históricos delimitados por nosso tema. Dentro da ramificação protestante, instauram-se as igrejas pentecostais, marcando uma ruptura com o protestantismo histórico; enquanto na ramificação católica, as lideranças Terena assumiram as atividades do catolicismo e negociaram dialogicamente com o xamanismo. Em nossa análise, em vez de afirmar que os elementos do xamanismo Terena fundem-se ou se amalgamam aos das religiões cristãs, estamos propondo que eles coexistem e dialogam entre si, dentro de um campo religioso. Isso pressupõe afirmar que, nas aldeias terena, coexistem o xamanismo, o protestantismo e o catolicismo.

Os Terena foram capazes de se apropriar do cristianismo para satisfazer algumas de suas necessidades espirituais e temporais. Foram hábeis em perceber que, na relação com a sociedade brasileira, o xamanismo não era um instrumento aceito dialogicamente, tal como o era o cristianismo. Os Terena apropriaram-se e moldaram, de acordo com suas necessidades transcendentais e imanentes, os protestantismos e os catolicismos dentro de sua própria cosmologia, como bem o afirmou Acçolini (2004). A pluralidade religiosa cristã conformou-se, portanto, a partir da aceitação dos indivíduos terena em converter-se a uma nova religião.

No caso em estudo, a pluralidade religiosa entre os Terena abrange as relações sócio-político-religiosas internas e externas desenvolvidas pelos agentes religiosos. Desta forma, pretendemos demonstrar "a diversidade de estratégias indígenas através das quais os povos evangelizados, com o tempo, reafirmam as suas religiões, moldando os ensinamentos cristãos para satisfazer às suas necessidades espirituais específicas" (WRIGHT, 1999, p. 9). Considerando o xamanismo como um sistema cosmológico, pretendemos enfatizar que a leitura feita pelas lideranças religiosas sobre o cristianismo, e suas implicações sociopolíticas, é orientada pela lógica cultural terena. Isso implica dizer que a aceitação e a conversão ao protestantismo e ao catolicismo (duas linhas da mesma vertente) não neutralizou ou excluiu a cosmovisão indígena, como querem muitos estudiosos. Em vez de procurar compreender o processo e o contexto no qual se dão essas novas relações, muitos pesquisadores passam a rejeitá-las, como se pudessem, de alguma forma, impedi-las.

Dadas essas novas relações, entre essas diferentes concepções de mundo e de humanidade, os elementos xamanísticos e cristãos passaram a dialogar entre si, cada um dos universos em pauta tentando alcançar a hegemonia dentro da comunidade indígena. Em cada contexto histórico, esse diálogo tem uma manifestação particular. Cada ator social envolvido tem o seu ponto de vista, (in)formando sua cosmovisão.

As diferenças entre as lógicas do cristianismo e do xamanismo foram percebidas e sentidas pelas lideranças religiosas Terena, que

se apropriaram do evangelho. Podemos afirmar que positivaram essa nova religião e seus emissários através das novas relações com eles e através deles. Aprender, apropriar, reconstituir e criar foram possibilidades de agir através dos não indígenas. Apropriaram-se e tornaram seus os objetos, as instituições, os códigos, bem como toda a estrutura física das igrejas. Foi esse o caminho perseguido pelos Terena ao longo do século passado. Apropriaram-se dos códigos e das estruturas religiosas cristãs e projetaram seus membros nos espaços sociopolíticos da sociedade brasileira. Os protestantes, que inicialmente negavam a sua cultura, tentando formatar um novo olhar em suas lideranças, voltaram-se para o *progresso* e a ocupação de espaços sociopolíticos internos e externos. Os indígenas católicos, de outro lado, asseguraram sua cosmovisão terena, negociando e dialogando os *espaços do sagrado* com a Igreja católica.

Os católicos, por sua vez, prepararam-se, a partir da década de 1970, para assumir o comando das capelas em suas áreas, apesar de não terem ainda conquistado definitivamente o espaço do púlpito. Provaram aos crentes que eram capazes de conquistar espaços sem abandonar o conhecimento tradicional. Todos os depoentes, crentes ou católicos, reconheceram que o tempo dos xamãs poderosos, que profetizavam e viam o futuro, ficou para trás. Entretanto, ainda estão presentes os "purungueiros", os *benzedores*, os "curandeiros"e os *fazedores* de *simpatia* e, principalmente, um imaginário alimentado pela crença na existência do "mundo dos espíritos", dos "donos das plantas e dos animais" e da "viagem do espírito" após a morte física.

Ser crente ou católico pode ser visto como nova forma de reproduzir a divisão social entre os Terena "mansos" e os "bravos", respectivamente Sukirikiono e Xumono (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 [1960]; MOURA, 2009). No início do século passado, quando ocupavam as reservas federais e se reorganizavam social e politicamente, os Terena aceitaram em suas aldeias o cristianismo protestante, que passara a conviver com o catolicismo e o xamanismo. Todavia, as metades foram produzidas a partir do cristianismo, enquanto o substrato cultural continuou sendo o xamanismo. Sociopoliticamente, os Terena apresentam-se como crentes ou católicos, mas todos continuam se consultando com os xamãs. Tanto é assim, que as Igrejas cristãs nas aldeias são visíveis a olho nu, enquanto as práticas xamânicas são quase invisíveis. Portanto, essa divisão político-religiosa concretizada entre crentes e católicos nas aldeias requer um olhar clínico, pois perpassa os espaços de convivência sociopolítica de uma forma tão sutil que se torna difícil detectá-la.

# Missões Pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID: origens, expansão e sentidos da conversão

Levi Marques Pereira
Graciela Chamorro

## Introdução

O artigo propõe-se a apresentar uma síntese da atuação das igrejas evangélicas pentecostais das chamadas segunda e terceira ondas nas aldeias indígenas de Mato Grosso do Sul, em especial entre os povos kaiowa, guarani e terena da Reserva Indígena de Dourados (RID). Entre os temas que serão abordados destacamos: diferenciação do pentecostalismo kaiowa e guarani das outras vertentes teológicas e missionárias de origem evangélica, presentes em suas reservas desde 1928; breve histórico da presença pentecostal nas áreas indígenas; protagonismo indígena e missão pentecostal ou grupos de indígenas convertidos em posição de alteridade religiosa nas comunidades; características do pentecostalismo indígena; significado da conversão de indígenas ao pentecostalismo; oposições, complementaridades e negociações entre pentecostalismo indígena e expressões religiosas tradicionais. Dessa forma, o artigo mostrará em que medida a pertença a uma comunidade de fé pentecostal coloca os grupos indígenas no papel de agentes transformadores de seu próprio sistema social. O enfoque adotado na abordagem desses diversos temas procura, em alguma medida, privilegiar o ponto de vista indígena.

## A prática missionária na Reserva Indígena de Dourados

O presente texto analisa a introdução e o desenvolvimento do pentecostalismo na Reserva Indígena de Dourados. Para tanto, consideramos necessário levar em conta o processo histórico de transformação no ambiente de vida instaurado no local, capitaneado por alguns fatores que adquirem centralidade na análise aqui proposta. Destacamos a territorialização de comunidades de três etnias num único espaço, a imposição do sistema organizacional de reserva e a imposição da interação e dependência em relação às agências do Estado e da sociedade nacional. Trataremos brevemente de cada um desses fatores.

A **territorialização** refere-se ao recolhimento de famílias de distintos grupos macrofamiliares, oriundas de dezenas ou centenas de comunidades das etnias kaiowa, guarani e terena na RID, demarcada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1917. A RID foi pensada pelo órgão indigenista oficial como espaço de recolhimento dos indígenas que já haviam perdido ou que perderiam seus territórios de ocupação tradicional para as frentes de expansão agropastoris. O deslocamento para a reserva foi compulsório, muitas vezes sob o uso da violência, perpetrada por agen-

tes do Estado ou por particulares que requereram e titularam terras na região.

A imposição do **sistema organizacional de reserva** implicou a submissão das famílias indígenas a um novo sistema organizacional, articulado a partir da autoridade central do chefe de posto indígena, funcionário do Estado, apoiado pelo "capitão" indígena e a "polícia" indígena,[661] inicialmente escolhidos pelo órgão indigenista oficial para atuarem como auxiliares e cumpridores de ordens do chefe de posto. Na RID, a organização social específica de cada comunidade ou etnia, lá recolhida, teve de submeter-se ao sistema político implantado pelo Estado brasileiro, o que resultou em sérias limitações para o exercício da autonomia organizacional. Ao longo do século XX, a terra indígena experimentou várias formas de organização interna. Houve momentos em que comportava até cinco aldeias, com relativa autonomia organizacional, conforme registros do SPI analisados por Renata Lourenço (2008). Hoje, acomoda a existência de apenas duas aldeias, denominadas de Jaguapiru e Bororó.

A vida em reserva também implicou a intensificação e diversificação crescente das formas de **interação com agências** do Estado e com a sociedade nacional. Essa interação, ao longo de quase um século, evoluiu para crescente dependência com perda de autonomia na produção de alimentos e cuidados com a saúde, culminando com a adoção das práticas religiosas predominantes na sociedade nacional brasileira por amplos setores da população indígena reservada. A instauração da dependência entre a experiência social desenvolvida na reserva e aquela desenvolvida no entorno não torna a RID um espaço de reprodução automática das práticas e dos estilos comportamentais não indígenas. Pelo contrário, isso oportuniza um processo complexo e seletivo que atua como filtro, promovendo o reordenamento e a ressignificação de objetos, práticas e valores, inclusive da vida religiosa, como pretendemos mostrar neste artigo.

A RID, como as demais reservas em Mato Grosso demarcadas na primeira metade do século XX, foi pensada pelo órgão indigenista oficial (SPI/FUNAI) como espaço de transição da condição de indígena para a condição de regional/nacional. A política indigenista do Estado brasileiro era orientada pelo paradigma assimilacionista, guiado pelo pressuposto de que ocorreria a perda gradativa da contrastividade étnico/cultural, e, aos poucos, os índios conformar-se-iam com o modo de vida nacional. O movimento, portanto, conduziria à dissolução completa do sistema cultural indígena.

De acordo com o espírito da época, supunha-se que os indígenas logo se convenceriam das "vantagens da civilização", abandonariam suas práticas "incultas" e engajar-se-iam no processo civilizatório nacional.[662] Esse terceiro fator, o da interação crescente com as agências da sociedade nacional, contempla a ação missionária. A presença missionária entre os índios era considerada conveniente, mesmo para os propósitos integracionistas do Estado laico, na medida em que proporcionaria a substituição da metafísica religiosa indígena por uma religião mais racional e positiva.[663] A conversão ao cristianismo tornaria os índios mais receptivos às transformações em outros campos de sua vida social, como no sistema econômico, político etc. A atividade missionária sempre caminhou *pari passu* com a escolarização dos índios, o que, para o SPI, apoiaria a abertura para incorporação de ou-

[661] Capitão e polícia foram denominações utilizadas pelo SPI e depois FUNAI, para designar os auxiliares dos chefes de postos.

[662] A história demonstrou que essa convicção era infundada. Os índios continuam existindo e transfiguraram vários aspectos de sua cultura, como a vida religiosa tratada no presente artigo, mas não renunciaram às etnicidades particulares.

[663] Utilizamos os termos "metafísica" e "positiva" no sentido que lhes é atribuído pela teoria dos três estados (teológico, metafísico e positivo), proposta pelos teóricos positivistas na segunda metade do século XIX, cujo principal mentor foi Augusto Comte (1798-1857). Pode-se dizer que existem fortes motivos para o estabelecimento dessa conexão, se levarmos em conta que o Serviço de Proteção aos Índios surge em 1910 como iniciativa de militares adeptos das teorias positivistas, que gozavam de grande prestígio entre os militares brasileiros na época.

tras práticas culturais da sociedade nacional. Adiante, discutiremos como essa atividade missionária se deu na RID desde 1928.

Importa registrar aqui que a atividade missionária coadunava-se com o projeto civilizatório que orientava a relação do Estado nacional com as populações indígenas. O trabalho missionário auxiliava na submissão e no convencimento dos indígenas a ocuparem o lugar a eles reservado no projeto de nação, uma nação em construção que agregava segmentos negros, indígenas e imigrantes de toda ordem, mas sempre com o olhar voltado para o outro lado do atlântico, ou se preferirem para o hemisfério norte, já que boa parte dos primeiros missionários veio dos EUA.

## Igrejas[664] atuantes entre indígenas Kaiowa, Guarani e Terena na RID

A fim de oferecer uma visualização rápida das diversas igrejas atuantes na RID, apresentamos uma tabela[665] com os principais dados levantados no trabalho de campo. Nela, apresentamos três colunas, onde identificamos o nome das igrejas – especificando se ela é indígena ou "filial" de uma igreja não indígena –, suas congregações, o título dado aos líderes, seu nome e seu pertencimento étnico.

[664] Os termos usados aqui para descrever as igrejas são os mesmos adotados nas congregações.

[665] Certamente, os dados do quadro já não serão atuais quando esta obra for publicada. Eles representam a situação constatada em maio de 2013. O quadro tampouco é exaustivo. Provavelmente, há mais igrejas na RID do que as que conseguimos localizar. Da "igreja do Lava-pés" na Jaguapiru, da Casa da Bênção na Bororó, assim como de outras congregações, ouvimos falar, mas não localizamos seus líderes nem seu local de reunião.

| | Igrejas | Congregações | Líderes |
|---|---|---|---|
| 01 | Igreja Presbiteriana do Brasil–IPB – Missão Caiuá. Na RID desde 1928. Embora nos últimos anos tenha se tentado dar o status de igrejas indígenas às congregações, elas continuam organicamente vinculadas à Missão Caiuá e à IPB. Por essa razão, as congregações são consideradas "filiais" na terminologia da liderança pentecostal. Até 1961, o serviço religioso da Missão Caiuá na RID concentrava-se na sede da entidade. Filial | 01- Primeira, na Jaguapiru. Fundada em 1961. | Presbítero e missionário terena Guilherme Valério. |
| | | 02- Segunda ou Ebenézer, na Jaguapiru. Fundada em 1970. | Presbítero terena Benedito Joel Reginaldo. |
| | | 03- Betel, na Jaguapiru. | Presbíteros terena Tertuliano Jerônimo Aedo e kaiowa Filisbino Marques de Jesus. |
| | | 04- Maranata, na Jaguapiru. | Pastor e missionário guarani Alziro Souza. |
| | | 05- Monte Sião, na Jaguapiru. | Obreira não indígena Áurea Cabreira e pastor kaiowa Jânio Cabreira. |
| | | 06- Posto Velho, na Jaguapiru. | Presbítero e missionário kaiowa Emiliano Tonani e pastor guarani Ramirez Martins. |
| | | 07- Jardim Jerusalém, na Jaguapiru. | Dirigente guarani Edivaldo Almirão. |
| | | 08- Narciso, na Jaguapiru. | Presbítero kaiowa Cassiano Ribeiro. |
| | | 09- Peniel, na divisa entre Bororó e Jaguapiru. | Dirigentes kaiowas Remíssio Martins. |
| | | 10- Ângelo Machado, na Bororó. | Pastor kaiowa Xisto Sanches e presbítero terena Ângelo Machado. |
| | | 11- Sardinha, na Bororó. | Missionário não indígena Osvaldo Soares e missionária kaiowa Nilva Fernandes. |
| | | 12- Nhandejára Rape, na Bororó. | Pastor Terena Hélio Nimbu. |
| | | 13- Congregação da Bororó, na Bororó. | Missionárias não indígenas Suely Gomes Chaves e Vânia Pereira da Silva; Missionário kaiowa Salvador Sánchez. |
| | | 14- Farinha Seca, na divisa entre a Bororó e a divisa com Itaporã. | Missionário não indígena Enoque Bernardes e presbítero kaiowa Dorival Benites. |
| 02 | Igreja Ministério Pentecostal Missão Avivamento. Indígena | 15- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor guarani Catalino Portilho. |

| | Igrejas | Congregações | Líderes |
|---|---|---|---|
| 03 | Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus. Fundada em 1993. Indígena | 16- Uma congregação, a sede, na Jaguapiru. | Pastor terena Odair Morales. |
| | | 17- Um ponto de pregação na Bororó. | Presbítero kaiowa. |
| 04 | Igreja Pentecostal Indígena Jesus Fonte d'Água Viva. Fundada em 2013. Indígena | 18- Uma congregação, na Jaguapiru. | Presbítero kaiowa Diomar Peixoto (Paraguaio). |
| 05 | Igreja Evangélica União da Família Indígena – 1997. Indígena | 19- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor guarani (Paraguaio) José Aquino, evangelista terena, pastor não indígena. |
| 06 | Igreja Evangélica Casa do Oleiro – Internacional Apostolic Ministry – Na RID desde 2005. Filial | 20- Uma congregação, na Jaguapiru. | Obreiro kaiowa Rogério Céper, sob a supervisão de pastor não indígena. [1] |
| 07 | Igreja Pentecostal Avivamento da Última Hora. Filial | 21- Uma congregação, na Bororó. | Pastor terena[2] |
| 08 | Igreja Pentecostal Cantares de Salomão. Indígena | 22- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor Alberto Reginaldo, de pai terena e mãe Paĩ-Tavyterã (Kaiowa do Paraguai) |
| 09 | Igreja Evangélica Missões Brasa Viva. Surgiu da Igreja Palavra de Cristo para o Brasil. Foi fundada pelo pastor missionário Pastor Jurandir Ferreira dos Santos. Sede em Dourados. Filial | 23- Uma congregação, na Jaguapiru. Fundada em 17. 07. 2008. | Dirigente presbítero terena Eldinho Simeão Sanches e diaconisa[3]terena Nilva Freitas. |
| | | 24- Uma congregação, na Bororó. | Dirigente kaiowa Adolfo Romero. |
| 10 | Igreja Evangélica Pentecostal Nova Jerusalém Indígena. Na RID desde 1995. Filial | 25- Umacongregação, na Jaguapiru. | Pastor terena José Reginaldo. |
| 11 | Igreja Pentecostal Jesus é o Caminho. Indígena | 26- Umacongregação, na Jaguapiru – a sede. | Pastor guarani/terena Nilson Carlos Vargas. |
| | | 27- Um ponto na Jaguapiru. | Presbítero terena Edvaldo Cabrera. |
| 12 | Igreja Pentecostal de Jesus Cristo – IPDJC. Sede em Curitiba. Entre os fundadores na RID, são mencionados Odósio Cavalcante de Souza, Reginaldo Machado e mais oito presbíteros indígenas. Odósio foi professor da Missão Caiuá e membro da Quadrangular, antes de fundar a IPDJC. Filial | 28- Ponto 1 – na Bororó. | Dirigente guarani Dominico, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 29- Ponto 2 – na Bororó. | Dirigentes guarani Emiliano e Claudina Cavalcante de Souza, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 30- Ponto 3 – na Bororó. | Dirigente guarani Reginaldo, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 31- Ponto 4 – na Bororó. | Dirigente guarani Diel Almeida, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 32- Ponto 5 – na Bororó. | Dirigente guarani Valnei Cabrera, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 33- Ponto 6 – na Jaguapiru. | Pastor terena Reinaldo Meireles, sob a supervisão de pastor não indígena. Dirigente local terena Dálio Machado. |
| 13 | Igreja Pentecostal Missionária Cristo é a Resposta. Filial | 34- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor guarani Djair Souza. |
| 14 | Congregação Cristã do Brasil. Filial | 35- Uma congregação, na Jaguapiru. | Ancião guarani Celso Garcia. |

| | Igrejas | Congregações | Líderes |
|---|---|---|---|
| 15 | Igreja Assembleia de Deus. Filial | 36- Uma congregação, na casa do dirigente na Bororó. | Dirigente kaiowa Epitácio Espíndola. |
| 16 | Igreja Pentecostal Chama de Fogo. Filial | 37- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor guarani Clodoaldo de Souza. |
| 17 | Igreja Pentecostal Deus é Amor. Na RID desde 1985. A idade mínima para batismo é 18 anos para as moças e mulheres e 19-20 anos para os homens, "depois de quitar o serviço militar". Filial | 38- Ponto 1, na Jaguapiru. | Dirigente guarani Rudinei Cândido, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 39- Ponto 2, na Jaguapiru. | Dirigente kaiowa/guarani Erasmo Lopes, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 40- Ponto 3, na Jaguapiru. | Dirigente kaiowa Celício Benites, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 41- Ponto 4, na Jaguapiru. | Dirigentes guarani João Benites e Francisco Machado, sob a supervisão do pastor não indígena Cecílio. |
| | | 42- Ponto 1, na Bororó. | Dirigente guarani Luciano Arévalo, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 43- Ponto 2, na Bororó. | Dirigente guarani Gaudêncio Benites, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 44- Ponto 3, na Bororó. | Dirigente kaiowa Airto Cabreira, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 45- Ponto 4, na Bororó. | Dirigente kaiowa Roberto, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 46- Ponto 5, [4]na Bororó. | Dirigente kaiowa Laércio Arce, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 47- Ponto 6, na Bororó. | Dirigente kaiowa Cristiano Palácio, sob a supervisão do dirigente guarani Luciano Arévalo. |
| | | 48- Ponto 7, na Bororó. | Dirigente kaiowa Claudir Duarte, sob a supervisão do dirigente guarani Luciano Arévalo. |
| | | 49- Ponto 8, na Bororó. | Dirigente kaiowa Jerônimo Amarilha, sob a supervisão do dirigente guarani Luciano Arévalo. |
| | | 50- Ponto 9, na Bororó. | Dirigente kaiowa Modesto Menêncio, sob a supervisão do dirigente guarani Luciano Arévalo. |
| | | 51- Ponto 10, na Bororó. | Dirigente kaiowa Airto Amaral, sob a supervisão do dirigente guarani Gaudêncio Benites. |
| | | 52- Ponto 11, na Bororó. | Dirigente kaiowa Isidório, sob a supervisão do dirigente kaiowa Roberto. |
| 18 | Igreja Metodista – Missão Tapeporã. Na RID desde 1928. Até 1945, com a IPB e a IPI, na Associação de Catequese (Missão Caiuá). De 1974 a 1978, de forma independente, na Jaguapiru, passando a atuar mais tarde também na Bororó e, a partir de 1984, de forma exclusiva na Bororó. [5] Filial | 53- Uma congregação, na Bororó. Fundada em 1978. | Pastor/a não indígenas Paulo da Silva Costa e Maria Imaculada Conceição Costa. |
| 19 | Igreja Católica – Centro de Formação Nossa Senhora de Guadalupe. Filial | 54- Uma congregação, na Bororó. | Ministro kaiowa João Machado, sob a supervisão de padre não indígena. |

| | Igrejas | Congregações | Líderes |
|---|---|---|---|
| 20 | Igreja Pentecostal o Evangelho de Jesus Cristo para o Mundo.<br>Filial | 55- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor terena Diomedi Ramires, sob a supervisão de pastor não indígena de Corumbá, a sede. |
| 21 | Igreja Evangélica Assembleia de Deus Belém.<br>Filial | 56- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor terena Ademir Morales. |
| 22 | Igreja Deus é a Verdade. Com sede regional em Dourados e sede mundial em São Paulo.<br>Filial | 57- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor terena Josias da Silva. |
| | | 58- Uma congregação, na Bororó. | Dirigente kaiowa. |
| 23 | Igreja Pronto Socorro de Jesus.<br>Filial | 59- Uma congregação, na Bororó. | Pastor kaiowa Joel. |
| 24 | Igreja Pentecostal Indígena Jesus é a Luz.<br>Indígena | 60- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor terena Firmino Morales da Silva. |
| 25 | Igreja Pentecostal Estrela da Manhã.<br>Sede em Dourados, Pastor Paulo. Fundada em 1994.<br>Filial | 61- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor terena Josiel Gordo, sob a supervisão do pastor não indígena Edson Araujo Ribeiro. |
| | | 62- Uma congregação, na Bororó. | Pastor guarani, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| | | 63- Uma congregação, na Bororó. | Pastor guarani Edson de Souza, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| 26 | Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Luz.<br>Indígena | 64- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor guarani Gilberto de Souza. |
| 27 | Igreja Assembleia Pentecostal.<br>Indígena | 65- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastora kaiowa Edite Martins. |
| 28 | Igreja Batista Monte Sinai. Fundada em 2011.<br>Filial | 66- Um ponto de pregação, na Jaguapiru. | Pastor terena Valdenir Ribeiro.<br>Diacono guarani. |
| 29 | Igreja Pentecostal Deus é Fiel.<br>Filial | 67- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor Getúlio Machado. Foi dirigente da Deus é Amor.[6] |
| 30 | Igreja do Evangelho Pentecostal Cristo é o Caminho.<br>Indígena | 68- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor terena Josias da Silva. |
| 31 | Igreja Avivamento Pentecostal O Senhor é Nossa Justiça.<br>Desde 2009, na RID. Sede em Dourados, no bairro Canaã 3, do missionário Roberto Cecílio Arguelho. Pontos de pregação em Amambai e Taquapiry.<br>Filial | 69- Uma congregação, na Bororó. | Obreira ungida[7] evangelista kaiowa Irena Maciel Paulo.<br>Pastor ungido Antonio Fernandes.<br>Obreira ungida Dorcina de Souza. |
| | | 70- Uma congregação, na Jaguapiru. | Presbítero terena/kaiowa Jorge Bertolino. |
| 32 | Igreja Evangélica Pentecostal Providência de Deus – Ministério de Restauração. Fundada em 2010 pelo Guarani Fabiano Pires. Sede em Campo Grande, na aldeia urbana.<br>Indígena | 71- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor guarani Juscelino Morais. |

| | Igrejas | Congregações | Líderes |
|---|---|---|---|
| 33 | Igreja Evangélica Pentecostal Deus é o Amanhã. Filial | 72- Uma congregação, na Bororó. | Líder indígena, sob a supervisão de pastor não indígena. |
| 34 | Igreja Pentecostal Último Tempo. Sede em Caarapó. Presente na RID desde 2005. Indígena | 73- Uma congregação, na Bororó. | Presbítero kaiowa Carlos Benites. |
| 35 | Igreja Pentecostal Jesus Cristo vive em mim. Sede em Dourados, Pastor José Loureiro da Cruz. Filial | 74- Uma congregação, na Jaguapiru. | Presbítero para pastor indígena Leandro. |
| | | 75- Uma congregação, na Bororó. | Presbítero para pastor Kaiowa Celso Savala. |
| | | 76- Uma congregação, na Bororó. | Presbítero para pastor indígena Roberto Maciel. |
| 36 | Igreja Hebron. Desmembrou-se da igreja Indígena Presbiteriana em 2013. Indígena | 77- Uma congregação, na Jaguapiru. | Pastor Guarani Éder da Silva Vito. |

Os dados expostos no quadro mostram que a igreja com maior presença na RID, em número de congregações,[666] é a Igreja Deus é Amor, com quinze "pontos" (congregações). Segue-se-lhe a versão indígena da Igreja Presbiteriana do Brasil, com catorze congregações, que integram, com as outras tantas espalhadas pelo sul do estado, a Igreja Indígena Presbiteriana. Em terceiro lugar, está a Igreja Pentecostal de Jesus Cristo, com seis pontos; em quarto, a Igreja Pentecostal Jesus Cristo Vive em Mim, a Jesus é o Caminho e a Estrela da Manhã, com três locais de culto. Com duas congregações, estão a Igreja Deus é Verdade, a Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus, a Igreja Evangélica Missões Brasa Viva e a Igreja Avivamento Pentecostal O Senhor é nossa Justiça. As demais igrejas listadas constam de apenas uma congregação, sendo que muitas das mais novas surgiram por desmembramento das mais antigas (Ilust. 185 e 186).

Das 36 igrejas atuantes na RID, 22 denominam-se explicitamente pentecostais. Outras sete, embora sem adotar o nome, seguem e se deixam classificar como pentecostais, pelas suas práticas e pelos seus ensinamentos. Duas são do pentecostalismo clássico – Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil –, que raramente usam o termo pentecostal na sua denominação. Três igrejas são do protestantismo histórico:[667] presbiteriana, metodista e batista. Uma é católica, e outra é uma ex-congregação presbiteriana que se tornou independente recentemente: a Hebron.

Na aldeia Jaguapiru, o Conselho Indígena tem uma Secretaria de Assuntos Evangélicos Pentecostais Indígenas (SAEPI), fundada em 1993, e presidida por um pastor que é eleito a cada 4 anos, nos anos em que também são eleitos os capitães. O conselho tem função pastoral, delibera sobre a fundação de novas igrejas, cuida da disciplina na vida dos obreiros, representa as igrejas perante a sociedade e passa para a "capitania"[668] os casos que não consegue resolver. Nesta mesma aldeia, os pastores das igrejas pentecostais estão agrupados no Conselho de Pastores Indígenas Pentecostais, fundado em 2001, que se reúne periodicamente. Na aldeia Bororó, não há uma organização semelhante.

[666] Aqui não estão listadas as congregações ou pontos de pregação nas casas dos fieis ou simpatizantes das igrejas.

[667] Protestantismo histórico refere-se aqui às igrejas evangélicas que se instalaram no Brasil ainda no século XIX, como a luterana, metodista, presbiteriana, anglicana e batista.

[668] O termo denota o quanto a comunidade incorporou a noção de organização e ordem centrada na figura do "capitão", que, embora já abolida pela FUNAI há alguns anos, continua viva no discurso.

As informações recolhidas mostram que a maior parte das congregações é liderada por indígenas, em nível local. Das 36 igrejas listadas, porém, as 20 maiores em número de congregações são filiais de igrejas com sede em Dourados e em outras cidades, o que, em tese, proporciona para os indígenas novas possibilidades de recursos e relacionamentos com a sociedade envolvente. Das 11 igrejas "indígenas", 10 são pentecostais; 4 têm mais de uma congregação na reserva e fazem missão em outras áreas, entre Guarani, Kaiowa e Terena. Em conversa com alguns pastores sobre essa situação na reserva, o presidente do Conselho de Pastores Indígenas Pentecostais lembra que as igrejas têm uma função social na vida dos indígenas e que parte dessa função devia ser prestar assistência social nas aldeias, nas congregações, aos membros.

Não foi possível apresentar o censo dos membros de cada igreja porque esse controle nem sempre é feito nas congregações. A articulação de cada comunidade dá-se em função do reconhecimento de seu líder religioso, e sempre existe expressivo número de pessoas que circulam de uma igreja à outra, onde facilmente estabelecem vínculos com o respectivo líder. Outro fator de mobilidade dos membros é a fuga da disciplina, como esclarecemos mais adiante.

## As Igrejas Pentecostais[669] Indígenas

O termo "pentecostal" é usado aqui para caracterizar as igrejas que procuram se orientar sob o paradigma deixado pelo movimento religioso surgido em ambientes do protestantismo histórico no início do século XX, no hemisfério norte, e que chegou ao Brasil em 1910, enfatizando os dons espirituais como glossolalia (falar em línguas estranhas), profecia e cura. Uma congregação pentecostal é conhecida, também, pelas suas rígidas normas morais, pela sua busca incessante de santidade, pela sua forte rede de relacionamento entre os fiéis, sua liderança carismática e sua visão temporal milenarista (ALENCAR, 2008, p. 774).

Se levarmos em conta a teoria das três ondas, que tenta explicar a trajetória do pentecostalismo no Brasil, o pentecostalismo indígena na RID pode ser classificado como sendo majoritariamente das chamadas segunda (anos 1950 e 1960) e terceira onda (anos 1970 em diante). Das 48 congregações pentecostais na reserva, apenas duas são da primeira onda, também chamada de pentecostalismo clássico: a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil. O pentecostalismo da segunda onda é geralmente representado pela Igreja Deus é Amor (1962), pela Igreja Quadrangular (1951) e pela Igreja Casa da Bênção (1964), que, como se verá mais adiante, estão no nascedouro de pelo menos uma vintena de congregações pentecostais na RID. As grandes igrejas[670] que marcam a terceira onda de pentecostalismo, também chamada de neopentecostalismo, não têm congregações (filiais) na RID; contudo, o pentecostalismo na RID pode ser classificado como da terceira onda, por causa das características que apresenta, como sua pluralidade, seu rápido crescimento e a independência, especialmente das igrejas pentecostais indígenas, conforme se apresentará mais à frente.

Seguem alguns ensinamentos, usos e costumes que caracterizam o pentecostalismo indígena na reserva de Dourados.

O termo **campanha** é de uso comum entre os pentecostais e costuma ser explicado como um propósito que, em determinadas situações, uma pessoa, uma família ou um grupo faz com Deus. Campanhas são ciclos de cultos ou reuniões promovidos por uma pessoa, família ou grupo da congregação por um motivo especial. Assim, uma líder conta que,

[669] Dadas as peculiaridades do pentecostalismo indígena, não levamos em conta aqui a distinção feita entre pentecostalismo e neopentecostalismo, quanto à teologia, eclesiologia e ingerência da religião na vida pessoal.

[670] Referimos-nos à Igreja Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1977), à Igreja Universal da Graça de Deus (Rio de Janeiro, 1980), à Comunidade Sara a Nossa Terra (Brasília, 1992) e à Igreja Renascer em Cristo (São Paulo, 1986).

"quando os casais começaram a despencar", ela "entrou num propósito com Deus", fez uma campanha e levou a comunidade a orar e a jejuar. Ela mesma pregou toda a semana e pediu a intervenção divina, que se manifesta em sonhos, dando inspiração às pessoas. A campanha foi bem sucedida, porque a mudança desejada concretizou-se.

As igrejas pentecostais tendem a realizar **cultos diários,** o que acontece na Deus é Amor. Há igrejas que liberam seus membros para participar dos cultos em outras comunidades. A prática do jejum é comum, especialmente em época de campanha.

Elas exigem que seus membros vistam **roupa social**; para os homens, camisa manga comprida lisa e calça de tergal; para as mulheres, blusas com manga, sempre em cores neutras e sem estampas, saias abaixo do joelho e cabelo comprido. Gravata e paletó são marcadores de poder e responsabilidade. Nos homens, o corte do cabelo e da barba – curto ou radicalmente mais curto – distingue uma igreja de outra, e não raro elas buscam personagens bíblicos para fundamentar sua prática. O conjunto dessas características explicita o pertencimento da pessoa a determinada igreja e informa se ela está ou não em dia com as normas e exigências requeridas para tal pertencimento. Desse modo, os membros das diversas igrejas podem situar os irmãos dentro do leque institucional das igrejas e ajustar os comportamentos recíprocos mais adequados.

Os **templos**, a **mobília** e a **decoração** são relativamente simples e variados, não se diferenciando nisso das casas indígenas. Há construções mais seguras, com paredes de tijolo cobertas com telha de amianto e com piso de material, mas há também templos precários e inseguros e, em alguns casos, barracos de lona preta. A mobília comporta, geralmente, um púlpito, microfones, instrumentos musicais eletrônicos, aparelho e amplificadores de som, mesa, cadeiras e bancos. A decoração é feita com cortinas, flores de plástico, cartazes e a Bíblia. Em várias igrejas pentecostais, homens e mulheres sentam-se separados; se eles ocupam os bancos do lado direito, elas ocupam os do lado esquerdo. Para os dirigentes, trata-se simplesmente de um costume. Embora as congregações sejam identificadas mais pelo nome do pastor do que pelo nome da igreja, elas têm quase sempre uma placa, seja na frente do templo ou encostada em alguma dependência do local. Na aldeia Jaguapiru, para se exibir a placa, é preciso a autorização do grêmio de pastores e dos líderes políticos da comunidade.

Enquanto os pastores e demais obreiros e obreiras da Missão Caiuá recebem algum tipo de benefício financeiro[671] pelo seu serviço, conforme os testemunhos recolhidos, os **pastores** e demais líderes das igrejas pentecostais afirmam **serem voluntários** e, portanto, não são pagos pelo trabalho pastoral nas suas congregações. Para seu sustento, eles plantam soja e milho destinados ao comércio, assim como outros cultivares para o consumo interno; são "taxistas" e fazem manutenção de carros, bicicletas e motos; como associados num grêmio apoiado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), produzem milho, mandioca, batata, abóbora e peixe, que são vendidos à Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB). Há também funcionários públicos, pedreiros e pintores entre os pastores. Na fala do pastor da IEPIJ, engana-se quem achar que os indígenas pentecostais são "bestas". E afirma: "A comunidade não vai deixar ninguém viver às suas custas". Semelhantemente, o dirigente da Deus é Amor, Luciano Arévalos, entende que "o pastor que se mantém com o dinheiro das ofertas comete um abuso contra a comunidade".

A entrega do **dízimo** (10% do ganho) e das **ofertas** na congregação é ensinamento comum nas igrejas pentecostais, embora seus líderes afirmem que é difícil sua prática em uma comunidade em que a maioria não tem atividade remunerada. Uma das maiores con-

[671] A Missão não paga pelo trabalho missionário. Seus obreiros e suas obreiras ganham pelo serviço que desempenham como docentes ou agentes de saúde; outros recebem apoio financeiro de congregações presbiterianas de outras cidades.

gregações indígenas não arrecada mais do que R$ 100 por mês. De outro lado, há relatos sobre a obrigatoriedade do dízimo nas igrejas pentecostais, especialmente na Deus é Amor, onde supostamente os membros não participam da santa ceia se não estiverem em dia com o dízimo. Até pouco tempo atrás, várias congregações pentecostais, como as da Deus é Amor[672] e as da Cristo Vive em Mim,[673] enviavam o dinheiro arrecadado para as sedes das respectivas igrejas. Atualmente, todas as comunidades são obrigadas pelo Ministério Público Federal a aplicar na própria reserva os recursos financeiros angariados.

Como em várias outras reservas, também na de Dourados existe a prática de fazer e pagar votos nas igrejas pentecostais. Na igreja Deus é Amor, o voto é feito no contexto de se orar em favor de alguém. Na Deus é Amor, ele é explicado como prova da confiança que alguém tem de que Deus responderá a suas orações. Entre os vários tipos de votos, estão o "Jesus é a porta", feito em favor de quem está sem perspectiva, por exemplo, de um desempregado; "livramento da família", realizado em favor da parentela; "o sangue de Jesus tem poder", feito em favor de quem está doente, para que sare rápido, para que aconteça um milagre; "salmo 91" é o voto do livramento,[674] para que as pessoas se livrem dos demônios; "Jesus é a resposta" é o voto feito em favor de pessoas que têm dúvida, ansiedade, confusão.

Na prática, o pagamento do voto é feito depositando-se uma quantia, livre ou estipulada, nos envelopes enviados diretamente pela sede de São Paulo para as comunidades locais. Estas não podem imprimir os envelopes por sua conta. Os envelopes são depositados na própria congregação, sendo que os votos pelas "causas mais difíceis" são supostamente abertos só na sede mundial da Igreja Deus é Amor, em São Paulo, pelo então missionário Davi Miranda, que intercede diretamente pela pessoa.

Outra prática das igrejas na RID são os congraçamentos com as congregações evangélicas não indígenas. Nesse contexto, ganham destaque as **caravanas** organizadas anualmente pelos membros da Deus é Amor para a "sede mundial" em São Paulo, por ocasião do *reveillon*.

A julgar pelo discurso dos indígenas, podemos afirmar que muitos pentecostais das igrejas indígenas, sobretudo, têm necessidade de se diferenciar dos seus pares da Deus é Amor. Entre as diferenças apontadas, estão que a última não forma pastores indígenas (estes são sempre dirigentes submetidos a pastores não indígenas) e não funda igrejas na reserva indígena, os locais de culto são sempre "pontos". Nas igrejas indígenas, ao contrário, os pastores e líderes são todos indígenas, e uma congregação ou ponto de pregação pode se tornar uma igreja administrativamente independente daquela que a iniciou. Posto isto, passamos a considerar a **relativa inconstância das igrejas e dos membros** pentecostais indígenas.

Em 2012, a Igreja Alicerce do Fogo, com "sede mundial" em Aquidauana, funcionava com uma congregação na Jaguapiru. Ela foi fundada nessa aldeia pelo pastor guarani Dejair, em 2010, com a ajuda do pastor não indígena Pedro, da congregação em Dourados. Dejair e sua família frequentavam também as congregações da igreja na cidade, no Jardim Londrina e no Jardim Carisma, mas se sentiram abandonados pelos líderes "da cidade", que não compareciam às atividades da igreja na aldeia. Nesse contexto, ele aceitou a ajuda de outro pastor, que já o ajudava na Igreja Alicerce do Fogo, e fundou, com a sua família, a Igreja Pentecostal Missionária Cristo é a

[672] Supostamente, cada ponto de pregação na RID tinha o alvo de alcançar R$ 1.600,00 (mil e seiscentos reais) por mês. Sem essa meta, hoje as contribuições seriam menores, e são usadas para a manutenção do local e das atividades.

[673] Ainda em 28 de março de 2012, Epitácio Espíndula, dirigente de uma das congregações dessa igreja na aldeia Bororó, apresentou uma queixa no Ministério Público Federal (MPF) de Dourados contra o senhor José Loureiro, pastor presidente de dita igreja, por levar parte das ofertas da igreja para a cidade, R$ 1.037,00 (mil e trinta e sete reais) em 45 dias.

[674] No livramento, o pastor afasta o diabo da vida da pessoa, livra-a "da ação destruidora do maligno" e o fiel assume a obrigação de ofertar certo valor regularmente "para manter-se livre do inimigo", que, caso contrário, volta e destrói sua vida.

Resposta, com sede em Dourados. Outros seis casos como este ocorreram de 2012 a 2013, na RID.

No testemunho de Diomar Peixoto, quando um líder sente-se capacitado para "abrir seu próprio ministério, o pastor da igreja onde esse membro congrega não fica triste porque sabe que o irmão está saindo para fundar uma nova comunidade de Jesus, alcançar outras pessoas que talvez a igreja mãe não fosse alcançar". Por outro lado, ele lamenta que alguns líderes, ainda não capacitados, saiam da igreja mãe e se deem mal, como foi o caso de certo Terena que ficou à frente de um ponto de pregação da Casa da Bênção no Jardim Monte Alegre, bairro contíguo à reserva. Como ele não estava preparado, os poucos que frequentavam o local desarticularam-se, o templo foi demolido e seu dirigente mudou-se para a aldeia de Buriti.

A **mobilidade de membros** é bastante intensa nas igrejas da aldeia, sobretudo nas pentecostais. É o caso do interlocutor mencionado anteriormente, que "aceitou Jesus" na igreja Estrela da Manhã e "se batizou nas águas" na Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus, onde é presbítero. Outro líder pentecostal converteu-se na Igreja Pentecostal Jerusalém Avivamento de Missões, mas trocou de ministério para a Igreja Pentecostal da Última Hora, da Bororó, com sede em Maracaju. De lá, saiu para a Arca do Concerto, em Dourados, e, posteriormente, para a igreja que lidera desde 2008. A mobilidade entre igrejas é uma constante na trajetória de vida dos pentecostais, sendo, em muitos casos, um importante elemento na formação dos líderes, que, no percurso entre igrejas, adquirem importantes conhecimentos sobre a religião e sobre o modo de como articular e manter as comunidades religiosas.

Em alguns casos, toda a comunidade transforma-se em outra igreja. A congregação presbiteriana Hebron, por exemplo, na Jaguapiru, recentemente deixou de ser presbiteriana e passou a ser uma igreja independente, desvinculando-se da Missão Caiuá. As mudanças podem ocorrer por discordância com a pregação e com a disciplina aplicada aos membros, como detalharemos mais adiante.

Mas **a mobilidade tem limites**. O presidente do Conselho de Pastores Indígenas Pentecostais da Jaguapiru falou nesse sentido: "agora, a política da liderança do conselho das igrejas e da comunidade indígena quer limitar a fundação de igrejas, porque estamos correndo o risco de haver uma igreja por família. Assim, a igreja que devia juntar o que está espalhado acaba é separando mais". Semelhantemente, na Bororó, Luciano Arévalos ressalta que os dirigentes da Deus é Amor tentam pôr limites à tendência de fundar mais e mais comunidades. Diz ele: "A gente está segurando esse pessoal, *rojoko*, porque já são pontos demais, as congregações estão cada vez mais perto umas das outras e acabam se atrapalhando. Eles dividem demais a comunidade e a autoridade de quem é responsável pelo ponto sede. Com isso, desviam-se dos costumes e das doutrinas, relaxando os cuidados no namoro etc.

O discurso, que valoriza a não separação e vê com reservas a criação de novas igrejas, é veiculado por quem já tem sua igreja estabelecida, mas é difícil imaginar que um líder religioso emergente abriria mão de seu direito de fundar sua própria igreja. Por sua vez, um presbítero, que fora da Igreja Deus é Amor e fundara seu próprio ministério, aponta ser frequente que os fundadores de novas igrejas venham da Deus é Amor. Eles não se adaptam às outras igrejas porque lhes foi ensinado que só a sua igreja é a verdadeira, a única que salva.

O presidente esclarece que a objeção é precisamente para com as igrejas da reserva que são "filiais" de outras igrejas com sede nas cidades, porque, quando o pastor não indígena deixa de vir à aldeia, os líderes indígenas tendem a associar-se a líderes de outras igrejas e abrir outras "filiais". Com isso, fica mais difícil o trabalho da liderança da reserva, pois essas igrejas não trabalham com o conselho de pastores. Quanto à facilidade com que

uma igreja se transforma em outra igreja, nosso interlocutor destaca que tal é possível porque os fiéis das congregações ligam-se muito mais ao líder do que à denominação da entidade religiosa e à sua doutrina. Nesse sentido, cabe enfatizar que o pastor apresenta-se como um articulador de grupo, que reúne pessoas e que as faz seguir sua orientação religiosa. Tal característica nos remete à organização das parentelas egocentradas. Na sua ausência ou no seu enfraquecimento, a congregação assume as feições de um grupo extenso de parentesco. De fato, é muito comum uma porção significativa dos membros ter relações de parentesco ou de aliança com o líder.

Já para uma líder que também foi da Deus é Amor e que hoje lidera, com seu esposo, outra igreja, razões práticas e teológicas justificam a mobilidade de membros e a fundação de igrejas. Ela disse:

> Nós somos livres para seguir a Jesus em qualquer ministério, porque Jesus reúne todas as igrejas. Nós não podemos sair de uma igreja para outra por qualquer motivo, mas sim no caso de ela ficar longe da nossa casa e se Deus nos chamar para fundar um ministério próprio, se Ele nos revelar que temos que sair de uma igreja e ir para outra ou voltar para aquela que já frequentamos no passado.

A **instituição teológica do "ministério"** é fundamental para entender essa dinâmica de trânsito de pessoas entre igrejas e de fundação de novas comunidades. O fiel pode sentir-se atraído por determinada igreja porque encontrou ali o desenvolvimento de um ministério que atende melhor às suas necessidades. Já para o líder religioso, o ministério apresenta-se como um chamado divino ao qual ele não pode se esquivar. É uma missão recebida de Deus e deve ser cumprida, pois não há como se furtar ao cumprimento do seu chamado.

Para outra líder de comunidade, a pastora Edite Martins, ela foi ungida pelo próprio Deus, que se manifestou numa voz que veio do alto e a chamou pelo seu nome. Ela explica que os evangélicos não indígenas, ao vê-la com o dom de cura e libertação, pela ambição que tinham, chamaram-na e a ungiram novamente na década de 1990 como missionária evangelista indígena. A unção foi-lhe ministrada em Belo Horizonte, pelo missionário Alécio Miranda Leal, fundador da Igreja Pentecostal Só o Senhor é Deus, num culto que teria reunido 3.000 pessoas. Mas, segundo Edite, ela nunca se filiou a essa igreja e manteve seu ministério independente, fiel à sua primeira unção. Ela recrimina a sede por dinheiro em algumas igrejas, os falsos pastores e as profecias mentirosas como as de Miranda Leal, que anunciou o fim do mundo para a última semana de 1999. Certa vez, Edite sonhou que deveria ajudar os membros da Igreja Assembleia de Deus a levantar uma congregação na Jaguapiru. Entendeu que esse sonho era a revelação para a sua missão naquele tempo e se engajou em cumpri-lo. Depois, sonhou que deveria levantar um templo de tijolo e uma congregação na sua própria casa e assim também o fez. Esta é a Igreja Assembleia Pentecostal Indígena da qual ela é pastora e seu esposo foi pastor por oito anos. A nova igreja não tem vínculo com a centenária Igreja Assembleia de Deus, do Brasil.

Ao explicar seu "ministério", os indígenas costumam evocar a vida de personagens bíblicos, como o apóstolo Paulo, que, de perseguidor de cristãos, foi chamado para ser seguidor de Jesus, e o profeta Jonas, que, enviado por Deus para pregar na cidade de Nínive, tentou fugir ao cumprimento de sua missão, sofrendo diversos reveses em sua vida, até submeter-se aos desígnios de quem o chamou.

A instituição de um novo ministério não é contraditória com os ministérios desenvolvidos por outros líderes, em outras igrejas. Deus é generoso e pode escolher diferentes pessoas para desenvolverem diferentes ministérios, tais como: cura, revelação, pregação, consolação, paz na família e prosperidade. De ordinário, os distintos ministérios podem ser desenvolvidos por um único dirigente na igreja ou congregação, ou por pessoas diferentes que participam na comunidade, mas sempre há a possibilidade de Deus abençoar alguém

com uma missão especial. Nesse caso, o líder que recebe uma missão tem toda a legitimidade para fundar uma nova igreja, sendo pouco provável que se consiga demovê-lo desse intuito em nome da proposta de se controlar o número de igrejas para evitar divisões.

"Pegar banco" e "tirar a capa" são metáforas para a **disciplina praticada nas igrejas**. A Igreja Deus é Amor é apontada, com certo orgulho, pelos seus membros como a mais rígida de todas as igrejas. Fala-se em uso de carteirinhas, onde são anotadas as contribuições, infrações e penas dos membros. Quando se diz que eles "pegam banco", significa que devem ficar sentados durante os cultos, sem irem à frente para cantar, orar ou testemunhar. Não participar da santa ceia equivale a 120 dias consecutivos "de banco" nos cultos. A desobediência de uma regra pelos líderes é punida "tirando-lhes a capa", entenda-se o paletó, distintivo de sua liderança.[675] Alguns fazem a analogia com o *jeguaka*, adorno ritual da cabeça usado pelo xamã. Nesse sentido, tirar a capa corresponderia a tirar o *jeguaka* do xamã, ou seja, tirar o adorno que expressa a idoneidade da pessoa para entrar em contato com o mundo das divindades. Sem a capa, o líder não pode participar da ceia e de outros rituais da comunidade. Nessas condições, ele não pode ser dirigente e só pode usar seu paletó fora da congregação.

É no contexto dessas punições que algumas pessoas abandonam a igreja Deus é Amor e tentam congregar-se nas igrejas indígenas consideradas mais liberais, como mostra o testemunho de um jovem que fora da igreja Deus é Amor:

Sai da Igreja Deus é Amor porque, se ficasse lá, eu seria punido. Eu e minha noiva queríamos nos casar na igreja. Como a Deus é Amor considera escândalo fazer cerimônia de casamento na igreja, a gente procurou a igreja Jesus é o Caminho para casar, e lá estamos até hoje. A igreja Deus é Amor só apresenta o noivo e a noiva e faz uma oração por eles num culto normal. Se voltássemos para a Deus é Amor seríamos punidos por um ano pelo feito.

A igreja Deus é Amor parece perder alguns membros por conta da doutrina rígida e da disciplina implacável. Muitos não aceitam passar pela humilhação pública do cumprimento da pena e preferem reconstruir sua pertença religiosa em outra comunidade, enquanto outros simplesmente abandonam a igreja e, como dizem, "voltam para o mundo". Assim, ela se apresenta como uma igreja que não tolera práticas consideradas inapropriadas para o crente.

As outras igrejas também punem, mas "com menos rigor". No caso de uma falta grave, a punição de "pegar banco" é de 30 dias, contra 120 dias ou um ano na Deus é Amor. A explicação dada pelos líderes das igrejas "mais indígenas" para sua generosidade na punição é que suas igrejas são mais livres e não precisam corresponder às práticas de igrejas mães da cidade. Uma fiel da Igreja Pentecostal Missionária Cristo é a Resposta também dá seu testemunho de que não se pode tirar a capa de ninguém, porque "os crentes já receberam esse ministério de pregar e não podem ser impedidos".

Aparentemente, há muita tolerância entre os pastores e líderes. Eles convidam-se mutuamente para pregarem nas igrejas uns dos outros. Os membros também podem frequentar cultos de outras igrejas, desde que tenham a anuência do pastor; caso contrário, poderão ser punidos. A igreja Deus é Amor parece ser a mais refratária ao fluxo de seus membros por outras igrejas, provavelmente por conta do maior rigor disciplinar por ela imposto. Mas, mesmo com essas punições, os "pontos" da Deus é Amor estão lotados.

Quanto à motivação religiosa dos frequentadores dos cultos da Igreja Deus é Amor, é ilustrativa a fala de Emiliano Gonçalves Ricardi, visitante assíduo dessas celebrações. Em 2012, ele afirmou não ser membro da igreja, mas que mesmo assim

[675] *Omonde kâpa*, veste capa, paletó, equivale, no português de indígenas evangélicos falantes de guarani, a "assumir grande responsabilidade"; ao ser punida, a pessoa é destituída dessa honra.

confiava muito no pastor e levava em conta suas profecias. Em uma entrevista recente, ele afirmou nesse sentido:

> Vou à igreja para buscar a minha bênção; quer dizer, a revelação ou o aviso do pastor sobre coisas ruins que podem me acontecer. Com isso eu fico esperto, atento com o que vou fazer ou por onde vou andar. Como visitante eu também participo das iniciativas solidárias da igreja. Eu e a minha esposa levamos macarrão para a cestinha destinada às famílias mais pobres que passam necessidade e buscam apoio na igreja.

## Protagonismo indígena e missão pentecostal

A Missão Evangélica Caiuá, como representante da vertente religiosa denominada protestantismo histórico, instalou-se ao lado da reserva de Dourados em 1928, construindo hospital, orfanato, escola e mantendo serviços religiosos. Nos anos seguintes, a Missão instalou entrepostos em todas as oito reservas demarcadas pelo SPI para os Kaiowa e Guarani de Mato Grosso entre 1915 e 1928. Mantida pelas Igrejas Presbiterianas (Independente e do Brasil), com uma participação breve (até 1945) de Metodistas, essa Missão logrou poucos resultados entre os Kaiowa e Guarani em termos de conversão religiosa, uma vez que, como discutiremos adiante, eles se mostraram pouco receptivos ao discurso e à disciplina doutrinária de origem calvinista.

A Missão tem até hoje uma orientação claramente evangelical,[676] sendo que seus programas sociais são explicitamente considerados um meio para atingir a conversão dos índios. Para alcançar seus objetivos, a Missão conta com a parceria de organizações religiosas no Brasil e no exterior, tem grande inserção junto ao poder político local, regional e nacional, e recebe verbas e equipamentos do governo para os programas educacionais e de saúde, através de convênios com órgãos públicos. Os indígenas assimilaram bem a presença da Missão dentro de suas reservas. Muitas famílias mantêm bom relacionamento com os missionários, conscientes de que isto facilita o acesso privilegiado aos recursos, serviços ou empregos. Muitos viveram por algum período com os missionários ou como missionários, desenvolvendo fortes vínculos afetivos. Isso parece alterar a rotina de suas vidas. Alguns são assíduos frequentadores dos cultos, mas a impressão é que esse fato não afeta tão profundamente a vivência religiosa quanto à pertença às igrejas pentecostais.

O êxito da Missão Caiuá pode ser considerado pequeno quando se leva em conta apenas o baixo número de frequentadores assíduos nos cultos e os seguidores fiéis da doutrina presbiteriana. Em suas congregações, a participação nos cultos é sempre restrita a poucas famílias e dirigentes. Entretanto, ela se firma como presença civilizatória e como espaço de sociabilidade entre indígenas e missionários e, de modo mais abrangente, entre indígenas e não indígenas.

Ao longo do século XX, a Missão proporcionou aos Kaiowa, Guarani e Terena a oportunidade de interagir e aprender sobre o comportamento dos brancos, num ambiente mais ameno do que o enfrentado como trabalhadores nas fazendas instaladas em suas terras. Constata-se que a maior parte dos Kaiowa que desempenham funções administrativas, como enfermeiros, capitães, chefes de posto da FUNAI, professores etc. passaram pela igreja e escola da Missão. Foi essa experiência que proporcionou a oportunidade de aprender e incorporar valores e práticas da sociedade nacional. Tal aprendizagem revelou-se imprescindível para adquirir domínio da língua portuguesa e outras competências requeridas para o desempenho de funções remuneradas e do papel de intermediários entre agências da sociedade nacional e as comunidades indígenas.

[676] O termo *evangelical* aplica-se a setores do protestantismo histórico e, de certa forma, também a pentecostais que tomam a Bíblia como única regra de fé e prática, creem na existência de céu e inferno e proclamam Jesus como único salvador, a quem cada indivíduo deve aceitar pessoalmente e testemunhar dele numa vida eticamente exemplar (VON ZUBEN, 2008, p. 417).

A familiaridade com os temas cristãos introduzidos pela Missão pode ter preparado a receptividade para a mensagem pentecostal, agora acrescida de ingredientes que eles parecem considerar fundamentais: fé e avivamento. De outro lado, a Missão aos poucos se abre às mudanças introduzidas na legislação após a Constituição de 1988, como no caso do apoio, duas décadas depois, ao surgimento de uma Igreja Indígena Presbiteriana, na qual os pastores e dirigentes indígenas lentamente assumem maior protagonismo na organização das igrejas e na produção de uma teologia mais próxima dos sistemas culturais indígenas.

No final da década de 1960, outra missão evangelical instala-se em duas áreas (Pirajuí e Panambi), a *Deutsche Indianer Pionier Mission* ou Missão Alemã, como costuma ser denominada pelos índios e regionais. Ela possui um modelo de atuação muito semelhante ao da Missão Evangélica Caiuá, com menos atenção aos programas sociais e menor inserção no contexto político regional nas áreas onde atua. Seus missionários são, em sua maioria, alemães de tradição evangelical que tentam imprimir muito rigor e disciplina na conduta dos índios que frequentam a igreja, aparentemente sem êxito prolongado. De todo modo, muito do que foi dito sobre a Missão Caiuá pode estender-se à Missão Alemã. Ela também se constituiu em espaço de aprendizado sobre os costumes dos não indígenas – *karai reko*, para várias famílias. Muitos membros dessas famílias tiveram êxito no exercício de funções como as de capitão ou funcionários públicos.

Conforme registramos anteriormente, a introdução do pentecostalismo nas reservas indígenas de MS deu-se em meio a embates e várias dificuldades tiveram de ser superadas para que as igrejas pudessem atuar livremente.

Ambas as missões trouxeram com elas uma forte tradição escrita, iniciando a primeira tradução da bíblia e de cânticos evangélicos na língua kaiowa e dedicando-se, tanto a primeira como a segunda, à educação escolar dos indígenas, com produção de material em língua indígena, exercitando-os na arte e técnica da tradução.

A entrada das Igrejas Pentecostais nas reservas da região sul de MS começa pela reserva de Dourados. A partir do final da década de 1970, quando houve um grande crescimento das igrejas pentecostais no Brasil, elas começaram a se instalar; inicialmente, fora da reserva, onde dividiam com pequenos comércios a clientela indígena que transitava entre a reserva e a cidade de Dourados. Na época, segundo nossos interlocutores, a Missão Evangélica Caiuá opôs-se, juntamente com a FUNAI, à instalação das denominações pentecostais no interior da reserva. Por algum período, as lideranças indígenas oficiais da reserva foram instigadas a impedir a instalação dessas igrejas, mas acabaram fazendo acordo com seus dirigentes. A despeito da oposição que sofreu, a mensagem dos pentecostais teve uma aceitação imediata e, em pouco tempo, as igrejas estavam repletas de membros que demonstravam grande fervor. Os indígenas passaram a experimentar essa nova forma de manifestação religiosa cristã, bem mais avivada do que os cultos presbiterianos que aconteciam na RID. Rapidamente, identificaram-se com as formas pentecostais, que se disseminavam entre eles. Nessa época, também, alguns líderes parecem ter percebido o potencial das congregações como elemento capaz de potencializar a rearticulação da vida coletiva indígena, profundamente fragmentada pela pouca frequência dos rituais e festas coletivas. Assim, as igrejas assumem de vez a centralidade das práticas coletivas na RID. Acrescentamos a seguir alguns dados e dois relatos que ajudam a situar como se deu o avanço das igrejas pentecostais.

Os índios contam, por exemplo, que a Igreja Betel funcionava na Chácara Bom Futuro, contígua à reserva. Conhecemos o Sr. Valêncio Romero, que afirma ter se convertido na Igreja Betel em 1970, sendo batizado pelo pastor Antonio, de Dourados, no rio Laranja Doce. Certa feita, o pastor da Igreja Betel teria dito: "não vou mais na reserva, índio não quer

saber de nada!" e, assim, abandonou o lugar. Os indígenas convertidos, porém, continuaram as reuniões e começaram a construir um templo, em 1978. O senhor Valêncio passou a congregar na Igreja Palavra Cristo Brasil, que pelos anos 1980 entrou na Bororó.

Segundo Luciano Arévalos, no início dos anos 1980, atuavam na reserva de Dourados – além da Missão Caiuá, da Missão Tapeporã, da Igreja Betel e da Igreja A Palavra de Cristo para o Brasil, da qual as lideranças políticas Mbiguá e Atanasinho foram obreiros – as igrejas Só o Senhor é Deus, Quadrangular, Casa da Bênção e Cristo é a Vida, sendo esta última dirigida pelo Sr. Luis Costa (pai do pastor Paulo Silva Costa da Missão Tapeporã). O senhor Luciano conta que ele mesmo procurou tornar-se evangélico nessa época, pois a sua vida era muito difícil, por causa do alcoolismo. Ele frequentou a Casa da Bênção, a Palavra de Cristo para o Brasil e a Quadrangular, na cidade. Em 1984, a igreja Deus é Amor chegou a Dourados, Luciano passou a frequentá-la e nela se converteu. No entanto, ele foi batizado na igreja Deus é a Verdade, em Itaporã, onde assumiu um ministério, por pouco tempo, pois, em 1985, a Deus é Amor requisitou-o para assumir um ponto na Bororó. Foi então que se difundiu na reserva a informação de que não poderia mais haver igrejas nas aldeias, e que até a Missão Caiuá seria impedida de atuar no campo da religião. Uma comissão – integrada, entre outras pessoas, pelo próprio Luciano e por representantes da Missão Caiuá – foi enviada a Brasília, para expor o problema ao presidente da FUNAI, pois, caso fosse verdade a restrição às igrejas, a Missão Caiuá deixaria também de atuar no âmbito social. De acordo com Luciano, o presidente negou o boato e afirmou que os indígenas tinham direito de professar livremente a religião de sua preferência. Com isso, o capitão Ireno Isnardi deu licença para as igrejas atuarem na Bororó. A trajetória de Luciano destaca-se pelo grande período de permanência em uma única igreja, no caso a Deus é Amor (Ilust. 188).

Algumas dessas igrejas não existem mais com esse nome, na aldeia. Com uma parte da congregação da Igreja Palavra de Cristo para o Brasil, por exemplo, um pastor não indígena teria aberto uma filial da Igreja Evangélica Missões Brasa Viva, fundada pelo pastor Jurandir Ferreira dos Santos, com sede em Dourados, nas proximidades da Rodoviária.

Na biografia do pastor Odair Morales, podemos acompanhar parte da história da implantação de igrejas pentecostais na Jaguapiru. Filho de pai e mãe presbiterianos, Odair foi membro da Igreja Presbiteriana do Brasil. Casou-se em 1978, no templo da Missão Caiuá, com Francisca Cabreira, membro da Igreja Presbiteriana Renovada. Depois de um curso básico de evangelização pessoal, de 15 dias, no Seminário Teológico Batista Independente, em Campinas, o Pastor Odair Morales trabalhou como auxiliar do pastor da Igreja Batista Independente, Edgar de Oliveira, na cidade de Dourados, nas proximidades do bairro Portal. Ele ajudou também o pastor Ângelo Massi de Morais, o qual tinha uma congregação dessa igreja na Jaguapiru, em sua casa. O pastor Massi recebia apoio direto de outras comunidades para seu trabalho na aldeia, o que dificultou sua relação com o pastor presidente regional da igreja, motivo pelo qual ele se associou à Primeira Igreja Batista de Dourados e afastou-se da Igreja Batista Independente. A congregação do pastor Massi foi fechada em 1984, pois ele não tinha uma licença escrita das autoridades locais da aldeia, mas sim do delegado da Funai em Campo Grande, seu sobrinho, Joel de Oliveira.

O pastor Odair Morales mudou-se, nesse contexto, para outro local da aldeia Jaguapiru e ficou por algum tempo sem vínculo mais sério com uma igreja. Pelo ano de 1991, ele e sua família começaram a congregar na Casa da Bênção da Vila Monte Alegre, em Dourados. Já participavam dos cultos nesse local Milton Garcia (guarani) e Lígia Morales (terena), Élio Nimbu (terena) e sua esposa Durci (guarani), Germano Gabriel (terena) e sua esposa Santa (kaiowa), Misã Bertolino e sua

esposa Ruth (terenas), Antonio Silva e sua esposa Leopoldina (terenas) e Juscelino Morais (guarani), casado então com a senhora Marli (terena), que era o pastor da congregação que a Casa da Bênção abrira na Vila Monte Alegre, contígua à reserva (Ilust. 189 e 190).

Odair e sua família permaneceram na Casa da Bênção até 1992, quando, no meio de uma campanha evangelística liderada por um pastor do Rio de Janeiro, foi feito um trabalho desconhecido pelos indígenas: com a imposição de mãos do evangelista, as pessoas caiam ao chão. Odair e outros indígenas não aceitaram essa prática e retiraram-se da igreja, passando a fazer reunião de oração numa das casas dos indígenas na aldeia. O grupo pediu ao pastor Juscelino para criar uma congregação da Casa da Bênção dentro da aldeia, perto da casa do Renato, assim eles não se deslocariam pela rodovia, evitando os frequentes acidentes a caminho das igrejas. O pastor não aceitou e o grupo saiu definitivamente dessa igreja, mas continuou se reunindo na casa do indígena Milton (Ilust. 191).

Esse ano era ano de eleição política na aldeia, e Getúlio de Oliveira e Atanásio Guarani eram candidatos. Getúlio visitou o grupo de indígenas reunidos na casa do Milton para pedir apoio. O grupo aceitou votar no candidato se este lhes desse uma licença para cultuar legalmente na aldeia, pois na época era proibido criar congregações pentecostais na reserva. Nessas circunstâncias, o capitão Mbiguá, que supostamente conhecia bem o debate da questão na FUNAI, explicou que a única solução seria fundar um ministério indígena, não uma filial de outra igreja. A Igreja Presbiteriana gozava de certa exclusividade[677] na reserva, mas se a igreja fosse indígena, ninguém poderia impedir sua fundação. E, efetivamente, assim aconteceu. Os líderes evangélicos ficaram em dúvida com a proposta de Mbiguá, pois liderar uma filial é sempre mais cômodo, é só seguir o comando de superiores; já uma igreja indígena tem que ser levantada desde a base. Mas eles não tinham outra saída e aceitaram o desafio de fundar um trabalho próprio.

Assim, os indígenas egressos da Casa da Bênção fundaram, em 1993, na aldeia Jaguapiru, a Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus (IEPIJ), com um regulamento distinto daquele que conheceram na Casa da Bênção. Enquanto esta obrigava a dar o dízimo e as ofertas, a ir à igreja todos os dias e prezava pelo apelo emocional, a nova igreja promovia a participação, a oferta e o dízimo dos membros sem obrigação. A orientação era realizar os cultos sem exagero, sem barulho. Pessoas batizadas em outras igrejas, desde que concordassem com a disciplina e o estatuto da igreja, seriam bem vindas nessa congregação indígena. Contudo, a Casa da Bênção é considerada como uma mãe espiritual pelos líderes que de lá saíram e fundaram a IEPIJ e outras.

Com a fundação da IEPIJ, a ideia foi congregar todos os indígenas que iam diária ou semanalmente da reserva para a cidade, para participar dos cultos. Depois, com o crescimento demográfico acelerado na RID, muitas famílias passaram a se congregar novamente nas igrejas da cidade ou nas novas igrejas fundadas por indígenas dentro da reserva.

Também a Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus se reconhece e é reconhecida como mãe espiritual, como a sementeira de vários pastores e líderes que iriam fundar outros ministérios ou grupos religiosos. No depoimento dos líderes, a igreja é, nesse sentido, como uma escola. Ela instrui os membros para que, quando já se sentirem capacitados para liderar uma comunidade, sair e fundar seu próprio ministério. Os últimos que saíram foram Gilberto de Souza e Diomar Peixoto, fundadores das igrejas Deus é Luz e a Pentecostal Indígena Jesus Fonte d'Água Viva, respectivamente. Distinta de outras igrejas,

[677] A participação da igreja católica sempre foi tímida, principalmente devido ao pequeno número de sacerdotes e a inexistência de missão orientada para o atendimento dos índios da região. Entre os Terena que passaram a viver na RID, algumas famílias já tinham tradição de participação na igreja católica e assim continuaram, participando de cerimônias católicas na cidade.

como a Deus é Amor, a IEPIJ acompanha os membros que saem para fundar outros ministérios, sem romper com eles, nem os julgar. Para o pastor Odair, isso é próprio de uma igreja indígena, que valoriza a iniciativa própria e não segue uma tradição que briga com outra tradição. Para o fundador da IEPIJ, "as igrejas são hoje necessárias na comunidade que, desorientada com a falta dos líderes religiosos tradicionais, procura ser apascentada pelos pastores. É nesse contexto que a igreja ganha espaço nas aldeias".

Gostaríamos de encerrar este item lembrando que, na mesma época do surgimento da IEPIJ, em 18 de maio de 1994, fundava-se outra igreja indígena, a Pentecostal Último Tempo, cuja sede ficou sendo Caarapó e que, dezenove anos depois, tem comunidades em Amambai, Campestre, Lima Campo, Manga Poty (no Paraguai), Pirakuá, Sassoró, Dourados e Takuapiry. Seu líder na RID, Carlos Benites, contou a história dessa igreja fundada pelo Kaiowa Sílvio Paulo,[678] sem fazer qualquer alusão a objeções por parte da FUNAI para sua fundação. Perguntado sobre sua trajetória, o senhor Carlos disse:

> Eu me converti em vários evangelhos, entre outros, na Assembleia de Deus da Madureira e na Palavra de Cristo para o Brasil com sede em Campo Grande. Me batizei em 1987 e, tendo já muitos ministérios na reserva de Dourados, fui a Caarapó e conversei com o capitão Sílvio Paulo, com quem tentei reunir os parentes que já eram crentes e estavam espalhados em outras igrejas ou estavam soltos (*isarambipa*). Sílvio Paulo se converteu e concordou em fundar um ministério na reserva onde ele era capitão. Reunimos os parentes e fundamos a Igreja Pentecostal Último Tempo, que foi registrada no nome dele, pastor missionário Sílvio Paulo, pois ele já tinha documento e já era autoridade.

Nosso interlocutor entende que sua igreja tem a "doutrina fraca". Inquirido por nós a respeito, ele afirma, "*ikãngy voínte*, verdadeiramente é fraca nossa doutrina porque nós não proibimos quase nada como a igreja Deus é Amor, que tem a doutrina forte. Nós não proibimos porque se proibimos coisas dos jovens, eles querem morrer, *omanõse*", uma alusão ao suicídio entre jovens nas aldeias kaiowa e guarani.

Quando o senhor Carlos Benites disse "tentei reunir os parentes que já eram crentes e estavam espalhados em outras igrejas ou estavam soltos (*isarambipa*) ", a constituição da igreja aparece como elemento organizacional, pois criar a igreja oportuniza um novo espaço organizacional aos parentes. Esse fenômeno é muito presente no pentecostalismo kaiowa e guarani, como observou Pereira (2004). Nesse sentido, muitos pastores e dirigentes são também fortes lideranças políticas, como é o caso do próprio Sílvio Paulo, mencionado na fala do Carlos Benites.

Cabe destacar que tanto a Missão Caiuá como a Missão Alemã investiram, sobretudo através da educação escolar, na formação de líderes indígenas, com o objetivo final de torná-los pregadores do evangelho. Nesse sentido, devemos reconhecer que essas entidades missionárias são mães espirituais de muitos líderes pentecostais indígenas no sul de Mato Grosso do Sul. Estes estudaram nas "escolas da Missão" e passaram por uma primeira socialização com a linguagem e com as práticas "cristãs" nos "cultos da Missão". A Missão Caiuá, no contexto da celebração do jubileu de 80 anos de fundação, ordenou indígenas ao ministério e apoiou a implementação de uma Igreja Indígena Presbiteriana, que até agora não se desenvolveu como tal, tendendo à fragmentação em células, com perfil organizacional e teológico pentecostal.

A lógica de criação de novas congregações e pontos de pregação tende a seguir a lógica dos grupos políticos e de parentesco, articulados por pessoas que se apresentam como líderes de parentelas e/ou grupos de famílias que de alguma forma reconhecem a ascendência do dirigente ou pastor. A organização da Igreja Indígena Presbiteriana tende aos poucos a se distanciar da forma organizacional da IPB

[678] Sobre Sílvio Paulo, consultar VIETTA, 2003, p. 121-122; 133.

e a incorporar elementos teológicos e doutrinários das igrejas pentecostais, com as quais convive na reserva. Nesse sentido, ela poderia caminhar para ser mais índia, na medida em que for se conformando aos estilos do pentecostalismo na reserva. Contra essa tendência, há também esforços, de parte de algumas lideranças, para manter a igreja fiel aos princípios presbiterianos. Em todo caso, os dados parecem corroborar que, embora os membros da Igreja Indígena Presbiteriana sejam todos Guarani, Kaiowa ou Terena, essa igreja continua profundamente dependente da Missão. Segundo o pastor de uma igreja pentecostal indígena, isso se deve ao fato de ela ter sido fundada com o mesmo regulamento da IPB. Em todo caso, cabe perguntar: Qual o sentido que é atribuído ao adjetivo "Indígena" acrescentado ao nome "Igreja Presbiteriana"? Qual terá sido a expectativa dos presbiterianos em relação à criação dessa igreja? A proposta original foi indígena ou da Missão?

Por sua vez, como já foi dito, a maior parte das outras igrejas atuantes na RID tem vínculos com missionários e ministérios situados fora das reservas. Evidenciam-se, nesses casos, duas coisas: o interesse dos indígenas em estarem vinculados às redes de aliança com os irmãos da cidade e o interesse de missionários e pastores não índios em aproveitar para suas igrejas a iniciativa indígena de "autoevangelização". Certamente, para evitar complicações políticas, esses missionários e pastores aparecem pouco na reserva, mas suas visitas são sempre muito valorizadas pelos membros das congregações.

Seja como for, o histórico da transformação do perfil das igrejas cristãs situadas nas reservas, do evangélico histórico ao pentecostal indígena, evidencia um intenso protagonismo indígena. Eles atuaram como sujeitos nesse processo, enfrentando a força institucional da Missão Caiuá, da FUNAI e, num primeiro momento, das lideranças indígenas oficiais. Posteriormente, já no período marcado pelo ordenamento jurídico resultado da Constituição de 1988, os líderes pentecostais enfrentaram dificuldades com a FUNAI e o MPF.[679] Por fim, conseguiram a assinatura de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) que permite, embora condicione, a continuação de suas práticas religiosas. Pelo acordo, os pastores comprometem-se a não agredir as práticas religiosas tradicionais. Isto porque a convivência entre pastores indígenas e xamãs é muitas vezes tensa, com acusações mútuas de práticas de feitiçaria. Esse tipo de acusação é muito grave, pois exige interferência das autoridades indígenas a fim de evitar consequências imprevisíveis, como violências e mortes. Do ponto de vista sociológico, tais acusações podem ser consideradas como códigos para expressar conflitos entre pessoas ou grupos rivais, ou seja, a acusação é precedida de tensões já instaladas.

O pacto de não agressão proposto pelo MPF teve como objetivo evitar o desenvolvimento de conflitos entre crentes e seguidores da religião tradicional. A dificuldade está no fato de que o discurso pentecostal, dentro e fora das reservas, articula-se a partir de forte ênfase na negação da validade de outras práticas religiosas, o que muitas vezes tende a desqualificar ou demonizar líderes religiosos que praticam outras crenças. A desqualificação da crença tende a se disseminar como estigma aos que professam essa crença, o que pode levar ao ódio religioso entre grupos rivais. Nas reservas kaiowa e guarani, tais acusações expressam-se inclusive na escola, quando crianças filhas de pais crentes apelidam os filhos de pais praticantes da religião tradicional de "rabudo", como referência direta ao diabo, que se imagina ser possuidor de cauda. O respeito à diversidade religiosa ainda constitui um desafio para o pentecostalismo indígena. A maior parte dos pastores

[679] É necessário registrar que a FUNAI e MPF foram acionados por lideranças indígenas ligadas à tradição religiosa kaiowa e guarani, denominados de caciques ou rezadores. Existem disputas e acusações recíprocas entre alguns rezadores e alguns pastores, pois as duas práticas religiosas por eles representadas não se dão fora do cenário de disputas políticas, que caracterizam atualmente as reservas (verificar a respeito PEREIRA, 2004b).

e dirigentes, consciente da necessidade desse respeito entre religiões, do arranjo jurídico-legal que assim exige tal respeito e das vantagens da convivência pacífica entre grupos religiosos, formalmente defende a tolerância à diferença religiosa, mas os sermões tendem a ser repletos de intolerância e de formulações que demonizam as práticas xamânicas.

## Significado da conversão religiosa de indígenas ao pentecostalismo

Os testemunhos de conversão resumem-se, invariavelmente, nos seguintes termos:

> O evangelho foi muito bom para mim; antes eu vivia perdido, sofria, não tinha lavoura, bebia muita pinga, era violento, batia na mulher e nos filhos, não tinha nada, era doente, tentei suicídio; agora estou na igreja, Jesus me tirou da bebida, da droga, me curou, não gasto mais dinheiro à toa, estou bem na minha família, tenho esperança e alegria de viver, me converti para defender minha vida.

Os testemunhos sempre apontam para as mazelas da situação vivida antes da conversão. O ato da conversão é como um divisor entre um passado dominado pelo diabo e o presente e futuro marcados por bênção, paz na família, saúde e prosperidade. Ao evocar esse "passado", condenam, de certa forma, as pessoas que, "surdas aos ensinamentos da igreja", ainda não se arrependeram. Essa retórica distingue o grupo formado pelas "pessoas salvas" do daquelas que "vivem no mundo" e, não raro, propicia grupamentos ativos politicamente, inclusive na eleição de capitães.

Vários indígenas explicaram a conversão recorrendo a duas palavras: *oity*, derrubar, e *omopu'ã*, levantar. Com isso fazem alusão ao fato de, em muitas igrejas, o pastor derrubar a pessoa com o poder de sua oração, supostamente para o diabo sair dela, e ao fato de o pastor levantar essa pessoa do chão, com o poder da mesma palavra. A pessoa cai porque foi intimidado aquele que a sustentava, o diabo. Ela só pode ser erguida pelo pastor, através do Espírito Santo, o único autorizado a promover o levantamento verdadeiro. Coincidentemente, o verbo levantar indica a capacidade de construir, formar, agrupar, liderar, etc., na língua guarani e kaiowa.

Todos os líderes entendem que sua missão de converter indígenas ao cristianismo é para evitar a violência na aldeia, o que se desdobra na identidade ou autocompreensão dos indígenas convertidos. Invariavelmente, todas as pessoas com as quais conversamos defendem sua indianidade e afirmam que são indígenas, mesmo sendo crentes. Para uma evangelista pentecostal, "ser crente não tira a cultura, só tira os maus costumes, a parte ruim da cultura, *nde laja vainte oipe'a*". O mesmo discurso verifica-se nas palavras de Luciano Arévalos:

> Somos indígenas mesmo crentes, pois temos o documento da Funai, onde consta que somos índio. Para os outros índios que não são crentes, ser índio é se vestir como índio e praticar os costumes antigos que são sua religião. Nós somos outros índios temos outros costumes, que também são indígenas porque nós índios os praticamos.

Quanto ao tema da luta indígena pela terra, em geral os pastores não incentivam o movimento. Alguns entendem que a igreja não pode aconselhar seus membros a tomar o que é do outro, pois é errado. Outros afirmam que não podem encorajar seus membros a acampar, pois a vida de quem acampa é muito precária e insegura. Contudo, há evangélicos em vários acampamentos e no movimento indígena, os quais não poucas vezes disputam o lugar de líder com os rezadores tradicionais. Mas, nos acampamentos e ocupações de comunidades que reivindicam a demarcação de terras, predominam as práticas religiosas consideradas como tradicionais. Os xamãs chamam para si a responsabilidade de orientar a comunidade, entendendo que esses espaços são *tekoharã*, ou seja, locais onde retomarão as práticas religiosas tradicionais. Em muitos casos, os xamãs não aceitam evangélicos nesses espaços, ou impedem-nos de aí realizarem práticas religiosas pentecostais. A maioria dos

Kaiowa e Guarani não vê contradição entre "rezar na tradição", quando estão no acampamento e ocupação, e participar dos cultos quando estão nas reservas.

Quando se leva em consideração o cenário sociocultural instaurado na RID em quase um século de implantação do sistema de reserva, a adoção das religiões cristãs pentecostais pode ser pensada como alternativa possível de recomposição das "solidariedades danificadas", no sentido atribuído a essa expressão por Giddens (1996). A perda dos territórios de ocupação tradicional, a territorialização de dezenas de comunidades no espaço da reserva e a intervenção direta das agências do Estado e da sociedade nacional na população indígena aí recolhida, dentre outros fatores, expuseram os Kaiowa, Guarani e Terena ao poder de fragmentação social característico da modernidade. Nesse sentido, a conversão pode ser considerada como estratégia para novamente instituir a experiência comunitária. Tal percepção permite discutir aspectos relacionados ao parentesco e à organização social próprias das etnias que vivem na RID, diretamente envolvidas na composição das comunidades pentecostais. O autor desenvolve o sentido da expressão "solidariedades danificadas" no livro *As Conseqüências da Modernidade*, dedicado à compreensão do redirecionamento do modo de composição das sociedades nacionais no presente século e do lugar dos indivíduos dentro desses arranjos organizacionais coletivos. Acreditamos que a formulação possa ser útil para a compreensão do fenômeno religioso aqui analisado.

Apropriando-nos dessa ideia para discutir o pentecostalismo na RID, é possível dizer que o constrangimento de inserção no sistema de reserva representou para os índios o encontro com a modernidade e seus instrumentos de diluição das práticas comunitárias baseadas nas relações de parentesco e solidariedade econômica e a vivência religiosa. Na RID, parece não haver lugar para as perspectivas holistas que orientam a conformação sociocosmológica das sociedades indígenas aqui tratadas. Como consequência, impõe-se o individualismo e a fragmentação do tecido social, diluindo o sentido de comunidade. Por outro lado, a fragmentação nunca é total. Como observa Dumont (1985), o holismo não foi definitivamente expulso do cenário histórico, nem mesmo nas sociedades ocidentais que inventaram o individualismo radical. O autor demonstra que os Estados nacionais modernos parecem estar sempre ameaçados pela volta ao holismo, mesmo que em versões perversas, como os sistemas políticos totalitários.

As pesquisas que temos realizado até o momento nas comunidades religiosas cristãs da RIDs indicam que a alternativa da conversão parece se constituir em tentativa de rearticular redes de alianças necessárias para a composição de grupos, que adquirem o formato de parentelas articuladas em torno de um líder. Esse líder é o pastor, dirigente, missionário, diácono ou ancião, que atua como guia e protetor das pessoas que se dispõem a seguir as doutrinas ensinadas em sua congregação.[680]

A conversão apresenta-se como mais eficiente e estável quando se considera a rede mais imediata do círculo de convivência, formado pelos parentes e aliados mais próximos. A conversão de um grupo de pessoas aparentadas, que em certa medida já atuam enquanto grupo político, consolida e intensifica as relações entre elas. Isto dá maior solidez e consistência às relações interpessoais, as quais, em geral, passam a dispor de instrumentos mais eficazes para gerenciar conflitos, tornando a convivência mais harmônica. Se do ponto de vista do círculo dos parentes mais próximos a conversão fornece instrumentos para resolver uma série de problemas de convivência, no círculo de relações mais ampliado, entre as parentelas, aparenta colocar problemas e impasses para a reprodução do sistema social como um todo, dificultando a expressão do

[680] Ver, por exemplo, PEREIRA, 2004b, 2012; CHAMORRO, 2008, 2009b.

sentimento de comunidade. De qualquer forma, parece arrefecer a distintividade cultural, esvanecendo os recursos diacríticos e o sentimento de pertencimento a um grupo exclusivo de pessoas. Essa aparência pode ser, em grande medida, ilusória, já que outros materiais são incorporados como recursos diacríticos, como a identificação por determinado dom ou a adoção de certa doutrina.

O argumento aqui desenvolvido é que a composição das comunidades religiosas articuladas nas congregações e igrejas existentes na RID apresenta-se como expressão de recomposição de formas organizacionais holistas. Elas parecem encontrar, no pentecostalismo, abertura para esse tipo de apropriação, pois ele propiciaria a oportunidade de aderir à nova religião como recurso para a constituição de coletivos organizacionais profundamente marcados pelo sentimento comunitário e pela solidariedade vivenciada na experiência do ajuntamento e efervescência religiosa.

A experiência dos Kaiowa, Guarani e Terena que vivem na RID com missões cristãs é bastante antiga, remontando ao período de criação da reserva. Já em 1928, os missionários se fizeram presentes através da implantação da Missão Evangélica Caiuá. Entretanto, a Missão Caiuá, inicialmente organizada por presbiterianos e metodistas, parece não ter encontrado o caminho para a sintonia profunda com os sistemas sociais indígenas, insistindo em doutrinas marcadamente racionais, às quais os índios se mostraram pouco receptivos. Por outro lado, por muitas décadas, os agentes dessa Missão combateram, com grande êxito, o xamanismo e parte significativa dos preceitos cosmológicos kaiowa e guarani, gerando, com isso, transformações de peso não apenas nas práticas rituais, mas também em diversas concepções da organização social e política desses indígenas, bem como na noção de indivíduo. Tarefa na qual as famosas "escolas da Missão" desempenharam um papel fundamental.

O contrário aconteceu com os pentecostais, que, a partir da década de 1980, expandiram suas igrejas na RID, num verdadeiro movimento de massa, embora em constante convívio com a oposição silenciosa, mas persistente, dos líderes religiosos tradicionais. Uma possível explicação para o pouco êxito da conversão desses índios ao presbiterianismo e ao metodismo talvez seja aquele apontado por Dumont, quando afirma que a reforma calvinista buscou eliminar justamente os elementos de holismo da religião cristã, colocando o indivíduo como centro da vida religiosa. Segundo o autor, "com Calvino, a Igreja, englobando o Estado, desapareceu como instituição holista" (DUMONT, 1985, p. 70). Nesse sentido, os índios assimilam pouco o protestantismo histórico, porque recusam a centralidade do indivíduo; eles apresentam maior facilidade em adotar as práticas pentecostais, porque elas permitem a expressão do holismo social.

Existem outras chaves a partir das quais podemos apreender os significados da conversão religiosa de indígenas ao pentecostalismo. Ela pode ser entendida como oposição ou alternativa a determinado tipo de relação com as tradições[681] religiosas autóctones. Na percepção dos que se apresentam como convertidos ao pentecostalismo, a tradição foi válida no passado, quando existiam rezadores verdadeiros, mas ela deixou de ter validade na medida em que tais rezadores morreram e não deixaram sucessores. Mesmo entre os líderes pentecostais, é comum apontarem algum parente (tio, avó etc.) por eles considerados como autêntico líder espiritual da religião tradicional. Outras vezes dizem que esses rezadores ainda existem, em outros lugares distantes, longe do acesso das pessoas que vivem na RID.

Em conversa sobre esse tema, o pastor da IEPIJ lembrou um seminário organizado pelo Grupo de Trabalho Missionário Evangélico – GTME, no início da década de

[681] Utilizamos o termo "tradição", porque é através dessa expressão que as etnias indígenas que vivem na RID denominam as práticas religiosas oriundas das gerações anteriores, quando elas ainda não estavam submetidas ao sistema de reserva.

2000, na aldeia dos indígenas Paresi, em Mato Grosso. Na ocasião, os pastores indígenas do Brasil teriam sido desafiados por seus pares indígenas do hemisfério norte a trabalhar de forma conjunta com os líderes tradicionais (rezadores e xamãs indígenas). Nosso interlocutor rememora seu argumento com as seguintes palavras:

> Eles [os líderes indígenas tradicionais] invocam com fé tradicional. Mas nós mesmos não tivemos oportunidade de conhecer a nossa tradição espiritual indígena. Hoje nós conhecemos uma outra tradição, a da Bíblia, a de Jesus Cristo e esta é diferente da que é vivida pelos mestres tradicionais. Nós não temos a mesma linguagem. Mas nós podemos firmar um acordo de respeito mútuo entre os líderes religiosos indígenas.

Se o tempo da tradição passou, o recurso disponível é a igreja, considerada adequada para oferecer as respostas colocadas pelo tempo atual. Para os convertidos, é uma pena que alguns Kaiowa e Guarani ainda insistam em seguir a tradição, pois os rezadores verdadeiros acabaram; ficaram apenas os aproveitadores e embusteiros, "rezadores *gua´u*", que se apresentam como se fossem verdadeiros, para aproveitar da boa fé das pessoas.

Os que insistem em se identificar como rezadores apresentam perspectiva oposta. Para eles, a tradição não foi apenas válida no passado, mas continua viva e atual, podendo e devendo ser praticada. A divergência de perspectivas em relação à tradição pode levar, como mencionamos anteriormente, a tensões e acusações recíprocas, mas é cada vez maior o número de rezadores e pastores dispostos a construir uma convivência respeitosa. Em várias ocasiões, o Ministério Público ou a FUNAI foram acionados por ambos os lados para intermediar formas de convivência.

A adesão ao pentecostalismo ou a continuidade nas práticas religiosas tradicionais podem ser pensadas ainda como modalidade de relação ou interação com o entorno regional, ou seja, com a sociedade não indígena. Elas constituem distintas formas de inserção no cenário das instituições do Estado e da sociedade nacional, com interesses voltados para a população indígena. Os convertidos ao pentecostalismo constroem amplas redes de relação com as igrejas estabelecidas nas cidades e, através delas, captam uma variedade de recursos. A mobilização dos estilos comportamentais e doutrinais das igrejas, tais como formas de vestimenta, abstinência ao álcool etc. atuam como fatores amenizadores dos preconceitos aos quais os índios estão sujeitos, ampliando a aceitação na sociedade não indígena. Por outro lado, os rezadores e seguidores da tradição também constroem suas redes de alianças, com ONGs, universidades, órgãos governamentais, movimentos sociais etc. A opção de ser crente ou tradicional dá-se, entre outras coisas, a partir de oportunidades de negociar formas de pertencimento e inserção no entorno regional/nacional. É nesse sentido que a opção pode mudar ao longo da vida, sendo possível encontrar alguma pessoa que, num momento, é missionária, e noutro é rezadora, ou vice-versa.

## Considerações finais

Gostaríamos de encerrar este capítulo destacando alguns temas que merecem maior detalhamento em futuras pesquisas. Cabe investigar: a) em que termos a pertença religiosa pentecostal torna os grupos indígenas "convertidos" agentes transformadores de seu próprio sistema social; b) como essa transformação atualiza procedimentos tradicionais ou indigeniza a fé cristã; c) como a presença de tensões entre a perspectiva dos pastores e dos líderes religiosos tradicionais ou xamãs expressam-se no cotidiano das comunidades e nas formas de organização social, política, quanto à noção de pessoa e quanto às leituras indígenas a respeito da sua cosmologia e dos preceitos bíblicos.

Os dados discutidos no presente texto permitem postular que a opção pela conversão ou pela tradição vincula-se a fatores: a) de

**ordem sociológica**, tais como a constituição e as oposições entre parentelas, já que a partir da conversão as pessoas parecem buscar espaço como liderança na configuração política das atuais reservas; b) relativos ao **contato com a sociedade nacional**, instituindo formas de negociação de vínculos e inserção nessa sociedade; c) situados no campo dos **dilemas pessoais**, a crise de sentido, a dificuldade de encontrar respostas nas ordens sociológicas instituídas (parentela, liderança religiosa tradicional e formas de solidariedade situadas nas redes de aliança);[682] d) associados **à mística e à cosmologia** kaiowa, guarani, terena ou indígena.

Cada um desses fatores remete a complexidades cuja compreensão ainda requer muitas pesquisas. De nosso ponto de vista, consideramos fundamental sempre levar em consideração, como uma espécie de pano de fundo, as transformações históricas decorrentes do **colapso do ambiente de vida.** Não se podem olvidar a expropriação territorial e a implantação de instituições coloniais nas reservas, que ocupam espaço crescente no ordenamento das práticas sociais aí desenvolvidas. De todo modo, também não se pode deixar de lado a capacidade de ação dos indígenas, que atuam como sujeitos de seu sistema social. Pensando por esse viés, a conversão pode ser considerada, ao mesmo tempo, como consequência da colonialidade imposta aos sistemas sociais indígenas na RID e, contrária e ambiguamente, como forma de se opor ao caos gerado por essa colonialidade. Essa ambiguidade é vivida na pele e no espírito pelos indígenas, que, não raro, alternam as posições de crente cristão e de seguidor da "religião" tradicional. Por seu turno, as pessoas dedicadas ao tema defrontam-se com a dificuldade de formular uma compreensão do fenômeno e, em certa medida (é preciso declarar), parecem muitas vezes perseguidas pelas mesmas dúvidas e incertezas.

[682] Aqui se expressa principalmente o vazio sentido pelas solidariedades danificadas, fenômeno característico da modernidade, também presente nas reservas indígenas.

# Missões católicas contemporâneas em Mato Grosso do Sul: dilemas e tensões entre a Pastoral Indigenista e o Conselho Indigenista Missionário

Meire Adriana da Silva

## Introdução

Este trabalho registra e analisa as práticas religiosas e políticas da Igreja católica no atual estado de Mato Grosso do Sul, bem como as suas relações conflituosas e, por vezes, cordiais com o indigenismo praticado pelo órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Esta pesquisa abarca o período que vai desde o final da década de 1970 – período que antecedeu à criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), no estado sul-mato-grossense – até meados de 2002. Nesse sentido, registramos as estratégias desenvolvidas pelos Guarani e Kaiowa na convivência com a Pastoral Indigenista e, em seguida, com o CIMI. Destacamos, nesta exposição, as ações do Conselho Indigenista, no então Mato Grosso, junto à Pastoral Indigenista e, posteriormente, de forma independente. O foco deste trabalho é o processo de criação do CIMI/MS, instituição que apoiou o movimento indígena no período pesquisado, e suas atuações na região ocupada pelas etnias Terena, Guarani e Kaiowa, levando-se em conta que o Conselho atuou, sobretudo, em áreas habitadas por Kaiowa e em algumas áreas ocupadas por Guarani ou por ambas as etnias.

Neste capítulo, denominam-se "Pastoral Indigenista" (PI) todas as ações desenvolvidas por missionários da Igreja católica junto à população indígena, não ligadas diretamente aos trabalhos do CIMI. As primeiras ações da PI ocorreram ainda no antigo estado de Mato Grosso, tendo em vista que o estado de Mato Grosso do Sul foi criado em 1977 e instalado em 1979. Assim, a transição entre a criação e a instalação do novo estado coincidiu com o período dos trabalhosiniciais de instalação do CIMI em Mato Grosso do Sul.

As ideologias do CIMI serão descritas tendo como referência as formulações dos teólogos Paulo Suess (2012) e Mário Fioravante (1990). Para as reflexões conceituais acerca do protagonismo indígena, serão utilizadas as análises do teólogo luterano Roberto Zwetsch (2012). Esse protagonismo dos Guarani e Kaiowa tornou-se mais visível a partir de 1979, período de criação do CIMI em Mato Grosso do Sul. Neste histórico das ações do Conselho Indigenista junto aos Guarani e Kaiowa, relatamos a mistura de relações entre esse povo e os agentes externos, atitude tomada pelos indígenas para alcançar seu objetivo de recuperação de seus territórios.

Fioravante (1990), ao analisar os conteúdos ideológicos que orientaram as práticas do Conselho Indigenista e suas ligações junto aos índios, considera que a simetria relacional idealizada na formação dos *agentes cimianos* encontra freios e empecilhos na

estrutura da Igreja católica, bem como nos condicionamentos sociopolíticos da sociedade pertencente a essa instituição. O autor considera, ainda, que há uma reproposição à permanência e à continuidade do estilo tradicional da missão católica. Nesse sentido, é possível propor que um dos fundamentos da atuação inicial do CIMI era a pastoral de convivência, que postulava a necessidade de se ouvir os índios e incorporar suas formulações no equacionamento dos problemas vividos em suas comunidades e na estruturação de programas de apoio a essas populações. Tal posicionamento estava em franca oposição às práticas do órgão indigenista oficial, baseadas na tutela e na suposta posição dos indígenas enquanto "relativamente" capazes, como inscrita no Estatuto do Índio. A postura adotada pelo CIMI era inovadora, por considerar os indígenas como interlocutores capacitados a participar de todas as decisões que os afetassem.

Os empecilhos ditos por Fioravante são decorrentes de posicionamentos diferentes da hierarquia da Igreja católica quanto ao trabalho com os índios, ou seja, apesar de o CIMI ter concepções renovadoras, tendo como um dos principais objetivos a organização indígena, a macroestrutura da Igreja católica considerava que essa função não cabia a esse Conselho, mas, sim, trabalhos voltados à evangelização. Fica evidente que os missionários do CIMI defendiam, em relação aos índios, uma postura que não era hegemônica, mesmo dentro da igreja à qual pertenciam. Esse dilema parece marcar a trajetória do CIMI.

No entanto, mesmo com os obstáculos encontrados pelos cimianos no interior da Igreja católica, principalmente por estarem em jogo, no período da criação do CIMI, mudanças no modelo econômico do Estado brasileiro em relação à estrutura fundiária, esse Conselho buscou dar visibilidade ao denominado protagonismo indígena, sendo este um de seus princípios norteadores originários. Para Suess (2012, p. 1), o CIMI constitui "uma entidade articuladora de missionários e missionárias que fazem uma autocrítica da pastoral indigenista". Essa autocrítica faz parte das reflexões do Conselho, o qual, por meio de novas concepções de trabalho juntos aos índios, passa a atuar na assessoria e no apoio da organização indígena e, principalmente, na luta pela terra, não se centrando mais exclusivamente nos aspectos ditos assistenciais e de evangelização.

Esse processo de autocrítica é visível ao historicizarmos os primeiros passos para a instituição do CIMI no estado de Mato Grosso do Sul. Dessa forma, demonstraremos, ao longo deste texto, as contradições, continuidades e conflitos entre a Igreja católica, por meio da Pastoral Indigenista, e o CIMI, durante seu processo de constituição.

Em meio aos conflitos oriundos da diversidade ideológica no interior da Igreja católica no período mencionado, é importante refletir sobre o sentido e as condições para o protagonismo indígena. Isso porque, nesse processo, os indígenas, aos poucos, posicionaram-se e criaram estratégias de convívio com setores da Igreja católica. Portanto, para analisar a presença indígena e sua relação com a nova missão católica, é fundamental perceber as reflexões de Zwetsch. Para esse autor, protagonismo indígena significa:

> O esforço persistente das comunidades indígenas, de suas lideranças e intelectuais pela garantia de seus direitos inalienáveis, por autonomia cultural, de pensamento e de crença, e pelo direito a uma identidade diferenciada que remete a um modo de ser particular no conjunto da sociedade contemporânea. (ZWETSCH, 2012, p. 44).

É esse esforço pela garantia de seus direitos, principalmente relativos à retomada dos territórios dos Guarani e dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul, que é percebido no processo de instalação do Conselho Indigenista Missionário neste estado. Junto a essa busca por direitos, tornaram-se necessárias estratégias de convívio entre Pastoral Indigenista, CIMI e FUNAI, o que foi gerando diálogos e interações com a sociedade não indígena. No caso dos atuais Guarani e Kaiowa, citados no texto de

Zwestch (2012) como em uma situação dramática devido à violência contra esses povos, podemos afirmar que protagonismo indígena também significa continuar a ter direito à vida.

A postura do CIMI em relação ao indigenismo, muitas vezes, aproxima o órgão do movimento indígena, e suas nascentes organizações, e de outras agências ecumênicas e organizações da sociedade civil, com as quais o CIMI passa a construir identidade de propósitos. Não raro, essas relações são marcadas por momentos de maior aproximação e por tensões pontuais. No caso da atuação do CIMI em MS, houve a parceria parcial em ações com o movimento indígena e com o Projeto Kaiowa-Ñandeva, uma organização não governamental, sem filiação religiosa.

## Atuação do CIMI Nacional junto à Pastoral Indigenista em Mato Grosso/ Mato Grosso do Sul

O CIMI foi criado no Brasil em abril de 1972, sob a influência do Encontro de Barbados Ie do documento *IJuca Pirama–O índio aquele que deve morrer*. O encontro de Barbados I[683] foi realizado em 1971, com a participação de vários antropólogos brasileiros. Em seu documento final, entre outras questões, destaca-se uma forte crítica contra o trabalho missionário das Igrejas: "Chegamos à conclusão de que o melhor para as populações indígenas, e também para preservar a integridade moral das próprias Igrejas, *é acabar com toda a atividade missionária" (*BARBADOS I 1971 *apud* PREZIA, 2003, p. 323). A proposta significava uma espécie de moratória na evangelização, que seria substituída pela atitude de humildemente ouvir os indígenas para, em seguida, buscar formas de apoiar as demandas que emergissem de suas próprias comunidades.

A resposta oficial dos missionários católicos a essa crítica surgiu durante o Encontro de Assunção, ao qual compareceram missionários e antropólogos que haviam participado de Barbados I. Em Assunção, um dos temas debatidos foi o desejo dos missionários de prosseguir na missão. Segundo Prezia (2003, p. 56), os missionários afirmaram: "entretanto a confissão de falhas e erros nas atividades missionárias não nos leva à conclusão de que seja preciso suspender toda a atividade missionária, como afirma a declaração de Barbados".

Um dos pontos relevantes do Encontro de Assunção foi a afirmação de que as Igrejas não deveriam temer, mas, sim, apoiar a formação de organizações propriamente indígenas. O posterior apoio da Igreja Católica às organizações indígenas, por meio do CIMI, tendo como fundamento um trabalho diferente do então exercido pelas Missões tradicionais, foi de grande importância para o início da visibilidade do Movimento Indígena por meio das Assembleias de chefes indígenas, em nível nacional. O CIMI surgiu em um contexto político governamental de grande efervescência quanto às políticas indigenistas governamentais.

Prezia (2003, p. 61) divide a fase inicial da criação do CIMI em dois momentos: o *oficialista*, de 1972 a 1975, dominado pela ala mais conservadora, refletindo a prática tradicional da aliança da Igreja com o Estado; e o *profético*, de 1975 (período da primeira Assembleia) a julho de 1979, com pouca estrutura organizacional e com muitas denúncias à imprensa e críticas à prática tradicional das Missões. Durante toda a existência do CIMI, permaneceram as divergências internas, por conta de sua atuação crítica em relação às políticas indigenistas e de suas assessorias na recuperação de territórios indígenas.

Em meio a esse processo, o documento de 1973, *I Juca Pirama,* elaborado e assinado por alguns bispos e missionários, gerou ainda mais divergências entre os integrantes do CIMI. Esse documento denunciava os maus tratos por parte do governo às populações indígenas e questionava a função do

[683] O evento foi promovido pelo Instituto de Etnologia da Universidade de Berna e patrocinado pelo Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial das Igrejas.

trabalho missionário de civilizar os índios (PREZIA, 2003, p. 62).[684]

A partir de 1974, iniciaram-se em Mato Grosso as atividades da equipe volante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em conjunto com alguns membros da Operação Amazônia Nativa (OPAN),[685] na tentativa de organizar um trabalho junto à Pastoral Indigenista. Entre outras ações, realizaram encontros que tinham como objetivo o estudo sobre a questão indígena local. Por meio desses encontros, buscavam, com o apoio da organização indígena, caminhos para que os índios fossem tomando conta da situação em que viviam em Mato Grosso e, posteriormente, Mato Grosso do Sul. No relatório *A escravidão e o abandono*, produzido pelo CIMI em 1977, é possível perceber a má qualidade de vida de parte da população indígena dessa região, em especial os Guarani e Kaiowa.

Para esses primeiros encontros realizados em Mato Grosso, no início da década de 1970, foram convidados religiosos de todas as prelazias do estado, bem como componentes do Secretariado Regional da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Nesse período, Mato Grosso compunha uma única regional da Confederação, cuja sede localizava-se em Campo Grande. Nos primeiros encontros, participaram também alguns indígenas, como Marçal de Sousa e Domingos Terena, protagonistas das primeiras organizações indígenas no estado.

Em maio de 1975, foi realizado um encontro no município de Aquidauana. A partir dos estudos feitos no encontro, e com o conhecimento da realidade por parte de vários religiosos que já tinham algum tipo de ação nas áreas indígenas, pretendia-se a organização da Pastoral Indigenista nas regiões Sul e Oeste de Mato Grosso.

Entre as conclusões surgidas no encontro de Aquidauana, destaca-se a de que a PI, na região Sul de Mato Grosso, seria coordenada pela equipe volante do CIMI e auxiliada por responsáveis locais (BARBOSA V., 1975, p. 1). Em consequência disso, após a I Assembleia do CIMI/Nacional, veio para a região o missionário diácono Válber Dias que, ao analisar o trabalho da PI, afirmava que ela era desprovida de agentes pastorais qualificados e liberados para o indigenismo, o que dificultaria seu trabalho (BARBOSA V., 1975). O missionário não permaneceu muito tempo na região e sua saída atrasou significativamente a constituição do Conselho na região.

O objetivo de sua permanência era o de "conscientizar as populações indígenas a respeito dos seus direitos, bem como a população envolvente (com relação aos índios), criar, enfim, as estruturas suficientes para que o trabalho caminhe por si" (BARBOSA V., 1975, p. 1). No entanto, para o autor citado, a dependência dos índios da política instituída pela FUNAI e dos ritos religiosos cristãos dificultava a organização de uma pastoral de assessoria à organização indígena. Quanto à dependência religiosa, V. Barbosa afirma:

> Às vezes, esse nosso índio do sul de Mato Grosso vê no batismo, por exemplo uma "taboa de salvação", um meio imprescindível de "civilização", como que "chave mágica" para a solução de seus problemas, que nem mesmo sabe explicitamente donde vêm, imergido que está numa situação caótica de desintegração, de perda de identidade – de povo, de comunidade tribal, de todo tipo de "pertença"– e de uma geral desorientação. (BARBOSA V., 1975, p. 3).

A avaliação do missionário cimiano direciona a reflexão feita pelo também missionário intelectual do CIMI, Paulo Suess, ao expor, entre outras, a seguinte tese:

> O que está em jogo na avaliação de "custos" e "benefícios" da presença missionária não é a não intervenção religiosa, mas seu caráter

[684] O processo de criação do CIMI deve ser situado no processo maior de democratização da sociedade brasileira, quando surgem novos movimentos sociais, organizações da sociedade civil e, posteriormente, os partidos políticos (Cf. PIMENTEL, nesta mesma obra).

[685] Organização da sociedade civil de direito privado, sem fins lucrativos. Desde 1969, período de sua fundação, desenvolve trabalhos junto aos Povos Indígenas do Centro-Oeste e Norte do Brasil.

> diaconal para a autodeterminação e o reconhecimento dos povos indígenas. Em nome de uma suposta autenticidade cultural querer hoje erradicar um cristianismo historicamente incorporado na vida de muitos povos indígenas seria uma atitude tão colonialista como a implantação do cristianismo contra a vontade de um povo que vive sua própria religião. (SUESS, 2012, p. 32).

As reflexões referentes às religiões e à atuação missionária remetem-nos a diálogos e questionamentos necessários sobre as ressignificações e concessões feitas pela população indígena para acessar outros benefícios. No caso dos Guarani e Kaiowa, podemos dizer que o fato de terem aceitado o batismo e as demais tradições católicas fez parte de suas estratégias de convivência com essa religião. Por mais que o missionário Válber Barbosa estivesse desanimado com a situação relatada por ele, esse foi um momento conjuntural de diálogo, em que também se deve levar em consideração a reflexão de Suess sobre a não autenticidade cultural. Consideramos que houve um diálogo conjuntural, já que, no período posterior à criação do CIMI, na região onde sua principal atividade foi a assessoria para a retomada de terras, a ênfase nos sacramentos por parte dos Guarani e Kaiowa diminuiu. O diálogo, no momento da necessidade de alianças para manter e recuperar seus territórios, passou a ter outras estratégias por parte dos indígenas envolvidos.

As ações indígenas vêm acompanhadas de seu processo histórico de convivência com missionários e colonizadores. Para entender essas ações, Zwetsch (2012) utiliza-se da reflexão de Gasbarro sobre *tradução cultural*, que se trata de uma *recodificação* da religião cristã para permitir a inclusão do outro no código religioso cristão. Nesse sentido, se a religião cristã tem de, estrategicamente, mudar ou alterar seus códigos para incluir os indígenas, esses também fazem sua *recodificação* ao aceitarem sacramentos, quando lhes são oferecidos.

A reflexão de Suess (2012) sobre a não autenticidade cultural dos indígenas corrobora com o pensamento de Gasbarro: "Para ele é inútil e historicamente impossível procurar a essência das culturas que antecederam o encontro-choque com o ocidente; é um erro cientifico interrogar-se sobre a cultura autêntica do pensamento indígena" (GASBARRO 2000 *apud* ZWETSCH, 2012, p. 42).

Nesse contexto, a FUNAI também foi um órgão que, por meio de suas estratégias para que os indígenas ficassem sob seu comando, permitiu que os Guarani e Kaiowa criassem situações de convivência entre esse órgão e o Conselho Indigenista. O órgão indigenista oficial, além de proibir, em alguns momentos, as reuniões por parte dos missionários, vigiando-os para que celebrassem somente missas, também se utilizava da estratégia de tentar colocar os índios contra o Conselho.

Na região de Dourados, havia o anseio por parte de setores do CIMI para que se efetivasse um trabalho que não fosse simplesmente de assistência religiosa e de evangelização. Seu objetivo era iniciar, a partir de 1976, uma atividade pastoral permanente na região, mas esse tipo de atividade só foi colocado em prática em 1979. Isso porque houve fortes resistências por parte de setores da Igreja católica para que as práticas missionárias tradicionais não fossem modificadas. A FUNAI aproveitou-se das diferenças ideológicas entre membros do CIMI/Nacional e outros religiosos ligados à Pastoral Indigenista para tentar manter o controle sobre os índios. Segundo seus ex-agentes, o estado no qual houve mais investimento da Fundação na relação com a PI foi o de Mato Grosso do Sul. Ao mesmo tempo, a FUNAI fazia oposição aberta às iniciativas de atuação do CIMI.

## Da Pastoral Indigenista à criação do CIMI em Mato Grosso do Sul

No ano de 1976, religiosos pertencentes à diocese de Corumbá, os quais não se identificavam com as linhas do CIMI, ainda em âmbito nacional, iniciaram atividades paralelas a esse Conselho. Realizavam grandes encon-

tros entre Igreja católica, FUNAI e índios, excluindo todas as possibilidades de participação do referido Conselho. Dessa forma, surgiram divergências permanentes entre os membros do CIMI/Nacional e os religiosos ligados à PI em Mato Grosso do Sul. O foco da divergência estava na concepção de missão a ser desenvolvida entre os indígenas: a diocese de Corumbá mantinha-se fiel à prática missionária tradicional, circunscrita aos serviços religiosos, enquanto o CIMI propunha uma prática engajada com os problemas seculares vividos pela população, tendo as lideranças e o movimento indígena como interlocutores.

A CNBB (Regional Extremo Oeste) intermediava todo o conflito entre o Conselho e a PI e manteve uma posição firme a favor do CIMI. A relação mantida pela PI com a FUNAI era vista como necessária por seus membros, pois assim conseguiriam licença para entrar nas áreas indígenas. Além disso, levavam em conta que, convidando os delegados do órgão indigenista, manter-se-ia a amizade entre esses e os padres, o que facilitaria suas relações. No entanto, na avaliação de alguns padres, a participação do órgão indigenista teria inibido os índios, fazendo com que eles não assumissem seus problemas de forma coletiva (CNBB, 1976a, p. 2).

Os anseios de integração, baseados na ideologia de que os índios iriam se integrar à sociedade não indígena, eram muito presentes nesses encontros realizados entre FUNAI e Igreja católica, como se percebe durante o Encontro de Aquidauana em 1976:

> Há situações de invasões de suas áreas trazendo dificuldades até de subsistência, quanto mais de integração... Uma tomada de consciência para a união de esforços na luta pela integração honrosa e independente do índio e não a marginalização degradante e criminosa foi fundamentalmente a mensagem que os grupos tiraram. (CNBB, 1976b, p. 6).

O fato de setores da Igreja católica, por meio da Pastoral Indigenista, pensarem que as populações indígenas teriam de estar fortes para uma "integração", demonstra que, para esses setores, somente a integração dos índios à sociedade nacional faria com que tivessem "melhores condições de vida". Na perspectiva da FUNAI e da pastoral, a integração dos indígenas era o destino inexorável.

Os índios possuíam estratégias de convivência com a FUNAI e a Igreja católica e sabiam que, por meio dessa religião, seriam beneficiados de alguma forma. Como consta nas falas relatadas durante um dos encontros entre a Fundação e a PI: "Queremos os missionários desde que trabalhem unidos entre a FUNAI e os ÍNDIOS" (CNBB, 1977, p. 5). Esses benefícios poderiam ser de assistência material e não necessariamente religiosa.

Entre as estratégias indígenas, estava a de fazer discursos certos, nos locais certos, para as instituições certas. Desse modo, a Pastoral Indigenista, ao ouvir alguns discursos dos índios, tomava como prioridade as questões relacionadas à assistência religiosa, tendo em vista que os conceitos de união e fraternidade perpassavam as conclusões do encontro de 1976. Nesse sentido, reforçavam suas atividades de assistência religiosa junto aos índios (CNBB, 1976b, p. 8).

Mesmo com a tentativa do CIMI de mudar os rumos da política da Igreja católica na região, esses grandes encontros promovidos pela PI foram realizados até 1978, sempre com a participação efetiva da FUNAI e marcados pelos conceitos de união entre os indígenas, assistência religiosa, integração e contribuição da Fundação para "ajudar os índios". A política de cordialidade patrocinada pela FUNAI, bem como o apoio incondicional de religiosos que estavam de comum acordo com as políticas oficiais do governo, manifestou-se com ênfase, no então Mato Grosso. No entanto, apesar desse clima cordial, é possível observar uma disputa entre essas instituições e também entre as Igrejas protestantes,[686] já

[686] As Igrejas católicas e protestantes, por serem conversionistas, visavam fundar igrejas entre os indígenas e

que a Igreja católica objetivava manter sua hegemonia nas áreas indígenas.

Para o ex-presidente do CIMI, José Vicente Cezar, a realidade, na região dos Guarani e Kaiowa, de haver apenas uma "assistência religiosa" por parte da Igreja católica e não uma "presença regular" fazia aumentar a proliferação de Igrejas protestantes. Ao visitar as aldeias de Mato Grosso do Sul, no final da década de 1970, juntamente com o presidente da FUNAI, Ismarth de Araújo, o ex-presidente preocupava-se com o fato de apenas os índios de Cachoeirinha[687] se declararem católicos e, em outras regiões, "permanecerem católicos de nome, considerável porção deles entretanto sem, sequer, receber o batismo de nossa santa religião" (VICENTE CÉZAR, 1977, p. 1).

A questão de a Igreja católica não atuar em "moldes de sólidas infraestruturas missionárias, " como afirmou Vicente Cézar, ocasionou rupturas entre o órgão indigenista oficial e o Conselho Indigenista Missionário. Isso fez com que nenhum trabalho da Igreja católica fosse efetivado sem a participação desse órgão. Dessa forma, o ex-presidente do CIMI justificou a realização dos grandes encontros (denominado de "meeting missionário") entre índios, FUNAI e Pastoral Indigenista e afirmou que, nesses momentos, havia um clima de liberdade de expressão plena por parte dos índios, os quais faziam suas reivindicações e elogios ao órgão oficial indigenista. A circunstância de os índios elogiarem somente a Fundação causava uma preocupação por parte da Igreja católica, demonstrando a concorrência com o órgão indigenista oficial. No entanto, Vicente Cézar colocou-se à disposição para intermediar o trabalho entre os missionários e esse órgão, no sentido de somar esforços para a "preservação das culturas indígenas".

A preocupação quanto à evangelização foi explícita nos encontros entre Pastoral Indigenista e índios realizados até 1978. O ex-missionário Vicente Cézar chegou a fazer comparações entre o sucesso da catequização jesuítica em detrimento da assistência religiosa por parte da Igreja católica naquele momento. Afirmou ainda que as Igrejas protestantes estavam desmantelando a cultura indígena.

Como podemos perceber, a religião católica não era vista por este ex-missionário como um fator que pudesse provocar mudanças na cultura indígena, e somente as outras religiões representavam problemas para essa cultura. Ao mesmo tempo em que havia o discurso da preservação, havia também a sobreposição da religião católica com relação a outras religiões. As práticas religiosas indígenas, normalmente definidas como tradicionais, nem sequer apareciam nos discursos do missionário Vicente Cézar. Quando este afirma que a Igreja não estava atuando em sólidas infraestruturas missionárias, ficam implícitas as críticas ao Conselho Indigenista Missionário, que procurava fazer um trabalho de organização indígena e de assessoria à questão dos territórios, e não de assistência religiosa.

As equipes da Pastoral Indigenista localizadas em MT e MS tinham as mesmas convicções ideológicas que esse missionário, ou seja, era clara a posição da Pastoral, coordenada pela equipe de Corumbá, de não abrir espaço para o CIMI, dizendo ser esta uma questão de tática. Segundo a PI, o bispo Thomaz Aquino Lisboa e os Padres Antônio Iasi Junior e Egidio Schwade não deveriam comparecer a alguns encontros realizados entre Igreja, FUNAI e índios, pois, caso isso acontecesse, certamente a cúpula do órgão indigenista não compareceria (CIMI, 1977b). Os três missionários aqui

transformá-los em "brasileiros rasos", enquanto parte do CIMI entendia que sua missão era apoiar a luta dos povos indígenas na concretização dos seus direitos. Nesse processo de criação do CIMI em Mato Grosso do Sul, religiosos que se denominavam membros do Conselho Indigenista também eram favoráveis à evangelização e à criação de igrejas católicas nas aldeias. Esse foi um dos motivos de divergências no interior do próprio Conselho Indigenista em suas instâncias nacionais e locais, principalmente nos seus primeiros anos de criação. Devido a essas diferenças entre CIMI, setores da Igreja católica e Igrejas protestantes, praticamente não houve um trabalho com as igrejas pentecostais, que proliferaram nas aldeias do sul de Mato Grosso no início dos anos 1980.

[687] Aldeia dos índios Terena, localizada no município de Miranda-MS.

mencionados representavam o centro de discussão que propunha a reformulação do indigenismo católico, que viria a se consolidar nos anos seguintes no trabalho do CIMI; daí a repulsa à participação deles nos encontros promovidos pela Pastoral Indígena e FUNAI.

Para os coordenadores da PI, o ato de o Conselho Indigenista Nacional enfrentar a FUNAI faria com que os índios tivessem medo de se aproximar da Igreja, haja vista as críticas que essa Fundação fazia para os índios sobre a atuação do CIMI, e isso prejudicaria os trabalhos da PI nessa região – "a questão CIMI-FUNAI é uma questão de cúpulas, na qual [os indígenas] não desejam entrar" (CIMI, 1977b, p. 2). As preocupações do Conselho Indigenista/Nacional, quanto ao rumo que iam tomando estes encontros, eram perceptíveis. Havia sido acordado, entre esse Conselho e a CNBB Extremo-Oeste, que o Encontro da Pastoral Indigenista de Dourados[688] apenas aconteceria quando houvesse possibilidade de se liberar uma equipe para o trabalho específico com os índios, na região Sul do atual Mato Grosso do Sul. O encontro foi realizado e manteve os conceitos de união e assistência, buscando, juntamente com os índios, melhorar as relações entre Igreja, por meio da Pastoral Indigenista, e FUNAI, para que o trabalho tivesse êxito nas aldeias.

Nesse contexto, no encontro, várias reivindicações foram feitas pelos índios, entre elas pedidos de arames, tratores, escolas e outros. Notamos que não estava nas intenções do encontro discutir organização ou, mais propriamente, movimento indígena, conforme afirmou o presidente da FUNAI: "o objetivo do encontro é o índio. 'Creio no êxito deste encontro que é sadio nas intenções. Vamos ouvir os índios e ver o que podemos fazer por eles'" (CNBB, 1977, p. 1). Ser "sadio nas intenções" certamente significa que não haveria contestação à ordem oficial vigente e também não haveria discussão do direito à terra e à autonomia da organização indígena.

De forma geral, os discursos com fundamentos cristãos da Igreja católica estavam presentes nos discursos da Fundação durante esses encontros realizados na década de 1970, como diálogo e boa vontade, em prol de "ajudar os índios". O coronel Ismarth de Araújo, ao responder àpergunta da coordenação do encontro sobre quais as formalidades para os missionários entrarem nas áreas indígenas, disse que não havianenhuma formalidade, o bispo deveria apenas informar quais as pessoas que iriam trabalhar nas ações pastorais. E alegou que essa medida era necessária para evitar a entrada de estranhos na área.

No discurso do bispo Dom Teodardo, foi enfatizado o pouco trabalho com os índios por parte da diocese de Dourados. O bispo comprometeu-se a organizar uma equipe integral dedicada à questão indígena para o ano seguinte. Dom Teodardo era contrário a essas reuniões, ou pelo menos em relação à forma como eram encaminhadas (CNBB, 1977, p. 5).

Em um dos encontros da Pastoral Indigenista, sendo que, dos 115 participantes, 28 eram da FUNAI, 52 eram índios e os demais eram religiosos, naturalmente não surgiram críticas à sua atuação, mas sim muitos pedidos por parte dos índios. A expressiva participação dos índios nesses encontros dava-se por conta da presença do órgão indigenista oficial. Além da exigência do aparato para levá-los aos encontros, eles aproveitavam para fazer seus pedidos. A relação entre Igreja católica e o órgão indigenista oficial era muito evidente e expressiva, de modo que o próprio presidente da FUNAI, coronel Ismarth de Araújo, chegou a participar de dois desses encontros durante o período de 1975 a 1978. A presença do presidente da FUNAI também expressa a preocupação em monitorar e controlar a entrada e atuação do CIMI na região, o qual era visto como ameaça à hegemonia do indigenismo oficial na região,

[688] Neste encontro, estiveram presentes representantes indígenas das seguintes aldeias e/ou municípios: Amambai, Buriti, Bodoquena, Caarapó, Cachoeira, Dourados, Ipegue, Lalima, Limão Verde, Nioaque, Panambi, Porto Lindo, Sassoró, Takuapery e Taunay (VICENTE CÉZAR, 1977).

ao contrário da atuação da Pastoral Indígena, vista como parceira.

Duas questões básicas destacaram-se durante os encontros. De um lado, a FUNAI perguntava aos índios o que eles precisavam em relação aos aspectos estruturais e físicos. De outro, a Igreja os questionava acerca de suas necessidades materiais e espirituais. Nesse sentido, alguns pedidos eram concedidos e a orientação de união entre a população indígena, a Igreja católica e a Fundação prevalecia, uma vez que era por meio dessa união que os índios conseguiriam a assistência de ambas as entidades.

Entre os anos de 1978 e 1979, a ação do CIMI de organizar uma equipe para Dourados, com o apoio do bispo Dom Teodardo, fez parte da tentativa de desarticulação desses grandes encontros entre índios, FUNAI e Igreja coordenados pelaequipe da diocese de Corumbá.

Sendo assim, no final dos anos de 1970, com uma posição mais aberta do CIMI em relação à defesa da demarcação de territórios indígenas, as relações harmônicas entre o órgão indigenista oficial e a Igreja católica foram se deteriorando. Em 1979, surgem as primeiras críticas oficiais da Igreja a esse órgão. Após várias resistências por parte de setores conservadores da Igreja católica, a FUNAI deixou de ser convidada para esses encontros que, a partir de então, passaram a ser organizados também pelo Conselho Indigenista e não somente pela Pastoral Indigenista.

Até 1978, não havia contestação às políticas indigenistas do governo federal por parte de setores da Igreja católica em Mato Grosso, e o trabalho realizado era de assistência física e espiritual. Por isso, a Igreja não tinha motivos para romper relações com o órgão oficial. Contudo, com uma maior atuação do CIMI nessa região, o quadro começou a mudar.

As principais mudanças, no que se refere aos posicionamentos desses encontros, foram em relação ao reconhecimento das divergências quanto ao trabalho da Igreja –"após o Vaticano II a Igreja do MS não conseguiu ainda criar uma mentalidade comum a favor dos oprimidos" (CIMI, 1978, p. 1).

Nas conclusões de um dos encontros, realizado em 1978, outra questão que mereceu destaque foi a análise sobre o projeto integracionista. A Igreja católica, por meio do CIMI, enfatizava que essa integração impossibilitaria o índio de viver enquanto povo diferente. Não se ressaltavam mais nos discursos as necessidades de integração, comoconstava nos relatórios dos primeiros encontros da Pastoral Indigenista**.** Notamos que, nesse encontro de 1978, pretendia-se construir uma PI que tivesse um trabalho de organização dos povos indígenas, a fim de que estes pudessem"se organizar internamente".

A primeira tentativa oficial de se instituir o Conselho Indigenista no estado não teve apoio suficiente. Entre outros religiosos, Dom Antônio, arcebispo de Campo Grande, inicialmente também se opôs à ideia. Somente na assembleia de 1979, o religioso apoiou a criação do Conselho. Foi nessa segunda assembleia que se deu a criação oficial do CIMI/MS, ocasião em que estiveram presentes os bispos de Corumbá e Dourados, além de outros religiosos e leigos. Cabe lembrar que o primeiro coordenador do CIMI em Mato Grosso do Sul foi Antônio Jacó Brand, principal referência política para o desenvolvimento dos trabalhos do Conselho, falecido em 03/07/2012.

No momento de sua criação, a falta de apoio das paróquias (onde existiam populações indígenas) no desenvolvimento de atividades do CIMI junto aos índios foi destacada. Para Dom Teodardo, a ausência de apoio davase pelo motivo de haver uma "nova forma de missão ou pastoral indígena". Ao mesmo tempo em que a Igreja católica, por meio do CIMI, orientava para a não catequização dos índios, havia outras religiões que utilizavam a Bíblia da forma tradicional. Segundo o bispo, isso gerava questionamentos por parte dos padres, que não sabiam o quefazer nessa "bagunça".

O bispo apoiava parcialmente uma renovação pastoral da Igreja católica: "pessoalmente acha (o bispo) que estudar primeiro a cultura

e religião etc...é muito bom. Mas não é a favor que se espere 10 anos para falar de Jesus Cristo. Mas como não havia um trabalho de Igreja temos de esperar. Depois de conhecer, falar mesmo de Jesus Cristo" (CNBB, 1979, p. 2; 5). O objetivo era o de ganhar a confiança dos índios para terem condições de evangelizar. No entanto, estes, por meio de concessões, ressignificações ou *recodificações* religiosas cristãs, também estariam conquistando a confiança da Igreja e obtendo aliados às suas causas. Durante a assembleia de 1979, firmou-se uma nova proposta de trabalho junto aos índios em Mato Grosso do Sul, enfatizando questões como a *defesa de sua terra, respeito à cultura e a autodeterminação*. A opção da nova postura missionária proposta pelo CIMI era ouvir os índios a fim de conseguir a confiança necessária para realizar a prática missionária. Mas, ao conhecer melhor os índios, seus anseios, dificuldades, angústias e sonhos, os missionários acabaram por se envolver e se comprometer com as demandas indígenas. Nesse sentido, é possível falar de uma conversão às avessas, pois foram os missionários que, em grande medida, se converteram em defensores da causa indígena.

A criação da regional CIMI/MS em 1979 foi bastante conflituosa, tendo em vista a diversidade ideológica por parte de setores da Igreja católica no que se refere à forma de atuação junto à população indígena de MT e MS e suas relações com a FUNAI. Alguns trabalhos pastorais não ligados diretamente às linhas do Conselho Indigenista continuaram acontecendo nestas regiões. Assim, houve o início de uma nova fase de atuação de parte da Igreja junto aos índios, mas, mesmo nessa nova fase, que se refere à criação do CIMI, não houve uma hegemonia quanto às suas ações junto aos Guarani e Kaiowa.

## O CIMI na diocese de Dourados

A primeira sede do CIMI/MS foi instalada no município de Dourados e sua equipe, ao iniciar seus trabalhos na diocese de Dourados, deparou-se com quatro áreas indígenas de onde os índios estavam sendo expulsos por fazendeiros: Rancho Jacaré, Guaimbé, Paraguassu e Pirakuá. Essas comunidades necessitavam de apoio imediato e o CIMI não pôde se furtar a apoiá-las. Logo após a chegada da equipe que integraria o CIMI em Dourados, houve o primeiro contato na área Pirakuá, juntamente com Marçal de Souza e Dom Quitito,[689] para verificação da situação nessas localidades.

Nesse contexto, inicia-se um apoio às articulações políticas com os órgãos competentes, juntamente com as lideranças indígenas, para a regularização das áreas. O fornecimento de alimentos foi um ponto de apoio nos momentos em que a tensão gerada pelo conflito tornava impossível que os índios produzissem para sua subsistência. Nos períodos de menor tensão, houve projetos agrícolas e atividades das roças comunitárias.[690]

O indígena Marçal de Souza, assassinado por fazendeiros em 25 de novembro de 1983, teve grande envolvimento com as atividades do Conselho Indigenista. Foi um grande articulador do movimento indígena, principalmente em relação à luta pelo território. Em 1980, o Papa João Paulo II esteve no Brasil e, após empenho[691] do Conselho Indigenista, recebeu uma delegação indígena. Na ocasião, Marçal de Souza leu uma carta em que relatava os problemas relacionados à questão da terra.

Segundo Brand, a participação de Marçal de Souza nas atividades do Conselho Indigenista

[689] Liderança que atuou na questão da luta pelo território, principalmente junto às comunidades de Pirakuá, Campestre e Cerro Marangatu. Dom Quitito faleceu por problemas de saúde durante as manifestações dos 500 anos de conquista da América, em Coroa Vermelha na Bahia em 2000.

[690] Essas atividades basicamente consistiam em grupos de aproximadamente 5 famílias que, com uma pequena ajuda externa, plantavam para o próprio melhoramento da roça comunitária. A ajuda externa incluía sementes, ferramentas, alimentação (CIMI, 1980).

[691] As articulações foram no sentido de que as ações dos índios não ficassem somente nas apresentações ritualísticas promovidas pelos Salesianos.

foi muito presente no início dos anos de 1980. Em nível local e regional, Marçal trabalhava como enfermeiro da FUNAI na aldeia Campestre e, como tal, conhecia bem a situação indígena do seu entorno. Ele foi um dos primeiros líderes guarani a denunciar o trabalho semiescravo dos indígenas nas lavouras e toda a problemática vinculada à questão fundiária. Foi ele quem indicou aos missionários do CIMI a presença de um grupo de índios na cabeceira do Rio Apa. Nos níveis nacional e internacional, Marçal foi um dos criadores do movimento indígena brasileiro e integrou a primeira diretoria da União das Nações Indígenas (UNI), entidade fundada em 1980 com a reunião dos indígenas brasileiros. Ele acompanhou os membros do CIMI para verificar a situação desses índios, especialmente em Pirakuá. Depois dessa visita, iniciou-se o processo, que durou vários anos, junto aos órgãos competentes para a regularização da área, denominada posteriormente Pirakuá. A regularização da terra só saiu muitos anos depois da morte de Marçal.[692]

Além da participação de Marçal de Souza, outros índios destacaram-se nas reuniões e encontros da PI,[693] mesmo com a constante proibição pela FUNAI da circulação de índios fora das aldeias. Os missionários reconheciam que a participação dos Guarani e dos Kaiowa em reunião de *brancos* era um sacrifício, mas a consideravam importante. Por meio dessa participação poderiam conhecer melhor sua realidade.

A equipe do CIMI fez contato com o Projeto Kaiowa Ñandeva (PKN), entidade não governamental que atuava junto aos índios na região. A experiência com roças comunitárias, já desenvolvidas por essa ONG em áreas indígenas, serviu ao Conselho como fator importante para o estabelecimento de um melhor relacionamento com os grupos indígenas.

As roças comunitárias foram desenvolvidas em parceria com o PKN em algumas áreas indígenas, e tinham como objetivo libertar os índios do regime das *changas*.[694] Com as roças comunitárias, o CIMI e o PKN pretendiam que os índios extraíssem excedentes de produção para serem comercializados, gerando assim certo grau de independência econômica. Para as duas entidades indigenistas – CIMI e PKN –, a esperada comercialização de excedentes de produção (no início do projeto de roças comunitárias) não aconteceu, pois os índios usavam o excedente para os rituais e não para comercialização. Hoje, as entidades consideram essa prática como normal, ao entenderem a dinâmica da sociedade guarani. Os índios aceitaram os projetos desses órgãos, mas o fizeram da sua maneira, o que demonstra seu protagonismo.

CIMI e PKN avaliaram como positivo o fato de ter havido muita produção nas aldeias nesse período. Os rituais da festa do milho, por exemplo, eram feitos com produtos advindos dessas roças. Para o CIMI, esses projetos propiciaram a discussão sobre a importância de se cultivar e de promover o fortalecimento da organização guarani e kaiowa.

Nesse sentido, a organização indígena foi sempre ponto de pauta nas reuniões da equipe do Conselho Indigenista. Ao mesmo tempo em que o CIMI discutia a importância da autonomia indígena enquanto forma de fortalecer sua organização, o problema da dependência de recursos também foi amplamente discutido.

[692] Informação de Antônio Jacó Brand, entrevistado por Meire Adriana da Silva em 24/10/2004.

[693] Na documentação do período inicial que se refere à equipe da diocese de Dourados e seus trabalhos com os índios, mesmo após a criação oficial do CIMI, aparece a denominação Pastoral Indigenista. No período posterior, é que se identificam enquanto CIMI.

[694] Entendida pelos índios como "trabalho" para os de fora, a *changa* é uma atividade antiga, já que a força de trabalho guarani tem sido utilizada no decorrer dos últimos 500 anos na implementação de variadas iniciativas econômicas. Trata- se de uma atividade temporária, sem vínculo e, de um modo geral, sob condições desfavoráveis. Regionalmente, é considerado um "trabalho de Bugre", termo utilizado para se referir aos Kaiowa e Ñandeva quando trabalham em fazendas. Almeida afirma que, para se entender esse processo da changa, é necessário ter-se em mente o universo das relações históricas Guarani e suas variadas relações econômicas com agentes externos ao longo dos anos. Essa modalidade de trabalho propicia um processo de conhecimento do jovem com o mundo "civilizado", e o seu acesso ao dinheiro, consequentemente, a bens considerados necessários e que, certamente, ele não conseguiria apenas com o trabalho interno na aldeia (ALMEIDA, 2001, p. 159).

Os recursos para as roças comunitárias (ferramentas, sementes etc.), como também para o fornecimento de transporte (passagens e carros para buscá-los) e de alimentação, não geraram uma dependência junto aos índios, tendo em vista a organização do movimento e as várias estratégias para a retomada de seus territórios, segundo os depoimentos dos membros do CIMI. No entanto, percebemos que houve momentos em que as ações referentes às roças comunitárias geravam certa dependência. CIMI e PKN realizaram diversos encontros de líderes de roças comunitárias. Aos poucos, as demandas por demarcação de terras foram entrando na pauta desses encontros. Com a desativação das roças comunitárias, os encontros passaram a ter como principal ponto de pauta os encaminhamentos sobre o reconhecimento de territórios tradicionais. Esse processo culminou na criação das *aty guasu*, as assembleias dos Kaiowa e Guarani de MS.[695]

A necessidade de solicitação de recursos por parte dos Guarani e dos Kaiowa para o CIMI, visando às articulações políticas dos índios, tornou-se algo costumeiro, pois sabiam da existência da entidade e qual era seu objetivo. Tal afirmação pode ser observada na fala do Kaiowa Ambrósio Benites: "mas também apoiou porque tinha que apoiar tava aí para apoiar o índio mesmo".[696]

Com raras exceções, como aqueles que trabalhavam nas áreas da saúde, educação ou outros serviços, não havia entre os índios a convicção de que eles teriam de se organizar com seus próprios recursos, até porque a maioria deles não dispunha de tais recursos financeiros. Prevalecia entre eles a importância das alianças, haja vista também os recursos que sabiam estar sendo disponibilizados para tais fins. Em entrevista, o missionário Orlando Zimmer afirmou que:

> [...] tinham a consciência de que, quando faziam uma reunião de lideranças, uma Aty Guasu, eles estavam indo lá para discutir alguma coisa, estavam lá por conta do problema da terra... e eles sabiam que a gente tinha recurso para esta finalidade.[697]

A existência de um diálogo entre CIMI e grupos indígenas, em relação aos seus objetivos, e o fato de os Guarani e Kaiowa saberem quais os recursos disponíveis para o desenvolvimento de projetos para eles, não faziam com que deixassem de exigir recursos para fins não programados. Houve, em alguns momentos, o discurso por parte dos índios sobre a obrigatoriedade da entidade em lhes fornecer recursos para quaisquer fins, isto é, estava implícito que os *brancos* deveriam pagar por seus atos contrários aos índios ao longo da história. Muitos afirmavam que os brancos – *karai* – eram os donos do dinheiro – *plata jára* – e que, como tal, eles dispunham de quantidades infindáveis de recursos e tinham obrigação de dividir um pouco com os índios, dos quais tomaram quase tudo, terras, matas etc.

O apoio do Conselho Indigenista à maioria das iniciativas que partiam dos próprios índios, na opinião dos agentes que atuaram na fase inicial, proporcionava certo grau de autonomia às ações dos índios, dando condições para que eles tomassem decisões e atitudes firmes. O documento a seguir mostra algumas das ações promovidas pelos Guarani e Kaiowa.

[695] Consultar a respeito PIMENTEL, neste volume.

[696] Ambrósio Benites, aldeia Jarará, entrevistado por Meire Adriana da Silva em 21/03/2005.

[697] Orlando Zimmer, Dourados, entrevistado por Meire Adriana da Silva em 31/10/2004.

1

Ata da reunião de lideranças indígenas na Vila Juty (nome antigo dado pelos indígenas de Santa Luzia).

Aos treze dias do mes de junho de um mil novecentos e oitenta e quatro, tendo por local o barracão de festas da comunidade católica da Vila Juty, às doze horas, reuniram-se quarenta indígenas da região Sul do Estado de Mato Grosso do Sul para discutirem em conjunto os problemas vividos pela comunidade indígena da mesma vila. Presentes capitães e representantes dos moradores do local denominado Serrito, das aldeias de Caarapó, Amambaí, Rancho Jacaré, Guaimbé, Limão Verde, Jacarey. Coordenou o encontro o capitão João Martim, da aldeia de Caarapó. O grupo apontou o número de seis comunidades extintas na região de Santa Luzia, nos últimos anos. São elas as seguintes: Curupay, Curupi, Taquara, Jarará, Jacará'i e Campo Novo. Apontaram em sua preferência, a localidade de Curupi, hoje Fazenda Belo Horizonte, como reivindicação de terra por diversos motivos, a saber: existência ainda de mata, a presença atual de quatro famílias de moradores antigos. Esta proposta é uma aspiração de consenso de todos. Todos os capitães e representantes deram o seu apoio à constituição de uma aldeia para o grupo indígena que hoje mora dentro da Vila Juty e está disperso pelas fazendas da região. Comentou-se que na Vila Juty não existem condições de saúde, de trabalho, e que os velhos não se sentem bem. Também foi falado da grande dificuldade de se fazer reunião, porque marido e mulher não tem muita comunicação, visto o homem estar geralmente trabalhando longe. Estiveram presentes na reunião o antropólogo Celso Shitoshi Aoki, de Amambaí, e Hilário Paulus, do Conselho Indigenista Missionário — CIMI —, de Dourados, o qual redigiu esta e a leu aos presentes. Na segunda folha seguem as assinaturas.

Ao Serv. Bravin
Para estudar e informar
26/06/84

Representantes da Vila Juty presentes:

2

João Afonso

Silvo Ituve

Rozana Ituve

Delfina Ituve

Leozo Rio

Outros Representantes-

João martins — caarapó

Carlo Villanova P.I. Porto Lindo

mauricio Vasques — anambai

Alcide cosme — Rancho Jacaré

Adolfinho Nelson — Limão Verde

Roni Eliamino — Guaimbé

Hilário Paulus

Celso Gleitodi Arki

O CIMI enfatizava que a sua presença junto às *comunidades indígenas* não era eterna e, por isso, os índios teriam que buscar os recursos necessários para sua organização. Na época, algumas lideranças indígenas entendiam que os agentes do Conselho ganhavam dinheiro à custa dos índios e, então, a entidade devia arcar com as despesas dos índios ativos no movimento. Para o CIMI, o apoio logístico ao movimento indígena fazia parte do apoio político.

Em 1998, a equipe de Dourados, que contava com apenas quatro agentes, foi demitida pelo bispo Dom Alberto. Ele administrava as verbas do projeto que financiavam o CIMI e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Devido a essas medidas, o escritório do Conselho foi transferido para a Vila São Pedro, distrito de Dourados, diminuindo suas ações nas áreas indígenas. No entanto, o apoio à *aty guasu*[698] permaneceu. As atividades do CIMI nessas áreas foram centralizadas em um único agente na região do município de Iguatemi e um articulador na região de Dourados, até 2002.

Cabe observar que adesestruturação do CIMI em Dourados, ocorrida em 1998, deu-se por vários fatores concomitantes. Entre eles, está a falta de interesse por parte da diocese, que não se esforçou no sentido de obter recursos para a manutenção da equipe, gerando, no final dos anos 1990, uma crise financeira no interior do Conselho Indigenista. Romani (2003) afirma que, no bispado de Dom Alberto, houve um retrocesso em relação aos trabalhos pastorais em decorrência das constantes pressões da sociedade para o não envolvimento da Igreja católica nas questões de disputa pela posse da terra. A *reparoquização*, com o redimensionamento dos trabalhos do CIMI para as paróquias, principalmente através de trabalhos voluntários, foi uma das soluções apresentadas pelo bispo. O objetivo era resolver os problemas financeiros e tirar das entidades ligadas à Igreja a responsabilidade de atuar em questões em que as entidades externas poderiam agir. Segundo esse novo bispado, a luta pela terra e pela organização indígena não era papel da Igreja. Assim, volta à tona a oposição entre a postura da Pastoral Indígena e a do CIMI nacional, discutida anteriormente, e, com ela, a tensão entre as duas perspectivas de missão.

Agentes do CIMI afirmam que o processo de *reparoquização* não avançou, por isso realizaram intensos debates com o referido bispo, levando-o a reconhecer que tal processo não era viável para aquele momento. Mesmo não se efetivando essa proposta da Igreja de *reparoquização*, esse fator colaborou para a desestruturação da equipe. A busca por melhores condições de trabalho por parte de alguns leigos contribuiu para que a equipe local ficasse por alguns anos sem uma representatividade maior na diocese. Outro fato que também abalou toda a equipe foi o desaparecimento do missionário Hilário Paulus.[699]

As diferenças internas no CIMI, ligadas ao fato de a equipe regional nem sempre ser reconhecida enquanto instância coordenadora, além das críticas da equipe local, que enfatizavam o fato de a equipe regional/MS não cumprir com o seu papel de coordenar as equipes locais, foram se acirrando. Isso levou, muitas vezes, ambas as equipes a realizar trabalhos junto aos índios como se fossem equipes totalmente independentes uma da outra. Por conta de todos os problemas colocados, no final de 2000 havia apenas uma pessoa que atuava oficialmente no CIMI em Doura-

[698] De acordo com Almeida (2001), o PKN promoveu uma primeira grande reunião com os índios que coordenavam os trabalhos de grupos de roças, chamados de cabeçantes. As reuniões posteriores teriam sido solicitadas pelos próprios índios. Dessa forma, teria surgido a *aty guasu*, em novembro de 1978, com a participação de lideranças das áreas de Ramada, Pirajuy, Jacareí (Porto Lindo-Japorã) e Takuapery (ALMEIDA, 2001, p. 155). Para outros membros do PKN, porém, assim como para agentes do CIMI, as primeiras grandes reuniões ou *aty guasu* teriam ocorrido mais recentemente, por volta de 1985, precedidas por reuniões – como as de 1977 e 1978 – menos abrangentes. Sobre as revisões que o próprio Rubem Almeida vem fazendo de seu trabalho de 2001, conferir PIMENTEL, neste mesmo livro.

[699] Este missionário desapareceu misteriosamente em agosto de 1997. Ele atuava no CIMI desde 1981 (CIMI, 1997).

dos. As demais equipes consideradas, como as de Juti, Amambai e Iguatemi, continuavam sem uma interlocução maior com a diocese de Dourados e com a equipe regional, até porque não havia mais, nesse período, equipe em Dourados. As participações em atividades com a regional tornaram-se esporádicas, e quase todos os seus religiosos não tinham liberação específica para atuar na questão indígena.

## Os Guarani e Kaiowa: a recuperação de seus territórios e o CIMI

A população indígena Guarani e Kaiowa teve, no período de 1915 a 1928, oito de suas reservas demarcadas[700] pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI): Amambai, Limão Verde, Dourados, Caarapó, Takuapery, Pirajuy**,** Sassoró e Porto Lindo. Até meados de década de 1970, não se consolidaram demarcações de novas áreas.

Cabe informar que o trabalho com a agricultura de subsistência era feito também pelo CIMI, nas áreas já reservadas pelo SPI, e teve o seu auge em meados de 1985. Para o Conselho, esse trabalho foi uma forma estratégica de iniciar a organização do movimento indígena, pois foi a "porta de entrada e meio para o objetivo político/organizacional: organização guarani frente à sociedade local envolvente, relação com os movimentos indígenas de outras nações indígenas" (AZEVEDO; CIMI, 1986, p. 2). Na concepção do Conselho, os índios viam a atividade das roças comunitárias como uma atividade de assistência material imediata e de subsistência. No entanto, em alguns momentos, o Conselho Indigenista avaliava que, mesmo com toda a movimentação feita pelos índios com a sua assessoria, esse processo não proporcionava resultados positivos em decorrência da morosidade da justiça para a demarcação dos territórios.

Na metade da década de 1980, o CIMI, que já vinha assessorando juridicamente as comunidades de Rancho Jacaré, Guaimbé e Pirakuá, passou a prestar apoio jurídico e logístico também aos indígenas de Jarará, Sucuriy e Cerrito. Esse apoio logístico e de assessoria foi realizado em parceria com o PKN. Especificamente na área Pirakuá, houve uma intensa mobilização por parte dos índios por conta do desmatamento feito pelo pretenso proprietário da área. A população indígena realizou um ato como forma de pressão para que a terra fosse demarcada. Essa ação foi considerada pelo Conselho um marco histórico nesse processo.

> Os guarani se mobilizam, deslocam ao local 120 índios de outras áreas. Se preparam para um confronto com os derrubadores de mata, se defrontam com a polícia, reocupam o desmatamento e fazem plantações no mesmo. Ficam no local por dois meses, revezando-se junto com a comunidade. (CIMI, 1993a, p. 1).

Segundo depoimento de Orlando Zimmer, ficou explícito nessa mobilização o poder de organização dos índios. Nosso entrevistado lembrou de uma reunião de lideranças, provavelmente em 1984:

> Todos os capitães estavam reunidos lá e aí chegou o Lázaro e pediu apoio para as lideranças que estavam lá e falou que o fazendeiro estava desmatando a área deles. [...] E daí, cada liderança que estava lá se prontificou imediatamente para ajudar. E aí, um falava: Porto Lindo vai cinco, outros vão dez, Caarapó vai quinze, todo mundo ia.[701]

Outra estratégia do Conselho foi o desenvolvimento de atividades agrícolas nas áreas em conflito, como foram os casos das áreas Paraguassu e Jaguari. Essas atividades fortaleciam a luta dos Guarani e Kaiowa, pois permitiam que eles permanecessem nas áreas e

[700] A demarcação é um ato declaratório. Seu objetivo é estabelecer a real extensão da posse indígena, assegurando a proteção dos limites demarcados e impedindo a ocupação por terceiros. Terras homologadas são as terras garantidas oficialmente para o usufruto exclusivo dos índios, porque já tiveram decretos presidenciais homologando a demarcação ou já foram registradas em Cartórios de Registros de Imóveis ou no Serviço de Patrimônio da União (GRUPIONI [Org.], 2002, p. 40; 42).

[701] Orlando Zimmer, Dourados, entrevistado por Meire Adriana da Silva em 31/10/2004.

produzissem alimentos para sua subsistência. Em 1993, foi realizado um trabalho agrícola na área Paraguassu, já que, dos 2.475 hectares demarcados, os índios ocupavam tão somente 189 hectares. Nesse sentido, o apoio às atividades agrícolas e outras atividades produtivas estavam sempre integradas às propostas de reforçar a decisão das comunidades em permanecer em territórios que ainda não estavam regularizados como terra indígena. Nessa condição, muitas comunidades não eram assistidas pela FUNAI e sofriam constantes pressões dos proprietários com os quais disputavam a posse da terra e, portanto, o apoio do CIMI e do PKN era fundamental para que permanecessem nesses locais.

As denúncias e reivindicações dos índios junto aos órgãos competentes sempre se fizeram presentes em relação à luta pelo território. Em 1993, 21 lideranças foram a Brasília a fim de denunciar a morte dos índios da aldeia Sete Cerros, município de Coronel Sapucaia,[702] como também pedir a demarcação de áreas de conflito. A partir de então, as pressões da FUNAI contra o Conselho Indigenista e o PKN, que já ocorriam desde o final da década de 1980, foram ainda mais acirradas.

Vários encontros aconteceram entre a população indígena e a assessoria do CIMI, entre os quais destacamse o encontro de Caciques na aldeia Rancho Jacaré e a reunião de lideranças em Limão Verde e Caarapó. No período entre 1989 e 1993, houve uma presença intensa do Conselho nas áreas indígenas, principalmente em relação à questão da terra. Mas, para a entidade, a questão indígena ainda continuava sendo "algo para poucos". Para religiosos assistencialistas e para a sociedade local, os indígenas estavam em "fase terminal". Aqueles que sobrevivessem teriam de integrar-se à "sociedade nacional". Já para o Conselho, a teoria da integração estava, cada vez mais, sendo contraposta pela organização indígena Guarani e Kaiowa.

Nesse sentido, o levantamento de dados sobre áreas indígenas e seus moradores, realizado pelos próprios índios e pelo CIMI, foi muito importante para respaldar a assessoria jurídica, visando às demarcações dos territórios. Esses dados contribuíram para que os índios pudessem pressionar os órgãos públicos a identificar as áreas indígenas. Dessa forma, foi entregue ao ministério da Justiça um Relatório (na presença dos índios) contendo um levantamento de dados sobre onze áreas (CIMI, 1991, p. 2).

No início dos anos de 1990, as lideranças indígenas deram um pequeno prazo para a justiça, como forma de pressioná-la para que demarcasse as áreas Guassuty, Jaguari e Cerrito. Mesmo tendo sua área já demarcada, a população de Jaguari e Guassuty foi despejada e só poderia voltar quando fosse oficializada a posse de seu território, o que aconteceu somente em 1992. Ainda nesse período, uma das estratégias utilizadas pelos indígenas da aldeia Jaguapiré para pressionar o governo federal, no município de Tacuru, foi a prisão de alguns agentes do CIMI, PKN e FUNAI durante uma das *Aty Guasu,* como relata Orlando Zimmer:

> O pessoal [...] fez uma reunião em Porto Lindo e foi todo mundo, fomos nós, o PKN, fomos chegando entrando lá dentro da área. E aí eu lembro que chegou sexta-feira à noite, quando todo mundo tinha chegado. Alguns funcionários da FUNAI queriam sair, aí o pessoal trancou a sede, e disseram: quem tá aqui dentro fica, não sai mais ninguém.[703]

Após essa mobilização, foi publicado o decreto de demarcação da terra indígena. Nesse mesmo período, homologou-se também a terra indígena Pirakuá. Para isso, foram realizadas grandes assembleias entre CIMI e índios a fim de discutir as estratégias de pressão para que saíssem as homologações. No entanto, percebemos que a morosidade e a pressão contrária às homologações foram tão fortes que a área Pirakuá, que teve o processo de retomada deflagrado em 1978/79, foi demarcada somente depois de aproximada-

[702] Atualmente, corresponde ao município de Paranhos.

[703] Orlando Zimmer, Dourados, entrevistado por Meire Adriana da Silva em 31/10/2004.

mente cinco anos. A homologação de várias áreas, entretanto, não garantia a permanência dos índios. Os prazos para os pretensos donos contestarem estenderam-se por um longo período. Por motivos como esse, mesmo após a homologação de algumas áreas, como foi o caso da Jaguapiré, houve despejos e reocupações.

Ao longo dos anos de 1990, ocorreram algumas demarcações e identificações como, por exemplo, as demarcações de Jarará e Paraguassu e as identificações de Panambizinho e Sucuriy**.** Entretanto, em meados de 1994, notamos que tanto os problemas internos do CIMI quanto a falta de recursos financeiros para o trabalho ampliaram-se. Contudo, a luta pelo território – mesmo que em menor escala – continuou sendo uma das prioridades. O Conselho Indigenista fez o acompanhamento do processo de despejo violento dos índios que ocupavam a área denominada de Sete Cerros. Em 1995, Jarará, Jaguapiré e Sete Serros estavam com decretos homologatórios. Lima Campo e Cerro Marangatu dependiam de um grupo para identificação. Segundo relatórios do Conselho, os índios pediam frequentemente sua assessoria para as reuniões entre eles. O Conselho Indigenista investiu muito na infraestrutura e na organização das reuniões, mas avaliava que os resultados estavam sendo poucos. Diante disso, deu-se prioridade aos encontros de preparação das Reuniões Grandes (*Aty Guasu*) e à assessoria jurídica junto aos índios.

Tornava-se um fato notório nas Assembleias do CIMI, no final dos anos 1990 e início de 2000, a importância da assessoria junto aos índios, tendo em vista que as áreas indígenas, principalmente as áreas em conflito, não possuíam condições de subsistência. Além da constante tensão entre índios e fazendeiros nasáreas a serem legalizadas, a ausência de recursos do poder público era outra dificuldade encontrada pelos índios. Somente as reservas eram priorizadas pela FUNAI quanto aos recursos públicos. *Ka'ajarí* (Amambai), *Guyra Roca* (Caarapó) e Kokue'i (Ponta Porã) foram áreas onde o Conselho, por volta do ano 2000 (CIMI, 2000), prestou assessoria jurídica. Ele comprou ferramentas, sementes e alimentos básicos, para que os grupos tivessem condições de permanecer no local e realizar o plantio das roças. Também ajudou com a compra de passagens para que as comissões de indígenas viajassem a Brasília e cobrassem providências quanto à demarcação de suas terras.

A assessoria do Conselho às retomadas dos territórios Guarani e Kaiowa continuou seguindo suas demandas, solicitações e ações. Esse processo de assessoria, ao mesmo tempo em que se tornou necessário a esses povos, proporcionou condições para que criassem suas próprias estratégias de recuperação de seus territórios. Sobre a importância das assessorias, Zwetsch (2012, p. 47) salienta que "estamos diante de um novo patamar das lutas indígenas. Evidentemente, os setores mais atentos a estas questões sempre serão requisitados para o apoio e para uma eventual assessoria, as quais os próprios líderes indígenas nunca negaram espaço".

O autor ressalta, ainda, que deveremos presenciar, nos próximos anos, uma disposição cada vez maior dos índios quanto ao próprio gerenciamento de suas organizações.

## Considerações finais

A emergência dos Guarani e Kaiowa em relação à recuperação de seus territórios é um marco histórico vivido por essa população. Suas práticas culturais e suas alianças com agentes externos proporcionaram-lhes várias conquistas, desde o final da década de 1970 até os dias atuais.

O CIMI/Nacional, criado em 1972, apesar das divergências sobre os rumos que deveria seguir, tinha como um dos principais objetivos a assessoria para a recuperação dos territórios indígenas, e esse objetivo passou a ser mais bem efetivado a partir de 1975. Com a instituição da entidade em Mato Grosso do

Sul, em 1979, os índios passaram a contar com o apoio dessa instituição. Nesse período, intensificaram-se as expulsões dos Guarani e Kaiowa de suas áreas de assentamento por fazendeiros, como também intensificou-se a utilização da mão de obra em fazendas. Foi por meio da disputa por essas áreas que se iniciou o processo de visibilidade do movimento Guarani e Kaiowa de recuperação de seus territórios, além dos processos de expulsão deflagrados nesse momento, como Pirakuá e Paraguassu.

A criação do Conselho Indigenista no Brasil e em Mato Grosso do Sul foi bastante conturbada. Também houve muitas divergências internas referentes à definição de quais orientações a entidade deveria seguir. Dessa forma, mesmo antes de sua criação, alguns religiosos almejavam que a Igreja tivesse uma forma de organização que pudesse dar uma resposta à situação vivida pelas populações indígenas. Eles acreditavam que a instituição do Conselho viria no sentido de dar formação para outros religiosos que já atuavam nas áreas indígenas. Essa formação era no sentido de capacitar os missionários para que entendessem melhor a cultura indígena para, assim, ajudá-los no processo de integração à sociedade não indígena. Em outras palavras, eles entendiam que era papel da Igreja dar assistência material e religiosa a fim de "ajudá-los" a sair de uma situação econômica precária. Para que esse processo se consolidasse, era necessário manter um bom relacionamento com o governo federal, já que sem este não seria possível o acesso de missionários às áreas indígenas, devido à repressão militar às contestações da ordem.

Por outro lado, havia, também, desde sua criação, uma ala considerada progressista e que, influenciada pela teologia da libertação, buscava uma nova forma de evangelizar, não-exclusivamente por meio da realização de sacramentos ou de uma assistência religiosa, mas assessorando a organização dos índios, de modo que estes pudessem reivindicar seus direitos, principalmente em relação ao território. A partir dessas constatações, podemos afirmar que as posições da Igreja católica, por meio do Conselho Indigenista Missionário, nunca foram homogêneas, mas, pelo contrário, várias foram as diferenças quanto às formas de atuação junto aos povos indígenas.

Em Mato Grosso do Sul, esse processo não foi diferente. Quando se iniciaram as articulações do CIMI para a sua instituição, houve um intenso processo de resistência por parte de setores da Igreja católica e por parte de religiosos, especialmente os ligados à Pastoral Indigenista, a qual já atuava nas áreas indígenas em Corumbá e Aquidauana. Esses religiosos já vinham realizando diversos encontros entre índios, Pastoral Indigenista e FUNAI. Para eles, era necessário um trabalho de assistência religiosa com os índios, mas isto deveria ser desvinculado do enfoque político voltado para a mobilização dos índios para reivindicar direitos. A fim de se efetivar esse trabalho, o bom relacionamento com a Fundação era uma das estratégias. Nesse contexto, a presença do Conselho e as várias críticas dessa entidade ao órgão indigenista oficial atrapalhavam a continuidade do trabalho de assistência feito pela Pastoral Indigenista. A tradição de se fazer grandes encontros entre Pastoral Indigenista, FUNAI e índios só foi interrompida a partir de 1978, quando o Conselho conseguiu estruturar-se para a sua posterior criação oficial em 1979.

Mesmo com a cordialidade entre Pastoral Indigenista e FUNAI, ocorreu uma disputa velada entre ambos. A Igreja fazia questão de ocupar um grande espaço junto aos índios, para que esses tomassem consciência da importância não somente das questões materiais em suas vidas, mas também da religião. Entretanto, tal disputa não ameaçava o propósito de agirem em conjunto, somando esforços para a integração dos índios à sociedade brasileira.

Após a instituição do CIMI, parte da Igreja católica entra em uma nova fase de atuação junto aos povos indígenas. O trabalho de assessoria à organização indígena e, conse-

quentemente, à recuperação dos territórios Guarani e Kaiowa, no início dos anos 1980, foi realizado basicamente por leigos.

A criação do Conselho Indigenista gerou resistências por parte das paróquias, localizadas nas regiões onde estão os Guarani e Kaiowa. As boas relações institucionais entre Igreja católica e fazendeiros permaneceram; dessa forma, os padres paroquianos não se envolviam com as ações das organizações indígenas e no apoio à recuperação dos territórios Guarani e Kaiowa. Em meio ao processo de recuo da diocese de Dourados quanto às ações nas áreas sociais, a entidade foi desestruturada a partir da segunda metade dos anos 1990. Aliados a isso, outros fatores, como divergências internas entre suas instâncias regionais e locais, contribuíram para essa desestruturação. Mesmo assim, existe atualmente uma equipe pequena que continua atuando em todo o estado.

Cabe apontar que o CIMI surgiu como uma entidade importante no processo de mediação para a recuperação dos territórios indígenas. Em 1975, já havia sido realizado pelo CIMI/Nacional um levantamento sobre a situação dos índios Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul, o qual apontou a falta de espaço necessário ao modo de vida dessa população como o causador de vários problemas. Os Guarani e Kaiowa souberam utilizar oCIMI, sua estrutura política e logística, para reconquistar vários territórios indígenas que estavam sob a posse de colonos proprietários de lotes (que foram distribuídos pela Colônia Agrícola Federal) e, principalmente, de fazendeiros. Um total de 21 áreas foram recuperadas, desde o final de 1970 até meados de 2002.

Em consequência, as alianças dos índios com as entidades de apoio são vistas por fazendeiros e pela mídia como ilegítimas. Para alguns fazendeiros, são as entidades que usam os índios como massa de manobra, incitando-os para "invadir" terras. Dessa forma, procuram desqualificar a ação dos índios e justificar a permanência dos fazendeiros em áreas consideradas como território indígena. Mesmo tendo o conhecimento de que este é um problema gerado pela sobreposição do Estado, os fazendeiros tentam argumentar que o movimento Guarani e Kaiowa de reocupação e recuperação dos territórios não é legítimo.

Ao relacionarmos essa nova forma de missão, por meio do Conselho Indigenista Missionário, com outras missões, baseamo-nos nas palavras do autor Zwetsch, o qual, ao analisar as missões jesuíticas e aldeamentos capuchinhos, critica a tese da total "civilização e redução dos indígenas à fé cristã". Segundo o autor:

> São esses conceitos que contemporaneamente precisam ser revistos para que as vozes indígenas sejam ouvidas e seu olhar diferenciado possa se colocar para a sociedade nacional, e isto em seus termos próprios, ainda que num diálogo necessário e imprescindível com a cultura ocidental. (ZWETSCH, 2012, p. 44).

Diante do atual quadro da necessidade de alianças dos Guarani e Kaiowa para a recuperação de seus territórios, os conceitos de submissão e indução atribuídos a esses povos também necessitam de revisão e de uma reescrita da história dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul, quiçá por esses mesmos povos. Isso já vem ocorrendo por meio do acesso à pós-graduação de parte da população Guarani e Kaiowa, ainda que em parcela bastante reduzida.

Em contraponto ao discurso estratégico de forças contrárias aos índios, podemos afirmar que houve uma mistura de relações sociais, políticas e culturais, entre índios e entidades de apoio, mais especificamente entre os Guarani, os Kaiowa e o CIMI.

Os Guarani e Kaiowa souberam manter um diálogo com entidades que os apoiavam, e ainda criaram estratégias para obter apoio de várias outras entidades, e não somente do Conselho Indigenista. Não lhes era característico negar a realização de projetos em suas áreas, mas souberam lidar com esses projetos e apoios no sentido de se utilizarem das agências indigenistas. Na década de 1970,

quando ocorreram divergências entre Pastoral Indigenista/FUNAI e Conselho Indigenista, os índios afirmavam que queriam o apoio dessas entidades desde que trabalhassem unidas.

Durante os grandes encontros entre Índios, Pastoral Indigenista e FUNAI, iniciados na metade dos anos 1970, a questão da falta da terra ainda não estava sendo totalmente difundida pelos índios, e muito menos por essas instituições. Os índios faziam outras reivindicações, pois sabiam que provavelmente seriam atendidos por essas entidades. A partir da constatação dos índios de que a falta do território estava gerando problemas entre eles, buscaram alianças com entidades de apoio, entre elas o CIMI. Dessa forma, os Guarani e Kaiowa perceberam que eram necessárias ações internas e externas visando à recuperação desses territórios.

Todo esse processo gerou a emergência do movimento Guarani e Kaiowa para a reocupação e recuperação de seus territórios expropriados no passado. As Reuniões Grandes, as Aty Guasu, foram muito importantes para o fortalecimento de suas lutas.

Além da Aty Guasu, várias outras ações também foram realizadas, entre elas a elaboração de documentos, viagens para audiências e articulações políticas com vistas à legalização dos territórios. Uma das atividades dos Guarani e Kaiowa que muito contribuiu para a legitimidade dos processos jurídicos referentes aos seus territórios foi a coleta de dados. Os índios levantavam dados sobre a população indígena, sua origem e suas descendências. Ademais, rezas, danças e utilização de sua língua materna, ou seja, sua prática cultural, sempre estiveram muito presentes em vários episódios da história de luta pelos territórios.

A própria prática da elaboração de documentos foi adquirida a partir do momento em que os indígenas perceberam a importância do papel para os brancos, pois os proprietários sempre alegaram que dispunham de escrituras, um papel que dizia que a terra era deles e que os índios não tinham direito de estar ali. Essa apropriação serviu também para que os índios enviassem documentos ao próprio Conselho, muitas vezes pedindo recursos para que pudessem recuperar suas áreas. O domínio de termos jurídicos sobre a questão dos territórios indígenas por parte de lideranças Guarani e Kaiowa foi outra apropriação necessária nos processos de negociação.

As alianças dos índios com a FUNAI, quando as consideravam necessárias, foram criticadas pelo CIMI, mas eram também uma estratégia indígena de buscar apoio em várias instâncias. Não podemos esquecer que a Fundação era o órgão responsável também pela legalização dos territórios indígenas e que lhes oferecia algum tipo de assistência. Para os índios, era importante manter certa cordialidade com o órgão indigenista.

Os índios, conhecedores de seus territórios e aliados a essas entidades, promoveram ações no sentido de legitimar o processo de recuperação de seus territórios. As alianças eram amplas e o Conselho Indigenista teve um papel importante nesse processo.

As ações internas entre grupos indígenas da mesma área, ou entre várias lideranças de outras áreas, foram fundamentais para o sucesso das retomadas. O fato de esses grupos indígenas relacionarem-se com entidades de apoio, especialmente com o CIMI, e de se apropriarem de costumes dessa entidade por conta desse contato, foi entendido como uma mistura necessária. Essas misturas fizeram parte do processo da dinâmica organizacional e das estratégias dos Guarani e Kaiowa, que souberam se "misturar" e, ao mesmo tempo, manter a sua diferença, mesmo diante da expropriação de seus territórios.

Zwetsch cita a "distância entre os dois mundos", ao se referir à relação entre missionários e índios ao longo dos séculos e no momento atual, assim como ao enfatizar que não foi apenas uma questão de códigos de comunicações diferentes, mas sim diferentes interesses e percepções de vida sobre o que significa ser um ser humano (2012, p. 46). Diante de tal afirmação, ratificamos o pensamento do

autor de que é necessário *propor novas leituras de velhos temas*, para que o protagonismo indígena possa ser evidenciado de fato.

Um dos princípios do Conselho Indigenista propõe que "não há convivência sem intervenção. Nós somos, às vezes, assessores dos Povos Indígenas, nunca seus protagonistas. Culturas e religiões têm suas contradições" (SUEES, 2012, p. 35). Essa realidade nos remete à real necessidade de que esses atores indígenas descrevam suas percepções e análises de seu protagonismo e contradições no convívio com as instituições, em especial, as instituições missionárias.

PARTE 7

# Bandeirantes e sertanistas

# O devassamento bandeirante nos sertões do oeste: anotações acerca da construção do protagonismo dos desbravadores e da relevância do papel dos índios

Manuel Pacheco Neto
Ana Cláudia Marques Pacheco

Corria o ano de 1722. Andando pela selva à cata de mel, dois índios encontraram ouro no âmago da América Meridional, dando ensejo à célula germinal de onde surgiria a cidade de Cuiabá, atual capital de Mato Grosso, núcleo urbano que, pelo censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), abrigava 556.298 habitantes. Os indígenas caminhavam, então, pelas veredas estreitas de seu próprio elemento ou ambiente, ou seja, da floresta. Contudo, a paragem específica por onde os dois nativos avançavam era, sob o ponto de vista do civilizado, considerada distante e afastada, já que se situava praticamente no centro geográfico do continente. Segundo as palavras de Taunay, a:

> [...] descoberta se realizara prometendo imensos proventos. Verdade é: em região incomparavelmente menos acessível que a das Minas Gerais, e a enorme distância da costa, ilhada no coração da selva, atingível após a mais penosa e perigosa das travessias [...] este segundo eldorado se devia novamente aos paulistas. (TAUNAY, 1951, p. 13).

Estas palavras estão escritas no Capítulo I de sua obra intitulada *História das Bandeiras Paulistas* (Tomo I), na qual sequer uma única palavra consta a respeito do achamento do ouro de Cuiabá pela dupla de nativos já mencionada. Essa omissão é, na verdade, algo que não nos causa surpresa, já que o papel histórico do índio sempre foi escamoteado, vilipendiado ou, no mínimo, minorado na produção de significativa parcela da historiografia brasileira. No artigo intitulado "O escravo índio, esse desconhecido", asseverou John Monteiro:

> Sublinhamos a importância da presença indígena nos primeiros séculos da história do Brasil. Não se trata de um simples "resgate" do homem esquecido, nem de uma exaltação dos oprimidos ou vencidos da história. Antes procuramos demonstrar que a história, embora escrita e distorcida por uma pequena minoria com interesses próprios, foi feita e vivida por agentes muitas vezes desconhecidos. De fato, a história dos índios apresenta um claro exemplo da omissão de um ator significativo nos livros de história mais convencionais, pois com a construção da figura do bandeirante, entre outros mitos da colonização, o papel histórico dos índios foi completamente apagado. (MONTEIRO, 2000, p. 119).

A grande maioria dos historiadores, ao abordar o achamento do ouro cuiabano, não menciona os índios que procuravam mel em

meio à mata mato-grossense.[704] Na inércia deste silêncio historiográfico, duas vozes se fazem ouvir, configurando-se como exceções louváveis: Sérgio Buarque de Holanda, em *Monções*, e C. R. Boxer, em *A idade de ouro do Brasil*. Averiguemos o que escreveu este último autor acerca do encontro do ouro cuiabano:

> Como também acontecera em Minas Gerais, muitos mineiros tiveram pouco ou nenhum lucro, enquanto poucos, mais felizes, fizeram descobertas realmente ricas. Entre êsses estava um paulista chamado Miguel Sutil e seu sócio português João Francisco. Quando ocupado em plantar uma roça na margem do rio Cuiabá, Sutil mandou, certo dia, dois de seus Carijós à floresta, a fim de conseguir algum mel selvagem. Os ameríndios voltaram depois de escurecer e não traziam mel algum, mas, quando Sutil começou a repreendê-los por terem desperdiçado seu tempo, o mais ladino entre os dois selvagens interrompeu-o, dizendo: "Vós viestes a buscar ouro ou mel?" Seguindo as palavras com a ação, os Carijós entregaram a seu senhor vinte e três grãos de ouro, pesando 128 oitavos. Sutil e seu sócio ficaram excitadíssimos com tal golpe de sorte... Mal amanheceu, no dia seguinte, os dois Carijós guiaram-os... O ouro estava tão próximo da superfície que podia escavá-lo com as mãos, e quando, ao anoitecer, voltaram para o seu acampamento, Sutil tinha conseguido meia arroba de ouro, e seu sócio mais de 600 oitavas. (BOXER, 1963, p. 225).

Habitantes ancestrais do Brasil, os indígenas há muito haviam trilhado as veredas das matas coloniais, há muito já haviam atravessado ou singrado os cursos d'água, os rios que sulcavam os *desertos*, à época jamais explorados por portugueses ou espanhóis. Muito antes do sorocabano Miguel Sutil, muitos índios já haviam pisado e repisado o húmus da floresta primitiva, que medrava onde hoje se ergue Cuiabá.

O primeiro explorador não índio a penetrar profundamente em terras hoje pertencentes a Mato Grosso e Mato Grosso do Sul foi o sertanista paulista Manuel de Campos Bicudo. O nome desse bandeirante está associado, inextricavelmente, ao início do desbravamento sistemático do oeste, levado a cabo pelos habitantes da Vila de Piratininga, mateiros por excelência.

Na obra *Dicionário de Bandeirantes e Sertanistas do Brasil*, Francisco de Assis Carvalho Franco escreveu que Manuel de Campos Bicudo

> [...] realizou vinte e quatro entradas nos sertões do rio Grande e do rio Paraguai, sendo três como soldado e vinte e uma como capitão-mor da tropa. Das suas expedições sabemos que cerca de 1671, com seu filho Antônio Pires de Campos e sempre à caça do indígena, vislumbrou as minas do celebrado Martírios [...] Em 1675 ganhava ele o norte de Mato-Grosso, chefiando temerária algara contra os selvícolas. Em 1679, andava no Rio Paraguai. (FRANCO, 1989, p. 73).

Antonio Pires de Campos cresceu acompanhando as jornadas sertanejas de seu pai, Manuel de Campos Bicudo.[705] A célebre nar-

[704] É válido lembrar que, dentre vários autores que não mencionam os dois índios que descobriram o ouro cuiabano, constam duas autoras cujas obras são consideradas críticas e de cunho revisionista. Na obra intitulada *A conquista da terra no universo da pobreza* –dissertação de mestrado transformada em livro– escreveu Luiza Volpato: "Pascoal Moreira Cabral descobriu ouro nas margens do rio Coxipó em 1719. Com a descoberta de nova jazida, por Miguel Sutil, junto ao córrego da prainha em 1722, o povoamento foi transferido para as imediações do Morro do Rosário e elevado à categoria de vila – Vila Real do Senhor Bom Jesus de Cuiabá – por Rodrigo César de Menezes em 1727" (VOLPATO, 1987, p. 30-31). Já na tese doutoral intitulada *Nos confins da Civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso,* Lylia da Silva Guedes Galetti escreveu: "coube ao sorocabano Miguel Sutil o grande achado de 1722, às margens do córrego da Prainha, onde no mesmo ano, se levantou o arraial do Senhor Bom Jesus de Cuiabá" (GALETTI, 2000, p. 56).

[705] Numa dessas jornadas, ocorreu, ao acaso, em pleno sertão oeste, o encontro da tropa de Manuel de Campos Bicudo com a expedição de Bartolomeu Bueno da Silva (o Anhanguera), que trazia consigo seu filho homônimo, ainda adolescente, que seria conhecido no futuro como o segundo Anhanguera. Nessa oportunidade, o filho de Campos Bicudo –Antônio Pires de Campos–, então também bem jovem, travou amizade com o segundo Anhanguera, ainda um bandeirante mirim. Esses dois jovens, embora não se associassem futuramente em empreitadas sertanistas, foram os dois maiores propaladores da existência da Serra dos Martírios, que se ergueria incógnita em algum lugar do oeste, nas matarias pri-

rativa da Serra dos Martírios, como se depreende dessa citação de Franco, teria surgido de uma das incursões de Bicudo no oeste, quando seu filho teve a oportunidade de brincar com granetes do abundante ouro que existia na região, além de haver contemplado a mítica Serra dos Martírios. Tempos depois desse alegado avistamento por Pires de Campos, propalou-se cada vez mais a narrativa sobre uma maravilhosa montanha, resplandecente e brilhante, a sinalizar o ponto onde jaziam fantásticas riquezas minerais.

Desta forma, na última década do século XVII, circulava entre os sertanistas o mito de:

> [...] uma serra dourada, avistada uma vez e para sempre perdida no mais recôndito dos sertões do oeste. Chamaram-na dos *Martírios* porque, por *obra da natureza*, conforme versão do sertanista Antônio Pires de Campos, apresentava *umas semelhanças da Coroa, lança e cravos da paixão de Jesus Cristo*. Seu relato sugere a visão de paredões de cristais onde o sol se refletia iluminando a mata, por ela serpenteando um rio, em cujo leito rebrilhavam pepitas de ouro em grande profusão. Pires de Campos teria catorze anos de idade, quando teria avistado, pela primeira e última vez, a Serra dos Martírios. Acompanhava uma bandeira chefiada por seu pai, o sertanista Manuel de Campos Bicudo. Realizada por volta de 1670, a bandeira varara a região entre os rios Cuiabá e Paranatinga, em busca de índios para aprisionar. Nesse trajeto, os sertanistas teriam avistado a serra fantástica e armado pouso nas margens do rio que lhe corria aos pés. Ali, lembrava-se Pires de Campos de ter brincado com os preciosos granetes amarelos, aos quais só viria a dar importância passados muitos anos, quando foram descobertas as Minas Gerais e o ouro passou a ser valorizado. (GALETTI, 2000, p. 54-55).

Pires de Campos, asseverando haver presenciado grande opulência mineral nas matas do oeste, alimentou a ideia de retornar àquela região longínqua, que tantas recordações lhe trazia, insuflando-lhe anseios de riqueza. Convém lembrar que essas cogitações animavam Pires de Campos antes da descoberta do ouro de Cuiabá pelos dois índios meleiros de Miguel Sutil.

No artigo intitulado "As bandeiras na expansão geográfica do Brasil", escreveu Myriam Ellis:

> Das primeiras expedições responsáveis pelo descobrimento do ouro em Mato Grosso, cumpre citar, em primeiro lugar, a de Antônio Pires de Campos, que mais ou menos em 1716 marcou o rumo até Cuiabá à procura da Serra dos Martírios. Já estivera por aquelas paragens, quando adolescente, em 1675, em companhia do pai, Manuel de Campos Bicudo. Em 1718, Pascoal Moreira Cabral Leme, seguindo o mesmo caminho, descobrira ouro no Coxipó Mirim. (ELLIS, 1997, p. 295).

Como se percebe, a rota trilhada por Pires de Campos norteou o avanço de Moreira Cabral por terras mato-grossenses por volta de dois anos depois.

Sobre as atividades sertanistas de Antônio Pires de Campos, bem como acerca de seu pioneirismo na subida do rio Cuiabá, escreveu Carvalho Franco:

Também sobre o pioneirismo de Pires de Campos no rio Cuiabá, afirmou Holanda: "o próprio rio Cuiabá, percorreu-o Antônio Pires

---

mitivamente perlustradas por seus respectivos pais, Manuel de Campos Bicudo e Bartolomeu Bueno da Silva, o primeiro Anhanguera. Sobre o avistamento da Serra dos Martírios, bem como sobre o encontro das duas bandeiras em pauta, nos sertões do oeste, escreveu Basílio de Magalhães: "Manuel de Campos Bicudo fizera 24 entradas no sertão, devassando a vasta zona que se estende desde o Planalto dos Parecis até a parte meridional do Paraguai. Na que realizou [...] com a mira de conquistar os índios serranos levou apenas 60 homens, além do filho Antônio Pires de Campos, de 14 anos de idade. Após muitos meses de viagem [...] se lhes deparou uma serra, a que, por desenhos naturais observados nos penhascos e semelhantes aos símbolos da paixão de Cristo, deram o nome de Martírios, outra célebre lenda na nossa história, análoga à das Minas de Prata, até hoje sem descobridor [...] lá, no recesso do sertão [...] com eles foi dar a bandeira do primeiro Anhanguera [...] da qual fazia parte o filho, então de 12 ou 13 anos de idade" (MAGALHÃES, 1944, p. 173). Esses dizeres de Magalhães, além de abordar o encontro das duas bandeiras, bem como a lenda dos martírios, auxiliam a reflexão acerca da grande área percorrida por essas expedições no oeste, abrangendo regiões não apenas pertencentes a Mato Grosso do Sul, mas também ao Paraguai e a Goiás.

de Campos [...] foi o primeiro descendente de Europeus a atingir essas remotas paragens" (HOLANDA, 2000, p. 43-44).

O sertanista em questão acabou morando em Cuiabá:

> Fixou-se ao pé da Serra de São Jerônimo, junto a uma lagoa que se chamou depois do Pires e de onde mofava, em 1725, da idéia do seu amigo, o segundo Anhanguera, Bartolomeu Bueno da Silva,[706] ainda estar enselvado, na obsessão da busca do ouro dos Araés, por trilhas que nunca foram sabidas. (FRANCO, 1989, p. 103).

Já longevo, Pires de Campos retornou a São Paulo, onde ainda exerceu o cargo de capitão-mor da vila de Itu, lá falecendo em 1749, com 90 anos de idade. Seu filho homônimo, conhecido por "Antônio Pires de Campos – O Moço", também atuou intensamente em Mato Grosso, onde era conhecido pelos bororos como "Pai-Pirá", que significa "Pai Comum", "Pai de todos". Sobre este sertanista, escreveu o padre Manuel Aires do Casal,[707] citado por Franco:

> No meio do século passado, vivia entre o Parnaíba e o Rio Grande uma horda de bororos, cujo cacique era então um paulista chamado Antônio Pires de Campos, moço de muita esperteza, habilidade e gênio para fazer desse povo quanto dele se pretendesse por sua entremediação. Este homem a quem seus crimes fizeram procurar tal sociedade, morreu entre os anos de cinqüenta a sessenta de uma flechada num braço, em um encontro com os caiapós. Seus camaradas medicaram-lhe o braço muitos dias com toucinho assado quente [...] choraram-no por espaço de um mês, como o "Pai Comum". (FRANCO, 1989, p. 103).

Dessas palavras, depreende-se o entendimento de que o *Pai-Pirá* foi um criminoso, um foragido da justiça, um homem astuto, que se refugiou entre os bororos, tornando-se um líder entre eles e fazendo deles o que queria. Cumpre esclarecer que este Antônio Pires de Campos – o Moço – foi um dos maiores assassinos de índios das matas do oeste, atuando como um agente importante da ação colonizadora portuguesa, até morrer no exercício de sua função despovoadora, nada gloriosa. Sobre essa questão, escreveu Carvalho Franco:

> O Moço [...] guerreou os caiapós de 1739 até fins de 1751, em que morreu pelas mãos dos mesmos [...] É certo que em 1741 se achava em Cuiabá e dali foi, com seus bororos de arco e flecha, para Goiás, substituir Ângelo Prêto de Godói, na luta contra o gentio caiapó. (FRANCO, 1989, p. 130-104).

A eficácia dos métodos violentos do *Pai-Pirá*, à frente de sua *horda* de bororos, acabou por conferir-lhe a confiança do governador de Goiás, que já no ano seguinte firmava um acordo com o mateiro paulista, explorando-o desabridamente, mediante mirrado pagamento. Carvalho Franco esclarece que o bandeirante em pauta, no ano de 1742,

> [...] fez um ajuste com o governador de Goiás, Dom Luís de Mascarenhas, para combater todos os índios que infestam as minas dessa região e de Cuiabá, tais como os Guaicurús, Paiaguás, Caiapós e outros. O governador pagava-lhe a irrisória quantia de uma arroba de ouro. Dessa guerra resultou os mineiros dessas paragens poderem viver sossegados cerca de sete anos. (FRANCO, 1989, p. 103).

As intervenções do paulista, como se percebe, surtiram resultados de prazo duradouro. De 1741 a 1748, os habitantes das minas vivenciaram um período em que a resistência indígena feneceu quase completamente. Contudo, com o revivescimento da resistência nativa, foi feito um novo acordo entre o governador goiano e o *Pai-Pirá*:

> Volvendo porém o flagelo, a 15 de junho de 1748, novo ajuste foi celebrado entre o bandeirante e o mesmo governador, mediante a mercê do hábito de Cristo, tença de cinqüenta mil réis e o ofício durante toda sua vida de escrivão da superintendência geral das minas. (FRANCO, 1989, p. 103).

[706] À frente abordaremos a atuação do segundo Anhanguera em terras mato-grossenses.

[707] Estes escritos de Aires do Casal são de 1817, de sua obra *Corografia brasílica ou relação histórico-geográfica do reino do Brasil.*

Está claro que desta feita, o acordo foi bem mais compensador para o sertanista, que, a partir de então, deu continuidade ao combate aos índios de maneira ainda mais encarniçada:

> Antônio Pires de Campos, o Moço, foi então ocupar, com seus bororos, o Rio das Pedras, em 1748, no caminho de Goiás e daí começou a lançar bandeiras parciais contra o gentio Caiapó, espalhados entre o rio Mogi e a Vila Bela. Foi uma refrega tão crua que por muito tempo os Caiapós não ousaram mais aproximar-se das lavras mineiras. Ao recomeçarem porém os seus ataques, Antônio Pires de Campos, o Moço, saindo-lhes ao encalço, foi flechado por um desses selvícolas, com flecha ervada. (FRANCO, 1989, p. 103-104).

Essa flechada, como já abordamos anteriormente, pôs fim à carreira nada pacífica do mateiro em questão. Sua morte ocorreu entre o final de 1751 e o início do próximo ano, já que, em 25 de janeiro de 1752, uma carta do conde dos Arcos informava o conselho ultramarino sobre o ocorrido.

Tempos depois, um sacerdote católico escrevia sobre o Pai-Pirá:

> Consta que fez barbaridades espantosas e grande mortandade, chegando até a aldeia grande do caiapó [...] nas vizinhanças de Camapuã, em que se não animou a entrar por serem inumeráveis os seus habitantes: mas aliviou de alguma sorte o povo, tornou mais praticável o caminho de São Paulo. (PADRE SOUZA E SILVA, [17—] *apud* FRANCO, 1989, p. 104).

Também um militar, o alferes José Pinto da Fonseca, deixou escrito um relato onde transparece claramente a crueza das ações de Pires de Campos, o Moço. Para que possamos averiguar essa questão, observemos essas palavras:

> Antônio Pires de Campos, paulista e tratando a esta nação dos Carajás debaixo de paz e amizade por alguns dias, no fim deles lhes deu de improviso na principal aldeia, não dando vida nem ainda aos próprios inocentes, de cujos gemidos ainda hoje soam os ecos nos ouvidos desses miseráveis, não podendo referir estas justas queixas, sem que as lágrimas testemunhem a sua dor. Feito este estrago, apanhou muitos prisioneiros e os conduziu em correntes para seus cativos. Passou a crueldade deste homem a mandar pelo caminho amarrar estes prisioneiros em árvores, fazendo dar-lhes por divertimento muitos açoites, que era para os fazer conhecer cativeiro. Pelas fazendas do sertão, trocou muita desta gente por gado e cavalos e a maior parte fugiu para a sua pátria, publicando nela a tirania dos brancos. (FONSECA, [17—] *apud* FRANCO, 1989, p. 104).

Não há dúvida de que as ações do *Pai-Pirá* foram violentas. Franco deixa isso claro, alicerçado no padre Aires do Casal, no padre Souza e Silva e no alferes Pinto da Fonseca.

Na verdade, a violência contra os índios, nesse caso especialmente contra os Caiapó, era resultante do processo de colonização que então ocorria nas regiões centrais do Brasil. O inexorável avanço das forças colonizadoras provocou o ânimo guerreiro e a resistência dos habitantes ancestrais daqueles sertões, desencadeando uma situação de claro acirramento da violência, tanto por parte dos devassadores, quanto por parte dos indígenas. Os sertões do Centro-Oeste constituíram um palco – como ocorreu em outras regiões do Brasil – que ofertou um cenário de homens que, sem qualquer demonstração de respeito, invadiram os domínios de outros homens, procurando escravizá-los, bem como tirar de suas terras um valioso metal amarelo, visando a auferir lucro pecuniário. O devassamento trouxe a violência, a qual, por sua vez, gerou a resistência, não raro também através da violência. Invasores, intrujões, os bandeirantes nada de bom trouxeram aos índios. No caso específico dos Pires de Campos em Mato Grosso (pai e filho, ambos respectivamente – é bom lembrar – filho e neto do patriarca Manuel de Campos Bicudo, que também atuara em Mato Grosso), registrou-se uma atuação que remontou a dezenas de anos, causando danos sérios e irreparáveis à população autóctone.

Em seu estilo rebuscado, superlativo e triunfalista, sobre os homônimos Pires de

Campos, notórios matadores e escravizadores de índios, escreveu Taunay:

> Das maiores figuras do bandeirantismo foram certamente os dois ituanos,[708] homônimos, Antônio Pires de Campos, pai e filho [...] à notável existência do primeiro Antônio Pires de Campos pontuaram enormes jornadas nas terras do âmago de nosso continente [...] o seu grande campo de atuação vieram a ser enormes áreas mato-grossenses e goianas, onde sertanizou dezenas de anos. (TAUNAY, 1951, p. 253).

Não muito longe deste trecho, na mesma página, o autor em pauta enfatiza que o primeiro Pires de Campos "deve ter realizado enormes jornadas no imenso território mato-grossense, jornadas que se efetuaram no decurso de muitos anos" (TAUNAY, 1951, p. 253).

O mesmo historiador ainda procura lembrar que, quando menino, acompanhando seu pai Manuel de Campos Bicudo, o primeiro Antonio Pires de Campos encontrou-se, nas matas do Centro-Oeste, com a expedição de Bartolomeu Bueno da Silva, que trazia consigo seu filho homônimo, ainda bem jovem, em faixa etária equivalente à de Antônio Pires de Campos:[709] "entre 1670 e 1673 se realizou a expedição aos Araés em que Pires e Bartolomeu Bueno, ambos meninos, se encontraram" (TAUNAY, 1950, p. 44).

Acerca disso, porém noutros termos, Taunay afirmou que o primeiro Antônio Pires de Campos "sertanizando, menino ainda, com seu pai, Manuel de Campos Bicudo, teve [...] o ensejo de se encontrar com a bandeira dos dois Anhangueras, pai e filho, em terras mato-grossenses ou goianas" (TAUNAY, 1951, p. 253).

Os homônimos Bartolomeu Bueno da Silva notabilizaram-se na história do sertanismo como dois predadores de índios e pesquisadores de riquezas minerais, ambos oriundos do planalto piratiningano. Sobre Bueno da Silva, o pai, escreveu Franco:

> Em 1682 penetrou o sertão [...] e descobriu ouro [...] teve ele o apelido de Anhanguera, pois vários autores atribuem-lhe o fato de ter deitado fogo certa quantidade de álcool, dizendo ao gentio que era água, e que ele, quando quisesse, faria o mesmo aos rios do local, o que sobremodo aterrorizou o dito gentio que o ficou chamando "Diabo Velho", que tal é o significado de Anhanguera. (FRANCO, 1989, p. 372).

Sobre essa mesma expedição chefiada pelo primeiro Anhanguera, na obra *Expansão Geográfica do Brasil Colonial*, escreveu Magalhães: "Afora os muitos escravos que apresou [...] deparou-se igualmente ouro ao sertanista audaz, a quem os índios o revelaram, amedrontados pela ameaça de serem queimados os seus rios, como o paulista fizera à cachaça, que antes ele pusera a arder numa escudela" (MAGALHÃES, 1944, p. 174).

Apresador contumaz, o Diabo Velho – ou *sertanista audaz*, como elogiosamente o adjetivou Magalhães – era também um homem que não estava desatento, de maneira alguma, às possibilidades de encontrar minerais valiosos. E para encontrá-lo, não titubeava o paulista em amedrontar os nativos, usando de estratagemas ou ardis, que prenunciavam possibilidades por eles – os índios – consideradas aterradoras, tais como rios e cursos d'água em chamas.

Na obra *Viagem do Porto de Santos à cidade de Cuiabá*, o militar português Luiz d'Alincourt[710] também aborda essa artimanha do álcool/aguardente em chamas utilizada pelo primeiro Anhanguera. Não reproduzire-

[708] No Museu de Itu, terra natal dos bandeirantes em questão, há um grande painel iconográfico, de autoria de Antônio Luiz Gagni, ofertando uma imagem que representa o *Pai-Pirá* à frente de seus bororos. Informação obtida em TAUNAY, 1951, p. 257.

[709] Este Pires de Campos chegou a possuir farta escravaria, em sua fazenda nas proximidades de sua terra natal: "Afazendara-se [...] em Itaici, a vinte quilômetros de Itu. Ali chegou a ter centenas de índios aldeados" (TAUNAY, 1951, p. 253).

[710] D'Alincourt nasceu em Oeiras, no ano de 1787. Assentou praça na brigada real e serviu no regimento de artilharia de Lisboa, de onde se transferiu para o Rio de Janeiro, em 1809. Terminou sua vida em 1841, com a patente de major do corpo de engenheiros.

mos aqui o que escreveu este autor sobre o ardil específico, pois, quanto a isso, já citamos Franco (1989) e Magalhães (1944), que convergem com o lusitano ora em pauta. As palavras deste artilheiro a respeito do bandeirante ludibriador acrescentam ainda outra desleal estratégia, que teria sido por ele posta em prática nos sertões do oeste:

> Este homem astucioso, duro por natureza [...] soube melhor que nenhum inventar, e pôr em prática diversos estratagemas para iludir os índios, a fim de os cativar; e além do da aguardente, de que já falei, outro me ocorre não menos notável e que pinta bem a sua astúcia, e a credulidade indiana. Vendo-se [...] com grande número de índios em frente todos fortes, e bem feitos; e contente com a idéia da presa, mas não ousando tomá-la de viva força [...] entretendo-os com quinquilharias... (D'ALINCOURT, 1953 [1857], p. 103-104).

A estratégia das *quinquilharias* é bastante mencionada na historiografia, como parte integrante da chamada *abordagem pacífica*. Contudo, segundo d'Alincourt, o primeiro Anhanguera acrescentou algo a este ludíbrio. Diante de índios que podiam converter-se em perigo concreto caso se julgassem aviltados, Bartolomeu Bueno iniciou uma encenação ardilosa, que até mesmo pareceria cômica ou ridícula, caso o fim perseguido não fosse o apresamento. Com a participação dos componentes de sua tropa, o *Diabo Velho* forjou uma espécie de dança, que visava, unicamente, facilitar o acorrentamento dos indígenas. Cumpre mencionar que, em toda a bibliografia que percorremos, não encontramos qualquer outra menção sobre essa ação que teria sido praticada pelo primeiro Anhanguera. Para que averiguemos como teria ocorrido esse episódio nos sertões do oeste, observemos que d'Alincourt afirma que o apresador em pauta foi

> [...] logo armando com seus uma dança, deitando primeiro ao pescoço de cada um deles o anel das correntes, que levava preparadas, principiaram a mover-se com muita agilidade ao compasso de pandeiros; e outros instrumentos toscos, de madeira que os índios ficaram penetrados de admiração e pesarosos de não saberem tão encantadora folia: Anhanguera [...] convidou os selvagens significando-lhes que facilmente aprenderiam a dança, de que tanto tinham gostado, e cheia de alegria aquela simples gente aceita o convite; então Bartholomeo, como por distinção aos maiores, principia por estes, e os vai dispondo, deitando-lhes os férreos colares ao pescoço [...] mas bem depressa conheceram o seu engano: Anhanguera, apenas os vê encadeados, levanta a máscara, e dá a lei aos mais índios, que ou fogem, ou facilmente se submetem [...] e com esta vil traça, em um momento, faz perder para sempre àquela gente singela os lares pátrios, e a conduz a ser entre cristãos, pela primeira vez, desgraçada. Eis aqui a heroicidade, e o verdadeiro fito das façanhas do velho Bartholomeo! [...] que os seus compatriotas mencionam como um herói. (D'ALINCOURT, 1953 [1857], p. 103-104).

Como se percebe, o autor português procura desbaratar o heroísmo que se atribuía ao famoso bandeirante que, caçando índios para escravizar, devassou as matarias do Centro-Oeste, no início da década de 1680. Com muita propriedade, escreveu ainda D'Alincourt:

> Correram os tempos, e diversos Paulistas descendo uns rios, e subindo outros penetraram até Cuyabá, e Matto Grosso, por onde fizeram descoberta riquíssima; o ouro principiou a conduzir-se em grande cópia para S. Paulo, e este metal, que tem feito derramar tanto sangue, e, por milhares de vêzes, desvairar os homens de seus justos deveres, aparecendo com profusão na Capital, despertou em Bartholomeo Filho as idéias, que na companhia de seu pai tinha adquirido quarenta anos antes, e desejoso de alcançar honra, se determinou a descobrir Goyas. (D'ALINCOURT, 1953 [1857], p. 104).

Bartolomeu Bueno da Silva, o segundo Anhanguera, teria um papel ainda mais destacado do que o do pai, no que diz respeito ao desbravamento do Centro-Oeste, já que o encontro do ouro de Goiás deve-se a ele. Bueno Filho, na verdade, pretendia atingir as mesmas paragens remotas que atingira com

seu pai, quatro décadas antes e, segundo reza a tradição, encontrar a Serra dos Martírios. A busca por essa montanha onírica havia, inclusive, motivado diversas outras expedições anteriores, organizadas por outros sertanistas. Em decorrência desse afã, deu-se a descoberta do ouro em Cuiabá, no centro geodésico da América do Sul, além de influir, de maneira direta, no achamento do ouro de Goiás.

Para que possamos refletir sobre essas questões, torna-se pertinente observar que Franco afirma que o segundo Anhanguera

> [...] desde os 16 anos andava no sertão acompanhando seu pai e herdou-lhe a alcunha, sendo chamado o segundo Anhanguera. Foi um dos deslumbrados da Serra dos Martírios. Esta ficção surgira em São Paulo, no último quartel do século XVII, com as praças vindas da região dos Araés, com a bandeira de Antônio Pires de Campos, o velho. Falava-se duma nova serra de ouro, perdida naquele imenso sertão vago. Bartolomeu Bueno da Silva, o segundo Anhanguera, assegurava que ali também estivera, em companhia do velho Pires de Campos, e que o achado fora de Manuel Peres Cañamares, dando assim o caráter de veracidade a tal murmúrio. E o certo é que a busca da serra dos Martírios influiu sobremodo na descoberta do ouro de Cuiabá e foi a causa direta da achada desse metal no território de Goiás. (FRANCO, 1989, p. 372).

Segundo Taunay, as andanças do segundo Anhanguera pelas matas do coração da colônia, procurando as paragens trilhadas em sua infância, fizeram-no deparar com sinais evanescentes que ainda indicavam a antiga jornada que fizera em sua meninice, com seu progenitor. O sertanista também encontrou indígenas que não guardavam lembranças nada boas de seu pai: "Diz a tradição que encontrara ainda vestígios da passagem de seu pai, e que entre os índios Goyas haviam vivas recordações do terrível Anhanguera. Eram já passados quarenta anos" (TAUNAY, 1950, p. 67).

Por não poucos reveses passou a tropa do segundo Anhanguera. O desnorteio, como em tantas outras expedições bandeirantes, acabou contribuindo para outras vicissitudes maiores, como o esgotamento de víveres.

Alicerçado na leitura da *Corografia Histórica,* de Cunha de Mattos, Taunay infere que: "na divagação enorme pelas solidões centrais haja o Anhanguera entrado em terras hoje mato-grossenses nas cabeceiras do rio das Mortes" (TAUNAY, 1950, p. 71).

Ainda sobre o desnorteio do segundo Anhanguera, Taunay cita o padre Silva e Souza:

> Não tendo outra bússola que a sua vista e a eminência dos montes, estando de alguma sorte apagadas as idéias que tinha adquirido do país, vagando por uma e outra parte em dilatado giro [...] perdendo o norte [...] a procurar ainda o sitio [...] que lhe parecia fugir às suas diligências [...] traspassou todo o [...] Mato Grosso e se alongou até o Rio Paraná, onde de todo se julgou perdido. (PADRE SILVA E SOUZA, [17—] *apud* TAUNAY, 1950, p. 68-69).

O alferes português José Peixoto da Silva Braga, que foi membro dessa expedição do segundo Anhanguera, auxilia-nos a refletir acerca das precárias condições alimentares vivenciadas pelos sertanistas, escrevendo sobre o parco "[...] provimento [...] que prometia o mato, e como este não era muito, nem todos tinhão quem lhe caçasse, obrigou a alguns a matarem e comerem um cavalo que tinha quebrado uma perna, e eu fui um dos que nos aproveitamos dele" (SILVA BRAGA, [17—] *apud* TAUNAY, 1950, p. 51).

Taunay segue explicando que as plagas percorridas pelos sertanistas errantes não eram nada insignificantes, abrangendo uma vasta área do Brasil centro-ocidental:

> A região dominada pelas cadeias Araéz cobria terras hoje goianas e mato-grossenses, no sertão chamado de Amaro Leite. E Araéz é o nome de um afluente do Rio das Mortes e confluente portanto do Araguaya. (TAUNAY, 1950, p. 66).

Citando José Martins Pereira de Alencastre, o autor da *História Geral das Bandeiras Paulistas* buscou evidenciar as agruras vivencia-

das pelo segundo Anhanguera e sua tropa. A miséria, a fome, a morte e, por fim, o pânico acometeu os andantes:

> Três anos andaram errantes por essa imensa campanha, banhada pelos tributários do Araguaya e Paranahyba [...] de envolta com todos os contratempos surge uma séria contrariedade; entre os seus companheiros começava a reinar não só o descontentamento como a mais completa desunião. Não queriam alguns prosseguir [...] era justificável o pânico de que se tinham muitos tomado: dos soldados e escravos muitos tinham falecido, e alguns de fome, tal era a miséria que reinava. (ALENCASTRE, [18—] *apud* TAUNAY, 1950, p. 66).

Em meio a tudo isso, os bandeirantes ainda marcharam dois dias inteiros sem encontrar nem mesmo uma gota d'água.[711]

O achamento do ouro goiano pela bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva (filho) ocorreu após muitas andanças, em terras hoje pertencentes a Mato Grosso do Sul.

Mais de 70 anos antes, na primeira metade do século XVII, as expedições capitaneadas por Raposo Tavares tornaram-se célebres, especialmente aquelas que destruíram as missões jesuíticas do Guairá. A violência e o apresamento que lá ocorreram registraram-se nos anais da história, passando para a posteridade quase como uma compilação de cenas dantescas, que embora deva ser relativizada – devido ao claro antagonismo que caracterizava as relações entre missionários (que são os autores de boa parte dessa produção) e paulistas –, certamente não permite que pretendamos descortinar, de forma alguma, um panorama necessariamente pacífico, isento de violência. Autores como Serafim Leite (1945), Ruiz de Montoya (1985 [1639]) e Maxime Haubert (1990) passam-nos a imagem de mateiros que se deslocam pelas florestas, caçando gente, praticando atos inumanos e locupletando-se com o grande número de índios que podia ser apresado nas reduções, índios em processo de catequização, agregados aos milhares pelos inacianos e, de certa forma, já amansados e em franca doutrinação. Esses índios eram, portanto, catecúmenos que já haviam absorvido parte dos valores europeus. Eram potenciais trabalhadores escravos, agregados, reunidos, aguardando o apresamento, sem saber o que os aguardava. Muitos assassinatos foram perpetrados pelas expedições de Raposo Tavares ao Guairá. Milhares e milhares de cativos foram apresados e levados para o planalto paulista. Organizadas militarmente, as expedições que assolaram o Guairá ficaram, de fato, conhecidas pelo elevado nível de violência e pelo farto resultado apresador, em termos numéricos.

Depois do sucesso dos ataques ao Guairá, Raposo Tavares dirigiu-se para o oeste, visando apresar índios de outras plagas. A bandeira que este sertanista liderou de 1648 a 1651 atravessou terras hoje pertencentes aos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. O violento líder das bandeiras guairenhas encontrou sérias dificuldades nas matas do oeste, mercê da resistência aguerrida dos índios payaguá e do rechaço dos habitantes do Itatim. Sobre essa empresa, escreveu John Monteiro:

> A ambiciosa aventura empreendida por Antônio Raposo Tavares em 1648 [...] na verdade, Raposo Tavares e seus companheiros, na maioria residentes em Santana de Parnaíba, procuravam, desta vez, investigando a possibilidade de assaltar as missões do Itatim, ao longo do Rio Paraguai, reproduzir o êxito obtido nas invasões do Guairá. Apesar de rechaçado pelos jesuítas e seus índios, perseguido pelos irredutíveis paiaguá e molestado pelas enfermidades do sertão, Raposo Tavares seguiu viagem pelo Madeira até o Amazonas, chegando a Belém após vagar por três anos na floresta. Outros da expedição não querendo se arriscar a paragens tão longínquas, voltaram para São Paulo diretamente do Itatim trazendo cativos das missões, o que encorajou futuras investidas nessa direção. (MONTEIRO, 2000, p. 81).

Sobre o apresamento levado a cabo pelas bandeiras em Mato Grosso, porém particularizando a contumaz e peculiar violência de

[711] "Nestas marchas [...] andando dois dias sem achar água" (TAUNAY, 1950, p. 59).

Raposo Tavares, alicerçada em Denise Meireles, escreveu Galetti:

> Dentre os súditos portugueses, os freqüentadores mais assíduos desses sertões eram os moradores da Capitania de São Paulo, personagens de penetrações audaciosas por caminhos que iam muito além dos limites, ainda imprecisos, entre os domínios das Coroas lusa e castelhana na América. Suas bandeiras, a exemplo da de Raposo Tavares contra as missões do Itatim, deixaram atrás de si, por toda extensa região que percorreram, *exterminando e arrasando povoados indígenas, um rastro de sangue e horror*.[712] (GALETTI, 2000, p. 50).

Para que possamos situar onde e como se estabeleceram as reduções do Itatim, vejamos o que escreveu Franco:

> Os jesuítas que haviam abandonado o Guairá foram fundar novas reduções no território do baixo Mato-Grosso, onde já existiam algumas delas, podendo ser citadas, no conjunto, as doutrinas de Xerez, Tarem, Mboimboi, Terecañi, Maracaju, Caaguaçu, Ipané, Guarambaré, Atira e Nossa Senhora da Fé. Estes estabelecimentos jesuíticos formavam a denominada província do Itatim, cuja capital foi Vila Rica do Espírito-Santo, doutrina fundada após a destruição do Guairá, em território paraguaio, entre a boca do rio Iguaçu e a cidade de Assunção. (FRANCO, 1989, p. 214-215).

Também acerca da ofensiva paulista, bem como da investida de Raposo Tavares sobre Itatim, escreveu Maria de Fátima Costa: "o que muda a estrutura das missões pantaneiras é o avanço dos mamelucos paulistas. Em 1647 e 48 o bandeirante Raposo Tavares invade e ataca as missões do Itatim" (COSTA, 1999, p. 47). Sobre esta questão, escreveram também A. Wehling e M. J. Wehling:

O sul de Mato Grosso já era conhecido desde o início do século XVII pelos bandeirantes do "ciclo" da caça ao índio. Em 1648, Antônio Raposo Tavares destruiria a missão espanhola do Itatim. Aliás, na segunda metade do século, a região foi palco de frequentes choques entre bandeirantes – que a denominavam "sertão da Vacaria" – e espanhóis. (WEHLING; WEHLING, 1994, p. 117).

Sobre o destino de Santiago de Jerez, que foi invadida pelos paulistas 15 anos antes, afirmou Costa:

> Sua existência foi selada. As bandeiras paulistas, que desde a primeira metade do século XVII passam a investir sobre o território espanhol, depois de destruir Guairá, invadem Jerez [...] seus miseráveis habitantes [...] ao sentirem a aproximação dos paulistas resolvem abandoná-la. (COSTA, 1999, p. 45).

Assaltante de Itatim – após assolar o Guairá –, Raposo Tavares tornou-se proprietário de uma fazenda em Quitaúna, nos arredores de Piratininga, onde confinou farta escravaria, resultante do apresamento sistemático realizado em suas sucessivas entradas aos sertões (Ilust. 193).

A respeito dos ataques à província do Itatim, que, como já vimos, era localizada em terras hoje sul-mato-grossenses, cumpre esclarecer que vários outros sertanistas contribuíram para a sua destruição, embora Raposo Tavares tenha, de fato, desempenhado papel de significativo relevo quanto a essa questão:

> Essa região do Itatim fora espaçadamente atingida pelas bandeiras paulistas, que ali destruíram diversas aldeias de índios reduzidos. Uma das mais antigas expedições a essas paragens foi a do morgado de Tomar, Antônio Castanho da Silva, buscando as terras dos índios serranos, no Peru. Com o renovar dessas diligências, em 1632 houve no Itatim, por parte dos paulistas, vários ataques. Em 1644 Jerônimo Bueno, que estivera no Tape, como imediato de seu irmão Francisco Bueno, também buscou ali apresar índios cristianizados, não tendo sido feliz nos seus desígnios e perecendo com toda a sua bandeira. A verdadeira invasão do Itatim se deu finalmente pela iniciativa de Antônio Raposo Tavares, que com André Fernandes, Antônio Pereira, que acreditamos ser de Azevedo, Gaspar Vaz Madeira e outros, atacou em novembro de 1648 a redução de Mboimboi [...] a tropa toda comportava cerca

[712] Este trecho em itálico na citação de Galetti é, segundo a autora, oriundo da obra intitulada *Guardiães da Fronteira*, de autoria de Denise Maldi Meireles (1989).

> de 200 brancos e mamelucos e mais de mil índios [...] ao ataque [...] respondeu o padre Cristóvão de Arenas com um contra-ataque, mas foi derrotado e morto. (FRANCO, 1989, p. 415).

Como se percebe, os ataques bandeirantes às reduções do oeste foram sucessivos e encarniçados. É óbvio que o apresamento e morticínio de indígenas, bem como o assassinato de missionários, insuflaram o antagonismo dos inacianos. Com objetivos diametralmente opostos aos dos bandeirantes, os religiosos em questão insurgiram-se contra eles não apenas através da escrita,[713] mas também através das armas. Não é pouco conhecida a peleja que se travou entre missionários – acompanhados de um grande contingente de índios – e paulistas, na província do Tape, às margens do Mbororé. Nessa ocasião, após rechaçar os apresadores com farto aparato bélico,[714] escreveu o padre Cláudio Ruyes:

> Alcançaram com suas orações a Nosso Senhor este sucesso, pelo qual ficaram mortos e feridos e afrontados a flor dos sertanistas de São Paulo [...] inimigos declarados desta atormentada cristandade [...] segadores de Satanás [...] homens que trazem montes de cadeias e grilhões, esporas e coleiras para que sujeitando-os (aos pobres índios) e vencendo-os permanecessem nelas, postos em miserável cativeiro; homens tão desalmados que alguns deles em altas vozes diziam aos padres que os haviam de matar a escopetadas, outros que os haviam de enforcar e assetear... (RUYES, [16—] *apud* FRANCO, 1989, p. 414).

Os bandeirantes paulistas, além do Tape, do Guairá, do sertão dos Patos, do sertão dos Parecis, das Minas Gerais e das terras do norte-nordeste, vagaram também pelos sertões então incógnitos do Centro-Oeste e do extremo oeste do Brasil. Caçando índios ou buscando riquezas minerais, os mateiros de São Paulo vagaram pelos campos da Vacaria, pelo Pantanal, pelo Vale do Guaporé...cruzaram as atuais áreas de Mato Grosso do Sul e Mato Grosso, de norte a sul, de leste a oeste. Perlongaram, vadearam e navegaram muitos rios. Atravessaram áreas planas, embrenharam-se por florestas espessas[715] e avançaram por cerrados extensos.

Estes homens escravizaram gente, mataram gente e acharam ouro. Não foram, de maneira alguma, heróis patrióticos, mas sim atores históricos de seu tempo, atores históricos que, procurando sobreviver em seu contexto, invadiram os domínios territoriais dos moradores ancestrais da América do Sul, desrespeitando e subjugando a cultura e o código de valores sociorreligiosos das diversas tribos aqui existentes (Ilust. 194).

Pascoal Moreira Cabral, Miguel Sutil, Antônio Pires de Campos (pai e filho), bartolomeu Bueno da Silva (pai e filho), Antônio Raposo Tavares. Estes e outros homens, movidos por interesses próprios – interesses determinados pelo meio em que viviam – contribuíram para a desagregação das sociedades indígenas que viviam nos sertões do oeste. O legado destes mateiros de São Paulo pode ser resumido na ânsia que os movia: escravos e riquezas minerais. E para obtê-los, não conheceram limites de território ou de respeito humano, mas, a despeito disso, não foram poucos os autores que, ao longo do tempo, teceram elogios descabidos a estes escravizadores e matadores de gente. Desde Pedro Taques, no século XVIII, passando pelo Barão do Rio Branco, no século XIX, e pela grande profusão de apologetas do *novecentos,* tais como Basílio de Magalhães, Ellis Júnior e Cassiano Ricardo, os bandeirantes foram apresentados como heróis paradigmáticos, homens destemidos, que não hesitaram em enfrentar os índios, que por sua vez eram representados como seres traiçoeiros, portadores de *fereza* temível. A

[713] Sabemos que as crônicas ou escritos jesuíticos adjetivam os bandeirantes de maneira pejorativa, em termos talvez superlativos. A "Lenda Negra" sobre os paulistas, segundo Jaime Cortesão (1944) – na obra *Introdução ao Estudo das Bandeiras Paulistas* – teria surgido dessa bibliografia, que inclui nomes como os de Ruiz de Montoya (1985 [1639]), Simão de Vasconcelos (1977 [1663]) e Serafim Leite (1945).

[714] Que incluía escopetas e pequenos canhões, cedidos pelo vice-rei do Peru.

[715] Especialmente aquelas que se erguiam no norte do atual estado de Mato Grosso.

construção da figura do bandeirante heroico é multifacetada, pois atravessa contextos sociais e configurações políticas diferentes através dos séculos. Instrumentalizado politicamente pelas esferas dominantes das diferentes sociedades que se sucederam no Brasil, o sertanista paulista passou à posteridade como um vulto histórico de importância ímpar para a colonização portuguesa nas terras da América Meridional, posto que responsável pela derrocada do Tratado de Tordesilhas, pela expansão geográfica e pelo encontro de riquezas minerais. Alçado aos píncaros do triunfalismo, o bandeirante mítico contribuiu significativamente para que o índio fosse ignorado como ator histórico de relevância. Sobre isso, escreveu John Manuel Monteiro:

> A história, embora escrita e distorcida por uma pequena minoria com interesses próprios, foi feita e vivida por agentes muitas vezes desconhecidos. De fato, a história dos índios apresenta um claro exemplo da omissão de um ator significativo nos livros de história mais convencionais, pois com a construção da figura do bandeirante, entre outros mitos da colonização, o papel histórico do índio foi completamente apagado. (MONTEIRO, 2000, p. 119).

Também sobre a ausência da figura do índio na historiografia tradicional, escreveu laconicamente Manuela Carneiro da Cunha: "uma história propriamente indígena ainda está por ser feita [...] os nossos livros de história se iniciam em 1500" (CUNHA, 1992, p. 20). É claro que aqui a autora refere-se aos livros publicados em tempos anteriores às abordagens que se dedicaram a investigar o indígena antes da chegada dos europeus.

Moradores ancestrais da América, os índios estavam aqui bem antes da chegada dos portugueses. No entanto, excetuadas as pesquisas que já há tempos não desconsideram o papel do índio na história do Brasil, o protagonismo dos adventícios parece ser evidente, ao passo que o papel dos nativos é distorcido ou lançado no limbo do discurso histórico. As breves reflexões contidas neste texto buscam contribuir, mesmo que de forma infinitesimal, para o aguçamento da criticidade com relação às distorções e aos silêncios que se acercam dos indígenas na historiografia de inspiração europeia.

# A conquista do sertão de Mato Grosso no século XVIII

Glória Kok

Antes da apropriação direta das terras,
a conquista americana foi uma empresa de dominação dos povos.
(GRUZINSKI, 1994, p. 148)

## Introdução

No período que antecedeu à chegada dos europeus, os nativos delimitavam os seus territórios através de fronteiras fluidas concebidas quer pelos ciclos da coleta, pesca, caça e agricultura, quer pelos grupos inimigos, quer pelos limites geográficos e topográficos ancorados nos mitos e saberes ancestrais, conhecidos por todos os membros do grupo, tais como as montanhas, os lagos, as pedras, as cachoeiras, os rios e outras referências inscritas nas paisagens locais (HEMMING, 1984, p. 501) (Ilust. 195 e 196).

O processo de dominação e conquista dos povos indígenas, entretanto, redefiniu as fronteiras do continente americano de modo a significar não apenas o limite de um domínio territorial e geográfico, mas, sobretudo, um divisor de águas entre etnias distintas, que foram classificadas e construídas conforme as políticas de alianças e inimizades vigentes entre os grupos indígenas, mas que, durante as guerras de conquista, foram isolados e cristalizados, como, por exemplo, Tupinambá e Tupiniquim, Tupi e Tapuia (MONTEIRO, 2001, p. 13). Na expressão de Miguel Bartolomé, a ordem colonial gerou "rótulos étnicos generalizantes" (BARTOLOMÉ, 2006, p. 17).

Nos últimos anos, historiadores, antropólogos e etno-historiadores trouxeram novos aportes aos estudos das fronteiras americanas. Espaços socialmente construídos, imprecisos, porosos e flexíveis, as fronteiras constituíram-se como laboratórios de experiências interétnicas, particularmente fecundos para a compreensão da organização dos grupos étnicos e suas distinções (BARTH, 1976, p. 10-11), bem como da emergência de novas configurações identitárias em contextos de descontinuidades e mudanças radicais, fenômeno denominado "etnogênese" (HILL, 1996, p. 1).

Para David Weber, as fronteiras são zonas de interação porosas entre diferentes culturas e representam tanto um lugar quanto um processo, com grande potencial transformador (WEBER, 2000, p. 27). Na mesma linha, Gregory Nobles observa que as fronteiras favoreciam intercâmbios e trânsitos entre culturas múltiplas, acarretando mudanças profundas tanto nas culturas nativas quanto nas europeias (NOBLES, 1977, p. 12). Já Guillaume Boccara pensa as fronteiras como um espaço transicional destinado a unir dois espaços simbólicos, o do conquistado e o do não submetido, o "sertão" (BOCCARA, 2001, p. 7) (Ilust. 197).

Nesse sentido, o movimento de expansão dos paulistas pelo extremo da América portuguesa, atraídos pela descoberta das minas de ouro em Cuiabá (1718) e em Goiás (1725) provocou uma arena de acirrados conflitos e



ILUSTRAÇÃO 195 - MAPA DA AMÉRICA DO SUL COM DESTAQUE PARA AS ZONAS DE CONTATO. (CUNHA [ORG.], 1992, P. 458)

guerras entre os agentes portugueses e espanhóis (bandeirantes, missionários, burocratas, comerciantes, militares e aventureiros) e os povos indígenas da região, denominados de Kayapó meridionais [Cayapó], Mbayá-Guaikurú e Payaguá. Todos esses grupos foram então rotulados de "bárbaros", porque apresentaramresistência à conquista europeia, à escravização e ao esbulho das terras indígenas.

As relações entre índios, brancos, negros e mamelucos nas fronteiras do extremo oeste da América portuguesa, embora tenham sido predominantemente marcadas pela violência e por guerras coloniais, propiciaram outros processos culturais no século XVIII. O impacto da conquista, portanto, não se reduz simplesmente à "dizimação de populações e destruição das sociedades indígenas" (MONTEIRO, 2007, p. 28). Além das guerras coloniais, novas sociedades e identidades indígenas e mestiças surgiram na "zona de contato" (PRATT, 1999, p. 32). Karen Spalding nota que é bastante significativa a presença de índios e seus descendentes tanto na condição de escravos como na de libertos na sociedade colonial do Peru e demonstra como os nativos inseriam-se em categorias de novos grupos sociais nos estratos da Colônia, o que lhes conferia a condição de índios coloniais ao invés de "bárbaros do sertão" (SPALDING, 1972, p. 48; 65).

O mesmo processo é visível nas fronteiras americanas meridionais, onde as disputas entre as coroas ibéricas viabilizaram brechas de articulações políticas e comerciais dos grupos indígenas da região com os adventícios. As alianças estabelecidas pelos grupos, entretanto, eram fluidas e versáteis, ora com espanhóis, ora com portugueses, ora com outros grupos indígenas. Durante o século XVIII, o processo de conquista das fronteiras fomentou agências indígenas no sentido de recriações culturais, categorias sociais inéditas, novas configurações étnicas e estratégias sociopolíticas e comerciais. Assim, o contexto da violência das guerras é propício tanto para a construção de identidades como para divisões étnicas (FERGUSON; WHITEHEAD, 1992, p. XXI) (Ilust 198).

## Guerras coloniais de conquista e resistência

Os Kayapó meridionais [Cayapó], que pertencem ao tronco linguístico Jê, são os antepassados dos Paraná, também conhecidos como Krenakore, que, depois de uma longa saga, atualmente reconquistaram parte do território tradicional situado na divisa do Mato Grosso e Pará. No século XVII, viviam numa vasta região que se estendia da vila de São Paulo ao norte de Cuiabá e a leste e ao norte de Goiás. No século seguinte, avançaram até

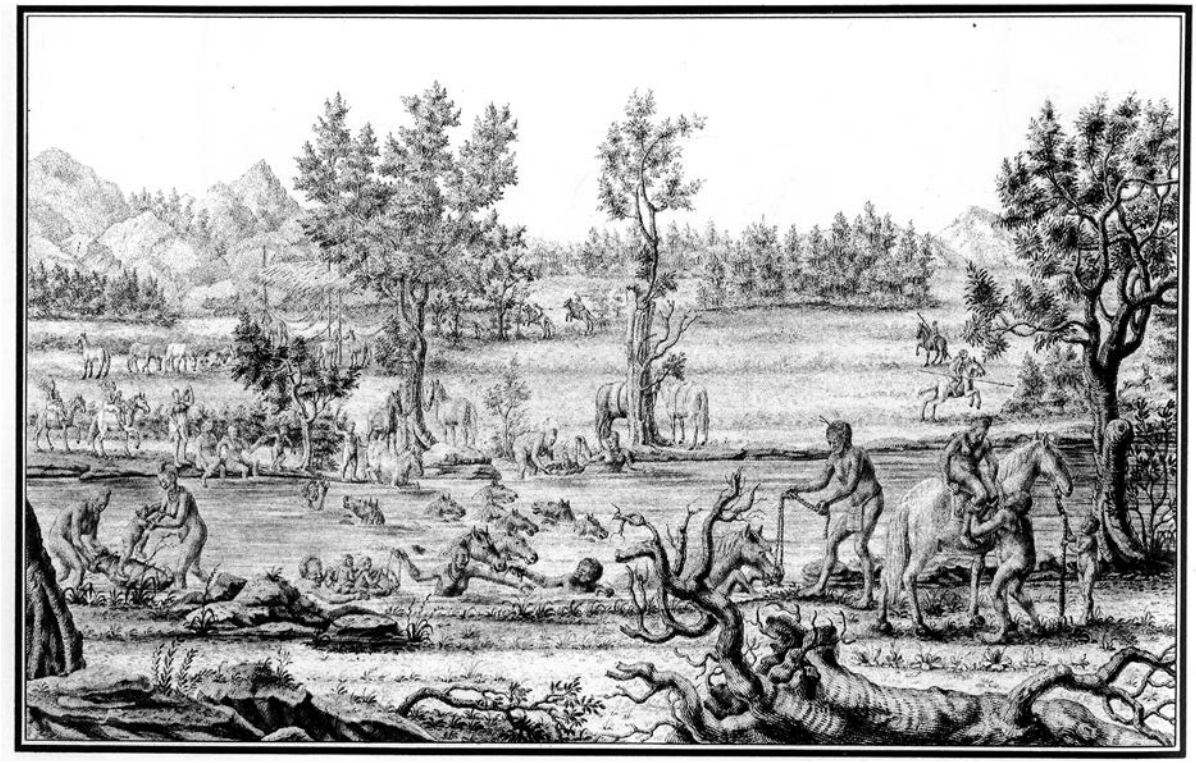


ILUSTRAÇÃO 196 - A PASSAGEM DE UM RIO PELOS INDÍGENAS GUAICURÚS. NANQUIM SOBRE PAPEL. (COLEÇÃO ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA [17--], BN)

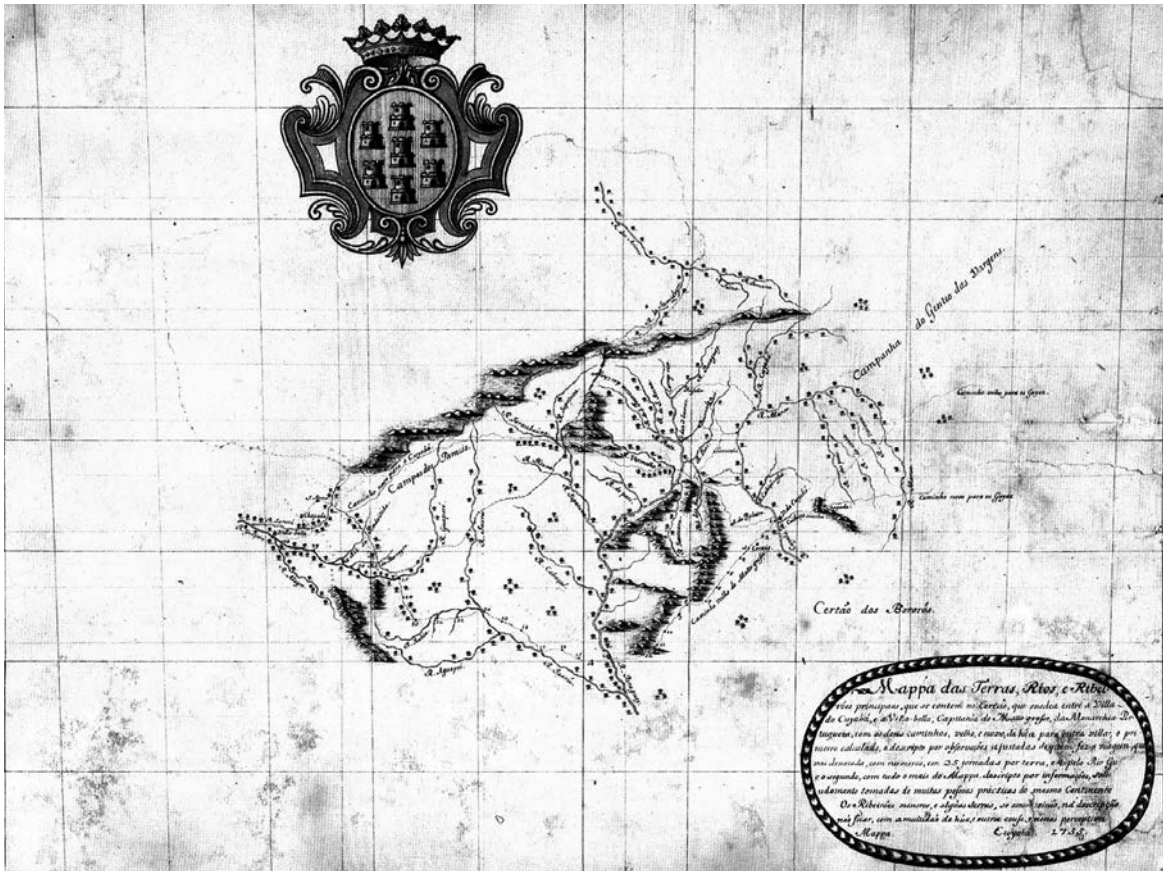



ILUSTRAÇÃO 197 - MAPA DAS TERRAS, RIOS E RIBEIRÕES PRINCIPAIS, QUE SE CONTEM NO CERTÃO, QUE MEDEA ENTRE A VILLA DO CUYABÁ, E A VILLA-BELLA– 1775. 1 MAPA: MS., COLOR.; 48X37CM. (COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES..., 1997: LEGENDAS DOS MAPAS)

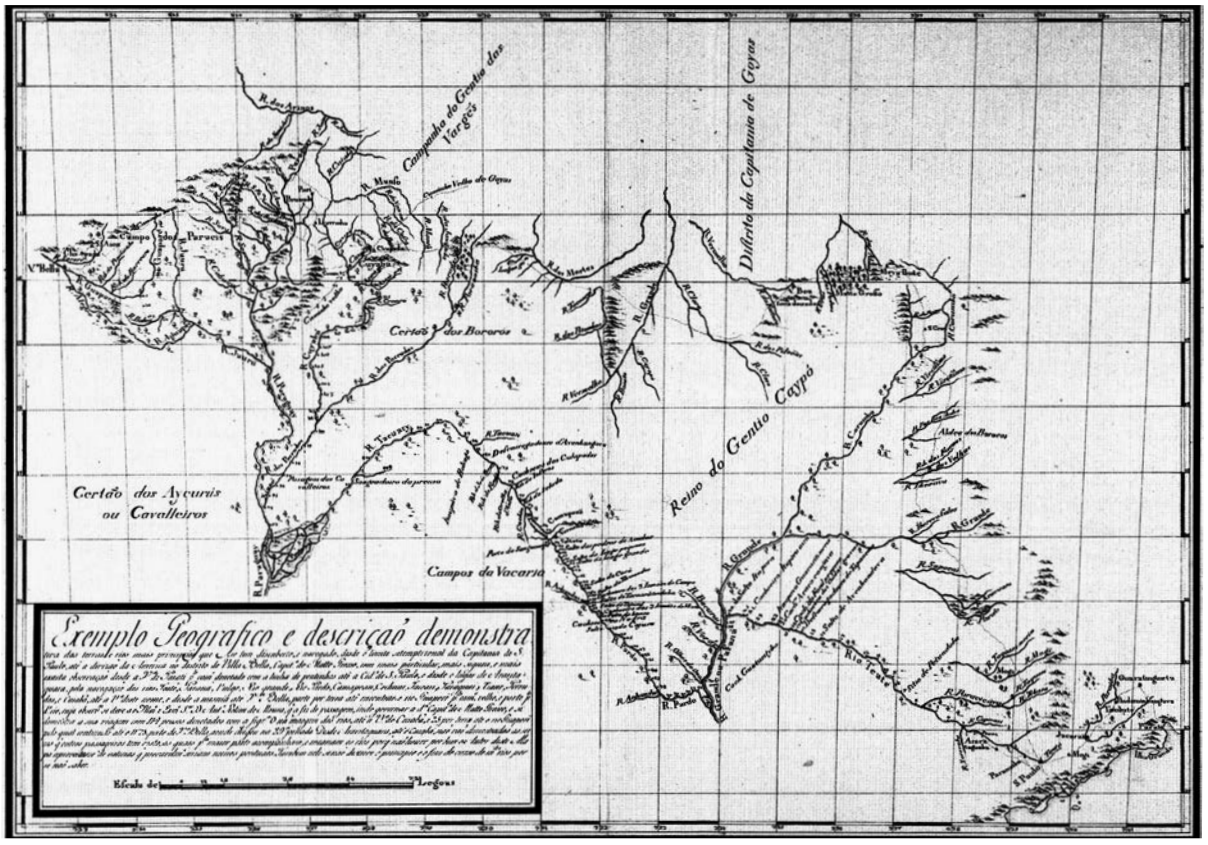



ILUSTRAÇÃO 198 - EXEMPLO GEOGRÁFICO E DESCRIÇÃO DEMONSTRATIVA DAS TERRAS E RIOS MAIS PRINCIPAES QUE SE TEM DESCUBERTO, E NAVEGADO, DESDE O LIMITE SETEMPTRIONAL DA CAPITANIA DE S. PAULO, ATÉ A DIVIZÃO DA AMÉRICA NO DESTRITO DE VILLA BELLA (...). – [17--]. –1 MAPA: MS., COLOR.; 71X52 CM. (COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES... 1997: LEGENDAS DOS MAPAS)

as terras do atual Triângulo Mineiro, atingindo a embocadura do Araguaia (NEME, 1969, p. 104).

O primeiro contato documentado entre os paulistas e os Kayapó deu-se no início do século XVII, por intermédio de uma expedição chefiada por Belchior Dias Carneiro.[716] Na ocasião, houve pacífica troca de presentes e mercadorias. Em 1612, porém, o sertanista Garcia Rodrigues Velho iniciou a escravização dos Kayapó. A partir daí, guerras foram movidas como resposta à recusa à escravidão e à espoliação das terras (MONTEIRO, 1983, p. 64) (Ilust. 199).

No século XVIII, os Kayapó investiram contra canoas dos paulistas que incursionavam pelos rios Pardo, Paraná, Taquari, Verde, Coxim e Camapuã, os estabelecimentos dos dispersos moradores que ensaiavam suas roças às margens desses rios e os caminhos terrestres para Goiás. Para lutar, usavam arcos e flechas, além de uma espécie de porrete ou bilro. No varadouro de Camapuã, os viandantes precisavam de extrema cautela, sobretudo nos dias em que as cargas eram descarregadas pelos escravos. Já nos caminhos terrestres, principalmente na rota para Goiás, os Kayapó demonstraram estratégias diversificadas de ataque. Se as condições fossem propícias, faziam um cerco de fogo com o intuito de impedir a fuga, abrasando *in loco* os viajantes. Com os corpos pintados da cor do mato,

[716] As incursões dos sertanistas de São Paulo, do século XVI ao XVIII, envolvidas com o apresamento de índios e com a descoberta de metais preciosos, de cunho oficial ou particular, foram nomeadas pelos inventários da época de *viagem*, *descobrimento*, *entrada* ou *jornada*. O termo *bandeira* foi divulgado pela documentação no final do século XVII. Capistrano de Abreu sugere que adveio "do costume tupiniquim, referido por Anchieta, de levantar-se uma bandeira em sinal de guerra" (ABREU, 1976, p. 99).



ILUSTRAÇÃO 199 - ÍNDIA KADIWÉU. GUIDO BOGGIANI. ÍNDIA KADIWÉU (RIO NABILEQUE), 1892.



ILUSTRAÇÃO 200 - ÍNDIA GUAICURÚ. DESENHO, NANQUIM SOBRE PAPEL. (COLEÇÃO ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA, [17--], BN)

atacavam grupos de sertanistas que se desgarravam para caçar. Conforme a descrição de Francisco Palácio:

> Costumam estes estar escondidos em qualquer moitazinha de matto bisuntados com terra, e estareis olhando para elles, sem divizares q. he gente, e deixandovos passar vos faram tyro por de traz com o já nomeado porrette pondo vos os miolos a mostra, e basta hum só gentio desta nação para acabar hua tropa de muitos milhares de homens.[717]

Outra estratégia possível era trazer em sua companhia um moleque que lhes servia de guia e, quando avistava os brancos, pedia-lhes que o "apadrinhassem q andava fugido, e q logo falava alguas palavras pella lingoa do Gentio e repentinam.te lhe sahira este q estava embuscado" para o ataque.[718]

Ao longo de cinquenta anos, os Kayapó estiveram envolvidos em hostilidades contra outros grupos indígenas e contra os brancos. Assim como eles, os Mbayá-Guaikurú, da família linguística Mbayá, conhecidos como "índios cavaleiros", ficaram famosos pelos ataques devastadores. Eram "as tribos mais extensamente distribuídas na parte meridional e central do Chaco. Compreendiam os Abipón, Mocovi, Toba, Pilagá, Payaguá e os Mbayá" (CARVALHO, 1992, p. 462). Habitavam nas margens do rio Paraguai e percorriam os vastos campos existentes entre os rios Paraná e Paraguai (Ilust. 200).

Os Mbayá-Guaikurú eram reconhecidos por diferentes nomes: os espanhóis denominavam-nos *Cambas*; os habitantes de Vila Real e Assunção, *Lenguas*; e, por fim, os moradores da cidade de Santa Cruz de la Sierra chamavam-nos de *Chiriquanos*. Em sua origem, o termo Guaikurú pode ter sido criado pelos

[717] *Roteyro da viagem de São Paulo p.ª as Minas de Cuyabá que fez Francisco Palácio no ano de 1726*. Manuscrito do século XVIII (1734?) da Coleção Yan de Almeida Prado, IEB, p. 14v.

[718] *Carta de João Batista Duarte, Juiz de Fora da Vila de Cuiabá a D. Pedro de Sousa Coutinho, Governador Capitão General da Capitania de Mato Grosso, enviando notícias sobre acontecimentos ocorridos na região de Cuiabá, com os índios Caiapó, Bororó e Paiaguá, Vila de Cuiabá, 8 abr. 1771*, ASBH Caderno 24.

Guarani (*-guá*, partícula que leva o significado de gente; *ai*, malvado, traidor; *curú*, sarna, sujo) para designar um conjunto heterogêneo de grupos indígenas que compartilhavam um determinado território, língua e o caráter guerreiro (LUCAIOLI, 2005, p. 64). Tratava-se, portanto, de um rótulo dado pelos Guarani a grupos heterogêneos.

A organização política do território dividia-o em cacicados independentes, "de muita extensão", nas margens orientais e ocidentais do rio Paraguai (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. 1, p. 260-261). Tudo indica que a violência gerada pela conquista acentuou a fragmentação política. Os caciques costumavam ser escolhidos por "sangue" ou por mérito. Assim, o cacique Epaquini (batizado com o nome de Jaime), dos territórios dos Apacachodegodegi, localizados próximos a Assunção, fazia parte do "tronco do sangue real dos Eyuguayegis". Já um "*nuevo cacicato*" levantava-se entre os Guetiadegodis. Chamava-se Oyomadigi e era irmão do cacique, cujo pai, Unego-Atenogodi, havia sido morto pelos Chiquitos numa emboscada (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. 1, p. 256-257).

Empecilho à circulação e à ocupação das fronteiras de Mato Grosso, o grupo indígena conhecido pelo nome Payaguá autodenominava-se Evuevi ou Euébe – "gente do rio", "gente da água" (CARVALHO, 1992, p. 463) (Ilust. 201).

Hábeis canoeiros, esses "corsários fluviais" falavam também uma língua do grupo guaikurú e transitavam pelas águas do rio Paraguai e do Pantanal (MARQUES, 1980 [1879], p. 150). Dividiam-se em tribo meridional – os "Tacumbú" (anteriormente chamados de "Agaces"), estabelecidos nos arredores de Assunção – e tribo setentrional – os "Cadigué" ou "Sarigués", que viviam no delta do Paraná e na margem esquerda do Paraguai. Viviam de arroz, peixes, capivaras, jacarés e jacuris (cobras) (CAMPOS, 1862 [1723], p. 441).

O assalto dos Payaguá (Agaces) à expedição de Sebastião Gaboto com mais de 300 canoas no rio Paraguai, em 1528, inaugurou um longo processo de guerras, alianças e recomposições de forças. A hostilidade dos Payaguá fortaleceu a aliança dos espanhóis com os Guarani (ou Carijós). Um documento de 1541, entretanto, ilustra o caráter frágil dessas alianças no âmbito da ordem colonial. Eis o alerta de Alonso Cabrera:

> Os índios Carijós com quem vivíamos no Paraguai é gente muito belicosa, astuta, desejosa de matar, e para conservar e tê-los seguros em nossa amizade é necessário fazer guerra aos índios que são seus inimigos e nossos…. e como não lhes fizemos guerra contra aqueles a quem desejam destruir imediatamente voltarão as armas contra nós por pensar que, como gente pouco poderosa, poderão acabar conosco. (CABRERA, 1541 *apud* SCHMIDT, 1949, p. 145).

Portanto, do ponto de vista do conquistador, era preciso fomentar rivalidades para efetivar aliança com os Guarani, de modo a mantê-los em estado de guerra permanente contra os inimigos. Paradoxalmente, tal situação levada ao extremo constituía uma ameaça de traição aos próprios espanhóis, que temiam pôr em risco a frágil aliança.

O primeiro acordo de paz foi feito pelo governador Alvar Núñez Cabeza de Vaca, quando os Payaguá prometeram "dar la obediência á su majestad y a ser amigos de los españoles" (SCHMIDT, 1949, p. 147). Na mesma noite, porém, enquanto o governador rumava com uma bandeira para combater os Mbayá-Guaikurú, os Payaguá atacaram a cidade de Assunção durante noites consecutivas, matando, incendiando e roubando mulheres guarani e cristãs, além de mercadorias. O fim da vislumbrada aliança entre os espanhóis e os Payaguá gerou confrontos cada vez mais frequentes e violentos.

Durante o século XVIII, os Cadigué migraram para o atual Pantanal, em virtude da crescente tensão entre os índios e os missionários jesuítas. A partir daí, passaram a assaltar as monções paulistas, isto é, as frotas de comércio que seguiam pelos caminhos fluviais de Porto Feliz a Cuiabá.

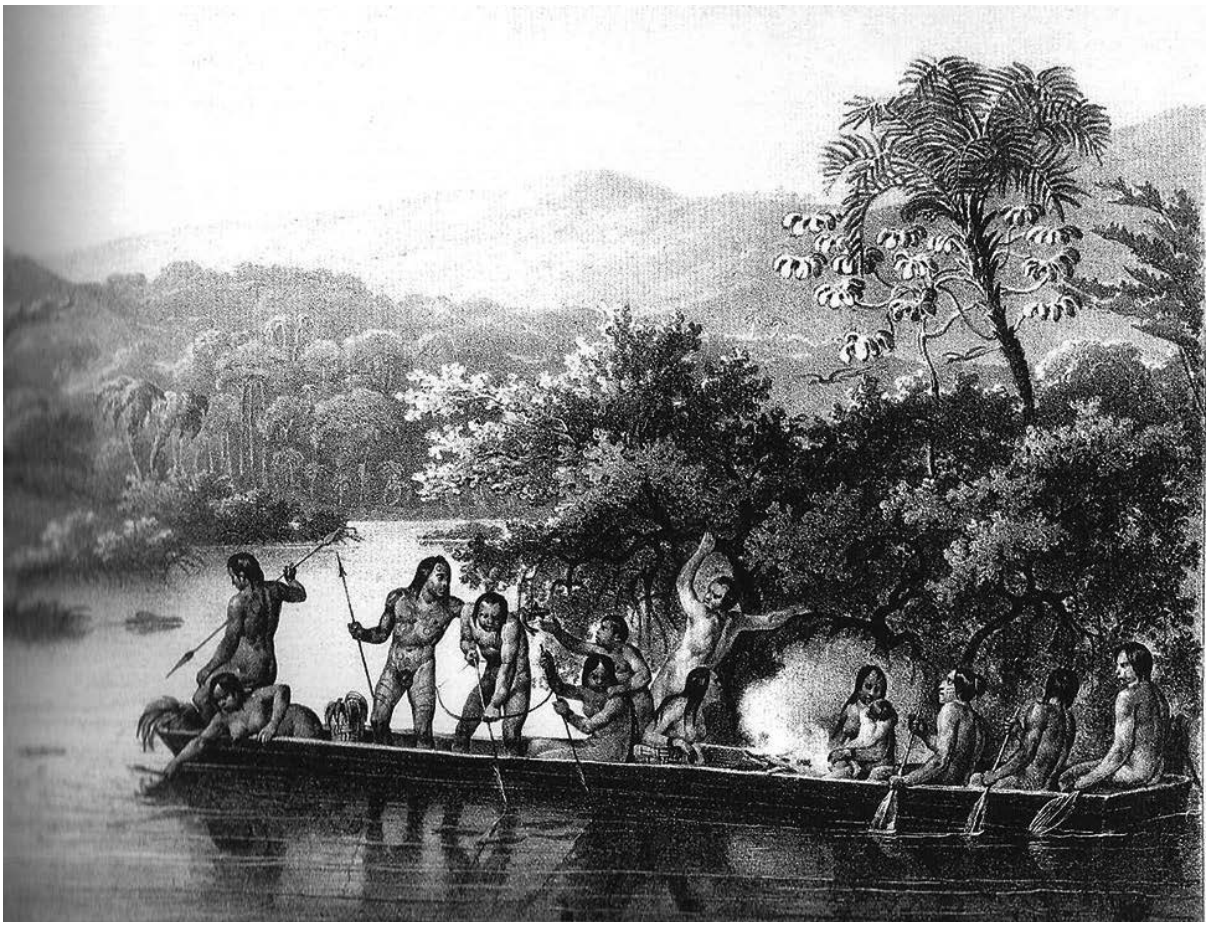


ILUSTRAÇÃO 201 - CANOA ÍNDIA. (MORITZ RUGENDAS JOHANN (DEL.); ADAM V. (DEL.); DUPRESSOIR (LITH.): CANOT INDIEN. 1835. ETNIAS NÃO IDENTIFICADAS). LITOGRAFIA. (MOURA C., 2012, P. 309)

Depois de vigiar cuidadosamente o movimento das tropas, os Payaguá, escondidos em ribeirões e sangradouros dos rios Paraguai Mirim e Paraguai Grande, atacavam com "grande gritaria", empenhando-se, antes de tudo, em molhar as armas (TAUNAY, 1981 [1954], p. 210). Nesses assaltos, "traziam as caras, e corpos todos pintados, ornavam com variedade de penas as cabeças" (TAUNAY, 1981 [1954], p. 142). A presença dos Payaguá no Pantanal, além dos constantes assaltos às monções paulistas para capturar bens coloniais e cativos, enfraqueceu os Guató, que anteriormente dominavam a região (Ilust. 202).

## Práticas e objetos ocidentais no mundo indígena

Nas conturbadas paisagens fronteiriças do século XVIII, a apropriação do ferro, do bronze, do cavalo, da língua e de armas nas guerras contra os paulistas acirrou, ainda mais, o potencial guerreiro desses grupos indígenas. Lamenta-se Azara: "Pouco faltou para que exterminassem todos os espanhóis do Paraguai" (AZARA, 1988 [1809], p. 70).

Em 1736, os Payaguá utilizavam "alguas Lanças e huas chapas de ferro feitas com o milhor primor de arte e tão agudas e afiadas q' hão de penetrar o mais seguro [...] e bem mostrão serem feitas pelos castelhanos q' os fomentão pª estes roubos".[719] A suspeita de uma aliança entre os Payaguá e os padres das aldeias da Companhia de Jesus é reforçada em vários documentos, pois, diz um deles, as

[719] *Carta de Miguel Antonio de Sobral, relatando um ataque dos índios Paiaguá, matando diversas pessoas entre elas: Pedro Morais Navarro, seu sobrinho e um frade, e tecendo outros comentários. Casa do Registro, 05 abr. 1736*, ASBH Caderno 15, p. 6.

suas armas são "boas chapas de ferro, e bem obradas, e bronse nas cabeças dos porretes" e o dito Gentio falava tanto a língua geral quanto o espanhol,[720] o que explicaria, em parte, a contínua repetição dos assaltos dos Payaguá por mais de meio século.

Foi por volta de 1700 que os Mbayá- Guaikurú intensificaram as hostilidades contra portugueses e espanhóis, apossando-se das armas dos brancos, cavalos e produtos coloniais. Os Guaikurú , que circulavam pelo Paraguai e seus afluentes, possuíam armas bem diversificadas, reflexo do intenso intercâmbio cultural nas fronteiras: arco e flecha, porrete, laço de couro, remo de canoas afiado nas extremidades, lança, f acão e espingarda. Em combate, usavam "uma camisa de couro de onça, que lhes dá pelos joelhos, a qual julgam impenetrável a todas as obras offensivas, mesmo as balas" (RODRIGUES DO PRADO, 1908 [1795], p. 32) (Ilust. 203).

A apropriação do cavalo trazido pelos espanhóis possibilitou um novo equacionamento de forças dos Mbayá-Guaikurú diante de outros grupos indígenas e dos adventícios, sem, entretanto, alterar radicalmente as técnicas e estratégias guerreiras dos ameríndios. O mesmo ocorreu entre os Reche do Chile, para os quais o cavalo tornou-se rapidamente um símbolo de prestígio dos guerreiros, facilitando a vitória nas operações de guerra (BOCCARA, 1998, p. 117).

A principal estratégia guaikurú era combater a cavalo em campo aberto em grandes tropas de cavaleiros. Quando avistavam os inimigos, "ajuntavam os cavallos e bois, e cobrindo os lados, os apertavam de sorte que, com a violencia com que iam, rompiam e atropellavam os inimigos, e elles com a lança matavam quantos encontravam diante" (TAUNAY, 1981 [1954], p. 124). Outro modo de combate era a divisão em várias tropas compostas por cerca de 40 guerreiros indígenas. Uma pequena tropa mostrava-se visível aos espanhóis, que partiam ao seu encalço, enquanto outras tropas apareciam em lugares distintos. Disso resultava a divisão e a completa desorientação da milícia espanhola. "Com esse ardil conseguiram arruinar a provincia do Paraguai pelo Oriente e Norte", comenta o Padre Sánchez Labrador (1910 [17--], t. 1, p. 307).

Em reação à conquista ibérica dos territórios indígenas, os Mbayá-Guaikurú fizeram aliança com os Payaguá, entre aproximadamente 1719 e 1768, o que lhes garantiu a superioridade bélica nas guerras contra outros grupos indígenas, espanhóis e portugueses nas arenas da América meridional. "Em cada expedição se contentam em obter apenas uma vantagem. Se não fosse isso, hoje já não restaria um espanhol no Paraguai e um português em Cuiabá (AZARA, 1998 [1809], p. 61).

Alianças interétnicas entre os grupos Abipones que viviam nas fronteiras do Chaco no século XVIII também eram extremamente dinâmicas, pois, ora confederados a outros grupos, como Calchaquíes e Mocovies, ora solitários, eram "tão móveis como a possibilidade de renovar as alianças políticas e sociais de caráter segmentário" (LUCAIOLI, 2011, p. 81).

Em 1747, segundo Azara, os Payaguá atacaram os povoados de Itatim e Santa Lucia, nas margens do rio Paraná: "neles desembarcaram e com aparência e palavras pacíficas mataram muitos de seus habitantes, e os que escaparam foram atacados pelos Guaikurú que manobravam de acordo com os Payaguá. Desde este caso, o povo não se recuperou" (SCHMIDT, 1949, p. 178). A aliança guaikurú-payaguá viabilizou a inserção de um grande afluxo de cativos de várias etnias no comércio ibero-ameríndio colonial. Considerados mercadorias valiosas no circuito comercial, os cativos foram objetos disputados e trocados pelos indígenas por metais preciosos e outros produtos coloniais.

[720] *Parecer incompleto de João de Souza de Azevedo, Sargento-mor, sobre o Tratado de Limites de 1750, em conferência ocorrida no Colégio de Santo Alexandre, na cidade de Belém do Pará, diante de D. Francisco Pedro de Mendonça Gurjão, Governador Capitão General do Estado do Maranhão e do Grão-Pará, e outras autoridades, em 16 jan. 1752*, ASBH Caderno 21.

## Cativos no circuito comercial ibero-ameríndio

Graças à superioridade que os cavalos lhes proporcionavam, os Mbayá-Guaikurú guerreavam com o objetivo principal de capturar cativos, principalmente crianças. Comenta o Padre Sánchez Labrador:

> Mesmo que sejam crianças de peito, eles as levam e criam conforme seus bárbaros ritos e modos. Atualmente, têm muitas dessas de todas as idades filhas de espanhóis da cidade de Assunção, e da vila de Curuguatí, como também de outras nações. As mulheres mais velhas merecem observação e cativam algumas; outras e todos os homens passam pelos fios de suas lanças e alfanjes. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. 1, p. 311).

Nas aldeias guaikurú, viviam índios das nações Guachi, Guató, Cayovaba, Bororo, Coroa, Kayapó, Chiquito e Chamacoco (RODRIGUES DO PRADO, 1908 [1795], p. 31) que faziam diversos serviços, como buscar lenha, carregar água, caçar, pescar, fazer pinturas corporais e cultivar a terra (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. 1, p. 287). Testemunha Azara que o Guaikurú mais pobre tinha "três ou quatro escravos" (AZARA, 1998 [1809], p. 59). Os cativos de guerra serviam como reféns que podiam ser trocados por produtos coloniais, formando, desse modo, complexas redes comerciais e sociais (Ilust. 204 e 205).

Ao longo do século XVIII, aos cativos ameríndios somaram-se espanhóis, portugueses, negros, mulatos e mamelucos, urdindo uma rede social multiétnica. O Padre Sánchez Labrador conversou com um português idoso de Cuiabá, que vivia há mais de dezesseis anos na aldeia guaikurú, e com uma senhora portuguesa, cujo marido fora morto pelos índios no caminho de Cuiabá, que já completava sete anos na aldeia guaikurú, em companhia de seus dois criados negros e seis cativas cristãs de



ILUSTRAÇÃO 204 - MULHER DA TRIBO DOS XAMACOCOS. DESENHO DE HERCULES FLORENCE (1825-1829). (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 91)

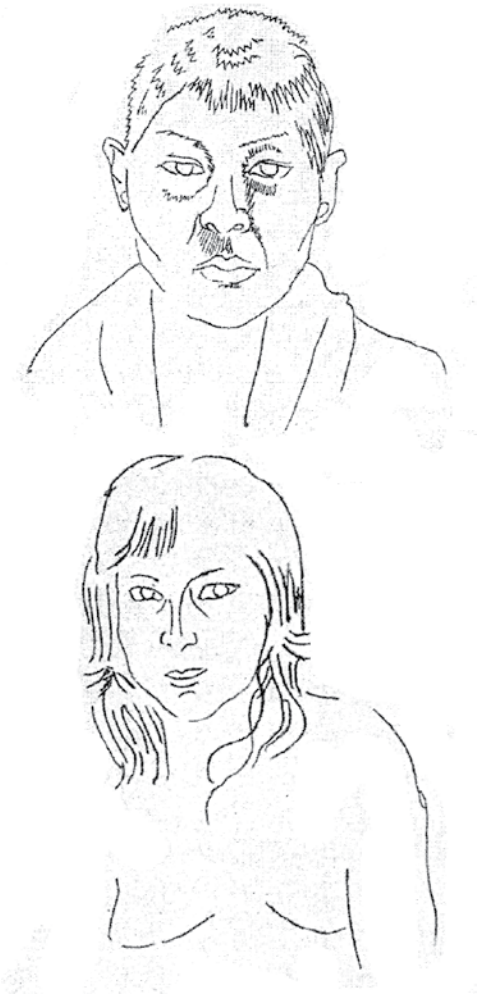


ILUSTRAÇÃO 205 - BORORO E GUATÓ. DESENHO DE HERCULES FLORENCE (1825-1829). (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 119)

Assunção, das quais uma delas servia de intérprete, pois sabia a língua guarani (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. 1, p. 42). Tudo indica que esses cativos, ao lado das lideranças indígenas desses grupos, exerciam papéis de intérpretes e de mediadores do mundo colonial ibérico. Hercules Florence presenciou a chegada de uma menina branca de doze anos a Cuiabá, capturada ainda bebê pelos Guaikurú no Paraguai. Falava a língua guaikurú e tinha assimilado todos os costumes indígenas (FLORENCE, 1977 [1825-29], p. 90).

Os Payaguá vendiam os cativos portugueses, mamelucos, negros e mulatos na cidade de Assunção. De acordo com a carta de D. Antonio Rolim de Moura, Governador da Capitania de Mato Grosso, "quase todos os Escravos que foram parar em Assumpção he por mão de Payagoá a quem a d.ª Cid.e os comprão por terem ordinariam.te pazes com o d.o Gentio".[721]

No dia 15 de setembro de 1730, D. Carlos de Los Rios Valmaseda testemunhou a chegada de 60 canoas dos Payaguá à cidade de Assunção:

> Quatro índios muito emplumados, e armados com flechas, e lanças e os rostos almagrados, vestidos com uns casacões de couro de jaguares a dar parte ao Governador que traziam alguns cativos Portugueses, que queriam vender aos Espanhóis; [...] pondo excessivo preço na senhora Portuguesa, e em dois rapazes fora os outros, e mulatos. (VALMASEDA, 1981 [1730], p. 146).

Depois de estabelecidos os termos da transação, os Payaguá trouxeram a senhora chamada Domingas Roiz, natural de Lisboa, que fora capturada no ataque de 6 de junho de 1730 à monção do Dr. Álvares Lanhas Peixoto, dois rapazes e doze negros e mulatos para serem trocados por prata. Comenta o autor que todos os cativos encontravam-se em estado miserável, especialmente a senhora, "a quem haviam raspado as sobrancelhas, pestanas e cabeça, sem mais vestuário que umas anáguas velhas, feita em pedaços, com q. cobria suas vergonhas: os mais os traziam desnudos de tudo, e raspados da mesma forma" (VALMASEDA, 1981 [1730], p. 146).

Para Lévi-Strauss, "os conflitos guerreiros e as trocas econômicas não constituem unicamente, na América do Sul, dois tipos de relações coexistentes, mas antes os dois aspectos, opostos e indissolúveis, de um único e mesmo processo social" (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 338). Na mesma vertente, Guillaume Boccara, ao analisar as guerras para os Reche/Mapuche do Chile, afirma que contribuíam para a produção e reprodução material e simbólica da sociedade, além de ser um mecanismo de mudança e de diferenciação identitária em relação ao Outro (BOCCARA, 1998, p. 110).

O sucesso dos assaltos payaguá e guaikurú resultou na captura de numerosos prisioneiros. Além de ter reforçado a identidade coletiva, a vitória desses grupos nas guerras favoreceu a apropriação de grande quantidade de ouro e prata, o que gerou a circulação de produtos coloniais nas aldeias indígenas e nas vilas ibéricas, criando um poderoso circuito comercial. As transações comerciais ocorriam nas fronteiras, sobretudo entre Cuiabá e Assunção. Analisa Chiara Vangelista:

> A existência dos dois grupos colonizadores, súditos das coroas ibéricas, oferecia aos payaguá a possibilidade de administrar o antagonismo político e econômico. Nesta perspectiva, o ataque aos portugueses em 1730 não se introduz no âmbito dos conflitos locais, mas forma parte de um projeto indígena de intercâmbio comercial com os espanhóis. (VANGELISTA, 1991, p. 158).

Os grupos indígenas, portanto, aproveitavam-se das disputas que ocorriam nas fronteiras ibéricas para articular estratégias políticas e comerciais. Dos produtos saqueados, os

[721] *Carta de D. Antonio Rolim de Moura, Governador Capitão General da Capitania de Mato Grosso e Diogo de Mendonça Corte Real, Secretário de Estado, tratando de assuntos diversos como dificuldades de navegação entre a Capitania e a Corte; necessidade de demarcação de terras nas fronteiras com os castelhanos; fuga de escravos; situação com os índios Paiaguá e tecendo comentários sobre os mapas da Capitania que enviou. Vila Bela, 5 set.1754*. ASBH, Caderno 29, p. 15.

Payaguá comercializavam cativos portugueses, mamelucos, negros e mulatos na cidade de Assunção por ouro e prata. Tão grande era o influxo de ouro trazido pelos nativos que "hoje já se compram os gêneros de Castela por ouro, e não por erva, nem tabaco" (VALMASEDA, 1981 [1730], p. 148).

O temor de alianças dos espanhóis com os grupos indígenas era uma constante. De posse do gentio chamado *Aravirá*, em 1740, no Paraguai, os portugueses "acharão quatro Machados do feitio de cunhas, que me dicerão seremlhes dados pellos Castelhanos".[722] A partir daí, cogitou-se prender e matar os índios por estarem confederados com os espanhóis.

As autoridades portuguesas recomendavam explicitamente o acordo com os Guaikurú, apesar de terem sido vítimas de numerosos ataques desse grupo, visando

> [...] introduzir a abundancia de Cavallos nestas Minas a troco de faz.das, mas também p.ª atravez do Gentio se observarem os movimentos e ânimos dos Hespanhoes, que rezidem nas povoações do rio Paraguay grande; e também serve o trato com o d.º Gentio pª pello tempo adiante se poder fundar algûa povoação naquelle destricto; cazo pareça conveniente para com mais brevidade e facillidade acommeter as Povoações da Hespanha, e senhorear as margens do rio Paraguay grande: e he muito útil a communicação com o d.º Gentio, para com mais facilidade se poder extinguir o resto do Payaguá, sobre as insolências do qual dou a Vossa Mag.e de conta na prez.te ocazião.[723]

Da perspectiva das autoridades portuguesas, portanto, a política de aliança com os Guaikurú poderia viabilizar a obtenção de cavalos, a ajuda dos índios no combate aos espanhóis, o estabelecimento de povoações e o combate definitivo contra os Payaguá (Ilust. 206). Em 1740, as autoridades enviaram "um cabo capaz de presentear e fazer amizades com o gentio Aycurú, para, por meio delles, destruírem-se os payaguás" (SÁ, 1898-1899 [1782], p. 89). Uma expedição partiu então capitaneada por Antonio João de Medeiros, com doze canoas e 140 homens com destino ao território dos Guaikurú para presenteá-los com panos de cores, baetas, chitas, barretes, chapéus, fitas, contas, pentes, facas, tesouras, machados entre outros. Em resposta, os Guaikurú ofereceram-se como aliados na guerra contra os Payaguá e contra os espanhóis. Mas, no dia seguinte, contrariando o acordo, os Guaikurú mataram cinquenta soldados. Este episódio ilustra a "labilidade das fronteiras da amizade e da inimizade" dos grupos indígenas (FAUSTO, 1992, p. 354).

Além dos cativos e dos cavalos, o gado *vacum* constituía um elemento importante do comércio ibero-indígena. Na expedição da terceira partida de demarcação da América meridional, comandada por José Custodio de Sá e Faria, realizada no ano de 1753, os Guaikurú apareceram na margem oriental do rio Paraguai e o capitão da tropa dos paulistas pediu que se trocassem vacas por vários gêneros. Diz o documento: "achou alguns q. sendo nascidos em Cuyabá e no Paraguay, sabiam a Língua Portuguesa e Guarani, porque foram trazidos como escravos pelos Bayás e Payaguás".[724] Seis canoas armadas foram até a barranca do rio para negociar o preço. "Entretanto, vio este q. serião os Índios q estavam à vista, 200, todos armados com lanças, porretes, facões de paos, arcos e frechas, e montados em pello sobre bons cavallos". Um marinheiro da partida espanhola apartou-se, então, para comprar uma ovelha, "o Índio, q. lha vendeo [...] chegou por detraz, e deo-lhe

[722] *Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre a carta dos oficiais da Câmara da vila de Cuiabá dando conta da descoberta de uma aldeia de gentio, chamado Aravirá, na parte do Paraguai*, 1740, AHU caixa 3, doc.169, projeto Resgate.

[723] *Cópia da carta de João Gomes Pereyras, Ouvidor Geral da Comarca de Cuiabá a S. Majestade informando sobre uma carta que recebeu de Agostinho Pacheco Teles, Superintendente das Minas de Goiás, questionando sobre a possibilidade de introdução de cavalos pela região de Vacaria e sugerindo um acordo com os índios Guaycurus, que residem nas margens do Rio Paraguai e possuem abundância de cavalos, para a troca destes por tecidos. Vila de Cuiabá, 8 set. 1733*. ASBH, Caderno 25.

[724] *Diário das três partidas de demarcação da América em virtude do tratado de limites ajustado entre as duas coroas de Espanha e Portugal*, 1759, ms. da coleção Yan de Almeida Prado, IEB, f. 62v.

hua porretada na cabeça, q o derrubou morto; os demais, indaque de Longe, virão tudo bem, e se Lançarão da barranca abaixo, e no mesmo instante fugiram todos os Índios".[725] As canoas regressaram às embarcações grandes, enquanto os índios ficaram "com m^ta algazarra, celebrando a façanha".[726]

Em meados do século XVIII, os nativos atuaram na fronteira ibérica, comercializando ora com uns, ora com outros, estabelecendo múltiplas alianças que, do ponto de vista do conquistador, eram incompreensíveis pela sua versatilidade. Como mencionou um franciscano no século XVIII a respeito dos índios cavaleiros: "Uma coisa em que são muito constantes é em manter a sua liberdade sem alterar seus costumes: nenhuma argumentação pode persuadi-los a abandonar isso" (HEMMING, 1984, p. 387). No entanto, à medida que o processo de conquista avançava pelos territórios indígenas de modo sistemático, os "nativos da terra" viram sua livre circulação ser paulatinamente controlada e limitada, de modo que "as nações indígenas de fronteira começaram um processo de identificação do território étnico com o território das coroas" (GARCÍA JORDÁN; IZARD, 1991, p. 162). A progressiva construção do espaço colonial ibérico através de fortes, presídios, vilas e fazendas procurou assegurar a posse dos territórios para as coroas ibéricas, enquanto se esfacelavam os movimentos indígenas de resistência nas fronteiras do extremo oeste da América portuguesa.

## Mosaicos da conquista

No século XVIII, as autoridades recomendavam a incorporação dos índios à sociedade colonial por meio do trabalho. De acordo com o parecer de Ricardo Franco de Almeida Serra, os índios deveriam estabelecer-se em aldeamentos, "de tal forma que sejam úteis à agricultura e à mineração" (ALMEIDA SERRA, 1866 [1803], p. 204). No entanto, caso houvesse manifestação de resistência, ordenava-se a escravização ou extermínio de grupos indígenas considerados hostis à "civilização" (KOSHIBA, 1988, p. 41) (Ilust. 207).

Com o agravamento das tensões ibero-ameríndias, D. João V ordenou "dar um castigo que os atemorizasse, de modo a que se respeitassem as armas portuguesas". Recomendou que

[725] *Ibidem*, f. 63.

[726] *Ibidem,* f. 63v.

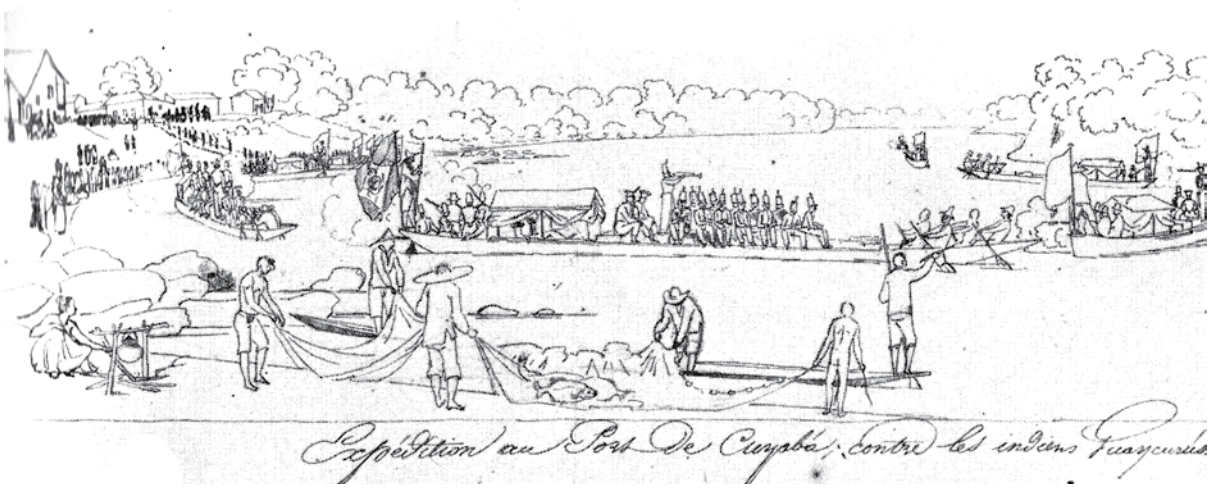



ILUSTRAÇÃO 207 - EXPEDIÇÃO DO PORTO DE CUIABÁ, CONTRA OS ÍNDIOS GUAICURÚS (DESENHO DE HERCULES FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 149)

> [...] sejão atacados dentro dos seus alojamentos, assim os gentios Payaguazes, como tão bem as mais nações que confederadas com elles os ajudassem a nos hostilizar, queimandolhes e destruindo-lhes todas as suas Aldeias para que este espetáculo lhes sirva de mayor horor ficando em cativeiro todos aquelles que se puderem render e apanhar".[727]

A coroa portuguesa recomendava a venda dos cativos de guerra em praça pública e a distribuição aos particulares que integraram as expedições punitivas, desde que fossem devidamente pagos o "Real quinto de Vª Magᵉ". Se os índios se entregassem, seriam presos e julgados, mas, se lutassem, "passarão a espada sem distinção ou differença algûa, de sexo, só não executarão a dª pena de morte nos meninos e meninas de des annos pª baixo, porque estes os conduzirão a esta Vª para delles se tirar o quinto de S. Magᵉ e os mais se repartirem por quem tocar". A política oficial era, portanto, "domesticar, ou afugentar, e extinguir" (DEPARTAMENTO DO ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1917, vol. XXII, p. 168, 186).

Na capitação das matrículas dos anos de 1736 a 1739, da Vila de Cuiabá, aparece, entre outros itens, o pagamento dos quintos dos Payaguá capturados em guerra.[728] Em outubro de 1737, João Gonçalves Pereira, ouvidor-geral da Comarca de Cuiabá, declara "guerra do gentio Cayapó e Payaguá e que todas as pessoas que prizionarão o d.º gentio se sirvão delle e o não possão vender, trocar alhear nem escambar a troco de ouro".[729]

Em 1742, o sertanista Antônio Pires Campos, o *Pay Pirá*, que havia conquistado parte dos Bororo do planalto de Mato Grosso, firmou um contrato com assentimento do Rei D. João V, perante o governador D. Luís Mascarenhas, cujos termos estipulavam uma arroba de ouro, patente de Cor.ᵉˡ Regᵗᵉ e Conquistador dos Novos descobrim.ᵒˢ,[730] sesmaria de três léguas em Cuiabá, e "o hábito de christo com 50$ r.ˢ de tença" (DEPARTAMENTO DO ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1917, vol. XXII, p. 211), em troca de afugentar e destruir os Kayapó. Antônio Pires Campos, que liderou a campanha contra os Kayapó atribuindo-lhes costumes canibais, tinha uma boa capacidade de negociação ao chefiar uma tropa de cerca de quinhentos Bororo, um terço dos quais bem armados, além das tropas de soldados aventureiros. Este líder paulista, que sabia transitar entre o mundo dos índios e o mundo dos brancos, percorreu mais de três meses os territórios Kayapó, destruindo todas as aldeias, retornando à Vila Bela com aproximadamente mil cativos. Na década de 1770, os Kayapó não tinham mais condições de prosseguir os confrontos contra os paulistas (Ilust. 208).

Os Payaguá foram expulsos das tangentes do rio Paraguai, mas os assaltos às monções continuaram a ocorrer nos anos de 1737, 1740, 1744, 1752, 1753 e 1770. As contínuas investidas dos nativos modificaram as estratégias de destruição dos Payaguá.

As autoridades procuraram interferir sistematicamente na política de aliança estabelecida pelos indígenas, fazendo com que um grupo lutasse contra o outro, ao mesmo tempo em que vislumbravam possíveis alianças com os espanhóis na guerra contra os Payaguá. No ano de 1753, D. Antonio Rolim pediu autorização ao governador de Assunção (que nunca a concedeu) para ultrapassar as

---

[727] 2 dezembro 1735, Lisboa Occidental. AHU, projeto Resgate, catálogo 2, caixa 11, doc. 1102.

[728] *Carta do Provedor e Intendente da Fazenda da Vila de Cuiabá, informando sobre a arrecadação e despesas da Provedoria e apresentando resumo das contas de rendimento da capitação das matrículas nos anos de 1736-39. Vila de Cuiabá, 30 ago. 1738*, ASBH Caderno 27.

[729] *Carta de João Gomes Pereyras, Ouvidor Geral da Comarca de Cuiabá a Manoel Caetano Lopes de Lavre, Secretário de Estado, enviando notícias sobre o novo descobrimento Beripoconé; informando a chegada do Capitão Antonio de Pinho Azevedo, descobridor do caminho para as minas de Goiás; a introdução de cavalos, o aprisionamento dos índios Bororó, Caiapó e Paiaguá; o edital disciplinando o cativeiro indígena e indagando se os mesmos devem ou não pagar a capitação. Rio Cuiabá, 01 set. 1737*, ASBH *Caderno 12*.

[730] "Antonio Pires Campos – Patᵉ de Cor.ᵉˡ Regᵒ e Conquistador dos Novos descobrim.ᵒˢ, 21-8-1742, ASBH *Caderno 8*, Livro 12, fls. 40. Sesmarias, Patentes, Provisões.

fronteiras, com o objetivo de concluir a guerra contra os Payaguá "adentro das demarcações pertencentes a Castela, nas vizinhanças de Cidade de Assunção" (GARCÍA JORDÁN; IZARD, 1991, p. 159).

Na década de 1770, foram fundados os presídios de Albuquerque e Coimbra, com a função de dar proteção à navegação dos paulistas e conter as incursões dos Guaikurú, que "subiam até Vila Maria, onde assassinaram algumas pessoas e cativaram outras".[731] Apesar das suas condições precárias, essas fortificações foram eficazes na guerra de conquista dos nativos e na interrupção da circulação dos grupos indígenas pelo território sul-americano. De acordo com a análise de García Jordán e Izard: "os presídios militares e as fortificações incentivaram um primeiro povoamento estável na faixa territorial ao longo do Paraguai e, ao mesmo tempo, ofereceram ainda uma débil e desorganizada resistência à mobilidade de um povo como os payaguá, que se deslocava exclusivamente pela água e que era incapaz de resistir a um ataque em terra firme" (GARCÍA JORDÁN; IZARD, 1991, p. 159).

Contudo, foi o ataque ao forte de Nova Coimbra que desmoralizou parte das forças militares da Colônia. Em 1778, os Guaikurú chegaram ao forte trazendo algumas mulheres, além de carneiros, perus, peles de veado e outras mercadorias para resgate. O cacique e um intérprete foram pedir aos soldados que retirassem as armas de fogo e as cobrissem com uma tolda, dizendo que as mulheres temiam ver a sentinela e as armas de fogo. Armados apenas com facas e porretes, os índios entraram no forte, oferecendo mulheres. Ao sinal do assobio do cacique, os índios puseram-se a matar. Depois de terem matado 54 soldados da guarnição, os Guaikurú retiraram-se do forte levando armas e roupas ensanguentadas (RODRIGUES DO PRADO, 1908 [1795], p. 38).

A ocupação dos territórios indígenas com fortes, fazendas e vilas foi um golpe sobre a resistência indígena, como se pode observar pela carta do governador do Paraguai, don Joaquin de Alós, ao Rei, de 19 de Mayo de 1774:

> Não faz muitos anos que se povoou a costa com os vários presídios que hoje a guarnecem a distâncias proporcionadas, tendo se multiplicado as estâncias e povoações que desde a de Concepción se enumeram cinco, a que se agrega o presídio do Forte Borbon situado aos 21º em virtude de ordem de nossa majestade, de que não tenham paragem para onde (mesmo que queiram) se retirar, uma vez que fogem dos portugueses e das outras cidades que, ressentidas de suas violências, não lhes dão acolhida. (SCHMIDT, 1949, p. 1888).

Com a redução da população e do campo de locomoção dos guerreiros, os Payaguá transladaram-se para Assunção, em 1791, onde se comprometeram perante as autoridades a "viver tranquilos" (CARVALHO, 1992, p. 466), numa comunidade de cerca de mil pessoas. No ano seguinte, dois caciques dos Guaikurú, *Emavidi Channé*, chamado de Paulo Joaquim Ferreira, e *Queyma*, o João Queima de Albuquerque, acompanhados de dezessete guerreiros e de uma negra brasílica levada como intérprete, foram a Vila Bela, onde, perante o governador, "fizeram um tratado de perpétua amizade, e aliança com termo de vassalagem à coroa Fidelíssima" (CASAL, 1976 [1817], p. 119). Desde 1774, os Guaikurú da região meridional do Fecho dos Morros fizeram as pazes com os espanhóis, em decorrência da intermediação de um padre que viveu entre os índios e "seguiu todos os costumes, deixou arrancar as sobrancelhas e pestanas, casou-se entre elles, teve filhos, e por esta forma livrou a sua pátria das continuas hostilidades que soffria destes

[731] Fragmento em espanhol do livro *Viaje pintoresco por los rios Paraná, Paraguai, S. Lourenço, Cuiabá y el Arinos, tributário del grande Amazonas con la description de la Província de Mato Grosso bajo su aspecto físico, geográphico, mieralojico y sus producciones naturales*, de C. Bartolomeu Bossi, relatando os massacres de portugueses pelos índios Guaikurú e a tentativa de D. Lázaro de Rivere, Comandante das forças espanholas, em dominar o Forte de Coimbra a 17 de setembro de 1801, quando Ricardo Franco de Almeida Serra comandava este forte (Paris: lib. Parisienne, 1863), ASBH Caderno 19.

bárbaros" (RODRIGUES DO PRADO, 1908 [1795], p. 57).

## Considerações finais

O mapa Parte da Capitania do Matto Grosso..." (Ilust. 209) sintetiza os movimentos de expansão paulista pelo extremo oeste da América portuguesa e também os territórios indígenas de meados do século XVIII, como uma espécie de radiografia da conquista da Capitania do Mato Grosso. Provavelmente, foi feito por um sertanista que, com apoio de textos narrativos, detalha primorosamente os traçados dos rios, as vegetações e os relevos do sertão. O mapa localiza os grupos indígenas *Arahés*, *Guapindayé*, *Tapairapê*, *Chavante*, *Guacuruagua*, *Corumbaré*, *Carayas*, *Bororo*, *Cayapó*, *Payaguá* e *Guaicurú*.

Em relato visual realizado no período em que Antônio Pires Campos, o *Pay Pirá*, havia conquistado parte dos Bororo do planalto de Mato Grosso para combater os Kayapó, observa-se, conforme assinalado no mapa, que a expedição de Antônio Pires Campos destruiu alojamentos dos Kayapó a 14 de agosto de 1753; o mapa indica, ainda, o trânsito da bandeira, as arenas de conflito e a localização de outros alojamentos indígenas. Antônio Pires Campos também conquistou muitos outros grupos indígenas, como as 108 famílias Tapirapé que trouxe para Ouro Fino.

Os trajetos de navegação dos Payaguá destacam-se junto ao itinerário da terceira partida de demarcação das fronteiras entre Portugal e Espanha, que colocou o marco divisório na boca do rio Jauru. O mapa representa ainda o estabelecimento de novas frentes de expansão: fazendas de gado, o descobrimento de ouro de Amaro Leite em 1739, e as vilas, entre as quais se destacam São Paulo, "Cerra Doirada", sinalizada com pó de ouro, *Sorocava* e *Itu*.

O processo de conquista das populações indígenas nas fronteiras do extremo oeste da América portuguesa no século XVIII deu-se, sobretudo, por meio das guerras coloniais, que resultaram em escravização e morte de milhares de nativos. A violência intensificou, ainda, a formação de novas identidades étnicas e o aparecimento de novas lideranças, como, por exemplo, Epiliguiyegi, reconhecido como herdeiro do cacicado payaguá, filho de um cacique Epaquini (Mbayá) com uma índia Payaguá, educado em Assunção até os 10 anos, onde aprendeu a língua guarani, conheceu muitos espanhóis e foi batizado com o nome de Lorenzo (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910 [17--], t. 1, p. 83). O trânsito entre várias culturas, bem como o domínio de línguas, passaram a ser qualidades almejadas pelas lideranças indígenas (Ilust. 210 e 211)

No entanto, além das guerras, outros padrões de relações interétnicas foram tecidos na construção do mundo colonial, baseados em acordos e negociações. Os grupos indígenas Kayapó, Mbayá-Guaikurú e Payaguá contribuíram, de modo incisivo, para a formação do mercado colonial na região, seja pela inserção dos cativos, seja pela circulação e abastecimento de produtos coloniais, principalmente o ouro e a prata. Aproveitando-se das ambiguidades criadas pelas coroas ibéricas, esses grupos souberam negociar seus produtos e organizar uma política independente das coroas em seus territórios até, pelo menos, as primeiras décadas do século XVIII.

As fronteiras tornaram-se espaços de intercâmbio cultural multiétnico. As aldeias indígenas encheram-se de cativos índios, brancos, negros, mulatos, bastardos, pardos e carijós, que falavam línguas diferentes e, muitas vezes, serviam de intérpretes do mundo colonial. As tropas que empreenderam as expedições punitivas, por sua vez, também apresentavam uma notável diversificação em sua composição, formadas por brancos, bastardos, carijós, índios de etnias diferentes, negros, mulatos e pardos, fruto de um intenso processo de miscigenação no século XVIII. À medida que o processo de conquista avançava pelos territórios indígenas, fortes, presídios, fazendas e vilas pontuavam a posse da re-

gião pelas coroas ibéricas, enquanto, gradativamente, esfacelavam-se os movimentos de resistência e diluía-se o *ethos* guerreiro dos grupos ameríndios. Os presídios de Albuquerque e Coimbra, fundados na década de 1770, foram eficazes na guerra de conquista e na interrupção da circulação dos nativos. Com a redução da população, do campo de locomoção e a intensificação dos contatos com o mundo dos brancos, a história e a trajetória de cada um desses grupos e subgrupos indígenas tiveram marcas particulares e destinos distintos (Ilust. 211).

Diante do alto índice de mortalidade dos Kayapó, a neta do chefe Agrai-oxá, Damiana da Cunha, índia Kayapó, liderança na aldeia de "índios domesticados", empreendeu cinco expedições para o sertão de Goiás, entre 1808 e 1829, com a finalidade de convencer os indígenas da importância da assimilação dos costumes europeus como forma de sobrevivência. No entanto, faleceu sem ter cumprido seu objetivo, dividida entre lutas de resistência e de assimilação ao domínio colonial (KARASCH, 1981, p. 102-121). As equipes de "pacificação" fizeram contato com os Kayapó em 1958. Reconhecidos como Kreenakarôre ou Panará da serra do Cachimbo, vivem no Parque Nacional do Xingu desde a década de 1970 (TURNER, 1992, p. 312; 330).



ILUSTRAÇÃO 211 - ÍNDIA KAYAPÓ, POTÉTÉ-INSI. NANQUIM DE HERCULES FLORENCE. (CUNHA [ORG.], 1992, P. 313)

Os Mbayá-Guaikurú, conhecidos como Kadiwéu, lutaram ao lado dos brasileiros na Guerra do Paraguai e depois foram sedentarizados na Reserva Indígena Kadiwéu em fins do século XIX e início do XX, onde, apesar das dificuldades, as mulheres continuam produzindo cerâmicas decoradas (SILVA G., 2001, p. 49). Já os Payaguá transladaram-se para Assunção em 1791, onde passaram a viver numa comunidade de cerca de mil pessoas. Já no século XIX, restavam apenas cinquenta pessoas. Entre 1940 e 1941, quando o antropólogo Max Schmidt visitou Assunção, soube que sobreviviam apenas quatro índias payaguá, uma delas chamada Maria Dominga Miranda.

Mas, independentemente das diferentes histórias vividas pelos grupos indígenas, os que conseguiram sobreviver fisicamente, como observa Sahlins, "não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo" (SAHLINS, 1997, p. 52). Os criativos caleidoscópios culturais e suas metamorfoses, formados por diferentes subjetividades, seguem turvando a tradicional visão do Ocidente, moldada pelo pensamento monolítico, hegemônico e estático de conquista e dominação.

PARTE 8

# Arte

# A universalidade da arte e a pesquisa da produção artística entre os povos indígenas em Mato Grosso do Sul

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar
Levi Marques Pereira

## Introdução: arte e antropologia, um contexto necessário

A parte inicial do presente ensaio discute, a partir de uma abordagem antropológica, algumas das propriedades centrais da arte enquanto atividade presente em todas as culturas humanas. Seguindo o amadurecimento do conceito de arte indígena, dedicamos a segunda parte à identificação de algumas formas de arte presentes entre povos indígenas em Mato Grosso do Sul. Como as pesquisas nesse campo ainda são embrionárias em nosso estado, acreditamos que o material aqui apresentado possa contribuir para estudos futuros, mais sistemáticos e capazes de aprofundar a discussão sobre as formas artísticas de cada um desses povos em particular.

A identidade de um povo é formada por elementos culturais, materiais e imateriais, que garantem a coesão social e permitem que o universo dos atores sociais se equilibre dentro de bases ideológicas e representações acerca do passado e do futuro. Os elementos culturais herdados de nossos ancestrais são classificados como "patrimônio cultural". Trata-se de um conjunto de ideias e valores que instruem e orientam os sentidos atribuídos à ordem percebida no mundo (*cosmos*) e na sociedade (*socius*). Em termos gerais, pode-se dizer que tal ordem fundamenta-se numa cosmogênese e numa sociogênese, informando respectivamente os alicerces da regulação do cosmo e da figuração social humana, significando simultaneamente a percepção de sua existência enquanto coletividade e sua existência no tempo. A identidade também é produzida, sustentada e reorientada na relação com outros coletivos humanos e com outras categorias de seres que constituem o entorno de determinada sociedade, fatores que adquirem grande expressão no estudo das sociedades indígenas.

E, na qualidade de patrimônio, além de herdado, será também legado às gerações futuras, cabendo a cada geração do presente estabelecer uma gestão apropriada dos domínios culturais vivenciados e transmitidos para seus descendentes. Esta ideia de continuidade, de herança e de legado motiva os estudiosos dos diversos campos das humanidades a pesquisar as relações entre as sociedades e seus respectivos patrimônios culturais. Estas pesquisas vão desde os clássicos estudos da cultura, como etnografias, registros escritos e prospecções arqueológicas, até as práticas de gerenciamento e de musealização dos bens culturais produzidos no passado e no presente.

A transmissão do patrimônio cultural de uma geração a outra implica necessariamente movimentos de aprendizagem, apropriação, ressignificação e transformação, assegurando a

reprodução e o desenvolvimento de tendências e possibilidades da própria formação social. Entretanto, os estudos em antropologia permitem suspeitar que a atenção dada à mudança muitas vezes dificulta a correta percepção de elementos culturais profundamente enraizados e com forte resiliência, mesmo quando eles se apresentam sob novas roupagens. Referimos-nos aqui ao fato de as figurações sociais sucederem-se no tempo, reproduzindo uma série de ordenamentos organizacionais, práticas e ideologias que asseguram a continuidade das feições fundamentais de determinada formação social. Tendo como referência comparativa os estudos antropológicos desenvolvidos em distintas sociedades, é possível afirmar que o destaque dado à transformação e à mudança por expressivo número de estudiosos filiados à tradição cultural ocidental pode esconder características da nossa própria cosmologia, marcada por grandes narrativas orientadas pelos vieses teleológico e triunfalista, como o cristianismo, o positivismo e as teorias socialistas. É nesse sentido que a abordagem da arte indígena exige uma perspectiva mais holística, encontrada nos pressupostos teóricos e metodológicos da disciplina antropológica.

Independentemente de nossa origem, seja em um ambiente urbano ou em meio a comunidades tradicionais, invariavelmente buscamos na cultura o subsídio para a inserção social. Toda identidade é moldada com base em um substrato cultural, veiculado por elementos ideológicos, não racionalizados pela maior parte dos indivíduos, cujas razões mais profundas normalmente só são objeto de atenção dos especialistas, que invariavelmente existem em todas as sociedades. Como dito, essa cultura pode manifestar-se por duas vias: a cultura material e a cultura imaterial. A primeira é composta de elementos físicos, palpáveis, como objetos e artefatos, cujos empregos são arranjados e rearranjados no interior da sociedade. Até mesmo as estruturas arquitetônicas estão incluídas nesta categoria de patrimônio material. Já o patrimônio imaterial é formado por toda a gama de saberes e fazeres moldados no campo do simbólico, do abstrato e do não palpável. Nesta ampla categoria, estariam incluídos o sistema de parentesco, a religião, as formas de organização social, os mitos, as lendas, os ritos, os cantos, as danças e todas as outras manifestações do intelecto humano, representadas em primeira instância por categorias mentais. Transitando entre o universo material e o imaterial está um importante elemento da cultura humana: a arte, ao mesmo tempo ideia e representação. Embora a distinção entre cultura material e imaterial seja importante no plano analítico, ela nem sempre se sustenta no plano das práticas sociais. Isto porque a produção e o uso dos bens materiais mantêm conexões indissociáveis com ideias e valores, de modo que os estudos antropológicos exploram o sentido das conexões entre os dois planos.

A arte é um invento humano que surgiu ainda na aurora de nossa espécie. Desde os primeiros sepultamentos, há cerca de cem mil anos, dedicamos uma parte considerável de nosso pensamento ao abstrato, ao ininteligível. Talvez seja uma obsessão do humano buscar maneiras de entender fenômenos que fogem à sua compreensão, recorrendo a uma série de artifícios para tanto. Criamos deuses e demônios, sorte e azar, destino e carma, tudo no esforço de conferir sentido ao mundo em que vivemos. Ainda que difícil mensurar, para tudo o que o homem materializou por meio da tecnologia, como edifícios, espaçonaves, aparatos de comunicação, igualmente deu-se a formação de conteúdos num universo simbólico tão grande quanto o material, se não maior. Em cada coletivo humano, as pessoas necessariamente vivem situadas e envolvidas nas teias de signos e símbolos que herdaram e das quais dependem para orientar e significar suas existências.

A arte requer a capacidade de comunicação e simbolização. Em certo sentido, o saber artístico precede o objeto artístico. Desde os primórdios da humanidade, a capacidade de

abstração e de produção de signos, a partir da união normalmente arbitrária entre um significante e um significado, proporcionou ao homem o ingresso no mundo dos símbolos. Estava aberta a via para a construção da humanidade através da cultura, com fronteiras ilimitadas, já que ela dispõe da capacidade de criar a própria realidade de sua existência. Ao mesmo tempo, o homem viu-se enredado na teia da cultura de que ele participa como construtor/reprodutor, sendo que não raro a arte representa um alívio para escapar da sensação de envolvimento e aprisionamento produzida pela própria cultura ou a descoberta de novas possibilidades de expandir seus limites.

O acesso ao universo não material é tão importante quanto o jornal que lemos diariamente, enquanto degustamos uma xícara de café. Mundo material e mundo simbólico tendem a interpolar-se e a se acomodar simetricamente na vida das pessoas, sendo que somente a partir de uma coerência proporcional entre esses dois universos culturais é que conseguimos aferir sentido ao mundo que habitamos e às relações socialmente construídas. Isso não é exclusivo das sociedades tradicionais, ao contrário do que muitos pensam. Em qualquer coletivo humano somos mais guiados pelo mundo imaterial do que normalmente nos damos conta, de modo que a eficiência da cultura, enquanto guia da conduta das pessoas, deriva em grande parte de sua natureza inconsciente. O pensamento cristão ocidental, que moldou uma boa porção dos comportamentos da nossa sociedade nacional, inspirando leis, contos, normas, é um exemplo disso. E mais: simpatias, imaginários, representações, enfim, somos guiados em nossas ações por elementos intangíveis que, paradoxalmente, formam a pedra basilar de nossa sociedade. Dessa forma, independentemente de professarmos ou não uma religião cristã, uma parcela considerável dos nossos pensamentos e atitudes estará orientada por uma visão de mundo que lança suas raízes no cristianismo.

Para os pesquisadores da cultura humana, há um elemento no qual essa relação entre material e simbólico é notável: a arte. A arte, por si só, é algo que conhecemos bem e cotidianamente experimentamos em nossas sensações quando, por exemplo, ouvimos uma melodia que nos agrada. Contudo, temos enorme dificuldade em conceituar a arte. Primeiro, porque seus produtos transcendem seus tempos: como os objetos de sociedades ancestrais trazidos à luz pela arqueologia. Também, porque não é um fenômeno absolutamente uniforme, já que diferentes classes "consomem" diferentes produtos artísticos. Robert Layton (1991), em seu famoso livro *Antropologia da arte*, esclarece que reconhecemos as mídias que expressam formas artísticas distintas: a dança, como produto do movimento do corpo; a escultura, como forma tridimensional; a pintura, como o resultado do uso de pigmentos. Porém, nem todo movimento corporal é dança, assim como nem toda manufatura tridimensional é escultura. As diversas manifestações artísticas devem obedecer a regras, atrelando-se a estilos, e só assim poderão ser reconhecidas como produto artístico.

Ainda que seja difícil definir a arte, o homem pode facilmente reconhecer os produtos artísticos. E o mais impressionante: mesmo desconhecendo o códice expresso num produto artístico, pode submetê-lo a ressignificações. Um exemplo clássico é a apropriação de figuras rupestres pré-históricas por povos da atualidade, como no caso dos *Ghost Dancers*: nos Estados Unidos, em Kanab Creek, Grand Canyon, um movimento de índios Kaibab Paiute passou a atribuir conteúdos simbólicos a painéis de arte rupestre, diante dos quais líderes espirituais conduzem uma dança apelidada de *Ghost Dance*, em busca de respostas em momentos de tensão social (STOFFLE *et al.,* 2000).

A arte é condutora de ideias e ideologias. Os produtos artísticos expressam forte conteúdo ideológico, verdadeiros discursos simbólicos materializados. Para entendermos

melhor esse duplo viés da arte, vamos tomar como exemplo um vitral gótico de uma catedral europeia, onde em destaque aparece a figura de um cordeiro. Todo cristão sabe que o cordeiro é a representação simbólica de Cristo. Contudo, ao imaginar um mundo onde o cristianismo não seja tão popular, subentende-se que as pessoas diante desse vitral reconheceriam o trabalho artístico, mas não a mensagem intrínseca. Obviamente, o cordeiro seria identificado como um animal especial, um tema totêmico, mas seu significado original permaneceria desconhecido. Na arqueologia, isso acontece com frequência; por essa razão, é tão difícil interpretar a arte do passado. O suficiente entendimento do sentido da arte requer a compreensão das relações estabelecidas entre as pessoas. É necessário investigar como e por que produziram tais objetos ou ações, quais intenções comunicavam, em quais contextos (festivos, rituais, religiosos etc.)se efetivavam. A arte é instituída e instituinte da sociedade, indissociável de sua apresentação enquanto sistema holístico.

De outro lado, estudar a arte em nossa própria sociedade, ou ainda em sociedades próximas, tem sido uma ocupação para muitos antropólogos. Nesses estudos, é comum encontrar recorrências e descontinuidades, cujos sentidos podem ajudar a entender aspectos fundamentais da natureza do humano, em especial no modo como ele produz e utiliza signos e símbolos. A arte pode refletir imaginários e representações que estão arraigados nas diversas sociedades humanas. A arte também revela um sentido profundo que rege as relações humanas e orienta o exercício da vivência social, fornecendo inclusive espaços para a expressão de eventuais tensões e conflitos. É possível traçar-se um perfil ideológico de uma sociedade em um determinado momento histórico, utilizando-se a arte como objeto de estudo (Ilust. 212).

Entender o papel da arte na história da humanidade é uma tarefa quase infinita. Um dos melhores retratos da arte ao longo da história foi o proposto pelo historiador austríaco Ernst Hans Josef Gombrich (1985 [1950]), em seu tratado denominado *História da Arte*. Deixando de lado as críticas que apontavam a obra como reducionista, o livro de Gombrich, que veio à luz em 1950, foi traduzido em mais de 30 idiomas, demonstrando sua importância no estudo das artes. Segundo Gombrich, "se aceitarmos o significado de arte em função de atividades tais como a edificação de templos e casas, realização de pinturas e esculturas, ou tessitura de padrões, nenhum povo existe no mundo sem arte" (1985 [1950], p. 19). Com essa frase, entendemos a dimensão tanto cronológica como espacial da arte; ela está presente no tempo e no espaço desde o surgimento das primeiras coletividades humanas. A arte sempre esteve ligada à humanidade, tal qual a linguagem, o instrumento que permitiu sua organização social e a transmissão do conhecimento entre gerações.

Em síntese, os produtos artísticos apresentam duas variantes cujos domínios se tangem: uma de conotação puramente estética iconográfica e outra que envolve uma linguagem simbólica intrínseca. A variante estética demonstra o empenho do artista em despertar, no primeiro contato (o visual), um sentimento decorrente da própria visualização do objeto. Este sentimento, que vagamente interpretamos como "beleza", é o que envolve e movimenta a qualidade estética. A composição do gosto ou prazer artístico alicerça-se em ideias, valores e saberes que, em cada época, circulam no meio social. Portanto, são socialmente construídos, variando de uma sociedade para outra e numa mesma sociedade ao longo de seu processo civilizatório, como demonstra a sucessão das diversas tendências e escolas de arte em nossa própria sociedade. Mas a experiência humana com arte revela que, além da qualidade iconográfica, existe em toda obra de arte uma linguagem simbólica intrínseca, que, se bem interpretada, oferece subsídios suficientes para remontar grande parcela dos aspectos não materiais que envolvem uma sociedade. É razoável admitir que, em certa medida, a qualidade iconográfica comporta

aspectos de uma metalinguagem, capaz de despertar a intenção de comunicação entre as diversas culturas, embora essa comunicação esteja sujeita aos ruídos e interferências resultantes da variação das conexões de sentido próprias a cada cultura.

A arte é criada e sustenta-se numa sociedade em níveis e escalas. Tais níveis são políticos, ideológicos ou místicos, produzindo esferas de uso e significação: arte como materialização de discurso cosmológico; arte como indicador de status; arte como invocação do sobrenatural; e arte como expressão social. Há muitas outras variáveis que envolvem a arte; contudo, esta introdução focará aquelas anteriormente apontadas por guardarem uma relação direta com o tema tratado: a arte indígena.

## A arte como materialização de um discurso cosmológico

Existem importantes relações entre as representações visuais e os conteúdos cosmológicos de uma determinada sociedade. Dentro dessa enorme categoria de representações visuais, podem-se entender expressões gráficas ou físicas obtidas por diferentes vias, como fotografia, pintura corporal, escultura, ou até mesmo a arte rupestre pré-histórica. A iconografia por meio da qual um coletivo humano ou segmento desse coletivo (no caso da arte se vincular a distinções internas à própria figuração social) representa-se ou representa os elementos de seu convívio, depende de uma estrutura simbólica que lhe confere sentido e operacionalidade. Os ícones, em primeira instância, são formas elaboradas que antes de serem dotadas de significação possuem uma qualidade estética. Na medida em que dotamos estes ícones de significantes e, consequentemente, atribuímos-lhes significados socialmente compartilhados, eles passam à categoria de símbolo, por meio do qual expressamos aspectos subjetivos e complexos de nossa cultura. Os símbolos dependem de uma série de conteúdos uniformes, compartilhados pela coletividade, a que denominamos signos. O universo simbólico decompõe e recombina os componentes dos signos, criando novas unidades de significação. Um exemplo disso é a letra "A" do alfabeto ocidental: reconhecemos neste ícone um significado imediato, porque há regras e convenções, ou seja, conteúdos uniformes compartilhados que permitem reconhecer tal letra como a representação de um fonema da língua. Sua apresentação, seja isolada ou combinada, é rapidamente codificada em nosso cérebro. Embora, de forma isolada, a letra "A" não comporte significado, pode ser combinada com outros fonemas para formar lexemas e morfemas que veiculam significação. Mas o ícone que reconhecemos como letra "A" tem qualidade estética? Para muitos, esta letra, escrita em uma grafia gótica, pode, sim, ter qualidade estética. Pode também conectar-se a outros sistemas de significação; por exemplo, na expressão "de A a Z", a letra "A" pode significar início, princípio ou origem, já que representa a primeira letra do alfabeto, e "Z" representa a última letra, o fim. Para entender o sentido da expressão, é necessário conhecer o alfabeto e saber que ele representa a totalidade dos fonemas da língua portuguesa. O manuseio do símbolo sempre requer o trânsito por distintos níveis de comunicação (Ilust. 213).

Os signos que compõem este repertório simbólico são moldados no interior de uma dada cultura por meio do conteúdo hermenêutico que preenche os espaços abstratos de nossa vivência social. Todavia, como vimos, nem sempre é possível conhecer a plenitude das relações abstratas que conferem significado ao universo simbólico, especialmente em se tratando de sociedades cujos significantes foram total ou parcialmente perdidos, como é o caso das tradições arqueológicas. O excedente de significação aparece como uma propriedade intrínseca do universo simbólico; a névoa e o mistério envolvem o campo de significação, que nunca se revela em sua totalidade.

Tomando as imagens como veículo de acesso ao universo simbólico e cosmológico, um pesquisador da cultura pode acessar elementos de grande significância cultural para o grupo estudado. Por meio desses elementos da cultura simbólica, é possível discorrer sobre outras categorias da vida social, empregando um modelo de cadeia hermenêutica. Trata-se de uma concepção de cadeias de influências e significações, onde um dado objeto observado (material ou imaterial) vai exercer uma ação sobre outras variáveis da vida social. O objeto analisado terá seus significantes interconectados com os de outras variáveis. Fenômenos culturais observados de modo sincrônico assumem a condição de sistema, composto de variáveis com distintas possibilidades de combinação. Desta forma, uma variável tem a qualidade de afetar todo o sistema, pois essa é sua principal qualidade e característica. Cada nova combinação leva ao realinhamento do sistema cultural, que sempre busca a coerência interna. Assim, o estudo de uma variável cultural, em tese, é uma porta de acesso a outras variáveis do sistema social em tela.

Os grupos étnicos, em contato uns com os outros, sem dúvida, autoidentificam-se e comunicam sua etnicidade por meio de elementos diacríticos e sentimento de pertencimento a um coletivo exclusivo. A etnicidade, por sua vez, constitui-se por meio de uma cultura simbólica compartilhada e praticada. Diante de tal característica, é possível assinalar as continuidades e descontinuidades que marcam a configuração desse arcabouço simbólico, tornando passíveis de comparação aquelas culturas que compartilham origens em comum ou que realizaram intercâmbios significativos entre elementos de suas tradições culturais. As culturas análogas guardam na estrutura cosmológica um núcleo básico, reproduzido ao longo das gerações, mesmo em meio à dispersão territorial. Dessa forma, ainda que separados por muitas centenas de quilômetros, estes grupos compartilham a mesma base cosmológica, assegurada por processos de continuidade. Essa característica tem sido evidenciada, por exemplo, nos estudos de etnologia das terras baixas da América do Sul, onde determinados complexos culturais como o canibalismo, a vingança, a afinidade e o perspectivismo, transcendem as fronteiras entre as sociedades, imprimindo determinadas feições ao universo cosmológico.

Contudo, as recorrências cosmológicas serão recalibradas no interior dos grupos humanos, a fim de que estes possam se adaptar à realidade que os cerca. Isto quer dizer que as continuidades serão complementadas por contornos simbólicos decorrentes da interação dos indivíduos com seu entorno social e ecológico. A cosmologia sempre dialoga com a história e com o ambiente, embora não esteja diretamente a eles submetida.

Uma configuração imagética é tecida no imaginário dos grupos sociais, dando um caráter mais palpável aos marcos simbólicos que delimitam as fronteiras, sejam estas étnicas, sociais ou metafísicas. Grupos humanos são representados por intermédio de arquétipos, cujas existências são justificadas pela vinculação estreita que estes mantêm com divindades ou seres mitológicos. A tematização é sempre pictórica, ainda que sua expressão não ocorra necessariamente no campo da cultura material. Representar e materializar o imaginário pode se dar por meio de pinturas corporais, grafismos rupestres, padrões em cestarias, padrões em adornos corporais, estilos de vestimenta, mas também através de uma cenografia dos mitos, convertendo-os em verdadeiras peças teatrais. A dramatização dos ritos enquanto prática social confere aos mitos sua qualidade pictórica. Mesmo que esta representação ou "pintura" só ocorra no campo do ordenamento das ideias, ela se constitui em fenômeno socialmente compartilhado.

Como visto, a arte aparece como recurso de materialização e forma de acesso ao abstrato. Um mito é um exemplo de um discurso cosmológico. O mito precisa ser rememorado e dramatizado, mantendo sua posição de ele-

mento balizador da vida social. Mas a narrativa não é seu único veículo de expressão, que normalmente se alia ao uso de determinados objetos e produz cenários e performances específicas, daí a impropriedade de separar-se rigorosamente mito e rito, fenômenos que normalmente efetivam-se em simultaneidade. A arte aparece como a vocalização do mito dentro da perspectiva estética, corporificando esses elementos capitais do universo simbólico. O discurso mítico é delineado e estilizado, apropria-se de objetos e produz rituais a fim de expressar o conteúdo manifesto que impulsiona a ação social. Dessa forma, há uma exposição dos quadros ideológicos que conectam o individual com o coletivo, emoldurados de maneira a conceder à cultura seu papel de estatuto imperativo. Mito e rito são, muitas vezes, recursos eficientes na validação e reposição dos sentidos da vida social, dos quais se poderiam oferecer muitos exemplos, como os rituais funerários na tradição cristã, que normalmente regulam o desligamento do indivíduo morto da esfera terrena e seu ingresso numa esfera espiritual. Tais rituais são cuidadosamente estilizados e representados como peças teatrais, cujos detalhes e requintes são proporcionais ao reconhecimento do status do morto (Ilust. 214).

## Arte como indicador de status e como elemento de afirmação étnica

A organização social é composta pela divisão da sociedade em estratos, já que todo coletivo humano comporta heterogeneidade. As pessoas movimentam-se dentro desses estratos, sendo que, para cada nível, há um status inerente. Esse status é constantemente comunicado aos demais membros da sociedade, seja por meio de condutas – integrando aquilo que chamamos de *rol*– ou pela ostentação de objetos e bens. A arte também aparece como elemento de afirmação étnica, uma expressão material da etnicidade. Entre algumas sociedades, adornos e adereços, que por sua vez também podem ser considerados expressões artísticas, são usados para comunicar o status de quem os portam, como no caso das joias da coroa inglesa ou os adereços do Papa. Dessa forma, toda uma série de classes é identificada: rezadores, lideranças, guerreiros, caçadores, artesãos. Enfim, a arte, nesse caso, é uma mídia que auxilia na organização e na comunicação das diferenças entre classes de uma mesma sociedade ou ainda manifesta expressões de etnicidade entre distintas sociedades (Ilust. 215).

Entre os indígenas do Brasil, reconhecemos várias manifestações artísticas que comunicavam diferenciação de status. Os tão conhecidos mantos plumários tupinambá, artísticos em razão da simetria e forte apelo estético, eram portados pelos mais destacados líderes de sua sociedade, detentores de elevado prestígio. As pinturas corporais igualmente indicavam diferenciação de classe e status.

## Arte e invocação do sobrenatural

Xamanismos, bruxarias, feitiços, curandeirismo e toda uma gama de práticas mágico-religiosas seguem protocolos rituais e estão ligados normalmente a prerrogativas de pessoas específicas. São líderes religiosos e espirituais ou praticantes de magia que empregam todo um instrumental nos rituais. Tais elementos são dotados de regras estéticas que podem convertê-los igualmente em peças de arte. Objetos como estatuetas e maracás são transformados em receptáculos de espíritos ou objetos com potência mágica capaz de estabelecer uma conexão entre o praticante de determinados rituais e o mundo espiritual.

Os condutores/oficiantes dos rituais são detentores de conhecimentos relativos à potência sagrada dos objetos que compõem o cenário ritual. Dessa forma, muitos antropólogos preferem afirmar que o conhecimento do sagrado produz a sacralidade do objeto. Em tal proposição, o conhecimento sagrado precede a sa-

cralidade do objeto. No caso dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, especialmente os Kaiowa, sobre os quais dispomos de mais dados, a própria noção de objeto, enquanto pura matéria, não se sustentaria. O objeto/matéria, tal como o concebemos em nossa própria tradição cultural, é dependente da distinção rigorosa entre natureza e cultura, o que não se verifica entre os Kaiowa. O mais correto seria dizer que o objeto sacralizado a partir de uma conexão específica com rezas e encantos – ñembo'e – transforma-se no receptáculo de poder sagrado. É por isso que os Kaiowa insistem em nos explicar que o bastão ritual – *xiru* – "é uma pessoa", ou que o chocalho – *mbaraká* –"é a morada de um espírito", que atua como auxiliar do xamã (Ilust. 216).

As crenças "animistas", "antinaturalistas" ou "perspectivistas" atribuem uma propriedade espiritual a todos os seres vivos. Assim sendo, tudo aquilo que, desde o ponto de vista ocidental, definimos como mundo material é paradoxalmente influenciado por uma legião de espíritos que interagem com os vivos. Se em nossa sociedade a alma é um conceito exclusivamente humano, em outras os animais também são dotados de espírito. Entre os Kaiowa, certos atributos que, no pensamento ocidental, são exclusivamente humanos, como capacidade de comunicação, intencionalidade, desejo e afetividade, no pensamento do indígena são compartilhados com uma série de seres não humanos, com os quais a sociedade humana necessariamente interage e dos quais depende para desenvolver sua vida social (PEREIRA, 2004).

Essas crenças animistas são evocadas, ou "materializadas", através do emprego de um instrumental ritualístico, que envolve comunicação e arte. Num mundo onde uma horda de espíritos, benéficos e malévolos, interage com os vivos, é necessário criar dispositivos para negociar a viabilidade da existência humana e trazer ordem e equilíbrio ao cosmo. Dessa forma, há objetos sacralizados para controlar a força dos espíritos ou ainda para repelir a ação de entidades malignas. Exemplos clássicos são as carrancas colocadas na proa das barcaças que navegam pelo rio São Francisco, cuja função é de espantar os maus espíritos, protegendo as embarcações e sua tripulação (Ilust. 217).

Outro exemplo são os arcos e flechas colocados nas entradas dos acampamentos dos Kaiowa e Guarani, não objetos de caça, mas de proteção ritual, deixados como herança tecnológica por Ñande Ryke'y, a divindade hoje representada no sol, que desempenha a função de guardião e protetor dessas etnias.

Outras práticas mágicas não necessariamente estariam ligadas ao mundo das almas. Na visão de muitas sociedades humanas, alguns seres ou objetos são dotados de poderes mágicos ou sobrenaturais cuja origem não guarda relação com a essência espiritual. A isso a antropologia denomina *animatismo*. Grupos nativos da Melanésia chamavam esse poder animatista de *mana*. Objetos dotados de mana seriam capazes de conceder poderes especiais aos seus portadores.

## Arte como expressão social

A arte é construída pela sociedade. Resulta das relações sociais, ao mesmo tempo em que é responsável por dotar a coletividade de atributos indispensáveis para a vivência social, habitando um mundo social e físico que faça sentido. Integra, muitas vezes, significantes flutuantes, que são apropriados e reapropriados de acordo com as perspectivas e necessidades do momento. Todo sistema cultural é necessariamente dinâmico, não pode ser engessado numa tradição fixa, mas deve demonstrar a capacidade de, em cada momento, produzir o ordenamento necessário à manutenção das características de sistema. Objetos de arte são capazes de produzir perturbações causais no ambiente social, ou seja, manifestam agência. Captam e expressam processos emergentes, tendências e necessidades presentes no ambiente social, fazendo com que a cultura tematize e processe tais eventos.

A arte tem seu espaço constantemente recalibrado dentro das sociedades. Alguns objetos, que antes eram tidos como significativos social ou espiritualmente, em outras situações passam a integrar uma indústria de artesanato cujo objetivo é o ingresso de recursos financeiros. Dessa forma, a arte conecta-se e alimenta outras esferas da cultura, como a economia. A arte não perde, necessariamente, seu valor étnico, mas sua manufatura passa a ser canalizada para outras finalidades, o que implica alterações nas suas formas de produção, circulação e significação. O artesanato indígena no Brasil é um exemplo. Objetos adornados, como arcos e flechas, zarabatanas ou estatuetas, tiveram sua manufatura direcionada ao comércio. Para o consumidor do artesanato, normalmente o turista, as peças respondem a uma expectativa criada com base nas representações dos indígenas americanos no imaginário desse consumidor, fazendo com que sua comercialização atenda a uma demanda simbólica de consumo de um artefato considerado exótico. Essa demanda é suprida vestindo-se os objetos de uma tradicionalidade que implica o emprego de técnicas específicas, tanto na manufatura como no estilo. Muitas vezes, a matriz original dos artefatos é remodelada para atender os gostos ou expectativas artísticas do comprador de arte, como no caso das ceramistas terena, que passaram a fabricar e a comercializar figuras de barro de animais alheios à fauna da região. Mesmo com todas essas concessões e inovações, elas mantêm a forma de concepção e manuseio do barro, enquanto elementos vinculados a uma tradicionalidade mítica (Ilust. 218, 219 e 220).

Vimos que os objetos de arte são portadores de ideologias. Comunicam estados sociais específicos, definidos no tempo e no espaço. A produção dá-se dentro de uma "moda" ou de tendências predominantes, ou seja, conjuntos de regras que refletem ideologias vigentes e que adquirem contornos de hegemonia, sempre sujeita a contestações e dissidências. Dessa forma, existe uma dinâmica no processo de elaboração da arte. Contudo, objetos de eras anteriores, mesmo tendo seu principal fim social alterado ou perdido, continuam a ser objetos de arte, mas agora observados desde um novo prisma. Conforme lembra Clive Gamble (2001), de tempos em tempos a popularidade pode mudar, e isso porque os estilos aparecem e desaparecem; alterações na popularidade podem ser interpretadas de diferentes maneiras, como, por exemplo: a movimentação espacial de pessoas com suas culturas, as transformações de uma sociedade, ou ainda a difusão de ideias e tecnologias. Os estilos são influenciados por contextos histórico-sociais específicos. Franz Boas (1947) já destacava a existência de uma dinâmica cultural que influencia o estilo artístico, fruto de um caso particular da trajetória histórica de um povo.

A produção da arte está sujeita a transformações internas à própria cultura, resultado do desenvolvimento de tendências ou do embate entre seus diversos segmentos de prestígio, status ou poder, como observado em partes anteriores do presente ensaio. Está sujeita também às influências de outros sistemas culturais com os quais se relaciona e da reinterpretação de sua própria tradição, como ocorreu com os países europeus no renascimento do século XIV. A modernidade é marcada pela intensificação dos contatos entre as culturas, através da ampliação da área de circulação das pessoas e do desenvolvimento da mídia e dos recursos de internet. Muito se tem discutido sobre as condições da produção e consumo da arte nessa nova condição. As pessoas nunca viajaram tanto como agora, e se apresentam cada vez mais sedentas por conhecer novos espaços e culturas. A arte de vários povos organiza-se para atender a essa nova demanda. No caso dos povos indígenas, a ampliação das interações com outras sociedades é profundamente marcada por relações de dominação política, territorial e cultural, o que determina, em grande medida, as possibilidades de produção de sua cultura e arte. Para os povos indígenas de Mato Grosso do Sul, faltam ainda estudos mais sistemáticos e específicos para cada povo, que sejam capazes de apontar como esse processo tem se dado nos diversos contextos.

## A arte indígena

O atual quadro de etnias indígenas é resultante da grande diversidade de povos que habitavam o Brasil em períodos imediatamente anteriores à conquista europeia das Américas. Não podemos pensar num ambiente idílico, onde grupos autóctones viviam suas culturas, imutáveis. A grande diversidade étnica conduzia também a conflitos, intercâmbios, relações políticas, dominações, em que aspectos culturais eram difundidos e adaptados. Com a chegada dos conquistadores, essa dinâmica foi intensificada, promovendo transformações significativas nos modos de vida e nos processos de produção e reprodução da cultura.

Alguns elementos da cultura material sofreram alterações mais drásticas. A cerâmica foi um dos primeiros elementos da cultura material a ser abandonado por vários povos, com a introdução dos recipientes de metal. No caso dos Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul, toda uma indústria artística voltada à confecção dos vasilhames de cerâmica foi olvidada, mas ficaram os registros escritos e arqueológicos dessa prática. Também sofreram influências as pontas de projéteis e as lâminas, produtos que igualmente contavam com elementos decorativos. Contrapondo a receptividade aos objetos metálicos e vestimentas, os Kaiowa mantiveram praticamente inalterados a produção e o uso de objetos e adornos vinculados aos rituais, o que aponta para a seletividade das trocas culturais. Ernest Gerald Heath e Vilma Chiara (1977) comentam que algumas sociedades indígenas do Brasil, mesmo tendo resistido a guerras e doenças, não foram capazes de evitar o fascínio que a tecnologia do não indígena exercia sobre elas, acarretando a imediata substituição de ferramentas tradicionais pelas exógenas, como ocorreu com o machado de ferro, que rapidamente substituiu o de pedra. Ainda segundo esses autores, tais transformações na cultura material tradicional certamente exerceram influências na vivência social. A adoção de instrumentos metálicos, por exemplo, possibilitou a redução do tempo destinado à realização de atividades de preparo da terra para cultivo, proporcionando um tempo ocioso, que poderia ser utilizado para a guerra, realização de festas, rituais ou outras pautas culturalmente estabelecidas (Ilust. 221).

Indiscutivelmente, as duras penas impostas às sociedades tradicionais em decorrência da expansão das frentes econômicas, numa política de ajuste dos modos de produção de larga escala à "nova" realidade globalizada, trouxeram significativas transformações negativas no modo de vida destes grupos, hoje ocupando uma posição subalterna na sociedade nacional. A prova disso é a indisponibilidade de terras e os decorrentes processos reivindicatórios que se avolumam na estrutura administrativa e judiciária. Estudos antropológicos e históricos realizados em Mato Grosso do Sul apontam que a diminuição dos espaços disponíveis, em muitos momentos, foi processada pelo esbulho das terras tradicionalmente ocupadas por populações indígenas que aqui viviam. Desta forma, novas configurações são projetadas como resposta cultural às situações de tensão, a fim de tornar digerível pelo grupo esta nova ordem social que se apresenta. Algumas das etnias indígenas em Mato Grosso do Sul, como no caso dos Kaiowa, Guarani e Terena, atualizam seus mitos e rituais para compreender e atuar sobre essa nova situação histórica. Movimentos etnopolíticos para assegurar direitos territoriais ou relativos a políticas públicas de seguridade social, saúde e educação, muitas vezes são articulados com a presença de xamãs, que realizam rituais nas aldeias ou em espaços públicos, fazendo uso de objetos e performances rituais, perceptíveis enquanto peças artísticas.

Como dito, essas tensões influenciam também a produção artística. Tanto a finalidade quanto o estilo irão ao encontro dessa nova realidade. Hoje, sem dúvida, a indústria turística gerou demandas artísticas bem particulares, exigindo do artesão indígena adaptações em seus produtos. Existe uma representação externa do que seria "o indígena" e as técni-

cas empregadas na confecção de artesanato serão fortemente influenciadas pelas expectativas de consumo.

Mas a arte indígena não se restringe à venda de peças de artesanato. Paradoxalmente, há uma revitalização de aspectos tidos por tradicionais no interior das sociedades indígenas. Nesse processo, elementos que talvez antes não integrassem a cultura de certas etnias são incorporados e ressignificados, pois a própria representação do "indígena ideal" mantida pela sociedade nacional também influencia o imaginário indígena. Diademas, cocares, maracás, colares, enfim, toda uma sorte de objetos será apropriada ou reapropriada como expressão de uma etnicidade idealizada. Recria-se a paramenta tradicional de classes específicas, como a de rezadores ou lideranças políticas.

Deve-se observar que as mudanças na produção da arte indígena não se restringem à sua adequação enquanto produto destinado à comercialização. As lideranças indígenas estão sintonizadas com as representações sustentadas pela sociedade nacional sobre os elementos que compõem sua indianidade e o modo como essas representações interferem na formulação das leis destinadas a assegurar os direitos de suas comunidades. Conscientes desse processo, elas operam com a produção da arte enquanto elemento político na relação com as agências da sociedade nacional. É assim que se torna cada vez mais frequente a apresentação e representação de sua cultura enquanto instrumento político capaz de assegurar direitos étnicos e territoriais (Ilust. 222).

O importante é dotar de sentido a vida dos atores sociais, criando dispositivos eficazes para isso. A arte é um elemento indispensável para dotar a vivência social de significação e expressar simbolismos.

Quando tratamos de arte indígena, estamos abrangendo um leque de expressões estéticas, éticas, lúdicas e de afirmações étnicas e políticas. As mais notórias, e que desde a conquista contam com registros mais ou menos sistemáticos, são aquelas relacionadas à materialidade, como cestaria, cerâmica ou escultura. Contudo, existem outras formas de manifestações artísticas talvez menos retratadas e estudadas, como a poética, a música, as danças, as narrativas míticas e a pintura corporal. Lux Vidal organizou um importante tratado sobre a arte gráfica indígena, intitulado "Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética", onde sustenta que o estudo desse tipo de arte teria sido por muito tempo relegado a um segundo plano por ser considerada uma esfera residual pouco atrelada aos contextos étnicos específicos. Mas a própria autora acrescenta que esta realidade vem sendo revertida a partir de estudos especializados no campo da arte e da estética, sendo a arte gráfica um "material visual que exprime a concepção tribal de pessoa humana" (VIDAL, 2007, p. 13). Outros autores como Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) também atestam a importância da pintura corporal e dos adornos corporais na construção da pessoa nas sociedades indígenas sul americanas.

Existe uma discussão relativamente recente acerca da dificuldade de se estudar a arte de sociedades tradicionais, tendo em vista a forte influência que a noção ocidental de arte exerce sobre o meio acadêmico formal. Tanto Robert Layton (1991) como Els Lagrous (2010) abordam esse trânsito da arte entre o estético e o utilitário nas sociedades tradicionais e a dificuldade de se compreender esse fenômeno com plenitude, tomando como referência o padrão ocidental de arte essencialmente contemplativo, ainda que também fortemente ideológico, o que não se pode negar. Ou seja, tratar de arte indígena seria tratar também de funcionalidade e de agência (*agency)*. Nessa perspectiva, objetos podem ser protagonistas no curso da história e nas transformações sociais. Se existe um dilema no estudo da arte dos povos ameríndios, a etnologia indígena propõe-se a discuti-lo e entendê-lo. É possível considerar como bastante plausível que a atitude de atrelar o objeto artístico a um modo exclusivamente contemplativo e inseri-lo numa lógica de mercado parece se constituir como novidade para as sociedades indígenas. A incor-

poração desse caráter altera profundamente a relação que essas sociedades mantinham com os objetos que classificamos como artísticos.

A arte indígena é projetada sobre objetos que, em sua maioria, têm ou tiveram função utilitária. A qualidade artística é atingida pelo ato de **adornar**, o qual, em primeira instância, consiste em dotar um objeto de qualidade estética. Mas adornar é também vestir um objeto de etnicidade. Por exemplo, um arco ou uma flecha poderia perder a eficiência se não recebesse os adornos de penas e fibras que o identifica com determinada entidade espiritual que regula o oferecimento dos animais a serem flechados. Os objetos destinados ao uso religioso, como os chocalhos, além de adornados, costumam passar por tratamento especial, a partir de cuidados práticos ou cantos de determinadas rezas. Tais cuidados podem ser considerados dispensáveis quando a produção se destina à comercialização. Nesse caso, poderíamos afirmar que se trata de objetos distintos, sendo que o objeto destinado à comercialização aproximar-se-ia mais da nossa noção de objeto artístico.

Adornos corporais seguem a mesma lógica: colares, diademas, ou ainda pinturas sobre a pele, têm a função de expressar etnicidade, comunicando sentimentos de pertencimento. Podem também vincular a pessoa adornada ou pintada a determinada divindade, com a qual desenvolve uma relação especial, como no caso das pinturas de uso exclusivo dos membros de determinado clã. Regras de estilo e composição são aplicadas para que o adornamento seja traduzido em expressão diacrítica, comunicando o vínculo com divindades ou a segmentação social. Pode também indicar o pertencimento a determinada categoria de pessoas, nos casos em que a segmentação social utiliza-se desse meio de expressão, como ocorre com a pintura corporal kadiwéu. Dessa forma, as etnias reconhecem-se ao estabelecer contato visual com dado objeto de arte. Para os Mbya-guarani, a arte converte-se em importante elemento de afirmação étnica. Para aquela etnia, contemplar um objeto artístico característico de sua sociedade é como mirar-se em um espelho. É o reconhecimento coletivo da etnicidade expressa materialmente.

Contextualizada a arte indígena, na sequência serão abordadas as manifestações artísticas específicas de cinco das etnias presentes no estado de Mato Grosso do Sul: Guarani Kaiowa, Guarani Ñandeva, Kadiwéu, Terena e Kinikinau.

## A arte indígena em Mato Grosso do Sul

O objetivo aqui não é elaborar o preciso contexto histórico que conduziu ao atual quadro étnico de Mato Grosso do Sul, pois os demais autores deste livro já o fizeram em seus respectivos capítulos. O que se pretende com este ensaio é situar as expressões artísticas de cinco das etnias contemporâneas de Mato Grosso do Sul, dando especial atenção às modalidades produzidas e à vinculação entre estilos e identidade étnica. A opção por essas cinco etnias deu-se por dispormos de algum material que reflete sobre a arte entre elas, e esperamos, assim, contribuir para que novos trabalhos venham suprir as enormes lacunas que persistem nessa área do conhecimento etnográfico.

O foco estará voltado para a produção de artefatos hoje, tornando possível um registro visual das expressões artísticas. Todas as imagens que compõem este capítulo, tanto as anteriores como as que seguem, foram captadas ao longo de anos de visitas e contatos com artesãos tradicionais, sem outras pretensões além da de conhecer melhor o universo artístico desses indígenas. Estas imagens ajudam a traçar um panorama inicial da arte indígena em Mato Grosso do Sul.

Para dar conta desta tarefa, as informações serão classificadas de acordo com as etnias. No estado de Mato Grosso do Sul, segundo informações divulgadas pela Fundação Nacional do Índio, estão assentados indivíduos dos seguintes grupos étnicos: Guarani Kaiowa, Guarani Ñandeva (no presente texto, denominamos os Guarani Kaiowa pelo termo

Kaiowa e os Guarani Ñandeva pelo termo Guarani, segundo a distinção estabelecida pelos próprios índios no atual sistema de autoidentificação), Kadiwéu, Terena, Kinikinau, Ofaié, Kamba, Guató, Atikum e Chiquitano. Somados, os indivíduos destas etnias conferem ao estado a posição de segundo em população indígena, estando atrás somente do Amazonas. Neste capítulo, abordaremos as cinco primeiras etnias das acima listadas.

## Os Kaiowa e Guarani

Mesmo compartilhando uma origem linguística em comum, os Guarani e os Kaiowa apresentam-se na atualidade como etnias específicas. Contudo, as etnografias revelam importantes continuidades no plano do discurso cosmológico e das narrativas míticas (AGUIAR; PEREIRA, 2012). A materialização desses elementos cosmológicos através da arte também pode resultar em compartilhamentos expressivos.

Na cultura material, a produção artística volta-se para adereços empregados em objetos de uso específico, como os maracás e os bastões. O adornamento dessas peças pode dar-se pela inclusão de penas coloridas, barbantes ou pinturas. As cores vermelha, azul e amarela estão entre as mais usadas entre os Guarani; já entre os Kaiowa, as combinações em tons de pardo e de palha natural também são muito populares (Ilust. 223).

Os objetos artísticos vão muito além do valor estético entre os Kaiowa e Guarani, manifestando agência. Cada objeto concebido pelo artesão é dotado de atributos místicos por meio de reza, como palavra em movimento que neles habita. Ou seja, a materialização definitiva de uma peça artística, enquanto matéria dotada de agência, só vai ocorrer depois de sua consagração. Existem, em algumas aldeias, como a de Dourados, formas híbridas de artesanato, que combinam elementos estéticos guarani e kaiowa (Ilust. 224 e 225).

Alguns objetos, enquanto formas espirituais materializadas, são dotados de especial valor simbólico e só podem ser manuseados pelo xamã que detém sua curadoria. Por exemplo: só o xamã encarregado dos cuidados requeridos pelo bastão ritual (*xiru*) pode manuseá-lo com segurança, porque sabe proferir as rezas por ele requeridas e mantém com ele uma relação de companheirismo e camaradagem. Se o *xiru* é exigente em termos de cuidado, podendo punir seu curador displicente ou toda a comunidade, o xamã também pode contar com seu auxílio numa infinidade de procedimentos rituais, dependendo do tipo de *xiru* (Ilust. 226).

Lelian Amin Paschoalick (2008) elabora uma análise da arte kaiowa, traçando um paralelo entre a arte da memória e a permanência na produção artística na reserva de Dourados. Percebemos o contraste entre a arte praticada e a arte da memória quando nas narrativas dos artistas. Esta segunda, de confecção já descontinuada, integra um discurso de ancestralidade, remetendo sua produção a ancestrais próximos, como pais ou avós. O abandono de certos tipos de arte é justificado pela ausência de matéria prima disponível (Ilust. 227).

Objetos rituais kaiowa, como o *mbaraká* (chocalho), o *xiru* (cajado ritual), o *takuapu* (bastão de ritmo) ou o *mimby* (flauta) são transmitidos de geração a geração dentro dos integrantes de um grupo de reza. Em alguns casos, a memória da transmissão perde-se no tempo, sendo comum o portador lembrar apenas de um ou dois rezadores que portaram esses objetos antes dele. São considerados mais seres do que objetos, portanto seus portadores não se veem como proprietários, mas como cuidadores, já que são os responsáveis por ministrar os cantos e demais cuidados rituais que permitem que o grupo possa contar com o auxílio e proteção desses seres divinizados. Quando o xamã sente-se muito velho e frágil para continuar com os cuidados requeridos pelos objetos rituais, escolhe uma pessoa de sua confiança para assumir a atribuição. O re-

passe da incumbência dos cuidados deve ser pensado mais como a transferência de relações do que a transferência de objetos. Transferem-se conhecimentos e rezas.

## Os Kadiwéu

Os Kadiwéu são remanescentes de grupos de indígenas chaquenhos denominados Guaikurú. Esses ancestrais foram retratados ao longo da história como os belicosos índios cavaleiros. O caráter guerreiro dos Kadiwéu aparece como narrativa reincidente nas fontes históricas e influencia a etnicidade do grupo. Esse *ethos* guerreiro foi medido na atualidade através de sua tradução em jogos, analogia esta feita por Marina Vinha em sua tese de doutorado titulada *Corpo-Sujeito Kadiwéu: Jogo e Esporte* (2004).

A arte kadiwéu, originalmente, dividia-se em duas categorias: uma mais naturalista e outra geométrica. Segundo Darcy Ribeiro (1980), a arte naturalista estaria ligada a artesãos do sexo masculino, ao passo que as manifestações geométricas, tão características da etnia, integrariam o universo feminino, transmitidas entre gerações como forma de construção da feminilidade. Lévi-Strauss (1955), antes mesmo de Darcy Ribeiro, já dizia que, na sociedade kadiwéu, os homens são escultores e as mulheres pintoras (Ilust. 228).

Entre os homens, predominavam as figuras zoomorfas, representadas por esculturas em madeira ou modelagens. Contudo, é importante destacar que, nos dias de hoje, são raros os homens artesãos. As peças zoomórficas retratam elementos cosmológicos, reproduzindo simbolicamente personagens de mitos. Por exemplo: o jabuti aparece como animal mitológico, compartilhando espaço com o jacaré no mito relacionado à caça (RIBEIRO, 1980). A carne do jabuti estaria entre as mais apreciadas pelos Kadiwéu (Ilust. 229).

Historicamente, os Kadiwéu mantinham diferentes classes sociais, muito bem marcadas nessa sociedade. Para comunicar essa diferenciação hierárquica à coletividade, faziam uso de pinturas corporais, destacando-se aí o importante papel da mulher como a detentora das técnicas de pintura dos intrincados motivos geométricos. Além de diferenciar as castas, a pintura corporal simbolizava uma fronteira antropogênica, separando homens de animais. Era preciso estar pintado "para ser homem: quem se mantinha no estágio da natureza não se diferenciava do bruto" (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 177). Sabe-se que ainda hoje a pintura, especialmente a facial, é usada em ocasiões especiais. Guido Boggiani (1975 [1895]) fez um excelente registro da sociedade kadiwéu, acrescentando que, no tempo de sua visita (1887), a pintura corporal era de uso contínuo, e os grafismos não eram definitivos, mas sim superficiais – não duravam mais do que seis ou sete dias.

Na antiga sociedade kadiwéu, somente as senhoras de casta superior dedicavam-se à arte pictórica, ao passo que as atividades do cotidiano, como coleta de material ou preparo da comida, eram de responsabilidade das cativas. Darcy Ribeiro (1980, p. 262) transcreve a narrativa de uma senhora Kadiwéu que lamentava não mais possuir cativas: "eu nunca precisei rachar lenha, acender fogo e apanhar água, antigamente tinha cativa prá fazer tudo; eu só ficava era pintando o corpo, penteando o cabelo o dia todo até de noite, agora tenho que fazer tudo". Para Ribeiro, a estratificação da sociedade kadiwéu em senhores e servos teria sido a base para o refinamento artístico da etnia. Esta ideia já havia sido passada antes por Claude Lévi-Strauss em sua obra *Tristes Trópicos* (1955), ao retratar as escusas apresentadas por algumas artistas mais velhas ao descuidar das artes recreativas, o que, segundo elas, se daria em razão da proibição de manter cativas.

Os Guaikurú, ancestrais dos Kadiwéu, eram seminômades e, portanto, a cerâmica originalmente não fazia parte de sua cultura material. A incorporação da cerâmica certamente deu-se mediante contato com outros grupos e, com o tempo, passou a ser uma das marcas distintivas dos Kadiwéu. Em sua dissertação de

mestrado, Vânia Perrotti Pires Graziato (2008) afirma que os Guaikurú teriam assimilado a técnica de modelagem da argila dos Guaná, ancestrais dos atuais Terena.

Lévi-Strauss (1955), em seu contato com os Kadiwéu na década de 1930, descreve com detalhes o processo de produção da cerâmica. Para a composição da argila, agregava-se o antiplástico, material responsável por distribuir o calor e impedir que a peça se parta durante a queima. Entre os Kadiwéu, o antiplástico é obtido de fragmentos de outras peças de cerâmica, que, após a quebra, são triturados e misturados à massa. A construção dos recipientes dá-se pelo acordelamento – sobreposição de roletes de argila. Concluída a forma, cordões eram empregados nas paredes dos recipientes para imprimir formas geométricas. Antes da queima, os recipientes ainda eram pintados, normalmente com óxido de ferro. Concluído o processo de queima, a cerâmica recebia, por fim, uma camada de resina que lhe conferia brilho (Ilust. 230).

A cerâmica, hoje, constitui um importante ingresso de recursos financeiros na sociedade kadiwéu, comercializada como artesanato, especialmente nas cidades de Bonito e Bodoquena. A produção da cerâmica é uma atividade exclusivamente feminina, e as formas moldadas – que vão de animais a grandes jarros – recebem acabamento pintado (Ilust. 231).

## Os Terena

O povo terena passou por drásticos processos de perda de cultura material. Nos últimos tempos, os Terena iniciaram um processo de reapropriação da cultura por eles considerada como tradicional. No artesanato, predominam esculturas em madeira que reproduzem animais da natureza em estilo marcadamente naturalista. Observamos a incorporação de elementos do artesanato caboclo na produção artística terena, especialmente nas aldeias situadas na região pantaneira.

Maria Elisa Ladeira e Circe Maria Bittencourt (2000), em obra paradidática de título *A história do povo Terena*, apontam a tecelagem e a cerâmica como destaques nas artes desse povo. Contudo, como a demanda de mercado recai mais sobre as esculturas e sobre as peças de cerâmica, há dificuldade em encontrar elementos de tecelagem (Ilust. 232, 233, 234, 235 e 236).

Os Terena contam com um espaço especial para venda de artesanato no município de Miranda, conhecido como "Centro Referencial da Cultura Terena". Lá é possível encontrar grande diversidade e quantidade de produtos artísticos provenientes de várias aldeias da região pantaneira (Ilust. 237).

## Os Kinikinau

Os Kinikinau compartilham uma ancestralidade com os Terena, tendo por raiz os grupos Chané-Guaná. Aspectos da tecnologia oleira teriam sido compartilhados com os Kadiwéu, haja vista que seus ancestrais, os Guaikurú, provavelmente incorporaram dos antigos Guaná o hábito de produzir peças de cerâmica.

A guerra do Paraguai resultou em dramático declíniodemográfico na etnia Kinikinau, beirando o quase extermínio da etnia. Com efeito, no início do século XX, os Kinikinau foram considerados extintos, sendo que, na época, membros dessa etnia foram registrados pelos próprios órgãos oficiais como Terena (CASTRO, 2010).

Os Kinikinau estão assentados na aldeia São João, em região da Serra da Bodoquena que hoje integra a Terra Indígena Kadiwéu. Iára Quelho de Castro (2010, p. 276) destaca que, apesar de esses indígenas estarem vivendo em terras de outros, "ao evocarem seu passado reforçam laços de solidariedade e de sentimento de pertencimento". Ou seja, apesar das adversidades enfrentadas ao longo de sua história enquanto grupo étnico, levando inclusive à hipótese do desaparecimento, esses indígenas

continuam evocando uma etnicidade e uma ancestralidade compartilhadas como forma de se apresentar ao "outro" como Kinikinau.

Giovani José da Silva e José Luiz de Souza (2003) descrevem os esforços desse grupo étnico para garantir visibilidade e reconhecimento, rejeitando o rótulo de índios "ressurgidos" ou "emergentes". Nesse caso, insistem em afirmar que sempre existiram, embora não contassem com o reconhecimento das autoridades governamentais. Para grupos étnicos que enfrentam o problema de negociar seu reconhecimento pelo Estado nacional, a produção da arte com feições étnicas pode ser um importante instrumento de luta política (Ilust. 238, 239 e 240).

Lucicleide Gomes dos Santos (2011) traça um detalhado registro da produção cerâmica entre os Kinikinau. De acordo com os dados informados por ela, é possível perceber a persistência da técnica indígena tradicional de sobreposição de roletes na produção dos vasos, que na sequência são moldados e por fim encaminhados para a queima.

O processo de queima é similar ao adotado pelos Kadiwéu, com o amontoamento das peças sobre galhos secos que em seguida são incinerados. A queima aeróbica dá à cerâmica sua cor parda característica. Embora não se possa sustentar a existência de compartilhamentos culturais nas regras de composição artística, percebe-se alguma semelhança nos grafismos da pintura kinikinau com aqueles dos Kadiwéu (Ilust. 241 e 242).

## Considerações finais

Este breve ensaio teve como intenção situar as perspectivas acerca da arte a partir de uma abordagem antropológica, para, em seguida, apresentar alguns estudos dedicados à arte dos povos indígenas que vivem em Mato Grosso do Sul. No levantamento realizado para a redação do presente capítulo, identificamos em nosso estado poucas pesquisas dedicadas à arte indígena. Diante de tal lacuna, orientamos nossas preocupações para a apresentação de pistas, hipóteses e possibilidades metodológicas de abordagem do tema. Reconhecemos a existência de todo um campo a ser preenchido por pesquisas inéditas a serem realizadas junto a cada uma das etnias. Tais pesquisas permitirão reunir dados para a composição de sínteses sobre as características da arte desses povos indígenas.

Notamos que a produção artística entre as etnias abordadas seguem diferentes concepções cosmológicas, sendo mais forte entre os Kaiowa e Guarani a transmissão de características sobrenaturais às peças de arte, que, quando terminadas, manifestam agência. Tal característica deve ser mais bem investigada entre as outras etnias de que trata o presente ensaio. Foi possível notar, ainda, que os Kaiowa e Guarani foram bastante receptivos à adoção de elementos da cultura material, como a cerâmica e outros instrumentos tecnológicos associados à produção, mas mantiveram forte apego à produção e uso de objetos rituais. Tais objetos parecem constituir-se no lócus da reprodução do *ethos* dessas etnias. Entre as outras três etnias aqui retratadas, a continuidade da produção da cerâmica parece ter sido elegida como fator integrador do *ethos*, mesmo com a realização de concessões e adaptações a partir da inserção desses objetos nas trocas comerciais.

Em todas as etnias, o comércio de artesanato parece ser um grande motivador para a produção artística, acarretando adaptações na produção para atender a demandas de mercado. Tal situação determina as formas mais produzidas, de jarros a panelas e pratos.

Entre os Terena, a incorporação de elementos da cultura cabocla no artesanato tradicional também pode ser uma resposta a uma expectativa de consumo, influência esta notada tanto nas esculturas em madeira como nas panelas e jarros de cerâmica.

Representações zoomorfas aparecem como um motivo popular entre as produções terena, kadiwéu e kinikinau. Os padrões de-

corativos sustentam o diferencial entre as etnias. As reproduções de animais da fauna também são bem estimadas pelos turistas, que as buscam como suvenirde suas viagens em Bonito ou no Pantanal.

Sendo este texto o resultado de um esforço para situar a arte indígena sul-mato-grossense no contexto das discussões sobre arte indígena, esperamos ter contribuído para que novos pesquisadores abracem esse desafio.

PARTE 9

# Línguas

# Diversidade linguística em Mato Grosso do Sul

Andérbio Márcio Silva Martins
Graciela Chamorro

## Considerações iniciais

Sabe-se que há no mundo cerca de 6.000 línguas, aproximadamente (CAMPBELL, 1998).[732] À primeira vista, essa diversidade linguística, em termos quantitativos, é impressionante; contudo, sabemos que esse número é apenas um resquício de uma diversidade muito maior que possivelmente existiu; pois, ao longo da história da humanidade, diversos povos, juntamente com suas culturas e línguas, foram dizimados, reduzindo drasticamente a diversidade étnica, cultural e linguística no mundo. Além disso, não podemos deixar de notar a discrepância no total de falantes de uma língua para outra. Por exemplo, enquanto o Português é falado por mais de 280 milhões de pessoas no mundo, a língua Guató[733] (em Mato Grosso do Sul) é falada por cinco indivíduos.

Infelizmente, tal realidade não é algo preso a um dado momento de nossa história, e persiste até os nossos dias; pois, à medida que o tempo passa, forças contrárias à diversidade linguística agem a favor da contínua redução de sistemas naturais de comunicação humana, forçando o desaparecimento de línguas no mundo, sendo muitas delas desconhecidas pela ciência devido à falta de registro e, consequentemente, de estudos específicos que serviriam para o entendimento da linguagem humana em geral e das línguas em particular. A prova desse descaso com respeito às pesquisas linguísticas é o fato de que, das 6. 000 línguas ainda existentes no mundo, menos de 1/3 delas foi estudada (CAMPBELL, 1998).

Trazendo essa realidade para o Brasil, há estudos que sugerem uma provável existência de mais de mil línguas em território brasileiro antes da chegada dos europeus no século XVI, restando, hoje, após um pouco mais de 500 anos de contato, cerca de 180 línguas sobreviventes[734] (RODRIGUES, 1993). No entanto, essas línguas vivem sob constante ameaça de desaparecimento, pois não há políticas linguísticas expressivas que possibilitem

[732] Lyle Campbell é um grande linguista norte-americano, com destaque no desenvolvimento de pesquisas na área de Linguística Histórica.

[733] Neste artigo, o nome das línguas e dos povos indígenas é iniciado com letra maiúscula, sendo acentuada a sílaba mais forte da palavra. Ressaltamos que essa forma de grafar os nomes das línguas indígenas tem sido adotada mais amplamente entre os linguistas. Dessa forma, este capítulo diverge da orientação geral do livro.

[734] Conforme o censo do IBGE de 2010, são faladas 325 línguas indígenas no Brasil. Neste artigo, porém, optamos por manter o número que comumente vem sendo apresentado por pesquisadores e missionários que atuam diretamente com as comunidades indígenas brasileiras. É provável que o censo do IBGE não tenha conseguido detectar efetivamente a realidade linguística no Brasil por conta da metodologia adotada para a coleta e interpretação dos dados.

a saída dessas línguas da "zona de perigo de extinção" para uma "zona de segurança".[735]

Há muitos trabalhos que descrevem, de maneira geral, a realidade linguística do Brasil, considerando as línguas nativas e as de imigrantes em território brasileiro;[736] entretanto, é necessário colocarmos em tela as especificidades de cada região. Por isso, propomo-nos aqui a apresentar um breve panorama da diversidade linguística do estado de Mato Grosso do Sul, bem como a situação em que cada uma das línguas dos povos indígenas que as falam se encontra e o estado de conhecimento acerca dessas línguas.

## Sobre a diversidade linguística em Mato Grosso do Sul: um breve panorama

Quando nos remetemos ao tema *diversidade linguística*, estamos considerando a existência de um conjunto de línguas distintas entre si em um limite territorial. A diversidade linguística pode ser explicada basicamente por dois processos. O primeiro deles é o migratório, no qual indivíduos de uma determinada comunidade migram para uma nova região por motivos de ordem política, econômica e social, levando consigo a sua cultura e, consequentemente, a sua língua (RODRIGUES, 2000). [737] A esse respeito, sabe- se que ondas migratórias já ocorriam, sobretudo antes da chegada dos europeus a terras brasileiras, e que tal movimento foi responsável por elevar o número de línguas de um determinado espaço geográfico. É difícil, no entanto, precisar em que momentos essas ondas migratórias se deram; além disso, sabe-se que elas continuam, ainda que timidamente.[738] Isso justifica, por exemplo, a presença, no atual Mato Grosso do Sul, de índios chané-guaná, que passaram a migrar do Chaco paraguaio e boliviano a partir do século XVIII, sendo conhecidos atualmente como Teréna e Kinikináu (família linguística Aruák).

Outra explicação para a diversidade linguística está amparada no pressuposto de que as línguas mudam com o passar do tempo, e que muitas dessas mudanças não são compartilhadas por todos os membros do grupo. Sendo assim, em ocorrendo cisões em uma comunidade, as inovações linguísticas não passam a ser de conhecimento e uso coletivo. Com o passar do tempo, tais inovações são responsáveis por diferenças linguísticas tais que a inteligibilidade mútua (característica de um sistema linguístico comum a um grupo) passa a ficar prejudicada. Nesse caso, considera-se que, de uma língua, possam surgir outras. Para reforçar o que entendemos por diversidade linguística a partir da cisão de línguas, transcrevemos a seguir as explicações dadas por Rodrigues:

> Embora constituídas a partir de princípios e propriedades comuns, as línguas estão sujeitas a um grande número de fatores de instabilidade e variação, que determinam nelas forte tendência à constante alteração. Essa tendência é normalmente contrabalançada pela necessidade de mútuo ajuste entre os indivíduos de uma mesma comunidade social, ajuste sem o qual não se cumpriria a finalidade básica da língua, que é a comunicação explícita, e quanto possível, fácil. Quando as vicissitudes de uma comunidade humana acarretam sua divisão em duas ou mais subcomunidades ou novas comunidades, reduz-se o contato entre as pessoas separadas nessas novas comunidades e, em consequência, diminui a necessidade de ajuste e aumenta a diferenciação linguística entre os grupos humanos correspondentes. Se as novas comunidades, resultantes da divisão do que foi antes uma só comunidade com uma só língua, distanciam-se no espaço geográfi-

[735] Sobre a questão de línguas indígenas ameaçadas, um texto recomendável para leitura é o de BRAGGIO (2006).

[736] Veja, por exemplo, Rodrigues (1986); Seky (1999); Leite (2004); Moore *et al*., 2008 entre outros.

[737] Aryon Dall'Igna Rodrigues é um dos primeiros linguistas brasileiros a realizar pesquisas com línguas indígenas brasileiras, autor da obra *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*, publicado em 1986 entre outras.

[738] É importante ressaltar que os processos migratórios, pós-contato, já não aconteciam da mesma forma que antes, pois os povos indígenas passaram a ter dificuldades para manter a mobilidade anterior.

> co e perdem de todo o contato entre si, desaparece inteiramente a necessidade de ajuste comunicativo ente elas. Nesse caso, as alterações linguísticas que ocorrem em cada comunidade não serão mais reajustadas em comum e, por descoincidirem em muitos casos, vão constituir diferenças entre suas falas. Estas se tornarão línguas diferentes, cada vez mais diferentes, na medida em que o correr do tempo expuser uma e outra, independentemente, às circunstâncias mais variadas. É assim que a história das línguas do mundo tem sido uma história de sucessivas multiplicações, e só assim pode ter sido a história ou pré-história das línguas indígenas brasileiras. Uma consequência dessa história é que algumas línguas, embora substancialmente diferentes, conservam muitos elementos em comum, que permitem reconhecê-las mais ou menos facilmente como descendentes de uma só língua anterior. A presença desses elementos em comum diminui, entretanto, com o decorrer do tempo. (RODRIGUES, 1986, p. 17-18).

Como afirmamos, há casos de línguas geneticamente diferentes compartilhando o mesmo espaço físico por conta das ondas migratórias, mas também há casos de línguas resultantes de processos de divisão do que era, no passado, um único povo e uma única língua, cujos falantes perderam o contato entre si, surgindo, a partir disso, línguas novas que preservam características semelhantes, possibilitando o desenvolvimento de estudos comparativos que comprovem a origem comum desses sistemas linguísticos.

Além das situações acima descritas, um fenômeno muito interessante, e que vale a pena comentar, é o de línguas aparentadas geneticamente que passam a sofrer influências umas das outras devido à sua múltipla presença na mesma região. Isto é, assim como processos migratórios de um único povo são um determinante para a diferenciação de um sistema linguístico, devido às subdivisões do grupo anterior e ao distanciamento, em termos espaciais e temporais, e à diminuição ou ausência de contato entre esses grupos, assim também processos migratórios podem ocasionar uma reaproximação de populações que haviam se separado em dado momento na história, forçando reajustes linguísticos necessários ao estabelecimento da comunicação de falantes pertencentes a etnias diferentes; com isso atenuam-se, com o passar do tempo, as diferenças resultantes do período em que se mantiveram distantes e sem intenso contato. Esse caso também é encontrado em Mato Grosso do Sul, como veremos.

O estado de Mato Grosso do Sul, além da forte presença da língua oficial do nosso país (a língua portuguesa), concentra também uma série de outras línguas, sendo algumas delas indígenas e outras de imigrantes não indígenas. No entanto, como não houve ainda nenhuma proposta de censo para identificar quais são as línguas de imigrantes presentes no estado, contemplamos neste trabalho apenas a realidade linguística referente às línguas indígenas sobre as quais dispomos de informações graças aos trabalhos realizados por missionários, naturalistas, antropólogos, arqueólogos e sociólogos, contando também com as contribuições de linguistas que atuaram e atuam na região sul-mato-grossense, buscando entender o estado atual dessas línguas.

Com respeito à realidade indígena de Mato Grosso do Sul, dados do IBGE (2010) confirmam que o estado tem a segunda maior população indígena do país, atrás apenas do estado do Amazonas. Boa parte dessa população, no entanto, corresponde a apenas duas etnias geneticamente aparentadas: Kaiowá e Nhandéva (que se autodenomina Guaraní), ambas pertencentes ao tronco Tupí.

A seguir, apresentamos um quadro da diversidade étnica e linguística de Mato Grosso do Sul, considerando as comunidades indígenas existentes hoje no estado. No quadro, ressaltamos a diferença entre etnia e língua, embora muitas línguas recebam a mesma denominação do povo que a fala. Consideramos também a presença de etnias que não dispõem de terras reconhecidas pelo Estado e residem em terras indígenas demarcadas para outras etnias, como é o caso dos Boróro, Kinikináu, Chamacóco, Kámba e Atikúm.

É preciso ressaltar ainda que, com raríssimas exceções, a maior parte da população

indígena do estado tenta preservar sua língua nativa, mas também já é usuária da língua portuguesa, isto é, constitui comunidades bilíngues. Cabe destacar que, dentro dessa perspectiva, há sérios riscos dessas comunidades, ao longo do tempo, tornarem-se monolíngues em Português,[739] dado que são raras e pontuais as políticas linguísticas que favorecem, de fato, a manutenção e a ampliação do uso das línguas indígenas no contexto sul-mato-grossense. Sobre esse assunto, reservamos outro momento deste texto para aprofundar tais discussões.

**Quadro 1. Diversidade Linguística em Mato Grosso do Sul.**

| Nº | Etnia | Língua | Família linguística | Tronco linguístico |
|---|---|---|---|---|
| **1.** | Guaraní | Guaraní | Tupí-Guaraní | Tupí |
| **2.** | Kaiowá | Kaiowá | Tupí-Guaraní | Tupí |
| **3.** | Ofaié | Ofaié | Ofaié | Macro-Jê |
| **4.** | Guató | Guató | Guató | Macro-Jê |
| **5.** | Boróro | Boróro | Boróro | Macro-Jê |
| **6.** | Teréna | Teréna | Aruák | - |
| **7.** | Kinikinau | Kinikináu | Aruák | - |
| **8.** | Chamacóco | Chamacóco | Zamuco | - |
| **9.** | Kámba | Português | Românica | Indo-Europeu |
| **10.** | Kadiwéu | Kadiwéu | Guaikurú | - |
| **11.** | Atikúm | Português | Românica | Indo-Europeu |

Fonte: Elaborado pelo autor e pela autora.

A situação exposta no quadro 1 é a seguinte: há 11 etnias identificadas, mas podem ainda ser inseridas outras não contempladas neste estudo, como, por exemplo, parte do povo Ayoreo – 100 indivíduos que vivem na periferia de Porto Murtinho, município localizado no sudoeste do estado. A língua nativa desse povo é classificada como pertencente à família Zamuco, assim como a língua Chamacóco ou Ishir, falada no Brasil por um grupo de aproximadamente 40 pessoas que vivem na terra indígena dos Kadiwéu.

Dentro da relação de línguas expostas no quadro 1, um caso que nos chama a atenção é o do povo Kámba, cuja língua é denominada Chiquitána ou Bésiro. Essa população, no lado brasileiro, gira em torno de 700 pessoas vivendo no município de Corumbá; no entanto, conforme Mori (2010), o grupo faz uso unicamente da língua portuguesa para se comunicar.

Pelo quadro, pode-se perceber que, com exceção dos povos Atikúm (grupo com cerca de 100 pessoas[740] em Mato Grosso do Sul) e Kámba, em todas as outras comunidades indígenas os moradores são falantes de suas respectivas línguas nativas, embora os números variem de forma impressionante de etnia para etnia. É o caso, sobretudo, da população Guaraní e Kaiowá, que soma cerca de 43.000 indivíduos no estado com boa transmissão e uso da língua nativa, enquanto entre os Guató, que não ultrapassam a marca dos 400 indivíduos, é provável que apenas cinco deles sejam falantes da língua nativa (PALÁCIO, 1984a; POSTIGO, 2009).

Cabe ressaltar também que, das 11 etnias listadas no quadro 1, somente 5 grupos étnicos possuem áreas indígenas demarcadas no estado, conforme pode ser visualizado no mapa a seguir (Ilust. 243).

Antes de descrevermos a situação linguística dos povos que têm terras demarcadas em MS, consideramos relevante esclarecer alguns termos surgidos no texto, referentes à classificação genética de línguas – como língua, família linguística, tronco linguístico.

Podemos definir língua como uma entidade linguística que não é mutuamente inteligível com outros sistemas linguísticos (CAMPBELL, 1998), ou seja, trata-se de um sistema natural de comunicação humana com gramática e vocabulário específicos, o que impede ou dificulta a comunicação entre pessoas que

[739] Na situação de monolinguismo em Português, já se encontram os povos Atikúm e Kámba.

[740] Na Bahia e em Pernambuco, o povo totalizava 7.924 indivíduos em 2012, conforme os dados disponíveis no site do ISA (http: //pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral).

não o dominam ou não o conhecem. Dessa forma, consideramos como língua todas as já apresentadas como tal no quadro 1: Guaraní, Kaiowá, Ofaié, Guató, Boróro, Teréna, Kinikináu, Chamacóco, Kadiwéu e Português.

Comumente, define-se família linguística como um grupo de línguas relacionadas geneticamente, isto é, línguas que compartilham características linguísticas (vocabulário e aspectos gramaticais) em virtude de terem se desenvolvido a partir de um ancestral comum.[741] Rodrigues (1984-1985), por exemplo, demonstra que Guaraní e Kaiowá são línguas pertencentes à mesma família linguística, pois ambas são tão semelhantes que a única explicação plausível é a de que elas têm a mesma origem. Portanto, quando afirmamos que tais línguas são membros da família linguística Tupí-Guaraní, queremos enfatizar a estreita relação genética existente entre elas. Esse mesmo raciocínio explica as semelhanças entre a língua Teréna e a língua Kinikináu, ambas classificadas como línguas irmãs, pertencentes à família Aruák. Nesse sentido, compreendemos, portanto, que a língua Chamacóco faz parte da família Zamuco, e a língua Kadiwéu, da família Guaikurú.

Mais uma informação importante com relação à classificação genética de línguas é que as famílias linguísticas podem ter diferentes magnitudes, isto é, elas podem envolver profundidades temporais distintas. Isso é o que justifica a inclusão de famílias linguísticas em troncos linguísticos. Por meio desse critério, Rodrigues (1986, 2007) define o tronco Tupí como um agrupamento de dez famílias linguísticas: Tupí-Guaraní, Mawé, Awetí, Mundurukú, Jurúna, Arikén, Tuparí, Mondé, Ramaráma e Poruborá.

Outro grande agrupamento de famílias linguísticas no Brasil é o tronco Macro-Jê, sendo a sua constituição uma hipótese ainda em construção. Esse tronco, segundo Rodrigues (1999), é constituído por doze famílias linguísticas: Jê, Kamakã, Maxakalí, Krenák, Purí, Karirí, Yathê, Karajá, Ofaié, Bororo, Guató e Rikbáktsa. Duas delas localizam-se na região sul-mato-grossense: Guató e Ofaié.[742]

O tronco linguístico é concebido, de um lado, como um agrupamento de alta profundidade temporal de separação das línguas geneticamente relacionadas, justificando subdivisões internas em agrupamentos menores, denominados famílias linguísticas, os quais, por sua vez, ainda podem subdividir-se – como é o caso, por exemplo, da família Tupí- Guaraní, para a qual Rodrigues (1984-1985) propõe uma subdivisão contendo oito agrupamentos menores. Por outro lado, há casos de grupos linguísticos cujo nível de separação entre as línguas não apresenta uma profundidade temporal tão alta como aquela sugerida para um tronco, devido justamente à grande presença de características que aproximam uma língua da outra. É nessa situação que se encontram (a) as línguas que compõem a família Aruák: Kinikináu, Teréna, Apurinã, Baníwa, Palikúr, Piapokó, Tariána, Wapishána, Enawenê-Nawê, Mehináku, Paresí, Waurá e Yawalapití entre outras (RODRIGUES, 1986; AIKHENVALD, 2001); (b) as línguas vivas que constituem a família Zamúco: Ayoréo

[741] Para ter certeza de que um grupo de línguas possui uma origem comum, justificando o agrupamento delas em uma família linguística, é preciso realizar estudos de cunho comparativo nos quais são avaliadas rigorosamente as semelhanças existentes entre as línguas comparadas. Há uma subárea da linguística, denominada Linguística Histórica, que, por meio de um método eficaz, reúne evidências que demonstram os graus de relacionamento genético de um determinado grupo de línguas. Nesse tipo de estudo, os dados utilizados para a comparação são selecionados de forma que sejam excluídas as possibilidades de que as semelhanças encontradas sejam decorrentes de empréstimos (influências de contato) ou coincidência dada ao acaso, forçando uma interpretação errônea de possíveis proximidades genéticas das línguas comparadas (CAMPBELL, 1998).

[742] Nesses dois casos, o que temos são famílias linguísticas constituídas por apenas um membro: a família Guató, que é constituída unicamente pela língua Guató; e a família Ofaié, formada unicamente pela língua Ofaié. Por conta disso, elas também são consideradas línguas isoladas dentro do tronco linguístico a que pertencem, tendo em vista que não se tem conhecimento de relação genética com outras línguas em nível de família. Uma explicação possível para esse fenômeno é a de que línguas mais próximas geneticamente do Guató e da língua Ofaié possam ter sido extintas sem que antes fosse feito qualquer tipo de registro.

e Chamacóco (FABRE, 2005b); (c) as línguas da família Guaikurú faladas pelos povos Kadiwéu (no Brasil), Tóba (no Paraguai e na Argentina), Emók (no Paraguai) e Mocoví (na Argentina).[743]

É importante, nesse momento, chamarmos a atenção para o caso de línguas que têm pouca ou nenhuma documentação. Isso, no primeiro caso, dificulta a realização de estudos que apontem para algum tipo de relacionamento genético delas com outras línguas; no segundo caso, impossibilita a realização de estudos. Assim, não se pode saber nada, por exemplo, sobre a língua antes falada pelo povo Atikúm, pois não há registros dela.

## Situação das línguas indígenas de Mato Grosso do Sul segundo a UNESCO

Os resultados de importantes pesquisas sobre a situação das línguas do mundo foram organizados e disponibilizados pela UNESCO em 2010 por meio de um Atlas em versão *on-line* nas línguas inglesa, francesa e espanhola (UNESCO, 2010). O objetivo principal da obra foi sensibilizar, tanto os encarregados pela elaboração de políticas, quanto as próprias comunidades de falantes e o público em geral, sobre o problema das línguas em perigo de desaparecimento. Em consonância com esse propósito, o Atlas foi concebido com o intuito de tornar pública a lista de línguas ameaçadas de extinção e de revelar as tendências que podem ser observadas no que diz respeito à diversidade linguística em nível mundial.

Uma das constatações da UNESCO é a deque mais de 2.500 línguas do mundo estão ameaçadas. Além disso, estima-se que, se nada for feito, metade dos 6.000 idiomas falados atualmente desaparecerá até o final deste século. Trata-se, portanto, de uma situação crítica e lamentável, pois, com o desaparecimento de línguas não documentadas, a humanidade perderá uma grande riqueza cultural e boa parte dos conhecimentos ancestrais contidos nessas línguas.

Felizmente, sabemos que o processo de redução de língua não é inevitável, tampouco irreversível, tendo em vista que políticas linguísticas bem planificadas podem potencializar os esforços atuais das comunidades de falantes de preservar, ou mesmo revitalizar suas línguas maternas e transmiti-las às gerações mais jovens.

Para determinar a situação das línguas do mundo, a UNESCO encomendou a um grupo internacional de linguistas, em 2002, a elaboração de um documento com a definição de critérios para avaliar o grau de vitalidade de uma língua. Além de servir como fonte de informação, esse documento deveria contribuir para a formulação de políticas linguísticas baseadas nas necessidades das línguas, e que possibilitassem a adoção das medidas adequadas para sua preservação. No documento, nove fatores foram utilizados para avaliar a situação da língua de determinada comunidade:

**Quadro 2. Fatores utilizados para avaliar a situação de uma língua.**

(http: //unesdoc. unesco. org/images)

Os fatores não foram dispostos no quadro seguindo algum tipo de critério, logo o que necessariamente aparece como fator 1 não significa que seja o mais relevante

| Fator | Descrição do fator |
|---|---|
| **1** | Número de falantes absolutos |
| **2** | Proporção de falantes na comunidade afetada |
| **3** | Atitudes dos membros da comunidade em relação à língua |
| **4** | Possibilidades de a língua ocupar novos espaços na comunidade e nos meios de comunicação utilizados pela própria comunidade |
| **5** | Natureza e qualidade da documentação disponível da língua |
| **6** | Disponibilidade de materiais didáticos para o uso da língua no ensino em geral e no ensino da própria língua |
| **7** | Situação da língua no âmbito em que a mesma é utilizada |
| **8** | Políticas e atitudes em favor da língua por parte do governo e de instituições governamentais e não governamentais |
| **9** | Transmissão da língua de geração para geração |

[743] As informações apresentadas aqui sobre a família Guaikurú foram extraídas do site do Instituto Socioambiental (ISA) (<http: //pib.socioambiental.org/pt>).

Com base, principalmente, no critério 9 (transmissão intergeracional da língua), foram estabelecidos 6 níveis de vitalidade para as línguas pesquisadas pela UNESCO:

**Quadro 3. Níveis de vitalidade das línguas segundo a UNESCO (2010).**

| Grau | Nível de vitalidade | Situação da língua |
|---|---|---|
| **1** | A salvo | Todas as gerações falam a língua e sua transmissão de uma geração para outra é contínua. |
| **2** | Vulnerável | A maioria das crianças fala a língua, porém seu uso pode estar restrito a determinados contextos (familiar, rituais religiosos etc.). |
| **3** | Em perigo | As crianças já não adquirem com suas famílias a língua como língua materna. |
| **4** | Seriamente em perigo | Somente os avós e as pessoas das gerações mais velhas falam a língua. Os parentes adultos dessas pessoas, embora compreendam, não falam entre si nem com seus filhos. |
| **5** | Em situação crítica | Os únicos falantes são os avós e as pessoas das gerações mais velhas, porém só usam a língua parcialmente e com escassa frequência. |
| **6** | Extinta | Não possuem falantes desde a década de 1950. |

Enfocando a realidade brasileira, a partir dos critérios descritos, a UNESCO aponta que todas as línguas indígenas do nosso país correm algum risco de extinção, sendo 97 línguas vulneráveis; 17 em perigo; 19 seriamente em perigo; 45 em situação crítica e 12 extintas desde os anos 1950.[744]

[744] Nos dados apresentados pela UNESCO (2010), são cerca de 190 línguas indígenas em território brasileiro e não 180 como apresentamos no início deste artigo. Essa discrepância é justificada pela dificuldade de precisar o que são línguas e o que são dialetos de uma língua. Tal disparidade é elevada, se consideramos o resultado do Censo do IBGE de 2010, no qual consta a existência de 325 línguas indígenas no Brasil.

Em se tratando das línguas indígenas cujos falantes encontram-se no atual estado de Mato Grosso do Sul, o Atlas da UNESCO (2010) traz a seguinte situação:

**Quadro 4. Situação das línguas indígenas de Mato Grosso do Sul segundo a UNESCO (2010).**

| Tronco linguístico | Família Linguística | Língua | Nível de vitalidade | Número de falantes[8] |
|---|---|---|---|---|
| Tupí | Tupí-Guaraní | Kaiowá | Vulnerável | 20.000 |
| Tupí | Tupí-Guaraní | Guaraní | Vulnerável | 10.000 |
| Macro-Jê | Guató | Guató | Situação crítica | 5 |
| Macro-Jê | Ofaié | Ofaié | Situação crítica | 12 |
| - | Aruák | Teréna | Seriamente em perigo | 19.000 |
| - | Aruák | Kinikináu | Situação crítica | 11 |
| - | Guaikurú | Kadiwéu | Em perigo | 1.600 |
| - | Zamúco | Chamacóco | Situação crítica | 40 |

Pela amostra apresentada no quadro 4, é possível ter uma dimensão da gravidade da situação das línguas indígenas localizadas em Mato Grosso do Sul. Em *situação crítica*, estão as línguas Guató, Ofaié, Kinikináu e Chamacóco, ou seja, os falantes restantes são os avós e as pessoas das gerações mais velhas que, por sua vez, só usam a língua parcialmente e com escassa frequência.

Dentro do nível de vitalidade descrito como *seriamente em perigo*, está a língua Teréna, pois, para boa parte da população, somente os avós e as pessoas das gerações mais velhas falam a língua. Embora haja adultos que a compreendam, eles não a utilizam entre si, tampouco com seus filhos.

Em se tratando da língua Kadiwéu, a UNESCO a considera como língua em *perigo de extinção,* devido ao fato de as crianças já não a adquirirem como primeira língua no âmbito familiar; o Português é a primeira língua por elas adquirida.

Por fim, temos as línguas Kaiowá e Guaraní (Guaraní-Nhandéva), em um nível de vitalidade considerado vulnerável, ou seja, a maioria das crianças fala a língua, entretanto seu uso continua restrito a determinados contextos (familiar, rituais religiosos, festas etc.), sendo ainda tímida a ampliação dos contextos de uso dessas línguas nativas.

Ainda sobre as línguas Kaiowá e Guaraní, cabe lembrar que ambas estão sob a influência sistemática do Guaraní paraguaio, do espanhol e, sobretudo, do Português. E, conhecendo o Kaiowá e o Guaraní falados pela população indígena mais velha e registrado por escrito, é possível observar que a distinção linguística vem diminuindo rapidamente entre essas línguas, em direção a um *Guaraní standard*, uma espécie de "língua franca" socializada entre as novas gerações.

Parece mesmo, nesse caso, estar em curso uma ruptura geracional, pois a forma antiga de falar Kaiowá e Guaraní não está sendo transmitida às novas gerações. Em algumas situações, há lideranças que, embora conhecidas por sua retórica em favor da língua indígena, falam preferencialmente em Português com suas crianças e enviam os filhos e filhas a escolas não indígenas, certamente pelo prestígio que o domínio do Português e dos saberes "do outro" dão às novas gerações indígenas no trato com a sociedade não índia.

É nesse processo que a língua Kaiowá tradicional vem entrando em desuso. Até mesmo os antigos empréstimos do espanhol já Guaranízados acabam sendo substituídos por termos do Português. Estudos sobre essas mudanças e sobre o registro da tradição oral em língua Kaiowá precisam ser feitos e ampliados. Nesse contexto, é muito importante motivar os estudantes indígenas a ouvir os mais velhos, a interessar-se pelas histórias que eles têm para contar, e a registrar por escrito as formas do modo tradicional de ser e de dizer Kaiowá.

## Por que e como preservar a diversidade linguística?

Conforme Rodrigues (2008), no contexto dos países da América do Sul, o Brasil é o país onde se encontra a maior diversidade linguística e cultural. Como já observamos, são cerca de 180 línguas agrupadas segundo critérios genéticos de classificação. Trata-se, então, de 43 famílias linguísticas, sendo que parte delas está inserida em agrupamentos maiores denominados troncos linguísticos. Vimos também que, no Brasil, há dois troncos: Tupí e Macro-Jê. Levamos em conta ainda a existência de línguas isoladas, isto é, de línguas sem qualquer relação genética aparente com outras conhecidas.

Na seção anterior, chamamos a atenção para o fato de que as línguas indígenas em território sul-mato-grossense encontram-se em situação de risco (situação equivalente a de todas as demais línguas indígenas em território brasileiro). Dentro dessa realidade, pouco questionada em nível nacional, surgem indagações acerca da necessidade de se preservar a diversidade linguística do nosso país.

Ora, se não há controvérsias sobre a proposição de que todo idioma reflete a visão de mundo única de seu povo, com seu próprio sistema de valores, com sua filosofia específica e com suas características culturais peculiares, é fácil chegar à conclusão de que a extinção de uma língua significa a perda irreparável dos conhecimentos culturais únicos acumulados ao longo dos séculos, como, por exemplo, conhecimentos históricos, espirituais, ecológicos e linguísticos. Sem contar que a língua é uma fonte de criação e um vetor de tradição para a comunidade que a fala e, além disso, um suporte da identidade de um povo e um elemento importante do seu patrimônio cultural.[745] Tais argumentos, a nosso ver, sustentam a ideia da necessidade da preservação da diversidade linguística.

[745] Conforme RODRIGUES, 1986, 1993, 2004, 2008; BRAGGIO, 2006; MOORE *et al.*, 2008; MORI, 2010.

Outra questão é o que e como fazer para preservar as línguas em perigo de extinção, ou como evitar que uma língua desapareça. Nesse caso, o melhor a ser feito é criar condições propícias para que os falantes sigam usando sua língua materna e a ensinem às suas crianças e às novas gerações. Mas, para isso, é necessária a adoção de uma política estatal que reconheça e proteja as línguas ameaçadas. Dentro dessa perspectiva, pode-se recorrer à criação e ao estabelecimento de sistemas próprios de educação que tornem possível o uso e a valorização da língua materna dos povos indígenas.

Do ponto de vista da valorização de culturas e línguas indígenas por meio da educação, o Brasil tem avançado bastante desde a promulgação da Constituição de 1988, embora haja ainda resquícios de uma política assimilacionista no ensino oferecido em muitas escolas indígenas (incluindo escolas indígenas do estado de Mato Grosso do Sul).[746] Isso se dá, conforme aponta Braggio (2006), em decorrência de um processo histórico que vem desde a época da colonização e que defende o ensino exclusivo em língua portuguesa e da língua portuguesa. Tal fenômeno acontece ainda hoje em escolas consideradas bilíngues, mas, que na verdade, adotam uma política de *bilinguismo subtrativo* (chamado assim por diminuir gradativamente o uso da língua indígena no espaço escolar e fortalecer o uso da língua dominante).

Como consequência dessa situação, o que ocorre é um *atrofiamento da língua indígena*, com mudanças funcionais nos diferentes domínios sociais, alterando os padrões linguísticos da língua (fonologia, morfologia, vocabulário, padrões discursivos, estilo), havendo uma espécie de simplificação, ou melhor, obsolescência da complexidade do idioma nativo (DORIAN, 1989 *apud* BRAGGIO, 2006). Ainda,

> Devido a esse processo de mudança e deslocamento, os empréstimos começam a passar massivamente da língua dominante para a indígena sem passar pelo filtro da língua, acabando por ocasionar alternâncias de línguas (no mesmo enunciado ou entre enunciados, intra e interpessoais) que não se justificam a partir das atuais teorias sociolinguísticas, obscurecendo a língua originalmente falada pelo grupo. Em estágios finais, a língua que está morrendo começa a utilizar palavras emprestadas para substituir outras que existem em sua própria língua. (NETTLE; ROMAINE, 2000 *apud* BRAGGIO, 2006).

Entre as iniciativas para desencadear mudanças que favoreçam a permanência e a ampliação de uso de línguas indígenas em Mato Grosso do Sul, bem como a valorização dos aspectos culturais dos povos que o habitam, foram criados cursos específicos de formação de professores indígenas em nível médio e superior. Esses cursos têm como objetivo habilitar professores indígenas para atuar, preferencialmente, nas escolas indígenas de suas respectivas aldeias, nas séries iniciais e finais do ensino fundamental e no ensino médio. Por se tratar de cursos diferenciados, prioriza-se a formação intercultural e bilíngue dos alunos, conforme a realidade de cada povo[747]. Contudo, vale lembrar que uma escola específica, diferenciada, intercultural e multilíngue, por si mesma, não salva uma língua. Por isso, é fundamental que os membros da comunidade passem a ter uma atitude positiva sobre seu próprio idioma, lutando por um contexto so-

[746] Na concepção de Braggio (2006), dentro da política assimilacionista, as línguas e culturas indígenas são vistas como obstáculos que devem ser eliminados a fim de que o indígena possa ser mais facilmente assimilado e alienado, para servir como mão de obra barata.

[747] Há dois cursos de formação de professores específicos para os indígenas Guaraní e Kaiowá: *Ára Verá* (nível médio) e *Tekó Arandú* (nível superior). O primeiro é oferecido pela Secretaria de Educação do estado desde 1999; o segundo foi implantado na Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD em 2006. Enquanto o Ára Verá *(tempo iluminado)* habilita professores para ministrarem aulas nas séries iniciais, o *Tekó Arandú (viver com sabedoria, modo de ser sábio)* forma professores em quatro áreas de conhecimento (Linguagens, Matemática, Ciências da Natureza e Ciências Humanas) para ministrarem aulas nas séries finais do ensino fundamental e no ensino médio. Para outras etnias do estado (Guató, Teréna, Kinikináu, Kadiwéu, Atikúm e Ofaié), é oferecido pela Secretaria de Estado de Educação, em parceria com municípios e com a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, um Curso Normal em nível médio – Povos do Pantanal.

ciopolítico que propicie o multilinguismo e o respeito à língua minoritária, de forma tal que falar o idioma da comunidade não seja considerado uma obrigação e sim uma vantagem, conforme aponta Swain e Cummins (1986).

Nesse sentido, pesquisadores, como os linguistas, podem (e devem), além de contribuir para o entendimento das línguas indígenas brasileiras, buscar também elaborar propostas de intervenção com o objetivo de salvaguardar línguas ameaçadas, trabalhando juntamente com as próprias comunidades interessadas e com especialistas de outras áreas.

Quanto à tarefa específica dos linguistas no Brasil, Rodrigues,[748] em 1966, já alertava para a necessidade, e até a urgência, de investigar as línguas indígenas brasileiras. Entre as justificativas, o autor apontava que "[...] o estudo dessas línguas é evidentemente de grande importância para o incremento dos conhecimentos linguísticos. Cada nova língua que se investiga traz novas contribuições à Lingüística, cada nova língua é uma outra manifestação de como se pode realizar a linguagem humana" (RODRIGUES, 1966).

Portanto, compete ao linguista observar e documentar as línguas; realizar análises e descrições que ajudem não só a compreender as estruturas que constituem os sistemas linguísticos pesquisados, mas também o funcionamento de cada língua em particular, levando em conta, nesse último caso, o uso que se faz da língua nas mais diversas situações discursivas das quais os falantes participam. Para além desses trabalhos, o linguista tem ainda a função de comparar as línguas com o intuito de classificá-las segundo critérios genéticos ou segundo critérios tipológicos[749] (RODRIGUES, 1966).

Vista dessa forma, a linguística garante seu espaço e seu status enquanto ciência cuja importância é acentuada por Rodrigues (1966) no trabalho de registro, análise, descrição e comparação de línguas indígenas. Ademais, é inquestionável o papel do linguista no que diz respeito ao diagnóstico sociolinguístico de cada língua, bem como o desenvolvimento de pesquisas no âmbito do ensino e da aprendizagem desse sistema natural de comunicação humana. Não se deve esquecer ainda a necessária participação do linguista em trabalhos que envolvam a elaboração e a produção de materiais didático-pedagógicos para o ensino de línguas.[750]

Enfim, são essas as formas com as quais o linguista podem contribuir para a preservação, a ampliação e a revitalização de línguas indígenas.[751] No entanto, é importante frisar que

[748] Rodrigues (1966) traz esclarecimentos sobre as tarefas da linguística no Brasil, com atribuições de responsabilidade para os que se dedicam a pesquisas no âmbito da linguística "pura" e no da linguística aplicada. Em seu entendimento, a linguística "pura" é a ciência da linguagem propriamente dita, cujos trabalhos de investigação estariam restritos à aquisição e à ampliação de conhecimentos acerca das línguas em particular e da linguagem humana em geral; enquanto que a linguística aplicada, dentre outras funções, faria uso dos conhecimentos acerca da linguagem humana e das línguas em particular para fins didático-pedagógicos e para a resolução de problemas de tradução automática ou de alfabetização, além de análises de estilos literários e de documentos arcaicos.

[749] Através dos critérios genéticos de classificação, é possível agrupar línguas que possuem a mesma origem. Já os critérios de classificação tipológica ajudam a reunir línguas que compartilham de características comuns, sendo aparentadas ou não, no intuito de identificar padrões linguísticos estruturais com vistas à elaboração de regras universais para o funcionamento da linguagem humana.

[750] Sobre os estudos sociolinguísticos, Braggio (2006) enfatiza que somente através de uma metodologia específica é possível "detectar os pontos mais frágeis de uma língua em perigo de extinção". Portanto, somente com os resultados em mãos desse tipo de pesquisa, é possível planejar políticas linguísticas em favor da preservação de línguas ameaçadas, bem como elaborar propostas de ampliação de uso dessas línguas.

[751] Rodrigues (1966), Seki (2000), Leite (2004), Braggio (2006) e Mori (2010) alertam para a necessidade de os programas de graduação e de pós-graduação das universidades públicas implantarem linhas de pesquisa e disciplinas específicas a fim de formar profissionais com competência para o desenvolvimento de trabalhos sobre línguas indígenas. Para enfatizar a gravidade da situação, podemos citar a realidade de Mato Grosso do Sul. Nesse estado, dentre as universidades públicas (UFMS, UEMS e UFGD), apenas a UFMS, campus de Três Lagoas, tem, no programa de mestrado em letras, a linha de pesquisa Análise e Descrição, que contempla, a partir de 2007, pesquisa de descrição das línguas indígenas. Isso revela a extrema carência do estado de profissionais especializados nessa área de conhecimento, que acarreta a transferência das responsabilidades de se estudar as línguas da região sul-mato-grossense para linguistas de outras unidades da federação. Estes, por sua vez,

tampouco os linguistas podem salvar línguas; o seu trabalho, diga-se de passagem, torna-se inócuo quando não há uma contrapartida do governo para garantir a implementação de políticas linguísticas favoráveis às línguas minoritárias, e quando as próprias comunidades indígenas não veem a importância da preservação de suas línguas, ficando indiferentes à questão, negando o legado de conhecimentos linguísticos ancestrais às futuras gerações de seus respectivos povos.

## O que sabemos das línguas indígenas do estado de Mato Grosso do Sul?

Os trabalhos de análise e descrição das línguas indígenas localizadas no estado de Mato Grosso do Sul[752] reduzem-se a alguns artigos, dissertações de mestrado e teses de doutorado, sendo que boa parte de tais estudos ou foram produzidos por missionários que desenvolveram trabalhos junto às comunidades indígenas da região ou por pesquisadores que estudaram e que atuam fora do estado[753].

Esta realidade torna patente o descaso das universidades públicas do MS em relação às línguas indígenas em geral e, em particular, àquelas em situação de risco de desaparecimento. Na verdade, a realização de estudos sobre línguas indígenas não éuma das prioridades dessas instituições. Como consequência, é baixo o investimento em cursos de graduação e pós-graduação que possibilitariam a capacitação de profissionais para esse tipo de trabalho.

Uma relação de estudos realizados sobre as línguas Guató, Ofaié, Teréna, Kinikináu, Kaiowá, Guaraní e Kadiwéu pode ser apreciada no quadro a seguir:

passam por grandes dificuldades para realizarem pesquisas mais substanciais sobre aslínguas estudadas, devido a vários fatores, tais como distância, dificuldades de deslocamento, falta de apoio financeiro, deficiente intensidade de contato com o povo que fala a língua a ser descrita, entre outros.

[752] Não relacionamos aqui os estudos feitos na Bolívia e no Paraguai, onde vivem povos irmãos a vários grupos que habitam o Mato Grosso do Sul.

[753] Em nota anterior, afirmamos que as universidades públicas de Mato Grosso do Sul não têm investido em programas específicos de formação de profissionais que possam desenvolver pesquisas com línguas indígenas. No entanto, é justo destacar a contribuição do prof. Dr. Rogério Vicente Ferreira, professor adjunto IV da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, que tem procurado estimular pesquisadores na graduação e na pós-graduação a desenvolverem estudos com línguas indígenas. Como fruto de seus esforços, artigos resultantes de projetos de iniciação científica e dissertações de mestrado estão sendo produzidos sob sua orientação. Há, por exemplo, dissertações de mestrado sobre as línguas Ofaié, Kadiwéu, Guató e Kaiowá.

**Quadro 5. Principais estudos linguísticos produzidos sobre as línguas Guató, Ofaié, Teréna, Kinikináu, Kaiowá, Guaraní e Kadiwéu.**

| LÍNGUA | AUTORES | ANO | GÊNERO | ASSUNTO |
|---|---|---|---|---|
| GUATÓ | PALÁCIO | 1984a | Tese de Doutorado | Descrição fonética, fonológica, morfológica e morfossintática da língua. |
| | POSTIGO | 2009 | Dissertação de Mestrado | Ampliação de dados lexicais da língua e reanálise da descrição fonética e fonológica realizada anteriormente por Palácio (1984a). |
| | MARTINS | 2011 | Tese de Doutorado | Estudo comparativo da língua Guató com línguas de oito famílias linguísticas pertencentes ao tronco Macro-Jê. |

| LÍNGUA | AUTORES | ANO | GÊNERO | ASSUNTO |
|---|---|---|---|---|
| OFAIÉ | GUDS-CHINSKY | 1971 | Artigo | Estudo comparativo que fundamentou a inclusão do Ofaié no tronco Macro-Jê. |
| | GUDS-CHINSKY | 1974 | Artigo | Breve descrição da fonética e da fonologia da língua, além de informações sobre a morfologia de nomes e de verbos. |
| | GUEDES | 1991 | Artigo | Breve descrição de estruturas da língua. |
| | GUEDES | 1997 | Artigo | Discussão sobre a possibilidade de a língua Ofaié ser tonal. |
| | M. OLIVEIRA | 2006 | Tese de Doutorado | Análise e descrição fonológica e gramatical da língua. |
| | J. SILVA | 2012 | Dissertação de Mestrado | Descrição de aspectos gramaticais da língua. |
| | FERREIRA | 2011 | Relatório CNPq | Um estudo lexical: língua Ofaié (Dicionário). |
| TERÉNA | ALMEIDA | 2005 | Dissertação de Mestrado | Estudo lexical e proposta de elaboração de um dicionário infantil (bilíngue Português-Teréna). |
| | BENDOR- SAMUEL | 1960 | Artigo | Estudo sobre a segmentação da língua. |
| | BENDOR- SAMUEL | 1961 | Artigo | Estudo sobre estruturas gramaticais e fonológicas da língua. |
| | BENDOR- SAMUEL | 1963a | Artigo | Estudo descritivo de sintagmas da língua. |
| | BENDOR- SAMUEL | 1963b | Artigo | Estudo sobre o acento da língua. |
| | BENDOR- SAMUEL | 1966 | Artigo | Estudo sobre traços prosódicos da língua. |
| | BUTLER | 1977 | Artigo | Estudo sobre a derivação verbal em Teréna. |
| | BUTLER | 2003 | Artigo | Descrição das funções do artigo em Teréna. |
| | BUTLER | 2007 [1978] | Artigo | Descrição dos aspectos modais e temporais da língua. |
| | EASTLACK | 1968 | Artigo | Estudo sobre os pronomes da língua. |
| | EKDAHL; BUTLER | 2007 [1994] | Artigo | Notas explicativas sobre a ortografia da língua. |
| | GARCIA | 2007 | Tese de doutorado | Um estudo sociolinguístico da comunidade indígena Teréna de Ipegue. |
| | KIETZMAN | 1958 | Artigo | Estudo lexical da língua. |
| | LADEIRA | 2001 | Tese de Doutorado | Análise sociolinguística de uma comunidade Teréna. |
| | LADEIRA *et al*. | 1998 | Artigo | Estudo sociolinguística da língua. |
| | LADEIRA *et al.* | 1999 | Artigo | Estudo sociolinguístico da língua. |
| | D. SILVA | 2009 | Dissertação de Mestrado | Análise e descrição fonológica da língua. |
| | MARTINS | 2009 | Dissertação de Mestrado | Análise e descrição fonológica da língua. |
| | TOUVILLE | 1991 | Artigo | Estudo sobre morfema nasal da língua. |
| KINIKI-NÁU | I. DE SOUZA | 2008 | Tese de Doutorado | Análise e descrição de aspectos fonológicos, morfológicos e sintáticos da língua. |

| LÍNGUA | AUTORES | ANO | GÊNERO | ASSUNTO |
|---|---|---|---|---|
| KAIOWÁ | BRIDGEMAN | 1960 | Artigo | Análise e descrição do acento em Kaiowá. |
| | BRIDGEMAN | 1961 | Artigo | Análise e descrição fonológica da língua. |
| | BRIDGEMAN | 2007 [1981] | Tese de Doutorado | Um estudo sobre a organização de textos orais em diversas situações discursivas. |
| | HARRISON; TAYLOR | 1971 | Artigo | Apresenta explicações sobre o fenômeno da nasalização de vogais orais em determinados contextos. |
| | TAYLOR; TAYLOR | 2010 [1966] | Artigo | Estudo descritivo de aspectos gramaticais da língua. |
| | TAYLOR | 1984A | Artigo | Estudo sobre a marcação temporal na língua. |
| | TAYLOR | 1984B | Artigo | Estudo sobre a interrogação na língua. |
| | TAYLOR; TAYLOR | SD | Gramática | Gramática pedagógica da língua. |
| | V. CARDOSO | 2001 | Dissertação de Mestrado | Estudo das categorias sintagmáticas lexicais e funcionais fundamentada no modelo de princípios e parâmetros da teoria gerativa. |
| | V. CARDOSO | 2007 | Artigo | Reanálise de aspectos fonológicos da língua. |
| | V. CARDOSO | 2008 | Tese de Doutorado | Análise e descrição de aspectos morfossintáticos da língua. |
| | C. SILVA | 2011 | Dissertação de Mestrado | Um estudo sobre a criação de novas palavras em Kaiowá a partir da análise de textos bíblicos (Novo Testamento). |
| GUARANÍ | CECY | 2008 | Dicionário | Dicionário bilíngue Guaraní-Português / Português-Guaraní. |
| KADIWÉU | BRAGGIO | 1981 | Dissertação de Mestrado | Análise e descrição de aspectos fonológicos e morfológicos da língua. |
| | SANDALO | 1995 | Dissertação de Mestrado | Descrição da língua Kadiwéu, contemplando um estudo fonológico, morfológico e morfossintático. |
| | GRIFFITHS | 2002 | Dicionário | Dicionário bilíngue Kadiwéu-Português / Português-Kadiwéu. |
| | GRIFFITHS; GRIFFITHS | 2006 [1976] | Artigo | Descrição de aspectos gramaticais da língua. |
| | L. SOUZA | 2012 | Dissertação de Mestrado | Estudo descritivo da fala masculina e da fala feminina na língua. |

Fonte: Elaborado pelo autor e pela autora.

Para além do dicionário da Cecy (2008), não há trabalhos substanciais sobre a variedade da língua Guarani-Nhandéva falada no sul do Estado de Mato Grosso do Sul. Isso revela uma carência de estudos sobre esse dialeto e as implicações da influência do Guarani paraguaio na fala dos guarani da região da fronteira Brasil-Paraguai.

Os dados apresentados no quadro 5 mostram que ainda há muito a ser feito, sobre cada uma das línguas indígenas localizadas no estado de Mato Grosso do Sul. Além disso, é necessário considerar não apenas a quantidade de trabalhos produzidos, mas também refletir sobre a qualidade e a relevância dos trabalhos que são realizados.

Observando-se o quadro 5, torna-se patente que são poucos os pesquisadores que se dedicam ao trabalho de investigação sobre cada uma das línguas mencionadas. Nesse sentido, cabe ressaltar ainda que são raros os pesquisadores que conseguem dar continuidade às suas pesquisas após a realização do mestrado e do doutorado. Isso se dá pelo fato de que muitos desses estudiosos não são do estado, o que dificulta sua permanência na região depois de findado o período de realização dos cursos em que estão matriculados.

Às universidades públicas de Mato Grosso do Sul compete, portanto, estimularas pesquisas sobre as línguas do estado, investindo em

cursos específicos de formação de profissionais capacitados a realizar os trabalhos necessários para o melhor entendimento dessas línguas. Entre outras coisas, é urgente fazer um levantamento sociolinguístico que possibilite chegar a um diagnóstico da real situação das línguas indígenas nos locais em que são faladas.

Cabe ressaltar que é imprescindível a realização de descrições mais aprofundadas das línguas, lembrando que esse tipo de trabalho deve ser constante, pois as línguas são sistemas vivos e dinâmicos, suscetíveis a mudanças ao longo do tempo.

Por fim, devido às políticas adotadas no estado para a implantação e o desenvolvimento de uma educação escolar indígena específica e diferenciada, surgiu a necessidade (nas escolas indígenas) de serem elaborados e produzidos materiais didático-pedagógicos em língua indígena; para isso, é fundamental que as universidades públicas invistam na formação de professores indígenas em nível de graduação e pós-graduação e que haja espaço também para a formação de indígenas em Linguística, a fim de que eles possam realizar pesquisas sobre suas próprias línguas, das quais resultem gramáticas pedagógicas, dicionários, livros didáticos entre outros materiais.

A seguir, apresentamos um quadro de referências bibliográficas dos ainda escassos materiais didáticos produzidos a partir dos cursos de formação de professores indígenas do estado de Mato Grosso do Sul.

**Quadro 6. Lista de referências bibliográficas de materiais didáticos produzidos a partir de cursos de formação de professores indígenas do estado de Mato Grosso do Sul.**

| LÍNGUA | OBRAS |
|---|---|
| **Kadiwéu** | JOSÉ DA SILVA, G. *et al*. (Orgs.). **Dinatitalo okomaga gobagatedi:** Construído pelas nossas próprias mãos–Livro de Alfabetização. 2. ed. Campo Grande: Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, 2005. v. 1. 129p.<br>JOSÉ DA SILVA, G. *et al*. (Orgs.). **Dinatitalo okomaga gobagatedi:** Construído pelas nossas próprias mãos–Livro de Neoalfabetização. 2. ed. Campo Grande: Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, 2005. v. 1. 133p.<br>ESTUDANTES DA PRIMEIRA TURMA DO CURSO NORMAL MÉDIO INDÍGENA POVOS DO PANTANAL. **Kadiweu:** Nimatematica Ejiwajegi [Matemática]. Campo Grande: Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, [20—]. 27p.<br>SOUZA, Fábio Lopes de; VINHA, Marina (Org.). **Brincadeiras, jogos e festas kadiwéu.** Campo Grande: Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, 2005. 76p. |
| **Teréna** | ESTUDANTES DA PRIMEIRA TURMA DO CURSO NORMAL MÉDIO INDÍGENA POVOS DO PANTANAL. **Etnomatemática Têrenoe**. Campo Grande: Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, [20—]. 36p. |
| **Guató** | ESTUDANTES DA PRIMEIRA TURMA DO CURSO NORMAL MÉDIO INDÍGENA POVOS DO PANTANAL. **Guató:** Gocô Aréco Tyto Vogun Ogecom Etnomatemática. Campo Grande: Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, [20—]. 22p. |

| LÍNGUA | OBRAS |
|---|---|
| **Guaraní e Kaiowá** | MBO'EHÁRA KUÉRA KAIOWA HA GUARANÍ [Professores kaiowá e guaraní]. **Te'ýi rembiapo [Artesanato].** Campo Grande: SEDMS/MEC. 2002, 40p. [Coleção: Ñane Mba'eteéva Atykue – Nossos verdadeiros costumes].<br>MBO'EHÁRA KUÉRA KAIOWA HA GUARANÍ [Professores kaiowá e guaraní]. Ñembohoky Ñe'ê Tesãi reheguápe [Sáude]**.** Campo Grande: SEDMS/MEC. 2002, 39p. [Coleção: Ñane Mba'eteéva Atykue – Nossos verdadeiros costumes].<br>MBO'EHÁRA KUÉRA KAIOWA HA GUARANÍ [Professores kaiowá e guaraní]. Ñemombe'u Je'upy rehegua [Alimento]**.** Campo Grande: SEDMS/MEC. 2002, 23p. [Coleção: Ñane Mba'eteéva Atykue – Nossos verdadeiros costumes].<br>MBO'EHÁRA KUÉRA KAIOWA HA GUARANÍ [Professores kaiowá e guaraní]. Ñe'ẽ **Poty Kuemi [Florilégio].** Campo Grande: SEDMS/MEC. 2002. 118p.<br>MBO'EHÁRA KUÉRA KAIOWA HA GUARANÍ [Professores kaiowá e guaraní]. **Teko-potyryakuã** [Textos alusivos à cultura kaiowá e guaraní] Campo Grande: SEDMS/MEC, s/d. 64p.<br>MBO'EHÁRA KUÉRA KAIOWA HA GUARANÍ [Professores kaiowá e guaraní]. **Teko-ha ra'anga kuatia ñe'emẽ** [Mapas das Terras Indígenas do Sul do MS]. Campo Grande: SEDMS/MEC, 2011. 90p.<br>MBO'EHÁRA KUÉRA KAIOWA HA GUARANÍ [Professores kaiowá e guaraní]. Ñemborari [Destreza física]. Campo Grande: ÁRA VERÁ/SEDMS/CAPEMA/MEC, 2009-2010. 45p.<br>MBO'EHÁRA KUÉRA KAIOWA HA GUARANÍ [Professores kaiowá e guaraní]. **Tynynỹi ñe'ẽ ñemoasãi** [Explicações sobre a rede elétrica e uso da eletricidade]. Brasília/DF: Ministério de Minas e Energia, Programa Luz para todos. 2008. 40p.<br>VERÓN, Valdelice; VILHARVA, Natanael; JORGE, Misael Conciança (Org.). **Kunumi Pepy.** São Leopoldo: OIKOS. 2011, 48p.<br>MARTINS, Andérbio; CHAMORRO, Graciela (Orgs.). **Língua, Arte e Lazer:** uma contribuição à formação de professores e professoras indígenas guaraní e kaiowá de Mato Grosso do Sul. São Leopoldo: OIKOS, 2012, 198p. |

Fonte: Elaborado pelo autor e pela autora.

## Considerações finais

Iniciamos este artigo reconhecendo a importância de se preservar a diversidade linguística no mundo, por ser cada língua humana um sistema único de comunicação e expressão das experiências histórico-culturais e cosmológico-simbólicas da comunidade que a fala e, portanto, o legado mais autêntico da ecologia de uma sociedade humana. No breve panorama apresentado sobre o que restou da diversidade linguística na região que se tornou o estado de Mato Grosso do Sul, constatamos que, como outras línguas minoritárias, as desta região encontram-se ameaçadas devido, entre outros fatores, às propostas tímidas e, muitas vezes, inexpressivas de políticas linguísticas que propiciem o uso e o desenvolvimento das línguas indígenas em meio à progressiva dominância da língua portuguesa nas comunidades indígenas, acentuada pela intensidade do contato, pela influência da cidade e dos meios de comunicação de massa e também pela atuação das igrejas e pela implementação de políticas de inclusão social dos povos indígenas que inclui a implantação de escolas não indígenas em áreas indígenas.

Nesse contexto, especificamos a situação de cada uma das línguas indígenas conforme o critério de transmissão às novas gerações e conforme o estado de conhecimento linguístico construído sobre elas. Gostaríamos de encerrar este capítulo justificando a necessidade de se continuar e ampliar as pesquisas sobre as línguas indígenas, inclusive, enfatizando a importância da participação de indígenas nesse tipo de trabalho. Dentre os motivos para o desenvolvimento de estudos sobre esses sistemas linguísticos, cabe destacar que, a partir deles, é possível (a) elaborar materiais didáticos (gramática, dicionários, livros didáticos) que facilitem o aprendizado de conhecimentos universais e tradicionais e, consequentemente, contribuam para a revitalização e a modernização das línguas indígenas; (b) ampliar os conhecimentos relativos às línguas indígenas com fins puramente linguísticos, que ampliem o conhecimento existente sobre o funcionamento da linguagem humana; e (c) aprofundar os conhecimentos dos aspectos culturais inerentes a cada sociedade indígena de MS. No último caso, cabe lembrar que grande parte do conhecimento acadêmico gerado sobre os povos indígenas não leva em conta as línguas indígenas registradas no passado e ainda faladas na atualidade. Dificulta-se, com isso, a possibilidade de uma compreensão mais profunda da visão de mundo que esses povos desenvolveram e preservaram em suas línguas, como afirma Rodrigues (1986, p. 27).

PARTE 10

# Políticas indigenistas

# A política indigenista imperial na província de Mato Grosso até o início da década de 1850

Lucio Tadeu Mota

## Introdução

Diversas foram as proposições formuladas pelo Império brasileiro sobre como resolver a questão indígena, e mais distintas ainda foram as ações planejadas e executadas pelos agentes da conquista nas fronteiras de guerra.[754] Propõe-se aqui discutir os impactos dessas políticas junto às populações indígenas na província de Mato Grosso, até o início da década de 1850.[755]

Em meados do século XIX, o governo imperial implementou, através do decreto nº 426 de 24/07/1845, o Serviço das Missões de Catequese e Civilização dos Índios, que foi o marco das relações do Império com as populações indígenas. O Serviço de Catequese e Civilização dos Índios buscou, de certa forma, legalizar determinadas práticas já existentes nos períodos anteriores, bem como traçar o *modus operandi* de como o governo deveria passar a lidar com as populações indígenas.

Apesar das várias propostas para integração das populações indígenas ao Estado nacional, a proposta hegemônica do início do Segundo Império foi a da catequese e civilização dos índios feita por religiosos. Os debates sobre o que fazer com os índios foi um tema presente no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), nos meios intelectualizados do Império, nos ministérios do Império e nas administrações provinciais, centros decisórios e impulsionadores da conquista dos territórios indígenas e da integração dos índios à população nacional.

No entanto, não era somente a "inteligência" do Império que pensava sobre o encontro entre populações com interesses diversificados. Os distintos grupos indígenas também refletiam sobre como lidar com os "Brancos" que invadiam seus territórios e os pressionavam a tornarem-se "Brasileiros". Eles também pensaram suas políticas, suas formas de lidar com o Império, com os conquistadores,[756] com as populações não indígenas que de-

[754] Com a expressão "fronteiras de guerra", indicamos aqui que, além das negociações, das trocas sociais e culturais existentes nas fronteiras, havia também o conflito e a guerra.

[755] Precisamente, apresentamos aqui os processos históricos do século XIX até a implementação do Serviço de Catequese e Civilização e do debate, no interior do IHGB, sobre o que fazer com os povos índios. Os acontecimentos ocorridos nos anos e nas décadas seguintes, no Mato Grosso, com a criação das Colônias Indígenas decorrentes do decreto nº 426 de 24/07/1845, devem ser estudados, entre outros registros, a partir da documentação da Diretoria dos Índios, dos diretores das aldeias, das câmaras municipais e das delegacias de polícia. Cf. VASCONCELOS, neste livro.

[756] Usamos os termos "conquista" e "conquistadores", assim como a expressão "guerra de conquista", com base em Alfredo Bosi (1994), para quem os termos colonização e correlatos podem ocultar os conflitos.

les se avizinhavam, e elaboraram estratégias apuradas no trato com o Serviço de Catequese e Civilização. Buscaram utilizar e aproveitar os recursos ali investidos, ao mesmo tempo em que rejeitavam o enquadramento no modo de vida da sociedade imperial pregado pelos padres capuchinhos, principais agentes da catequese e civilização.

Os Estados nacionais que se formavam na América Latina, no início do século XIX, estavam conectados com as formas de pensar da Europa iluminista e evolucionista e, como tais, como bem afirma Guillermo Bonfil Batalla, eles não admitiam "[...] o caráter pluriétnico das sociedades englobadas por esses estados. Assim [...] a política indigenista dos governos latino-americanos, apesar das diferenças nacionais significativas, tem um objetivo final comum: a integração dos índios" (BONFIL BATALLA, 1979, p. 14).

As relações dos Estados nacionais com os povos indígenas foram assimétricas e marcadas pela violência (JUNQUEIRA; CARVALHO, 1981). E a construção das nacionalidades significava o fim das diversidades étnicas e culturais. Segundo afirma Eunice Durham: "Os Estados modernos se constituíram todos sobre uma diversidade étnica preexistente, num processo de unificação territorial marcado pela violência [...] cuja constituição implicou a destruição de particularismos culturais para criar a unidade nacional" (DURHAM, 1982, p. 46).

Nessa mesma perspectiva, Manuela C. da Cunha discorre sobre a negação da soberania das nações indígenas por parte do Estado nacional: "não se admite, nesse início do século XIX, que os índios possam constituir sequer sociedades dignas desse nome" (CUNHA, 1987b, p. 64).

Num dos primeiros estudos sobre o assunto, sustentado na documentação gerada nas administrações provinciais, Carlos de Araújo Moreira Neto afirma que a política indigenista do Brasil Império pautou-se pelas necessidades da sociedade envolvente e não pelas necessidades das comunidades indígenas. As ações governamentais estiveram voltadas aos objetivos das elites dominantes, e não aos propósitos humanitários, como fez crer a política de catequese e civilização. Essas ações interferiram na vida das comunidades indígenas, buscando discipliná-las "segundo os interesses e valores da sociedade nacional dominante" (MOREIRA NETO, 1971, p. IV). Foram os interesses da sociedade nacional que deram o tom "da política Indigenista brasileira da segunda metade do século XIX". Essa política esteve condicionada e foi "moldada segundo os interesses da expansão da grande propriedade agrária e dos projetos específicos de colonização desenvolvidos em certas regiões do país" (MOREIRA NETO, 1971, p. 78).

O que estava sendo construído como "Estado nacional" e "território brasileiro", era também a expansão das grandes propriedades sobre territórios ocupados por populações indígenas. Dessa forma, "os problemas concernentes aos indígenas não se apresentaram como eventos isolados, limitados a determinados grupos, áreas ou situações, mas como fenômenos genéricos e universais" (MOREIRA NETO, 1971, p. 9), os quais foram denominados, por muitos estudiosos, de "situação colonial".[757]

A relação da sociedade nacional com os povos indígenas no século XIX foi marcada por práticas como a ocupação dos seus territórios, sua inserção na sociedade do trabalho de forma disciplinada e sua transformação em população "brasileira". A construção do Estado nacional no século XIX foi levada adiante pela eficácia dapersuasão, por meio da política de "catequese e civilização", e pela força da guerra nos territórios de fronteiras.

[757] Para Georges Balandier, "situação colonial" é a "dominação imposta por uma minoria estrangeira, racial e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial e cultural dogmaticamente afirmada a uma maioria autóctone materialmente inferior" (1972, p. 27).

## O que fazer com as populações indígenas: das guerras de fronteiras à política de "catequese e civilização" dos índios – 1822-1845

### A proposta de José Bonifácio de Andrada e Silva

A legislação indigenista imperial do período de 1822 a 1845 estava pulverizada em várias instâncias legisladoras (CUNHA, 1987b, p. 166-167). Não havia, pois, uma legislação comum ou centralizada para todo o Império. Apesar de José Bonifácio de Andrada e Silva ter escrito seus *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brazil*, na Constituição de 1824, a primeira do país, não existe nenhum artigo sobre os índios. O texto de José Bonifácio, escrito em 1823, expõe as dificuldades para a "civilização" dos índios, as quais, na perspectiva do patriarca da independência, eram duas:

- A primeira estava na própria natureza dos índios, que eram povos "vagabundos", "guerreiros", "sem religião", não sujeitos às leis, "preguiçosos", e não queriam perder sua forma de vida caso entrassem para o "grêmio da civilização";
- A segunda resultava do modo como os brancos tratavam os índios.

Vejamos como ele aborda essa questão:

> Por causa nossa recrescem iguaes dificuldades, e vem a ser, os medos continuos, e arreigados, em que os tem posto os captiveiros antigos; o desprezo, com que geralmente os tratamos, o roubo continuo das suas melhores terras, os serviços a que sujeitamos, pagando-lhes pequenos ou nenhuns jornaes, alimentando-os mal, enganando-os nos contractos de compra, e venda, que com elles fazemos, e tirando-os annos, e annos de suas famílias, e roças para serviços do Estado, e dos particulares; e por fim enxertando-lhes todos nossos vicios, e molestias, sem lhes communicar-mos nossas virtudes, e talentos. (SILVA J. B. A., 1823, p. 14).

Após evidenciar, de forma contundente, como se davam as relações entre brancos e índios no início do Império, José Bonifácio expôs sua proposta de como "civilizar" os índios do Brasil à assembleia geral constituinte e legislativa. Foram 42 itens, detalhando os meios para se levar adiante a "civilização dos índios", que iam desde justiça em relação ao esbulho de suas terras, passando pela brandura no seu trato, até a criação de um tribunal provincial encarregado do governo das missões e aldeias dos índios da província.

Muitas das ideias expostas nos *Apontamentos* por José Bonifácio seriam aplicadas a partir da criação dos aldeamentos religiosos, em 1845.[758]

### As medidas de José Arouche de Toledo Rendon para o trato com os índios

Contemporâneo de José Bonifácio, José Arouche de Toledo Rendon, diretor geral das aldeias indígenas na província de São Paulo, em 1798, terminou de escrever uma memória sobre a situação das aldeias paulistas em dezembro de 1823. Suas reflexões partiam da situação em São Paulo, mas, publicadas em 1842 na Revista do IHGB, as medidas propostas por ele foram adotadas para o trato com os índios em todo o Brasil.

Primeiro, ele criticou as formas anteriores de lidar com as populações indígenas, tanto as dos padres das diversas ordens, que, a seu ver, impediam os índios de se "civilizarem" para mantê-los escravos em suas fazendas, como as das administrações leigas conduzidas pelos administradores gerais, câmaras municipais e ouvidores.

> Os Índios das Fazendas Jesuiticas tinham uma liberdade imaginaria, porque elles eram tratados com a mesma sujeição, o mesmo aperto e a mesma obediencia, que o resto dos escravos. [...] Os Ouvidores foram tão pouco zelosos do bem dos índios, que pelo contrario foram elles os primeiros que determinaram se

[758] Para uma análise mais detalhada sobre os *Apontamentos* de José Bonifácio e sua influência na legislação indigenista do Império, ver CUNHA, 1987b, p. 165-173. Sobre a questão indígena na Constituição de 1824, ver PARAISO, 2010.

> lhes tirassem as terras concedidas para suas lavouras. A Câmara só se lembrava de nomear-lhes Capitães administradores, que executassem bem os seus mandatos; e de aforar e cobrar foros das terras dos índios. (RENDON, 1842, p. 299-300).[759]

Exaltando o fato de o Brasil não ser mais uma colônia e sim um Império constitucional, Rendon colocou a necessidade de aldear os índios que viviam "errantes nas brenhas" das florestas. Defendeu ele:

- que os índios fossem aldeados por etnias;
- que tivessem um padre para dar-lhes o bem espiritual e um administrador para o temporal;
- acostumá-los ao trabalho, primeiro em conjunto e, em seguida, separadamente, para que obtivessem o seu sustento.

Mais à frente, concluindo suas opiniões sobre como o Império deveria levar adiante a conquista, receitou quatro pontos:

> 1º Convêm extinguir para sempre o barbaro costume de atacar os índios como inimigos, excepto em defesa; elles nos temem, e desejam a nossa amizade;
>
> 2º Convêm em toda occasião tratal-os bem, a fim de que pelo seu próprio interesse procurem o nosso auxilio, ou seja contra as suas precisões, ou quando se vêem atacados por outras hordas mais poderosas;
>
> 3º Convêm aldeal-os um pouco perto das nossas povoações, obrigando-os por boas maneiras a cultivar a terra, e criar animaes domésticos;
>
> 4º Convêm separar-lhes os filhos, ou parte d'elles, sem os escandalisar, logo que se achar conveniente, entregando a boas famílias, que os saibam educar, e que em premio lucrem os seus serviços até certa idade, marcada pela lei regulamentar. (RENDON, 1842, p. 317).

Dessa forma, Rendon reatualiza a política indigenista do Império contra as populações indígenas, nos marcos da constitucionalidade do Império. Descarta as gerações velhas, que a seu ver não se tornariam "civilizadas" por terem arraigados seus antigos costumes, e concentra as ações nas gerações jovens, que na convivência com as famílias brancas poderiam se tornar a mão de obra de que a agricultura necessitava, chegando até a aliviar os gastos com a importação de escravos negros da África.

**A revogação da "guerra justa" das Cartas Régias de 1808 e 1809, e a continuação da guerra nas fronteiras da ocupação**

Até 1831, apesar da tentativa de José Bonifácio de regulamentar a questão dos índios na Constituição de 1824 e das proposições de Arouche, o que estava em vigor eram as Cartas Régias emitidas por D. João VI. Somente em 1831, após discutir no senado por quase dois anos, a assembleia legislativa geral aprovou um decreto revogando a guerra justa contida nas Cartas Régias de 1808 e 1809, e colocou os indígenas na condição de órfãos sob a tutela dos juízes de órfãos (para cuidar de seus bens) e dos juízes de paz (para cuidar que as medidas aprovadas fossem cumpridas).[760]

Apesar de revogada no papel, a guerra de fronteira contra as populações indígenas continuava em vários pontos da província, como aparece nos Relatórios dos presidentes provinciais de Mato Grosso. Não é nossa intenção aqui fazer um balanço sobre os conflitos entre as populações indígenas e as populações não indígenas, nem por região, nem por etnia. Vamos apenas apontar alguns desses conflitos que confirmam que a política de guerra nas zonas fronteiriças continuou até a criação das colônias indígenas do Império, em 1845, pelo Serviço de Catequese e Civilização dos Índios.

Em 1837, o presidente da província de Mato Grosso, José Antonio Pimenta Bueno, em seu discurso de abertura dos trabalhos da assembleia legislativa provincial, informou

[759] Para uma análise das proposições de Rendon, ver MONTEIRO J., 2002.

[760] Cf. Lei de 27 de Outubro de 1831 (<http: //www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio/colecao3.html>). Para maiores detalhes dessa discussão no Senado, ver SPOSITO, 2011.

haver, na província, muitas "nações de indígenas", que viviam em seus extensos sertões. Calculou serem 53 as "nações" conhecidas, das quais apenas 40 eram "domesticadas". O governo provincial tinha relações com os Guató, Laiana [Layaná], Tereno [Terena], Quiniquinao [Kinikinau] e Guaná, que ajudavam nos serviços de defesa do baixo Paraguai. Os Apiacá, de "boa índole", estariam a serviço da navegação do Juruena em direção ao Pará, da mesma forma que os Jacaré e os Caripuna estariam da navegação do rio Guaporé. Escreveu não ter informações sobre os Guarani, sobre os grupos que se estabeleciam no Piquiry, e desconhecer as populações dos territórios dos rios Tapajós e Tocantins.

O presidente Pimenta Bueno propugnou a catequese como o meio mais eficaz de incorporar as populações indígenas. Mas alertou que ele não confiava em planos ou "directorias creadas somente em gabinete"; para funcionar, ela teria que ser implementada por meio do conhecimento "positivo dos costumes, índole, e natureza de cada uma das tribos" (BUENO, 1845a).

Se a situação no início do ano de 1837 pareceu ser tranquila, no Relatório de março de 1838, Pimenta Bueno descreve as ocorrências dos últimos meses. Em maio de 1837, os Cabaçae, dos territórios entre os rios Paraguai e Jauru, tinham cometido "roubos, não só nas plantações, como nas próprias casas dos agricultores". Tinham matado um escravo do negociante Joaquim Pereira de Souza Leite, e ameaçado os moradores, obrigando-os a se refugiarem na Villa Maria. Diante dessa ameaça, o governo provincial acionou seu poderio militar.

> D´esse triste, mas necessário expediente, lançou mão o Governo: uma bandeira de 110 pessoas, organisada sob a direcção do Delegado de Governo em Villa Maria [...] marchou sobre elles; penetrou até o seu aldeamento, onde achou os objectos furtados; e por quanto fosse pressentida, não pode encontral-os se não depois de bastante dias no lugar denominado – Caramujo –; desse encontro d´onde resultou por isso que opposerão resistência, perderam entre mortos e feridos segundo calcula o Delegado do Governo, de 40 a 50 pessoas; ficando 28 prisioneiros, 4 adultos e 24 crianças: da bandeira infelizmente perdemos uma praça. (BUENO, 1845b, p. 11).

Depois desse ataque, o presidente explicitou, no mesmo discurso, que as hostilidades tinham cessado, mas ele previa novos ataques na próxima estação de secas, além da necessidade de novos ataques de forças governamentais, pois "ainda tinham 200 arcos para seus ataques e indole vingativa".

Ironicamente, pode-se dizer que continuava a "guerra justa" nas fronteiras da ocupação levada a cabo pelo Estado imperial, via governos provinciais, contra as populações indígenas. A força bélica era organizada e comandada pelo estado provincial, com a morte dos guerreiros e o aprisionamento de crianças que seriam entregues às pessoas "de probidade para cria-los e educa-los", como consta no discurso já mencionado de Pimenta Bueno.

Os Pareci também estavam em guerra e cometiam "insultos, roubos e perseguiam" os invasores de seus territórios na localidade de Lavrinhas. Para lá também foi enviada uma bandeira comandada pelo juiz de direito de Mato-Grosso; os Pareci retiraram-se das proximidades.

Mas no ano seguinte, os Pareci e os Cabixi, que "infestavam quase toda a margem oriental do rio Galera", um dos afluentes do Guaporé, continuaram seus ataques contra o arraial de São Vicente e Pilar. Nos dizeres do presidente da província, essas duas "bárbaras nações" agiam na região desde 1819, matando, roubando, incendiando engenhos e afugentando os moradores (RESENDE, 1839, p. 60-70). No decorrer do relatório de 1839, são descritos diversos outros acontecimentos em várias partes da província, envolvendo os Bororo do Cabaçal, os Coroado do Piquiri etc.

Os Coroado que habitavam os territórios cortados pela estrada nova para Goiás estavam descontentes e revoltados, pois esse novo traçado passava pelas suas áreas de caça e coleta. Fizeram ataques na fazenda do capitão

Victoriano José de Coutto, no rio São Lourenço, em setembro de 1839. Ali, mataram duas pessoas e flecharam várias outras; mataram o gado, destruíram as plantações e cercaram a casa da fazenda, ameaçando os moradores que nela se refugiaram. Em seguida, rumaram para a estrada de Goiás, onde vitimaram mais cinco pessoas e tocaram fogo nas casas. Sabedor desses acontecimentos, o presidente Estevão Ribeiro de Rezende expediu uma bandeira para combatê-los ou, ao menos, afugentá-los da região. A bandeira, composta de 50 homens com soldados de linha bem municiados, percorreu a região e não encontrou mais os índios. Para não voltar de mãos vazias, dita bandeira atacou e destruiu um Quilombo. Preocupado com a situação e com a manutenção da via que levava à província de Goiás, o presidente criou dois destacamentos militares na região: um em São Lourenço, na estrada do Piquiri, e outro no Sangrador Grande, na estrada para Goiás. Era o que se podia fazer para manter a segurança das fazendas e garantir estrada para o comércio e para o correio. Mas as ações das bandeiras contra os índios deveriam continuar na época das secas.

A situação dos territórios dos Pareci e dos Cabixi no rio Galera continuava preocupante, e os Bororo do Cabaçal prosseguiam com suas hostilidades, matando o gado e "praticando outras depredações". Enquanto isso, os Aycuru (Guaikurú), Terena, Guaná, Layaná, Guató, Kinikinau, mantinham suas alianças com o governo, prestando serviços na fronteira por todo o baixo Paraguai. Mas essa aliança tinha um preço, que era cobrado nas visitas que faziam ao governo em Cuiabá.

> Durante o anno proximo passado (1839) aqui estiveram na Capital diversas Ordas de todas aquelas Nações, tendo vindo alguãs dellas, guiadas por seos Cassiques. dirigidamente a cumprimentar-me e offerecer seos serviços. Mandei-os vir á minha presença, e recebi-os com agasalho, e a todos mandei brindar, quanto possivel, com ferramentas proprias para lavoura, ou concerto das que trasão, e com algum vestuario de tecidos grossos. (RESENDE, 1840, p. 16).

O presidente Estevão informou que brindou também os Caiapó que estavam aldeados na freguesia de Santa Anna da Paranahiba e Piquiri, e pediu à assembleia provincial que continuasse a votar recursos para o governo: fosse para catequizar e civilizar os índios de forma branda e pacifica, fosse para garantir a segurança da população com a força das armas, pois os "selvagens" deveriam decidir se queriam a paz ou a guerra.

No ano de 1844, desponta a preocupação com o serviço da catequese e civilização dos índios. A fala do coronel Zefirino Pimentel Moreira Freire, então presidente, é de que está convencido da importância desse serviço, o qual só poderia ter início se houvesse "dinheiro, força e Missionários". Para ele, os missionários eram os únicos apropriados para o serviço com os índios, e exemplificou com o trabalho incansável do Frei José Maria Macerata, que já atuava na Aldeia Misericórdia entre os índios Guaná, no rio Paraguai, na confluência do Mondego (FREIRE, 1844).

Apesar do ultimato do presidente Estevão Ribeiro de Resende, feito em 1840, para que os índios escolhessem a guerra ou a paz, em 1844 consolidava-se também em Mato Grosso a política imperial de catequese e civilização dos índios, gestada pelos conselheiros católicos de D. Pedro II, política esta discutida à exaustão no Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e disseminada nas províncias pelas Revistas do IHGB.

## A política imperial para as populações indígenas a partir de 1845

Com a criação do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, em 1838, muitas das formulações sobre como resolver a questão indígena no Império passaram a ser discutidas nas sessões do Instituto. Às vezes, com a presença solene do imperador D. Pedro II. Os debates ali ocorridos passaram a ser veiculados pela Revista do IHGB desde sua fundação.

Uma das preocupações centrais debatidas no Instituto foi a da delimitação de territórios fronteiriços ocupados em larga escala por grupos indígenas. Outra preocupação era sobre o que fazer com os grandes contingentes populacionais (grupos indígenas) que manejavam esses territórios, ou, como se dizia na época, "vagavam", "perambulavam", "infestavam" os sertões.

Esses territórios eram de interesses dos potentados locais, que exigiam que o Estado retirasse os grupos indígenas para deles se apossarem. O que, consequentemente, fez com que o Estado Imperial e os provinciais se vissem obrigados a elaborar políticas indigenistas específicas, na tentativa de aldear, "civilizar" e integrar o indígena à sociedade brasileira.

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, nesse contexto, pode ser caracterizado como um órgão composto de uma "inteligência" diretamente "ligada ao Estado Imperial e que trazia em seu caráter a principal tarefa de traçar a historiografia, o perfil e a identidade da nação brasileira em processo de consolidação" (GUIMARÃES, 1988, p. 6).

Coube ao IHGB tornar-se um instrumento representante do "processo civilizador", do "progresso", verticalizando as questões relacionadas aos indígenas. Dessa forma, com a publicação da Revista do IHGB, a partir de 1839, os trabalhos voltados para as questões indígenas passaram a ocupar expressivo espaço,

> [...] numa clara demonstração de que a reflexão sobre a "questão indígena" era parte substancial da discussão mais ampla relativa à questão nacional. " Estes trabalhos abordavam os "diferentes grupos, seus usos, costumes, sua língua, assim como das diferentes experiências de catequese empreendidas e o aproveitamento do índio como força de trabalho. (GUIMARÃES, 1988, p. 19-20).

A Revista do IHGB publicou, nos seus primeiros 52 tomos, no período de 1839 a 1889, um total de 1.406 artigos, sendo 274 artigos relacionados com questões indígenas; em outras palavras, quase 20% da pauta da RIHGB foram ocupados com a temática indígena.[761]

A leitura dos artigos da Revista do IHGB mostra as diferentes posições dos autores sobre as relações que a sociedade brasileira deveria ter com as populações indígenas. As elites políticas do Império, que produziam e viabilizavam as políticas relativas aos índios, a partir de 1838, passaram a ter, na Revista do IHGB, mais que nas faculdades de direito onde a maioria dessa elite teve sua formação e treinamento, a principal referência teórico-metodológica para o trato da questão indígena. Era comum constar nos relatórios dos presidentes das províncias a reprodução das ideias e raciocínios presentes na Revista do IHGB. A elite intelectual presente no IHGB coincidia, em parte, com a elite política; assim, de certa forma, o Instituto era o braço científico dos homens políticos. Ali eram formuladas algumas das políticas do Império.

As elites dirigentes adaptaram-se a uma proposição de mundo[762] construída com a intenção de impor o significado da "modernidade", da "situação colonial", da "ocidentalização do mundo" às populações nativas do Brasil. Em suma, na perspectiva dessas elites, os índios "civilizavam-se", "modernizavam-se", ou seja: seriam conquistados pelas ideias ou seriam submetidos pela tecnologia militar dos conquistadores.

Muitas dessas formas de pensamento imprimiam a direção a ser seguida na elaboração das políticas indigenistas do Império e das províncias, e a RIHGB foi um importante meio de divulgação dessas ideias por todo o Brasil. Elas foram difundidas por todas as províncias do Império brasileiro para os pre-

[761] Para maiores detalhes sobre as publicações da Revista do IHGB no Império, ver MOTA, 2006, p. 117-142.

[762] Essa visão de mundo – de inferioridade dos nativos americanos – teve seu auge em Hegel, que a ensinou em Berlim na década de 1830. Escreveu ele: "esses povos de cultura débil perecem quando entram em contato com povos de cultura superior e mais intensa [...] A inferioridade desses indivíduos se manifesta em tudo, inclusive, na sua estatura [...] Assim, os americanos vivem como crianças que se limitam a existir, distante de tudo que signifique pensamento e fins elevados" (HEGEL, 1986, p. 169-177).

sidentes de província, diretores de índios, autoridades religiosas, militares e civis, bem como para as elites locais, que eram as operadoras da conquista nos territórios indígenas aí existentes. De uma forma ou de outra, as ideias sobre a questão indígena veiculadas pela RIHGB eram balizas que orientavam as autoridades provinciais sobre como agir em relação aos índios.

Vamos destacar, a seguir, as principais proposições discutidas no IHGB e veiculadas pela Revista do IHGB, e como elas repercutiram na província de Mato Grosso.

**A política de catequese e civilização dos índios – a integração via catequese religiosa**

A ideia mais forte e quase hegemônica sobre o que fazer com os índios, debatida nas sessões do IHGB, foi a da integração deles à nação brasileira via catequese religiosa. Na sessão do IHGB do dia 24 de agosto de 1839, o tema sorteado para apresentação foi: "Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os Índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos Jesuitas fundado principalmente da propagação do Christianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os actuaes".

O tema foi apresentado na sessão do dia 25 de janeiro de 1840, pelo cônego Januário da Cunha Barbosa. O autor começou expondo as dificuldades em se elaborar um plano que fosse capaz de trazer os milhares de índios para o seio da sociedade. Mas sua opinião quanto ao melhor meio foi clara: "Sou de opinião que a cathequese é o meio o mais efficaz, talvez unico, de trazer os Índios da barbaridade de suas brenhas aos commodos da sociabilidade" (BARBOSA, 1840, p. 3-18).

Sustentando sua argumentação nos antigos religiosos, como o padre Vieira, Manuel da Nóbrega e outros, Barbosa combate as opiniões de que os índios deveriam ser convertidos na mira das armas, destruídos na "guerra de extermínio", apesar de concordar que a violência e a força das armas os tinham feito retroceder "ás brenhas dos sertões". Na visão do cônego Barbosa, os índios quase sempre cumpriam seus deveres assumidos nos acordos, enquanto os brancos, na maioria das vezes, desconheciam suas obrigações perante os índios. Isso fazia com que eles se afastassem da civilização.

Mas, para que a catequese tivesse sucesso, Barbosa recomendava aos missionários algumas medidas. A primeira seria o aprendizado das línguas indígenas, para que o diálogo pudesse ser estabelecido. A segunda recomendação foi levar educação aos índios, crianças e adultos; para os adultos, a receita foi o trabalho, para tirá-los da vida errante e das suas "correrias"; seria necessário criar determinadas necessidades entre os índios, as quais poderiam ser satisfeitas com mercadorias adquiridas por meio da troca com os produtos elaborados pelo seu trabalho. Portanto, para Barbosa, "o commercio tem sido em todos os tempos um poderosissimo instrumento da civilização dos povos" (1840, p. 16). Para complementar o circuito das trocas, era necessário criar as oficinas que deveriam produzir determinados produtos e, ao mesmo tempo, servir de escolas profissionalizantes para os índios: eram as forjas de ferreiros, teares, serrarias etc. A última recomendação era a de que se incentivasse a miscigenação dos brancos com os índios, propiciando o casamento dos trabalhadores das oficinas e das colônias com as índias, e os índios com as filhas desses trabalhadores. De certa forma, o cônego Januário da Cunha Barbosa incorpora, na sua proposição de integração dos indígenas via catequese religiosa, outras proposições como: miscigenação com outras populações não indígenas, integração via trabalho e via comércio.

Apesar de concluir que o melhor sistema para a civilização dos índios seria a catequese religiosa, o cônego Barbosa alertou, numa nota de rodapé em seu texto, que, para o cumprimento de suas tarefas apostólicas, os missionários não deveriam entrar nos ter-

ritórios indígenas armados só da cruz e dos evangelhos. "As Missões devem apoiar-se nas armas para que sejam respeitadas e dest'arte tirar-se dos índios a tentação habitual de seus acommetimentos" (BARBOSA, 1840, p. 13).

Apesar de haver divergências sobre as formas de implementação da catequese, todos os debatedores que se alinhavam com ela combateram as propostas de se fazer guerra aos índios e reafirmaram sua confiança na religião cristã como o meio mais poderoso para converter as populações indígenas e integrá-las à sociedade nacional. Essa proposta, hegemônica no IHGB, foi implementada pelo imperador com o decreto nº 426, de 24/07/1845, que regulamentou o Serviço das Missões de Catequese e Civilização dos Índios.

O decreto nº 426 previa, em seu artigo primeiro, que deveria haver, em todas as províncias, um Diretor Geral dos Índios, com patente de brigadeiro, a ser nomeado pelo Imperador. Já em seu artigo segundo, previa que, em cada aldeia, deveria haver um Diretor, com patente de tenente-coronel, proposto pelo Diretor Geral e nomeado pelo presidente da província. Esse decreto também previa, no artigo sexto, a presença de missionários em cada aldeia, com a missão de "instruir aos Índios nas maximas da Religião Catholica, e ensinar-lhes a Doutrina Cristã". Essa questão sobre a presença de missionários religiosos nos aldeamentos já vinha sendo discutida desde 1840, quando um aviso Imperial de 18 de janeiro autorizou a chancelaria brasileira em Roma a negociar com o Papa a vinda de religiosos capuchinhos para o Brasil. Isso foi consolidado com o decreto nº 285 de 21/06/1843, que autorizou a vinda dos padres capuchinhos para trabalhar nas missões de catequese e civilização dos índios.[763]

Quase um ano depois de regulamentado o serviço de catequese e civilização dos índios, o presidente da província de Mato Grosso, coronel Ricardo José Gomes Jardim, oficiou o governo imperial sobre a situação dos índios em dita província. Depois de se desculpar pelo atraso em responder às indagações feitas pelo ministério do Império, declarou que: "nenhuma aldêa propriamente dita existe actualmente n´esta provincia". Mas informou que havia diversas "tribus ou grupos de familias"espalhadas por toda a região. Para uma melhor visualização, organizamos os dados do presidente Gomes Jardim no quadro a seguir.

**Quadro 1. Aldeias indígenas em Mato Grosso, 1846, segundo Ricardo José Gomes Jardim.**
(Elaboração do autor, a partir dos dados de GOMES JARDIM, 1847)

| Localidade | Nº de aldeias | Nº de habitantes | Grupo étnico |
|---|---|---|---|
| Albuquerque, margem direita do rio Paraguai. | 3 | 1.300 | 1. Guatiadéo (aldeia pertencente à nação dos Guaikurú cavaleiros)<br>2. Guaná<br>3. Kinikinau (pertencentes à nação dos Chané) |
| Presídio de Miranda, rio Mondego. | 13 | 3.600 | 1. Cutugéo<br>2. Guiéo<br>3. Beaquecó (aldeias pertencentes à nação dos Guaikurú)<br>4. Kinikináo (pertencentes à nação dos Chané)<br>5. Layaná (três aldeias)<br>6. Terena (seis aldeias) |
| Rio Arinos, Salto Augusto. | 1 | 0 | 1. Apiacá |
| Casalvasco, fronteira com a Bolívia. | 1 | 200 | 1. Guarani |
| Santa Anna da Paranahiba, divisa com Goiás e São Paulo | 1 | 160 | 1. Cayapó |
| Rio Piquiri, na picada da nova estrada para São Paulo. | 1 | 300 | 1. Cayapó |
| Cuiabá, perto do porto da cidade, no rio Cuiabá. | 1 | 92 | 1. Guaná |
| TOTAL | 21 | 5. 652 | |

O presidente Gomes Jardim ainda mencionou a existência de famílias indígenas isoladas em diversas partes da província. Famílias de Bororo-Cabaçae estavam aldeadas nas

[763] Sobre esses decretos, ver CUNHA, 1992b.

margens do rio Jauru, na fazenda do padre José da Silva Fraga. Os Guató habitavam o lado direito do rio Paraguai, mas circulavam pelo "Paraguai-Mirim até as lagoas de Gayba e d´Uberaba". Diz não tratar dos "Cadiucos, tribu pouco numerosa e maligna, pertencente a nação dos Guaycurus", estes tinham desavenças com os Kinikinau, em Albuquerque, e retiraram-se para os campos.[764] (Ilust. 198).

Após esse balanço sobre a situação das populações indígenas na província, o então presidente passou a destacar os lugares convenientes para o estabelecimento das aldeias indígenas, em conformidade com o decreto nº 426 de 24/07/1845. Propôs conservar as 16 aldeias que existiam em Albuquerque e em Miranda, mas reunindo em uma só aldeia as famílias do mesmo grupo; com isso, elas reduzir-se-iam a nove ou dez aldeias. O mesmo recomendou, para as aldeias existentes no Salto Augusto, no rio Arinos, e para as que estavam junto ao rio Piquiri, a transferência para elas dos índios Cayapó que estavam em Santa Ana da Paranahiba. Defendeu a reunião dos Bororo-Cabaçae, que estavam aldeados nas margens do rio Jauru em uma só aldeia. Disse ser conveniente o estabelecimento de três novas aldeias: uma que abrigaria os Apiacá da margem direita do Juruena; outra para os Cabixi e Ajururí, no arraial de São Vicente, município de Mato Grosso, e uma terceira para os Coroado, no destacamento militar junto ao rio São Lourenço, na nova estrada para São Paulo, nas imediações de Santa Rosa. Apesar da existência de inúmeros grupos indígenas ocupando a província, essas seriam as "tribus" que teriam prioridade no projeto de catequese e civilização do Império, na visão do presidente Gomes Jardim.

Na sequência de seu ofício, o presidente da província informou que a assembleia de Mato Grosso tinha destinado, no orçamento provincial, a quantia de 1: 200$000 (um conto e duzentos mil réis) ao serviço de catequese. E indicou três pessoas para o cargo de Diretor Geral dos Índios em Mato Grosso: o fazendeiro e capitão José da Silva, apto conhecedor dos costumes dos indígenas; o cidadão José de Arruda e Silva, que também era fazendeiro, e, por fim, o militar Antonio José Duarte, negociante e tenente-coronel da guarda nacional que, apesar de não estar acostumado a lidar com os índios, era um cidadão "probo" e muito "prestante".

Nenhum dos três indicados foi aprovado, e o Diretor Geral dos Índios para a província de Mato Grosso, nomeado pelo imperador, foi o cidadão Joaquim Alves Ferreira. O novo presidente provincial desejou sucesso ao novo diretor e queixou-se de que, até aquela data, maio de 1847, ainda não tinham chegado à província os padres capuchinhos prometidos para o serviço da catequese (SOARES, 1847, p. 21-22). No relatório do ano seguinte, tem-se a informação de que estavam à disposição do serviço os missionários Frei Antonio de Molinetto e Frei Mariano de Bagnaia (RIBEIRO M., 1848, p. 8-9).

Diretor Geral dos Índios nomeado, freis capuchinhos alojados e verbas públicas definidas nos orçamentos: desta forma, estava instalado o Serviço de Catequese e Civilização dos Índios na província de Mato Grosso, em conformidade com o decreto nº 426 de 24/07/1845. No entanto, a tarefa do Diretor Geral dos Índios, Joaquim Alves Ferreira, e dos missionários capuchinhos recém-chegados à província seria imensa e árdua. Imensa, pela extensão territorial de Mato Grosso e pela quantidade de grupos indígenas ali existentes nessa metade do século XIX – o Ministério do Império tinha contabilizado, em 1846, um total de 71 grupos, à parte os não contatados e os desconhecidos pelas autoridades, podendo chegar a 30.000 indígenas,[765] quase o equivalente ao total da

[764] GOMES JARDIM, 1847. Dados desse oficio também podem ser vistos em GOMES JARDIM, 1846. No Relatório do Ministério do Império de 1846, encontramos a informação de que havia no Mato Grosso "74 tribus conhecidas", podendo chegar a 30.000 indivíduos (BRASIL. MINISTÉRIO DO IMPÉRIO, 1846, p. 33).

[765] Certamente, esse número era muito inferior à real demografia indígena na província de Mato Grosso. É reproduzido aqui na falta de um dado exato.

população livre não indígena e escrava que vivia na província.[766] E árdua, porque as populações indígenas ali existentes não estavam de braços cruzados esperando as ações do Império e a pregação dos capuchinhos; tinham suas formas de lidar com os invasores de seus territórios e com as políticas indigenistas traçadas no Rio de Janeiro.

Mas isso é tema para outras pesquisas que se atenham, de forma detalhada, às políticas que os indígenas, etnia por etnia, traçaram para enfrentar essa nova conjuntura estabelecida com a decisão imperial de implementar o serviço de catequese e civilização dos índios, a partir de 1845. Trataremos, a seguir, da segunda proposição de como lidar com as populações indígenas do império do Brasil discutidas no IHGB.

**A integração pela guerra**

A gama do teor das polêmicas era ampla. Uma parte dos sócios do IHGB, ligada à igreja católica, posicionava-se numa das extremidades, defendendo a catequese dos índios. No outro extremo, encontrava-se Francisco Adolfo de Varnhagen (Visconde de Porto Seguro), defensor da tese da superioridade das populações brancas europeias sobre as populações ameríndias. De acordo com Varnhagen, os brancos europeus traziam a lei, a religião, a ordem e a autoridade, pilares da formação de uma nação. Portanto, caberia ao índio integrar-se nesse processo de constituição da nação, ou a negação dessa via colocá-lo-ia como inimigo interno, a ser combatido com a utilização das forças armadas. Era a integração pela força das armas, pela guerra: "Não temos outro recurso, para não estarmos séculos à espera de que estes queiram civilizar-se, do que o de declarar guerra aos que não se resolvam submeter-se, e ocupar pela força essas terras pingues que estão roubando à civilização" (VARNHAGEN, 1851, p. 395). [767]

A partir de 1839, encontramos Varnhagen em um local privilegiado, no IHGB, centro gerador de ideias do projeto político de construção da nação brasileira. No Instituto, ele foi secretário, em 1851, e assíduo frequentador das páginas da Revista do IHGB desde os seus primeiros números.[768]

No final de 1840 e começo de 1841, Varnhagen fez uma viagem de Sorocaba, em São Paulo, até o Paraná, percorrendo o antigo caminho das tropas. Nela, pela primeira vez, teve contato com as populações caboclas que viviam nas áreas de conflito com os índios Kaingang. Clado Ribeiro de Lessa, um de seus biógrafos, escreveu que essa viagem foi marcante para estampar no espírito de Varnhagen a posição contrária ao romantismo indígena que predominava na época; o grupo com o qual viajou foi ameaçado de ataque pelos índios num trecho da estrada, na divisa de São Paulo com o Paraná. Vejamos o relato de Varnhagen sobre a viagem.

---

[766] Cf. BRASIL. MINISTÉRIO DO IMPÉRIO, 1848.

[767] Muitas são as biografias e estudos sobre Varnhagen. Destacamos ABREU, 1975; GARCIA, 1932; LIMA OLIVEIRA, 1911; MAGALHÃES, 1921; FLEURY, 195?; LESSA, 1945; RODRIGUES J., 1967, 1980; VIANA, 1964; CÂMERA, 1980; LACOMBE, 1967; ODÁLIA, 1979.

[768] Na RIHGB, publicou: *Memória sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas no Brasil.* 1841, v.3; *Informação dos casamentos dos índios do Brasil, pelo padre José d'Anchieta.*1846, v. 8; *Correspondencia acerca dos habitantes do Brasil condenados pelo Santo Officio de Lisboa, desde o anno de 1711 até 1767*, 1844, v. 6; *Primeiro juizo submettido ao Instituto acerca do compendio da história do Brasil pelo Sr. J. Ignacio de Abreu Lima*. 1844, v.6; *Additamento*. 1847, v.7; *O Caramuru perante a história*.1848, v. 10*; Carta em additamentto ao juizo acerca do compendio da historia do Brasil do Sr. J.J de Abreu Lima*. 1849, v. 13. *Ethnografia indigena, linguas, emigrações e archeologia, padrões de marmore dos primeiros descobridores.*1849, v. 12, (1858, v. 21); *Breves commentarios á obra de Gabriel Soares,* 1851, v. 14; *Gabriel Soares de Souza – Memória*. v. 21; *Cópia de um extrato sobre a preparação do anil.*1860, v. 23; *Naturalidade de Dom Antonio Filipe Camarão*. 1867, v. 30; *Cartas de Amerigo Vespucci na parte que respeita às três viagens ao Brasil.* 1878, v. 41; *Memória do exito que teve a conjuração de Minas e dos fatos relativos a ela acontecidos nesta cidade do Rio de Janeiro desde o dia 17 até 26 de 1792*. 1881, v. 44; *Planalto de Formosa e colonização*. 1893, v. 56; *História da Independência do Brasil até o reconhecimento pela antiga metrópole, compreendendo, separadamente, a dos sucessos ocorridos em algumas províncias até essa data*. 1916, v. 79; E mais 14 biografias de personagens de nossa história e sócios do Instituto.

> Já pela altura de Paranapitanga, onde me demorei por alguns dias, comecei a ouvir contar muitos casos de crueis assaltos e invasões de Índios, que, quando lhes aprazia, chegavam até ali com suas correrias, e traziam a todos cheios de terror e espanto. Passado, porem, mais ao sul, à fazenda de Morungava [...] não só ouvi contar novas histórias de assaltos de Bugres, como fui informado que andavam eles mui perto, e que eu e os meus companheiros poderiamos no dia seguinte ser atacados na estrada, ao atravessar um bosque, felizmente de curta extensão [...] Ao chegamos a beira do mato vi que todos os meus companheiros e seus camaradas e vaqueanos, sem dizer palavra, tiravam as espingardas dos arções, e com elas engatilhadas, e como prestes a dispararem, prosseguiam, e me disseram de fazer outro tanto com minhas duas pistolas [...] Confesso que desde então uma profunda mágoa e até um certo vexame se apoderou de mim, ao considerar que apesar de ter o Brasil um governo regular, em tantos lugares do seu território achavam-se (e acham-se ainda) um grande número de cidadãos brasileiros à mercê de semelhantes cáfilas de canibais. (LESSA, 1945, p. 80-81).

Talvez os caboclos tivessem carregado nas tintas em seus relatos, mas o fato é que Varnhagen ficou impressionado com as histórias que eles contavam, principalmente por ter vivido com os tropeiros uma experiência tão marcante. Tanto que, chegando à cidade de Palmeira, ele passou a se informar sobre a situação dos conflitos em Guarapuava. Em Curitiba, teve mais informações sobre a recente ocupação dos campos de Palmas, e também em relação aos índios do litoral do Paraná e de São Paulo. De volta ao Rio de Janeiro, passou a examinar os relatórios dos presidentes das províncias, verificando a situação em relação às populações indígenas. Mesmo depois de regressar à Europa, em 1841, continuou a receber cópias desses relatórios e chegou à conclusão de que, em muitas províncias, a situação entre brancos e índios era de guerra. Os dados contidos nesses relatórios também lhe permitiram opinar sobre o decreto nº 426, de 24 de julho de 1845, sobre a Catequese e Civilização dos Índios, que ele achou inócuo, pois, "longe de haver servido a melhorar as coisas, não fizera mais que vir autorizar legalmente os abusos, ou talvez a aumentá-los. Conclui que as províncias infestadas do flagelo dos Índios Bravos se podiam considerar pior que infestadas pelo flagelo da guerra civil" (LESSA, 1945, p. 80-82).[769]

A região por onde Varnhagen viajou no Paraná era uma das áreas de conflito dos índios Kaingang com as populações não indígenas no sul do país. Com certeza, se ele tivesse viajado para Cuiabá, pela nova estrada que a ligava a São Paulo, também ouviria as mesmas histórias de conflitos e mortes e, por certo, poderia até presenciar uma dessas escaramuças entre os indígenas, fazendeiros e tropas oficiais do governo mato-grossense que atuavam na região.

E os conflitos continuaram mesmo depois de decretado o serviço de catequese e civilização dos índios pelo governo imperial. Ao mesmo tempo que descreviam o processo de implantação do serviço de catequese na província, os presidentes provinciais de Mato Grosso permaneciam preocupados com as ocorrências entre os índios e não índios.

No seu relatório de meados de 1846, o presidente Ricardo José Gomes Jardim assinalou ameaças dos "indios bravios" na estrada para Goiás, assustando os moradores das localidades de Jatubá e Antinhas que, receosos, retiraram-se para perto do destacamento do Rio Grande. Informou ainda que as tropas de

[769] Segundo Varnhagen, os índios no Brasil foram encontrados vivendo na "barbárie", em constantes guerras, sem nação e sem história, situação que o cristianismo e a civilização europeia estavam mudando. Mas de que modo? "impondo-lhes à força a necessária tutela, para aceitarem o cristianismo, e adoptarem hábitos civilizados". Varnhagen utilizou o discurso de um ministro do Império, Monte Alegre, pronunciado na assembleia geral em 1852, para explicitar a guerra de conquista contra os obstinados índios, pois a experiência quotidiana estava provando que"sem o emprego da força [...] não é possível repelir a agressão dos mais ferozes, reprimir suas correrias; e mesmo evitar as represalias a que eles dão lugar. Ele não via outra maneira senão declarar guerra aos que não se resolvam submeter-se, e ocupar pela força essas terras pingues que estão roubando à civilização" (VARNHAGEN, 1964 [1857], p. 219).

primeira linha acantonadas nos destacamentos de Estiva, Sangradoro e Rio Grande percorriam continuadamente as estradas, dando proteção aos estafetas dos correios e aos viajantes. Nas margens do rio São Lourenço, os Coroado tinham atacado a fazenda do capitão Victoriano José do Coutto, flechando seus empregados e cercando a fazenda. Ali, esse grupo estava sendo desalojado de seu território devido à abertura da nova estrada para São Paulo; foi preciso o envio de "praças bem armadas e municiadas" para afugentar os indígenas (GOMES JARDIM, 1846, p. 6-7).

Em 1848, quando já tinha sido nomeado o Diretor Geral dos Índios em Mato Grosso e os freis capuchinhos já tinham iniciado o serviço de catequese, o presidente Manoel Alves Ribeiro, dizendo-se magoado, relatou aos deputados provinciais os conflitos ocorridos entre indígenas e não indígenas na província.

> Não he sem magoa, Srs. que passo a communicar-vos as aggressões que os habitantes dos lugares da cidade de Mato grosso hão soffrido da parte dos índios. Os Cabixiz errantes nas cabeceiras e margens do Galera assaltarão, para roubar, o engenho do Cubatão na estrada geral do Forte do Principe; e os Pareciz o mesmo fizerão nos arraiaes de S. Vicente e Pilar: huns e outros fizerão alguns estragos; e se nos dous primeiros pontos ninguem pereceo, he certo que no ultimo forão assassinados hum homem e huma mulher, como participou á presidencia o delegado de policia da dita cidade em officio de 22 de dezembro ultimo. Também consta officialmente que os indios Nambiquaras aggredirão as monções dos negociantes do Diamantino Jose Alves Ribeiro e Gabriel Jose das Neves na foz do rio Tapanhumas, e que resultara dos ataques serem alguns delles mortos, e ferido bem gravemente hum camarada. (RIBEIRO M., 1848, p. 8-9).

Diante desses acontecimentos, o presidente Ribeiro clamou, junto aos deputados, por "medidas adequadas" para evitar que o governo da província lançasse mão das mesmas medidas que teve que adotar em 1837 para castigar os Bororo. Os castigos e as represálias do governo local contra os grupos indígenas continuaram nos anos seguintes.

Na fronteira de guerra, não se podia vacilar; os sujeitos envolvidos nos processos de conquista dos territórios teriam que agir sem hesitações. Foi assim que dois dos mais experientes sertanistas dessa época agiram, quando se sentiram ameaçados pelos Kaiowa, no sul da província.[770]

Em 1848, Joaquim Francisco Lopes e John Henry Elliot, a serviço do barão de Antonina, procuravam a melhor passagem que ligasse o Paraná ao Mato Grosso via rios Tibagi, Paranapanema e Ivinhema, quando estabeleceram contato com os Kaiowa, liderados pelo cacique Libanio, nas margens deste último rio. Ali, Lopes parlamentou com o cacique Libanio e ofereceu-lhe presentes enviados pelo barão de Antonina.[771] Pois, dentro da estratégia do Barão de ocupar os vastos campos existentes no sul-sudeste da província, ter os Kaiowa como aliados era de extrema importância, já que era necessário transitar por seus territórios.

Mas, nessa viagem, alguns índios da área ocupada pelo cacique Libanio mataram três comerciantes – Francisco Gonçalves Barbosa, Paulo Rodrigues Soares e José Maria de Miranda – que estavam voltando para suas moradas em Mato Grosso com Lopes. Enquanto este presenteava o cacique e confabulava com ele, os comerciantes resolveram partir, adiantando a viagem. Levaram com eles três índios, que os mataram nas margens do rio Vacaria, roubando seus pertences.

[770] Sabemos que Lopes e Elliott tinham ordens expressas do barão de Antonina para atuar com muita brandura em relação aos índios e que, particularmente Elliott, contado entre os românticos, tinha uma posição favorável à brandura com os indígenas. Contudo, uma coisa era a orientação do barão em suas fazendas em São Paulo e outra a lida diária de Joaquim Francisco Lopes nos rios do Paraná e Mato Grosso com as diversas populações indígenas. Para cumprir sua primeira tarefa, a de abrir caminho para o Mato Grosso, ele precisou agir com determinação em várias situações.

[771] Cf. Joaquim Francisco LOPES, 1850, p. 318. Sobre o cacique Libanio ou Liguajurú, como era chamado entre os seus, existe uma pequena biografia escrita pelo Frei Emilio da Cavaso, que o coloca como um cacique "pacificador, fiel colaborador do missionário, dos colonos e dos construtores do Paraná" (CAVASO, 1981, p. 161-169).

Quando voltava ao Paraná, Joaquim Lopes visitou novamente o cacique Libanio e exigiu dele a punição dos índios que tinham matado os comerciantes. O cacique prendeu dois deles e os entregou aos policiais de Mato Grosso que acompanhavam Lopes e que os levaram presos para o forte de Miranda. O terceiro índio foi morto por ordens do cacique. Anos depois, em 1851, havia "na barranca do rio um pau afincado com a cabeça de um homem já secco" e Lopes disse: "o Cassique cumpriu o que me prometeu" (PRESTES, 1930, p. 779). De acordo com a versão de Antonio Prestes, Lopes voltou à região de domínio de Libanio com 12 soldados do forte de Miranda e ordenou que este prendesse os matadores dos comerciantes. Como Libanio só prendeu dois deles, Lopes disse que dali a seis meses estaria de volta e queria ver o terceiro matador com a cabeça espetada num pau na beira do rio. Esse terceiro matador foi morto com uma machadada acima do ouvido e sua cabeça espetada num pau nas margens do Ivinhema, conforme exigira Joaquim F. Lopes.

Selava-se, assim, a aliança do cacique Libanio, chefe dos Kaiowa que viviam nos territórios do Ivinhema, com o barão de Antonina, que permitia a livre passagem dos comboios dos brancos por seus territórios. Em seguida, o barão convidou os Kaiowa para aldear-se nas margens do rio Tibagi, no Paraná, sob a sua proteção. Libanio mostrou-se interessado na proposta, indicando que talvez alguns dos seus caciques subordinados pudessem se mudar para o Tibagi, mesmo porque os seus territórios no Ivinhema já estavam saturados de gente. Na nossa interpretação, um dos motivos que despertou o desejo de Libanio de alargar seus territórios até a bacia do Paranapanema era o crescimento demográfico de seu povo. Ele teria vislumbrado a possibilidade de expandir seus territórios para o outro lado do rio Paraná, com a proteção do barão, sem deixar seus antigos *tekoha* no Ivinhema. Na fronteira de guerra, os indígenas também tinham seus interesses, não eram apenas coadjuvantes do processo. O cacique dos Kaiowa agiu rápido e duramente contra aqueles que desobedeceram às suas ordens, porque tinha vislumbrado a possibilidade de expandir seus territórios para a margem esquerda do rio Paraná, até então controlada pelos Kaingang, com a ajuda do barão de Antonina.

Os conflitos acirraram-se tanto, como exemplificamos anteriormente, que o ministério do Império teve que intervir, em meados de 1850, editando um aviso que reprovava as hostilidades e as retaliações que o governo mato-grossense empregava contra as populações indígenas.

> Ilmo. e Exmo. Sr.–Sua Majestade o Imperador [...] há por muito recomendado a V. Ex. a abstenção da violencia até aqui empregada contra aquelles infelizes, a qual só pode ter cabimento para repellir os ataques por elles commetidos contra as povoações, e viandantes, e jamais para os ir procurar ás matas, e exterminá-los. (*apud* CUNHA, 1992a, p. 209-210).

Esses conflitos foram uma constante em Mato Grosso em meados do século XIX; fazem-se necessárias pesquisas mais detalhadas junto à documentação trocada entre as autoridades das vilas, dos distritos e da província em Cuiabá para termos a verdadeira dimensão desse processo histórico (Ilust. 244).

**A integração pela miscigenação – o branqueamento das populações indígenas**

Outra proposta apresentada e debatida no IHGB propugnava a integração dos índios pela miscigenação, quer dizer, defendia o "branqueamento" das populações indígenas.

Na 44ª sessão do IHGB, realizada em 1º de agosto de 1840, foi lida uma carta de Carlos Frederico von Martius, escrita de Munique (Alemanha), na qual ele dizia aceitar, com satisfação, o diploma de membro honorário do Instituto. Dessa forma, iniciavam-se as relações do pesquisador alemão com o IHGB. Nessa carta, Martius informou que

suas preocupações científicas estavam voltadas para a "história natural do reino vegetal do Brasil, e a história dos seus primitivos habitantes" (MARTIUS, 1840, p. 401-402). Com relação aos povos ameríndios, Martius externou sua visão de que "toda a povoação primitiva das Américas viveu em tempos remotissimos em um estado muito mais civilisado do que aquelle em que achamos, tanto os Mexicanos de nosso tempo, ou outros povos montanheses, como os índios selvagens do Brasil" (1840, p. 401-402). Assim, a visão de mundo europeia sobre a degeneração dos índios americanos chegava até o IHGB. Tanto que, nessa mesma reunião, Francisco A. Varnhagen propôs que fossem "recolhidas pelo Instituto as possíveis noticias sobre essa grande geração decadente" (MARTIUS, 1840, p. 403).[772]

Dois anos depois, em 1843, Carlos Frederico Von Martius escreveu uma dissertação, premiada pelo IHGB e publicada na RIHGB em 1845, com o sugestivo nome de *Como se deve escrever a história do Brasil*. Fez a defesa do amor à pátria brasileira que estava se construindo, defendeu a monarquia como agente dessa construção, pregou a união das diferentes províncias e a união do povo em torno da monarquia. Mas, mais do que isso, Martius defendeu a ideia da mescla, do cruzamento das raças, como meio para se "formar uma nação nova e maravilhosamente organisada" (MARTIUS, 1845, p. 391). Mas essa perspectiva de mestiçagem trazia um problema: o da herança da "degeneração" dos povos americanos reafirmada por ele em vários momentos; como resolvê-lo?[773] Como uma raça degenerada, inferior, poderia contribuir com a construção da nova nação? A resposta estava na sua extinção, à medida que fosse assimilada, absorvida, pela raça branca ou caucasiana. Para isso, Martius contava com "o sangue portuguez, em um poderoso rio deverá absorver os pequenos confluentes das raças India e Ethiopica" (MARTIUS, 1845, p. 391).[774]

**A integração pelo trabalho**

Também foi discutida, nas sessões do IHGB, uma quarta forma de integração dos índios, publicada no ano posterior ao decreto nº 426. Esta identificava os brancos como "conquistadores" e enxergava nas populações indígenas uma "obstinada reluctancia e resistência a todo o estylo de domínio estranho em connexão com as formas senhoreaes" (OLIVEIRA J., 1846, p. 204-205).[775] Para o coronel José Joaquim Machado de Oliveira, a conquista e a espoliação dos índios teve início com a chegada de Martim Afonso de Sousa ao litoral de São Paulo.[776] Em seu artigo, ele critica a escravidão a que foram submetidos os povos indígenas como sendo um ato arbi-

[772] Era a visão de inferioridade dos nativos americanos defendida por Hegel em suas aulas de filosofia em Berlim na década de 1830.

[773] MARTIUS, 1845, p. 395. Em um outro texto, escrito em 1867, Martius voltou a expor a ideia de que os índios americanos eram uma raça degenerada: "teremos todavia, de procurar as causas da degeneração dos autochtones americanos ainda mais profundamente do que na influencia da natureza que agora os rodeia [...] Contudo, este triste estado do selvagem, sem duvida não é o primitivo, em que se achava a humanidade americana – é uma degeneração e um abaixamento" (MARTIUS, 1938 [1867], p. 131-132).

[774] Nesse mesmo texto, apesar de defender a ideia da degeneração dos povos da América, Martius considera a obra de De Pauw "escandalosa e com uma multidão de allegações extravagantes, de fatos inteiramente falsos" (MARTIUS, 1845, p. 396). Sobre isso, ver GERBI, 1996, p. 635. Nessa linha de integração pelo branqueamento, José Veríssimo propugnou, em 1880, que a catequese era "impotente para civilisar o selvagem", defendeu que só o amor, traduzido como "cruzamento em larga escala", poderia tirar as populações indígenas do seu destino fatal de desapareceram nas florestas e trazê-las ao seio da sociedade brasileira (VERISSIMO, 1887, p. 387-390).

[775] Oliveira era coronel e membro efetivo do Instituto. Mas é importante lembrar que, num outro texto, de 1843, ele apresenta a ideia da inferioridade dos índios (OLIVEIRA J., 1844). Para maiores detalhes sobre as proposições de Machado de Oliveira, ver MONTEIRO, 2002, p. 17-35.

[776] Escreveu ele: "d'então data o exterminio e perseguição dos indigenas, que habitavam pacificamente aquelle litoral e o território do interior que lhe é correspondente; tirando sem maior pena o seu alimento de pescaria, da caça, do fructo das matas, e do pequeno cultivo da terra que entretinham. Foi quando teve principio a época da devastação e usurpação de suas terras, e consequentemente a extinção do domínio que tinham sobre ellas desde remotas eras" (OLIVEIRA J., 1846, p. 205).

trário dos conquistadores. Também faz duras críticas aos sistemas de aldeamentos comandados pelas ordens religiosas no Brasil colonial (OLIVEIRA J., 1846, p. 214). Depois de discorrer sobre os antigos aldeamentos existentes em São Paulo, o futuro Diretor dos Índios daquela província apresentou os aldeamentos de Queluz, no vale do Paraíba, e o de Guarapuava como exemplos a serem seguidos. Queluz e Guarapuava, conduzidos pelo padre Francisco das Chagas Lima, representavama civilização dos índios pelo trabalho e pela educação religiosa. Machado de Oliveira, que com certeza tinha lido a *Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava*, escrita pelo padre Chagas Lima e publicada na Revista do IHGB, em 1842, ancorou aí sua argumentação, apresentada no IHGB em fins de 1845.

## Conclusão

De todas as proposições formuladas e discutidas nas sessões do IHGB e que ganharam as páginas de sua Revista, a da *Catequese e Civilização dos Índios* tornou-se hegemônica e foi apoiada pelo Imperador. Foi transformada em política de Estado com a publicação do decreto nº 426, em 24/07/1845, contendo o regimento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios.

No entender de Eunice Paiva e Carmen Junqueira, o referido decreto foi a viga mestra da política indigenista brasileira durante esse período, pois estabelecia:

- a fixação das populações indígenas em determinados territórios;
- a imposição da limitação da capacidade jurídica dos índios;
- e, consequentemente, a instituição da tutela governamental, do paternalismo administrativo e da burocratização da questão indígena (PAIVA; JUNQUEIRA, 1985, p. 3)

Retomamos aqui as palavras de Carlos de Araújo Moreira Neto, para o qual as elites dominantes do Império produziram e viabilizaram as políticas relativas aos índios a partir de 1838. Elas elegeram o IHGB como um dos principais locais de sistematização de suas proposituras e fizeram da Revista do IHGB o principal vetor de disseminação de suas ideias. Podemos verificar, nos relatórios dos presidentes das províncias, a reprodução das opiniões e raciocínios debatidos nas sessões do IHGB. E as ações dos governos, tanto do Império como dos governos provinciais, estiveram voltadas aos objetivos das elites dominantes e não aos propósitos humanitários, como se fazia crer na política de catequese e civilização. Essas ações interferiram na vida das comunidades indígenas, buscando discipliná-las "segundo os interesses e valores da sociedade nacional dominante" (MOREIRA NETO, 1971, p. IV). Foram os interesses da sociedade nacional que imprimiram o tom da "política Indigenista brasileira da segunda metade do século XIX". Ela esteve condicionada e foi "moldada segundo os interesses da expansão da grande propriedade agrária e dos projetos específicos de colonização desenvolvidos em certas regiões do país" (MOREIRA NETO, 1971, p. 78).

Essa política foi construída com a intenção de impor "a modernidade", a "ocidentalização" do mundo, às populações indígenas do Brasil. Em suma, na perspectiva dessas elites, o destino dos indígenas estava traçado. Poderiam escolher entre ser conquistados pelas ideias pregadas pela catequese promovida pelos freis capuchinhos, se misturar pela miscigenação com as populações "brancas" vizinhas dos seus territórios, se modernizar por meio do trabalho e do comércio com a sociedade envolvente ou serem submetidos e extintos pelas armas e pela tecnologia militar dos conquistadores.

E quanto às populações indígenas, como elas lidaram com esse "destino" que lhes fora traçado? Como lidaram com as políticas traçadas pelo governo Imperial, com as ações dos governos provinciais, com os invasores de seus territórios?

A análise da documentação oficial do ministério do Império e dos Relatórios dos presidentes de província de Mato Grosso, até 1850, mostra que as populações indígenas opuseram-seàs políticas indigenistas dos governos Imperial e Provincial – tanto as tratadas anteriormente como outras elaboradas pelas autoridades locais nas áreas de fronteira. Essas populações traçaram políticas próprias que se contrapunham às políticas implementadas pelos poderes imperial e local.

Os indígenas reagiram à tomada de seus territórios atuando belicamente contra os invasores. Organizaram alianças locais sofisticadas que estavam além das ordenações governamentais, como foi o caso dos Bororo, que se fixaram na fazenda de um padre.

Eles elaboraram formas de lidar com os aldeamentos definidos na política imperial como "catequese e civilização". O que foram essas instalações na perspectiva dos índios? Ou, que políticas os índios traçaram para essas instalações? A resposta é que os índios viram nelas, primeiro, uma fonte de recursos e de bens materiais da sociedade envolvente; segundo, um local de abrigo quando de suas escaramuças com forças contrárias – brancos ou grupos inimigos –; terceiro, um local de abastecimento de alimentos produzidos pelas roças dos aldeamentos. Enfim, essas instalações do Império foram exploradas, utilizadas, aproveitadas pelos índios de várias formas.

Os índios não foram meros espectadores das políticas traçadas no centro do Império e implantadas nas zonas de fronteira pelos poderes locais. Foram sujeitos de sua história, analisando, elaborando e executando políticas que lhes propiciassem a manutenção de seus territórios e de seus modos de vida. Mas isso é outra história, que está sendo escrita por muitas outras mãos.[777]

[777] Especificamente sobre as relações dos indígenas no Mato Grosso com a sociedade envolvente na segunda metade do século XIX, ver, dentre outros, VASCONCELOS C., 1999; MALDI, 1997; LOPES M., 2008; LEOTTI, 2008. Existem inúmeros trabalhos sobre etnias específicas produzidos ou em produção nos programas de pós-graduação das IES de Mato Grosso. Para maiores informações sobre eles, consultar o banco de dissertações e teses da CAPES ou as informações prestadas pelos programas e/ou divulgadas em suas revistas cientificas.

# A política indigenista em Mato Grosso (1845-1889)

Cláudio Alves de Vasconcelos

## Catequese e civilização

O presidente da província de Mato Grosso na época, o jurista Pimenta Bueno – trilhando pelo caminho seguido anteriormente por Ricardo Franco de Almeida Serra[778] – depois de apresentar um rápido esboço sobre as diferentes nações indígenas que ocupavam a província de Mato Grosso, ressaltou que a catequese era um recurso fundamental para solucionar os problemas que afligiam a sua província. Dentre estes, destacou: o desconhecimento geográfico da província, em razão do domínio exercido pelos "primitivos ocupantes", que impediam, com seus ataques, a exploração e ocupação dessas terras, e a falta de uma densa população na extensa região de fronteira, capaz de deter a penetração dos vizinhos estrangeiros (BUENO, 1858 [1837], p. 172-173). Para ele, o ideal seria um modelo de "catequese e civilização" que incluísse a "experiência e conhecimento positivo dos costumes, índole, e natureza de cada uma das tribos". Assim, os planos ou diretorias, criados somente nos gabinetes, acabaram sendo refutados pelas concepções desse presidente. Pimenta Bueno foi incisivo na crítica ao sistema de conservar os índios em aldeias. Exemplos de projetos de catequese fracassados na província de Goiás, onde ocorreu a fuga em massa dos índios aldeados, respaldavam as ideias do conhecido jurista. De outro lado, ele teceu muitos elogios aos jesuítas espanhóis que: "sem ideias abstratas, nem laborar em belas teorias, catequizaram todas as nações que procuraram, ainda aquém do Guaporé e Madeira" (BUENO, 1858 [1837], p. 171-172).

> Destaca-se, no pensamento de Pimenta Bueno, o seu pragmatismo, isto é, a sua incredulidade em regimentos, planos ou regulamentos desvinculados da realidade mato-grossense. Assim, os problemas apontados só seriam resolvidos através da ação objetiva da "bondade do pessoal empregado na catequese". Seu projeto tinha como ponto central uma petição ao governo imperial de remessa de gente competente e acostumada no manejo das populações indígenas, ou seja, de gente experiente como os jesuítas espanhóis. Desprezando a legislação, acentuou sua crença na catequese religiosa. "Novas explorações e viagens se abririam, novas minas seriam descobertas, novos produtos e novas saídas a eles; e os próprios indígenas, como outros já fizeram, conhecedores do território, servir-nos-iam de guias" (BUENO, 1858 [1837], p. 172, 171).

[778] José Antonio Pimenta Bueno, Marquês de São Vicente, tomou posse como presidente da província de Mato Grosso em 23/8/1836 e deixou o cargo em 21/5/1837. O tenente-coronel Ricardo Franco de Almeida Serra elaborou, em 1803, um *Parecer – Sobre o aldeamento dos índios uiaicurús e guanás com a descripção dos seus usos, religião, estabilidade e costume* (1845 [1803]).

Na verdade, o exemplo dado pelos jesuítas espanhóis serviu aos presidentes como parâmetro para que estes solicitassem ao governo central o envio de missionários às suas províncias. O decreto imperial nº 285, de 21 de junho de 1843, deu o primeiro passo no sentido de atender a essa reivindicação, pois, entre outras concessões, autorizou o governo a mandar vir da Itália missionários capuchinhos.[779]

Os critérios para a distribuição e emprego dos missionários, contudo, não ficaram claramente definidos. O decreto nº 373, de 1844, estabeleceu apenas que caberia ao governo imperial a incumbência de enviá-los para os lugares onde entendesse que as missões pudessem ser de maior utilidade ao Estado e à Igreja.[780] Tudo leva a crer que a remessa de missionários para uma determinada província permanecia dependente da vontade política de seus administradores, especialmente de seus presidentes. As províncias que contassem com projetos de aldeamento já organizados ou em andamento conseguiriam um maior número de missionários.

A partir de 1845, com o *Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios* (CUNHA, 1992a, p. 191-199), essa situação ficou mais clara e sistematizada, na medida em que se procurou estabelecer diretrizes administrativas mais condizentes com a realidade.[781] Conforme esse *Regulamento* (decreto nº 426, de 24/07/1845), haveria um missionário nas aldeias novamente criadas, e nas que se achassem estabelecidas em lugares remotos, ou onde existissem "índios errantes". Em seus dois primeiros artigos, observa-se que o Império agiu no sentido de colocar a administração dos projetos de "catequese e civilização" nas mãos dos leigos. "Haverá em todas as Províncias um Diretor Geral de Índios, que será de nomeação do Imperador. [...] Haverá em todas Aldeias [sic] um Diretor, que será de nomeação do Presidente da Província, sobre proposta do Diretor Geral" (CUNHA, 1992a, p. 191; 195).

Apesar de trazer capuchinhos para dentro dos aldeamentos, esses espaços ficariam sob a direção de leigos. Para o missionário, o *Regulamento* estabelecia as funções de instrutor religioso, de controlador estatístico dos índios e de educador nas aldeias. Previa também o documento que o missionário só deveria substituir o Diretor da aldeia quando houvesse o impedimento do tesoureiro.

O *Regulamento das Missões* foi visto com expectativas promissoras pela maioria dos governantes das províncias, os quais não se cansaram de elogiar as medidas do imperador. Logo após a sua aprovação, passou a integrar boa parte dos discursos governamentais voltados para as questões relativas aos índios. Por exemplo: o presidente da província de Mato Grosso, Gomes Jardim, apoiando-se em recomendações do Imperador, elogiou o plano de "catequese e civilização" dos índios como sendo o aparato protetor, estratégico e ideal para combater os abusos praticados pelos brancos.[782]

É bom relembrar que, no âmbito da política central, o pensamento em relação à catequese missionária não era homogêneo. O senador Dantas,[783] por exemplo, não mediu palavras

[779] COLEÇÃO DE LEIS DO IMPÉRIO (CLI), 1867 [1843], p. 25-26. A Coleção foi publicada pela Imprensa Nacional e está toda na Internet, nos *sites* da Câmara Federal e do Senado. Inclui cartas de leis, decretos, alvarás, cartas régias, leis e decisões imperiais. Compreende o período de 1808 a 1889. Sobre "o que teria levado o império, mais de um século depois, a rever a política de Pombal e sua própria orientação, retomando a implantação de missões entre índios", ver HAUCK; BEOZZO, 1985, p. 300.

[780] Decreto nº 373: *Fixando as regras que se devem observar na distribuição pelas províncias dos missionários capuchinhos*. CLI, 1855 [1844], p. 163-164.

[781] A política indigenista imperial na Província de Mato Grosso – seus processos históricos do século XIX, até a implementação do Serviço de Catequese e Civilização, e o debate no interior do IHGB sobre o que fazer com os povos índios – é estudada neste livro por Lúcio Tadeu Mota.

[782] Ricardo José Gomes Jardim governou a província de 26/9/1844 a 5/4/1847. No seu governo, recebeu a visita de Francis Castelnau, incumbido pelo governo francês de dirigir expedições científicas à América do Sul (CORRÊA FILHO, 1969, p. 553-554).

[783] O senador Antônio Luiz Dantas de Barros Leite serviu como juiz de direito em sua província (Alagoas) e prosseguiu a carreira de magistrado e político no Rio de Janeiro, vindo a aposentar-se como desembargador da relação da corte.

para ridicularizar o trabalho dos missionários capuchinhos na catequese. Assim se referiu ao assunto: "As missões pregadas por estes barbadinhos são pagodes, que mais divertem do que moralizam a quem as ouve. São orgias que afastam os povos dos seus trabalhos por um, ou dois meses, e os tornam vítimas da penúria, das desordens, e dos crimes". Este senador vai mais além com suas críticas aos missionários e às missões: "Se o barbadinho consegue fazer meia dúzia de casamentos, maior número de descasados produzem estas missões, além dos crimes que posteriormente aparecem produzidos pela ociosidade".[784]

Porém, houve problemas para a efetiva aplicação do *Regulamento das Missões*. Além da falta de verbas, conseguir pessoas aptas e disponíveis para exercer as funções administrativas previstas no projeto não foi fácil. Para o preenchimento dos cargos de diretores, a situação ficou ainda mais complicada.

Em 1846, quando foi criada a Diretoria dos Índios na província de Mato Grosso, seu presidente, o mesmo Gomes Jardim, reconheceu que encontrava dificuldades para atender às exigências do *Regulamento*, especialmente para indicar os diretores para as aldeias. Segundo ele, tais indivíduos eram raríssimos. Assim escreveu: "não tenho podido descobrir na província pessoa alguma, que reuna todas as condições desejáveis, porque as de mais préstimos e probidade dedicam-se assiduamente ao comércio, ou residem em suas fazendas distantes da capital" (GOMES JARDIM, 1847, p. 554-554).

As "condições desejáveis" estavam previstas nos dois primeiros artigos do *Regulamento*. Ao Diretor Geral dos Índios, caberia praticamente exercer todos os ministérios, no âmbito do executivo, judiciário e até do legislativo, com autoridade para propor regulamentos especiais para o regime de aldeias de acordo com as características de cada uma. As atribuições do diretor incluíam desde a distribuição das terras até a propositura, ao governo da província, da criação de escolas e de forças militares. Gomes Jardim referiu-se particularmente à "elevada graduação" de brigadeiro que o artigo 11º do regulamento conferia ao diretor geral (CUNHA, 1992a, p. 191-197; 199).

Tal questão foi também debatida (em 1846) no senado imperial, onde recebeu elogios e ataques. Para o senador Dantas, a disposição que tratava do assunto era ridícula, pois concedia uniformes do estado-maior do exército a um diretor de aldeia e a um tesoureiro, ou seja, a "alguns desocupados e miseráveis" que moravam nessas aldeias. Ainda segundo o mesmo senador, a situação era aceitável com relação ao diretor geral, pois o cargo poderia "recair em um proprietário da província".[785]

Mesmo tendo consciência do problema, Gomes Jardim propôs, para exercer as funções de diretores de aldeias, os nomes de dois fazendeiros, Antonio José da Silva e José de Arruda e Silva. O primeiro conhecia "os costumes e inclinações da maior parte das nações indígenas" e o segundo tinha "bastante tino e jeito para angariar os índios". Gomes Jardim indicou ainda para diretor geral dos índios o tenente coronel da guarda nacional Antônio José Duarte, que, "posto que não tenha prática de lidar com essa gente, é cidadão muito prestante, zeloso e probo" (GOMES JARDIM, 1847, p. 554).

O que, naquele momento, não ficou transparente no relatório de Gomes Jardim veio à tona naqueles elaborados pelos seus sucessores. Na visão da maioria deles, as pessoas adequadas para assumir a diretoria dos índios, que reunissem todas as condições desejáveis, não seriam os fazendeiros ou os comerciantes, mas sim os religiosos. Foi neste ponto que o *Regulamento* de 1845 agregou maiores críticas. Em 1849, o presidente da província, major Joaquim José de Oliveira, posicionou-se contra a fundação de um aldeamento na região de Pau Cerne, como havia proposto o

[784] Citado em MOREIRA NETO, 1988, p. 338-339.

[785] O discurso foi pronunciado no senado em 1848, entre os dias 3 de maio (início da legislatura) e 4 de setembro (votação do orçamento). Cf.: *Discurso do senador...*, 1848 *apud* MOREIRA NETO, 1988, p. 336, 339.

fazendeiro, vice-presidente da província, Manuel Alves Ribeiro (RIBEIRO, 1848, p. 8-9), com o consentimento do governo imperial. Para o aldeamento, estava previsto o envio de um destacamento militar, com o fim de reprimir e manter a ordem dentro de seus limites. Joaquim José de Oliveira entendia que tal tipo de aldeamento não traria nenhuma vantagem para o Estado: "semelhante maneira de catequizar e civilizar, só própria para tornar os míseros índios menos felizes, inspirando-lhes vícios e crimes que não conheciam".

Aludindo ao trabalho desenvolvido pelos jesuítas, Joaquim Oliveira conclui o seu posicionamento, destacando que o aldeamento de uma nação indígena deveria caber ao "zelo de um religioso", o qual, além das funções de diretor, poderia exercer as de pastor espiritual, de mestre e de amigo (OLIVEIRA J., 1850 [1849], p. 10).

Era essa também a opinião de Augusto Leverger, que em meados do século apostava na "caridade religiosa" como solução para os projetos de aldeamento. No entanto, o que ocorria, na sua perspectiva, não era a falta de pessoas competentes para assumir as funções de diretores dos distritos da província; era, sim: "difícil encontrar-se quem, com preterição de suas ocupações habituais se sujeite aos incômodos e trabalhos que exige a organização de uma aldeia, qual a que prescreve o citado *Regulamento*. Estou inclinado a crer que, salvo raras exceções, só da caridade religiosa se pode esperar esta dedicação" (LEVERGER, 1852 [1851], p. 43-44).

Assim também se expressavam alguns religiosos que lutavam pela abolição do *Regulamento* de 1845 e pela introdução de novos missionários em suas províncias. Como era de se esperar, não era passivamente aceita a subordinação dos missionários aos leigos. Dom Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará, justificou o seu posicionamento contrário, afirmando que as simples honras de tenente-coronel, com que o governo agraciava os "diretores parciais", não eram suficientes para fazer homens inteligentes "abandonar reputação e probidade, e renunciar aos cômodos da civilização e ir por aqueles imensos desertos viver com os índios". Por isso, ele entendia ser necessário outro móvel: o amor à humanidade e a dedicação ao apostolado.[786]

A partir desse momento, Leverger deixou de nomear os diretores de aldeia e dedicou-se a incentivar os projetos de aldeamento sob a direção de missionários. Esse seu posicionamento ficou claro quando, em meados do século XIX, começaram os atritos entre os missionários e os diretores parciais dos índios. Nessa ocasião, Leverger apoiou os missionários que reivindicavam o controle espiritual e temporal das aldeias, até então exercido por diretores leigos (MOREIRA NETO, 1971, p. 145). Apesar de o *Regulamento das Missões* instruir para a administração leiga, na província de Mato Grosso e em outras províncias brasileiras, os missionários passaram a acumular, além das funções prescritas no decreto, os cargos de diretores parciais de índios.

Como fruto das súplicas dos presidentes da província (como relatou, em 1849, o Dr. Joaquim José de Oliveira), foram enviados para o serviço de catequese em Mato Grosso, em virtude do aviso do ministério do Império de 12 de maio de 1847, os missionários capuchinhos frei Antônio de Molinetto e frei Mariano de Bagnaia (OLIVEIRA J., 1850 [1849], p. 15). Nesse relatório, Oliveira também apresentava um *Mapa da população indígena de Mato Grosso,* elaborado por Joaquim Felicíssimo de Almeida Louzada, secretário de estado, que apresenta um total de 21.725 indivíduos.

Com a composição desse mapa, o então presidente da província de Mato Grosso procurou chamar a atenção das autoridades governamentais sobre a questão da catequese. Não mais era possível continuar contando com apenas dois religiosos. Cabe lembrar que esse mapa foi utilizado nas décadas posterio-

[786] As argumentações deste bispo surtiram os efeitos desejados e, no ano de 1866, o imperador mandou extinguir as diretorias parciais no Pará. Cf. Dom Antônio Manuel de Macedo: "Extrato de um ofício anexo do Relatório de 24 de junho de 1866" (KROEMER, 1995, p. 354-360).

res pelos presidentes de província que o sucederam para a confecção de relatórios sobre os povos indígenas da província de Mato Grosso. É interessante observar que, se acompanharmos a documentação da diretoria dos índios de Mato Grosso, percebe-se como a questão indígena era secundária. Esse mapa foi usado anos e anos com pouquíssimas modificações, ou seja, pouca importância se dava a atualizar as informações. Comparando os dados do *Mapa* de Oliveira com o *Quadro das 30 famílias selvagens existentes na província de Mato Grosso* apresentado pelo presidente da província, Francisco José Cardoso Júnior, em 4 de outubro de 1872, é possível observar, por exemplo, que o número de índios Chamacoco, Bakairi, Barbados e Caripuna, com a diferença de 23 anos de um quadro para o outro, permanece inalterado (ver quadro ao final do capítulo).

Não obstante os números pouco digam, é preciso admitir que eles são representativos de uma postura formal. Mas, certamente, a situação real dos grupos indígenas espalhados pela província não era uma preocupação para os seus dirigentes. Ainda que se levem em conta as dificuldades para a contagem desses grupos, o que me parece mais viável é a hipótese de que os interesses locais sempre prevaleceram sobre os nacionais.

Algumas reclamações também contribuíram para o envio de missionários para Mato Grosso. O presidente da província, João Crispiniano Soares, por exemplo, em seu Relatório anual à assembleia legislativa, chegou a protestar, afirmando que lhe era "extremo sensível" que até aquele momento não haviam chegado à Corte missionários destinados à catequese, os quais estariam em viagem por quase dois anos.

Na província de Mato Grosso, as primeiras experiências de catequese com missionários capuchinhos vindos da Itália iniciaram-se com os índios Guaná e Guaicurú, ocupantes do distrito do Baixo Paraguai, que mantinham certo relacionamento amistoso com os demais habitantes da região. Todavia, as desavenças não tardaram. Em uma carta enviada a seu superior, em 1851, Frei Mariano de Bagnaia expressou claramente o seu descontentamento com relação ao *Regulamento*: "É preciso reformar o regulamento de 1845. Não deve haver alguém entre o missionário e o Presidente. Assim não se pode fazer nada [...] Assim é impossível dar um passo sem estar amarrado ao Diretor. Assim a catequese vai cair".[787]

Outro religioso, Frei Antonio de Molinetto (que chegou a Cuiabá em 1847), durante uma estada junto aos Terena no distrito de Miranda, também entrou em atrito com o então diretor de índios, Caetano da Silva Albuquerque. Em consequência, foi de lá transferido. Frei Molinetto ficou por um curto espaço de tempo em Albuquerque e, logo em seguida, foi destituído de suas funções de catequese. Mais tarde, tornou-se vigário da "extensíssima Freguesia de Mato Grosso" (SGANZERLA, 1992, p. 290-293).

Alguns aldeamentos, que estiveram sob a direção tanto espiritual quanto temporal dos missionários, logo apresentaram claros sinais de insucesso. Esse fato, todavia, muito pouco preocupou os dirigentes da província. A consequente dispersão dos índios aldeados não representava ameaça, pois o que lhes interessava era apenas o resultado final da catequese, isto é, a integração do índio à sociedade. A desintegração do aldeamento de Bom Conselho, composto de índios Layaná, Kinikinau e Terena, foi um exemplo disso: o aldeamento cumprira a sua função e os índios "domesticados" já estavam preparados para servir à sociedade.

Leverger, que era favorável à catequese conduzida por missionários, apesar de lamentar a desintegração da aldeia de Bom

[787] É importante ressaltar que os missionários capuchinos só podiam comunicar-se diretamente com seu país de origem (a Itália) por via clandestina. No entanto, esta situação não impedia que os missionários fizessem suas denúncias aos seus ex-superiores daquele país. Essas denúncias lá chegavam, fazendo crer que as intrigas entre missionários e leigos fossem a expressão do conflito travado entre a Igreja e a Maçonaria (ver SGANZERLA, 1992, p. 184-185).

Conselho, mostrou, por outro lado, as vantagens que se poderia obter com a "civilização" dos índios. Sua preocupação fundamental era com o controle dos indígenas ferozes e arredios e não com os que já estavam catequisados. Assim se referia aos índios saídos de Bom Conselho: "Não há, aliás, motivo de recear que esses índios voltem à vida selvagem: ajustam-se com os particulares para serviços de roça ou de navegação fluvial, e tenho tirado muito proveito de uma porção deles [...]" (LEVERGER, 1856, p. 17-18).[788]

As concepções de Augusto Leverger exerceram uma forte influência nos rumos tomados com vistas à aplicação do *Regulamento das Missões*. Em nenhum momento o *Regulamento* foi ferido, pois estava previsto, em seu artigo 1º, parágrafo 36, que competia ao diretor geral de índios propor ao governo imperial diretrizes especiais para o regime de aldeias.

Nesse contexto, foi publicado o *Regulamento das colônias indígenas do ano de 1857 – Províncias do Paraná e Mato Grosso*.[789] Sancionado pelo governo imperial, esse regulamento tinha como finalidade orientar a organização de colônias para "catequese" dos índios com objetivo de facilitar a navegação fluvial entre as duas províncias. Assim, apresentou uma série de instruções técnicas para o assentamento das colônias, quais sejam, demarcação das terras para o estabelecimento das residências, construção de capela e plantações dos índios, moradias separadas para o missionário diretor, para o administrador, para os escravos africanos e para os "empregados trabalhadores". Completava o projeto a construção de depósitos, celeiros e dependências de segurança, como quartel e prisão.

Além do missionário diretor, o regulamento estipulou, para cada colônia, um administrador dos serviços, um almoxarife, um feitor e dez trabalhadores assalariados. O missionário diretor, o administrador e o almoxarife deveriam ser nomeados pelo governo. Os demais empregados, pelo missionário diretor. O regulamento previu também vencimentos e gratificações para todos os funcionários.

O segundo capítulo tratou especificamente dos missionários diretores, destacando suas funções; atrair indígenas para as colônias, "empregando para esse fim sempre meios brandos e suasórios", desenvolvendo entre eles o "amor do trabalho", através do ensino das primeiras letras e de trabalhos manuais.

Procurando compará-lo com o regulamento das missões de 1845, observo que o regulamento das colônias indígenas de 1857 não apresentou mudanças ou inovações significativas quanto ao método a ser empregado para a "catequese" dos índios. No entanto, entendo que ele veio legalizar o que na prática já vinha sendo adotado nas províncias: o missionário, que, segundo o regulamento anterior, estava submisso a diretores leigos, passou a ser a autoridade máxima em cada uma das colônias, encarregando-se das questões religiosas e administrativas. Em outras palavras, ele ganhou a função de missionário diretor.[790]

Em 1863, Ferreira Penna, então presidente da província, endossou o posicionamento de Leverger sobre a aldeia de Bom Conselho, que ao tempo estava sob a direção do Frei Angelo Caramânico. Justificou a sua desintegração pela falta de verbas e elogiou os índios pelos serviços prestados à sociedade. A aldeia de Miranda, composta de índios Laiana e Terena, e naquele momento sob a direção do Frei Mariano de Bagnaia, também foi lembrada por Ferreira Penna. Segundo ele, os índios que nela habitavam prestavam-se aos mesmos trabalhos que os de Bom Conselho e ainda abasteciam a vila de gêneros alimentícios.[791]

No momento da transmissão da presidência da província a Albino de Carvalho, não

[788] Augusto Leverger: *Relatório*, 1856, "documentos da directoria geral dos índios", AMT.

[789] Existe uma cópia completa deste *Regulamento* em CUNHA, 1992a, p. 241-251.

[790] Art. 6: *Haverá em cada colônia um missionário que servirá ao mesmo tempo de Diretor...* (CUNHA, 1992a, p. 242).

[791] FERREIRA PENNA, 1864 [1862], p. 117-118. Ferreira Penna já havia sido presidente da província do Grão-Pará na década anterior. Sobre a catequese nessa província no período de seu governo ver KROEMER, 1995, p. 51.

era Ferreira Penna quem exercia efetivamente o cargo e sim o seu vice, Leverger, o qual encarregou-se de elaborar o *Relatório de transmissão*. Nesse relatório, Leverger apresentou um mapa da população de Mato Grosso, assim estimada em 1862:

***Mapa da população de Mato Grosso em 1862.***

| | |
|---|---|
| Civilizada livre | 35.000 |
| Escrava | 6.000 |
| Indígena | 24.000 |
| **TOTAL** | **65.000** |

(LEVERGER, 1865)

Contudo, a harmonia entre leigos e missionários, visualizada em uma leitura formal da documentação disponível, merece reparos. Os conflitos não foram poucos. Ferreira Pena, quando, em 1863, recebeu denúncias sobre irregularidades na aldeia de Bom Conselho, mandou um chefe de polícia apurar o caso. A investigação concentrou-se especialmente em seu diretor, Frei Angelo Caramânico, que era acusado de ser o responsável pelo estado lastimável em que se encontrava a aldeia. Neste caso, tudo indica que a presença de Frei Angelo não era bem vista por alguns proprietários das vizinhanças de Bom Conselho, não pelos males causados aos índios, mas pela forma como ele os protegia, conservando-os no aldeamento. Schuch, apoiando-se nas Anotações do Frei Mariano de Bagnaia,[792] afirma que, "por uma série de intrigas criadas pelos moradores de Albuquerque, Frei Ângelo estava sendo julgado injustamente" (SCHUCH, 1998, p. 116-117).

Para os dirigentes da província de Mato Grosso, a função de Frei Angelo na aldeia de Bom Conselho havia se esgotado. Removeram-no, mas o seu trabalho com os índios teve prosseguimento. Enviaram-no para atrair e aldear índios Kaiowa e Coroado próximos à Colônia Militar dos Dourados. Em 1864, "estava em Nioac quando a tropas de Lopez [Solano Lopes, o dirigente paraguaio no período da chamada guerra do Paraguai] invadiram o distrito, levando-o preso a Assunção onde depois de anos de prisão foi morto por soldados paraguaios" (SCHUCH, 1998, p. 117).

[792] Anotações do Frei Mariano de Bagnaia, ACRJ, documento 8-VII.

## Os índios para a defesa e a expansão do território brasileiro

*Vamos! Avante! valentes camaradas*![793]

A guerra da Tríplice Aliança, também conhecida pela historiografia como guerra do Paraguai, acelerou o fracasso dos débeis projetos de catequese ensaiados na província de Mato Grosso. Aliás, foi exatamente onde se desenvolveram essas experiências com missionários capuchinhos na catequese que se deu a invasão paraguaia e o consequente conflito que envolveu, de 1865 a 1870, as duas nações vizinhas.

A ocupação pelos paraguaios, em dezembro de 1864, do sul da província de Mato Grosso contribuiu para explicitar qual era a função histórica do indígena aldeado na formação do Estado nacional brasileiro.

Durante esse período, a importância do índio na defesa e expansão do território nacional ficou mais uma vez evidenciada: tanto os Guaná como os Mbayá-Guaikurú atuaram ativamente ao lado do exército brasileiro durante o conflito. O seu recrutamento e engajamento na tropa não se deu apenas pela força do exército, mas também pela própria necessidade de impedir que suas terras invadidas ficassem sob o domínio dos paraguaios. Em termos gerais, o recrutamento de soldados para a guerra do Paraguai não pode ser reduzido ao seu "caráter forçado" nem meramente ao caráter de uma "verdadeira cruzada nacional de voluntariamento", como fizeram os autores "tradicionais". Ricardo Salles, o autor

[793] Segundo Taunay (1952 [1871], p. 58), esta era a expressão usada pelos militares para excitar os índios Guaicurú e Terena para o combate aos paraguaios.

de *Guerra do Paraguai: escravidão e cidadania na formação do exército*[794] alerta para esta questão. Segundo ele, qualquer uma destas posturas significaria reduzir e simplificar extremamente as "relações sociais na sociedade escravista do império" (SALLES, 1990, p. 61).

Ademais, como já constatado em alguns relatórios de presidentes da província, boa parte dos índios a quem me refiro anteriormente, índios do Baixo Paraguai, já mantinha relações comerciais e de trabalho com os demais habitantes da região. O engajamento desses índios às tropas brasileiras fazia-se mediante presentes e promessas de concessão de terras.

O uso da mão de obra indígena era uma prática rotineira na região. Militares, viajantes e comerciantes que trafegavam por terras mato-grossenses estavam habituados a requisitar aos diretores de índios os braços de que necessitavam para conduzir suas embarcações. Antonio Dias Prestes e seu irmão Manoel Dias Prestes, quando em monção de São Paulo a Cuiabá, no ano de 1851, serviram-se dos trabalhos de 47 índios Terena que foram arregimentados pelo sertanista Joaquim Francisco Lopes, irmão do Guia Lopes (como ficou posteriormente conhecido José Francisco Lopes, após ter guiadoos soldados no episódio da *Retirada da Laguna*). Esta mesma expedição requisitou diretamente ao Major João José Gomes, diretor dos índios de Miranda, trinta homens para os trabalhos de navegação no retorno a São Paulo e foi imediatamente atendida, em razão da "amizade e domínio que o senhor Major tinha com os Terenos" (PRESTES, 1930 [1851]).

As antigas ideias defendidas por Caetano Pinto Montenegro (1845), de aldeamentos de índios na região das fronteiras ameaçadas, foram novamente cogitadas como forma de organizar uma força capaz de frear a expansão estrangeira, desta vez, vinda da república paraguaia. A ordem do governo imperial brasileiro para criar, em 1857, oito colônias indígenas, quatro na província do Paraná e quatro na província de Mato Grosso, sendo todas nas áreas de fronteira, foi uma forte expressão dessa preocupação. Novamente, os índios seriam usados como os *Guardiães da Fronteira*, como as *Muralhas dos Sertões*.[795]

Em Mato Grosso, foram projetadas as colônias de Santa Leopoldina, à margem direita do rio Samambaia, de índios Coroado; a de Ipiranga, sob a invocação do Menino Deus, à margem direita do rio Ivinhema; a de Paraná, sob a invocação de Nossa Senhora dos Prazeres, também à margem do Ivinhema; e a de Antonina, sob a invocação de Santa Maria, à margem direita dos rios Ivinhema e Santa Maria. A preocupação era "oferecer um ponto de contato com a Colônia Militar de São José de Monte Alegre, no Rio Brilhante" (CUNHA, 1992a, p. 242).

A intenção do governo imperial em estabelecer moradores na região já havia sido manifestada desde 1849, quando se projetara a extensão da estrada da província de São Paulo à de Mato Grosso, estrada que, da região de Antonina, se dirigiria pela vila de Castro ao rio Tibagi,[796] e por este aos rios Paranapanema, Paraná e Ivinhema, atingindo o presídio de Miranda. Neste, haveria um destacamento militar e um missionário para o trabalho de "catequese e civilização" dos indígenas (CUNHA, 1992a, p. 51).

Essa política de aldeamentos, projetada pelo governo imperial nas áreas de fronteira, tinha o sentido de defesa territorial. Desde 1850, o governo brasileiro já vinha incrementando suas ações no sentido de garantir a posse de terras ainda em litígio. Assim, mandou erguer, na região de Fecho de Morros, um forte para garantir os seus domínios. Outros foram construídos: um em Salinas, no ano de 1865, na margem direita do rio Paraguai e ao norte do forte Olimpo; e as Colônias Militares dos

[794] Ricardo Salles (1990, p. 61) cita Júlio Chiavenatto como sendo o mais atual porta-voz da tese sobre o caráter forçado do recrutamento.

[795] Alusão aos títulos dos livros de Meireles (1989) e Farage (1991) respectivamente.

[796] Depois de chegar ao rio Tibagi, esse caminho passava a ser fluvial até Miranda – com um varadouro entre os rios Brilhante e Nioaque.

Dourados e do Miranda, em 1856 e 1860 respectivamente. O certo é que não havia ainda nenhuma definição quanto à linha divisória entre o Brasil e o Paraguai, e a possibilidade de um conflito era flagrante.[797]

O ministro do Império, Duarte da Ponte Ribeiro, demonstrou claramente, em documento assinado em 1854, no Rio de Janeiro, o que pensava sobre o assunto. Alertou para a "urgência de se enviar por todos os caminhos à Província de Mato Grosso homens e materiais bélicos, por que se deve contar que será agredida por López [...]" (POMER, 1979, p. 99).

Não tenho informações sobre o número de índios que habitavam a região litigiosa. Lembro, apenas, com base no depoimento do Visconde de Taunay, que havia, no distrito de Miranda, ao tempo da invasão paraguaia, mais de dez aldeias de índios (TAUNAY, 1866, p. 19). De concreto, posso afirmar que houve, por parte dos indígenas, certa resistência à ocupação paraguaia, fato este explorado pelos brasileiros. Augusto Leverger, na época vice-presidente da província de Mato Grosso, reforça o meu argumento quando afirma que, após a ocupação de Nioaque pelas tropas paraguaias e a notícia de sua marcha para Miranda, a população – inclusive a tropa brasileira – teria abandonado a vila:

> Os índios moradores das aldeias da vizinhança, depois da evacuação da nossa tropa e antes da entrada dos Paraguaios, apoderaram-se de porção de armamento que existia nos armazéns militares, e com ele hostilizaram o inimigo; mas este não tardou a domar essa resistência, que não era de esperar fosse eficaz, atendendo, à inferioridade do número dos mesmos índios e a sua falta de disciplina. (LEVERGER, 1865, p. 9).

O brigadeiro Alexandre Manoel Albino de Carvalho, então presidente da província de Mato Grosso, com a preocupação de explicar a falta de reação à invasão paraguaia, expõe ao próprio Leverger o quadro crítico em que se encontrava a província:

> O estado de finanças, tanto gerais, como provinciais é lamentável, e há mais de um ano que se tem feito ver isto ao Governo Imperial com toda evidência dos algarismos. Há mais de seis meses que não se recebe aqui participação alguma dessa Corte, nem do Governo, nem de particulares. Com isto está o povo desanimado, e os que podem tratam de mudar-se para outras Províncias, julgando-se esquecido do Governo Imperial, à vista do nenhum auxílio que se tem recebido. (CARVALHO, 1866, p. 60).

Vê-se, pois, como o recurso ao indígena tornou-se uma prioridade. Porém, foi o Visconde de Taunay (que participou da comissão de engenheiros junto às forças em expedição à província de Mato Grosso durante os anos de 1865-1866 e que manteve contato direto com os índios) quem melhor revelou, em seus escritos, como se efetivou esta aliança entre os índios e os demais povoadores da região de Miranda, então acossados pelos paraguaios. Taunay faz ainda questão de mencionar o fato de que nenhum desses povos indígenas se aliou aos paraguaios–denominados *espanhóis*- no conflito.

Com relação ao recrutamento de índios para incorporação à tropa brasileira e combate aos paraguaios, teceu Taunay os seguintes comentários:

> No aldeamento dos índios Terenos na Piranhinha encontramos a melhor disposição na gente do capitão José Pedro: apresentaram-se-nos 60 moços bons atiradores e próprios para servirem de excelente tropa em surpresa e emboscada.
>
> No aldeamento de Francisco Dias há 40 homens robustos, em estado de pegarem em armas; acham-se armados e só lhes falta cartuxame. Da gente Quiniquinão, acampada em diversos pontos pode-se contar com 30 homens.
>
> Informações frescas colhidas do Sr. João da Costa Lima, que chegou das aldeias além do Aquidauana dão-nos os meios de apresentar o total de índios que, além dos Guaicurús, cujo

[797] CORRÊA FILHO, 1969, p. 536; POMER, 1979, p. 99. Sobre a fundação das colônias militares, ver o decreto nº 1578, de 10 de março de 1855.

> capitão Nadã consta vir-se apresentar com toda a sua tribo, poderá coadjuvar a força: Terenos 216, Quiniquináos 39 e Laianos 20.
>
> Estes índios mostram a melhor disposição oferecendo-se com espontaneidade e servindo com toda a dedicação, como verificamos nos nossos últimos reconhecimentos.

No entanto, com relação aos Kadiwéu, apesar de afirmar que eles eram "inimigos figadais dos Paraguayos", declara que não mereciam confiança alguma, pois tinham, em várias ocasiões, "causado tantos danos aos brasileiros como aos inimigos" (TAUNAY, 1865-1866, p. 309; 319-320).

Em outro dos seus famosos relatos, intitulado *A Retirada da Laguna*, publicado em 1871, Taunay narrou minuciosamente o episódio no qual a expedição brasileira, em operações ao sul de Mato Grosso, depois de cruzar o rio Apa e atingir a região ocupada pelos paraguaios, foi obrigada a recuar até o rio Aquidauana, acossada pelo exército inimigo. Em vários momentos, o militar refere-se à contribuição dos índios na guerra. Assim, no reconhecimento da área ocupada pelos paraguaios, lá teriam estado os Terena e os Guaikurú, o que se repetiria na *Campanha do Apa* e no próprio episódio da *Retirada*, quando grande quantidade deles teria morrido pela fome, pelo fogo, pelas armas e pela doença: "O chefe dos Terenos, Francisco Chagas, chegou moribundo numa rede que sua gente carregava. Estavam estes desgraçados índios no auge do terror; mas não podiam abandonar a coluna [...]" (TAUNAY, 1952 [1871], p. 43).

Os próprios paraguaios destacavam, através da imprensa, a participação dos índios na guerra. No *Semanario de avisos y conocimientos útiles*, a questão foi assim tratada:

> O inimigo com quatro batalhões de infantaria, um regimento de cavalaria, quatro canhões, e muitos índios Mbayás, seus aliados, todos em número como se disse de mais de três mil homens, invadiram o nosso território, e passaram o Apa no passo de Bella Vista no dia 28 de abril. [...] Camisão avançou até o primeiro córrego há sete léguas do Apa [...]. (*Semanario…*, 1871 *apud* TAUNAY, 1975).

Esta versão de um jornal paraguaio oficial, mesmo que possa ter sido um tanto exagerada, dado os propósitos de ironizar as forças brasileiras em operações no sul da província de Mato Grosso e enaltecer o exército paraguaio, ajuda a comprovar de que lado os índios estabelecidos na região teriam atuado durante o conflito.

Não há registro preciso sobre o número de índios mortos.[798] De acordo com as informações de Taunay, o saldo da *retirada* teria sido o seguinte: perda de 908 soldados pela cólera e pelo fogo, morte de grande número de índios, de mulheres e de homens *negociantes ou camaradas* que haviam acompanhado a marcha agressiva do corpo brasileiro.

Nas obras de Taunay, é possível encontrar várias referências sobre a contribuição indígena no período da guerra do Paraguai. Uma simples leitura revela que os índios exerceram um papel fundamental para a sobrevivência da população que se refugiara nos *morros*. Foram eles, através de expedições de caça, de pesca e coleta de produtos da terra, os responsáveis pelo abastecimento de toda a população, sem falar na resistência às frequentes incursões dos inimigos. Escreveu Taunay: "com estas expedições repetidas sempre com êxito, apesar da vigilância dos inimigos, abasteciam-se de carne fresca, ou então seca ao sol, e ao ar, (o que se chama carne de vento) os moradores dos Morros" (TAUNAY, 1960).

Esse caráter prestativo dos índios já havia sido observado por Ferreira Penna, quando este se referiu à prosperidade da aldeia de Miranda: "Os Terenos e Laianos que nela habitam não só prestam-se aos mesmos trabalhos que os de Bom Conselho, mas ainda abastecem a vila de gêneros alimentícios que cultivam" (FERREIRA PENNA, 1869 *apud* MOREIRA NETO, 1971, p. 151). Taunay vai mais longe:

> Os índios, em número décuplo do dos brancos e podendo – como muitos a princípio receavam – libertar-se, com estrondo e crueldade,

[798] Dos Guaná, "apenas os Terena conseguiram sobreviver no pós-guerra como grupo étnico; dos Mbayá, apenas os Kadiuéu" (CARVALHO, 1992, p. 469).

> da tutela ferrenha e abusiva em que sempre haviam sido conservados, se se mostravam tanto mais altanados e independentes, nem por isto praticaram desmandos e crimes que teriam ficado impunes. Nem se aproveitaram de bem propícias ocasiões para reações não poucas vezes justificadas.
>
> Entretanto, a nomeada da fartura alcançada nos Morros fora para lá atraindo todos os fugitivos do distrito de Miranda, de maneira que, em fins de 1865, estavam, na quase totalidade, reunidos naquela fértil e salvadora chapada. (TAUNAY, 1960, p. 192).

As mulheres índias prestaram serviços específicos aos soldados da tropa brasileira, principalmente para atender aos seus desejos sexuais. O próprio visconde de Taunay adquiriu uma índia Guaná para servi-lo. Essa "mercadoria" não lhe custou muito barato, pois teve que atender às exigências do pai da índia, que consistiam em:

> [...] um saco de feijão, outro de milho, dois alqueires de arroz, uma vaca para corte e um boi de montaria – o que tudo importava, naquelas alturas e pelos preços correntes, nuns cento e vinte mil réis e mais, para vencer a relutância de Antônia, levara-lhe eu um colar de contas de ouro, que em Uberaba, me havia custado quarenta e cinco mil réis. (TAUNAY, 1960, p. 201-202).

Aliás, este costume de adquirir índias para "fazer companhia" aos militares e viajantes ainda perdurou por mais tempo. O comerciante Guido Boggiani, em sua expedição à aldeia Nalique, no final do século XIX, adquiriu uma "escravinha chamacoco", um "belo móvel", por "uma dezena de metros de pano de algodão, de alguns lenços de cores vivazes e de outras pequenas coisinhas de pouca importância" (BOGGIANI, 1975 [1895], p. 183).

Após a guerra do Paraguai, os índios passaram por uma fase de total desarticulação grupal, apesar da insistência governamental com relação aos projetos de "catequese e civilização". Ao mesmo tempo que os missionários eram exonerados dos seus cargos de diretores de aldeias, repetiram-se também os protestos por parte dos presidentes da província a respeito da necessidade de missionários para a catequese dos índios. O presidente Cardoso Júnior, em 1872, assim se expressou: "A maior necessidade que há na Província, no sentido de catequizar os índios, é a de missionários. Com eles, estou convencido de que as coisas mudariam de face, convergindo ao grêmio da civilização uma grande parte das famílias errantes" (CARDOSO JÚNIOR, 1873, p. 137).

O fato é que, com o final do conflito, a situação da "catequese" em Mato Grosso agravou-se ainda mais. Em 1873, Antonio Luiz Brandão, diretor geral dos índios da província, fez um balanço extremamente negativo sobre os aldeamentos indígenas após a guerra com o Paraguai. Concluiu o seu relatório dizendo que, na província, não havia nenhum missionário ou padre empregado na catequese.[799] Em 1869, Joaquim Ferreira Moutinho, por sua vez, apontou o problema financeiro como o principal desestímulo à catequese e acusou o governo de ter negligenciado a questão, pois consignava, anualmente, apenas "a quantia de 4: 000$ para serviço tão dispendioso e de tanto alcance" (MOUTINHO, 1869, p. 133). Brandão propôs, como medida urgente, que o governo central remetesse à província bons missionários, "de zelo fervoroso e apostólico". Para este diretor de índios, a ausência dos religiosos levaria os índios a uma lastimável situação: "podemos ter uma maloca de índios viciosos, reunidos para proveito de um outro esperto" (BRANDÃO, 1873, p. 99).

Qualquer outra medida que se tomasse, antes da obtenção de missionários, seria "improfícua". Numa carta ao presidente da província, Antonio Luiz Brandão fez uma súplica para que este intercedesse junto ao imperador, a fim de conseguir "ao menos um

[799] Mesmo durante a guerra, as reclamações eram frequentes. O próprio Leverger, em 1866, baseado em um relatório do diretor geral de índios, afirmou: "Um dos missionários capuchinhos continua paroquiando a Freguesia de Mato Grosso; o outro foi prisioneiro em Miranda" (LEVERGER, 1865a).

missionário para as importantes aldeias de Miranda" (BRANDÃO, 1873, p. 99-100).

Segundo Melo Rego, outro presidente da província, o missionário era importante e indispensável para "extinguir os costumes bárbaros a que se acham aferrados aqueles selvagens que nenhum proveito intelectual podem tirar do contato com os soldados, mantendo com estes familiaridade em que certamente não colhem exemplos de pureza e regularidade de conduta" (REGO, 1888, p. 18).

A insistência dos diretores de índios e dos presidentes da província pelo trabalho missionário persistiu até o final do império, especialmente quando se verificou o malogro da política de aldeamentos por meio da criação de colônias indígenas sob a direção de militares ou diretores leigos, bem como o fracasso das "bandeiras belicosas, enxotadoras dos índios" (PEDROSA, 1878, p. 35).

Como saldo da guerra, alguns índios, isto é, aqueles que se destacaram como lideranças no conflito com a república vizinha, receberam condecorações pelos seus atos heróicos. José Pedro, um índio kinikinau do aldeamento de Bom Conselho, recebeu o título de *capitão*, "concedido pelo virtuoso missionário frei Mariano de Bagnaia". Este título foi confirmado pelo imperador, que recebeu José Pedro no Rio de Janeiro em 1867. Segundo o Visconde de Taunay, tais títulos recebidos do *capitão grande* eram muito valorizados pelos índios, pois lhes davam poderes para se defender dos abusos praticados pelos "portugueses" (TAUNAY, 1866, p. 30). Richard Rohde, que esteve no Brasil entre 1883 e 1884, dirigindo uma missão científica financiada pelo museu de Berlim, visitou a região e verificou que os índios Terena "na guerra do Paraguai ofereceram aos brasileiros bons serviços e, em consequência disso, alguns caciques do Brasil receberam patentes como alferes, que me mostraram com muito orgulho e me pediram para lhes ver" (Ilust. 245).

Mais adiante, Rohde relata que, sobre a tribo toda (dos Terena), estava um cacique



ILUSTRAÇÃO 245 - ÍNDIOS TERENA TRAJANDO UNIFORMES USADOS NA GUERRA ENTRE O PARAGUAI E A TRÍPLICE ALIANÇA. (CARVALHO, 1992, P. 470)

que recebeu da nação brasileira uma patente de "Capitão":

> Este chefe de todos os Terenos recebeu-me amigavelmente, mostrou-me imediatamente a sua patente e depois uma fotografia do imperador D. Pedro II, e que ele chamou de "amigo". A sua vestimenta era muito interessante. As pernas nuas ele envolveu em um chiripá, enquanto o dorso estava apertado em um casaco usado, de soldado, sem botões. (ROHDE, 1990 [1885], p. 11-12).

No entanto, os índios não conseguiram o essencial, que era a garantia de permanecer livres e seguros em suas terras. Ao contrário, com o fim do conflito, intensificou-se a apropriação das áreas indígenas por fazendeiros da região e por antigos soldados envolvidos na guerra. Esta situação foi se agravando até o início do século XX, quando foi constatada e denunciada por Cândido Mariano Rondon. A partir daí, algumas práticas foram adotadas para amenizá-la. A dispersão dos indígenas e a constituição de famílias errantes foram algumas das grandes consequências da guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai.

Com a criação da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas, em 1888, o governo imperial procurou viabilizar a segurança e o desenvolvimento das regiões mais distantes da capital do império, realizando assim um sonho dos dirigentes da província, que vinha se arrastando havia algum tempo. Além das questões de caráter político ou econômico, o argumento da segurança era sempre tomado como justificativa: "Estabelecidas, porém as comunicações telegráficas, seria sempre a Província avisada em tempo de quaisquer ocorrências que aconselhassem medidas de prevenção para a sua defesa" (PEDROSA, 1878, p. 11). Não era ainda a realização do sonho dourado da viação férrea, mas um grande passo estaria dado, colocando a província em comunicação com o governo central (PEDROSA, 1878, p. 78).

Outras medidas foram tomadas, configurando a intervenção militar direta do poder central na província de Mato Grosso, o que veio a fragilizar parte das decisões locais. Logo após a proclamação da república, foi criada, em 1890, a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas, de Cuiabá ao Araguaia, para realizar os seus trabalhos numa região habitada, predominantemente, por índios Bororo. Caracterizando o objetivo estratégico de segurança nacional, unindo todos os estados da república, os trabalhos nas linhas telegráficas ficaram sob a responsabilidade do ministério da Guerra, naquela época sob o controle de Benjamin Constant. O ministro nomeou o major Antônio Ernesto Gomes Carneiro para chefiar a Comissão e, entre os seus componentes, estava o Alferes-aluno Cândido Mariano da Silva Rondon.

No início do século XX, outras linhas telegráficas foram instaladas. Rondon e seus companheiros habituaram-se a recrutar índios para ajudar nos trabalhos da Comissão. Estes, por sua vez, aproveitavam a oportunidade para denunciar as invasões de terras feitas pelos fazendeiros da região. O major Gomes Carneiro, em 1890, professou: "Quem, dora em diante, tentar matar ou afugentar os índios de suas legítimas terras, terá de responder, por esse ato, perante a chefia desta Comissão" (VIVEIROS, 1958, p. 67).

Essa orientação do major era inovadora para os rumos da política indigenista, quando comparada com os ensinamentos de José Bonifácio ou com a legislação do império. Tanto uma como a outra permitiam o uso da força, quando não houvesse meio de evitá-lo. Rondon, dando sequência aos ensinamentos de seu chefe, e quase que à revelia do poder do Estado, demarcava as terras indígenas e intimava os fazendeiros a dar explicações por seus atos contra as tribos indígenas. Foi assim que, constatando fraudes nas linhas divisórias das terras Terena de Ipegue, entrou em entendimento com os representantes dos índios e com os fazendeiros e fez uma nova demarcação da área dessa aldeia (VIVEIROS, 1958, p. 202).

A presença das Comissões no estado de Mato Grosso representou um marco importante para os rumos da política indigenista. As violências praticadas contra os indígenas não cessaram, mas diminuíram. Darcy Ribeiro destacou o "estabelecimento pioneiro do princípio do direito à diferença" como sendo a principal inovação de Rondon, ou seja, não aceitar a "fofa [sic] proclamação da igualdade de todos os cidadãos", pois esta igualdade só servia para colocar os índios à mercê de seus perseguidores. "O que cumpria era fixar as normas de um direito compensatório, pelo qual os índios tinham os mesmos direitos que os brasileiros – de ser eleitor, de fazer serviço militar, por exemplo –, mas esses direitos não lhes podiam ser cobrados como deveres" (RIBEIRO, 1995, p. 147-148).

A ação protetora de Rondon foi, porém, acompanhada por uma incongruente legislação estadual de "colonização", que colocava as terras indígenas à mercê da especulação. Em 1892, foi criada a Diretoria de Obras Públicas, Terras, Minas e Colonização, que se encarregou de elaborar alguns projetos destinados a esse fim. As leis nº 102, de 10 de julho de 1895, nº 149, de 14 de Abril

de 1896, e nº 488, de 9 de outubro de 1907 (esta última regulamentada pelo decreto nº 200 de 18 de dezembro do mesmo ano), são fruto dos trabalhos dessa Diretoria. Em linhas gerais, além da venda de terras por um preço irrisório, essas leis concederam terras gratuitas a imigrantes nacionais e estrangeiros. Todas as terras consideradas devolutas, "aquelas que não estão aplicadas a algum uso público federal estadual ou municipal; e as que não se acham no domínio particular por título legítimo" (AYALA; SIMON, 1914, p. 167), ficaram sujeitas à apropriação por particulares.

As terras indígenas incluídas no rol das devolutas não receberam nenhum tratamento específico. Ficou apenas determinado que o governo do estado deveria reservar terras públicas para o aldeamento dos índios mansos. O citado decreto nº 200, do coronel Generoso Paes Leme de Souza Ponce, presidente do estado de Mato Grosso, não foi nada generoso com os indígenas. Foram incluídas, nos planos de colonização desse governo, regiões povoadas por indígenas.

> Art. 9°. Ficam desde já reservadas para o estabelecimento de colônias as terras devolutas existentes nas margens do rio Paraguai desde a confluência do rio Sipotuba até a embocadura do rio Sant'Anna; dos rios Sipotuba Cabaçal e Jaurú, a partir de suas confluências com o rio Paraguai, até ao pé da Serra dos Parecis; do rio S. Lourenço e seus afluentes, desde a sua embocadura até onde alcançar a navegação; do rio Taquary, desde a sua barra no Paraguai até a confluência do rio Coxim; na faixa de 20 kilômetros para cada lado da estrada de ferro em construção de Itapura a Aquidauana; e bem assim quaisquer outras terras que oportunamente forem pelo Governo consideradas convenientes para o mesmo fim. (AYALA; SIMON, 1914, p. 169).

Leis como estas acabaram reforçando o incentivo oficial para o processo violento de ocupação das terras indígenas. Nestas circunstâncias, novos conflitos sangrentos foram registrados entre os colonos e as populações indígenas. Os "bandeirantes" do século XX, além de todas as "virtudes" dos bandeirantes dos séculos anteriores, destacadas por Cassiano Ricardo, dispunham também do aparato legal para suas investidas pelo interior de Mato Grosso (RICARDO, 1942, p. 81; 161; 169).

Apesar dos opositores e de uma conjuntura desfavorável, as ideias humanísticas de Rondon e dos positivistas encontraram eco no âmbito político. Ganharam força com a criação do Serviço de Proteção ao Índio, sendo colocadas em prática em diferentes pontos do território nacional brasileiro. A solução para o problema indígena, porém, perpassava, ainda nesse momento, a catequese religiosa, sempre muito criticada por Rondon.

**Quadro das 30 "famílias selvagens" existentes na província de Mato Grosso (1872).**
Elaborado a partir do Relatório da Diretoria Geral dos Índios – Anexo ao Relatório do Presidente da Província de Mato Grosso, Francisco José Cardoso Junior – 04/10/1872 (CARDOSO JÚNIOR, 1873).

| FAMÍLIA | LOCALIDADE | NÚMERO | CARACTERÍSTICA |
|---|---|---|---|
| CAIUAS [KAIOWA] | Proximidades do rio Iguatemi. | Incerto, supõe-se que são numerosos | Vida sedentária. Agricultura de subsistência |
| CHAMACOCOS | Margem direita do rio Paraguai, abaixo de Coimbra. | 200 | São robustos, fortes no trabalho, mas sem nenhuma inteligência. Caçam, pescam e criam cavalos |
| KADIWÉU | Margens do rio Paraguai, abaixo de Coimbra | 800 | Caçam, pescam, criam cavalos e produzem cordas |
| BEAQUEOS | Aldeamentos nas proximidades de Miranda | 100 | São agricultores, caçadores, pescadores, fiadores e tecem o algodão |
| GUANAS | Albuquerque (a maior parte dizimada pelos paraguaios) | — | Pacíficos e hospitaleiros com agricultura desenvolvida. Caçadores e pescadores. Quase todos falam a língua nacional |
| KINIKINAOS [KINIKINÁU] | Dispersos por Albuquerque e Miranda | 1000 | Agricultores. Alugam seus serviços |
| TERENAS | Miranda | — | Do grupo Guaná |
| LAIANAS [LAYANA] | Miranda | — | Do grupo Guaná |
| GUATOS | Margem do São Lourenço e Cuiabá | — | Prestes à extinção |
| BOROROS | Salinas e Escalvado à margem direita do Paraguai | 150 a 200 | Pacíficos, praticam a agricultura e o comércio de excedentes. Criam animais domésticos e tecem o algodão |
| BOROROS CABAÇAES | Imediações do Jauru e Cabaçal | 80 | Coleta e agricultura rudimentar |
| CAYAPOS | Entre os rios Paraná e Paranaíba, às cabeceiras do São Lourenço e do Taquari. Um grupo localizado junto ao destacamento da margem do Piquiri e outro no Porto Murtinho | — | Coleta, caça e pesca. Os aldeados: praticam a agricultura, a pecuária e prestam serviços aos fazendeiros e viajantes |
| COROADOS | Regiões das cabeceiras do São Lourenço | — | Atacam sítios e viajantes |
| BACAHIRIS [BAKAIRI] | Cabeceiras do Paranatinga e curso superior do Arinos | 200 | Pacíficos e agricultores<br>Fabricam peneiras, balaios e redes de algodão |
| CAYABIS | Margens do Paranatinga acima do salto | — | Bravio e indômito |
| BARBADOS | Aldeamento na Serra dos Parecis. Vagueiam pelas margens do Rio Vermelho até o rio Paraguai | 400 | Agricultura, caça e pesca |
| PARECIS | Serra e campo dos Parecis. Região que vai do Diamantino ao Distrito de Mato Grosso | 200 | Comércio de peneiras, cordas, redes e cuias |
| MAIAMBARÉS | — | Mais numerosos que os Parecis | Pesca e agricultura |

| FAMÍLIA | LOCALIDADE | NÚMERO | CARACTERÍSTICA |
|---|---|---|---|
| CABIXIS | Campos dos Parecis | — | Indômitos. Vestígios de sua passagem: destruição, incêndio, assassinato e roubo |
| NAMBIQUARAS [NAMBIKUARA] | Confluência do rio do Peixe e do Arinos | 600 | Caça, pesca e agricultura rudimentar. Não mantêm contatos |
| TUPANHUMAS | Confluência do rio Tapanhumas com o Arinos | 800 | — |
| APIACAS | Margem do Juruema até o Arinos | 2700 | Trocam instrumento de trabalho. Centro de abastecimento de expedições entre o Pará e o Mato Grosso. Empregam-se aos serviços de fazendeiros e de navegação |
| MEQUENS | Rio Mequens e o lado oriental do Guaporé | — | Não aceitam dádivas |
| GUARAIOS [GUARAYO] | Margem ocidental do Guaporé | — | Caçam, pescam e praticam a pequena agricultura. São morigerados |
| CAUTÁRIOS | Guaporé | — | Caçam, pescam e coletam. Agricultura rudimentar. O roubo, a traição e o assassinato são coisas que se acham muito familiarizados |
| PACAZ | Margem oriental do Mamoré | — | — |
| SENABOS [SINABO] | Margem direita do rio Mamoré. Confluência com o Guaporé até as primeiras cachoeiras | — | — |
| JACARÉS [YACARÉ] | Oeste do Mamoré, das cachoeiras ao Madeira | — | Economia de caça e pesca. Plantam cereais e algodão |
| CARIPUNAS [CARAPUNAS] | Vizinhança das cachoeiras do Mamoré e Madeira | Mais de 1000 | Caçam, pescam. Plantam milho, mandioca, banana, batata e cana.<br>Prestam auxílio aos viajantes |
| ARARAS | Aldeamentos à margem do Madeira, do salto do Girau até o rio Jamari | Muito numerosos | Plantio e fiação do algodão. Caçam e pescam. São antropófagos. |
| CHIQUITOS | Calzavasco | 60 | Agricultura de subsistência. Camaradas em fazendas e auxiliares de viajantes. |

# A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas

Levi Marques Pereira

## Caracterização histórica da reserva indígena de Dourados

A reserva indígena de Dourados (RID) foi criada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), pelo decreto estadual nº 401, de 1917, com 3.600 ha. O título definitivo da área, legalizada como patrimônio da União, foi emitido em 1965 (MONTEIRO, 2003). Esta área foi, inicialmente, reservada aos índios da etnia kaiowa, que já ocupavam o local e suas imediações. Está situada nas cabeceiras das bacias dos córregos Laranja Doce e São Domingos, tributários da bacia do rio Brilhante. A RID insere-se no território historicamente ocupado por membros da etnia kaiowa. Isso porque a região, antes da ocupação pelas frentes agropastoris, hoje compreendida pelos atuais municípios de Dourados, Rio Brilhante, Maracaju, Douradina e Fátima do Sul, compunha um único território ampliado. *Ka'aguy Rusu* era o nome desse território, ou *tekoha guasu* ou *te'yi jusu*, como é designado na língua guarani (VIETTA, 2007).

No modelo de territorialidade kaiowa, o *tekoha guasu* corresponde ao território compartilhado por diversas comunidades, que ocupam áreas contíguas e que mantêm entre si fortes relações de alianças. O *tekoha guasu* compõe uma mesma unidade política e de participação em rituais religiosos (PEREIRA, 2004, 2010, 2011). O nome sagrado do *tekoha guasu* aqui referido é *Kanindeju* (que pode ser traduzido como arara sagrada), e seu território ocupava a região denominada de *Ka'aguy Rusu*, termo que pode ser traduzido por mata grande. Esta região foi objeto de intenso estudo histórico e antropológico para a tese de doutorado de Katya Vietta (2007).

Os Kaiowa de *Kanindeju* consideram-se herdeiros de uma tradição religiosa exclusiva, mesmo em relação aos Kaiowa originários de outros *tekoha guasu*. Essa compreensão foi registrada por vários pesquisadores que trabalharam junto a essa etnia, desde o clássico trabalho publicado por Egon Schaden, em 1954, que traz os resultados de suas pesquisas de campo realizadas na década de 1940 (SCHADEN, 1974 [1954]).

A Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) foi implantada em 300.000 hectares, divididos em lotes familiares de 30 hectares, que se sobrepuseram a grande parte do território do *tekoha guasu Kanindeju*. Nesse processo, muitas comunidades foram expulsas de suas terras tradicionais, provocando um trauma em suas histórias, sempre rememorado nas narrativas de seus líderes atuais. Informações sobre a expropriação territorial das comunidades que aí viviam podem ser encontradas nos trabalhos de Egon Schaden (1974 [1954]), Joana Fernandes da Silva (1982), Antônio Brand (1993, 1997) e Katya Vietta (2007).

A presença dos Kaiowa e dos Guarani no antigo sul de Mato Grosso é atestada em documentos produzidos pelo SPI nas primeiras décadas do século XX. O território ocupado pelos Guarani antes da ocupação colonial ficava situado na margem direita do rio Iguatemi, mais próximo da atual fronteira com o Paraguai.[800] A exploração da erva mate, iniciada a partir da penúltima década do século XIX, provocou muitos deslocamentos na população de várias comunidades da etnia guarani. Nesses deslocamentos, muitas famílias transferiram-se para a margem esquerda do rio Iguatemi, adentrando o território de ocupação tradicional kaiowa. Assim, em 1917, quando ocorreu a criação da RID em pleno território kaiowa, os Guarani já viviam na região e já interagiam frequentemente com os Kaiowa nos acampamentos de coleta da erva. Dessa forma, os Guarani acompanharam os deslocamentos de famílias kaiowa para o interior das reservas. O mesmo aconteceu com famílias terena, já inseridas nas formas de ocupação econômica introduzidas pelas frentes de expansão da sociedade nacional. Resulta daí que, desde seu início, a RID constituiu-se como área de acomodação das três etnias, produzindo um sistema multiétnico *sui generis*, que já dura quase um século.

A Missão Evangélica Caiuá foi a primeira instituição não governamental a atuar de modo contínuo na RID. Instalada em uma chácara ao lado da RID, em 1928, passou a atuar com internato,[801] hospital, escola e templos, espaços destinados à prestação de diversos serviços de atendimento aos indígenas. A Missão também ficava próxima do antigo posto do SPI, e entre os dois órgãos estabeleceu-se estreita cooperação, dada a conjunção de seus projetos civilizadores.

Durante muitas décadas, as condições das estradas e de outros serviços eram muito precárias em toda a região sul de Mato Grosso. Foi somente no início da década de 1980 que o traçado da MS 156 foi redimensionado, passando a cortar a RID, e recebeu revestimento asfáltico. A rodovia constituiu fator de atração para boa parte das famílias indígenas, que deslocaram suas casas para suas proximidades. Isto deu-se devido às facilidades que ela passou a representar no fluxo em direção às cidades de Dourados e Itaporã. A rodovia asfaltada e a proximidade da reserva com a cidade de Dourados – maior cidade do interior de Mato Grosso do Sul, atualmente com cerca de 200.000 habitantes – foram fatores que também facilitaram a atuação de agências da sociedade nacional que, de alguma forma, direcionam seus interesses para a população indígena. Dentre essas agências, podemos identificar ONGs indigenistas, secretarias dos governos estadual e municipal, universidades, organizações filantrópicas, missões religiosas, igrejas pentecostais etc. Desde o final da década de 1970, a RID transformou-se em foco de atração para as agências indigenistas, e o acesso aos recursos por elas disponibilizados em atrativo para boa parte da população indígena da região. Tais fatores ajudam a entender a alta densidade demográfica da RID.

À medida que a população da terra indígena aumentava, problemas sociais de naturezas variadas começaram a emergir com força crescente. A publicidade desses problemas passou a atrair ainda mais a atenção de agências indigenistas da sociedade nacional, que se veem compelidas a intensificar suas ações no local. Criava-se, então, um efeito que poderia

[800] Graciela Chamorro (cf. seu artigo sobre os povos indígenas guarani falantes, neste livro) aponta que o sertanista Joaquim Francisco Lopes (1858) explicita, no seu diário de exploração do rio Dourados, a presença de índios guarani ao nordeste do rio Iguatemi e nas bacias dos rios Dourados e Ivinhema. Entretanto, fica a dúvida se essa menção não seria originária da confusão de nomenclaturas sob as quais os povos indígenas são designados. Para se ter uma ideia, até hoje os Terena situados fora de Dourados denominam os Kaiowa de Guarani, não fazendo distinção entre os dois grupos étnicos.

[801] Brand (1997) chama a atenção para o fato de que uma das primeiras iniciativas da Missão Cauiá foi a implantação de um orfanato, denominado de Ñande Roga (nossa casa). Tal iniciativa deu-se em virtude do grande número de órfãos, já que as comunidades eram assoladas por epidemias (febre amarela, sarampo, catapora, gripe, tuberculose etc.) que deixavam muitas crianças órfãs.

ser caracterizado como "bola de neve", pois, à medida que os problemas decorrentes da superpopulação da RID ganhavam evidência, mais o local se tornava atraente para novas intervenções indigenistas. Por outro lado, os índios percebiam que os recursos pouco chegavam às outras terras indígenas, pois estavam concentrados na RID. Assim, os moradores de outras terras indígenas passaram a se deslocar em massa para a RID. Resultou daí o extraordinário aumento da população indígena ali radicada, comparado com a dimensão populacional das terras indígenas da região que estão localizadas em áreas de difícil acesso e com menos ação indigenista.

O processo histórico que conjuga perda de territórios de muitas comunidades, recolhimento na área de acomodação da RID e concentração de serviços indigenistas são fatores de grande importância para entender como a RID adquiriu sua atual configuração demográfia, política e sociocultural. Na atualidade, muitos indígenas que vivem ao longo da MS 156 ou nas estradas vicinais mais movimentadas, estão transformando a frente de suas casas em comércio com pequenos mercados, bares, borracharias, lava-rápido, bazares etc. A tendência é de uma espécie de urbanização do eixo da rodovia asfaltada, com grande circulação de pessoas, inclusive não indígenas. A urbanização e a abertura de novos comércios, sem dúvida, reúne também aspectos positivos, como a ampliação das alternativas de renda para algumas famílias, mas isto pode aumentar o choque cultural, principalmente com as famílias indígenas que não conseguem beneficiar-se dos recursos gerados por essa transformação (Ilust. 246).

Na atualidade, as estradas vicinais da RID também são intensamente utilizadas por instituições como a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), FUNAI, Corpo de Bombeiros, Polícias, entregadores de bens adquiridos pelos índios no comércio da cidade, ônibus de transporte escolar ou de trabalhadores rurais indígenas. Em 2010, as lideranças indígenas da RID informaram que cerca de 40 ônibus circulavam diariamente na RID para recolher trabalhadores para o trabalho nas usinas de produção de álcool e açúcar. Com a mecanização, os postos de trabalho no setor sucro/energético tendem a diminuir, gerando incertezas quanto à ocupação futura da mão de obra indígena (Ilust. 247).

Na década de 1960, ainda no período de atuação do SPI, foi imposta a divisão da terra em lotes entre as famílias indígenas. A intenção do SPI era, principalmente, incutir nos indígenas o senso de cuidado e responsabilidade com a propriedade privada. Com o tempo, esta prática acabou incorporada por boa parte dos indígenas. Inicialmente, os Kaiowa mostraram grande resistência a esse tipo de prática, por motivos religiosos, não aceitando a adoção da prática de recortar a terra em lotes, algo inconcebível dentro de sua cosmologia religiosa. Mesmo resistindo, os Kaiowa acabaram se convencendo de que seria a única forma de assegurarem algum espaço na RID, já que a terra estava sendo toda loteada e as famílias que aí chegavam iam se estabelecendo e ocupando todo o espaço, aceitando os lotes que lhes eram ofertados pelas autoridades do SPI. Ainda nas primeiras décadas do século XX, o SPI dividiu a RID em duas aldeias, Jaguapiru, que passou a ser liderada pelos Terena, e Bororó, sempre liderada pelos Kaiowa. Por serem inicialmente refratários a essa prática, os Kaiowa perderam muito espaço na aldeia Jaguapiru, que recebeu grande fluxo de moradores nas últimas décadas.

No ponto extremo da aldeia Bororó, nas margens do córrego que leva o mesmo nome, residia o antigo "capitão" Ireno Isnard, hoje falecido. Com seu prestígio, esse líder político e religioso kaiowa conseguiu manter sob seu domínio um espaço considerável, que distribuiu entre seus parentes, resistindo, até a década de 1980, à compra e venda de lotes. Isso durou pelos menos até sua morte, em 1986. Atualmente, a RID está totalmente "loteada", tanto na aldeia Jaguapiru como na Bororó. As famílias, sempre que dispõem de condições, procuram comprar seus próprios lotes, sendo

mais valorizados os que estão localizados ao lado da MS 156 ou ao longo dos principais travessões que dão acesso a essa rodovia.

Ao longo da segunda metade do século XX, os travessões consolidaram-se na RID, processo intrinsecamente associado à divisão e distribuição dos lotes, que passaram a ser transferidos por herança ou compra. O número de travessões aumenta nas proximidades da rodovia, a partir de diversas ramificações, o que permite subdividir os lotes maiores em áreas menores, cada uma delas ocupada por uma ou mais famílias nucleares, geralmente parentes entre si. A reunião de casas de parentes num pequeno lote costuma formar espécies de aglomerados, que fornecem a base para muitas práticas de sociabilidade entre parentes, como o compartilhamento dos cuidados com os filhos, e para a autoproteção, dado o grau de violência interna na RID.

Existem, inclusive, "loteamentos" em pequenas porções de terra, semelhantes ao que acontece no espaço urbano. Tais lotes são vendidos para pessoas interessadas em construir casas ao lado da rodovia ou nos travessões próximos a ela. A maioria dos lotes não dispõe de espaço para plantar lavoura, já que a maioria dos índios vive na reserva, mas depende de atividades renumeradas fora dela para sustentar suas famílias. A agricultura de produção de alimentos é cada vez menos praticada e menos prestigiada entre os indígenas que vivem na RID. A compra e venda de lotes pode gerar problemas de convivência entre vizinhos que nem sempre são parentes nem aliados. Mas a dinâmica social tende a deslocar os desafetos, que, muitas vezes, são levados a vender ou trocar seus lotes para construir relações de vizinhança mais harmônicas. Quando isso não acontece, a convivência entre desafetos pode resultar em tensão ou violência. A seguir, apresento uma imagem de satélite da RID (Ilust. 248).

O contorno externo mostra o perímetro aproximado da RID. Da direita para a esquerda, o eixo central conecta a Missão Cauiá, com seu hospital e a escola Francisco Meireles, o Núcleo de Atividades Múltiplas (NAM) do Jaguapiru, o escritório da FUNAI, as escolas Tengatuí e Marçal de Sousa, o Centro Poliesportivo e a escola Araporã.

Embora não esteja identificado na imagem, para não dificultar a visualização das informações, vale lembrar que o centro Poliesportivo está localizado no ponto de divisão política entre as aldeias Jaguapiru e Bororó. Existem ainda três postos de saúde ao longo do eixo central, da direita para a esquerda da imagem. O primeiro está localizado próximo ao NAM do Jaguapiru, o segundo, ao lado da escola Tengatuí, e o terceiro, ao lado da escola Ara Porã. Ao lado desta última escola, fica também o NAM do Bororó e o Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) Indígena. Dessa forma, é grande o número de agências que atuam diretamente no interior da RID.

## Etno-história e caracterização das etnias que vivem na RID

No presente tópico, apresento dados a respeito da etno-história e caracterização sociocultural das etnias que vivem na RID. A compreensão da presença dos Terena na RID exige o recuo no tempo e a consideração dos deslocamentos que a colonização da região impôs a essa etnia, já que o território de ocupação tradicional terena fica na bacia do rio Paraguai, atual pantanal sul-mato-grossense. A chegada dos Terena à região de Dourados deu-se, principalmente, por deslocamentos demográficos realizados no final do século XIX (após a guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança – 1864 a 1870) e primeiras décadas do século XX. Dentre os fatores de deslocamento dos Terena de seu território de ocupação tradicional em direção à região de Dourados, merece destaque a participação desses índios na implantação da rede de telégrafo, que se estendeu até as cidades da fronteira com o Paraguai, como Ponta Porã e Bela Vista. Após a conclusão desses trabalhos, muitos Terena permaneceram na região, incorporados

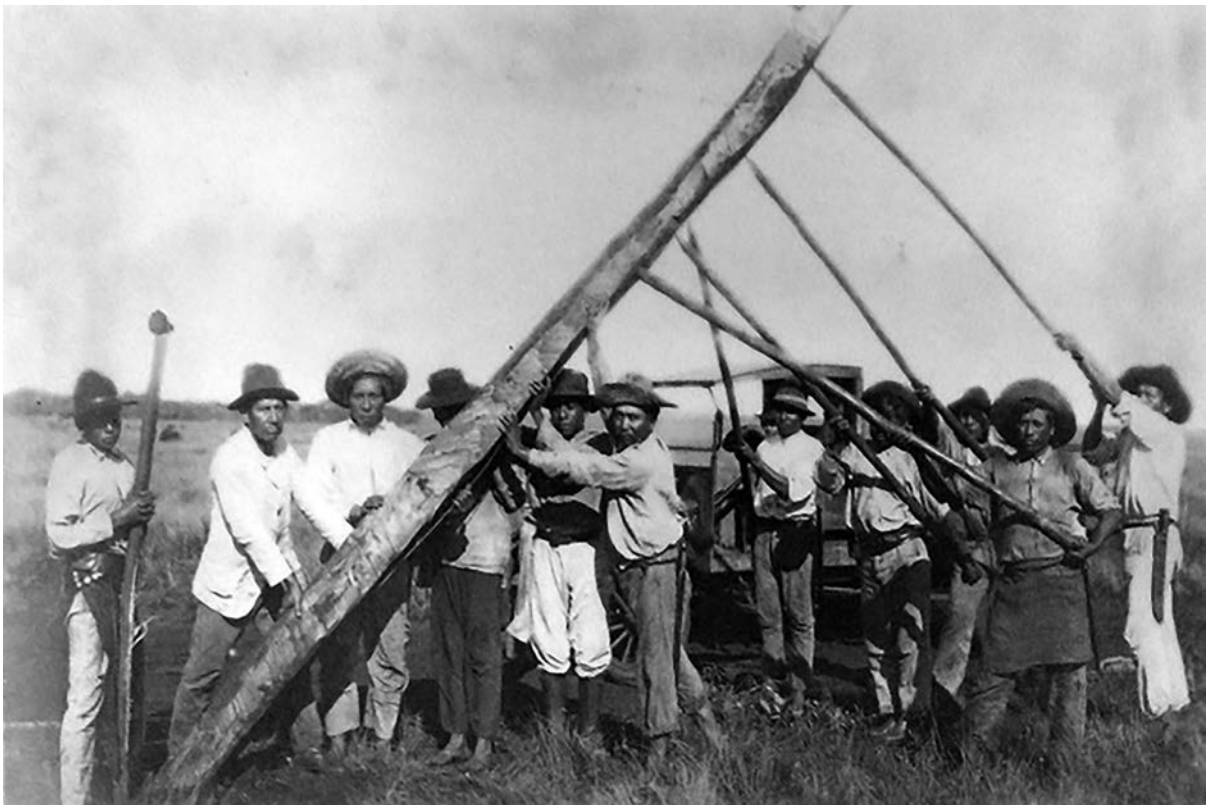


ILUSTRAÇÃO 249 - FOTO SOBRE A INCORPORAÇÃO DOS TERENA E KAIOWÁ COMO TRABALHADORES NA CONSTRUÇÃO DA LINHA DE TELÉGRAFOS DE PONTA PORÃ. ESTA CONVIVÊNCIA DEVE TER FACILITADO A PERMANÊNCIA DOS TERENA NA REGIÃO E, POSTERIORMENTE, FAVORECIDO A SUA INCLUSÃO NA RESERVA DE DOURADOS, DEMARCADA PELO SPI EM 1917. (FORTE DE COPACABANA. ÍNDIOS E ASPECTOS DO SERTÃO DO BRASIL – LINHAS TELEGRÁFICAS DE MATO GROSSO. MINISTÉRIO DA GUERRA. SERVIÇO DE CONCLUSÃO DA CARTA DE MATO GROSSO. COMISSÃO DE LINHAS TELEGRÁFICAS ESTRATÉGICAS DE MATO GROSSO E AMAZONAS – INSPEÇÃO DE FRONTEIRAS. 1890 – 1930. LINHAS TELEGRÁFICAS DE MT. FOTO 040)

como trabalhadores nas fazendas que estavam sendo implantadas na região (Ilust. 249).

No período anterior à guerra da Tríplice Aliança, os Terena viviam na região das bordas da serra de Maracaju e ao norte dessa serra, já na depressão da planície pantaneira. Vale registrar que, antes da guerra, a população do território que hoje compreende o atual estado de Mato Grosso do Sul era composta, em sua grande maioria, por indígenas que mantinham controle sobre vastas regiões. Com o final do conflito bélico, uma proporção crescente de terras passou a ser requerida por particulares, interessados em se estabelecer e desenvolver atividades agropastoris, principalmente a criação extensiva de gado de corte. A pecuária constitui-se, então, em importante fonte de renda para os proprietários e base da economia do antigo estado de Mato Grosso, por várias décadas. Muitos Terena deslocaram-se para a região sul do estado de Mato Grosso do Sul, ou, como eles dizem, "subiram a serra", em busca de de trabalho nas fazendas que estavam se estabelecendo. Os Terena idosos, que fizeram esse percurso ainda na metade do século XX e que vivem atualmente na RID, costumam referir-se a esse tempo como "o tempo em que eu ainda vivia debaixo da serra".

Recuando no tempo, para o período anterior à guerra da Tríplice Aliança, é importante ter claro que, até então, a população não indígena era rarefeita fora dos poucos empreendimentos militares e missioneiros. Restringia-se a uns poucos fazendeiros e às famílias de seus agregados, que viviam em porções reduzidas do território. De forma menos perceptível, existiam comunidades negras que viviam em quilombos e que, em geral, mantinham estreitas relações com os indígenas. Tais relações entre quilombolas e indígenas poderiam ser amistosas ou hostis, havendo o registro de ca-

samentos interétnicos entre negros e índios. A relação dos índios com os quilombolas prolongou-se até as primeiras décadas do século XX, e pode ser atestada pelo quilombo da Picadinha, reconhecido pelo INCRA já no século XXI, que fica a menos de dez quilômetros da RID. A esposa de Desidério, considerado o fundador do quilombo, era índia terena, atestando a proximidade entre comunidades índias e negras.[802]

Muitos Terena que viviam "debaixo da serra" deslocaram-se, no final do século XIX e início do século XX, para o antigo Território Federal de Ponta Porã, que incorporava o território do atual município de Dourados. Isto aconteceu, principalmente, no momento da expansão da rede de telégrafo, como apontamos anteriormente. Outros Terena vieram na condição de "camarada de conta" ou "agregado", inseridos nas atividades de implantação das primeiras fazendas de criação de gado que se instalaram na região. "Camarada de conta" era o termo utilizado até a primeira metade do século XX para designar trabalhadores rurais livres, mas que se mantinham presos ao patrão, o proprietário da terra, por dívidas contraídas através do fornecimento de gêneros alimentícios, roupas e remédios. Muitos funcionários do SPI, no exercício da prerrogativa da defesa dos direitos dos indígenas, visitavam as fazendas e os libertavam dessa prisão por dívida, recolhendo-os às terras indígenas.[803]

A condição de "agregado" normalmente estava relacionada à "condição de camarada" de conta, mas estava focada na relação de compromisso moral do empregado com o patrão. O agregado tinha o direito de morar na propriedade enquanto cumprisse suas obrigações de trabalho e demonstrasse fidelidade para com o patrão, recebendo dele a proteção em caso de doença ou problemas com a justiça. Como as fazendas eram enormes e relativamente isoladas e o Estado pouco presente, cada fazendeiro contava com os seus agregados, que formavam uma comunidade fortemente hierarquizada, atuante tanto na realização dos trabalhos cotidianos quanto na eventual necessidade de defesa do patrimônio da fazenda. Contar com homens armados era fundamental, dada a existência de aventureiros e ladrões de gado em todo o sul do atual estado de Mato Grosso do Sul, especialmente na região de fronteira. Em certo sentido, os agregados faziam parte do patrimônio da fazenda, sendo essenciais para sua existência.

Aos poucos, os Terena que viviam dispersos na região, na condição de agregados, camaradas de conta e, mais tarde, trabalhadores rurais, foram se recolhendo à RID. Vários Terena, hoje moradores na RID, narram que se recolheram ao local atendendo ao convite de missionários da Missão Evangélica Caiuá ou de chefes de Postos do SPI, os quais acreditavam que, na terra indígena, esses índios teriam condições de uma existência mais digna. A experiência desses índios na fazenda também era muito valorizada. Tanto missionários quanto funcionários do SPI acreditavam que eles constituiriam um importante apoio na implementação das práticas assimilacionistas, auxiliando no processo civilizatório dos índios que não passaram pela experiência de contato mais próximo com os não indígenas.

A instalação das primeiras famílias terena na RID permitiu que elas retomassem o contato com parentes que viviam em terras indígenas terena, tais como Buriti, Cachoeirinha, Bananal e Ipegue. Isso favoreceu a manutenção dos vínculos de solidariedade étnica. Gradativamente, foi-se instalando um processo migratório, motivado pelas visitas entre parentes que viviam na RID e em outras terras indígenas terena. Desde sua demarcação, a RID constituiu-se em local de concentração de serviços, o que também foi importante atrativo para a população terena que vivia em

[802] Ver a respeito trabalhos resultantes da Perícia antropológica realizada na terra indígena Buriti: EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2007, 2012; PEREIRA, 2009.

[803] Ver a respeito PEREIRA, 2009.

outras terras indígenas, ampliando seu número em Dourados, processo que continua até os dias atuais. Mantém-se, até hoje, um fluxo permanente de migração terena para a RID.

No caso da etnia guarani, antes da ocupação da região pela frente extrativista da erva-mate e pela expansão agropastoril, suas comunidades estavam radicadas em território situado na margem do rio Paraná e na margem direita do rio Iguatemi, ainda em território brasileiro. Com o processo de desterritorialização de suas comunidades, os Guarani deslocaram-se em várias direções, e hoje encontram-se famílias guarani em praticamente todas as terras indígenas kaiowa. Um importante fator de dispersão dos Guarani foi o engajamento na frente de extração de erva-mate, que se estendeu da penúltima década do século XIX até o final da primeira metade do século XX. Na década de 1940, Schaden registra que "Durante alguns meses do ano, quase todos os índios de Amambai, como de outros núcleos menores da região, se empregam como ervateiros, sendo muito procurados pelos patrões" (SCHADEN, 1974 [1954], p. 10). A menção a "outros núcleos menores" deve ser entendida como locais onde existiam comunidades, mas que não foram reconhecidos como reserva ou terra indígena naquele momento. Até hoje, os índios conservam a memória dos nomes desses "núcleos" na região de Amambai, como é o caso de Laguna Joha e Urukuty.

Com a expropriação das terras indígenas, tituladas pelo estado de Mato Grosso em nome de particulares, gradualmente as famílias foram incorporadas como peões na implantação dos primeiros empreendimentos agropecuários que se estabeleceram na região. Com a demarcação de oito reservas indígenas pelo SPI, entre 1915 e 1928, as famílias kaiowa e guarani, expulsas das terras onde radicavam suas comunidades, foram se recolhendo nas reservas. Esse recolhimento aconteceu com maior intensidade ao longo da segunda metade do século XX. Foi assim que muitas famílias guarani recolheram-se à RID. Vale lembrar que duas dessas oito terras indígenas demarcadas pelo SPI como reservas indígenas estão localizadas em pleno território de ocupação tradicional guarani. São elas: Pirajuí, no atual município de Paranhos, e Jacareí ou Porto Lindo, no atual município de Japorã, ambas na margem direita do rio Iguatemi. Nessas duas terras indígenas, a população é quase que exclusivamente guarani.

O SPI e depois a FUNAI deslocaram muitas famílias guarani para o interior de terras indígenas originalmente ocupadas exclusivamente por Kaiowa, como foi o caso das terras indígenas Dourados, Caarapó e Amambai. O antropólogo Egon Schaden, que realizou trabalho de campo na terra indígena Amambai em 1949 e em 1951, registra que, naquele período, "alguns Ñandeva (Guarani) que se haviam instalado na aldeia foram expulsos pelo capitão Kayová" (SCHADEN, 1974 [1954], p. 10). Isto demonstra que os Kaiowa muitas vezes reagiram de modo hostil a esses deslocamentos que reuniam outras comunidades nos espaços que já ocupavam, principalmente no caso de tratar-se de outra etnia. Entretanto, hoje em dia, as duas etnias convivem na terra indígena Amambai, como em quase todas as terras indígenas do sul de Mato Grosso do Sul, como Dourados. Embora haja interação e casamentos interétnicos entre Kaiowa e Guarani, persistem as distinções e, não raro, tensões entre as duas etnias.

Os registros escritos sobre a história da RID são repletos de eventos marcados por tensões e rivalidades entre os segmentos étnicos, especialmente no que se refere à representação política. Estudos, como a tese de doutorado de Renata Lourenço, apresentam o problema de essa terra indígena comportar população oriunda de dezenas de comunidades. Isto, segundo a autora, dificultaria o estabelecimento de consenso mesmo no interior de uma única etnia (LOURENÇO, 2008). A autora constata que os próprios moradores utilizam distinções étnicas nos embates políticos, sendo frequente a atribuição de comportamentos inadequados à outra etnia. Do ponto de vista das lideranças

indígenas na RID, o empenho recai no esforço de resolver problemas de convivência na comunidade para viabilizar a existência harmônica. Nesse sentido, é comum as lideranças manifestarem desagrado quando se aborda o tema das distinções étnicas, afirmando tratar-se de uma única comunidade, onde todos devem se esforçar para viver em paz e cooperar entre si. Ficam muito aborrecidos quando trabalhos acadêmicos ou matérias jornalísticas acentuam as distinções étnicas, pois, segundo entendem, tal abordagem contribui para potencializar ou intensificar os conflitos.

Para retomar a explicação a respeito da inserção dos Guarani na RID, importa registrar que, com a expropriação das terras ocupadas por suas comunidades, eles passaram a perambular por refúgios de mata e, aos poucos, foram se incorporando como trabalhadores nos empreendimentos ervateiros ou nas atividades de derrubada da mata e implantação de fazendas. Nesse processo, famílias guarani pertencentes a várias comunidades acabaram sendo territorializadas pelo Estado brasileiro na RID, acomodando-se ao cenário multiétnico aí instituído. Muitas dessas famílias guarani mantêm a memória de seus antigos sítios de ocupação.

As três etnias (Kaiowa, Guarani e Terena) que atualmente vivem na RID mantêm muitos espaços de manifestação de suas identidades étnicas exclusivas, sempre baseadas em elementos linguísticos, de organização social, de religião e outros componentes da tradição cultural. Isto não significa que cada uma dessas tradições culturais manteve-se inalterada no tempo. Pelo contrário, as identidades terena, guarani e kaiowa passaram por significativas transformações, como resultado das mudanças no ambiente de vida e de sua participação no cenário multiétnico indígena, assim como nas relações que cada uma dessas etnias mantém com a sociedade nacional. A manutenção da identidade étnica implica o sentimento de pertencimento a um segmento humano exclusivo, o que é muito forte entre as três etnias que vivem na terra indígena de Dourados. Cada uma dessas etnias percebe-se e é percebida pelas outras como diferente, já que o convívio próximo e contínuo não dilui as diferenças. A convivência próxima, e mesmo os casamentos interétnicos parecem ter, muitas vezes, o efeito oposto, o de despertar a sensibilidade para os contrastes étnicos. Os filhos de casamentos interétnicos, mesmo "transitando" pelas etnias dos pais, acabam por desenvolver a preferência por uma delas. As distinções étnicas e essas possibilidades de "trânsito" fornecem subsídios para a prática política, daí que é impossível entender a composição das etnias na RID, sem levar em conta as representações sobre as identidades étnicas que compõem esse complexo cenário de interação permanente.

Em termos político-administrativos, desde meados da década de 1960, a RID é dividida em duas aldeias, com lideranças reconhecidas como autônomas pela FUNAI e pela maior parte das agências do Estado e da sociedade nacional que aí atuam. Como discutirei adiante, o SPI e depois a FUNAI detiveram a prerrogativa de nomear as lideranças através da emissão de portarias de "capitão" indígenas. Tal prerrogativa perdurou até a Constituição de 1988, quando o órgão indigenista passa a se afastar gradativamente da direção política da RID.

A primeira aldeia no interior da RID, a Bororó, é reconhecida como dirigida pelos Kaiowa, e a segunda, a Jaguapiru, é reconhecida como aldeia dirigida pelos Terena. Os Guarani vivem nas duas aldeias, embora estejam mais concentrados na Jaguapiru, mas não dispõem de um espaço de aldeia reconhecido como exclusivo, nem de uma liderança que represente todos os membros da etnia, como se esforçam por se fazer representar os Kaiowa e os Terena. Digo esforço, porque sempre há parentelas e segmentos políticos kaiowa e terena que, em cada momento, podem questionar o representante oficial da etnia. Isso é compreensível, dado o grande número de famílias oriundas de distintas comunidades que foram recolhidas na RID, sendo que, entre tais

comunidades, nem sempre existiam relações consolidadas de aliança. As lideranças costumam creditar a dificuldade de promoção da "união interna" à ação das diversas agências da sociedade nacional que atuam na RID, e que promoveriam "divisões entre os índios". No caso da aldeia Jaguapiru, a mais multiétnica, já que sua população está significativamente distribuída entre os membros das três etnias, as lideranças esforçam-se por compor o grupo de dirigentes como uma espécie de diretoria, com membros das três etnias.

A despeito da distinção política entre as duas aldeias, é possível encontrar alguns indivíduos terena vivendo na aldeia Bororó e muitos indivíduos e famílias kaiowa vivendo na aldeia Jaguapiru. De fundamental importância, é o surgimento de uma nova geração de líderes dispostos a desenvolver instrumentos organizacionais que consideram como capazes de viabilizar a convivência mais harmônica na RID. Os capitães ou caciques das duas aldeias muitas vezes ressentem-se da falta de compreensão e apoio de órgãos como a FUNAI e o Ministério Público Federal (MPF). Tudo indica que ainda serão necessárias muitas discussões e entendimentos para construir e consolidar práticas e formas de representação política que substituam as antigas formas de gestão impostas na RID pelo órgão indigenista oficial, SPI e depois FUNAI. Embora os Guarani não disponham de aldeia ou liderança oficial própria, existe a mesma preocupação por parte de algumas lideranças dessa etnia, especialmente na aldeia Jaguapiru, onde vive a maior parte das famílias guarani.

A complexidade organizacional na RID não se reduz à representação das duas aldeias (Jaguapiru e Bororó) ou das três etnias (Kaiowa, Guarani e Terena). Vários líderes apresentam-se como lideranças de segmentos, a maior parte organizados na forma de famílias extensas ou parentelas, e reivindicam serem reconhecidos como lideranças. Algumas delas estão envolvidas em processos reivindicatórios de demarcação de terras e esperam retornar a esses lugares com os respectivos grupos de parentes. Além das três etnias anteriormente mencionadas, a RID abriga pessoas indígenas de outras origens étnicas, como Bororo e Kadiwéu, além de alguns poucos regionais (brasileiros e paraguaios), normalmente agregados a parentelas indígenas, por terem contraído casamento com membros de uma das etnias que vivem na RID.

Atualmente, a presença de não indígenas na RID é identificada como foco de tensão e conflito pelas lideranças principais das duas aldeias, embora elas não disponham de instrumentos efetivos para impedir a fixação destes na RID. A maior parte dos não indígenas vive na aldeia Jaguapiru, e existe a compreensão de que a retirada forçada dessas pessoas geraria conflitos com as parentelas nas quais se inseriram.

A entrada de não indígenas normalmente ocorre de modo clandestino, em entendimentos diretos entre pessoas indígenas e moradores da região, sem passar pelo crivo das lideranças. Nem mesmo a FUNAI ou o MPF dispõem de controle sobre a presença de não indígenas na RID. Líderes kaiowa denunciam que, em décadas passadas, muitos desses moradores conseguiram a emissão de documentos indígenas junto à FUNAI local, o que geraria uma situação ilegal. Esses líderes kaiowa entendem que dividir a pouca terra que lhes restou com não indígenas causa-lhes graves prejuízos, mas até hoje não se identificaram formalmente os casos e nem se encaminhou uma solução para o problema.

O presente artigo enfatiza, em várias partes, o modo como a complexidade do sistema multiétnico instituído na RID favorece o surgimento de figurações sociais variadas e heterogêneas. É possível inferir que, internamente, cada etnia esteja subdividida em comunidades políticas específicas, de origens distintas, que chegaram à RID em diferentes momentos ao longo do século XX.[804] Muitas parentelas mantêm suas próprias lideranças

[804] Sobre os processos de diferenciação interna da mesma etnia, consultar PEREIRA, 2011.

e reivindicam autonomia nas decisões políticas que as afetam. É possível propor que o reconhecimento territorial e a saída de alguns desses grupos da reserva de Dourados poderia proporcionar o distensionamento das relações, favorecendo a constituição de um ambiente mais harmônico. Essa é a compreensão predominante em órgãos como a FUNAI e o MPF, mas até o momento nenhuma solução foi efetivada.

As etnias que vivem na RID estabeleceram critérios para o compartilhamento das terras da reserva, mesmo que esses não sejam os mesmos para todos os moradores. Ao longo do século XX, a RID foi subdividida em regiões por acordos tácitos entre os diversos segmentos étnico-políticos. A introdução da agricultura mecanizada, no final da década de 1970, realizada pela FUNAI e por ONGs que atuavam na RID, gerou uma espécie de especulação imobiliária. Para se tornar viável, esse tipo de cultivo exigia a incorporação de novos lotes pelos poucos agricultores que conseguiram se firmar nesse ramo de atividade. Consolidou-se, assim, um mercado de venda e arrendamento de lotes. Como a terra é um bem extremamente escasso na RID, isso gerou muita tensão e muitos agricultores foram obrigados a desistir dessa atividade. Os poucos que permaneceram logo perceberam as limitações das possibilidades de expansão da agricultura e passaram a ser muito criticados por aqueles que se consideram excluídos da posse de terras.

A principal atividade produtiva desenvolvida na RID é a agricultura. As famílias indígenas plantam mandioca, milho, batata, feijão, mandioca, frutíferas entre outras. No final da década de 1970, a FUNAI e algumas ONGs introduziram o plantio de soja, adotado até hoje por poucas famílias. Muitos moradores da RID são contrários ao plantio da soja, o que gera tensões entre grupos familiares. Isto porque a soja é destinada exclusivamente à comercialização e exige maiores extensões de terra para cultivo. Entretanto, o plantio de soja é pouco viável na RID, por razões como: a) raramente ultrapassar dez hectares de área contínua, o que onera a realização dos tratos culturais; b) baixa capacidade de investimento dos produtores. É comum os produtores recorrerem aos programas governamentais de incentivo agrícola para, através dos incentivos, tornarem a atividade viável. Outros desenvolvem atividades paralelas ao cultivo da soja, como a função de comerciantes.

Os produtores de soja geralmente "compram" ou "arrendam" lotes de outros moradores, alcançando uma extensão de área mais apropriada ao plantio. Algumas lideranças denunciaram ao Ministério Público Federal a existência de associação entre os indígenas e arrendatários não indígenas, plantadores de soja. Durante os anos 2010 e 2011, a imprensa veiculou notícias sobre prováveis ações que o MPF moveria contra os produtores de soja na RID.

Os índios constroem suas moradias na RID, mas isso não significa que eles consigam prover o sustento de suas famílias na interior da reserva. Como costumam dizer os pesquisadores, "vivem na terra indígena, mas não vivem da terra indígena", cuja extensão e recursos é insuficiente para prover o sustento. A maioria das famílias é forçada a recorrer ao trabalho remunerado, sejam aqueles realizados na própria RID ou fora dela. Como a maioria dos trabalhadores masculinos não dispõe de qualificação profissional, o destino mais frequente é o corte de cana.

A multiplicidade de espaços e lideranças gerou na RID a necessidade de entendimento e construção de consenso nos assuntos que afetam toda a população. Até o período anterior à promulgação da atual Constituição Federal (1988), o chefe do Posto Indígena e o "Capitão" indígena nomeado pelo órgão indigenista oficial eram as pessoas imbuídas de autoridade para conduzir e orientar os interesses identificados como sendo de toda a população indígena. Tal arranjo institucional assegurou por muito tempo as condições mínimas de funcionalidade do sistema político aí instituído, mas se tornou obsoleto com as novas orientações do

indigenismo oficial do Estado brasileiro. O Estado inventou a reserva, mas no momento atual não sabe como administrá-la.

Mesmo assim, no período pós-Constituição de 1988, o modelo baseado na autoridade do chefe de posto e do capitão continuou sendo praticado na RID, assim como nas terras indígenas de Mato Grosso do Sul. Entretanto, aos poucos ia ficando claro que ele não oferecia segurança jurídica para se sustentar. Em 19 de abril de 2008, a FUNAI emitiu uma portaria presidencial extinguindo de vez o sistema de capitanias indígenas. A partir daí, não foram mais emitidas as portarias que reconheciam o cargo de "capitão". De lá para cá, nenhuma outra solução jurídico-institucional foi efetivamente construída para gerenciar as terras indígenas kaiowa e guarani em MS. Abandonadas pelo órgão indigenista, as lideranças indígenas procuraram – com os próprios recursos e com o apoio dos diversos tipos de aliados de que dispõem – encontrar referências de organização interna para as terras indígenas. Na RID, as lideranças optaram por realizar eleição para escolher o líder, mas a FUNAI e o MPF pouco contribuem para o aperfeiçoamento do processo. Fica patente a necessidade de discutir qual deve ser o papel desses órgãos na organização do sistema político atual na RID, de acordo com os preceitos da CF de 1988 e de legislações como a Convenção 169 da OIT, que apontam para a necessidade de os Estados nacionais reconhecerem a autonomia indígena. O Estado brasileiro não pode se eximir dessa obrigação, considerando que a reserva é uma invenção sua, e que ele tem responsabilidade direta pelas dificuldades criadas para a reprodução social das comunidades indígenas aí recolhidas.

A solução encontrada até o momento tem sido: a) a manutenção da divisão administrativa e política entre as duas aldeias (Bororó e Jaguapiru); b) a escolha de um capitão (mesmo sem portaria) para cada aldeia, agora incorporando o instrumento do voto direto, inspirado no modo como as eleições são realizadas para a escolha de parlamentares e mandatários dos municípios e outros entes da federação; c) a criação de uma diretoria para apoiar a administração de cada aldeia, distribuindo competências entre um grupo de pessoas reconhecidas como lideranças; d) a criação de uma força de segurança, a partir da implantação de uma patrulha indígena que tenta cuidar da segurança interna, especialmente nos finais de semana, quando há maior incidência de casos de violência, principalmente entre os jovens. Essa organização indígena, muitas vezes, recebe a acusação de atuar como milícia. Entretanto, de modo ambíguo e contraditório, é a ela que a maior parte dos indígenas recorre quando necessita da intervenção de uma autoridade. É também através dela que os órgãos policiais atuam na RID.

Boa parte dos grupos de famílias das três etnias mantém interação frequente e intensa com diversos segmentos organizados da sociedade regional, em especial com segmentos delas que, de alguma forma, têm interesses voltados para a população indígena que vive na RID. Dentre esses segmentos, é possível observar comerciantes, agenciadores de mão de obra, políticos, funcionários públicos, ONGs, pesquisadores, universidades, religiosos etc. Os indígenas, por sua vez, transitam quase que cotidianamente pela cidade, por diversos motivos, tais como: estudo, trabalho, diversão, venda de artesanato e produtos agrícolas, compra de alimentos, mendicância dentre outros (TROQUEZ, 2006). Os meios de comunicação de massa, como a TV e o rádio, fazem parte do dia a dia das famílias, sendo comum presenciarem situações em que as formas de conduta indígena inspiram-se diretamente em comportamentos veiculadospela mídia. É importante observar que estas articulações com o entorno regional contribuem ainda mais para potencializar a complexidade das configurações sociais da população indígena da RID.

A despeito de suas diferenciações internas, é possível dizer que a população da RID compõe um sistema de interação permanente, marcado por relações mais ou menos fre-

quentes entre grande parte de seus moradores. Trata-se de um sistema multiétnico articulado por inúmeras redes de relações sociais, trocas matrimoniais, materiais e simbólicas, e, como não poderia deixar de ser, por rivalidades e troca de hostilidades entre os diversos segmentos de natureza política, sempre que os mecanismos de resolução de conflitos se tornam insuficientes, fenômeno inexorável à vida social em qualquer sociedade. Penso ser possível considerar a RID como um sistema multiétnico, mas é importante distingui-lo de comunidade, no sentido *lato* do termo. Isso porque não se trata de sistema de interação face-a-face, visto que os mais de 12.000 habitantes não se conhecem pessoalmente. Talvez fosse possível dizer que aí convivem várias comunidades, cujas relações entre si são marcadas por graus variáveis de alteridade.

Como ocorre nos sistemas multiétnicos, identificados e descritos pela antropologia em diversas partes do mundo, as fronteiras entre as diversas etnias que vivem na RID são permeáveis, ocorrendo permanente fluxo de pessoas, bens e valores entre elas. Permeáveis são também as relações que se estabelecem entre a sociedade indígena e a não indígena, as quais se transformam em veículo de bens econômicos e simbólicos que alimentam as trocas culturais. Vale lembrar que transpor a fronteira não implica dissolvê-la, mas, ao contrário, exige o seu reconhecimento. Ao transitarem pelas (ou transgredirem as) fronteiras étnicas existentes na RID, as pessoas que aí vivem constantemente confirmam a natureza diferencial entre ser Kaiowa, Guarani, Terena ou "Branco" – *karai* ou *purutuya*.

É possível que as pessoas de uma etnia aprendam a se comportar e a se identificar parcialmente com a etnia com a qual se relacionam com frequência, como nos casos de casamentos interétnicos. Isto acarreta intensas negociações e compromissos, que a todo o momento afirmam a natureza diferencial dos distintos modos de ser aí reunidos. É possível identificar casos como o de um homem kaiowa casado com mulher terena, que aprendeu a falar um pouco a língua terena; ou casos inversos. De qualquer forma, mesmo em constante movimento de transformação, a natureza diferencial das etnias sempre tende a ser recomposta. As distinções deslocam-se, refazem-se ou se articulam em outras bases, mas não se extinguem.

Na RID, muitos são os desafios para produzir as condições de existência material de modo a atender satisfatoriamente as necessidades biológicas e culturais. O principal desses desafios é ampliar e assegurar o acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente para nutrir e manter a saúde da população. Com a destruição das matas, as atividades de caça, pesca e coleta perderam sua importância no provimento de alimentos, e mesmo o cultivo de roças de coivara ou mecanizada tornou-se impossível para a maioria. Cada vez mais se acentua a dependência da compra de alimentos e produtos industrializados. Isso implica a necessidade de salário e renda, pouco disponível na reserva.

Em décadas passadas, existia muita carência de alimento e a fome imperava na RID. Nos últimos anos, os governos implantaram vários programas sociais que asseguram o fornecimento de cestas básicas, bem como outros programas de seguridade social, como bolsa escola e auxílio maternidade. A mudança na dieta alimentar criou o problema da carência de proteínas, vitaminas e outros nutrientes, já que a alimentação fornecida é baseada na oferta de energéticos (carboidratos, amidos e açúcares). Segundo Ribas (2001), a população indígena em Mato Grosso do Sul vive uma situação de insegurança alimentar, com ingestão inadequada de nutrientes, monotonia alimentar e tendência à diminuição do aleitamento materno. Os especialistas em nutrição identificam tais transformações como um sério problema alimentar, que compromete o desenvolvimento das crianças e a saúde dos adultos. Tal problema é agravado pela ausência da autonomia na produção de alimento e a dependência crescente de programas assistenciais.

Além do problema da desnutrição, que ainda é frequente, a RID é muito conhecida na mídia por apresentar graves problemas sociais, falta de espaço físico, superpopulação, índices elevados de violência, falta de acesso à educação de qualidade, água potável, entre outros. A nova geração de lideranças empenha-se em resolver tais problemas, mas as soluções sempre esbarram na dificuldade de contar com o necessário apoio das instituições estatais. Inexiste uma política indigenista que proponha ações efetivas e adequadas para a resolução de tais problemas. O principal desafio é encontrar alternativas de formação, ocupação e geração de renda para o grande número de jovens na RID. A despeito do alto índice de mortalidade infantil e mortes de jovens por violência, o crescimento vegetativo da população é bastante elevado, sendo que, a cada ano, um grande número de pessoas chega à fase adulta, necessitando de renda para o suprimento das novas famílias que se formam (Ilust. 250).

Afora estes graves problemas, na RID existem poucas oportunidades de lazer para as pessoas, especialmente para os jovens. Várias lideranças associam o alto índice de violência à ausência de políticas de esporte e lazer voltadas para as crianças e para a juventude indígena. É comum também expressarem que as formas de diversão, como rituais religiosos, *chichas*[805] e bailes, são pouco praticados e não atraem mais a atenção dos jovens na atualidade.

## Considerações finais

Teorias antropológicas, hoje consideradas ultrapassadas – tais como o evolucionismo cultural do final do século XIX ou as teorias da aculturação de meados do século XX –, propunham que as culturas em interação tenderiam à uniformização, o que ocorreria a partir da adoção de um padrão cultural dominante. Acreditava-se que isto conduziria à predominância da vertente cultural ocidental, considerada mais bem equipada e a única com futuro histórico possível. A realidade encontrada em Dourados demonstra que ali acontece exatamente o contrário, pois a interação entre as etnias, ao invés de reduzir a heterogeneidade, a potencializa. A convivência entre as etnias, e entre elas e o entorno regional, parece expandir o potencial de diversidade dos segmentos diferenciais, ao ponto de dificultar ou mesmo impossibilitar a condução política do sistema multiétnico aí instaurado. Essa característica torna difícil ou inapropriado perceber a RID enquanto uma comunidade, no sentido clássico atribuído a esse termo nos estudos das ciências sociais.

A relação dos moradores da RID com o entorno regional, com a sociedade nacional e mesmo com a "sociedade" mundial, proporcionada tanto pela circulação das pessoas como pelo acesso à mídia e internet, torna possível a incorporação constante de novos materiais culturais. Na RID, surgiram novas categorias geracionais, como jovens e adolescentes, bem como segmentos de interesse e expressão cultural, como cantores de *rap*, grupos religiosos, redes de internautas e modalidades de *gangs* de usuários de drogas, denominadas de "malucos" que, muitas vezes, aterrorizam os demais moradores. Tal característica apresenta-se como um desafio permanente para as lideranças da comunidade e para os gestores públicos, dada a dificuldade de se conceber políticas públicas que deem conta de toda essa complexidade.

As populações étnicas kaiowa, guarani e terena na RID constroem suas figurações identitárias exclusivas em ambiente marcado por relações interssocietárias, interétnicas e interculturais. Tal ambiente é marcado pelas trocas que ora aproximam, ora distanciam pessoas e segmentos de pessoas, impondo o

[805] *Chicha* refere-se à bebida fermentada de milho, batata, mandioca ou frutas como guavira e jabuticaba. Essas bebidas eram consumidas nos intervalos de cantos e danças *guachire* (*guahu, kotyhu*). Embora essas danças sejam exclusivas dos Kaiowa e Guarani, até háalgumas décadas era comum que todos os moradores da RID participassem de tais eventos festivos, assim como dos bailes, quando se tocavam e se cantavam músicas regionais ou fronteiriças.

reposicionamento constante dos segmentos diferenciais e das distinções entre eles. Algumas práticas são partilhadas, mas, no momento de sua realização, elas acabam por repor diferenças intrínsecas à composição de cada segmento e, não raro, criam a possibilidade da articulação de novos módulos diferenciais, que podem se constituir como nascedouro de formas organizacionais inteiramente novas. A RID pode ser apropriadamente descrita como um laboratório étnico-social.

Boa parte dos Kaiowa, Guarani e Terena, especialmente suas lideranças de maior expressão, apresenta plena consciência do caráter dinâmico de suas culturas. É comum expressarem que não é mais possível (e talvez para a maior parte deles, nem mesmo desejável) viver do mesmo modo como os pais, avós e antepassados viviam. A descrença na possibilidade de manter intacta a suposta "pureza cultural ancestral" não implica a renúncia do reconhecimento da condição de índio, contemporâneo de seu tempo. Facilmente reconhecem que se produzem culturalmente de modo distinto do branco – *karai/purutuya* –, mas também distinto de seus ancestrais históricos. Todos se reconhecem como indígenas e atribuem a essa condição elementos históricos e culturais que os vinculam a sociedades pré-colombianas, das quais se consideram os legítimos representantes atuais. Uma forma jocosa de se tratarem reciprocamente é dizerem "oh índio" ou "oh bugre", sendo implícito o reconhecimento de uma identidade exclusiva.

Chama a atenção o fato de que as famílias de cada etnia que vive RID acabam por se diferir das que vivem em outras comunidades da mesma etnia. Isto pode ser tributado à interação permanente no sistema interétnico aí instituído. Significa dizer, por exemplo, que os Terena que vivem na RID apresentam distinções significativas dos Terena que vivem em outras terras indígenas desta etnia, o mesmo acontecendo com os Kaiowa e os Guarani. É notável a diferença quando se comparam os habitantes da RID com seus patrícios de comunidades compostas exclusivamente por membros de uma única etnia. Assim, o cenário multiétnico da RID imprime distinções nas etnias que entram em sua composição, sendo que tais distinções são muito explicitadas por membros de outras comunidades quando interagem com pessoas oriundas da RID. É claro que os membros de cada uma das três etnias que vivem na RID muitas vezes mudam para as comunidades monoétnicas de seus patrícios e inserem-se plenamente nessas comunidades, mas isso sempre exige certo esforço de adaptação aos estilos de vida aí praticados, significativamente distintos do modo como se vive na RID. É comum ouvir a expressão "o Douradão é diferente" dos outros lugares.

No cenário multiétnico da RID, a identificação das etnias mantém-se como elemento ordenador das relações sociais, mesmo ocorrendo expressivo número de casamentos interétnicos. Muitos desses casamentos resultam em relações matrimoniais tensas ou em discordâncias sobre o modo como criar os filhos, mas muitas relações são também significativamente harmônicas, resultando em arranjos parentais que ampliam as possibilidades de convivência interna entre as etnias e com o entorno regional. Na RID, as três etnias compartilham os serviços de saúde, educação, religião, sustentabilidade econômica, segurança etc. oferecidos pelos órgãos governamentais e pelas organizações da sociedade civil, e as redes interétnicas são fundamentais para o funcionamento das instituições que prestam esses serviços. Por outro lado, a convivência próxima articula-se com intensos processos de diferenciação étnica. Tais diferenciações cumprem a importante função de marcar diferenças entre parentelas e segmentos políticos, articulados em torno de objetivos e interesses exclusivos de determinados segmentos. Entender e situar-se em relação a esse sistema é um enorme desafio, tanto para o morador da reserva como para o pesquisador. O empenho aqui foi apenas apresentar o panorama geral dessa complexidade.

# *Aty Guasu*, as grandes assembleias kaiowa e guarani: Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país

Spensy K. Pimentel

> In memoriam: Amilton Lopes, Antonio Brand, Zezinho (Laranjeira Nhanderu), Adélio (Mbarakay), Delosanto, Odúlia e Nísio (Guaiviry) e tantos outros líderes indígenas e apoiadores do movimento que pereceram nos últimos anos. Que descansem em paz, depois de uma vida de luta (Ilust. 251).

É no final dos anos 1970 que começam a despontar, na imprensa nacional e internacional, as notícias sobre a reação dos Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul à perda de suas terras de ocupação tradicional.[806]

O primeiro caso a ganhar repercussão foi o dos indígenas que habitavam a área conhecida como Rancho Jacaré, em terras da empresa Mate Laranjeira, no município de Laguna Carapã. Em 1977, para evitar que pleiteassem a regularização da área como terra indígena, o grupo – 130 pessoas, segundo indica notícia da época[807] – foi levado pelos fazendeiros para o Paraguai em caminhões, sendo despejado nas proximidades da cidade fronteiriça de Pedro Juan Caballero. Poucos dias depois, esse grupo foi resgatado pela FUNAI e trazido de volta para o Brasil.

Em 07/10/1978, o *Estado de São Paulo* noticiava: "FUNAI investiga a saída de índios de reserva em MT". Poucas semanas antes, a própria FUNAI de Mato Grosso havia tomado a iniciativa de retirar o grupo kaiowa de Rancho Jakare, levando-o, desta vez, para dentro da Terra Indígena Kadiwéu, na região da serra da Bodoquena,[808] próxima ao Pantanal. Naquele período, segundo consta, circulava a ideia de criar, na região, um parque indígena, nos moldes do que fora instalado no Xingu, nos anos 1960, e um grupo de Ofaié que vivia em Brasilândia (MS) já havia sido transferido também para ali, em 1977 (BORGONHA, 2006, p. 55-57).

Um testemunho sobre o episódio, da *nhandesy* (xamã) Livrada Rodrigues, de Rancho Jakare, foi registrado por A. Silva:

> Daqui eles nos levaram em gaiola, gaiola mesmo, vieram três gaiolas, na gaiola que nós fomos. Nos levaram de um cercado nos ergue-

[806] Manifesto meus agradecimentos a Jorge Gomes (Pirakuá), pelo incentivo à pesquisa que resultou neste artigo. E a todos os veteranos do movimento *Aty Guasu* e os apoiadores que colaboraram com a pesquisa. As informações constantes deste artigo foram obtidas, principalmente (mas não apenas), a partir de pesquisas financiadas pela Capes e pela Fapesp (processo 2011/11.200-5 e o Projeto Temático Redes Ameríndias – 05/57134-2) e também estão ligadas ao projeto que resultou no vídeo "Mbaraka – A Palavra que Age", vencedor do edital Etnodoc 2009 (MinC/Iphan/Petrobras).

[807] Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78642>.

[808] Curiosamente, o delegado regional da FUNAI responsável pela decisão de levar o grupo para a Bodoquena foi o terena Joel de Oliveira, que ficou conhecido como o primeiro indígena a ocupar um posto como esse (cf. CEDI, 1987, p. 390).

> ram, deste cercado nos levaram [...] ali que descemos todos [...] Pelo caminho, dormimos, nos alimentaram, nos davam pãozinho para não morrermos de fome, tampavam da gente a gaiola para não vermos nosso rastro. Assim que nos levaram, e a gente ficava olhando pelos buraquinhos pra ver onde estavam nos levando. (SILVA A., 2005, p. 125).

Meses depois, em 13/05/1979, a situação dos indígenas de Rancho Jakare ainda não estava resolvida, e o caso voltava ao destaque nacional, desta vez na *Folha de São Paulo*:[809] "Migrações forçadas causam sérios danos para índios Caiová". Três crianças haviam morrido de sarampo, diante da resistência da FUNAI a levar os índios de volta para seu local de origem, e outras dez estavam internadas, em decorrência das péssimas condições em que foram abandonados os indígenas na Bodoquena. A reportagem de maio de 1979 relatava que, desde dezembro do ano anterior, três meses após sua chegada à Bodoquena, o grupo tentava retornar a pé ao Rancho Jakare (uma distância de quase 500 quilômetros). Na última tentativa, em abril de 1979, a FUNAI acabou cedendo e, depois de encontrá-los no meio do trajeto, levou-os ao Posto Indígena em Dourados, onde ainda permaneceram algum tempo antes de regressar.

Em 01/09/1979, era o *Estado de São Paulo* a destacar:

> O CIMI [Conselho Indigenista Missionário] denunciou que os Guarani Kaiowa, que retornaram a pé para Rancho Jacaré (MS) depois de terem sido transferidos arbitrariamente pela FUNAI para a Serra da Bodoquena, passam fome, enquanto suas terras continuam sendo exploradas pela Companhia Mate Laranjeira.[810]

A partir desse retorno ao Rancho Jakare, iniciava-se uma fase de resistência a novos despejos, em que a comunidade permanecia em uma espécie de estado de sítio – semelhante, por sinal, ao que se verifica até hoje, em alguma medida, em ocupações de terra promovidas pelos Kaiowa e Guarani. A organização no local passava, portanto, pelo estabelecimento de uma linha de abastecimento de víveres que furasse o bloqueio dos fazendeiros. Nesse sentido, o apoio externo era fundamental, e atores ligados ao CIMI, que já auxiliava na divulgação nacional do caso, encarregavam-se da mobilização.

O CIMI fora fundado em 1972, em meio a um processo internacional de renovação das relações que a Igreja católica travava com os povos indígenas (PREZIA, 2003; SILVA A., 2005). A criação do novo organismo deu-se à luz de um debate que envolveu, inclusive, o sentido da própria ação missionária junto aos povos indígenas.

Em 1971, a Declaração de Barbados – resultante de evento patrocinado pelo Conselho Mundial de Igrejas, e assinada por onze eminentes antropólogos, entre os quais Darcy Ribeiro – denunciava que a atividade evangelizadora era "etnocêntrica" e um "componente da ideologia colonialista", tendo caráter "espúrio", "essencialmente discriminatório" e uma "relação hostil com as culturas indígenas". Com base nessa análise, o documento recomendava "acabar com toda atividade missionária" e, enquanto isso não ocorresse, que as missões assumissem "um papel na libertação das sociedades indígenas" (SUESS, 1980, p. 19-26; PREZIA, 2003, p. 55-56).

Em Mato Grosso do Sul, a chegada desse novo organismo católico não se deu sem forte debate. Como demonstra A. Silva (2005), alas conservadoras da Igreja em Mato Grosso ainda sustentaram, durante boa parte dos anos 1970, uma iniciativa de mobilização em torno da Pastoral Indigenista, que incluía estreito diálogo com a FUNAI, e o estabelecimento oficial do CIMI no estado deu-se apenas em 1979 – ainda que, desde 1977, a criação de uma regional já estivesse em estudo.

Em relatório de 1975, apresentado por Silva (2005, p. 120), a equipe do CIMI Nacional já demonstrava acompanhar de perto a situação dos indígenas de Rancho Jakare, sendo então denominados "desaldeados", residindo

[809] Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78651>.

[810] Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78655>.

nos "fundos da Fazenda Mate Laranjeira", na "Fazenda Rancho Grande" e na "Cabeceira do Segundo Córrego".

O uso do termo "desaldeados" é mais um elemento a demonstrar que foi progressiva a construção do entendimento do CIMI sobre a questão fundiária na região – o que é corroborado por outro relatório, de agosto de 1977, intitulado "A escravidão e o abandono", o qual consta como anexo do trabalho de Silva. À época, era, ainda, como se essa situação em Rancho Jakare fosse uma exceção, diante de um padrão de "aldeamento" considerado normal (MURA, 2006; EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2009).

Basta observar que, no relatório de 1977, para cada aldeia retratada, havia um item, "problemas mais graves", e a falta de terras não é, em geral, assinalada, como uma questão em si – as violências praticadas pela Guarda Indígena[811] são bem mais citadas. O problema da falta de terra aparece apontado principalmente nos casos de Panambizinho (Dourados) e Campestre (Antonio João), duas áreas onde os indígenas resistiram por décadas às iniciativas de expulsão.

Nessa última localidade, a equipe do CIMI registra ter sugerido ao grupo liderado por Alziro Vilhalva que atravessasse para o Paraguai, uma vez que, a poucos quilômetros dali, o governo daquele país estava demarcando terras (hoje, a Colónia Indígena Pysyry). A resposta de um interlocutor indígena não identificado que o documento registra é taxativa e ajuda a entender como as lideranças kaiowa e guarani foram, pouco a pouco, se fazendo compreender pelos seus apoiadores brancos, os quais, inicialmente, pareciam não perceber a natureza estrutural dos problemas:

> Não vou para o Paraguai porque sou brasileiro, minha terra é aqui e aqui tenho direitos a reclamar. Sei que ainda estou sozinho, ninguém me ajuda; que fazendeiro pisa por cima da gente como se fosse praga; que não dá valor ao índio. Nossa terra agora é tudo capim, e os bois pisam em cima dos nossos parentes enterrados. (SILVA A., 2005, p. 179).

Quanto ao Rancho Jakare, o fato é que a resistência dos indígenas, aliada à ampla divulgação do caso, terminou por impor uma negociação com os fazendeiros, e foi acertado um termo de doação das terras. Em março de 1984, por fim, era registrada a Terra Indígena Rancho Jakare, com 778 hectares, e, um mês depois, a TI Guaimbé, próxima à primeira, com 717 hectares.

Ao mesmo tempo que acontecia a mobilização dos indígenas ali, mais ao sul, perto de Paranhos e Tacuru, outras comunidades também se viam ameaçadas de despejo – como se sabe, era geral na região o movimento pela expulsão dos indígenas das áreas que ocupavam nos chamados "fundos de fazendas".

Em 1980, a imprensa nacional dava destaque a outro processo de expulsão de um grupo kaiowa, desta vez da fazenda Paraguasu, em Paranhos (MS), à beira do rio Iguatemi. Os jornais mencionavam denúncias do CIMI e da Comissão Pró-Índio (CPI),[812] de São Paulo, de que a FUNAI, na época ainda controlada pelos militares, estava agindo contra os indígenas. "O presidente da FUNAI, coronel Nobre da Veiga, está indiretamente endossando as violentas tentativas de expulsão de uma comunidade de índios Kaiowa-Guarani, pelos jagunços do proprietário da fazenda Paraguasu, no município de Amambai", dizia nota divulgada pela CPI em 13/2/1980, segundo a Folha de São Paulo.[813]

A perseguição por parte dos fazendeiros já era registrada pela própria FUNAI desde

[811] Instituição criada pela FUNAI em 1969 e que acabou servindo, nos anos 70, como aparelho para reprimir grupos que buscavam retomar as terras de onde vinham sendo expulsos e contê-los dentro das reservas demarcadas pelo SPI. Ver a respeito HECK, 1996.

[812] A Comissão Pró-Índio de São Paulo surgiu em outubro de 1978, na esteira da divulgação da proposta do governo militar de emancipação compulsória de povos indígenas. Entre os fundadores, teve duas antropólogas, Lux Vidal e Manuela Carneiro da Cunha, além do jurista Dalmo de Abreu Dallari. O histórico da CPI está detalhado em www.cpisp.org.br. Ver, ainda, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1981.

[813] Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78671>.

1976.[814] Ao longo de 1979, os líderes Pancho Romero, Rafael Duarte e Marcelo foram até mesmo a Brasília pedir providências, e uma comissão designada pela fundação recomendou, em relatório, a criação de uma reserva ali, atestando a antiguidade da ocupação indígena no local.[815] O estudo da FUNAI localizou um mapa da Comissão Rondon, com dados da virada do século XX, apontando a presença indígena na área. Ainda assim, o militar que presidia a fundação alegava que os indígenas seriam "nômades", que transitariam entre Brasil e Paraguai, e que por isso não era possível demarcar a terra.[816]

Ao longo do ano de 1980, o caso permaneceu constantemente na imprensa, expondo o descaso do governo federal com a situação dos Kaiowa e Guarani. O proprietário da fazenda Paraguasu, à época, chegou a oferecer propina ao superintendente-geral da FUNAI, Pedro Paulo Carneiro, que divulgou o caso e renunciou, logo em seguida. Em meados de julho, um indígena foi morto com quatro tiros nas costas pelo capataz de uma fazenda vizinha à Paraguasu.

Os fazendeiros acabaram levando a melhor e, no início de outubro, os jornais de Brasília anotavam a denúncia do vigário geral de Dourados, Hugolino Becker: na surdina, a FUNAI estava retirando da área o grupo de Paraguasu, cerca de 100 pessoas. "A FUNAI baixou a bota", provocava o Porantim, órgão oficial do CIMI, em sua edição de novembro de 80.[817]

O grupo de Paraguasu foi transferido para a Reserva de Amambai e, posteriormente, para Pirajuy, em Paranhos. Thomaz de Almeida encontra, entre 1981 e 1983, diversos registros sobre suas idas e vindas. Destaco a transcrição que o autor realiza de um documento da FUNAI, enviado pelo chefe do Posto Indígena de Pirajuy e datado de 30/8/1984:

> [O documento] relata a transferência da comunidade de Takuaraty/Yvykuarusu da Paraguasu para Amambai (1980); seu intento de voltar a pé para o mesmo lugar de onde tinham sido retirados (1981); de como três dos líderes foram a Brasília (10/81); de como tentaram novamente voltar a pé para a Paraguasu (9/83); de como novamente foram a Brasília (11/83); de como iniciaram nova marcha de retorno à Paraguasu (24/12/83); de como foram novamente retirados de lá pela FUNAI dias depois e de como, finalmente, em 14/8/84, ficou surpreso de saber que os índios tinham novamente se dirigido, a pé, para a Paraguasu, onde permanecem até hoje. Conclui afirmando que "não há mais condições de implantar qualquer outro trabalho no sentido de fixar definitivamente esses índios Kaiowa na área do PI Piraju'y, uma vez que nessa tentativa foram esgotados todos os recursos". (THOMAZ DE ALMEIDA, 1984, p. 28-29).

Em 22/8/84, o *Estado de Minas* noticiava que, no fim de semana anterior (dias 18 e 19), um grupo de cerca de 130 pessoas, lideradas por Pancho Romero – que estava envolvido na reação à expulsão dos indígenas desde 1976 – voltou à área, dentro em pouco reconhecida como Terra Indígena Takuaraty/Yvykuarusu.[818] Ainda assim, demorariam mais dez anos até a homologação da área, em 04/10/1993 (Ilust. 252).

Nessa região mais ao sul e próxima à fronteira com o Paraguai, atuava, desde 1977, um grupo de indigenistas que tocava o *Projeto Kaiowa Ñandeva*, mais conhecido pela sigla PKN. A trajetória do PKN, inicialmente dedicado ao apoio à produção agrícola em algumas aldeias, e seu progressivo envolvimento com a questão das terras, foi narrada pelo antropólogo que fundou o projeto, Rubem Thomaz de Almeida (2001), em livro derivado de sua dissertação de mestrado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

[814] Vide documentos reunidos por Thomaz de Almeida, em relatório à FUNAI de 27/9/1984: ele cita, ali, relatório de ocorrência registrado pelo chefe de posto da FUNAI em Pirajuy em 14/2/1976 a respeito da expulsão de nove famílias do local conhecido como Takuaraty, reivindicado por Geraldo Coimbra como parte da Fazenda Laranjal.

[815] Vide notícia da *FOLHA DE SÃO PAULO*citada.

[816] Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78979>.

[817] Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78729>.

[818] Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78733>.

Com maior ou menor êxito, conforme conta o autor, o PKN atuou, inicialmente, em aldeias kaiowa e guarani demarcadas pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI): Takuapery, Ramada (hoje Sassoró) e Pirajuí. O objetivo, como explica Thomaz de Almeida, era incrementar a produção agrícola, por meio das chamadas *kokue guasu* (grandes roças), compreendidas como roças coletivas, a fim de melhorar o padrão de alimentação das famílias indígenas e, ao mesmo tempo, proporcionar-lhes alguma possibilidade de excedente, para que a venda no mercado regional lhes proporcionasse alguma renda.

Antes de criar o PKN, Thomaz de Almeida estagiara no Paraguai, junto ao *Projeto Paĩ-Tavyterã (*PPT),[819] iniciativa indigenista na qual estavam envolvidos os antropólogos Bartomeu Melià,[820] Georg Grünberg e Friedl Paz Grünberg.[821] Inicialmente, ele tentou fazer com que a FUNAI financiasse o projeto, mas, diante da impossibilidade de apoio público, apelou a fundos internacionais, de entidades ligadas a igrejas protestantes europeias.

Uma reportagem da revista *Veja*, em 01/2/1978, mostra como o discurso do PKN, à época, estava, ainda, totalmente voltado para a questão do incremento da produção agrícola nas aldeias. Intitulado "O modelo agrícola guarani", o texto vinha na seção de Ciência, sob o chapéu Antropologia. Entrevistado, Thomaz de Almeida falava, por exemplo, em "ensinar os índios a se desenvolverem sozinhos". "É um erro impor ao índio modelos de produção que escapam a sua compreensão. As suas formas tradicionais de produção devem ser preservadas e estimuladas", dizia.[822]

Foi em meio aos trabalhos nas aldeias que o PKN passou a se deparar com relatos de casos de expulsão de famílias kaiowa e guarani das áreas que ocupavam nos fundos de fazendas. Durante as reuniões convocadas para discutir os problemas ligados à produção agrícola, surgiam, para desconcerto dos antropólogos, as discussões sobre tal ou qual grupo que estava sendo ameaçado ou havia sido expulso.

Justamente, em novembro de 1978, quando aflorava a discussão sobre Paraguasu, o PKN promoveu, na reserva de Takuapery, uma reunião dos chamados "cabeçantes", que lideravam o processo de cultivo nas roças coletivas incentivadas pelo projeto. Uma segunda reunião nos mesmos moldes foi realizada em Paranhos, na reserva de Pirajuí, em janeiro de 1979. Foi nesse segundo encontro, segundo Thomaz de Almeida, que ocorreu a cena narrada por ele, em que o líder Pancho Romero leva à reunião o tema da luta pela terra que seu grupo promovia:[823]

> Em um determinado momento do encontro, dada a palavra a Pancho Romero, um Kaiowa já idoso, este apresenta o problema que vinha enfrentando com os grupos familiares por ele liderados, já que fazendeiros queriam expulsá-los das terras que sempre haviam ocupado, onde seus antepassados estavam enterrados e que nos últimos tempos haviam se transformado em fazendas. O depoimento de Pancho Romero colocou à luz a existência de um fenômeno que, para o PKÑ, existia apenas hipoteticamente uma vez que os índios até então não haviam apresentado a questão. Pancho Romero deixou claro sua profunda indignação com o fato, e havia ido ao Pirajuy naquele momento para apresentar estes problemas e averiguar se ali encontraria aliados. (THOMAZ DE ALMEIDA, 1985, p. 23-24).

[819] Paĩ Tavyterã é autodenominação dos grupos falantes do dialeto kaiowa que habitam no Paraguai, em contiguidade com a ocupação kaiowa em Mato Grosso do Sul. Ver CHAMORRO, neste volume.

[820] Ver MELIÀ *et al.*, 2008 [1976].

[821] Georg Grünberg, vale lembrar, foi um dos signatários da Declaração de Barbados, em 1971 (cf. PREZIA, 2003, p. 329).

[822] Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78816>.

[823] Em textos anteriores, o autor havia indicado que essa fala inaugural ocorrera na primeira reunião, em novembro, mas, mais recentemente (abril de 2012 – informação pessoal), ele revisou seus cadernos de campo e concluiu que o evento se deu na segunda reunião de cabeçantes, não na primeira – portanto, em janeiro de 1979.

Em meio a esse processo de compreensão sobre o que estava se passando na região, naquele momento, a equipe do PKN também presenciou a chegada de grupos inteiros ao interior das reservas, depois de terem sido despejados das terras que antes ocupavam. Celso Aoki assim explica a forma como aconteciam as coisas no período:

> Quando havia algum conflito entre os Kaiowa e Ava Guarani com fazendeiros, portanto, fora das reservas, não havia dúvidas: a Funai ia ao local, retirava os indígenas e levava para a reserva mais próxima. Sempre se ouvia dizer no órgão algo como "os índios estão criando problemas lá na fazenda tal". As missões religiosas também faziam um esforço nessa direção de levá-los para dentro das reservas, que eram consideradas as únicas terras indígenas na região. As pessoas achavam que aquele era o trabalho delas. Era o espírito da época. Ninguém parecia ver nada de estranho naquilo. A questão da terra parecia ser uma página virada na história dos Guarani do MS. Acho que nós, indigenistas e estudiosos, contribuímos para voltar a página e fazer com que o governo federal (Funai) visse que a questão da terra não estava resolvida. E nós chegamos a ver essa situação a partir dos relatos e denúncias dos grupos que resistiam.[824]

Poucos meses após a apresentação do problema em Paraguasu por parte de Pancho Romero, o próprio Thomaz de Almeida foi encarregado pela FUNAI de produzir um documento esclarecendo a situação. Segundo o autor, a direção da fundação, de outro lado, vetou a atuação do PKN no caso do Rancho Jakare, onde o delegado regional, como já vimos, pretendia dar, ele mesmo, uma solução para o caso com a transferência dos indígenas para a Bodoquena. De qualquer modo, iniciava-se aí um processo contínuo de diálogo dos antropólogos integrantes do PKN com a FUNAI, que seria interrompido em alguns momentos, como se verá, mas, em geral, permanece uma constante até os dias atuais, mesmo após o fim do projeto.

Embora a bibliografia sobre o período tenha destacado, geralmente, essas reuniões de cabeçantes organizadas pelo PKN como a origem do movimento e das reuniões chamadas de *Aty Guasu*, o fato é que elas não eram a única iniciativa de formação de assembleias a aparecer, nesse momento, na região dos Kaiowa e Guarani. Circulavam, já em 1978, entre os vários grupos de apoiadores, ideias em torno da criação de algo como um "conselho indígena", reunindo lideranças das diversas aldeias.[825]

Essa discussão acontecia num contexto mais geral de organização política. Desde 1974, o CIMI apoiava, país afora, as chamadas Assembleias Indígenas (foram 15, até 1980). [826] A primeira deu-se em Diamantino (MT), reunindo lideranças de 16 distintos povos.[827] A iniciativa, amplamente reconhecida como importante etapa no surgimento de um movimento indígena no Brasil (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 20; RAMOS, 1998, p. 169), era, por vezes, reprimida pela ditadura. Em 1977, uma dessas reuniões, na missão Surumu (RR), teve sua realização impedida pela Polícia Federal e a FUNAI (SUESS, 1997, p. 91).

Em Mato Grosso do Sul, mesmo antes da fundação oficial do CIMI no estado, reuniões com caráter semelhante ao dessas assembleias já eram realizadas. Em setembro de 1977, aconteceu o *Encontro Indígena de Dourados*, que reuniu, além de 52 lideranças indígenas do então estado de Mato Grosso, missionários, chefes de posto e integrantes da FUNAI. Essa participação de não indígenas e de membros do governo não parece ter tido o efeito de impedir o debate sobre a questão fundiária e a necessidade de organização política, segundo destacou texto publicado no boletim do CIMI: "O grupo dos índios falou de sua dramática situação: um povo sem terras, terras invadidas, divididas; falta de assistência técnica, máquinas e infra-

[824] Em entrevista ao autor, em agosto de 2012.

[825] Thomaz de Almeida – informação pessoal, a partir dos cadernos de campo do autor.

[826] Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 20.

[827] Para uma discussão mais detalhada e atual sobre o papel dessas assembleias na formação do movimento indígena brasileiro, bem como de outros aspectos do período, ver os escritos de Petroni (2011a, 2011b, 2012).

estrutura; falta de escolas".[828] Ainda segundo o boletim, a FUNAI teria se comprometido, na reunião, a demarcar as terras kaiowa/guarani de Panambi e Panambizinho, entre outras, de diversos grupos.[829]

## Protagonismo

Até o início dos anos 1980, como se vê, a resistência dos grupos kaiowa e guarani dava-se em nível local, com a progressiva adesão de apoiadores externos. É importante perceber a lógica dessa busca pelo apoio, pois frequentemente se acusa que os indígenas são "influenciados", ou "cooptados" por não indígenas. Como me repetiu várias vezes ao longo da pesquisa Jorge Gomes, liderança da Terra Indígena Pirakuá (Bela Vista), não há nada mais falso. Os Kaiowa e Guarani, sim, tomaram a iniciativa de buscar esses aliados, enxergando o potencial de somar forças para atingir seu próprio objetivo, a recuperação de suas terras de ocupação tradicional. Assim Jorge se expressou, certa vez:

> A FUNAI achava que o CIMI e o PKN estavam ensinando, incentivando o índio a fazer retomada, a fazer reunião, mas é bem o contrário. Chegou um momento em que o aperto, o arrocho fez a gente fazer tudo isso que está acontecendo até hoje [...] Nós temos autonomia. Nós sabemos o que falar, nós sabemos quem vai entrar aqui [nas aldeias].[830]

Esse ponto de vista é corroborado pela narrativa de Celso Aoki, outro dos antropólogos envolvidos no PKN. Ele conta que, naquele período em que a base do projeto estava estabelecida na cidade de Amambai, era comum que os líderes kaiowa e guarani saíssem de suas aldeias para ir até a sede do PKN, a fim de buscar apoio para suas demandas e canal para realizar denúncias públicas. Só em 1987, foi instalada em Amambai uma sede administrativa da FUNAI.

Do ponto de vista dos atores não indígenas, ligados ao CIMI ou ao PKN, as ações dos dois grupos têm sentidos opostos.[831] Sobretudo, certo discurso antropológico rejeita a abordagem do CIMI que envolve a ideia de "formação de lideranças" e frisa a inutilidade e a inadequação de uma educação política diante das "formas tradicionais" de política guarani/kaiowa. Mura, por exemplo, diz que, diferentemente do CIMI, os antropólogos preferiam "dar suporte às *aty guasu* organizadas segundo a tradição indígena" (2006, p. 175), em vez de tentar dar-lhes "formação política".

Do ponto de vista dos indígenas, contudo, há, na maior parte das vezes, completa distância em relação a esses debates, e a interação entre as duas formas de lidar com o tema (CIMI/PKN) não é vista como algo contraditório, necessariamente. Tanto que, até hoje, antropólogos e missionários do CIMI (bem como vários outros grupos que se apresentem, desde a extensão universitária até o proselitismo evangélico) são igualmente requisitados no apoio à luta pelos direitos dos Guarani e Kaiowa.

O que sempre é frisado – aí, sim, há uma constante – é que a iniciativa das lideranças guarani e kaiowa determina a história. Ao fim e ao cabo, creio que acerta Pereira ao sublinhar o protagonismo dos coletivos indígenas no movimento pela recuperação das terras, em contraponto a "alguns mitos que predominam em determinados setores da política regional de que os índios que se envolvem nessas disputas estariam sendo 'insuflados e dirigidos' por interesses escusos de determinadas organizações indigenistas" (2003, p. 144). Thomaz de Almei-

[828] BOLETIM DO CIMI nº 42, novembro/1977, p. 24.

[829] Pelo que se infere do texto, havia, na reunião, representantes dos grupos Guarani/Kaiowa, Terena, Camba, Paresi e Guató, pelo menos.

[830] Entrevista realizada em 1º de maio de 2012, no Pirakuá.

[831] Vale observar que essa oposição é construída *a posteriori*. Até meados dos anos 1980, PKN e CIMIoperavam paralelamente, mas muitas vezes em colaboração (quando se tratava de dar divulgação aos casos de violência, por exemplo). De qualquer modo, a raiz dessa visão que opõe a ação desses dois blocos (missionários x antropólogos) pode ser mais bem compreendida, certamente, a partir do debate travado em Barbados (cf. SUESS, 1980, p. 19-26; PREZIA, 2003, p. 55-56).

da (2000), nesse sentido, também afasta aproximações indevidas com a agência política do Movimento dos Sem-Terra (outro dos acusados de "influenciar" os indígenas, além dos próprios antropólogos, claro).[832]

Manter, diante das narrativas, essa perspectiva sobre a preponderância da agência indígena ajuda a entender melhor uma série de fatos. Vale observar que cada grupo local kaiowa-guarani – considerado como um arranjo de forças políticas num determinado momento histórico – vai tecer suas próprias estratégias, recrutando os auxílios disponíveis conforme seu entendimento. É nesse sentido que o período da redemocratização do país apresenta-se como uma oportunidade ímpar para os indígenas, como forma de ampliar a repercussão de suas lutas locais e angariar aliados.

O intervalo entre 1978 e 1984, vale notar, é extremamente rico, em termos políticos, para todo o país. Em pleno processo de redemocratização, é revogado o Ato Institucional nº 5 e estabelecida a Lei de Anistia (1979); ressurge o pluripartidarismo (1980); voltam a acontecer eleições diretas para os governos estaduais e o Legislativo (1982); surge o movimento Diretas Já, objetivando influir no pleito presidencial de 1984.[833]

É preciso sempre lembrar que, ao mesmo tempo que os Kaiowa e Guarani de Rancho Jakare ou Paraguasu obtinham, finalmente, eco para suas denúncias sobre o processo de esbulho que lhes era imposto, voltava a ocorrer todo tipo de manifestação Brasil afora, das grandes greves no ABC paulista à fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), ou congressos da União Nacional dos Estudantes (UNE) livres de repressão policial.

Enfim, vale dizer, não é possível pensar que poderia haver a repercussão midiática que houve, e tal quantidade de apoios públicos, fora desse contexto da redemocratização. No campo do indigenismo e das organizações indígenas, o país vivia uma efervescência geral com a organização, mesmo, de boa parte das entidades que, até hoje, se destacam no apoio às iniciativas indígenas de luta por seus direitos (Ilust. 253).

Em 1978, uma proposta do governo militar de "emancipar" os indígenas, ou seja, de abolir a "tutela" exercida pelo Estado sobre os indígenas, por meio da FUNAI, foi rejeitada massivamente. O motivo é explicado por Carneiro da Cunha:

> As terras indígenas e o usufruto exclusivo de seus recursos pelos índios gozavam de proteção constitucional e o governo manifestava orgulho de sua legislação indigenista. Para levantar o embargo legal sobre as terras indígenas, imaginou-se um expediente: era só emancipar os índios ditos aculturados. Na realidade, o que se tentava emancipar eram as terras, que seriam postas no mercado, como os Estados Unidos haviam feito no século XIX. Apesar de engavetado em 1978, em virtude de uma oposição cuja magnitude surpreendeu a todos, o projeto voltou várias vezes sob formas pouco diferentes. (CUNHA, 2009, p. 245).

A rejeição geral a essa proposta da emancipação compulsória de grupos indígenas gerou um *boom* de novas iniciativas de defesa dos direitos indígenas. Ainda em 1978, surgem a Comissão Pró-Índio (CPI) e a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), posteriormente Comissão Pró-Yanomami. Em 1979, aparecem a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) – este, desde o início, incluindo entre suas prioridades os grupos indígenas de MS. Em 1980, inicia-se a publicação da série *Povos Indígenas no Brasil*, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) – embrião do Instituto Socioambiental (ISA), criado nos anos 1990.[834]

[832] Uma visão que não se sustenta senão em círculos de direita menos esclarecidos, como se pode notar pelos comentários de diplomatas norte-americanos a respeito da questão indígena em Mato Grosso do Sul, revelados pelo *site* Wikileaks (Disponível em: <http://www.apublica.org/2012/10/wikileaks-governador-de-ms-zombou-de-pedido-de-terra-para-os-guarani-kaiowa/>).

[833] Para um panorama dessa época, ver KUCINSKI, 2001.

[834] Sínteses sobre a história dessas entidades, com mais alguns detalhes sobre o contexto de fundação, são encontradas nas suas páginas na internet: www.proyanomami.org.br, - www.socioambiental.org, www.trabalhoindigenista.org.br.

O momento era de muito alarme por conta de uma série de situações de conflito e mortes de lideranças indígenas (e também de alguns missionários do CIMI) que já vinham ocorrendo desde meados da década de 1970. O livro organizado por Souza *et al*. (1981, p. 37) apresenta os assassinatos de maior repercussão: em Mato Grosso, o bororo Simão Cristiano e, junto com ele, o padre Rodolfo Lunkenbein (15/7/1976); na Bahia, o líder pankararé Angelo Pereira Xavier (26/12/1979); no Paraná, o kaingang Angelo Cretã (29/01/1980).[835]

Os conflitos giravam, sempre, em torno das iniciativas de ocupar as terras indígenas, utilizar seus recursos, como a madeira, ou instalar empreendimentos como usinas hidrelétricas. Os Parakanã do Pará, por exemplo, chegaram a ser deslocados quatro vezes por conta da construção da Transamazônica e da usina de Tucuruí, sofrendo com epidemias e assassinatos (SOUZA *et al., 1*981, p. 26-27).

A FUNAI ficava vinculada ao Ministério do Interior, comandado por Mário Andreazza. Era "uma raposa para cuidar de um galinheiro", como comparavam Souza *et al*. (1981, p. 17), pois o organismo encarregado de defender os povos indígenas estava subordinado ao órgão que articulava as grandes obras de infraestrutura e projetos de colonização. Presidente da FUNAI desde 1979, o coronel João Carlos Nobre da Veiga tinha sido chefe da segurança da então estatal Vale do Rio Doce.[836]

Ainda em 1980, as ameaças em comum ensejaram uma iniciativa de união em nível nacional. Iniciativas paralelas resultaram na criação de duas organizações que reivindicaram o nome de União das Nações Indígenas – sendo uma conhecida pela sigla UNIND e a outra como UNI. A história da UNIND começou com um grupo de jovens indígenas de várias partes do país que se encontravam em Brasília para estudar, financiados pelo governo federal. Desse encontro, surgiu a entidade liderada por Marcos Terena.

Quase ao mesmo tempo, em abril de 1980, surgiu a UNI, em importante reunião ocorrida em Mato Grosso do Sul, o 1º Seminário de Estudos Indigenistas, ao qual estiveram presentes personalidades como Darcy Ribeiro (CEDI, 1991, p. 38*;* SUESS, 2012, p. 27). Inicialmente, a entidade teve à frente o também terena Domingos Veríssimo e o guarani Marçal de Souza. A partir de 1981, após um grande encontro de lideranças indígenas realizado em São Paulo, denominado "Índios – Direitos Históricos", a UNI prevaleceu como União das Nações Indígenas e continuou existindo até os anos 1990.[837] A UNIND, por sua vez, permaneceu atuando informalmente até 1985 (SANT'ANA, 2010, p. 103).

A iniciativa da UNI foi considerada importante, sobretudo pela capacidade de difundir as informações sobre as violências que sofriam os povos indígenas brasileiros. Para Cardoso de Oliveira (1988, p. 29), a entidade foi capaz de formular um "programa mínimo" para ser imposto ao indigenismo oficial – um passo e tanto na transição entre uma "política indigenista" e uma "política indígena". Poucos anos depois, o que se viu foi o surgimento de uma miríade de organizações de alcance local ou regional.

---

[835] Estes últimos são chamados, em alguns escritos da época, de "os dois Ângelos".

[836] Esse novo comando da FUNAI representou uma inflexão importante na política do governo e teve "reflexos duradouros", segundo Diniz: "Nobre da Veiga trouxe com ele vários coronéis advindos das forças de segurança, principalmente da Secretaria Geral/CSN, que substituíram sertanistas tarimbados. A FUNAI deixava de ser uma espécie de 'encosto' de oficiais para se tornar um elemento central de sua política [...] Deve-se lembrar que 1979 é o ano que marca a grande expansão das atividades da coalizão de segurança nacional, principalmente na região amazônica (onde se concentra a maior parte da população indígena brasileira sobrevivente hoje), em razão das disputas de bastidores e da tentativa de setores do governo federal em controlá-la" (DINIZ, 1994, p. 109). Em maio de 1980, aconteceu um verdadeiro expurgo, com a demissão de 35 indigenistas e antropólogos que discordavam dos rumos que o coronel dava à administração da FUNAI (HECK, 1996, p. 63).

[837] Para melhor compreender essa parte da história, cf. SANT'ANA, 2010, p. 101-106; COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1982. Agradeço a Mariana Petroni pelo valioso auxílio com este trecho.

Entre as lideranças indígenas que figuravam com destaque nesse momento político, estava Marcos Terena, que foi um dos fundadores da UNIND e, depois, presidente da UNI por um curto período, em 1982 (SANT'ANA, 2010). Ao longo de 1980, ele aparecera com destaque na mídia nacional, por sua disputa com a FUNAI em busca de se tornar piloto da fundação. Ele mesmo contou o caso, em depoimento tomado à época:

> Pensei encontrar na FUNAI, porque a Lei diz isso, um apoio de orientação profissional. Sempre procurei em mim mesmo seguir uma orientação de minhas origens, humildade, perseverança, coragem e justiça, e assim informei à FUNAI, não queria "doações", não queria paternalismo, queria uma oportunidade de mostrar a todos aqueles que desacreditaram da capacidade do índio, e demonstrei isso ao persistir na luta em busca de conseguir um brevet de piloto e conseguir. Consegui com meus esforços, labutando e estudando, sem jamais esmorecer. Entretanto, quando cheguei a propor à FUNAI meu aproveitamento como funcionário e piloto, fui informado pelo próprio presidente coronel Nobre da Veiga que isto só seria possível se eu aceitasse ou propusesse minha "emancipação" [...] Questionei e cheguei à triste conclusão que este veto era porque eu era diferente, eu era um índio [...] Vejo a FUNAI caminhando e levando consigo toda a nação indígena para o abismo da integração que será, por certo, uma forma de desintegração da sociedade indígena, emancipando o índio e tomando o que é de mais importante para a sobrevivência desse povo, que é a terra. (SOUZA *et al., 1*981, p. 68-69; 72).

A disputa travada por Marcos na FUNAI é representativa de certa bifurcação no movimento indígena em Mato Grosso do Sul, a qual persiste até a atualidade. De um lado, a posição na qual se destacam os Terena (com algumas ressonâncias entre os Kaiowa e Guarani), em torno de reivindicações por ações que lhes garantam maior acesso às chamadas políticas públicas (educação, saúde, habitação etc.), mas com a demanda por terras em segundo plano. De outro, as reivindicações kaiowa e guarani pela recuperação de seus territórios de ocupação tradicional, que persistem há décadas, em contraposição, muitas vezes, à oferta de políticas públicas. Entre os Terena, só mais recentemente, na última década, ganharam prevalência e visibilidade as reivindicações pela demarcação de terras.[838]

Além dessa tentativa de organização da UNI, o ano de 1980 também foi marcado por um recrudescimento dos conflitos entre indígenas e colonos, em várias regiões do país, com episódios violentos e mortes de lideranças guajajara, apurinã, guarani, além de diversas ameaças e atentados – frequentemente com a participação de policiais militares. O contraponto veio com massacres cometidos pelos Gorotire, no Pará (20 colonos mortos), e pelos Txukahamãe, em Mato Grosso (11 mortos); em ambos os casos, após confusão causada pelo avanço de fazendeiros sobre suas terras.[839]

A denúncia das violências cometidas contra os povos indígenas de todo o país foi levada ao papa João Paulo II por ninguém menos que o guarani Marçal de Souza, então vice-presidente da UNI. Mais uma vez, um sul-mato-grossense aparecia como porta-voz, falando em nome dos povos indígenas de todo o país. Em 10/7/1980, ele discursou para o papa, em Manaus:

> Como representante, por que não dizer, de todas as nações indígenas que habitam este país que está ficando tão pequeno para nós e tão grande para aqueles que nos tomaram esta pátria. Somos uma nação subjugada pelos poten-

[838] Cf. PEREIRA, 2009. Destaque-se que, em 30/5/2013, ocorreu a trágica morte do professor terena Oziel Gabriel, em conflito durante operação de reintegração de posse na Terra Indígena Buriti, em Sidrolândia. Foi a primeira morte de um Terena em conflitos desse tipo.

[839] O inventário desses episódios, a partir do registro das notícias publicadas na imprensa, pode ser visto nas publicações do CEDI, em série iniciada em 1980. Até 1984, as publicações eram anuais; depois houve um volume com as notícias de 1985 e 1986. Em seguida, há uma publicação reunindo os registros de 1987 a 1990; depois, outra de 1991 a 1995, já sob o título de *Povos Indígenas no Brasil* e abandonando a denominação "Aconteceu Especial", após a fundação do Instituto Socioambiental.

> tes, uma nação espoliada, uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar o caminho, porque aqueles que nos tomaram este chão não têm dado condições para a nossa sobrevivência, Santo Padre. Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são diminuídos. Não temos mais condições de sobrevivência. Queremos dizer a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte dos nossos lideres assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão, aquilo que para nós representa a nossa própria vida e a nossa sobrevivência neste grande Brasil, chamado um pais cristão [...] Santo Padre, nós depositamos uma grande esperança na sua visita em nosso país. Leve o nosso clamor, a nossa voz por outros territórios que não são nossos [...] Este é o país que nos foi tomado. Dizem que o Brasil foi descoberto. O Brasil não foi descoberto não, Santo Padre, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Esta é a verdadeira história. Nunca foi contada a verdadeira história do nosso povo, Santo Padre. (SOUZA, 1980 *apud* TETILA, 1994, p. 151-152).

O discurso ao papa foi só o começo. O período seguinte foi marcado pela ampliação das denúncias sobre a situação por que passavam os indígenas no Brasil. A abertura política aumentava, a crise econômica agravava-se – era o auge do choque do petróleo, desencadeado pela revolução iraniana –, e ficava cada vez mais exposto o fato de que a estratégia de desenvolvimento e "integração nacional" nos anos anteriores dera-se à custa do total atropelo dos direitos indígenas. Nesse contexto, a UNI disseminava informações acerca da situação no país:

> No mesmo ano [1980] os indígenas foram à Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência (SBPC), a fim de buscar apoio e expor a situação em que se encontravam. Posteriormente, em 1981, a União das Nações Indígenas esteve no Equador na conferência organizada pela Organização dos Estados Americanos (OEA) e na conferência realizada pela Unesco na Costa Rica [...] Outros momentos de inserção dos representantes indígenas aconteceram no continente europeu, quando membros da entidade [UNI] participaram de conferência promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU) na Suíça, em 1981. (DEPARIS, 2007, p. 93-94).

Nas eleições diretas de 1982, Darcy Ribeiro tornou-se vice-governador do Rio, na chapa de Leonel Brizola, e o líder xavante Mario Juruna, também ligado à UNI, elegeu-se deputado federal por Mato Grosso – ele que, no ano anterior, havia se envolvido em uma polêmica de repercussão nacional em função da proibição que o governo queria lhe impor de viajar ao exterior para denunciar o Estado brasileiro no Tribunal Russell, entidade independente, fundada por Bertrand Russell e Jean-Paul Sartre[840].

A proeminência de Marçal de Souza no processo de formação do movimento político kaiowa e guarani fica evidenciada pela grande quantidade de menções feitas a ele por parte de indígenas que participaram desse momento inicial das reuniões. Seu discurso parece ter tido o condão de despertar muitos deles para a problemática da terra. Amilton Lopes, que não o conheceu pessoalmente, mas passou a militar no movimento indígena logo após seu assassinato, ocorrido em 25/11/1983, assim o lembrava:[841]

> Logo após a morte do Marçal de Souza, eu segui a palavra dele. Ele falava assim: alguém siga minha palavra, a ideologia que eu tenho. E eu levei, construí a *Aty Guasu*, levei pra frente [...] Eu ajudei, perdi muitos amigos meus, mas estou aí, ainda estou vivo [...] Eu segui a palavra de Marçal.

[840] Ver, a respeito das ações políticas de Juruna, GRAHAM, 2011.

[841] Liderança importante na formação do movimento *Aty Guasu*, originário de comunidade indígena da região entre Aral Moreira e Coronel Sapucaia (MS), passou parte da vida em Campo Grande, depois de, ainda na infância, ter sido entregue por sua família a um fazendeiro, para adoção; foi residir no Pirakuá no período de mobilização pelo grupo, chegando a ser nomeado capitão ali; depois, transferiu-se para o NhanderuMarangatu/Campestre, onde residiu até perto de sua morte. De volta ao Pirakuá, morreu afogado em julho de 2012, nas águas do rio Apa. As citadas palavras constam de entrevista concedida ao autor ainda na aldeia em Antonio João, no dia 30/4/12, pouco antes de sua mudança para o Pirakuá. O documento final da *Aty Guasu* realizada no Panambi, entre 29/11 e 01/12/12, considerou essa morte como "não esclarecida". Encontro uma possibilidade de referência dessa fala de Amilton no seguinte trecho de mensagem atribuída a Marçal: "Mas levantarão outros que terão o mesmo idealismo, que continuarão o trabalho que hoje nós começamos. Isso eu deixo para vocês" (publicado no *Jornal do País* em 15/11/84 – *apud* TETILA, 1994, p. 50).

## A virada em Pirakuá

A morte de Marçal de Souza foi o estopim para que a organização dos Kaiowa e Guarani alcançasse, definitivamente, um vigor e uma originalidade que a elevaram a um novo patamar.

Desde os episódios de Rancho Jakare e Paraguasu, já se percebiam mudanças significativas no quadro anterior, em que o isolamento dos grupos locais, aliado ao autoritarismo vigente no país, dificultava que se tivessem informações sobre os processos de esbulho que vinham ocorrendo.

As lideranças kaiowa e guarani perceberam os novos ventos soprando, com o crescente afluxo de aliados à disposição, e, diante da persistência de uma linha autoritária por parte da direção da FUNAI, passaram a demandar, cada vez mais, os novos parceiros.

CIMI e PKN, os mais significativos, apresentavam dois perfis tão distintos que pareciam complementar-se. O primeiro trazia ao Mato Grosso do Sul uma tradição oriunda da Teologia da Libertação, com práticas políticas autônomas, de um lado, e o apoio de parte do corpo clerical, de outro. Mantém, até hoje, a orientação de não aceitar recursos públicos para financiar suas ações junto aos indígenas, por exemplo, e boa parte de seus agentes tinha, à época, uma formação que incluía elementos como o Marxismo e a pedagogia de Paulo Freire.[842]

O PKN, por sua vez, reunia antropólogos que, em diversos momentos, se propuseram, justamente, a fazer a ponte entre os indígenas e os órgãos de governo, em particular a FUNAI – órgão em relação ao qual o CIMI mantinha reservas e com o qual se negava a dialogar. A formação universitária desses profissionais, na área das ciências sociais, e particularmente da antropologia, transparece num discurso que valoriza as "formas tradicionais" e não concebe a possibilidade de se realizar "formação política" entre os indígenas, como propunha o CIMI. Além disso, o PKN mantinha uma rede de contatos – acadêmicos, ONGs como o CTI e o CEDI etc. – que se somavam ao que oferecia o organismo católico, ampliando as possibilidades de aliança para os índios.

Outros grupos de apoiadores, como os missionários ligados à Igreja metodista, também tiveram presença importante nesse momento de organização do movimento indígena, muito embora a continuidade e a coerência de sua atuação política tenham destacado a atuação do PKN e do CIMI em relação ao apoio ao movimento *Aty Guasu*.

Toda a mobilização que o caso kaiowa e guarani gerava na época foi posta em operação durante episódios ocorridos na área conhecida como Pirakuá, no município de Bela Vista. O grupo kaiowa que ali habitava, em um "fundo de fazenda", tinha conseguido fugir às perseguições que objetivavam removê-los para as reservas. Marçal, após as repercussões de sua atuação na UNI, fora transferido pela FUNAI para o Campestre, povoado em Antônio João, junto ao qual residia outro grupo kaiowa.[843] Era uma espécie de "castigo", uma forma de mantê-lo longe dos holofotes, mas ao mesmo tempo o novo endereço propiciou-lhe a possibilidade de acompanhar de perto as demandas por território de grupos como os de Pirakuá e Campestre.

Tendo notícia das tentativas de despejo – e, segundo consta, tendo sido procurado para que ajudasse os fazendeiros a retirar o grupo da área, em troca de benefício financeiro –,

[842] Vale observar que, se alguns dos parâmetros e diretrizes comuns no campo ao qual pertence o CIMI parecem dissonantes no Brasil, no período da redemocratização (em que a recusa ao acesso aos recursos do Estado soa quase como uma excentricidade), dão-se configurações completamente distintas em outros países latino-americanos em que ocorre, no mesmo período, uma redefinição da "indianidade" e uma emergência dos movimentos indígenas, como aponta Petroni (2011a). No México, por exemplo, pode-se considerar que é hegemônico o campo dos movimentos indígenas autônomos (que se recusam a receber recursos do Estado).

[843] Pela habilidade do líder kaiowa Alziro Vilhalva, o grupo do Campestre conseguira a cessão de um pequeno pedaço de terra no qual resistiu por décadas, com uma mínima assistência da FUNAI. Este trecho do texto glosa passagens do artigo de Pereira sobre a luta no Pirakuá (2003).

Marçal passou a denunciar publicamente a situação, a partir de seu contato com o CIMI, principalmente o então coordenador do órgão no estado, Antônio Brand.[844]

O coletivo do Pirakuá já vinha se mobilizando, mas a repercussão do assassinato de Marçal deu à iniciativa um impulso inédito. A partir desse momento, apareceram as então chamadas "reuniões ampliadas de caciques", que tinham periodicidade trimestral (CEDI, 1987, p. 391). Era mais um passo na direção da articulação política multilocal dos Kaiowa e Guarani.

Em agosto de 1985, ainda segundo esse texto publicado pelo Cedi,[845] numa dessas reuniões, no Pirajuy, foi formada uma comissão para encaminhar e dar apoio aos grupos locais que buscavam enfrentar a questão da terra. Tinha integrantes de ao menos seis outras comunidades: Pirakuá, Paraguasu, Caarapó, Jaguapiré, Jakarey (Porto Lindo) e Takuapery.

O grupo foi dissolvido meses depois, mas, enquanto atuou, rendeu aprendizado e resultados. Dez dias depois de formada a comissão em Pirajuy, um grupo de homens kaiowa e guarani chegava ao Pirakuá para dar apoio ao coletivo do local, diante de uma ordem de reintegração de posse emitida pela Justiça local – mesmo poucos meses depois de uma portaria da FUNAI, em junho, ter declarado a área interditada, em função dos estudos que seriam realizados para averiguar a reivindicação dos indígenas de que aquela era sua terra.

Em setembro, os indígenas do local denunciavam que cerca de 100 homens contratados pelo fazendeiro Líbero Monteiro de Lima tentavam desmatar a área reivindicada por eles. Em 06/11/85, o *Correio do Estado*, de Campo Grande, dava a notícia de que havia 300 guerreiros em Pirakuá, dispostos a resistir a qualquer investida da Polícia Militar ou dos fazendeiros.[846] Uma semana depois, a ordem de despejo foi revertida, e a situação evoluiu de tal forma que, por fim, os índios puderam esperar nas terras reivindicadas por mais sete anos, até que se concluísse a regularização da área.[847]

Como lembra Pereira,[848] destacou-se nessa luta o líder Lázaro Morel, do Pirakuá, já falecido. Segundo o autor, ele havia realizado uma "verdadeira peregrinação" pelas aldeias, em busca de apoio (2003, p. 139). E a ação deu resultados. Foi enorme a repercussão das mobilizações no Pirakuá, como destaca Pereira:

> Tal evento teve um grande impacto na imprensa e em setores da sociedade civil (nacional e internacional) simpáticos à garantia dos direitos indígenas, forçando a FUNAI a encaminhar uma solução definitiva para o problema. (PEREIRA, 2003, p. 139-140).

Na esteira do ocorrido no Pirakuá, outras situações passaram a ganhar visibilidade. Em 1985, ainda, havia destaque, na imprensa, para as tentativas violentas de expulsão sofridas pelo grupo kaiowa de Jaguapiré (município de Tacuru). O antropólogo kaiowa Tonico Benites, integrante do grupo que reivindicou e conquistou a posse dessa área, publicou recentemente um relato pormenorizado dessa história:

> Em março de 1985, as famílias [do Jaguapiré] foram atacadas e despejadas violentamente por 30 homens armados. De forma violenta, 40 indígenas Kaiowá foram despejados e largados à margem da reserva Sassoró pelos jagunços contratados pelos fazendeiros. [...] Em virtude desse acontecimento e divulgação ampla na imprensa, pela primeira vez as diversas autoridades estaduais e federais [...] começaram a se envolver no conflito já estabelecido de modo generalizado entre indígenas e fazendeiros pela posse da terra. (BENITES, 2014, p. 86; 93).

[844] Informação pessoal de Levi Marques Pereira.

[845] Anote-se que Thomaz de Almeida consta no expediente como colaborador da publicação.

[846] Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78561>.

[847] Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78575>.

[848] O referido autor, note-se, também atuou como técnico agrícola na Missão Metodista Tapeporã (1982-1986) e como antropólogo no PKN (1990-1992). Na década de 1980, participou do Grupo de Apoio ao Índio (GAIN), coletivo da sociedade civil sul-mato-grosssense, formado por estudantes e profissionais liberais, que ajudava a divulgar as demandas dos Kaiowa e Guarani, tendo convivido esporadicamente com Lázaro de 1983 até o ano de falecimento dessa liderança indígena.

Logo depois, aparecem os casos de Jarará, Sucuriy etc. etc. Dramas e tragédias semelhantes vão se desenrolar nos anos seguintes, em diferentes pontos do sul de Mato Grosso do Sul. O enredo é quase sempre parecido: os indígenas resistem a deixar uma área ou lutam para voltar a algum lugar de onde foram retirados. Os fazendeiros atacam, ora por meio da força, ora com apoio da Justiça e do poder local – muitas vezes, indígenas são mortos.[849] Os apoiadores divulgam as violências cometidas. Os políticos prometem ação. O governo age, mas demarca uma quantidade mínima de terras. Quase invariavelmente, o caso arrasta-se em disputas judiciais, especialmente se se propõe a cessão para os indígenas de uma extensão territorial algo maior.

Este triste enredo repete-se até recentemente, quando, em 2007, o Ministério Público Federal força a FUNAI a assinar um Termo, ou Compromisso de Ajustamento de Conduta, diante das lideranças de 39 *tekoha*[850] reivindicados. A ideia é atender a todas as demandas por terras aferíveis de uma só vez, terminando-se a trágica solução a conta-gotas que vinha sendo aplicada desde os anos 1980.[851]

Nesse período, que vai até o ano de 1986, observa-se a progressiva proeminência dos chamados capitães na articulação do movimento de luta pela terra. Os capitães eram homens empoderados pelos órgãos indigenistas oficiais, com a função de administrar – por meio da força, muitas vezes – a situação social e política dentro das reservas demarcadas. Podem ser vistos, também, como intermediários na relação das comunidades com o Estado brasileiro.

Por vezes, eram escolhidas pessoas que já detinham prestígio no local, sendo consideradas *mboruvixa* (principal) – mas nem sempre isso ocorria, o que ocasionou uma série de conflitos. O confinamento promovido pelo Estado ao longo do século XX consistiu em agrupar, nas reservas, diversas famílias, vindas de diferentes pontos do território kaiowa/guarani, muitas vezes sem nenhuma relação anterior entre si. Como cada família tinha, anteriormente, vida autônoma, com suas próprias lideranças, a coexistência delas em um só espaço, sem nenhuma iniciativa, por parte do Estado, de promover uma concertação, por meio de assembleias ou conselhos, acirrou disputas e gerou, em alguns casos, verdadeiras guerras.[852]

Entre 1987 e 1988, um grupo de xamãs que havia participado da mobilização pelo Pirakuá, formado por pessoas como Atanásio Teixeira e Delosanto Centurião (este, já falecido), tem papel importante em mais uma transformação na articulação multilocal dos Kaiowa e Guarani. Depois da fase das reuniões de cabeçantes e das reuniões de capitães, os *ñanderu* e *ñandesy* foram fundamentais no surgimento das *Jeroky Guasu* ("grandes rezas/cantos"), encontros em que se aplicava um princípio muito característico do pensamento político desses indígenas, a ideia de que qualquer iniciativa tem de ser, antes, "abençoada", "batizada" ou "benzida" pelos rezadores, a fim de se garantir o seu sucesso.[853]

O *jehovasa/nimongarai,* bem como os cantos e danças, determinam o sucesso dos empreendimentos coletivos na medida em que, executados por pessoas que estão em comunicação com os deuses, afastam más influências, ao mesmo tempo que determinam o momento ideal para que uma dada atividade seja iniciada – seja uma plantação, uma caçada, ou a ocupação de uma terra reivindicada.

Vale notar, essa entrada em cena dos rezadores influenciou a organização das *Aty Gua-*

[849] Um panorama das violências cometidas contra os Kaiowa/Guarani nas últimas décadas pode ser conferido em HECK; MACHADO, 2011.

[850] Literalmente, "o lugar onde se pode viver do nosso próprio jeito".

[851] Ver, a respeito, PIMENTEL, 2012; PIMENTEL; MONCAU, 2011.

[852] Quase todas as pesquisas etnográficas conduzidas entre os Kaiowa e Guarani nas últimas décadas fazem menção aos capitães, geralmente entendidos como resultado de uma imposição do indigenismo oficial. Para uma breve revisão dessa discussão, e a proposta de um ponto de vista alternativo, buscando a própria compreensão dos indígenas sobre a dinâmica política que resultou na existência dos capitães, ver PIMENTEL, 2012.

[853] Ver, a respeito, PIMENTEL, 2012, cap. 3.

*su*, na avaliação de pessoas como Celso Aoki,[854] pois esteve relacionada a uma crítica da forma como os capitães lidavam com a questão da terra, sem colocar em primeiro plano o seu valor cosmológico, por assim dizer. Thomaz de Almeida assim descreveu esse momento politico, da progressiva proeminência dos rezadores, diante da falta de avanços na disputa fundiária, enquanto era discutida basicamente pelos capitães/*mboruvixa*, nas reuniões que se fortaleceram após a morte de Marçal:

> Mas os problemas continuaram. As gestões dos líderes políticos revelaram-se de pouco efeito. Esta ineficiência, que gerou críticas severas, foi interpretada como indício de que havia um distanciamento dos mboruvixa das orientações sagradas. Os sacerdotes kaiowa (pa'i) e ñandeva (ñanderu)[855] passam então a orientar as assembleias, participando e dirigindo as cerimônias. A cada quatro ou cinco semanas realizam-se num tekoha previamente combinado, dois dias de encontro, onde discutem durante o dia e rezam à noite. (THOMAZ DE ALMEIDA, 1991, p. 546).

De fato, essa dimensão cosmopolítica[856] continua, até hoje, mantendo grande destaque nas *Aty Guasu*. É frequente que o sucesso ou o fracasso de uma iniciativa de recuperação de terras seja relacionado à presença ou ausência de um rezador – e do respeito a suas orientações – junto a dado coletivo.

Evidentemente, a relação, em si, dos cantos xamânicos kaiowa e guarani com os processos de recuperação das terras ou contra os despejos não se inicia nesse período. Muitos dos principais movimentos guarani de resistência ao avanço colonial foram liderados por xamãs, como se sabe – entre os quais, talvez, o mais conhecido tenha sido o profeta Oberá, líder de uma rebelião guarani que se deu em 1579, na região de Guarambare (MELIÀ, 1993; CHAMORRO, 2008, p. 75). Nesse sentido, não é de espantar que alguns dos entrevistados por Benites mencionem a presença dos *jeroky* já nos encontros de 1979, em que as lideranças reunidas com o auxílio do PKN debatiam o caso de Paraguasu:

> Os relatos indígenas evidenciam que desde final de 1979 os *Aty Guasu*[857] passaram a ter mais força em função da proteção e segurança dos seus *jára* (deuses) e mais consistência com a presença de vários líderes religiosos (ñanderu). Dessa forma, o Aty Guasu foi e é vital para a ação e valorização dos *jeroky* (rituais religiosos, com cantos e rezas para proteção) pelas famílias indígenas na luta pelos *tekoha*. (BENITES, 2014, p. 190-191).

Outra marca do período imediatamente posterior aos episódios no Pirakuá é a perseguição aos grupos de apoiadores. Fazendeiros fizeram uma série de acusações à equipe do PKN na justiça, enquanto Hilarius Paulus, membro do CIMI, foi oficialmente proibido pela FUNAI de entrar nas áreas indígenas (CEDI, 1991, p. 51). Passou-se a operar, praticamente, na clandestinidade, que marcará, até meados de 1991,[858] as assembleias, realizadas então na garagem da sede do PKN em Amambai, como forma de driblar a perseguição promovida pelo governo.

É, ainda, no período entre 1988 e 1990, que se firma a fusão entre a ideia de um movimento indígena guarani/kaiowa denominado *Aty Guasu*, que promove assembleias denominadas, também, de *Aty Guasu*.[859] No

[854] Em entrevista ao autor (agosto de 2012).

[855] *Mboruvixa, tuvicha* – principal. *Pa'i* é um título honorífico também possível, mas menos comumente usado que ñanderu ou ñandesy – termos mais aplicados, hoje, aos xamãs.

[856] O mais comum, na bibliografia, é falar numa "dimensão religiosa". Entretanto, para questionar o caráter normativo desse termo e ao mesmo tempo frisar o caráter político das distinções ontológicas, proponho aqui o termo "cosmopolítica". Sobre o emprego do termo, ver PIMENTEL, 2012.

[857] Observe-se que o autor corrobora o ponto de vista de Thomaz de Almeida a respeito do surgimento das assembleias. Benites colheu depoimentos de veteranos do movimento, como Amilton Benites (Paraguasu), que se referem a essas reuniões de 1979 como *aty guasu*.

[858] Segundo Levi Marques Pereira (informação pessoal), a entrada de Sidney Possuelo na presidência da FUNAI, em 1991, marca a virada política.

[859] Anteriormente, como se viu, a denominação *aty guasu* não estava presente nos documentos encaminhados às autoridades públicas, por exemplo.

entendimento de algumas lideranças mais antigas, nessas rezas coletivas é que "a *Aty Guasu* foi batizada". Há, não raro, a referência a uma reunião específica, que seria a primeira *Jeroky Guasu*, ocorrida, segundo infiro de documento do CIMI,[860] em junho de 1987, da qual participaram alguns líderes guarani da aldeia de Itariri, São Paulo. Seria, para alguns, o momento exato em que o nome *Aty Guasu* foi escolhido para o movimento indígena guarani-kaiowa.[861]

Atanásio Teixeira assim definiu esse período, quando perguntamos a ele: "Como começaram as *Aty Guasu*?" Note-se que, para ele, a mobilização em Pirakuá já havia sido um primeiro *Jeroky Guasu*, termo que, em seu discurso, se mescla, frequentemente, com a ideia de reunião/*aty*:

> Primeiro reunimos todos em Pirakuá para uma grande dança (*jeroky guasu*) [...] e para uma grande reunião (*aty guasu*). Depois a *Aty Guasu* ocorreu no Porto Lindo. Ali se reuniram os Guarani e os Kaiowa e conversaram sobre a grande dança (*jeroky guasu*), para começarem logo [a grande reunião (*aty guasu*) ].[862]

Foi também criada, em setembro de 1990, a organização chamada de *Ñemboaty Guasu*, que buscava congregar, além dos Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul, os Guarani do Sul e do litoral do Sudeste.[863] *Ñemboaty* seria um termo com significado próximo ao de *aty – ñe-mbo-aty* seria algo como "fazer reunir-se". Alternando períodos com maior ou menor intensidade, essa articulação perdurou até muito recentemente – a Assembleia Continental Guarani promovida em 2006 em São Gabriel (RS) era também chamada de *Ñemboaty Guasu*.

Nas últimas duas décadas, portanto, consolida-se a forma *Aty Guasu*, uma assembleia a reunir lideranças com a finalidade de discutir, prioritariamente, a questão fundiária entre os Kaiowa e Guarani. A pauta dessas assembleias define, também, esse espaço, pois foi, justamente, a persistência do problema de terras que definiu, ao longo desses anos, o seu público – e, portanto, a própria continuidade do movimento. É visível a tendência de que lideranças de áreas já consolidadas, onde a questão fundiária está resolvida (sendo chamadas, genericamente, de "aldeias *tuja*", ou seja, aldeias velhas, maduras, em oposição às aldeias *pyahu*, novas), afastem-se das *Aty Guasu*, ou deixem de ocupar papel de destaque no movimento, buscando outros foros mais adequados para tratar de seus problemas.

Isso ajuda a entender, por exemplo, por que foram infrutíferas, temporárias, as tentativas de levar outros temas ao centro das *Aty Guasu*, de torná-las o palco para discussões a respeito de políticas públicas de saúde, educação ou trabalho.[864] Para novos temas, novos espaços: nesse sentido, creio, é que apareceu, nos últimos anos, a participação dos indígenas nos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI) ou o Movimento de Professores Indígenas Guarani/Kaiowa. Trata-se, igualmente, de "assemblar-se",[865] de reunir-se, muito embora nem sempre se-

[860] Intitulado "Organização Indígena", o documento do CIMI Regional MS não tem data. Está nos arquivos da entidade. Em sua página 3, há uma indicação de que foi redigido em maio de 1988, período chamado de "agora".

[861] Celso Aoki lembra que, mesmo antes de o termo "*atyguasu*" começar a aparecer em documentos encaminhados à FUNAI, já estava sendo usado nas reuniões finais do período das *jerokyguasu,* quando as assembleias ganharam seu formato consolidado.

[862] Trecho de entrevista realizada para o vídeo "Mbaraka – A Palavra que Age" –, tradução revisada por Graciela Chamorro. Como se vê, Atanásio considera que a própria experiência no Pirakuá inaugurou as *Jeroky Guasu*, as quais, por sua vez, deram a base para as *Aty Guasu*. Como mencionávamos, cada veterano do movimento narra a história de sua própria maneira, frisando os fatos que considera mais importantes. A citada reunião no Porto Lindo parece ter sido a primeira *Jeroky Guasu* oficial, mencionada no texto do CIMI "Organização Indígena".

[863] Porantim, nov/dez 1990. Disponível em: <http: //pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=75674>.

[864] Celso Aoki (em entrevista ao autor) lembra-se, por exemplo, de certo período em que a FUNAI tentou levar às *Aty Guasu* a discussão sobre direitos trabalhistas na lavoura da cana-de-açúcar.

[865] Em relação ao uso desse galicismo que proponho, ver PIMENTEL, 2012.

jam respeitadas as formas indígenas de encontrar-se e tomar decisões.

Ao longo dos anos 1990, a organização *Aty Guasu* passou por um período em que teve até mesmo um presidente, além de ter criado comissões para tratar dos diversos temas e ter incorporado a participação de indígenas que detinham o cargo de chefes de posto – o processo culminou na eleição de um indígena para o cargo de administrador da FUNAI de Amambai (MURA, 2006). Por um tempo, portanto, as assembleias estiveram a serviço não da luta pela terra, mas dos defensores do caminho oposto, a velha "integração" à sociedade brasileira (por meio do acesso a "políticas públicas" que permitam aos indígenas viver junto à cidade, "capacitar-se para o mercado de trabalho" etc.).

Como se sabe, não foi essa a tendência que prevaleceu e, nos últimos anos,[866] as *Aty Guasu* consolidaram-se como espaço por excelência para a discussão da questão fundiária, respeitando-se as formas próprias de decisão por consenso, por exemplo, e contando com o justo – apesar de insuficiente e frequentemente falho – apoio público para sua realização.[867]

É frequente a alegação de que as coisas "não são mais como antigamente", ou as reclamações sobre a forma muitas vezes atabalhoada como é feito o transporte dos participantes para as assembleias – persistem as dificuldades de comunicação, por exemplo, e nem todas as pessoas que gostariam de ir à *Aty Guasu* conseguem chegar até ela. Mas, é fato que, a despeito dos problemas, no quadro geral das organizações indígenas brasileiras, a *Aty Guasu* é figura de destaque.

A dependência de recursos públicos para a sustentação do movimento, bem como a real conveniência do apoio de instituições externas, são elementos que geraram polêmicas no passado e continuam a render discussão. Outra constante no movimento é uma dinâmica de surgimento e desaparecimento de figuras que tomam a frente[868] em iniciativas ligadas à organização das assembleias e em pronunciamentos públicos em nome do grupo indígena ou da própria *Aty Guasu*.[869]

Deve-se perceber, portanto, que um termo político ocidental, como "representante", dificilmente faz sentido num contexto como esse. Não por acaso, mais recentemente, alguns integrantes do conselho têm preferido denominar-se "porta-vozes".[870] Na política kaiowa/guarani, qualquer possibilidade de surgimento de um poder coercitivo é fortemente repelida – a autoridade está assentada sobre a manutenção de um consenso, o que se expressa, num contexto como o do movimento *Aty Guasu*, numa necessidade de sintonia estreita entre essas pessoas que tomam a frente das iniciativas e os participantes das assembleias periódicas.

Caso essa sintonia seja rompida; caso, na assembleia, um determinado grupo sinta que está sendo "enrolado" pelas autoridades, com a conivência dos que organizam o diálogo, o que

[866] Sobretudo a partir de 2006-2007, na avaliação de Thomaz de Almeida (informação pessoal – abril de 2012). Nesse período, na esteira da divulgação pela imprensa de casos de mortes de crianças kaiowa e guarani por desnutrição, o governo federal cria o Comitê Gestor de Ações Indigenistas Integradas para a Região da Grande Dourados. É um momento em que a situação desse grupo indígena consolida-se como um desafio para o país no campo dos direitos humanos (cf. PIMENTEL, 2010).

[867] Por meio da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, o governo brasileiro compromete-se a "estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim" (artigo 6º, item 1C).

[868] "Tomar a frente" é uma expressão cara ao pensamento político kaiowa/guarani. O respeito a quem toma uma iniciativa é tema constante de debate. Nesse sentido, o conselho é um grupo de pessoas que "tomam a frente" para organizar o movimento (cf. PIMENTEL, 2012).

[869] Diria que a denominação mais comum num texto jornalístico para essas pessoas é "liderança indígena", ou "liderança guarani-kaiowa". Mais recentemente, apenas, jornalistas têm apresentado "integrantes do Conselho da *Aty Guasu*", ou "liderança da *Aty Guasu*". Trata-se de observação impressionista, ao longo de 15 anos de acompanhamento do caso em Mato Grosso do Sul como jornalista.

[870] Nesse sentido, poderíamos observar, ainda, que não parece casual a recorrência do termo "liderança", talvez a possibilidade mais próxima de traduzir termos (*tenonde* – dianteira; *tendota* – guia, ou condutor) que têm a ver com o ato de "tomar a frente".

se segue, geralmente, é alguma iniciativa mais enfática para pressionar as autoridades, como uma operação de recuperação de terras. Nesse sentido, pode-se dizer que os próprios grupos que buscam seus *tekoha* ditam os ritmos da política kaiowa/guarani, no que tange ao movimento *Aty Guasu*, pois essas ações de "retomar" as, ou de "entrar" nas terras reivindicadas, desde os primórdios do movimento, determinam a necessidade/possibilidade de diálogo com as autoridades do Estado brasileiro.

## Raízes profundas

Há algumas (poucas) tentativas de traçar uma história mais profunda das assembleias guarani. É certo que a prática da assembleia como forma de tomar decisões em contextos ameríndios de articulação multilocal é amplamente documentada ao longo da história das Américas (vide PIMENTEL, 2012).

Em contexto especificamente guarani, a prática da assembleia também foi registrada na historiografia e, diferentemente do que se verificou na etnologia brasileira para grupos de língua tupi-guarani em geral, foi considerada um traço básico da organização política dos Paĩ Tavyterã. Do lado paraguaio, o termo *aty guasu* é empregado, de forma geral, para designar qualquer reunião local em uma comunidade guarani (MELIÀ *et al.,* 2008 [1976]).[871]

Melià localiza, entre os documentos do século XVII, o que considera a "primeira *Aty Guasu* da história a ser registrada" (MELIÀ, 2004, 2010). Seria uma assembleia dos trabalhadores indígenas nos ervais de Mbaracayú, realizada em 1630 (CORTESÃO, 1952, p. 352-361). Ao final do evento, aparentemente, foi redigida uma carta, em guarani, com um apelo e uma denúncia às autoridades, a respeito das péssimas condições de trabalho que enfrentavam os indígenas na extração da erva-mate. O documento tem trechos antológicos, que aparecem em diversos estudos históricos ("aqueles ervais do Mbaracayú estão todos cheios dos ossos de nossa gente"). O autor chega mesmo a considerá-lo "o primeiro texto longo autenticamente guarani" (2004, p. 88).

Azara, no século XVIII, visitou diversos grupos indígenas na área da Bacia Platina e registra a prática de assembleias comunitárias entre os Guarani: "cada aldeia é dirigida por uma assembleia [...] na qual é costume adotar-se o conselho/juízo do cacique, se este tem a reputação de ser sagaz e valente" (AZARA, 2009 [1809], cap. X, § 54).

A influência e o prestígio de lideranças sobre toda uma área, bem como sua articulação em iniciativas guerreiras, são amplamente registrados pelos documentos coloniais, como já vimos. Não se tem, contudo, para a área guarani, a riqueza de detalhes obtidos entre os Tupinambá da costa, menos de um século antes.[872]

No Paraguai, dentre os Paĩ Tavyterã, segundo Friedl Grünberg, uma série de assembleias multilocais *aty guasu* começou em 1975 (1988, p. 20), com apoio de projetos de desenvolvimento que atuavam junto ao grupo. Por lá, como se sabe, foi desenvolvido, nos anos 1970 e 1980, o *Projeto Paĩ Tavyterã* (PPT), junto ao qual Thomaz de Almeida estagiou e de onde tirou a inspiração para propor o PKN.

Para a autora, é provável que esse tipo de assembleia multilocal, no passado, só fosse realizado no caso de "ameaça de guerra" ou conflitos territoriais, quando se elegia um "cacique de guerra", com autoridade temporariamente superior à dos líderes religiosos. Uma reunião de grande porte, afinal, era algo que envolvia enormes gastos e esforços.

[871] Nessa chave é que penso que a seguinte frase de Thomaz de Almeida (1991, p. 546) deve ser entendida: "Não era de se esperar que (os Kaiowa e Guarani) pudessem reeditar os tradicionais *atyguasu* comentados pela literatura etnológica". Como já destacamos, ele faz essa afirmação exatamente no período em que se consolida a organização *Aty Guasu*, após as fases de "reuniões de cabeçantes", "reuniões de capitães" e as *Jeroky Guasu*. Observo, ainda, que o sentido do termo *atyguasu* do lado brasileiro consolidou-se como uma referência a assembleias multicomunitárias de tal forma, que uma reunião local, hoje, pode ser chamada, por vezes, de "aty guasu da comunidade".

[872] Vide FERNANDES, 1989 [1948].

Falando de modo genérico sobre os Guarani, Schaden cita, também, uma "assembleia dos chefes de família", "hoje com as características de senado informal", com "função consultiva e deliberativa", sem "grande autoridade". "Sua importância talvez tenha diminuído por influência da instituição do capitanato", sugere ele, sobre a experiência de campo que teve nos anos 1940 (1974 [1954], p. 100). O autor menciona que participou de uma sessão desse "senado" em Jacareí (a reserva de Porto Lindo, hoje Terra Indígena Yvy Katu), em Iguatemi (MS). Müller, que originalmente publicou seus artigos nos anos 1930, também menciona, brevemente, um "conselho dos homens reunidos" (1989, p. 57).

Em sua forma atual, as *Aty Guasu* do lado brasileiro iniciam-se em algum momento – a depender do observador – entre as reuniões de cabeçantes promovidas pelo PKN, em que o tema da terra aparece desde 1979; as assembleias e encontros promovidos pelo CIMI nessa mesma época; a atuação pública de Marçal de Souza; a articulação que permitiu a resistência ao despejo em Pirakuá, em 1985; e o início das *Jeroky Guasu* e *Aty Guasu*, assim denominadas efetiva e publicamente,[873] em que se busca seguir o modelo do Pirakuá e articular pessoas vindas de várias áreas em prol de uma luta local. O momento de "nascimento" das *Aty Guasu* varia conforme o interlocutor. Não há unanimidade entre os indígenas que entrevistei e, se tivesse de dizer o que é mais citado, é certamente a experiência do Pirakuá, em função de que ali se deu a primeira experiência de luta conjunta, de gente vinda de várias aldeias. Mesmo assim, isso, em parte dos casos, varia conforme a região de origem dos interlocutores. Benites (2014), por exemplo, que concentra seu estudo em casos da área entre Paranhos e Tacuru, ressalta a formação de uma rede de solidariedade nessa região já desde 1979.

Importante, sobretudo, é reter o que comenta Friedl Grünberg sobre a forma como a luta pela terra é vista: como uma espécie de "guerra latente", que, de alguma maneira, parece evocar antigas práticas dos Paĩ/Kaiowa de organizar grandes assembleias, para enfrentar a atual situação de conflito territorial com os *karai (*1988, p. 20).

Por último, cabe assinalar que o histórico das articulações multilocais entre os Guarani não se restringe ao que foi percebido por esses observadores como assembleias. Para uma abordagem mais ampla sobre o tema, seria necessário lembrar as redes de circulação de pessoas envolvendo as festas como o *avatikyry* ("batismo do milho branco"), o *mitã pepy* ("convite dos meninos", cerimônia em que se furavam os lábios dos jovens do sexo masculino) ou os encontros lúdicos interfamiliares para dança e canto chamados genericamente de *chicha* (alusão à bebida de milho que anima essas ocasiões) ou *guaxiré*, em alusão a um gênero de canto profano que é acompanhado por uma dança circular.[874]

"Antigamente não existia reunião, só existia festa", lembrou-me, certa vez, o sr. Salvador Reinoso, kaiowa idoso da região do Apa. As *Aty Guasu* atuais emulam essas festas. As assembleias do presente podem ser, inclusive, percebidas como grandes encontros que dificilmente aconteceriam em outro contexto. Pois, quando se poderia imaginar reunir tantos convidados, vindos de tantos lugares diferentes, em um mesmo lugar?

Não há *Aty Guasu* em que, de noite, logo após o fim da assembleia, que dura todo o dia, não se realize uma grande confraternização em torno das rodas de canto e dança. Grandes reuniões dos rezadores presentes ao evento também acontecem, e, conforme o clima da reunião, os cantos *porahei*, em suas várias modalidades, também seguem até a madrugada. Em paralelo, os jovens reúnem-se nas

[873] Visto que não se tem notícia do uso do termo em documentos oficiais de reivindicação, por exemplo, até meados dos anos 1980.

[874] Entre as descrições etnográficas dessas festas, destaco os estudos de Chamorro (1995) e João (2011).

brincadeiras de *guaxiré* e *guahu*,[875] que proporcionam muitas risadas, frequentemente, até o dia raiar. Nessas reuniões, podem ainda acontecer batismos de crianças pelos xamãs e sessões de cura para os doentes.

De qualquer forma, tudo isso é significativo no seguinte sentido: a articulação de grupos guarani em uma rede multilocal não parece algo estranho ou novo,[876] a não ser na escala (e intensidade) que é alcançada com os novos meios à disposição dos Guarani e Kaiowa hoje (transporte rodoviário, telefones – agora, celulares e internet –, apoio de órgãos públicos e de ONGs etc.). Dessa maneira é que, creio, pode-se entender por que as atuais *Aty Guasu* são vistas, ao mesmo tempo, como uma novidade e como algo "tradicional".

As *Aty Guasu* conformam o que pode ser considerado o movimento social mais original que o Mato Grosso do Sul apresentou ao país e ao mundo. Num estado novo, de colonização massiva recente por não indígenas, coube aos Kaiowa e Guarani organizar uma iniciativa de luta cujos limites transcendem em muito o caráter étnico, como já percebeu Pereira (2003).

E cada vez mais, note-se. Nos últimos anos, as denúncias e os apelos de solidariedade feitos pelo movimento *Aty Guasu* ganharam o mundo com a internet. Em novembro de 2012, manifestações de apoio aos Kaiowa e Guarani aconteceram em mais de 50 cidades do Brasil e de países como México, EUA, Alemanha e Portugal.

O fenômeno começou no início de outubro, quando o perfil da *Aty Guasu* no Facebook[877] divulgou uma carta escrita pelos indígenas do acampamento de Pyelito Kue (Iguatemi), na qual, diante de uma ordem de despejo decretada pela Justiça Federal, eles declaravam que, se os brancos insistissem em tirá-los do pedaço de terra que ocupavam, estariam decretando sua "morte coletiva". Interpretado como o anúncio de um suicídio coletivo, o documento teve enorme repercussão na internet, despertando a atenção de um grande número de pessoas para a questão em Mato Grosso do Sul. Milhares trocaram seus nomes em redes sociais, agregando a denominação "Guarani-Kaiowa" a seus perfis.

Muito além de missionários religiosos e antropólogos, os grupos de apoio hoje incluem redes de advogados, psicólogos, geógrafos, jornalistas, artistas, além de militantes de partidos políticos, grupos ecologistas e acadêmicos de áreas tão distintas como a música ou a comunicação.

Como tem ocorrido em outras partes das Américas, o movimento indígena de Mato Grosso do Sul pode ser fonte de ensinamentos importantes para nós, ocidentais. A crítica que o discurso e as práticas políticas kaiowa e guarani apresentam em relação ao agronegócio, e a forma como essa atividade econômica utiliza os chamados "recursos naturais", bem como as lições de democracia e autonomia, por meio das *Aty Guasu*, nos convidam a um olhar mais atento para a história da (re) democratização de nosso país, a demonstrar que ela é resultado de uma tessitura muito mais ampla, mais complexa do que já se quis fazer crer e, sobretudo, em permanente construção (Ilust. 254).

[875] Os *guaxiré* ou *kotyhu* são eminentemente festivos e mais abertos à improvisação, em tom jocoso, lírico ou de paquera. Já os *guahu* constituem um conjunto fechado de cantos, na concepção dos mais velhos, e, portanto, essas canções têm de ser ensinadas e memorizadas.

[876] Como já analisamos em relação às mortes por enforcamento entre os Guarani-Kaiowa (PIMENTEL, 2006), não é porque não se tenha registros na memória sobre alguma coisa que ela não possa ser considerada familiar.

[877] O perfil fora criado quase um ano antes, poucas semanas após o assassinato de Nísio Gomes, liderança do acampamento de Guaiviry (Aral Moreira), em 18/11/11. Os integrantes do Conselho da *AtyGuasu* haviam percebido, já, o papel importante que desempenharam as redes sociais na divulgação do crime, que obteve repercussão internacional à época. Alguns meses antes, a partir de agosto de 2011, integrantes do conselho já vinham enviando mensagens de correio eletrônico para listas na internet, relatando os ataques armados contra o acampamento de PyelitoKue, logo após a ocupação da área, e pedindo providências às autoridades. Esses novos recursos (uso direto dos e-mails e das redes sociais por parte dos indígenas) parecem ter potencializado a divulgação dos casos em MS, diminuindo ou eliminando a necessidade de intermediários como jornalistas, antropólogos e agentes indigenistas nessa operação, da forma como ela vinha sendo realizada desde os casos Rancho Jakare e Paraguasu. Acompanhamos pessoalmente esse processo entre 2011 e 2012, durante trabalho de campo para a tese de doutorado (cf. PIMENTEL, 2012).

PARTE 11

# Testemunhos indígenas

# Testemunho do massacre

Ataíde Francisco Xehitâ-ha Ofaié (Ilust. 255)

**(Apresentação: Carlos Alberto dos Santos Dutra)**

*O texto abaixo*[878] *é da autoria de um jovem Ofaié. Xehitâ-ha é o nome indígena que recebeu Ataíde Francisco Rodrigues ao nascer, no dia 15 de abril de 1957,* às margens do córrego Boa Esperança*, município de Brasilândia, estado de Mato Grosso do Sul. Filho de Oscar Francisco e Maria Rodrigues da Silva, descende de uma família de caciques e, por 15 anos, foi um dos grandes líderes de seu povo.*

*Integra a pequena e sofrida comunidade Ofaié que sobrevive na margem sul-matogrossense do rio Paraná e a qual ajudou a soerguê-la das cinzas, apontando-lhes esperança. Foi muito bem alfabetizado em português, por uma das famílias que, juntamente com outros fazendeiros, acabou por tomar suas terras. Pôde, desta forma, através da palavra, falada e escrita, atuar de forma decisiva, levando adiante as aspirações de seu povo. Com a sensibilidade e erudição que lhe são peculiares, manifestou suas ideias, desenvolveu a poesia, resgatou a história e semeou um rumo para a nação Ofaié.*

*Lutador incansável pela sobrevivência de seu povo, de forma admirável, desafia os senhores da terra com seu canto de poesia e dor. Seu relato, ora em tom áspero e profundo, ora emocionado e pueril, navega entre o lírico e o rasteiro, carregando nas palavras toda a força de sua narrativa. Sua história, mais do que um lamento a ser ouvido,* é o grito*, de indignada esperança, que se traduz inteira na carência de solidariedade devida. Com a palavra, o ex-Cacique Xehitâ-ha.*

*Carlos Alberto dos Santos Dutra*

**Testemunho do massacre**

Uns cem anos atrás, o meu povo Ofaié vivia sossegado, porque tinha muita caça, pesca e mel. Não tinha nenhum invasor. O Ofaié vivia na maior felicidade. Tinha a sua cultura, a sua dança, eram os Ofaié saudáveis. Onde que os Ofaié viviam era a margem do rio Paraná. Os Ofaié conheciam de palmo a palmo aquela região.

Segundo contam meus avós, hoje eles são falecidos, nós éramos muitos, mais de duas mil pessoas. Todos viviam espalhados por todo o canto do Mato Grosso do Sul. O Ofaié vivia na maior felicidade. Sem proteção vivemos por longos anos.

Todos falavam a própria língua Ofaié, tinham a sua própria tradição, uma cultura diferente, como todos os índios têm. O meu

[878] Publicado em DUTRA, 1996, p. 32-34.

povo não tinha agricultura, isto porque só dependia da caça, da pesca e do mel.

Nossos aldeamentos eram sempre por alguns dias, isto porque, para não acabar com todas as caças. E as caminhadas eram sempre nas margens dos rios. Hoje, atualmente, esses rios chamam-se rio Paraná, rio Verde, rio Vacaria, rio Ivinhema, rio Taquaruçu, rio Casa Verde, e muitos outros.

Os Ofaié sempre ocuparam o Centro Oeste do Brasil. Foram grandes caçadores e coletores dos campos naturais da região. Os Ofaié tinham as suas vidas cheias de felicidade. Tinham suas vidas saudáveis, porque não lhes faltava nada, pois a mãe-terra dava tudo: o seu fruto, a caça, a pesca, o mel.

Os Ofaié não se preocupavam com nada, pois a terra era deles. A terra era sua vida de cada dia. O Ofaié vivia sobre a natureza e também ela dependia dele.

Antigamente as caçadas eram individuais ou familiares, isto porque quando o cauím[879] era preparado pela comunidade, os homens saíam a procura de mel. A volta da caçada do mel era sempre tarde. Punham, então, o mel no cocho, feito de madeira, e depois que todos chegavam, o cacique convidava todos os membros da comunidade para o ritual.

Todos sentiam-se alegres e felizes. Porque era um momento sagrado. Em volta do cocho cheio de cauím, somente circula a felicidade, a paz e muita harmonia. Tem que levar sempre as três no coração, porque vai precisar sempre. Isto significa que os Ofaié acreditavam que alguém os pôs na face da terra.

A fé era para aquele que fez todas as coisas, o ritual. Segundo os mais velhos Ofaié, exigia muito acreditar. É necessário ter fé e acreditar, em todos os momentos da vida. Por isso que os Ofaié não precisam de ninguém para lhes explicar como se deve fazer para respeitar as obras divinas e o próprio Criador.

As margens do rio Paraná, desde a foz do Sucuriú até as nascentes do Vacaria e Ivinhema, foram testemunhas da existência dos Ofaié e seu passado conta sobre meu povo. Essas terras puderam sentir o peso de seus passos, quando caçavam e viviam sobre elas.

Com isso o tempo passa sem preocupar o meu povo Ofaié. Mas estava bem próximo a iniciar uma caminhada para um violento extermínio. Enquanto não chegava esta infelicidade o meu povo Ofaié aproveitava a última oportunidade de viver na pequena paz.

Sem menos esperar, um dia, chegaram os primeiros colonizadores, que começaram a invadir as terras matogrossenses e dentro delas a terra dos Ofaié. Aí o branco invadiu nossas terras. E fomos expulsos. O fazendeiro veio para criar o seu boi, construir sua casa, destruir o cemitério dos índios e fazer correr os índios com seus filhos.

Foi nessa época que nós os Ofaié fomos levado a destruição por estes invejosos invasores. Sem menos esperar, o meu povo começou a iniciar uma caminhada de sofrimento e o vulcão do extermínio já vinha ao seu encontro. O vulcão estava cheio de ódio, de doença, de alcoolismo e de desprezo. O vulcão do branco explodiu sobre a terra e atingiu o povo Ofaié. O vulcão branco separou as coisas que carregava sobre si.

O povo Ofaié foi vivendo aquela desgraça solta sobre o seu paraíso que aos poucos foi sendo destruído pelo vulcão branco. O povo Ofaié começou um grande desespero: as crianças vendo aquela cena, derramavam lágrimas, vendo o massacre de seus pais.

O povo Ofaié sem a sua felicidade, sem encontrar um lugar para ficar, ficaram desesperados. Sem proteção, vivemos por longos anos. Vivia em grupos e aos poucos foram morrendo. Sempre fugindo, deixavam para trás um rastro de puro sangue. Quando ten-

[879] Quando os Ofaié ainda viviam em suas terras, eles faziam festas onde dançavam e cantavam. Quanto ao preparo do *kauím*, bebida de milho fermentado muito apreciada pelo grupo, disse-nos, que todas as mulheres da aldeia debulhavam o milho e socavam os seus grãos em grandes cochos de madeira, e provocou muitos risos quando fez referências à necessidade de se adicionar saliva na massa para que alcançasse a fermentação da bebida.

tavam retornar para os antigos aldeamentos, eram recebidos a bala. Mesmo os doentes tinham que andar muitos quilômetros para encontrar uma parada para descansar sossegados.

Muitos foram friamente chacinados, como se não fossem seres humanos. As crianças foram degoladas, enquanto outras seriam trocadas por uma camisa ou um quilo de arroz. As mulheres Ofaié eram obrigadas a entregar os seus filhos e outras por sentir muita fome.

O sangue Ofaié molhou as terras nas margens do rio Paraná. Os esqueletos dos Ofaié foram deixados no solo; foram jogados como bichos qualquer. Os brancos somente por si se contentavam com as terras invadidas.

Aos poucos foram condenados para morrer. Não podiam pescar. Antigamente podiam pescar livremente. As matas, que foram o paraíso para os índios, agora, não podiam mais caçar. Sem nenhuma morada para festejar, o meu povo está muito triste. O Ofaié ficou muito triste.

O fogo da ganância incendiou a paz de um grande povo, que no passado era uma grande felicidade. O Ofaié que cantava para louvar o seu próprio Agachô (nosso Deus, em Ofaié), *já não dança no seu próprio ritual em volta do casco do* cauím.

Os inimigos dos Ofaié continuaram atacando sem piedade. Os matavam sem discriminar. Os ossos ficavam sobre a terra, sem sequer ser enterrados. Somente os urubus podiam chegar diante dos corpos podres, abandonados pelo chão. Exterminar os Ofaié era uma teimosia dos brancos.

Muitos fugiam, escondidos nas matas, sem saber o paradeiro dos outros. Mas o inimigo branco não abandonava a idéia. Estavam sempre perseguindo. Quando encontravam, era aquele massacre. Outra vez eram crianças, adultos e velhos; outra vez eram comidos pelos urubús.

E a terra cansou de ser manchada de sangue. A maioria do meu povo já havia sido massacrado. Mas uns poucos conseguiram escapar. Foi no tempo do Marechal Rondon. O meu povo tentava encontrar, mesmo sem saída, pois todos os lados estavam sendo ocupadas as terras do meu povo, um lugar para morar.

Sem defesa, entregavam-se para o extermínio. O genocídio estava quase pronto. O sr. Marechal Rondon ainda estimou os Ofaié que conseguiram escapar em mais de mil pessoas. Mas o povo Ofaié apesar de perseguido estava mesmo era fugindo do inimigo.

**Nossa esperança perfeita**[880]

O que sinto neste momento
*É uma liberdade*
*É grande o meu sentimento*
Acredito na verdade
Na sua participação
Meu patrício brasileiro
Tenho no meu coração
E no meu ser, por inteiro.
Ninguém dorme mais tranqüilo
Medo de uma guerra
As criancinhas dizem: que será aquilo?
São invasores destruindo a nossa terra.
E os nossos filhos não dormem mais sossegados
Muito nos preocupamos
Com esse regime afamado
Tem que acabar: com orgulho falamos.
Falamos sem medo algum
Somos gente desse Brasil.
Ninguém está feliz em lugar nenhum
A nossa esperança é perfeita e gentil
Tem que depender da nossa união
E ter a esperança sempre de pé
Acreditar na vida e na solução
Primeiro em Deus, muita fé.

Ataíde Francisco Rodrigues

[880] Poesia publicada anexa ao artigo "Poema de Índio". *ENFOQUE* 15.04.1987, Dourados-MS.

# Testemunho terena de luta pela terra

Isac Pereira Dias Hopu'otx Turumo (Ilust. 256)

**(Apresentação: Cíntia Nardo Marques)**

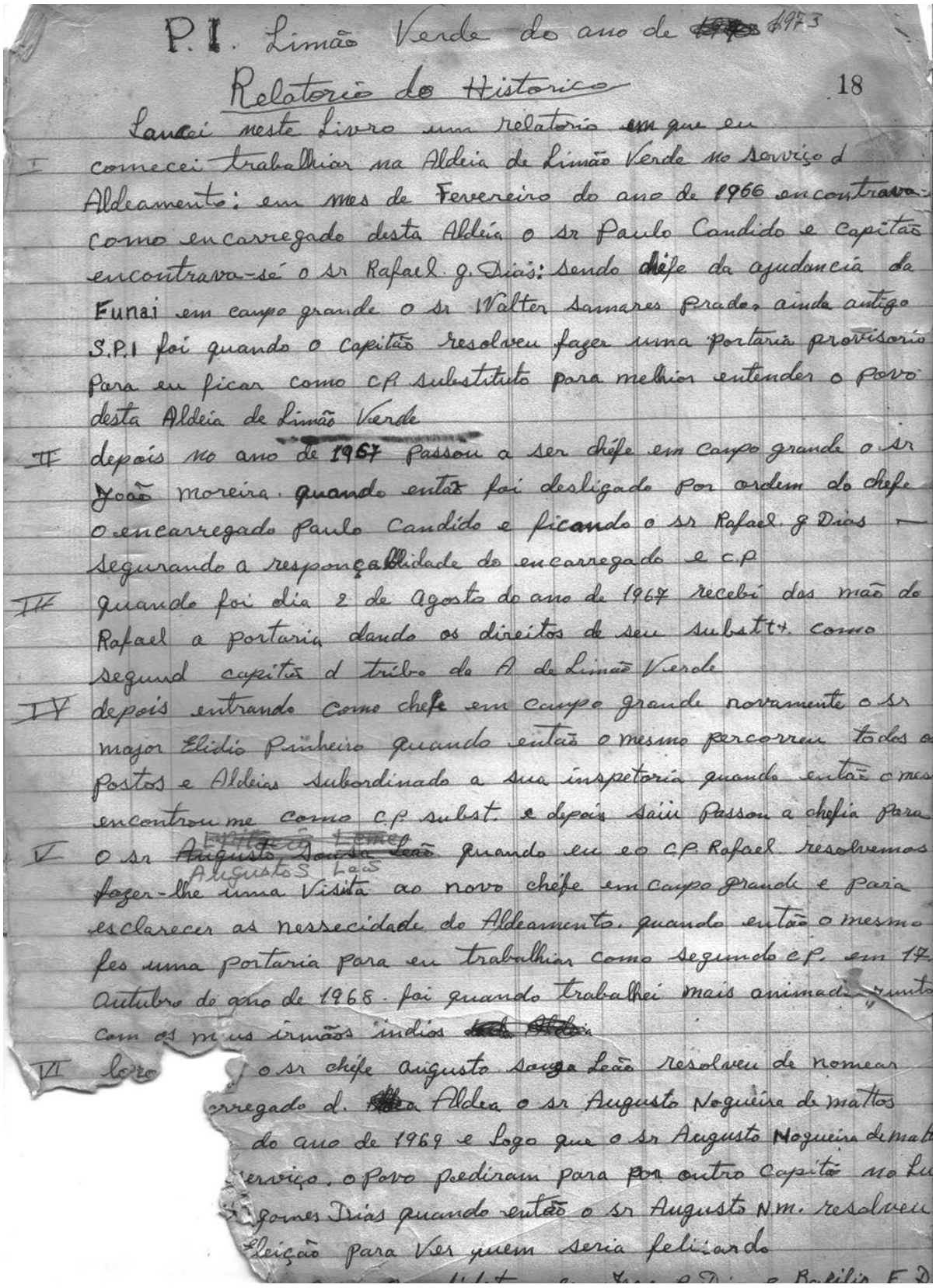
*Os textos abaixo reúnem lembranças do ancião Terena Isac Pereira Dias (nome terena: Hopu'otx Turumo – significado: Rã), que relatou a história dos Terena da Terra Indígena Limão Verde, localizada na estrada de rodagem Aquidauana-Cipolândia, a aproximadamente 25 quilômetros da sede do município de Aquidauana, entre os morros do Amparo, Vigia e serra de Santa Bárbara, que compõem os ramais e contrafortes da Serra de Maracajú (Ilust. 257).*

*Filho de Henrique Pereira e Davina Dias, Isac Pereira Dias nasceu no dia 12 de fevereiro de 1932, na aldeia Limão Verde. Desde criança, sempre valorizou os anciões da aldeia, ouvindo deles, com paciência, seus saberes. Assim, aprendeu a história de seu povo e de sua comunidade, tornando-se o mais conhecido líder da comunidade e o mais procurado interlocutor dos pesquisadores, quando o assunto é a história de Limão Verde.*

*Exemplo de determinação, compromisso e luta, Isac Pereira Dias, procedente de uma linhagem de caciques pertencentes à família Dias – pioneira na formação de Limão Verde –, permaneceu à frente da comunidade indígena como cacique por aproximadamente 40 anos. Lutou arduamente pelos direitos territoriais e socioculturais do seu povo, principalmente no que diz respeito à regularização e demarcação da Terra Indígena Limão Verde.*

*Dotado de excelente memória – capaz de citar com precisão datas, números e fatos – Isac Pereira Dias registrou suas lembranças da comunidade de Limão Verde em dois relatórios produzidos ao longo de sua vida. O primeiro relatório (Ilust. 258), com data inicial estipulada pelo senhor Isac em 1966, relata a história do Posto Indígena de Limão Verde, com destaque aos dirigentes responsáveis pelo posto e às iniciativas por eles tomadas para contribuir na luta e nas reivindicações da comunidade de Limão Verde pela identificação e demarcação de suas terras. Para a produção desse relatório, o senhor Isac utilizou-se de sua memória e de documentos recebidos e expedidos pelo posto e pela comunidade aos órgãos governamentais responsáveis pela regularização das terras pertencentes à comunidade terena.*

*O segundo relatório (Ilust. 259), datado de abril de 2011 pelo senhor Isac, narra a história da constituição de Limão Verde e de algumas reivindicações da comunidade para regularização de suas terras. Esse relatório foi produzido pelo senhor Isac partindo das histórias contadas pelos avós e bisavós da sua família – considerada por vários estudiosos a primeira a habitar as terras de Limão Verde – e registrando suas próprias experiências, enquanto índio*



P.I. Limão Verde do ano de 1973

Relatorio do Historico 18

Lancei neste Livro um relatorio em que eu
I conecei trabalhar na Aldeia de Limão Verde no Serviço d
Aldeamento; em mes de Fevereiro do ano de 1966 encontrava-
como encarregado desta Aldeia o sr Paulo Candido e Capitão
encontrava-se o sr Rafael. g. Dias: Sendo chefe da ajudancia da
Funai em campo grande o sr Walter Samares Prado, ainda antigo
S.P.I foi quando o Capitão resolveu fazer uma portaria provisorio
para eu ficar como C.P substituto para melhor entender o povo
desta Aldeia de Limão Verde
II depois no ano de 1967 Passou a ser chefe em Campo grande o sr
João moreira. quando então foi desligado por ordem do chefe
o encarregado Paulo Candido e ficando o sr Rafael. g Dias —
segurando a responçabilidade do encarregado e C.P
III quando foi dia 2 de Agosto do ano de 1967 recebi das mão do
Rafael a portaria dando os direitos de seu substt. como
segund capitão d tribo da A. de Limão Verde
IV depois entrando como chefe em campo grande novamente o sr
major Elidio Pinheiro quando então o mesmo percorreu todos o
Postos e Aldeias subordinado a sua inspetoria quando então o mes
encontrou-me como C.P subst. e depois Saiu Passou a chefia para
V o sr ~~Augusto Sanga Leão~~ Augusto S Leão quando eu e o C.P Rafael resolvemos
fazer-lhe uma Visita ao novo chefe em Campo Grande e para
esclarecer as nessecidade do Aldeamento. quando então o mesmo
fes uma portaria para eu trabalhar como segundo C.P. em 17
Outubro do ano de 1968. foi quando trabalhei mais animado junto
com os meus irmãos indios
VI logo o sr chefe Augusto Sanga Leão resolveu de nomear
arregado d. Aldea o sr Augusto Nogueira de Mattos
do ano de 1969 e logo que o sr Augusto Nogueira de Mat
erviço. o Povo pediram para por outro Capitão no Lu
Gomes Dias quando então o sr Augusto N.M. resolveu
leição para Ver quem seria feliz ardo

ILUSTRAÇÃO 258 - RELATÓRIO DO POSTO INDÍGENA DE LIMÃO VERDE (RELATÓRIO HISTÓRICO DO POSTO INDÍGENA LIMÃO VERDE PRODUZIDO POR ISAC PEREIRA DIAS – AQUIDAUANA: CÓPIA DO RELATÓRIO FEITA POR CÍNTIA MARQUES)

*terena morador de Limão Verde e ex-cacique com atuação no cargo por mais de 40 anos. O testemunho abaixo é uma transcrição de parte do relatório escrito pelo senhor Isac em seu caderno, assim como de relatos orais que o ancião terena fez à pesquisadora Cíntia Nardo Marques entre os anos de 2009 e 2012, em entrevistas e reflexões diversas* (Ilust. 259 e 260)

*É uma honra apresentar os relatos escritos do senhor Isac Pereira Dias, indiscutível conhecedor da história de Limão Verde, que sempre me recebeu com tanta disposição para longas e interessantes conversas sobre sua comunidade. Pude ler, analisar e interpretar seus escritos*[881] *para a elaboração de minha pesquisa sobre a identificação e demarcação das terras de Limão Verde, mas espero contribuir, ainda, para o grande objetivo do senhor Isac de elaborar um material didático de história e de artes, que fale sobre a história e a cultura de sua comunidade. Com a palavra, o senhor Isac Pereira Dias.*

## Constituição de Limão Verde

**Relatório Histórico de Limão Verde, Abr/2011**

Eu fis empenho de relatar pequena história da Aldeia de Limão Verde. Conforme a fala do meu avú Henrique Dias **Hópuku'yty**, Já Falecido. meus tios contava esta história que Limão Verde foi fundado pelo o nosso tronco índio por nome **Atale** nome indígena. chegou aqui antes da guerra do paraguai eles saíram do chaco da onde eles morava Lugar conhecido pelo índio por **Exiva**. motivo que lá tinha dois tribus de índio que sempre brigava com eles tribu de **Ilay** e outro tribu de **Iuná'eno** os indios Terena resolveram de sair daquele lugar combinaram travessar o rio paraguai cada pai da familhia pegou dois pedaço de madeira de jangada ceco. inrrolou com o coro da vaca. e colocou as familhia na canôa de jangada e eles saíram nadando puchando a canôa até travessar o rio e foi procurar o povoado. (p. 01)

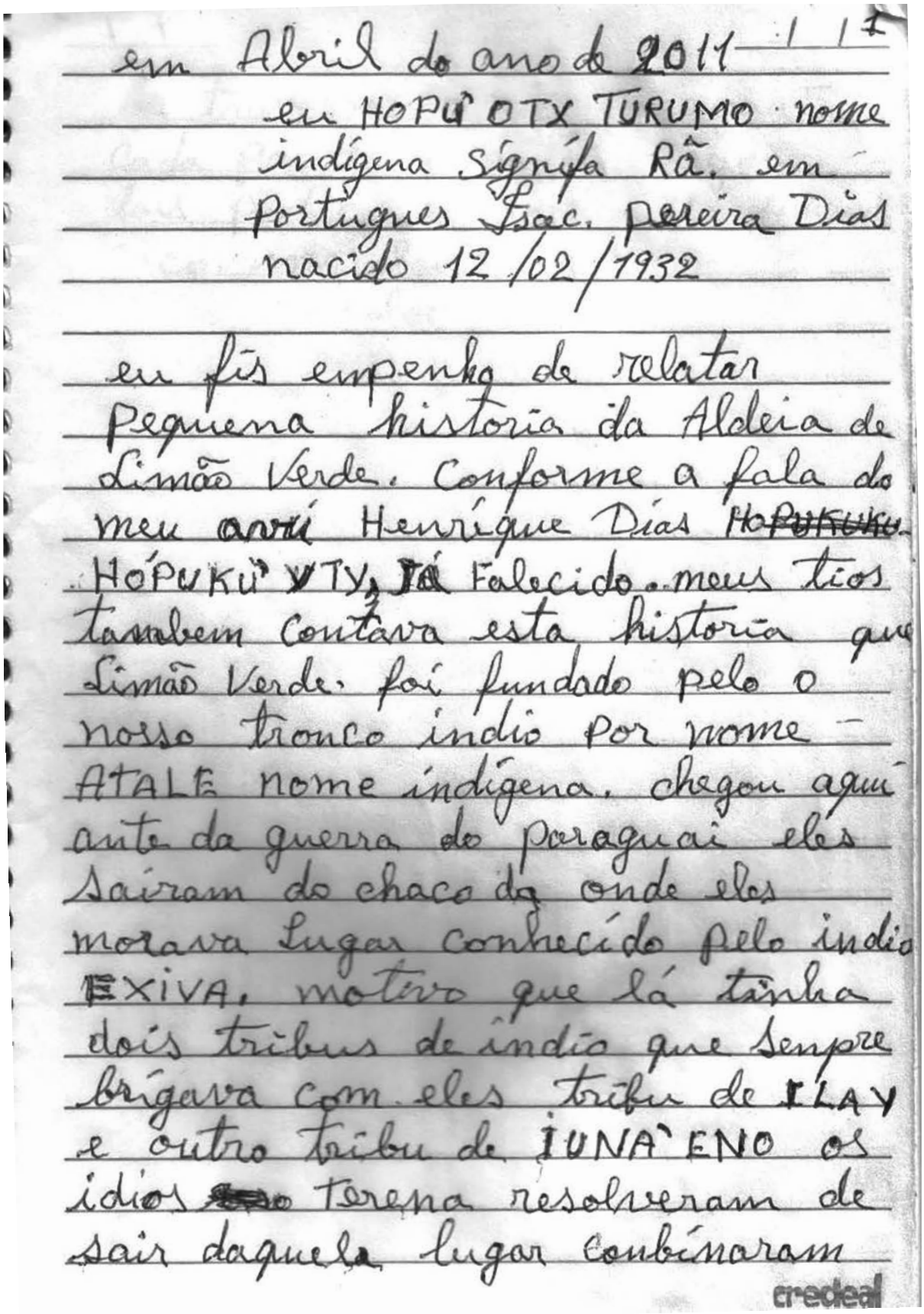
Em Miranda e lá cada familhia procurou o serviço para trabalhiar. **Atále** veio pra cá trabalhou com o fazendeiro por nome João Dias. e o fazendeiro inventou de batisar poque o **Atale** não tinha o nome em portugues e colocou Manuel Lutuma Dias e a esposa do **Atale** chamava **Oto'ole** e fazendeiro colocou **Rosa Conivi. Atale** tinha tres filhio. dois filhio homem uma mulher. (p. 02)

Primeiro filhio chamava **Hopuku'yty** que em portugues Henrique Dias. a esposa do Henrique Dias chamava Amelia Apaní. o casal tinha seis filhio duas mulher e quatro Homem outro filhio do Atale chamava **Tani** nome indigena em portugues Daniel Dias a esposa chamava Filomena Dias. Casal tinha cinco filhio tres filhio Homem e duas muler. Uma filhia do Atale chamava **Ceno'om** nome indigena em portugue Celina Dias. Atale tinha um conhado que sempre trabalhiava com ele chamava **Waya'ho** em portugues chamava João Leite. quando chegou começaram trabalhiar plantando passado tempo Atale resolveu de procurar outro companheiro Para trabalhia junto na lavoura. encontrou quatro família convidou para trabalhiar junto na lavoura depoi apareceu mais um. os cinco familhia chamava nome indigena **Manekone** portugues Manuel, indígena **Paraxu'y** portugues Cecilio, indigena **Cikekoche** portugues João, indigena **Olovo** portugues Lorenço, indigena **Movoxo'o** portugues Manezinho. (p. 02-03)

Passado tempo ouve a guerra do paraguai e os indio tambem participaram quando a guerra acabou ja começou chegar os branco civilisados. e eles foi trazendo gado animal cavalarcomeçou perturbar os índio estragando as plantas. (p. 04)

Mais pouco tempo **Atale** faleceu ficou o primeiro filhio no seu lugar como Capitão Cacique. mais por motivo da infermidade acabou falecendo e ficou o seu irmão Daniel Dias. começou trabalhiar um dia foi na casa

[881] O Senhor Isac tem um pequeno arquivo de fitas gravadas e filmadas, fotos, documentos, recortes de jornais, relatórios e cadernos. Os parágrafos que compõem este texto são transcrições do seu relatório de 1973.



em Abril do ano de 2011 / / 1

eu HOPU' OTX TURUMO nome indígena Signifa Rã. em Portugues Isac. pereira Dias nacido 12/02/1932

eu fis empenho de relatar pequena historia da Aldeia de Limão Verde. Conforme a fala do meu avrí Henrique Dias ~~HOPUKUKU~~ HÓPUKU' YTY, já Falecido. meus tios tambem contava esta historia que Limão Verde foi fundado pelo o nosso tronco indio por nome ATALE nome indígena. chegou aqui ante da guerra do paraguai eles sairam do chaco da onde eles morava lugar conhecido pelo indio EXIVA. motivo que lá tinha dois tribus de indio que sempre brigava com eles tribu de ILAY e outro tribu de IUNA'ENO os idios ~~[illegible]~~ Terena resolveram de sair daquela lugar conbinaram

credeal

ILUSTRAÇÃO 259 - RELATÓRIO DA HISTÓRIA DE LIMÃO VERDE. (RELATÓRIO HISTÓRICO DE LIMÃO VERDE PRODUZIDO POR ISAC PEREIRA DIAS, ABR/2011, P. 04 – AQUIDAUANA: CÓPIA DO RELATÓRIO FEITA POR CÍNTIA MARQUES)

do visinho civilisado para converçar amigavelmente mai não importou em 1947 Daniel resolveu de ir ao Posto do S. P. I serviço de proteção aos indio, em Nioaque e assim encontrou o servidor por nome **Enok Alvarenga Soares** chefe daquele posto. Quando foi no dia 24 de junho do ano de 1947 o servidor apareceu aqui em Limão Verde para verificar o fato. Daniel convocou o reunião apresentando o servidor **Enok**. e ele começou a trabalhiar junto com Daniel. como ele veio para trabalhiar fes resseceamento achou 180 população de criança até o velhio. Como não tinha casa para o escritório as comunidade levantou uma casa de capim sape. fechado de pauapique Barreado de Barro. ai trabalhiou mai socegado. (p. 04-05)

Passado tempo os índio reuniu-se e solicitou ao servido **Enok** a Demarcação das terra motivo que os gado dos civilisado estava estragando as plantação dos índios. o servidor fes oficio mandou para ajudancia do S. P. I Serviço proteção aos índios em Campo grande. mais nada de solução. o **Enok** recebeu oficio dos índio de la onde ele trabalhiava no posto em Nioaque e foi embora. no lugar veio outro servidor por nome Jôse Mongenott ai começou trabalhiar mas trabalhiou pouco tempo colocou o seu filhio por nome Dejarma. nesse tempo Daniel Dias faleceu quando faleceu os índios reuniu-se colocou o Sebastião Dias como Capitão da aldeia de Limão Verde e no ano de 1953 recebeu oficio do prefeito sr Moisés de Albuquerque Prefeito de Aquidauana. Pediu pra abrir estrada do morrinho até Limão Verde. (p. 06-07)

## As terras de Limão Verde: a luta pela demarcação

### Relatos de Isac Pereira Dias

Nós lutamos para legalizar as terras de Limão Verde. Eu trabalhei no meio do pessoal para legalizar. Antigamente era pai e filho que trabalhavam juntos na frente da comunidade. Um substituía o outro depois do falecimento (DIAS, Fev/2011).

A gente luto mais pra requerer um pedaço de terra... e onde a gente correu atrás na FUNAI, no SPI...eu fui falar com o representante lá...é... aquele tempo ajudância ainda lá em Campo Grande... a sede mesmo era em Cuiabá...mas eu ia Campo Grande pedi, consulta...nós ficava querendo legaliza a nossa área. Então, um dia o advogado do SPI...já tem índio vereador agora, conversa com ele primeiro...no tempo do seu Jair, né? Jair de Oliveira, já primeiro tempo que ele foi vereador... aí fui lá com ele...levei documento pra ele (DIAS, Ago/2009).

O finado Jair de Oliveira...era índio de Taunay. Primeira vez quando ele entrou para vereador eu procurei ele e contei o causo pra ele que aconteceu. Ele falou pra mim: "então eu vou fazer um...um requerimento. Eu vou levar pra Câmara". E quando ele fez o requerimento foi lá e foi aprovado o requerimento que ele fez. Todo vereador votou unânime. Então o presidente da Câmara que era o...esqueço o nome dele. Então ele pegou esse documento e enviou para Brasília, lá com um General...tar de Esmarth Araujo que era Presidente da FUNAI. Ai ele mandou o antropólogo pra cá pra...o Alceu. Ele veio só pra ver ai foi embora...então esperou a Câmara. Então o prefeito...ele autorizou a demarcação (DIAS, Fev/2011).

O prefeito é...mandou o Zenil pra fazer medição, só que era muito pequena, um pedacinho. Legalizou 1700 hectares, só que puxou mais pro meio da morraria. Aí nós pedimos pra legaliza mais um pedacinho. Só que quando o fazendeiro viu que a... a linha ia passa na terra dele...embargou... aí parou. Em 82 houve o contato da FUNAI com o estado pra ver se estava certa a medição (DIAS, Ago/2009).

O agrimensor veio sabe se a medição estava certa mesmo... ai...eu perguntei pra ele se ia faze ampliação das terras. Ele falou: Não. Me mandaram só pra ver se esta certa a medição. Ai eu falei pra ele que nóis queria é a ampliação. Ai ele falou pra mim que não podia fazer que ele veio mandado. Ai eu falei

pra ele: você pega suas coisas então, coloca na mochila que eu vou pra Aquidauana procurar os direito. Ai tranquemo o material...e fui procura...mas ninguém me deu apoio. Ai eu cheguei aqui e combinei com o pessoal aqui e fomos pra Brasília. Eu num aceitei só demarca aquele pedaço, por que não atendia todo mundo (DIAS, Jan/2012).

A comunidade achou por bem embargar o serviço porque nós queria ampliação das terras e fui até Brasília no Departamento da SUAF saber se ia ampliar a área ou não, porque as equipe da Terrasul já ia plantar os marcos. Ai eles falaram que iam mandar uma equipe pra ampliação (DIAS, Abr/2011, p. 09-10).

No ano de 1990 o Mauro Barros chegou de Brazilia com a portaria para chefiar o posto de limão Verde foi recebi com muitas palma. e começou a trabalhiar junto com as comunidade. E a comunidade sempre lembrando da Ampliação da área do Limão Verde. com muitas reuniões e oficio para Brasilia em 28/11/96 a comunidade resolveu de fechar a estrada de Aquidauana a Cipolandia. Antes de feichar a estrada foi chamado o administrado. Chegou no outro dia 29/11/96 e a comunidade já estava toda pronta para ir na estrada já estava marcada 8 horas para feichar a estrada. enquanto foram feichar a estrada eu Isac e Oclide e Agostinho saimo para ir a Brasilia. (DIAS, 1973, p. 05)

## Religiosidade

**Relato oral de Isac Pereira Dias**

O mais velho não deixava a gente brinca muito a noite... De noite no escurecê já chamava a gente pra...pra ficá dentro da casa...e...existia muito espírito mau fora, por isso que não podia brinca de noite (DIAS, Ago/2009).

Os pajés antigamente, eram...eram...bem respeitado...é...sabia muitas coisas, né? É... adivinha. Quando eles trabalhavam, eles avistava tudo as coisa, do que ta acontecendo agora, por exemplo, quando eles trabalho aqui uma vez...eu era pequeno...é... batia cabaça, penacho, cantava e...de repente disse que apareceu um...uns arames lá em cima...num sabe como que apareceram aqueles...é...traçado de arame aqui em cima. Então, eu vi um tipo de arame... Pareceu-me que eu...eu não fiquei sabendo como é que é...ninguém sabia, né? Então, agora eu pensando bem... acho que já enxergo essa energia que tem agora, todo traçado em cima da casa. Ele viu. Mas, faz tempo já...desde daquele tempo ele era muito sábio. Adivinhava já...então...tudo as coisas no sonho dele explicava. Mas, agora, não existe mais. Porque eles contam assim que, o espírito do bicho que dava força pra ele... então, ele tinha... tinha... cada um deles tinha um bicho e dava força pra ele... é cobra, é onça... esses bichos bravos. Então, como não tem mais onça, tem cobra, mas já é pouca já...então quem ta querendo lembra, num tem mais força. Como era... antigamente, era... era... batia cabaça e cura doente, chupava, tirava todas as doenças que a gente tinha (DIAS, Ago/2009).

Depois veio a primeira escola... na igreja... então, eles lecionavam pra nós, ensinando como que é Deus... essas coisas, né? quando começaram a fica no meio dos brancos... começou esse... esse... festa de santo... São Sebastião, porque o nome dele Bastião. Quando saia festa dia de santo dançava também (DIAS, Ago/2009).

*Exemplo de persistência, Isac Pereira Dias deixará raízes e marcas para as gerações futuras a partir de registros que contam a sua história e a de sua comunidade.*

"Toda a vida a gente lembra do passado"

Isac Pereira Dias

Fontes
Dias, Isac Pereira. Aldeia Limão Verde. Entrevista concedida a Cíntia Nardo Marques, Ago/2009, Fev/2011 e Jan/2012. Aquidauana: arquivo particular da pesquisadora.
Dias, Isac Pereira. Relatório Histórico. Abr/2011 – Cópia do Relatório feita por Cíntia Marques.
Dias, Isac Pereira. Relatório Histórico sobre o Posto Indígena Limão Verde, 1973 – Cópia do Relatório feita por Cíntia Marques.

# Testemunho kaiowa sobre a Mate Laranjeira

João Aquino (Ilust. 260)

**(Apresentação: Rosa Colman & Eva Maria Luis Ferreira)**

*João Aquino[882], Kaiowa, nasceu em 1901 na vila Juti. Mesmo residindo em Amambai, quando da entrevista, aguardava com ansiedade a demarcação da Terra Indígena de Taquara[883] que, em 1999, foi reocupada parcialmente pelos índios Kaiowa e Guarani. Esse ilustre indígena, de fala mansa e lucidez invejável, sempre teve a disponibilidade de receber as pessoas em sua casa e compartilhar sua rica experiência com elas. Nas conversas sobre a Companhia Mate Laranjeira[884], frisava que o índio foi uma peça chave em todo o desenrolar da atividade ervateira e foi intensamente explorado. Sua presença, no entanto, sempre foi ocultada. Em abril de 2006, o senhor João Aquino veio a falecer na aldeia Taquara e, a partir de então, deixa uma lacuna na história indígena de Mato Grosso do Sul.*

*Em entrevista a Antonio Brand, em 1995, em Amambai, no âmbito do projeto "Aldeias destruídas", que serviu de base para sua tese de doutorado (BRAND, 1997), João Aquino fala de sua trajetória como capitão na região de Caarapó e Juti e trata do cotidiano na Mate Laranjeira. Além disso, ao comparar o tempo "de antigamente" com o de hoje na vida dos Kaiowa, ele observa a diferença entre o passado e o presente e lamenta a falta de recursos naturais. Com a palavra, João Aquino.*

Eu quero comunicar como antigamente, o patriciada anda e como é que luta, a luta do antigo né. Então eu aí no Jarará, eu morava no Taquara, antigamente. Eu sou capitão. Eu nasci la na Vila Juti. Depois eu fui pro Posto Guaira. Lá que minha mãe me criou. Então eu fica lá trabalhando na Companhia Mate Laranjeira. Trabalhava de marilheiro e conhecia toda essa [...] Iguatemi, Amambai, Rio Pardo, todas esses. Esses eu conheço tudo aqui, até no Sete Quedas, até Porto Epitácio, pela água né. Então, aquela época eu tava no Taquara. Tomava na minha mão pra mim cuidar 3 aldeias: Taquara, Jarará e Curupi. Antigamente ali não tinha recurso ainda, só tinha moradores. Era *tekoha* antigo mesmo. Porque a Companhia quando tava trabalhando de erva, de erva mate, já tava o índio lá, morava, já era aldeia mesmo. Então o capitão morreu, morreu e ficou José Gonçalves, capitão, era índio do Taquara. Também tomava conta ali no Jarará e Curupi.

Depois eu entrei capitão 1942. Mas eu já tava morando aí. Depois morreu, fiquei eu, depois eu trabalhava 10 anos capitão. Mas

[882] Entrevista realizada por Antonio Brand com João Aquino em 25 de maio de 1995 e arquivada CEDOC TEKO ARANDU/ NEPPI.

[883] Sobre a Terra Indígena Taquara ver BRAND, 2003; PEREIRA, 2005.

[884] Ver FERREIRA E. M., 2007.

tudo, cada mês eu ia visitar cada aldeia, que acontecia às vezes o branco também judiava um pouco né, pro índio né, então isso tudo precisava saber pra mandar alguma coisa, alguma carta lá em Campo Grande para o chefe (do SPI) saber. Mas o recurso não tinha nada. Mas antigamente só caçando no mato, mariscando e caçando. Assim pra comer carne, mas carne não faltava. Carne tem muito no mato, muita caça, carne do mato, né. Então, e se manteve a patriciada, assim se manteve.

Trabalhava um pouco, plantava um pouco, mas pra vender não, não vende, só pra ele comer. Mas em 1955 aí já vem, tomava, o branco já entrava e tá empurrando, tá empurrando o índio. Comprava a terra assim. Então, já falou: "aqui eu comprei, você tem que ir mais pra lá". Aí o índio saía daí, mudava outro aí, vai indo assim, como se vai alcançar, tudo aqui é comprando, mandando um no outro, fazendeiro. É assim que foi. Vendeu, vendeu. Ah, o governo vendeu, né. Depois já não tem mais aldeia, era aldeia né. O Taquara assim que foi que terminou.

A Companhia disse, Companhia Mate, mas foi, eu já não tava mais. Já tava em Dourados. O pessoal da Companhia Mate foi lá falar com o capitão, "porque aqui é da Companhia Mate, não sei que, que tem que ir morar lá em aldeia mesmo, lá em Caarapó". Assim vai indo, ele apertou muito, então pegou o dinheiro e arrumou pra conseguir o carro pra levar. Então o pessoal obrigadamente foi. Obrigou foi a Companhia Mate e obrigou também o diretor (do SPI) que tá no Caarapó, Pantaleão. E levou tudo pra lá. Então ficou, eu soube assim, então o governo que tomou aquela aldeia, não deixa morar ninguém. Depois de 3 anos vai procurar o dono mesmo, mas o índio é burro mesmo, não procurou. Eu também tava em Dourados depois de inteirar 3 anos, o fazendeiro ocupou aquela terra, o Taquara né. E até agora tá lá, mas era aldeia, aldeia mesmo.

Curupay também tomava, o fazendeiro veio e falava pra ele, "aqui não é pra você morar, você tem que sair, procura outro lugar". E saiu tudo. Curupay a mesma coisa. Curupay aí comprou Benedete, acho que finado já. Benedete mandou embora tudo. É agora Campo Novo, antiga, e os índios plantava laranja bastante. Então, 1939 eu passei lá, mas já vinha pra cá de Porto Guaira. Então passamos ali, então não tinha mais ninguém. Saíram porque, sabe, não tinha recurso, porque procurava medir a aldeia, mas ninguém ajudava pra conseguir medir. Então o outro fazendeiro, o outro pessoal, o pessoal do branco que falava pra eles: "aqui não é bom pra morar, você sai daí, vai procurar outro mais fácil pra morar". Assim vai. Então, os índios saiu tudo. Sei o que assim falava sempre cada vez mais tava apertando. Aí o índio saiu, veio pra cá né.

E agora, muito índio que trabalha, trabalha assim de lavoura, tem índio que trabalha, ele achou melhor assim separado de lavoura, fazer com a hora pra cuidar lá e o outro não, já trabalha mais pouco, não gosta bem, e fica assim, casinha piquininha ali junto com a mulher, e faz algum pequininho roça já ta bom né. Mas tem índio hoje em dia, muito índio que quer trabalhar e separar mesmo, separar com parentes e muito também fala que é bom trabalhar juntos com meu parente e aquele tá trabalhando perto que morava do parente dele.

A gente que trabalha mesmo é melhor, mas aquele que não sabe trabalhar. Não sabe melhor não, tá pior. Porque sofre muito, não alcança aquele que trabalha de acordo. Precisava, tem patrão pra gente que vai trabalhar tem que ser um patrão para poder comprar alguma coisa precisão né. E então o índio não sabe procurar, têm muitas ainda tem alguém índio que já sabe, mas muito ainda que não saiba. É bem assim.

Já não tá mais junto reza, não é como antiga, antigamente não, antigamente rezava com tudo junto. Mas com alegria, esse de amigo, alegria, e todos ali abraçaram de tudo, abraçando. Fica bem ali, e toma ali, e cantava. Então aquele que, assim diz que Deus gosta né, mas fica tudo ali. Fica rezando. Então o curandeiro também vem aí para curar criança e na hora de cura vai trazer pra criança,

esse que ta doente né. Então muita pessoa não conhece remédio do mato, mas o cacique curandeiro conhece. Ele que ensina pro pessoal, assim, ele fala.

Aqui no Amambai tem um. Agora em outra aldeia não tem, aqui no Amambai tem. Não sei por que não tem. Acho que é pelo gosto do rezador. E veio em Amambai porque acho que é bom pra morar. Então vem tudo aqui, ali na, ali, onde tá o Damásio. Ali tem muito rezador que reza. É, assim que faz agora. E também só ele que pra rezar, não sabe. Tem que ser outro ele, rezador mesmo tem que ensinar, e dar as coisas pra poder aprender, Então o rezador ensina pro menor de idade não ensina. Só assim mais ou menos 16 anos, 17, 20 anos essas coisas. Porque já fica na cabeça. Agora, menos de idade diz que sabe tudo e depois esquece né[...]

Aí, todo mundo fala, não sei como que vai ficar. Porque o mato já não tem, mato pra ir trabalhar e mariscar e estas coisas não têm mais. Então isso que o índio tava conversando como é que nóis vai ficar, porque nossa terra já não tem mais mato, é só capinzal, mas como antigamente derrubar um mato e plantar mais fácil, e agora tá duro pra trabalhar. Então isso que a patriciada tava pensando agora, como que vai ser, mais tarde vai ficar.

# Testemunho kaiowa sobre o espalhamento

Tito Vilhalva

*Tito Vilhalva,*[885] *conhecido também como Papito, é indígena kaiowa (Ilust. 261). Ele se considera um Paĩ-Tavyterã, um habitante da aldeia dourada no centro da terra. Conta ter nascido em 1930, na região das antigas aldeias destruídas em consequência do avanço das novas frentes de desenvolvimento econômico. Entre essas aldeias, o depoente lista Taquara, Km 20, Puitã, "Sãluca", Laguna de Ouro e Chirical. Tito é casado e pai de seis filhos. Além de rezador e líder político, ele é experiente em negociações, viagens e participações em diversos encontros e cursos no âmbito do movimento indígena. Em 1992 foi candidato a vereador. Na época da entrevista (1997-1998), ele morava na Reserva Indígena de Caarapó. Desde 2007 reside na aldeia Guyra Roka, às margens do Arroio Puitã. Em um momento da fala de Papito, seu irmão João tem uma participação, que vem indicado no texto. Com a palavra, Tito Vilhalva e seus familiares.*

## Modo de vida antes da chegada dos brancos brasileiros

Naquele tempo, ninguém era dono, não tinha cerca nem nada de divisa. Naquele tempo, ainda se fazia o beiço furado. O sistema de trabalhar era bem diferente. Todo mundo se reunia para fazer a lavoura. Poucos tinham machete (facão), ou machado. Algum que tinha era porque comprava quando trabalhava para a Mate Laranjeira. Um emprestava para o outro e fazia a lavoura. Todo mundo plantava igual um tipo de mutirão. Lá todo mundo, mulher, criança, ia todo mundo trabalhar. Quando se colhia, também era tudo junto. Naquele tempo se plantava mais milho branco, milho comum, batata doce, e macucu ou moranga. Aí também uns iam na caça, outros iam pescar. Quando traziam uma caça, aí ele assava. O nosso costume antigo era de não carnear. A gente usava pôr a carne em cima do fogo, deixando sapecar tudo, depois erguia em cima de um giral, furando tudo com um pauzinho. Quando via que estava acabando aquele sangue, então começava a abrir, limpando bem, sem perder nenhum pedaço. Não é igual hoje que todo mundo carneia.

[Para beber], fazia chicha, de cana e de milho, no porongo, pondo depois o mel de Europa. Então era muita gente numa casa e tinha fartura. A produção era boa, a terra era nova. Sempre se usava batizar aquela terra. A semente era sempre boa, porque a gente batizava, e depois plantava. Sempre saía bom. Não dava caruncho, não dava lagarta, não dava nada. A roça só ia aumentando [...].

[885] O depoimento foi recolhido por Maria Angélica Bragança Boschiglia (1998) entre março de 1997 e janeiro de 1998, na Reserva Indígena de Caarapó.

Também na hora de comer o milho assado, por exemplo, ele batizava. Quando ia fazer um bolo, batizava também. É para isso que se tinha cacique dentro da casa. O chefe da casa era aquele que morava dentro da casa.

## Os Kaiowa trabalharam nos ervais e na derrubada da mata

Eu era novo, mas já conhecia o trabalho na erva mate, pois ajudei meu pai a tirar muita erva. As crianças daquela época eram puxado pelos pais. Onde o pai trabalhava, a criança trabalhava também. Na idade de 12 pra 13 anos eu já comecei a tirar erva. Eu era solteiro ainda. Nesta época, nossa família morava na aldeia Puitã, pra lá da região do Poíque, depois do córrego Puitã. Lá a gente plantava roça para nosso sustento" (BOSCHIGLIA, 1998, p. 24).

*João Vilhalva complementa o depoimento, descrevendo como era o trabalho nas derrubadas de fazendas.*

Algumas vezes, o nosso pai juntamente com seus filhos, trabalhávamos em derrubadas de mato para alguns fazendeiros. Neste caso, a gente ficava alguns anos na fazenda, com direito de tocar roça, mas com a obrigação de depois entregar tudo formado em pastagem. Uma fazenda que nós fizemos este tipo de serviço foi a Curupaí (BOSCHIGLIA, 1998, p. 25).

*Tito Vilhalva retoma a palavra e conta:*

A reserva de Caarapó era um erval, com boa parte de terra meio fraca. No tempo que o administrador da FUNAI era o Castelo e o chefe do posto tinha o apelido de Dunga, eles mandavam nós trabalhar na erva. No lugar que hoje é a missão era tudo erva. Naquele tempo arrumei a minha senhora, mas ainda não tinha nenhum guri. A erva mate era mandada para Ponta Porã e o nosso capitão era o Zacarias Marques. Na época da Companhia Mate Laranjeira [...] nós trabalhava com o senhor Brasilino Sanches, que era tipo de um administrador da erva. Ele era comprador da erva mate em todo esse lugar. Eu trabalhei 5 meses na carreta de boi puxando erva mate para Porto Felicidade, na beira do Rio Amambai, próximo ao lugar onde hoje fica a aldeia Jarará. Então, a erva mate era desembarcada em algumas chatas. Nós trabalhávamos aqui no Gueraí, no Campanário, no Rancho 20 ou na Aldeia do Km 20. Esta era uma aldeia que tinha muito índio. Na Aldeia Puitã, que era onde morava a minha família, também era tudo erval. Tinha uns cento e pouco índios. Todos trabalhavam. Em geral a gente ganhava muito pouco. Trabalhava umas dez arrobas e recebia mil reis, mais ou menos. Quem pagava era o administrador, o dono da erva. A gente trazia a erva para secar no barbaquá[886], depois batia a erva com aquele porrete tipo um facão. Juntava uns cinco, dez ou até quinze para bater a erva, em cima da terra, sobre um assoalho firme, bem afiado e bem bonito. O administrador da erva, ou empreiteiro fornecia pra gente o necessário para a gente fazer o locro[887] e farinha. Às vezes não tinha farinha, e então era só o locro e carne. E quando chegava no fim do serviço, a gente pedia a conta e aí eles descontavam aquele mantimento fornecido. Sobrava uma mixaria de dinheiro, mas sobrava. Às vezes era 10 mil reis, ou 5 mil reis. Tinha alguns que recebiam mais de 15 e até 20 mil reis. Naquele tempo não tinha bicicleta. Esse dinheiro não dava pra comprar nada. Nem uma égua. Então a gente comprava uma roupa ou um sapato. Vestia um par cada um. Um pro filho, outro para a mulher e o restante comprava ainda alguma coisinha. Isto era mais ou menos no final dos anos 40. Quando ele tinha uma roupa bonita assim ele guardava. Só vestia no dia da festa, no dia da

[886] Secador rústico para erva-mate. Construção feita toda de madeira, localizada em cima da saída de um forno feito em um buraco no chão. O calor do fogo secava a erva-mate colocada sobre o *barbaquá*.

[887] Comida típica do Paraguai, feita abase de canjica e carne.

chicha.[888] Quando acabava a festa dele, aí ele vestia aquela roupa velha toda remendada. E se não fosse remendada era aquela que a gente fala de baticola,[889] e a mulher amarrava também em volta dos seios. Na hora da chicha, tirava a roupa bonita e ficava assim tudo pelado (BOSCHIGLIA, 1998, p. 26).

## A chegada dos outros e o espalhamento forçado dos Kaiowa

A primeira vez que nós vimos um homem branco foi em 1945 e o nome dele era Basílio veio de São Paulo. Eu tenho, até hoje, uma foto dele junto com a gente, que ele mandou tirar. Lá na aldeia do Puitã, nós morava todos numa casa só, que em guarani a gente chama de ogussú, ou ogaguasu" (BOSCHIGLIA, 1998, p. 25-26).

Os Kaiowa não gostavam de ir pra lá e pra cá. Ele só se mudava, se fosse empurrado pelos fazendeiros. Por exemplo: eu moro aqui. Se chega um fazendeiro e fala "eu comprei essa fazenda", então eu vou. Eu me lembro que na época de 1950 quando eu estava na aldeia Taquara, o delegado de Juti trouxe uma carta dizendo que era para o chefe da aldeia ir requerer aquela terra na capital do Mato Grosso, em Cuiabá. O delegado falou para ele que ia arrumar até a passagem, porque daqui uns tempos o fazendeiro iria vir, comprando tudo e os índios iam ficar sem terra. Só que o Capitão afastou e não foi em Cuiabá para requerer o Taquara. A passagem e a carta que veio jogaram fora. Aí então um homem chamado Doutor Jacinto foi lá e pagou o requerimento em Cuiabá, e escriturou a terra do Taquara. Lembro bem até hoje. Eu estava lá no Taquara, passeando. Era mais ou menos umas dez horas, quando chegou o Doutor Jacinto em cima de um burro. Vieram em oito. Aí ele falou: "bom dia". O capitão não estava. Eu era rapazote e falei para ele "bom dia, vamos chegar e tomar um tereré". A gente tomava muito tereré naquele tempo e puxava o tereré com um caninho de taquari. Eu ofereci o tereré. Ele perguntou se estava só eu. Tinha uma mulher também, mas o índio era meio envergonhado. Aí o Doutor Jacinto falou: "eu comprei essa fazenda e agora tudo aqui é meu. Fala para o Capitão e para os moradores daqui, que se eles quiserem trabalhar comigo, eles podem morar aqui. Se eles não quiserem, eles podem procurar outro lugar pra morar. Conta tudo para ele. Amanhã ou semana que vem eu vou começar a derrubar, uns mil alqueires aqui. Vou trazer os peão lá do Paraguai e vou pôr aqui. É minha fazenda agora". Não respondi nada, só falei "tá bom, eu conto pro capitão". Quando foi de tardinha chegou o capitão. Aí eu contei para ele do homem que comprou a fazenda aqui. Mostrei e falei: "olha, aqui tá o papel". Ele pegou, olhou. Não sabia ler, mas entendia um pouco. Aí ele falou: "o que nós vamos fazer? Nós temos que correr daqui". Eu estava passeando no Taquara aprendendo dessa reza, porque tinha rezador lá. Então eu tinha que ir lá. É mesma coisa de aprender um curso. Uma oração, uma reza pra milho, pra arroz, para a terra, para a doença, para muita coisa. Tinha que aprender tudo. Mas a minha família morava mesmo era lá no Puitã. Minha avó, meu avô. Lá no Puitã estávamos tranqüilos. Todos tinham roça, tinha uns 150 índios. Um dia veio o Albuquerque e o Afrânio. Aí deu muito tiro. Assim, tiro mesmo. Tinha um cocho de chicha assim, ali nós escondemos e o resto foi embora. Eu não sei se era fazendeiro ou pistoleiro. Tinha uma capoeira e eles se acamparam lá. Veio o finado Antenor e comprou mesmo. Eles requereram e falaram para nós que compraram. Esse meu irmão, o João, era pequeno. Morreram uns 15. Foram todos enterrados na aldeia Puitã. Aí não teve jeito e tivemos que sair. E os índios se esparramaram tudo. Correram tudo para a Reserva Caarapó. Deixaram a aldeia [Puitã] abandonada (BOSCHIGLIA, 1998, p. 26-27).

[888] Bebida fermentada, feita a base de milho. Utilizada em festa, conhecida pelo mesmo nome da bebida.

[889] Pano que se amarrava na cintura e passava em volta das pernas.

## Práticas econômicas novas e tradicionais na década de 1990

Hoje existem oito grupos de roça organizados dentro da reserva. O meu genro falou pra mim: "eu não quero deixar minha roça". Eu falei: "o senhor é quem sabe, não vou prender o senhor, não. Porque a roça pra mim dá mais lucro". Mas o vice-capitão chegou e falou: "deixa a roça aí. Essa roça não vai dar lucro pro senhor. Vamos lá pra Debrasa. Eu dou 120 em dinheiro". O capitão é outro também que complica leva o povo pra destilaria. Eu fico observando, Né? O capitão ganha uma comissão de 20%, 30%. Eu to achando que esse problema de ir pra destilaria tá acabando com o índio, porque não tem mais alimentação da terra dele. Tá prejudicando o índio, Né? Sessenta dias ele fica fora. Causa muito atrapalho. Às vezes ele vai, fica 60 dias. Quando vem a família morreu. A mulher foi embora. Não tem arroz, não tem feijão, não tem banha, não tem nada. Então que que a mulher vai fazer? Então, quando ele volta, 60 dias, acha a casa tapera, Né? Tapera porque não tem mais mulher. A mulher vai embora. Leva os filhos, vai embora. Casa com outro. É o caso do Florêncio, por exemplo. Quando ele foi, pegou um vale de 110 reais. Quando voltou, achou a casa tapera. A mulher foi embora. Casado 30 anos. Ficou viúvo (Hé, Hé, Hé !!!?). É bem complicado para o índio. O índio podia dizer pro capitão deixar ele trabalhar na roça. Plantar arroz, milho, qualquer coisa, na terra dele. Eu acho que é mais vida sossegada pra ele. E a família ficava sempre lá, perto dele. [...] Mas eu acho que ele, o capitão faz a cabeça dos jovens para levar eles para lá. Aí ele cria aquele costume. Não consegue mais ganhar dinheiro sem ir na destilaria. Mas ele poderia ter resultado aqui na reserva também. Se juntasse muita gente, até as crianças, e trabalhasse na roça dele. Eu acho que conseguia criar um salário de trabalho. Agora neste ano de 98, no dia 4 de janeiro, o capitão juntou uns homens e foram para a destilaria. A roça deles ficou tudo no sujo, tudo mato. Nós velhos estamos enxergando (BOSCHIGLIA, 1998, p. 28)

## Doenças, saúde, tristezas, alegrias

Antigamente havia pouca doença. O índio tinha mais vida, mais saúde. Tinha a chicha, a festa, a reza, a comida, a caça, a cultura. Tinha alimento que trazia saúde para o índio, tinha o remédio do mato. Hoje não tem mais nada. Acabou tudo para muito índio e para muita índia. Eles sentem falta daquela vitamina. Hoje prá poder caçar precisa ir a 8 – 10 km e fica cansado. Chega em casa não tem nada para comer. Fica doente. Fica sentido. Aí vem a doença mais fácil. Antigamente tinha o mato, o remédio do mato, mel da Europa, de jateí. Tudo era vitamina. Ficava mais folgado, mais alegre. Era vida pro índio. Hoje o sentimento já é bem outro. O índio está mais sentido [triste, ressentido]. Fica mais fácil a doença pegar. Hoje não tem mato. O índio tá mais apertado. Antes o índio vivia mais tranqüilo e hoje tá morrendo índio direto. Uns estão se enforcando, outros morrem de pinga, outros estão se matando. Eles falam "morreu de pinga", mas não é pinga. É sentimento. É dor. Pensa muita coisa. Chega no meio da família, não tem nada pra comer. Ele fala: "meu Deus do céu, não trouxe nada, não ganhei nada. Fui trabalhar fora e não ganhei nada". Por isso que o índio tá pegando doença (BOSCHIGLIA, 1998, p. 29).

## Desafios para o exercício da autoridade tradicional

Isso é que eu falo para o meu filho, que ele tem que aprender isso de antigamente. No tempo antigo quando a gente ia preparar a casa, se dizia ogajekutu e, depois que estava pronta, ogussu. Dentro de cada ogussu morava quinze, vinte a trinta pessoas, dentro de uma casa só. Naquela época, era o cacique que mandava e organizava dentro da casa. O cacique rezador. Naquela época ele falava "você não briga, você não brinca". Ele dava os conselhos. Quando tinha quinze ou vinte pessoas, todos se ajeitavam, pegan-

do a rede de caraguatá e dormindo tudo ali mesmo. Quando era hora do almoço todo mundo ia almoçar junto e não tinha briga. Sem briga era tudo alegria, era uma faceira, uma alegria e mais uma saúde pra gente. Eu me lembro bem quando nós morávamos assim. Ninguém brigava, quando o cacique falava todo mundo ficava quieto. Hoje não, quando a gente fala para o filho ele já começa a rebater, é teimoso" (BOSCHIGLIA, 1998, p. 31)

Hoje em dia os patrícios não acreditam muito. Nem na reza, nem no cacique. Hoje acreditam mais em outra religião nova que está chegando aí. Esses que estão falando de crente. A reza, o cacique antigo, ninguém acredita mais. Por isso que o cacique está afastado. Olhando o que estão fazendo. Vendo o que esta religião nova que está chegando vai fazer (BOSCHIGLIA, 1998, p. 33)

Acho que o sentimento [de estar perdido] dos rapazes novos, moça nova, guri novo, guria nova, é porque eles sentem a falta de alguém [lhes] pra dar conselhos. Falta um seguro pra eles, né? Eles se perguntam: quem vai dizer pra nós? É a mesma coisa como quando o pai não está, quem vai dizer: não meu filho, não vai aí não. Agora, se o pai está, tudo ta tranqüilo. Nós cacique temo preocupado com isso. Então por isso que eu acho que se nós precisa ter uma oga [*og gusu*, a casa grande] na reserva. Aí quem pensa em Deus chega e aí nós conversa, pra poder dominar e criar a coragem que ele precisa pra poder continuar a trabalhar e poder viver mais um tempo" (BOSCHIGLIA, 1998, p. 48).

# Testemunho indígena Atikum

"O importante é eu saber quem eu sou"

Aliano José Vicente

**(Redigido por Gabriel Ullian)**

Meu nome[890] é Aliano José Vicente (Ilust. 262). Eu nasci na serra do Umã, no Pernambuco, em 1949. Hoje estou com 64 anos. Rapaz, lá na nossa aldeia chove pouco.

No ano de 1970 muita gente saiu de lá da aldeia e eu fui um dos que saíram. Eu saí de lá em uma segunda-feira, saí de lá por causa dessas dificuldades da seca que dão desânimo na gente. Lembro-me que eu fui à cidade, em Carnauba[891], para fazer compra, mas não consegui compra, estava sem dinheiro e voltei para casa sem nada. Cheguei e conversei com a mulher, não tinha nada para comer e nós decidimos ir embora, saímos na segunda-feira a tarde mesmo. Saimos para perto, fui para Cabrobró. Eita nóis! Andamos a pé um trecho que dava cerca de uns oitenta quilometros. Passamos por Barra do Cebo, Riacho Pequeno e cortamos caminho por um terreiro, uns 20 e poucos quilômetros, até chegar ao Bódaca. Andamos na terça-feira todinha e na quarta- feira até 4 horas da tarde, quando saímos em uma estrada que chamavam de pista, não era de asfalto não, era de cascalho, mas chamavam pista. Ali passava o ônibus três vezes por semana e Deus abençoou que naquele dia era dia do ônibus passar. Por volta das cinco e meia o ônibus passou, eu dei com a mão e embarquei, depois fui descer só em Cabrobó.

Eu fiquei uns oito meses tocando umas terras na ilha de Cabrobó e depois voltei para a aldeia. Quando eu cheguei em casa vi que a situação estava brava. Como eu já tinha ganho um dinheiro trabalhando na beira do rio, não demorou e eu fui embora. Fui para o Paraná pela primeira vez, trabalhar em uma fazenda de algodão, no município de Goioerê. Lá era um lugar bom, chovedor!

Trabalhei quatro anos no Paraná e voltei para Pernambuco em 1974. Fiquei lá até 1977, mas a gente estava passando muitas dificuldades de várias colocações: é de comestíveis, é de uma roupa para vestir… Aquilo deu muito desânimo na gente, aí eu saí para procurar uma vida melhor. Fui novamente para o Paraná e não voltei mais para Pernambuco. Nessa época, saímos eu, Compadre Adriano, Compadre Manézinho e Compadre Anilton, todos meus irmãos. Nós já éramos todos casados e saímos com as famílias.

Lá, trabalhamos na fazenda de algodão mais três anos, de 1977 até 1980, e de lá fomos para Selvíria, aqui no Mato Grosso do Sul, também para trabalhar com fazenda. Chegamos lá em 1980 e trabalhamos três anos numa

[890] Este texto é uma versão resumida do documento oral de Aliano José Vicente (2009), transcrito, textualizado e transcriado por Gabriel Ulian.

[891] Refere-se ao município de Carnaubeira da Penha.

fazenda. Daí venceu o arrendamento que nós tínhamos feitos e nós não quisemos mexer com outro arrendamento. De lá saímos para o lado de Goiás. Eu falo Goiás, mas não foi bem Goiás porque nós ficamos para frente de Casilândia, ainda do lado de cá do rio Aporé, no Mato Grosso do Sul. Estávamos bem na divizinha com Goiás e a cidade em que íamos fazer compra era Aporé, em Goiás, por isso às vezes eu falo que estavámos em Goiás.

Quando estava em Selviria, encontrei com um rapaz de Pernambuco, um Atikum lá da aldeia, Compadre Enoc, que inclusive é meu primo. Era ano de 1982. Ele estava com um pessoal que tinha vindo para cá com o interesse de encontrar uma aldeia para acalmar aqui no Mato Grosso do Sul. Eles vieram aconselhados por um chefe de posto da FUNAI, que havia chefiado a aldeia Passarinho, dos Terena, ali perto de Miranda, e depois chefiou a aldeia dos Atikum, lá da serra do Umã, quando eu já não estava mais lá. Conversando com uns primos meus, ele falou que para cá era um lugar muito bom, chovedor, isso e aquilo outro, e deu aquele endereço para meus primos. Compadre Enoc já tinha o meu endereço em Selvíria e foi direto para lá, encontrar comigo, para depois procurar essa aldeia. Compadre Enoc foi procurar a aldeia e eu fiquei mexendo com fazenda até 1985, quando resolvi ir para a aldeia onde ele estava. Mas, quando eu cheguei a Campo Grande, soube que ele já não estava mais na aldeia Passarinho, que já estava aqui em Nioaque. E assim foi minha vinda para cá.

Chegando aqui, eu encontrei com ele, batemos um papo, conversei com o Terena, com o cacique, fui ao posto fazer uma visita, conversar com o chefe… Daí o cacique e o chefe perguntaram se eu não queria morar aqui e eu disse que estava gostando daqui e que tinha achado bom o local. Enquanto isso Compadre Enoc e Compadre Adriano já estavam morando aqui e tocando umas rocinhas aí para baixo. Eu disse que queria vir embora para cá, se eles me dessem apoio. Os patrícios[892] falaram que eu podia vir que havia terra para trabalhar.

Quando eu cheguei aqui, em 1985, não tinha ninguém nesse local onde eu estou. O cercado de tocar lavoura era lá para baixo e isso aqui era uma campo, tinha só umas criações soltas do velho Nenê e do Sr. Atacilho. Eu me agradei desse trecho e deu certo a morada… Fiz uma casinha ali embaixo e fiz um poço, um poço raso, com oito metros, aí comecei os trabalhos por aqui. No início houve muita dificuldade, porque não tinha ajuda. Arrumei um arame, fiz um cercadinho e fui trabalhado… Eu fui trabalhando junto com os meus meninos e o foi aumentando o cercado, fui organizando as coisas e começou a melhorar pro meu lado: colhendo milho, feijão, arroz, criando porco e tocando lavoura de algodão que nem lá no Paraná. O algodão produziu até mais ou menos, eu fiz um dinheiro bom e fui comprando umas cabecinhas de gado e umas vacas para tirar leite.

O que desorganizou um pouco é que a união faz a força, e a força que eu estava usando aqui na lavoura era a minha própria e a dos meus filhos. Aí os filhos começaram a casar e cada qual foi fazer o seu local… Terminou que casaram todos os filhos e eu fiquei sozinho com a mulher. Mas, até o momento, eu não posso reclamar da vida não, está maravilhosa, graças a Deus! A gente tem que agradecer a Deus, porque nascer e se criar em um lugar como o que eu nasci e me criei, lá no Nordeste, passando fome, passando sede, passando dureza, e hoje estar em um lugar desses daqui, onde a gente não passa necessidade de uma roupa, tem um leite para tomar, comida para comer… Aqui a gente nem pensa em comida, porque não falta… O lugar é bom de chuva!

[892] Por "os patrícios" entenda-se "os Terena", pois esta é uma das formas como esses se chamam entre si. Esse vocábulo é utilizado comumente pelos Atikum residentes em Nioaque/MS, para fazer referência aos seus vizinhos Terena. Quando se trata de referência a outros Atikum, esses optam pelas palavras "caboclo" ou "compadre".

Eu não sei agora se melhorou, mas, na época que eu saí de lá do Nordeste, o povo, para se alimentar, ia buscar macambira na mata, na caatinga. Lá não se fala mata, mas sim caatinga. Macambira é comida brava, ela parece muito o caraguatá. Lá se come também bró de catolé, chique-chique facheiro, catumé, oicó, oiti, mucunama… A mucunama é perigosa, tem que saber fazer ela, lavar ela em nove águas, mas dá uma comida boa. Essa é a comida brava daqueles caboclos de lá da Serra do Umã, quando a crise está feia. Lá não se come arroz, a comida mansa de lá, que se come quando o tempo está bom, é feijão catador, fava e milho, para fazer cuscuz, angu, xerenk, mungunzá, fubá… Aí a coisa está boa, é comida mansa. Quando é brava, é comida do mato! Lá só se come arroz no mês de São João. Nessa época, é aquele "aue" para comer um arroz com carne de galinha na fogueira.

Eu tenho saudade de lá, porque é a minha terra de origem e dessa a gente nunca esquece. Mas lá é difícil e aqui no sul é bom. Aqui só o que judia um pouco é a saudade do Nordeste, que é muito longe para gente ir passear… Agora aqui o que me recorda muito o Nordeste é a minha moradia, que eu sempre cuido para um pedaço de casa de ser desse sistema assim, de barro[893]. Eu gosto desse local da casa porque, se eu tô trabalhando aí por fora, eu estou no Mato Grosso do Sul, mas, quando eu chego e sento aqui, me representa que eu estou na Serra do Umã. A casa de barro representa o meu lugar de origem.

Quando eu saí de lá não tinha casa de tijolo e telha, as casas era todas de barro...Isso era gostoso para gente dormir no tempo do calor, rapaz... O chão e a parede das casas eram de barro, aí nós jogávamos um pouco de água na parede e no chão, a casa ficava fria e cheirosa, com cheiro de terra molhada, e a gente dormia gostoso. São algumas lembranças que eu tenho do Nordeste.

[893] Refere-se gestualmente às paredes feitas de barro, no estilo "pau-a-pique".

Outra coisa que eu lembro muito é o Toré. Lá na minha aldeia, onde eu aprendi o Toré, nós dançávamos o Toré todo sábado no terreiro. Desde pequeno eu sempre frequentei o terreiro e eu fui crescendo e tomando gosto pelo Toré, eu achava bom demais! Depois de mais grandinho, às vezes pai e mãe não iam e eu ia com um companheiro ou ia sozinho dançar no terreiro. Às vezes encontrava com o companheiro já longe, porque minha casa era muito distante do terreiro, mas mesmo assim eu ai dançar todo sábado. Foi assim que eu aprendi o Toré… Eu achava bonito, fui tomando gosto e fui tomando amor naquela dança até que eu a aprendi. Lembro-me que, quando eu era criança, às vezes o Toré ia até muito tarde da noite, eu ficava querendo cochilar e sofria para vir embora com sono. Aí eu dizia que não iria no outro sábado, mas, quando chegava o dia, eu acabava indo.

Eu me lembro de uns caboclos velhos, tiradores de linha de toré que tinha lá: os Nogueira, Velho Mané Bezerra, Zé Megero, Trazino, Tio Roseno, Francisco Livino, Marinho Livino, Lubano… Uns caboclos bem de idade já… Eram todos uns guerreiros, dançadores de Toré… O pajé na época era Velho Mané Bezerra, depois, quando eu saí de lá, Arino, filho de Tio Roseno, havia se tornado pajé. Falando assim, desses caboclos, eu me lembrei de uma linha de Toré que Zé Megero gostava de tirar quando chegava ao terreiro, falava assim a linha:

> Olha quem chegou na porta que aqui dentro não parou (2x)
>
> Aqui só entra quem falar que o trabalho é anjucá (2x)
>
> Hia hei a
>
> Odiahá hei a
>
> Hia hei a
>
> Odiahá hei a

Eu lembro de tudo rapaz… Tinha outra linha que ele gosta muito também, falava:

Trabalha os índios para Deus nos ajudar (2x)

Oi minha santa

Oi Terezinha

Oi minha santa ela é rainha dos índio (2x)

Rapaz, eu achava bom… Eu era um caboclo novo, menino, e dançava bonito. Lá todos dançam, homem, mulher, formam aquela fila grande… E a pancada do pé vai batendo: "pla, pla, pla…" Era muita gente dançando!

Aqui eu já dancei uns Toré também, mas aqui o grupo é pequeno, não é igual lá na Serra do Umã… Agora, falando da Serra, eu me lembrei de outra linha muito bonita que diz o seguinte:

*Os meus Atikum estão muito alegres (2x)*

*De ver seus índios em cima da Serra (2x)*

*Reina, reina,* ôa

*Reina, reina há (1x)*

Ô reina*, Helena,* ôa

*Reina tiralanga (2x)*

Ae linha bonita! Imagine uns trinta, quarenta caboclos bons de pé dançando essa linha, batendo o pé…

Para dançar essas e outra linhas de toré, a gente tomava o anjucá, que é uma bebida feita da jurema. A gente tira a casca da jurema e macera com água para beber, esse é o anjucá. Essa bebida representa o sangue de Jesus para nós e nós a tomávamos no terreiro… Todos tomavam: homens, mulheres, crianças, não tem problema nenhum em tomá-la e dançar o Toré.

Lembro-me também dos agradecimentos… Quando termina o Toré, eles sempre erguiam os maracás, os chacoalhavam e diziam assim:

Viva a Deus! (Viva!)

Viva os 'Encantos de Luz'! (Viva!)

Viva os índios que estão dançando! (Viva!)

Viva nossas visitas! (Viva!)

Viva nosso terreiro! (Viva!)

E viva nosso Pajé! (Viva!)

Viva nosso Cacique! (Viva!)

Eles sempre faziam essas homenagens depois de cantar uma linha de Toré. É uma tradição de origem. Só não sei explicar a finalidade disso, mas, na Serra do Umã, eles sempre diziam essas palavras ao fim do Toré: "Viva Deus, Viva os 'Encanto de Luz'"…

Aqui nós não tomamos o anjucá porque não tem jurema nessa região. Aqui, quando nós vamos dançar o Toré, sempre tem alguém que compra um garrafão de vinho e nós tomamos um golinho de vinho no lugar da jurema e dançamos o Toré do mesmo jeito. Eu estou sempre incentivando o grupo para dançar, porque o Toré é uma tradição original desse grupo e, se Deus quiser, nunca vai acabar. Até os pequenininhos já estão tomando amor pelo Toré. Ficam me perguntando que dia que vamos dançar e ficam todos contentes e empolgados quando eu organizo o grupo para dançar. Eles saem correndo por aí convidando todo mundo para participar. Penso que assim eles vão praticando para não esquecer essa tradição.

Agora, sobre os Encantos de Luz, eu não posso falar detalhadamente. Não sei bem porquê o pajé dizia aquelas palavras ali no final do Toré… Eu não posso explicar, porque antigamente os índios tinham muitas ciências e, quando foi do meu tempo para cá, eu não consegui entender as ciências de índio. Naquela época, o pajé tinha muita ciência da tribo, inclusive avisa os caboclos do que tinha que ser avisado. Só o que eu sei é que os Encantos de Luz são da parte espiritual… Nós agradecemos primeiramente a Deus, depois aos Encantos de Luz, porque nós acreditamos que eles são os nossos companheiros antigos, dançadores de Toré, que estão novamente dançando o Toré conosco. Esses caboclos não existem mais, mas suas memórias existem e representam para nós as suas presenças no terreiro, por isso a homenagem: "Viva os 'Encantos de Luz'!" Nós estamos dizendo isso para eles.

Eu só espero que essas palavras que eu estou dizendo possam ser bem aproveitadas, porque meu interesse é dizer algo que pos-

sa servir para a minha comunidade e possa até servir para outra comunidade. Eu quero deixar registrado por onde eu venho vindo, como eu fui tratado… Gostaria que daqui não sei quantos anos, depois que eu morrer, um neto ou um bisneto meu venha a ler essa entrevista, porque eu acho que o homem que tem família, depois que morre, deve deixar a fama para sua família, porque a fama é o sentindo da vida.

Penso que uma comunidade pode ser comparada com uma árvore: a esperança do galho da árvore está no pé da árvore e, se esse pé não fortificar a árvore, os galhos secam. É como uma comunidade em que os mais velhos podem ser considerados o pé da árvore. Se os mais velhos não deixarem bem combinado, ou em letra, o pouco conhecimento que têm para os seus filhos e netos, aquela comunidade fica desorientada, sem sentido, porque não sabe qual é sua origem. Quando se sabe de onde se vem, se pega o sentido de para onde se vai, e é através das histórias que é possível saber isso.

Por isso que eu quero deixar minhas histórias, para meus netos crescerem e viverem respeitando a todo mundo. Eu não sou contrário a ninguém, sou companheiro e amigo de todo mundo. Minha pele é escura, mas eu me dou com a pele branca também. Por isso que eu acho importante respeitar a todos, porque todo nós, eu que vim de Pernambuco, quem é de Mato Grosso do Sul, quem é de outros estados, todos nós somos cidadãos.

Em se falando dessa questão de cor da pele, nós Atikum somos da região do Nordeste e lá têm uns quantos índios que têm a pele preta, a maioria deles. Lá têm várias etnias que são iguais aos Atikum: a pele é preta. Isso acontece porque foi por lá a descoberta do Brasil. Os africanos e os portugueses chegaram mais por lá, há muito tempo isso, e eles começaram a se misturar: os negros com os índios. Por causa desse cruzamento que eu tenho pele escura, que meu cabelo não é liso… Não precisa temer isso, foi só um cruzamento dos índios com os negros. Eu acho até que esses quilombolas não estão tão distantes de nós, por causa disso, e acho também tem vários brancos que têm sangue de índio misturado. Eu não posso falar com certeza porque eu não sei ler e nem escrever, e já pode ter alguma coisa escrita sobre isso, mas na minha orientação do campo, com base nas histórias que os mais velhos contavam e que ainda me restam na memória, eu acho que o que eu estou falando é verdade.

Por causa disso eu acho que somos todos brasileiros e eu amo a todos como meus conterrâneos. Não vou dizer que todos são meus parentes, mas eu considero a todos da nação brasileira como meus conterrâneos, eu esteja onde eu estiver. Somos todos brasileiros. Eu me considero brasileiro nato e considero também os brancos brasileiros natos, porque até os bisavôs dos brancos de hoje já nasceram aqui, são brasileiros. O mesmo eu penso desses escurinhos, mais escuros que eu. Vixi, para mim não tem diferença, eu amo a todo mundo.

Os meus pensamentos são esses, fazer parcerias, amar a todos e tratar todo mundo bem, como Deus me guia. Pretendo tratar todo mundo bem. Agora, qualquer pessoa pode me tratar da maneira que quiser que não estará me ofendendo. Pode me chamar de baiano, de alagoano, de negro, de terra-seca, como de fato me chamavam aqui em Nioaque, quando eu cheguei. Não estará me maltratando se me chamar de uma maneira ou de outra, da maneira que me chamar eu vou responder, porque *o importante sou eu saber quem eu sou*. Eu sei quem é o negro, o baiano, o alagoano… Eles são meus irmãos, também são filhos do mesmo Deus e da mesma terra que eu… Deus também cuida deles assim como cuida de todos.

É aqui na terra que é feita a separação entre as pessoas, mas eu não faço isso não, eu trato com respeito a todos e quero ser respeitado por todos. Não é possível que algumas pessoas não conversem e não cumprimentem as outras por causa da cor da pele, que às vezes é mais escura. Isso para mim

é discriminação! Nós temos que ter amor uns aos outros e é o conhecimento que faz o amor.

É apenas isso o que eu tenho para falar e que eu quero que meus netos leiam isso daqui a quarenta, cinquenta anos… É só o que eu quero deixar para eles: as minhas palavras, porque eu não tenho muito a oferecer, a não ser um pouco de conhecimento do campo. Não sei ao certo, mas eu estou desconfiado de que meus netos não vão saber o que eu sei, porque eles estão se formando em outros setores, aprendendo coisa que não são do meu conhecimento. Para eles ficam essas lembranças… Isso para mim é a fama. Morre o homem, fica a fama!

# Testemunhos de indígenas vivendo em contexto urbano

Dario Massi de Morais
Elizena Lima Velasque
Eulalia Lima Ramos
Marcia Ribeiro de Souza
Santa Leme da Silva

**(Apresentação e seleção dos fragmentos: Graciela Chamorro)**

*Os cinco testemunhos que se seguem foram compilados por Juliana Ferreira Silva (1999), entre julho de 1998 e agosto de 1999, e integram seu relatório de Pesquisa de Iniciação Científica. Essa pesquisa foi orientada pela professora Marina Evaristo Wenceslau, no Centro Universitário de Dourados, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, UFMS. Optamos pela publicação do material, pois ele marca bem os processos de mudança em curso entre a aldeia e a cidade. Com exceção de um testemunho, chama-nos a atenção, nas falas das pessoas entrevistadas, a lembrança da reserva como espaço de sociabilidade positiva, lugar onde as pessoas gostam de ficar e morar, mas que forçosamente precisa ser deixada, pois os moradores precisam se mudar em busca de recursos.*

*Nos testemunhos podemos ainda observar que as mulheres casadas com não indígenas têm dificuldades em permanecer na reserva, por serem alvo de falatórios. A enorme mobilidade das pessoas que não conseguem estabelecer-se na reserva – há famílias indígenas vivendo em Porto Vilma –, assim como o fato de elas sempre retornarem para as proximidades do lugar onde nasceram,* é outro aspecto a ser observado. *A adoção de crianças e uma série de temas referentes à história e à etnografia que emergem da vida dessas pessoas tornam estes depoimentos fontes diferenciadas da história indígena regiona*l[894].

## Testemunho de Dario Massi de Morais

Meu nome é Dário Massi de Morais[895], meu pai é falecido, tenho só minha mãe. Meu pai era evangélico, todos nós aqui de casa nascemos e fomos criados num lar cristão.

[894] Com relação ao original, todos os testemunhos passaram por correções ortográficas e de pontuação, além de pequenas reformulações em prol de uma melhor compreensão.

[895] Ele era filho do pastor batista Ângelo Massi, que enfrentou forte tensão com as lideranças da Jaguapiru, o que de fato lhe causou dificuldades na reserva, nos anos 1980. Na época, a Missão tinha um conselho e muitos dos membros desse conselho faziam parte do conselho indígena da Jaguapiru e também eram as lideranças reconhecidas pela FUNAI, as mesmas pessoas nos três lugares. A missão pleiteava sua exclusividade na reserva e tentava impedir que outras igrejas se estabelecessem na RID. Levi Marques Pereira trabalhava na aldeia nesses anos difíceis. Ele visitou o pastor Ângelo, junto com o Áureo Brianezzi, coordenador da Missão Tapeporã na época, para lhe prestar solidariedade. Em suas palavras: "O Ângelo fazia conferências em igrejas da cidade e com isso conseguia algum reconhecimento e algum recurso para viver". Dário foi irmão de Davi Massi (funcionário da FUNAI) e de Dorcas Massi (professora da Escola Tengatuí), casada com um bombeiro, que acabou oportunizando o ingresso de Davi na corporação. Dario já é falecido (Nota das organizadoras).

Meu pai falecido se chamava Ângelo Massi de Morais e minha mãe é Engrácia Cessé de Morais. Nasci aqui mesmo em Dourados. Sou da tribo terena e minha infância foi muito difícil! Meus pais não tinham como dar estudo para nós, sabe? Aqui se plantava mandioca, o milho, isto tudo porque era muito difícil a sobrevivência, nessa nossa época! Quando tive que frequentar as aulas na escola, meu finado avô assava batata doce para ser nosso pão da manhã, isto tudo para nós podermos estudar. De manhã, meu avô chegava [...] e falava: "está aqui o pão de vocês, meus netos".

Onde nós vivemos era muito difícil, difícil, difícil mesmo! Minha irmã, a mais velha, é missionária no Pará. Tinha época que minha mãe desmanchava a roupa dela e da minha irmã para fazer o nosso uniforme. Nessa época foi muito difícil para todos nós!

Consegui só concluir o 2º ano do 2º grau, porque tive que sair de casa para trabalhar. Um dia falei pro meu pai que tinha que dar um jeito na vida, não iria ficar a vida toda na barra da minha mãe e do meu pai. [...] O nosso serviço não dá para estudar mesmo, e agora não dá mesmo. Então minha infância foi bem difícil. Falo isso porque foi assim mesmo. Até agora falo para meus guris, àquele de 10 anos, que tudo tá melhor que na nossa época. Foi uma época difícil! [...], as crianças não tinham nenhum brinquedo. O nosso brinquedo nós fazíamos de bananeira, cortava galhos, fazia de carrinho. Tínhamos vontade de ter brinquedos, mas não podia! Nosso pai não tinha condição de dar. Foi uma infância bem difícil, difícil mesmo! Agora não estou no céu, estou trabalhando ainda. Agora, o que eu passei na infância não quero que meus filhos passem, vi que foi uma coisa difícil. Assim, procuro fazer o melhor para eles e explico que na época que estudei não era do jeito que é hoje. Eu ia caminhando de casa até a escola Menodora, sabe? Chegava duas, três horas da tarde em casa e meu pai falava: "Bom, não tenho nada para dar para vocês, só posso dar estudo. Enquanto eu der, vocês tem que aproveitar!".

Dessa forma, estudei até o quarto ano na Missão[896]. Depois, comecei a fazer ginásio, aí já fui para escola Menodora e vim terminar lá na escola Presidente Vargas. Depois peguei transferência e fui para Campo Grande. Terminei o 2º ano lá, daí então é que parei!

Meu pai, na época, era pastor e por isso foi excluído da aldeia. Só porque ele era religioso. Então, o pessoal não admitia que índio progredisse, né?! Meu pai saiu da aldeia e começou a trabalhar fora, nas Igrejas. Assim, fui criado fora da aldeia. Nesta época, em que foi excluído da aldeia, ele foi a Brasília para pegar uma autorização e poder entrar lá. Como índio, tinha o direito de entrar a hora que quisesse na aldeia! Depois de um tempo, voltamos para cá, na casa do meu avô que morava aqui, e, como não tínhamos onde morar, morávamos em Itaporã, sabe?! Meu avô disse para minha mãe voltar para casa dele, porque ele não tinha outra filha a não ser ela. Aí minha mãe voltou para a aldeia com meu pai. Quando eu já estava com 7 anos que morava fora, voltei! Mas sempre estudando fora.

Quando terminei a 8ª série, fui para o exército. Assim foi que achei que tinha que sair, não dava para ficar só nessa vida. Por isso fui muito discriminado! Até hoje, somos discriminados ainda, assim procuramos trabalhar conforme o pessoal trabalha, para não sermos rebaixados!

Saí! Hoje trabalho fora porque achei que tinha que procurar alguma coisa melhor. Não posso viver só da cultura indígena. Meus pais moram lá na aldeia. Hoje eu vou direto prá lá. Convivo com o pessoal, brinco. Meus meninos, já estou levando para dançar, aquelas danças dos índios Terena. Estou levando porque não pode perder a tradição! Isto não pode perder, porque eu e minha esposa somos índios, a única coisa, que é diferente, é que moramos fora da aldeia, mas não podemos negar que somos índios, né?! Quando saí para procurar uma coisa melhor, nossa cultura continuou, e é por isso que falo para os meus

[896] Quando os indígenas falam da "missão" referem-se sempre à Missão Caiuá.

guris que não podemos perder [nossa cultura] e por isso que levo para aprender a dançar.

A coisa mais difícil que achei, foi não ter aquele entrosamento com o pessoal branco. Até chegar ao entrosamento que estou agora, foi difícil! Porque falam: "Ah! cara é índio! Ele não tem capacidade que um branco tem!". Fui discriminado, mas superei tudo isso! Não é difícil conviver com os brancos, o importante é você ter aquele entrosamento, conversar. É assim que vamos demonstrar que temos a mesma capacidade e força que branco tem. Nós aprendemos tudo! Tudinho! É preciso que as outras pessoas ensinem.

Não tive dificuldade nenhuma quanto ao meu estudo. Os meus pais mesmo deram assistência para nós. Depois que saímos do primário, a dificuldade que tive depois, foi de pagar a escola particular. Eu estava em Campo Grande, não tinha como pagar! Não tinha serviço fixo. Se dependesse de outras pessoas, bolsa de estudo, por exemplo... Nunca tive tempo e condições de estudar. Esse sempre foi um problema muito difícil, para mim! Sempre tinha que estudar até onde podia. Terminei o segundo ano do segundo grau, sabe?! Foi muito difícil! Não continuei mais porque não tinha condições financeiras para continuar. Agora tenho vontade, mas condições não. Isso tudo é muito difícil para mim! Lá em Campo Grande fiquei uns cinco anos. Era solteiro, naquela época. Trabalhava, morava em República... Minha esposa eu conheci lá, por intermédio da patroa dela, que disse ter uma índia trabalhando para ela. A minha esposa é cabeleireira, fazia serviços particular para ela. A patroa dela considera ela como filha [...] e, por coincidência, estudávamos no mesmo colégio. Aí, deu no que deu, casamento!

Viemos para cá, apresentei ela para meus pais e casamos em Aquidauana. Voltamos para cá. Ficamos mais dois anos em Dourados. Voltei para Campo Grande, por causa da minha transferência militar. Uma vez, está aqui, outra lá... Onde o Comando manda, vocês têm que ir! Ficamos mais dois anos em Campo Grande. Só eu e ela. Depois viemos, foi quando comprei uma casa lá em Itaporã. Voltamos, morei no [bairro] Jardim Flórida dois anos e, agora, estou ali na vila. Achei por bem ficar ali, por causa dos meus patrícios, e estou morando na divisa. Convivo com o pessoal indígena lá dentro e aqui na cidade de Dourados.

Quando morava no Jardim Florida, ficava difícil de ir na aldeia pelo seguinte: não tinha condição e locomoção. Tínhamos uma bicicleta só! Podia ir, mas era muito difícil mesmo!

Aqui na cidade tenho minha irmã, que está estudando na SOCIGRAN[897], primeiro ano de pedagogia. Ela é professora. Mora lá no Cabeceira Alegre. Tenho uma outra irmã no Pará, que é missionária, uma em São Paulo, que é auxiliar de enfermagem, tenho um irmão em Itaporã, oficial de justiça... O mais velho, trabalha no banco Itaú. O mais novo está terminando enfermagem. As únicas que estão na aldeia são minha mãe e minha outra irmã.

Não saio de perto da aldeia [...] A hora em que está ali, brincando... Tem amizade com todo mundo, conversa... Todo final de semana, estou ali. Jogo bola, pesco, asso uma carne. Até o momento não tive problema nenhum, porque o pessoal são amigos da gente. Também eles estão entendendo que não podemos ficar só naquela de depender da aldeia, de depender da FUNAI. O pessoal está colocando na nossa cabeça que não é só [para] isso que vivemos, que temos que sair, progredir, conviver com gente de fora.

Não encontrei na cidade aquela união que tenho na aldeia. Aqui fora não consigo. Não sei se é por causa do nosso entrosamento ou falta do pessoal [do branco] [...] ver o que é [como índio é]. Achamos muita falta de ter aquela amizade, amizade de branco com o índio e poder ficar mais tranquilo.

Gostaria de dizer ao pessoal da faculdade que pudesse visitar a gente na aldeia e ver como o índio vive. Isso é importante! Porque nós precisamos de um apoio de vocês, para que meus filhos e os filhos dos [outros] índios continuem no estudo. É preciso que vocês

[897] Centro universitário privado, atualmente denominado UNIGRAN.

deem aquela força para o pessoal de lá. Temos muita dificuldade! Então, gostaria que vocês fossem visitar a aldeia para poder ver como vivemos. Dar uma força [...] na educação, no esporte, na saúde, por exemplo, precisamos muito!

Meus filhos não sentem muita diferença... Eles têm primos lá!... Eles sentem como se estivessem em casa, quando vão até a aldeia!... Eu os trago para a cidade, levo no parque, na casa da minha mãe!... O convívio deles é a mesma coisa que em casa.

Quando saí do exército, voltei para casa, prestei concurso pra policia militar e fui aprovado, sabe? Tive problema de entrar, por causa dos meus pais! Quando recebi a carta e tinha que prestar outro exame em Campo Grande, tive problemas. Meus pais não queriam. Eles atrasaram todos os meus documentos. Quando me apresentei em Campo Grande, estava com 10 dias atrasado! Tive que ficar esperando vaga para poder entrar na escola e acompanhar outra turma. Esse foi um problema difícil. Hoje estou com 16 anos no Estado, e passei por toda essa dificuldade! [...].

Meus pais queriam que eu estudasse, mas como achei que era maior, falei: "não! Vou sair e trabalhar!". Sempre trabalhei fora. Trabalhava meio período e estudava em outro. Mas sempre com apoio do meu pai, dando estudo, trabalhando. [Ele] não queria que eu trabalhasse nessa época, queria que eu estudasse mais. Foi esse o problema, meus pais não queria que eu entrasse no serviço militar, queria que eu estudasse mais, como meus irmãos. Deveria ter feito isso, mas a cabeça não ajudou!

Sabe, para saber como o índio é, as pessoas precisam ir na aldeia! Vocês, chegando lá, acredito que serão bem recebidos. Qualquer branco que for lá vai ver que é totalmente diferente do que o pessoal pensa que é lá dentro. Uns pensam que o índio é ignorante. Tem índio bom! Para saber tem que ir lá! Você, chegando lá, vai ver que é totalmente diferente! Se sente em casa, depois que conhece o pessoal. Você vai ver que são humildes, e precisam de ajuda. Muita ajuda!

## Testemunho de Elizena Lima Velaque

Sou Elizena Lima Velaque. Nasci na Missão Caiuá, no dia 12 de outubro de 1957. Metade da minha infância passei na reserva. Só saí de lá quando tinha uns 9 anos. Minha família saiu da aldeia porque meu pai não era de lá. É por isso que não podia ficar mais. Ele é paraguaio. Minha mãe [é] índia guarani. Quando saímos de lá, fomos morar no Guassú, um patrimônio perto de Macaúba. Acabamos de nos criar por lá. Meus irmãos e eu estudamos um pouco, e passamos a conhecer o pessoal de fora da aldeia. Somos em dezenove irmãos. É uma família muito grande!

Minha mãe [...] chamava Delia Lopez Lima e meu pai Gregorio Ledesma Velaque. Minha mãe já faleceu, morreu com 67 anos e meu pai com 91.

Minha mãe contava que ela foi criada pelas mãos dos outros, que os pais dela morreram na guerra do Paraguai[898]. Naquela época, a reserva de Dourados nem existia. Essa região era toda dos índios mesmo. Ela sempre contava que foi criada na beira do rio Suez[899]. Depois que ela casou com meu pai que mudou para a reserva. Foi aí que ela nos teve.

Meus tios faleceram todos! Cheguei a conhecer alguns que moraram aqui na reserva, sabe?! Tem um irmão da minha mãe que faleceu faz cinco anos. Meu pai era de Conceição do Paraguai. Só minha mãe era daqui, da reserva.

Com nove anos, fui para fazenda no Guassu. Estudava no Patrimônio que se chama Macaúba, isto até os 14 anos. Depois fugi! Quando a gente arruma marido toma outro rumo.

Só estudei um pouco. Meus pais tocavam lavoura naquela época. Os meninos trabalhavam na lavoura, menos eu e minha irmã mais nova. Hoje ela mora em Antônio João. Ficávamos em casa. Agora nossa família está bem pouca! Ago-

[898] Certamente trata-se de bisavós, pois é improvável que uma indígena nascida em 1957 seja neta de alguém que falecera na guerra de 1864-1870.

[899] Não conseguimos localizar um rio com esse nome no Paraguai. Pode tratar-se de um termo usado só por um determinado grupo de indígenas ou de um termo transcrito sem precisão pela pesquisadora.

ra somos em sete irmãos. Minha mãe teve cinco filhos que morreram com menos de um ano.

Graças a Deus nós combinamos muito bem entre nós! Nós fomos criados naquele sistema de sempre, os mais novos respeitam os mais velhos. Nunca tivemos descontrole, porque tem muito irmãos que mandam descombinados [que não se entendem]. Hoje, quando nos encontramos, é uma alegria! Achamos muita falta de nossos pais, principalmente quando eles morreram, mas, fazer o quê? De vez em quando nos reunimos para conversar, lembramos as coisas boas que passamos, sabe?! Nos criamos muito pobres, numa vida muito sofrida. Mas sempre de barriga cheia! Meus pais eram pobres, o que ganhavam mal dava para pagar as despesas. Não conhecemos o luxo, nem temos roupas de fartura. Não tinha, naquela época, nem como [cômodo] para dormir, não bebia água gelada... Na nossa infância não tinha isso. A gente dormia em tarimba, que tinha um colchão de palha de milho. Na realidade, só fui conhecer colchão quando já tinha uma menina. Foi quando meu esposo comprou um que não era de palha. Nos criamos naquela pobreza! Só Deus para ter misericórdia.

Minha mãe comprava uma roupa para cada um de nós, mas só no final do ano. Hoje em dia falo para os meninos: "vocês têm tudo!". Naquela época quando éramos criança, quando comprava um chinelo de dedo era para passear e ir na escola. Meu pai não conseguia comprar um cobertor para cada um de nós. Era assim mesmo! Nós dormíamos em cinco numa cama. Era como aquele povo do polo norte, que vemos na televisão, a diferença é que não passávamos fome. Andávamos quatro quilômetros para puxar água. Era uma tristeza! Onde morávamos, foram cavados oito poços e nunca deu água. Nunca reclamamos. Para nós estava tudo bom demais. Uma vida sofrida [...] com muita criança, porque antigamente não tinha remédio, as mulheres iam criando até [quando] Deus quisesse! Minha mãe criou [teve filho] até cinquenta e dois anos.

Me lembro que [minha mãe] era muito trabalhadeira. Tinha vezes que não guardava a dieta. Cansamos de vir para a cidade pedir as coisas. Não roubava nada de ninguém! A gente vestia roupa de saco, desses de fazer pano de prato. Minha mãe tingia e todo mundo ficava felizes, contentes, mesmo com o pouco que tinha.

Com 14 anos fui para Maracajú. Vivi um ano e dois meses com meu marido lá. Depois fugi, [...] não deu certo. Um mês e 15 dias depois amiguei com outro rapaz e fui para Campo Grande.

Nunca mais fui para a reserva. Só vou a passeio. Tenho dois irmãos que moravam lá. Um deles falou que [se] eu quisesse ele pegava um terreno para mim, mas eu disse que não quero mais voltar. Se for, tenho que arrumar um índio para morar. Acho melhor a minha convivência aqui fora. Já me acostumei, gosto daqui!

Já trabalhei muito tempo aqui na cidade de cozinheira, trabalhei 12 anos. A firma faliu e então parei. Fui trabalhar de doméstica, aí enjoei. Meu marido falou que não precisava mais trabalhar. Depois que o pai das minhas crianças faleceu, fiquei dois anos e seis meses sozinha. Tinha medo de pegar um homem que judiasse deles. Inventei de amigar com esse meu marido com quem vivo tem 23 anos, aí sim, me dei bem! Só separei porque Deus o levou e eu fiquei. Não tenho mesmo a intenção de voltar para a reserva, aqui é que eu me sinto bem. Tenho meus filhos e filhas. Se voltar, é capaz deles não serem aceitos. Isso é muito ruim! Acho que aqui vou viver até o dia que Deus quiser! Sei que fui muito feliz com minha mãe e meu pai, isso quando era vivos. Mas minha intenção é viver aqui!

Quando chegamos na cidade, o mais difícil, foi se acostumar, porque não falamos o idioma brasileiro, só falava o guarani. A língua do branco foi o mais difícil [para] conviver no meio deles, para falar do mesmo jeito deles, pois as vezes falavam coisas que não era da compreensão. A escola foi difícil, muito difícil mesmo, porque o povo tirava muito sarro da gente, só porque a gente era índio!

Tinha que aprender a falar bem. Esse período foi muito difícil. Difícil mesmo! Mas, graças a Deus, conseguimos falar bem! Meu pai falava castelhano e minha mãe guarani. Eu? Na verdade [hoje] acho difícil falar o guarani, muitas coisas eu falo. Outras já esqueci. Tenho que lembrar para ver como é que se fala. Nós sabíamos duas línguas. Antes de vir para cidade, a gente sabia o guarani, do índio e do paraguaio, mais não sabia falar o português. Estudei só ate a terceira serie. Depois achei melhor arrumar marido e parei com o estudo.

Depois que cresci não achei dificuldade para [...] trabalhar. Muitas vezes a pessoa comenta que a gente é índio, para ter cuidado [que devemos ter cuidado], pois acham que fazemos coisa errada! Tem índio educado que respeita as coisas dos outros. Não podemos fazer coisa errada porque não sabemos o dia de amanhã. A coisa mais triste do mundo é uma má informação da pessoa. [...] Conviver no meio dos outros povos, não acho difícil, porque trabalhei em uma firma 12 anos e nunca ninguém reclamou. Trabalhei lá na "Panela Preta" por dois anos de cozinheira, saí porque quis!

Morei em Porto Vilma muitos anos. Vivíamos muito bem! Fizemos amizade com o povo de lá. Tinha um pouco de índio também. Aonde tem um, outro acha! De lá viemos para cá. Moramos na vila Piratininga. Ali que minha mãe faleceu, também não podia estar lá. Minha mãe morou um tempo em Ponta Porã com minha irmã mais velha, que agora mora lá na vila São Braz.

Depois? Fui morar em Manaus, só que não gostei muito de lá. Fiquei com saudade dos meus filhos que ficavam aqui, isso já faz doze anos. Fui pra lá porque meu cunhado mora lá e chamou a gente também. Meu marido vendeu a chácara que tinha e fomos. Fiquei dois meses. No terceiro, fiquei doida para vir embora. Falei para meu marido que não aguentava ficar longe dos meus filhos. [Quanto voltamos para Dourados] tinha esse terreno aí. Falei em colocar uma lona e ficar aqui. Daqui vai ser difícil sair!

Demos muita volta, moramos para todo lado, mas terminava em Dourados sempre! Sou assim. Da minha Dourados eu não saio, não saio mesmo! Gosto da poeira, da terra... Não sei por quê, mas gosto! Apesar de que na reserva tá bem, tudo arrumado, agora, tem o mesmo conforto da cidade, luz, água encanada, eu moro para fora e a gente acostuma com o clima. Primeira vez foi difícil! Aprender a falar, viver no meio do povo, mas depois acabou a dificuldade. Sei ler muito pouco, faço conta rapidinho, mas tudo na cabeça.

Fiquei cinco anos na escola. Minha mãe falava que era para aprender a ler. Ela teve que me colocar na escola para ver se me tirava no peito. Eu tinha seis anos, mas ainda mamava no peito. Troquei de colégio e aí que aprendi. Mas, mesmo assim, esqueci muita coisa. Depois de velha é que eu não vou aprender mesmo!

Morei um ano e dois meses em Porto Vilma. Voltamos. Acabamos por morar lá no Macaúba mesmo. Morei em Miranda, depois Caarapó... Minha mãe morava na vila Piratininga. Não me lembro quando ela veio, mas acho que eu tinha uns 14 anos. Aquilo lá era tudo mato. Hoje é grande, muito grande! Tenho bastante parentes na cidade. Tenho uma irmã em Antônio João e uma em Nova Andradina. Tenho primos na aldeia de Caarapó, só que eles assinam o sobrenome do pai deles.

Vou na aldeia duas a três vezes por semana, só porque eu gosto! Vendo roupa lá, tenho freguesas. Tem dia de domingo que não tenho nada para fazer e vou passear. Quase direto vou lá. Tem meu povo lá. Vou passear na casa deles e eles vêm aqui, mas é muito difícil, sempre é eu que vou!

A única [coisa] que acho falta aqui é a falta de poder conviver com nossa família, com meus primos e tias. A gente vivia todos pertinhos. Nós se damos muito bem, não vivia brigando, vivia muito gostoso! Outras coisas não me trazem boas lembranças. Mas estas eu gosto de lembrar sempre!

## Testemunho de Eulália Lima Ramos

*"Minha vida é essa aí que estão vendo... Sempre lutando! Já sou bisa e tenho 53 anos. Sou evangélica da igreja de Jesus Cristo dos Últimos dias. Eu sou muito feliz é por ser evangélica. Mas a minha cultura é pouca! Sou apenas uma doméstica. Não deu para seguir nossas carreiras, não tinha dinheiro, era pobre. Muito pobre! Mas eu sou feliz assim mesmo. Aquilo que nós aprendemos aqui na terra é o que levantamos*[900]*. O que construímos em cima da terra nós vamos deixar para o futuro. Eu me sinto bem assim. Construindo para o futuro! Eu mesma sei o que é melhor que faço é ter minha vida. Ser uma evangélica! É a melhor coisa que [...] estou fazendo!"*

Meu nome é Eulalia Lima Ramos. Sou nascida em dezembro de 1945. Meu pai é Gregorio Velaque e minha mãe Adelia Lima. Fui estudante da Missão Caiuá e cresci na aldeia Jaguapirú, né?! Cresci mas sou nativa daqui. Minha vida, se eu for contar, é muito grande! Grande mesmo!

Estudei e, nos dez anos de estudo [necessários para completar o ensino médio], tenho [estudei] três meses só[901]. Porque a gente tinha nossa chácara, fui criada na roça e não tinha tempo de estudar. Não que nossos pais não queriam nos colocar no colégio, só que não tinha jeito para nós. Era muito longe, a gente estudava e a escola era nove quilômetros, longe mesmo! Andando, andando a pé então... Nesta época [quem] ia para a escola é meu irmão.

E nós crescemos! Com 14 anos eu já era casada, por causa da pobreza. A gente era muito pobre. Casei e sou mãe de 11 filho, que eu tive, e mais cinco que eu criei, meus netos.

Já morei em Ponta Porã, durante 14 anos. Eu não esqueço aqui [Dourados]. Aqui é minha terra! Vim para cidade foi em 1964. Precisei vim porque meus filhos queria estudar. Todos estudaram, não muito, mas o que eu pude, né?!

Dourados é a cidade que nasci e aonde me criei. Só que antes eu morava na chácara. Só aqui na cidade faz uns 20 anos que moro. Todos os meus filhos nasceram na cidade, aqui em Dourados. Sabe, tenho dois filhos que nasceram em Ponta Porã. São meus netos, são filhos que eu registrei, são meus adotivos, criei como filhos! [...].

Aqui eu trabalho. De cada coisa [...] eu faço um pouco: trabalho em casa, cuidando da família, do meu esposo, vendo roupa, semijoia e o meu esposo tem uma vendinha em frente ao hospital evangélico, e ele vende... Mas dá para sobreviver. É o que fazemos aqui.

Na cidade achei muitas coisas difíceis, caras, nossos salário é pouco! E o costume da cidade, pagando luz, água, até essa...essa taxa de iluminação publica...Eu acho difícil essas coisas, mais fazer o que, né?! O que é nosso temos que pagar.

Meu esposo já está muito velhinho, doente e eu também. Ele era carpinteiro, tem quase 40 anos de firma e só agora se aposentou. Se ele me deixar, não fico muito mal. A profissão dele foi muito pesada e até hoje nós temos muito sossego com os nossos filhos. Quando eles eram pequenos, a gente via toda a hora. Mas agora eles fazem muita coisa que não deve, que nós não gostamos. Mais está dando para levar. Nossa vida é assim.

Meus filhos moram tudo em volta de mim. Minha irmã mora no BNH do Primeiro Plano. Quase toda metade da reserva são meus parentes. Ramão Machado é meu genro.

Toda segunda-feira vou na reserva, por causa da minha filha. Segunda feira é o dia que tenho mais tempo. Aí, vou com esse sol quente andando a pé. Na Vila Índio pego ônibus para vir para cá. E é longe. São 11 quilômetros! Mais eu gosto dali [...]. Nasci e me criei ali, na reserva, sou da reserva indígena!

[900] 'O que levantamos' indica aqui, como no homônimo guarani, ñamopu'ãva, 'o que criamos, realizamos, formamos, construímos'. Ou seja, 'o nosso aprendizado vem do que nós mesmos construímos'.

[901] Parece que para Eulália, seus dez anos de estudo equivalem apenas a três meses, pois ela pela distância, ela frequentou pouco a escola.

Aqui na cidade, acho falta só dos meus pais mesmo, mas o resto eu encontrei aqui. Tenho muitos amigos. Compreendo que quando os outros chegam para conversar comigo, eu sei o que falar. Gosto de tudo aqui. Não falta nada para mim. Não tenho queixa da cidade. Acho falta da chácara aonde morava, nasci e me criei [...]. Eram muitos irmãos, só que eles moram lá e eu aqui. Não posso morar lá. Meu marido é branco, senão estava morando lá. É bem melhor. Lá na aldeia não se paga água, nada...Paga luz se mandar colocar, mas, acho que a vida lá e mais fácil. Aqui é muito difícil. Mas, no fim, as coisas vão dando para levar.

A chácara era na reserva. Quem deu para nós foi o gaucho farmacêutico que é pai do dono do cartório do segundo oficio. Esse povo que criou minha mãe. Eles [...] deram essa chácara para nós. Não sei quantos hectares tinha. Sei que a cidade chegou lá e já cortaram tudo. Fomos muitos felizes ali. Não tinha esse negocio de comprar tudo. O meu esposo até hoje não se acostuma [com a vida na cidade], porque ele também era da chácara. Ele tem pavor da cidade. Fazer o quê? Estamos aqui por causa dos meus filhos, eles têm que estudar né?!

Tenho cinco filhos que não são meus e que não casaram ainda, mas estudam e eles me judiam muito. São muito rebeldes, sabe?! Fazem muitas coisas que não devem. Tem um que mandei para Campo Grande, era rebelde demais! Hoje ele mora com a minha filha. Faz coisas que nem eu e meu velho gostamos.

Meus filhos foram todos criados na roça. A profissão eles aprenderam. Estudaram bastante, e tenho um filho que é sargento. Não tenho mais homens, só mulheres. Minha mãe sempre dizia: "para que tantos filhos? Nessa geração de hoje você vai se arrepender de ter tantos filhos". Mas, eu não me arrependo! Meus filhos são tão bons. Adoro eles! Embora minha vida seja bem pesada. O que sofri... Sofri muito com meu esposo, que ele sofria com a cabeça e batia em nós. Judiava muito! Mas, agora venci! Hoje eu fico olhando para ele tão velho. Ele se acabou e eu não! Você não conhece. Fala que é meu pai. Eu não era brava. Toda vida fui assim do jeito que você está me vendo. O pessoal está se pegando por aí, fazendo bagunça e eu estou olhando. Não esquento mais minha cabeça mais com nada. Não mesmo! Minha mãe era assim, e eu sou mais assim. Porque superar o que superei na vida não é para qualquer um.

Meu esposo, logo que casei, trabalhava de tirar a erva e fazer a secagem, no deserto, no mato. E me levava e eu tinha que ajudar, senão apanhava que nem uma criança. O meu velho arrancava, surrava, sabe?! Nós temos quase quarenta anos de casado. Casamos quando eu tinha só quatorze anos e ele vinte e seis. Eu lutei. Lutei muito! Quando não aguentava mais, meus pais me ajudaram. [...] Eles trouxeram calçados, comida, tudo para você [eu] aguentar dentro de sua [minha] casa. Eles sempre diziam que eu não poderia deixar dele, por nada mesmo. Nem por meus filhos, que são as coisas mais importantes que tenho na minha vida. Eles diziam que eu iria cuidar dele até o fim da vida. Até quando estiver respirando..."e você vai cuidar dele".

Meu marido se arrumava um pouco e, quando ficava bom, saía. E ia trabalhar longe e me largava sozinha por um período de seis a oito meses. Eu e meu onze filhos sozinhas. Lutei muito, muito mesmo!

Ele ia trabalhar na fazenda, eu ficava sozinha. [Eu] sofria muito de asma. Era tão magrinha! Pesava 42 quilos. Foi indo... Foi indo... Mas teve um dia que Deus mostrou o caminho para nós, onde tinha que viver. Apareceram dois anjos no portão da minha casa, dois missionários. Ensinaram o evangelho para nós. Isso tudo está com dez anos. Tirou aquela coisa ruim que tinha dentro de casa. E não era eu nem ele que fazia aquilo. Parece que tudo acontecia por prazer. Ele judiava muito, batia muito, ele era machão! Era tudo! Mas minha mãe sempre falava [...]: "você o escolheu, tem que aguentar. Vocês se criaram juntos, namoraram muitos anos para depois casar. E agora? Vão tem [ter] que viver sempre juntos". Eu aguentei. Já faz dez anos que nós vivemos tão

bem nessa casa. Nossa união virou outra coisa. Não é mais aquele terror que agente vivia dentro de casa.

Uma de minhas filhas nasceu com um defeito na perna, por causa da pressão em cima de mim. Eu estava grávida. E aí fui parar no hospital. Sangrei muito! Mas eu não perdi. Ela nasceu com uma perna mais curta que a outra. O doutor falava para mim: "vamos operar, cortar o pesinho dela", eu diz que não! Deus mandou assim e eu vou criá-la. Sempre fui uma mãe valente. Tudo que vinha para mim, eu nunca perdia a esperança. Toda vida tive esperança que um dia eu ia aguentar e vencer. E venci! Venci para criar todos os meus filhos com meu esposo. Ele foi o único e o primeiro. Eu criei meus onze filhos e estão todos aí. Deus levou três, mas de doença.

Faz dez anos que somos muitos felizes na minha casinha aqui, tão humilde. Mas vivemos tão bem. Para mim nada é difícil. E desses dez anos para cá tudo melhorou. Eu estou com cinquenta e três anos agora. Até os quarenta e três anos eu sofri muito, mas superei! Meu genro, o Ramão Machado, fala [...]: "você [é] muito valente, como pessoa, trabalhou e venceu, criou seus filhos e hoje está feliz. Na sua casa não tem bebida, fumo, só comida e água para beber". A minha [...] vida foi assim.

Fui morar em Ponta Porã, porque meu esposo trabalhava em uma firma, na ANFIR. Trabalhou sete anos. Eu, nesse período, trabalhava na Pousada do Bosque, hotel. A gente tinha uma casa que tiramos pela CAIXA e fomos viver lá e trabalhar. Meus filhos ficaram todos moços lá. E trabalhar. Algumas casaram com paraguaio. Mas um dia meu velho arrumou serviço aqui. Veio trabalhar pra cá, e fiquei seis meses sozinha. Quando viemos para cá, compramos uma outra casa aqui, vendemos lá tão barato, só deu para comprar nesse lugar. Minha casa lá era no BNH, mas aqui não deu para comprar outra casa no BNH. Vai fazer cinco anos em maio que estamos morando aqui. Mas minha infância tirei aqui. Apesar que Ponta Porã também era uma cidade muito boa, gosto de lá. Só que para morar não! Para passear até que vai.

Lá fiquei muito doente, tive asma, por causa do frio. Eu sofria de asma. A cada 15 dias eu era internada. Até agora não posso chegar lá que eu passo mal, tenho falta de ar. Sofri tantas coisas! Sofri muito com uma filha, ela mora aqui e não tem filhos. Aquela eu sofri muito [por causa dela eu sofri muito]. As outras, não. São tão bons. Cada um tem seu marido.

Criei todos. Estudaram em Ponta Porã. Lá o primeiro lugar que trabalhei foi no hotel internacional. Tinha uma mulher muito ruim que era dona. Me lembro bem. Eu ia de bicicleta, de madrugada, quatro horas da manhã. Ela queria que eu fizesse de tudo e sozinha. Que desse o café da manhã para hospedes, e eu não dava conta. E então ela falou para mim: "você não vai mais trabalhar aqui, não dá para esse serviço". Vou mostrar como aguento esse serviço. Se for trabalho normal eu aguento sim... Aí resolvi procurar trabalho no hotel Pousada do Bosque. Lá trabalhei sete anos de faxineira. Comecei de faxineira limpando o lado de fora. Nós limpávamos até o zoológico dos bichos. Arriscamos nossas vidas com cada bicho feio, bravo. De noite nós saíamos onze hora e íamos embora para casa. Na volta passávamos por lugares escuros, cheio de malandros. Trabalhei muito naquele hotel. Depois, tiraram-me da faxina e me colocaram de camareira. Trabalhei uns três anos de camareira. Aí passei para o frigobar, que dizer, aquela que toma conta dos apartamentos para abastecer. Hoje sai de lá. Tenho a carta que elas me deram. Que se eu fosse trabalhar aqui em Dourados, era bem fácil achar emprego. [...]

Sai do hotel e fui para empresa COMID. Trabalhei um ano e dois meses. Trabalhei bastante, mas isso aconteceu depois que parei de criar filhos. Nesta época estava com vinte e oito anos, mas já tinha onze filhos. Fui trabalhar para dar conta de comprar roupa, calçado, comida, material escolar e daí por diante. Até hoje a luta é essa, pois tenho dois filhos que estão estudando, três que estão em Campo Grande, cursando a oitava serie. Cuido aqui e lá, a luta para mim é

sempre contínua. Mas me conformo com tudo. Sou muito feliz com meus filhos!

### Testemunho de Marcia Ribeiro de Souza

Meu nome é Marcia Ribeiro de Souza. Nasci no dia 5 de maio, não sei o ano, porque não sei ler nem escrever. Hoje estou fazendo 30 anos. Nasci na reserva indígena de Dourados. Meu pai e minha mãe se separaram, acho que eu tinha 6, 7 anos. Vivi um pouco na aldeia, nas fazendas com meu pai. Depois voltei para lá de novo, depois vim para a cidade e cresci aqui, sempre trabalhando para os outros, para poder sobreviver, né?!

Trabalhei. Nem tive infância. Trabalhava no corte da cana com meu pai, na usina. Minha infância foi trabalhando e cortar cana. Quando parei, vim morar na cidade e trabalhar de doméstica. Nem estudo tive. Nenhum de nós de casa, minha irmãs, sabe ler. Mal sabemos assinar nosso nome.

Eu cresci nas fazendas, com meu pai, aqui para o lado de Rio Brilhante. Fiquei um pouco, mas minha mãe trouxe a gente para cá. Eles se separaram. E foi assim, cresci aqui, já arrumei filhos.

Nem me lembro quando vim. Sei que faz muito tempo. Acho que tinha 10, 11 anos. Minha mãe foi onde meu pai estava e trouxe a gente para cá, na aldeia. Mas meu pai ficou lá [fora de Dourados. Hoje, ela esta morando lá de novo [na aldeia], mas nós ficamos para cá [ na cidade de Dourados].

Trabalhei bastante tempo no corte de cana, que ainda tem. Mas hoje eles proibiram de levar mulher. Mas de primeiro meu pai levava, podia ir com ele. Trabalhei acho que uns cinco anos cortando cana. Meu pai está lá nesta lida até hoje, cortando cana. Essa usina, que ele está, é aqui em Nova Alvorada do Sul.

E é assim vida da gente. Queria tanto ter estudado, hoje faz uma falta...Você sai na rua, não sabe nem ler. Achar uma loja? É difícil! E quando você vai fazer um documento? Passa uma vergonha lascada! Qualquer coisa tem que colocar o dedão. "Põe o dedão!". Tem uns que ainda são legais. Eles dizem: "não vai colocar o dedão que fica feio! Copia para nós em um outro papel e tira cópia para colocar no documento".

E a vida vai...Só [...] morei aqui mesmo, na usina e na fazenda. Meu pai diz que vai ver se arruma um pedaço de terra na aldeia para mim ir embora. É numa aldeia aqui para o lado de Ponta Porã, que está começando agora. Uma tal de Campo Lindo. Ele está ajeitando e esteve aqui esses dias. Ele vai arrumar para eu ir embora.

Meu pai mora em Caarapó, acho que faz uns 14 anos. Foi embora porque teve uma briga feia aqui, com os parentes da minha mãe. Aí ele não pode morar mais aqui. Teve que mudar de aldeia.

Aqui na cidade, tudo é mais difícil. Tudo! Sem saber ler, escrever, trabalhando para os outros. Tem que limpar chão, lavar roupa, tem que ser do jeito que eles querem. Aí sofremos um pouco. Na cidade tenho minhas irmãs, minhas primas, em Campo Grande. Na aldeia, tenho a família inteira do meu pai que mora lá. Os meus tios, meus primos, meus avôs. Isto [minha família] por parte de minha mãe também mora tudo [na aldeia]. Em Caarapó tem meu pai e meus irmãos, porque ele casou de novo.

Vou sempre na aldeia ver minha mãe, levar coisa para ela. Para quem está lá, para comprar as coisas, [...] é muito longe da cidade. Então eu vou sempre levar uma mistura para ela, passar o dia. Isso quando tenho tempo. Agora não estou tendo muito tempo e então parei de ir. Mas sempre que posso vou lá. Vou na casa do meus avôs. Meu marido não morou lá, não é índio. Bom, tem bastante branco que mora lá na aldeia, só que não quero que meu marido vá morar lá. Tenho medo de levar ele e os [índios] fazerem alguma coisa ruim para ele, para a família. Eles já ficam acusando gente!

Esses tempo que comecei com as minhas vacas, veio um tio meu de lá e mandou que eu levasse as vacas embora, e que depois ele ia cercar um pedaço de terra para mim. Le-

vei. Aí, ia lá todo dia de manhã tirar o leite. Vinha embora, entregava o leite e voltava. Ficava mais lá do que na minha casa, é...Só ia dormir na minha casa. Só que depois começaram as brigas e fiquei com medo. Peguei minhas vacas e trouxe todas embora, para cá! Agora só vou ver minha mãe, mas morar lá? Não! Agora, se meu pai arrumar terra lá na outra reserva, lá na outra eu vou. Meu esposo vai também! Meu pai falou que é bom ele ir. Lá tem problema de ir [tem problema o branco ir morar na aldeia], mas ele falou que tem branco aqui nessa aldeia, porque ele não pode ir? Aquele dia teve aquela bagunça toda, a briga deles. Disseram que ia tirar os brancos de lá, mas não conseguiram. Eles moram lá. Tens uns que são casados com umas primas minhas. Se meu marido quiser ir, vai!

Do que senti mais falta de quando criança? Nada! Quando somos crianças, tudo que vamos fazer, tá bom! Quando viemos para cá, minha mãe foi lá e roubou nós do nosso pai, porque a gente estava com ele. O problema é que ele tinha outra mulher. Ela roubou a gente assim: [ele] levou a gente para ficar passeando e levou para a fazenda de volta. Minha mãe foi lá e nos encontrou, chamou para ir embora e viemos. Quando chegamos aqui ela já tinha arrumado serviço para nós. Eu não achei falta de nada. Todos os lugares que fiquei, tive que trabalhar. Trabalhei bastante! Minha mãe tinha muito conhecidos. Duas irmãs que eram casadas, tinham a casa delas. Fomos morar no quarto de aluguel. No começo a gente sofreu um pouco, por que lá no meu pai tinha as coisas. Nós viemos para cá, não tínhamos nada, nem roupa. Não trouxe.

Chegamos aqui na cidade, tinha uma amiga dela. Era bem de situação e então falou com a minha mãe: "você trabalha aqui uns dias e eu vou te dar umas roupas". Ela tinha uma filha e arrumou um saco de roupa para nós. A gente era em cinco, um homem e quatro mulher. Esta amiga dela deu um punhado de roupa. Fomos nos ajeitando com elas. Foi assim, trabalhava e comprava as coisas. Se num tivesse, estava perdido, porque viemos com a roupa do corpo. Eu mesma, quando vim, não podia trabalhar, estava com um braço quebrado, toda engessada. Nem podia lavar uma louça. Por isso que quando você sai de um lugar que é acostumado, vem para a cidade, só sofre mesmo!

Quando saía para fazer faxina para os outros, sabe, eu saia com a minha irmã. Batia palmas nas casas e perguntava se elas não queriam uma pessoa para limpar ou varrer calçada. Tinha muitas que pagavam. Nós ajudamos muita gente quando elas estavam mudando para alguma outra casa. Chegava, se tinha que arrumar as coisas ou limpar, ganhava até um troco bom. Trabalhava por dia. Minha mãe trabalhava de lavanderia. Ela ficava em casa lavando roupa. E a gente trabalhando a ainda assim passando fome. Tinha vez que passamos necessidades. Minha mãe com cinco crianças, ela tinha arrumado mais um. O dia que ela roubou agente, ela tinha arrumado outro neném. Ficou grávida de um senhor. Quando ela veio embora, meu irmão estava com uns cinco meses.

Sofri muito, muito mesmo! Meu pai tinha casado de novo, mas eu não aceitava minha madrasta. Quando minha mãe foi embora, tive que ficar na casa dos outros. Não pude morar com meu pai. Morei com uma tia. Depois, saí da casa dela e fui para uma fazenda com meu avô. Meu pai me roubou e levou para usina, para poder trabalhar com ele. Voltava todo dia. Quebrava milho. Sabe, nem sei o nome da fazenda. Isso que é ruim não saber ler. Mesmo que quiser dizer não posso. Não sei ler!

Meu avô trabalhava lá. Eles tinham uma turma. Quando ficamos na casa dos outros, as pessoas exploram a gente. Ele não te dá nada, um dinheiro, não te dá calçado, roupa...Você trabalha de graça, a troco de comida. Eles eram assim. Depois que eu vim para a cidade, trabalhava, mas o dinheiro que pagava era só para comer. Depois que vim com a minha mãe, trabalhei bastante de faxineira. Ajudava os outros e arrumei um serviço com uma senhora. Ela tinha uma fazenda. Eu ia com ela, aqui para o lado de Indápolis, todo o começo

de semana. Ela me ajudava bastante! Vendia requeijão para ela, que me dava metade do dinheiro. Me dava roupa, calçado... Morei bastante tempo com ela. É sim!

Esse meu avô, que falei, era por parte de pai, sabe? Nem sei quanto tempo trabalhei nessa fazenda. Acho que foi uns cinco meses. Ia cedo e voltava à tarde.

Quando ficamos sem mãe e pai, as pessoas começam a explorar mais ainda. Eles pensam que não somos iguais. Você acredita que eu não tive um calçado para colocar no meu pé? Dia de frio, geava. Nossa, eu sofria tanto na roça. De manhã, não tinha um calçado para botar no pé. Quando minha mãe foi embora, cheguei a ficar só com um par de roupa. Criança vai cuidar de roupa? Não cuida! Depois que saí da casa de uma tia minha, ela era boazinha...Quando vinha para a cidade e alguma mulher dava roupa, ela levava para mim. Quando fui trabalhar com meu avô nas fazendas, não me davam nada. Era só comida.

Minha tia, hoje, é bem velhinha. Mora na aldeia. Eu ficava na casa dela, cuidava do serviço para ela. Varria casa, lavava a louça e ela vinha para cidade e ainda me dava alguma coisa, quando eu precisava. Com treze anos fiquei grávida, de uma menina moreninha que eu tenho. Fui embora de novo para a fazenda, fui para a aldeia com meu pai. Mãe me tocou de casa porque eu estava grávida e fui procurar meu pai. Ele me ajudou! Fiquei com ele até ganhar neném. Estava ali na aldeia e estava uma guerra, uma briga aí... Fomos embora para a mesma fazenda onde eu me criei e morei quando era criança. Meu pai veio embora e eu fiquei lá. Depois vim embora de novo.

Minha mãe é terena, meu pai é guarani. Então, Terena com Guarani não se dava, não se topava, não se topava...Ele teve uma briga com meus tios, porque não deixava ele entrar, nem morar. Quando entrava, eles trazia de volta para cá na cidade, até aquele BNH. E ainda dizia que não era para voltar. É a briga deles é por causa de eleição. Então, os Terenas não gosta dos Guarani o os Guaranis não gosta dos Terenas, é por isso que vira o maior rolo. Se eu ganhar uma terra ali naquela aldeia [Campo Lindo, para os lados de Ponta Porã], vou embora, porque a família do meu pai está mudando dessa aldeia. Já foram meus tios, meus avós... Quero ir para ficar lá! É uma aldeia que está começando. Eu queria ter um pedaçinho de terra ali. Gosto dela, não acho ruim. Mas fazer o quê? Não tem jeito. Acho que as terras daqui não podem ser vendidas. De primeiro não era assim. Meus pais moravam ali, tinha um pedaço de terra bem grande, plantava de tudo. E não era vendido. Hoje em dia, você chega lá, qualquer pedacinho que tenha uma peça, você tem que comprar aquilo. Eles vendem por até trezentos. Não é todo mundo que tem dinheiro para comprar! Meu irmão que mora aqui está doido para ir, mais não tem como comprar, né?! Minha mãe teve sorte que ela foi e meu primo tinha um pouco de terra, sabe? É que ele tem bastante e deu para ela um pedaço. Ela conseguiu uma edícula lá.

É, mas aqui na cidade já morei em outros bairros. Morei no Jardim Flórida, Jardim Itália, Jardim Climax, perto daquela rodoviária velha...Já morei lá. A casa que morava era de aluguel. Minha mãe alugava um quartinho. Uma vez ganhamos uma chácara para morar, lá no final da rua Cuiabá. Fizemos uma horta bem grande, para poder vender verdura. De lá, fomos para o Flórida. Depois minha mãe comprou uma casa lá no jardim Itália, aí ficamos morando uns cinco anos e, então, mudou para cá. Trocou uma casa é [por] uma aqui.

Uma vez moramos em um quarto alugado. Minha mãe saía para trabalhar, trabalhava num restaurante de cozinheira. Nós ficamos trancados, e aí parou um carro da Funai, cataram eu e minhas irmãs e levaram a gente embora. Fui no serviço da minha mãe e eles falaram que iam levar a gente porque não era para ficar ali, porque não era nosso lugar. Assim, fomos embora. Só que então a gente ia ficar na casa de parentes de novo. Tem gente que não gosta de você. Cheguei lá, fiquei um pouco com eles, que maltratavam muito a gente, daí meu pai passou lá e eu fui embora com ele. Eu e minhas irmãs. Minha mãe começou a dar as meninas, a

dividir uma para cada casa. Deu aquela minha irmã para uma tia. Cada um com um parente. Depois é que ajuntamos de novo. Até aquela minha irmã que mora ali fugiu de casa. Acho que ela demorou uns dez anos para voltar. A outra foi embora lá para o norte e voltou esses dias. Meu menino estava com um ano quando ela foi embora. Hoje ele já está com onze! Esta minha irmã voltou em dezembro. Ficamos todos separados, cada um sumiu para um canto. É assim. Fazer o quê?!

### Testemunho de Santa Leme da Silva

Sou a Santa Leme da Silva. Nasci em Aquidauana, no dia 1º de novembro de 1965. Minha infância foi na aldeia do Limão Verde, até os dez anos, depois vim trabalhar fora. Fui uma criança normal, como qualquer outra.

Vim para cidade porque fui convidada para trabalhar com um casal, uma família, foi para morar e ficar de companhia. A partir daí não fiquei mais com meus pais. Sempre ficava com as famílias em Aquidauana. Meus pais ficaram em Aquidauana e eu passei a trabalhar e morar com essa família mesmo. Eles me davam de tudo, me ajudavam. Depois, quando cresci e fiquei moça vim [fui] para Campo Grande trabalhar. Aí não parei mais. Trabalhando direto, sempre!

Aqui, agora, só trabalho em casa mesmo. Costuro, corto cabelo, faço bolo... Um pouquinho de cada. De tudo um pouco! Mas, já morei em Campo Grande por cinco anos. Foi lá que conheci meu esposo. Depois casei e vim para cá porque a família dele é daqui. Aqui não teve dificuldade nenhuma de me adaptar. Só foi difícil acostumar longe da família. Foi meio difícil, mas...

Quando eu era solteira, o que foi mais difícil é que eu trabalhava de dia e estudava a noite. Isso era muito corrido. Só que nunca desisti [...]. Sempre estudava e cheguei a terminar a oitava serie.

Aqui não e difícil de viver, o único problema é que não tenho parentes. Os parentes são todos do meu esposo. Os meus estão todos na aldeia de Aquidauana. Tem algumas vezes que eu vou. Já está fazendo um ano e cinco meses que não vou lá. Agora que os meninos cresceram, não tem jeito de ir direto. Antes eu ia de seis em seis meses. Nas férias eu ia também. Vou para visitar meus pais, que estão lá. Na aldeia daqui eu vou porque as crianças estudam tudo ali no CEU da aldeia. Vou para minha sogra, que mora nessa aldeia.

Aqui na cidade, na vila onde moramos, o mais difícil que achei foi o ônibus, que às vezes precisamos. E esse aí é o mais difícil! As minhas crianças estudam lá na reserva. Se tivesse o ônibus que descesse direto para lá ficava mais fácil para mim. Mas com eles estudando, tenho que ir, voltar... Tenho medo de andar ali sozinha.

Lá em Aquidauana é uma aldeia também, mas aqui já não é. É totalmente diferente! Ela não é igual a essa aldeia aqui. Tem muita diferença! Lá é uma aldeia bem organizada, os lideres são todos organizados. Os de lá são todos terena. E os daqui são kaiowa, terena e guarani. Para mim é totalmente ao contrário, porque na aldeia onde vive o pessoal [...] era tudo organizado. Lá as pessoas convivem assim: só os índios que podem morar lá, só as mulheres que se casam com índio podem morar. Se a moça casar com um rapaz branco, aí não pode morar lá. Até no dia do Índio tem muitas caravanas que [...] vão para lá, pois tem córrego, tipo, cachoeira, que cai água dos morros e muita gente vai tomar banho. Eles não liga não, para ir visitar, pode ir lá.

Conversa com o chefe e leva as pessoas para mostrar toda a aldeia. Agora você vai entrar aqui? O pessoal não deixa! Agora estamos com um chefe bom! Mas o pessoal é mais revoltado. Até que nós morávamos aí [na aldeia]. Moramos uns sete anos dentro da aldeia, na casa da minha sogra. Acontece que não deu certo, então meu marido comprou aqui. Não deu certo por causa de muita conversa, muita conversa... Ah! Então falei que o melhor seria sair de lá da aldeia. Saímos, fomos para Itaporã, depois fomos para

o Jardim Flórida e meu marido comprou um terreno aqui.

Quando morei na reserva não tive dificuldade nenhuma. O problema [...] ali é tudo muito apertado. Os índios gostam de terra e ali já não tem mais. As terras própria do índio? Não tem mais! Está muito apertado para viver lá. Se for morar lá, tem que trabalhar fora. E hoje em dia com os índios são todos discriminados [...]. Ninguém quer índio para trabalhar. Uma vez um cunhado meu fazer um teste. Fez, e quando a pessoa descobriu que era índio, eles tiraram do trabalho. Tem lugar que não pegam pessoas índias para trabalhar.

Aqui na cidade já morei no Jardim Flórida, mas como minha sogra morava na aldeia eu vinha de lá, vinha [ia] de bicicleta até a aldeia. No começo, quando mudei para Dourados, achei a dificuldade de vim de lá [de Aquidauana] para aqui, porque a única família que eu tenho aqui é a família dele. Depois que ele fez nossa casa aqui, ficou mais perto para mãe dele e para o serviço dele também. Acho que foi até melhor! Foi até melhor morar dentro da cidade, do que na reserva, porque às vezes morar muito perto da família não dá muito certo.

Meu esposo é militar já com mais de 15 anos. Quando eu conheci, ele já era militar. Na realidade não sei quando ele foi para Campo Grande, só sei que o conheci lá em Campo Grande.

Aqui em Dourados tenho bastante parente. Tenho uma prima que mora perto do Ginásio de Esportes. Tem até as filhas do meu tio, finado Marçal de Souza. Essa mulher que foi minha patroa, a dona Vilma Pizzini, mulher do Joel Pizzini, já trabalhei lá limpando casa, um dia me mandou pegar uns quadros do chão. O primeiro que pego era do meu tio. Foi quando falei para ela que o Marçal de Souza é meu tio, ela não sabia. Agora ela não é mais professora, é aposentada. Ela sempre falava: "sabe, Seila[902], é pena você termina seu serviço muito tarde, senão eu dava aula para você".

Têm uns sete anos que fui na aldeia. Não gosto de lá. Geralmente sai daqui limpo, as crianças chegam no rio, vão tomar banho, volta tudo sujo. Mas tenho meus tios, avôs que são vivos ainda, meu pai...Sempre ia passar dia de domingo lá. Não fui mais. Acho muita falta dos parentes. Uma vez, no dia do Índio, ia para [...] lá, na casa do meu pai. Ele ia matar uma novilha. Mas meu marido falou: "Chega lá está frio, tem que tomar banho na água fria, acho ruim. Depois tem que puxar água e aqui não". Eu mesma desacostumei de tudo na aldeia.

Meus parentes vêm aqui, ou às vezes, quando vamos no centro da cidade, encontramos com eles. Tem muitos que moram aqui. Quando encontro com parentes, e não sei se eles vão me conhecer, eu vou onde estão. Uma vez, tinha uma tia minha na Rodoviária de São Paulo. Estava para viajar. Meu menino passou a roleta e tive que passar para pegá-lo e não a conheci. Quando estava embarcando no ônibus, ela pergunta para mim se eu não era a Seila. Falei que era e ela me falou se eu não tinha conhecido quem era ela. Neste momento fiquei com uma vergonha, porque eles podem pensar que a gente desfaz. Ela mora na reserva, era enfermeira no Santa Rosa.

Quando minha mãe separou do meu pai, ela nos deixou pequenos. Um irmão meu tinha um ano, as mais velhas eram eu e a Márcia. Ficamos um pouco com o meu pai e um pouco com a minha mãe. Eu ainda era muito criança, e nesta época nada era difícil. Brincávamos muito. [Se] tinha um córrego ou um rio, poderia saber que a gente ia tomar banho. Apanhava muito por causa disso! Meu pai saía para roça e falava para não ir a lugar algum. Acontece que a gente teimava. Eu achava bom aqueles tempos, acho melhor que agora.

Nessa usina, que trabalhei, tinha muito índio que já conhecia. Só que não tinha liberdade para conversar. Meu pai não gostava, era eles para lá e nós em nossa barraca.

[902] Seila é o apelido ou outro nome que a entrevistada não revelou no começo da entrevista.

Terminava de dar a janta, ia limpar as louças para poder usar no outro dia. Agente limpava aquelas panelonas. A mulher do meu pai era muito escurona! Quando ele largou minha mãe, [ela] arrumou outro, mas não deu certo! Foi para Campo Grande trabalhar e fez a casa dela na reserva. Tem uma irmã minha que está gestante, mas está com ela.

O meu pai falava para nós que queria dar estudo, mas não deu. Nenhum de meus irmãos sabe ler, escrever. Somos em seis. Só o caçula que sabe ler um pouco por que estudou. Mas nós, no lugar do estudo, teve que trabalhar. É ruim não saber ler! Eu mesma quase não vou à cidade. Vai que a circular é errada e tem que ficar perguntando. Tem gente que não gosta de dar indicação. Quando estava trabalhando, ia bem, por que vai mulher daqui para o mesmo lugar e então eu ia junto.

Meu último serviço foi na casa da dona Vilma. Depois parei de trabalhar lá. Acho que foi um mês antes do natal. Não fosse as crianças que tenho, e são dois pequenos, eu teria continuado. Acontece que elas ficavam sozinhas. É gostoso trabalhar, eu mesma gosto. A dona Vilma até falou para uma comadre minha que "foi uma pena a Seila sair, porque ela era tão limpa. As minhas panelas estavam começando a brilhar". Depois fui lá, recebi os dias que trabalhei e falei para ela: [...] se algum dia eu precisar de um serviço a senhora me dá referência? Ela falou que dava. [...].

# Anexos

# Siglas de arquivos

| | |
|---|---|
| ACRJ | Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro |
| AF | Arquivo da FUNAI, Brasília |
| AGI | Archivo General de Indias<br>- Charcas: Audiencia de Charcas<br>- Pat.: Patronato real |
| AGN | Archivo General de la Nación Argentina<br>- BN: fondo Biblioteca Nacional. |
| AHE-GO | Arquivo Histórico Estadual de Goiás |
| AHI | Arquivo Histórico do Itamaraty |
| AHU | Arquivo Histórico Ultramarino |
| AMT | Arquivo Público do Estado de Mato Grosso<br>- LRDGI: Livro de Registro da Diretoria Geral dos Índios |
| AN | Arquivo Nacional, Rio de Janeiro<br>- Cod.: Códice |
| AP | Arquivo Público do Estado do Paraná |
| APESP | Arquivo Público do Estado de São Paulo<br>- PC: Período Colonial |
| APM | Arquivo Público Mineiro<br>- SG: Secretaria Geral |
| APMT | Arquivo Público do Estado de Mato Grosso<br>- LRDGI: Livro de Registro da Diretoria Geral dos Índios |
| ARSI | Archivum Romanum Societati Iesu, Roma<br>- Paraquaria: Provincia jesuítica de Paraguay |
| ASBH | Acervo de Sérgio Buarque de Holanda, UNICAMP, Campinas |
| BN | Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro |
| BNM | Biblioteca Nacional, Madrid |
| CDHSP-AHU | Catálogo de Documentos sobre a História de São Paulo existente no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa (15 volumes publicados pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em comemoração ao IV Centenário de São Paulo, entre 1956 e 1959) |
| CDR-FCH-UFGD | Centro de Documentação Regional da Faculdade de Ciências Humanas – Universidade Federal da Grande Dourados |
| CEDOC | Centro de Documentação e Biblioteca Digital Indígena TekoArandu (CEDOC) do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI) Campo Grande. |
| IEB | Instituto de Estudos Brasileiros (Universidade de São Paulo) |
| IHGB | Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro<br>- CU: Conselho Ultramarino |
| LRDGI | Livro de Registro da Diretoria Geral dos Índios |
| MB | Museo das Bandeiras |
| MI | Museo do Índio (Rio de Janeiro) |
| NDIHR--UFMT | Núcleo de Documentação e Informação História Regional (Universidade Federal de Mato Grosso)<br>- AHU: Arquivo Histórico Ultramarino |
| RAH | Real Academia de la Historia, Madrid. |

# Bibliografia


ABREU, Capistrano. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. 6. ed. Revista, anotada e prefaciada por José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro, Brasília: Civilização Brasileira-INL, 1976.

_____. Sobre o Visconde de Porto Seguro, e Necrológico de Francisco Adolfo Varnhagen. In: _____. *Ensaios e Estudos*, Rio de Janeiro, Brasília: Civilização Brasileira, 1975. p. 81-145.

AB´SÁBER, Aziz Nacib. *Brasil:* paisagens de exceção (O Litoral e o Pantanal Mato-Grossense – Patrimônios Básicos). Cotia: Ateliê, 2006.

ACÇOLINI, Graziele. *Protestantismo à moda Terena*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, São Paulo, 2004.

_____. Xamanismo e Protestantismo entre os Terena: Contemporaneidades. *Espaço Ameríndio*, v. 6, n. 1, p. 24-47, 2012.

ACTAS CAPITULARES-ASUNCIÓN. *Actas Capitulares del Cabildo de Asunción del Paraguay* – Siglo XVI. Assunção: Municipalidad de Asunción, 2001. Disponível em: <http: //www. bvp. org. py/ >. Acesso em: jul. 2014.

AGUIAR, Rodrigo Luiz Simas de. *Arte Rupestre em Mato Grosso do Sul*. Dourados: Ed. UFGD, 2014.

_____. *Manual de Arqueologia Rupestre*: uma introdução ao estudo da arte rupestre na Ilha de Santa Catarina e adjacências. Florianópolis: IOESC, 2002.

_____. Proposições para uma interpretação da arte rupestre na Ilha de Santa Catarina e adjacências, Brasil. *Revista Clio*, Série Arqueológica, v. 24, n. 2, p. 100-110, 2009.

AGUIAR, Rodrigo Luiz Simas de; PEREIRA, Levi Marques. Religion, dualité de l'âme et représentations du *tekó porã* et du *tekó vai* chez les peuples guarani. *Anthropologica – Revue de la Société Canadienne d'Anthropologie*, v. 54: 309-318, 2012.

AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilário. *Currículo e Cultura entre os Bororo de Meruri*. Editora UCDB: Campo Grande, 2001.

_____. *Educación e identidad en el contexto de la Globalización*. La Educación Indígena Bororo frente a los retos de la interculturalidad. 2006. Tese (Doutorado). Universidade de Salamanca, 2006.

_____. No meio do caminho havia os Bororo. Jarudori-MT, a diáspora e reterritorialização. *Tellus*, Campo Grande, ano 7, n. 12, p. 67-87, 2007.

AGUIRRE, Juan Francisco de. Etnografía del Chaco, Manuscrito, 1793. *Boletin del Instituto Geográfico* Argentino, XIX, n. 7-12, 1947.

_____. Diario del capitán de fragata don Juan Francisco de Aguirre. *Revista de la Biblioteca Nacional*, Buenos Aires, t. 19 (1), p. 9-598, 1948 [1783].

AIKHENVALD, Alexandra Yurievna. The Arawak language family. In: BLAKE B. J.; BURRIDGE K. (Org.). *Historical Linguistics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001, p. 65-106.

ALBISETTI, César; VENTURELLI, Angelo. *Enciclopédia Bororo*. v. 01. Campo Grande: Museu Dom Bosco, 1962.

_____. *Enciclopédia Bororo*. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1969, 3 v.

ALBÓ, Xavier; LIBERMANN, K.; GODINEZ, F.; PIFARRÉ, F. *Para comprender las culturas rurales en Bolívia*. La Paz: MEC – CIPCA – UNICEF – Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe, 1989.

ALCAYA, Diego de. Relación cierta... a su Excelencia el señor Marqués de Montes Claros. In: COMBÈS Isabelle; TYULENEVA Vera (Org.). *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Ed. Itinerarios/Instituto de misionología, 2011, p. 240-251 [1636].

ALENCAR, Gedeon Freire de. Pentecostalismo. In: *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 2008, p. 724-725.

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. *Anais da Província de Goyas*. Goiânia: Oriente, 1979 [1863].

ALINCOURT, Luiz d'. Rezultado dos Trabalhos de Indagações Statisticas da Provincia de Matto Grosso. *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. VIII, 1828.

_____. *Memória sobre a Viagem do Pôrto de Santos à cidade de Cuiabá*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1953 [1857].

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses Indígenas*: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Mario Monteiro de. *Episódios históricos da formação geográfica do* Brasil: fixação das raias com o Uruguai e o Paraguai. Rio de Janeiro: Pongetti, 1951.

_____. *Episódios históricos da formação geográfica do Brasil*: fixação das raias com o Uruguai e o Paraguai. Campo Grande: Alvorada, 2010 [1951].

ALMEIDA, Marlene de Brito Kling. *O léxico da língua Teréna*: proposta do dicionário infantil bilíngue Teréna-Português. 2005. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

ALMEIDA, Rubem F. Thomaz. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política* – O projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco de. Memória. *Revista trimensal de história e geographia ou Jornal do instituto histórico e geographico brasileiro*. Rio-de Janeiro: Typographia imparcial de J. M. Nunes Garcia, 2. ed. 1858 [1800].

_____. Parêcer sôbre o aldeamento dos Indios Uaicurús e Guanás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. VII, p. 204-218, v. XIII, p. 348-395, 1845 [1803].

_____. Parecer sobre o aldeamento dos índios uaicurús e guanás, com a descripção dos seus usos, religião, estabilidade e costumes. *Revista Trimensal de Historia e Geographia*, Rio de Janeiro, 2 ed., t. VII, p. 204-218, 1866 [1803].

ALTENFELDER, Silva Fernando. Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. III, p. 239-271, 1949. (Nova Série).

ALVES, Gilberto Luiz. Mato Grosso e a história – 1870-1929: ensaio sobre a transição do domínio econômico da casa comercial para a hegemonia do capital financeiro. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n. 61, p. 5-81, 1984.

AMARAL. Claro Monteiro do. Memória sobre os usos e costumes de índios guaranys, caiuás e botocudos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* n. 63 (2), p. 262-273, 1902. Disponível em: <http: //biblio. etnolinguistica. org/amaral_1902_memoria>. Acesso em: jul. 2014.

AMOROSO, Marta Rosa. *Catequese e Evasão.* Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). 1998. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1989.

ANUA – 1589. Missio in provinciam Santae Crucis – Annuae Litterae Societatis Iesu [1589]. *Anthropos*, n. 24, p. 913-941, 1929.

ANUA – 1598. Anua de la Compañía de Jesús - Tucumán y Perú [1598]. In: EGAÑA, Antonio de (Org.). *Monumenta Peruana*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, t. VI, doc. 192, 1954.

ANUAS. Anuas de la Provincia del Paraguay [1714-1720]. In: MATIENZO, Javier *et al. (*Org.). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús*. Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica Boliviana-Editorial Itinerarios, p. 103-118, 2011.

_____. Anuas de la Provincia del Paraguay [1730-1735]. In: MATIENZO, Javier *et al. (*Org.). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús*. Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica Boliviana-Editorial Itinerarios, p. 157-175, 2011.

ARAÚJO, Nelson. Carta. *Expositor Cristão, Jornal da igreja Metodista*, 19. 04. 1933.

ARCE, José de. Breve Relación del viaje que hicieron por el río Paraguay arriba 5 Padres y un hermano el año de 1703 por Orden de Nuestro P. General. San Miguel, 5 de abril de 1713. In: FURLONG, Guillermo. De la Asunción a los Chiquitos por el Río Paraguay. Tentativa frustrada en 1703. Breve relación inédita del P. José Francisco de Arce. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, n. 7, p. 54-79, 1938.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARANÁ. *Catálogo seletivo de documentos referentes aos indígenas no Paraná provincial 1853-1870.* Curitiba: Imprensa Oficial, 2007.

ARRUDA, Gilmar. Heródoto. In: INSTITUTO EUVALDO LODI. *Ciclo da erva mate em Mato grosso do Sul*. Campo Grande, 1986. p. 195-310.

_____. *Frutos da Terra*: os trabalhadores da Matte Laranjeira. 1989. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista - Assis, São Paulo.

_____. *Frutos da terra*: os trabalhadores da Matte-Laranjeira. Londrina: Ed. UEL, 1997.

ARRUDA, Lucybeth Camargo de. Cartografia nos postos de atração em Mato Grosso. *ANPUH*, p. 1-9, 2005.

ARRUTI, José Maurício Andion. A produção da alteridade: O Toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTERO, Paula (Org.). D*eus na aldeia*: Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006, p. 381-426.

ASSIS, Cecy Fernandes de. Ñe'ẽryru Avañe'ẽ-Portuge/Portuge-Avañe'ẽ (Dicionário Guarani-Português/Português-Guarani). São Paulo: Cecy Fernandes de Assis. Edição Própria, 2008.

AYALA, S. Cardoso; SIMON, Feliciano. *Album graphico do Estado de Matto-Grosso*. Corumbá/ Hamburgo, 1914.

AZANHA, Gilberto. A Lei de Terras de 1850 e as terras dos índios– ou da sua atualidade para a propositura de ações de nulidade de títulos expedidos por estados federados sobre terras de ocupação tradicional indígena. *CTI*, São Paulo, p. 1-12, 2001. Disponível em: <bd. trabalhoindigenista. org. br/sites/default/files/terra_0. pdf>. Acesso em: jul. 2014.

_____. *As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul*. São Paulo: CTI, 2004.

_____. Sustentabilidade nas sociedades indígenas brasileiras. *Revista Tellus*, Campo Grande, n. 8/9, p. 11-28, 2005.

AZANHA, Gilberto; LADEIRA, Maria Elisa. Terena. *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil.* 2004. Disponível em: <http: //pib. socioambiental. org/pt/povo/terena/print>. Acesso em: 22 ago. 2015, 00: 00: 00.

AZARA, Félix de. *Geografía Física y Esférica de las Provincias del Paraguay, y Misiones Guaraníes*. v. 1. Montevideo: s/e, 1904[1790].

_____. *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*. Buenos Aires: Ed. Bajel, 1943 [1847].

_____. *Viajes por la América Meridional*. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 1988 [1809].

_____. *Voyages dans l'Amérique méridionale*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes/CoLibris, 2009 [1809].

AZEVEDO, Marta; CIMI. *Relatório*. Conselho Indigenista Missionário/MS: s/e, 1986.

BALANDIER, Georges. *El concepto de situacion colonial*. México: Ediciones mimeográfadas del comité de lucha de la escuela nacional de antropología e historia, 1972.

_____. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 3, p. 107-131, 1993 [1955].

BALDUS, Herbert. *Ensaios de Etnologia Brasileira*. Biblioteca Pedagógica Brasileira. v. 101, São Paulo: Ed. Nacional, 1937.

_____. Lendas dos Índios Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. 4, 1950. (Nova Série).

_____. *Ensaios de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979 [1937].

BARBOSA, Alexandrada Silva. *Mais além da "aldeia"*: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

BARBOSA, Emílio G. *Os Barbosas em Mato Grosso*. Campo Grande: Correio do Estado, 1961.

_____. *Panoramas do sul de Mato Grosso*. Campo Grande: Correio do Estado, 1963.

_____. *Reminiscência*. Campo Grande: Tip. e Livr. Pindorama, 1965.

BARBOSA, Francisco de Oliveira. Notícias da Capitania de São Paulo, da America Meridional escrita no anno de 1792. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. V, p. 22-36, 1843.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. Das trocas de bens. In: GALLOIS, Dominique (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Nhii-Usp – Associação Editorial Humanitas – Fapesp, 2005, p. 59-111.

BARBOSA, Januário da Cunha. Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os Indios entranhados em nossos sertões (...). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 2 (5), p. 3-18, 1840.

BARBOSA, Pablo Antunha. Las Jornadas Meridionales y la formación de los aldeamientos indígenas de las provincias de San Pablo, Paraná y Mato Grosso entre 1840 y 1889: profetismo y movilidad guaraní. In: CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protasio (Org.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. Dourados/ São Bernardo do Campo: UFGD/Nhanduti, 2012, p. 71-92.

BARBOSA, Pablo Antunha; MURA Fabio. Construindo e reconstruindo território guarani: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (sec. XIX-XX). *Journal de la Société des Américanistes,* Paris, n. 97-2, p. 287-318, 2011.

BARBOSA, Válber. *Encaminhamento da Pastoral Indigenista no Sul de Mato Grosso*. Aquidauana: Conselho Indigenista Missionário/Nacional, 1975.

BARCELOS, Artur Henrique Franco. *O Mergulho no Seculum*: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial. 2006. Tese (Doutorado em História: Área de Concentração em História das Sociedades Ibéricas e Americanas) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUC, RS, Porto Alegre, 2006.

BARROS, Edir Pina de. Reflexões sobre educação escolar indígena na conjuntura atual. *Revista de Educação Publica*, Cuiabá, v. 7, n. 12, p. 15-28, 1998.

_____. *Laudo Pericial Histórico-antropológico*. Processo n. 2000. 36. 00. 005382-1. Classe 5104. Ação Possessória. 2ª Vara a Justiça Federal de Mato Grosso, 2006.

BARROS, Edir Pina de; BORDIGNON Mario. *Jarudóri* – Estudos e levantamentos Histórico-Antropológicos. Brasília. Relatório para FUNAI, 2003.

BARTH, Fredrick. *Ethnics Groups and Boundaries*. *The social organization of culture difference*. Bergen/Oslo: Universitsforlaget, 1969.

_____. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

_____. Ethnicity and the concept of culture. *Antropololítica*, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005. Disponível em: <http: //www. uff. br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_19. pdf>. Acesso em: jul. 2014.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BARTON, C. Michael; BERNABEU, Joan; EMILI AURA J.; GARCIA, Oreto; SCHMICH, Steven; MOLINA Luis. Long term socioecology and contingent landscapes. *Journal of archaeological method and theory*, n. 11 (3), p. 253-296, 2004.

BASTOS, Uacury Ribeiro de Assis. *Expansão territorial do Brasil colônia no vale do Paraguai*. 1972. Tese (Doutorado em História) –Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

BEAUREPAIRE-ROHAN, Henrique de. Viagem de Cuyabá ao Rio de Janeiro, pelo Paraguay, Corrientes, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, em 1846. *Revista trimestral de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, 2. ed. Rio de Janeiro, t. 9, p. 376-397, 1869.

BEBER, Marcus Vinícius. *Arte Rupestre no Nordeste de Mato Grosso do Sul*. 1995. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em Arqueologia. PUC/RS – Porto Alegre.

BECKER, Ítala. Lideranças indígenas; no começo das reduções jesuíticas da Província do Paraguay. *Pesquisas*, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, n. 47, p. 1-197, 1992.

BENDOR-SAMUEL, J. T. Some problems of segmantation in Terena. *Word*, n. 16, p. 348-355, 1960.

_____. *An outline of the grammatical and phonological structure of Terena I*. Brasília: SIL-AL 90, 1961.

_____. A structure-function description of Teréna phrases. *CJL,* n. 8, p. 59-70, 1963a.

_____. Stress in Terena. *Transactions of the Philological Society for 1962*, p. 105-123, 1963b.

_____. Some prosodic features in Terena. In: BAZELL, C. E. *et al. (*Org.). *In memory of J. R. Firth*. London, 1966, p. 30-39.

BEOZZO, José Oscar. *História Geral da Igreja na América Latina*. Tomo II/2, Petrópolis: Edições Paulinas, Vozes, 1992.

BERNARDINO DA SILVA, Danuzio G. (Org.). *Os diários de Langsdorff*. v. III. Mato Grosso e Amazônia, 21 de novembro de 1826 a 20 de maio de 1828. Campinas: Associação Internacional dos Estudos de Langsdorff; Rio de Janeiro: Fiocruz, 1997.

BERRA, Júlia; DE BLASIS, Paulo. A cerâmica de Ferraz Egreja. In: VIALOU, Agda Vilhena (Org.). *Pré-história do Mato Grosso*. v. 2. Cidade de Pedra, São Paulo: EDUSP, 2006, p. 191-202.

BERTOLOTO, José Serafim. *Iconografia das águas: o rio e suas imagens*. Cuiabá: Carilini & Caniato Editorial/Catedral Publicações, 2006.

BESPALEZ, Eduardo. *Levantamento arqueológico e etnoarqueologia na Aldeia Lalima, Miranda/MS*: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional. 2009. Dissertação de Mestrado. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

_____. Levantamento arqueológico na Aldeia Lalima, Miranda/MS: uma contribuição ao estudo da trajetória histórica da ocupação indígena regional. *Revista de Arqueologia*, v. 23, n. 2, p. 112-135, 2010.

BEZERRA, Marcos Otávio. Panambi: um caso de criação de uma Terra Indígena Kayowá. *Cadernos de Graduação*, Niterói, Eduff, n. 5, p. 11-149, 1994.

BEZERRA, María Angélica de Oliveira. *O uso de multi-traçadores na reconstrução do Holoceno no Pantanal Mato-Grossense, Corumbá, MS*. 1999. Tese (Doutorado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 1999.

BIANCHINI, Odaléia da Conceição Deniz. *A Companhia Matte Larangeira e a ocupação da terra do sul de Mato Grosso (1880-1940)*. Campo Grande: UFMS, 2000.

BIERDERMANN, Walter; ZANARDINI, José. *Los indígenas del Paraguay*. Asunción: Zamphirópolos, 2006.

BINFORD, Lewis. Behavioral archaeology and the Pompeii premise. *Journal of archaeological resources*, n. 37, p. 195-208, 1981.

_____. *Working at archaeology*, New York: Academic Press, 1983.

BLAEU, Joan. *Toonneel des Aerdrycks, ofte Nieuwe Atlas*. Amsterdam, 1658. *Regionaal Archief Leiden* da Holanda.

_____. *Atlas Mayor sive Geographia Blaviana*. Amsterdam, 1662.

BLASI, Oldemar. O sítio arqueológico de Estirão Comprido, rio Ivaí - Paraná - Estudos complementares. *Arquivos do Museu Paranaense*, Nova Série, Curitiba, n. 3, p. 1-59, 1967.

BOAS, Franz. *El arte primitivo***.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947.

BOCCARA, Guillaume. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial*. L´invention du soi. Paris: L´Harmattan, 1998.

_____. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Revista eletrônica *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2001. Disponível em: <http: //nuevomundo. revues. org>. Acesso em: jul. 2014.

BOGGIANI, Guido. Etnografía del Alto Paraguay. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, Buenos Aires, t. XVIII n. 10-12, p. 1-15, 1898.

_____. Viajes de un artista por la América meridional. Los Caduveos. Expedición al rio Nabileque, en la región de las grandes cacerías de venados, Matto Grosso (Brasil). *Revista del Instituto de Etnologia de la Universidade Nacional de Tucumán*, t. I, p. 495-556, 1929 [1895].

_____. *Os caduveos*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia/ EDUSP, 1975 [1895].

BONFIL BATALLA, Guillermo. El pensamiento político de los indios en América Latina. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, p. 11-54, 1979.

BORBA, Telêmaco. *Actualidade Indígena*. Curitiba: Impressora Paranaense, 1908.

BORDIGNON, Mário. *Os Bororo na história do centro-oeste brasileiro (1716 – 1986)*. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso, 1986.

BORGONHA, Mirtes C. *História e etnografia Ofayé*: estudo sobre um grupo indígena do Centro-Oeste brasileiro. 2006. Dissertação (Mestrado) – PPGAS, UFSC, Florianópolis, 2006.

BOSCHIGLIA, Maria Angelica Bragança. *Doença e saúde Kaiowá*. 1998. Monografia (Especialização em História do Brasil) – Departamento de Ciências Humanas, Centro Universitário de Dourados, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 1998.

*BOSI, Alfredo. Dialética da colonização.* São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOSSI, Bartolomé. *Viage Pintoresco por los rios Paraná, Paraguay, Sn Lorenzo, Cuyabá*: yel arino tributário del grande Amazonas. Con la descripción de la província de Mato Grosso. Bajo su aspecto físico, geográfico, mineralojico y sus producciones naturales. Paris: Libreria Parisiense Dupray de Mahèrie, 1863.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURROUL, Estevam L. *Hercules Florence (1804-1879). Ensaio historico-litterario*. São Paulo: Typographya Andrade, Mello&Comp., 1900.

BOXER, Charles Ralph. *A idade de ouro do Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

BRAGGIO, Silvia Lucia Bigonjal. *Aspectos fonológicos e morfológicos do Kadiwéu*. 1981. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1981.

_____. Línguas Indígenas Ameaçadas: Documentação, Tipologias sociolinguísticas e educação escolar. In: SILVA, Denize Elena Garcia da (Org.). *Língua, Gramática e Discurso.* Goiânia: Cânone Editorial, 2006, p. 43-53.

BRAND, Antônio. *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – PUC/RS, Porto Alegre, 1993.

_____. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani*: os difíceis caminhos da palavra. 1997. Tese (Doutorado em História) – PUC/RS, Porto Alegre, 1993.

_____. Os kaiowá/guarani no mato grosso do sul e o processo de confinamento – a 'entrada de nossos contrários'. In: *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul.* São Paulo: Palas Athenas, 2000.

_____. A aldeia Taquara – Documentos. *Tellus*, Campo Grande, ano 3, n. 4, p. 149-167, 2003.

BRAND Antônio; HECK E. *A expansão da indústria sucroalcooleira e o desafio da produção de alimentos entre os Guarani e Kaiowá*. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia. Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Antonio Luiz. *Relatório de Antonio Luiz Brandão, diretor geral dos índios, ao presidente da província, José de Miranda da Silva e Reis.* Cuiabá: Typ. do Liberal, 1873.

BRASIL. *Constituição Federal*. 1988. Disponível em: <http: //www. senado. gov. br/legislacao/>. Acesso em: jul. 2014.

_____. Resumo do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Baía dos Guató. *Diário Oficial da União*, n. 136, Seção I, p. 35-36, 2003.

BRASIL-MINISTÉRIO DAS MINAS E ENERGIA, SECRETARIA GERAL, PROJETO RADAMBRASIL. *Folha SF 21 Campo Grande*; geologia, geomorfologia, pedologia, vegetação e uso potencial da terra. Rio de Janeiro, 1982.

BRASIL-MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. *Terceira Conferencia*. Ministério dos Negócios Estrangeiros de Tratados celebrados com a Confederação Argentina e a Republica do Paraguay. Protocolos das conferencias havidas na Corte do Rio de Janeiro entre os Plenipotenciarios do Imperio do Brazil e da Republica do Paraguay, para o ajuste das questões pendentes entre os dous paizes. Rio de Janeiro: Typographia Imperial e Constitucional de J. Villeneuve e Comp., 1856.

BRASIL-MINISTÉRIO DO IMPÉRIO. *Relatório do anno de 1846 apresentado a Assembléa Geral Legislativa na 4a Sessão da 6a Legislatura* (Ministro Joaquim Marcellino de Brito), 1846.

_____. *Relatório do anno de 1848 apresentado a Assembléa Geral Legislativa na 1a Sessão da 8a Legislatura - Mappa Estatistico da População do Imperio* (Ministro José da Costa Carvalho), 1848.

BRIDGEMAN, Loraine Irene. A note on stress in Kaiwá. *Arquivo Linguistico*, Brasilia-DF: Summer Institute of Linguistic, n. 225, 1960.

_____. Kaiwa (Guarani) phonology. *International Journal of American Linguistics*, n. 27, p. 329-334, 1961.

_____. *O Parágrafo na Fala dos Kaiwá-Guarani*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 2007 [1981].

BROCHADO, José Joaquim Justiniano Pronza. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*. 1984. Ph. Thesis, Department of anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaing.

BROCHADO, José Joaquim Justiniano Pronza; MONTICELLI, Gisleine. Regras práticas na reconstrução gráfica das vasilhas de cerâmica Guarani a partir dos fragmentos. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, n. 2, p. 107-118, 1994.

BROCHADO, José Joaquim Justiniano Pronza; MONTICELLI Gisleine; NEUMANN, E. S. Analogia etnográfica na reconstrução gráfica das vasilhas Guarani arqueológicas. *Véritas*, Porto Alegre, n. 35, p. 727-743, 1990.

BRUNELLI, Gílio. Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: MATTESON LANGDON, E. Jean (Org.). *Xamanismo no Brasil*: Novas Perspectivas. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

BUENO, Cosme. Descripción de las provincias pertenecientes al Obispado de Santa Cruz de la Sierra [1771]. In: MATIENZO, Javier *et al. (*Org.). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús*. Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica Boliviana-Editorial Itinerarios, 2011, p. 418-425.

BUENO José Antonio Pimenta. *Discurso recitado pelo exm. presidente da provincia de Matto-Grosso, José Antonio Pimenta Boeno, na abertura da primeira sessão da segunda legislatura da Assembléa Provincial, em o dia 1. o de março de 1837*. Cuiabá: Tip. do Estado, 1845a.

_____. *Discurso recitado pelo exm. presidente da provincia de Matto-Grosso, José Antonio Pimenta Boeno, na abertura da primeira sessão da segunda legislatura da Assembléa Provincial, em o dia 1 de março de 1838*. Cuiabá: Tip. do Estado, 1845b.

_____. Índios e população – Extrato do discurso do Presidente da Província de Matto-Grosso, em 1 de março de 1837. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. II, p. 170-177, 1858.

_____. Memória concernente à exploração do rio Sucuriú. *Boletim da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, t. I, n. 1, p. 9-24, 1885.

BURGÉS, Francisco. Memorial al Rey Nuestro Señor en su Real y Supremo Consejo de las Indias sobre las noticias de las Missiones de los Indios llamados Chiquitos y del estado que hoy tienen éstas y las que están a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay[1703-05]. In: TOMICHÁ, Roberto. *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos. El memorial de 1703 y documentos complementarios*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2008, p. 65-148.

_____. Memorial de Francisco Burgés solicitando 70 misioneros, representación del Consejo de Indias y Real Cédula de Felipe V [1705]. In: TOMICHÁ, Roberto. *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos. El memorial de 1703 y documentos complementarios*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2008, p. 176-182.

BUTLER, Nancy Evelyn. Derivação Verbal na Língua Teréna. *Série Lingüística,* n. 7, p. 73-100, 1977.

_____. *The Multiple Functions of the Definite Article in Teréna*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística, 2003.

_____. *Modo, extensão temporal, tempo verbal e relevância contrastiva na língua Teréna*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Lingüística, 2007 [1978].

CABALLERO, Lucas. Diario y cuarta relación de la cuarta misión hecha en la nación de los Manazicas y en la nación de los Paunacas, año de 1707, con noticia de los pueblos de las dos naciones, y dase de paso noticia de otras naciones [1708]. In: MATIENZO, Javier *et al. (*Org.). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús*, Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica Boliviana-Editorial Itinerarios, 2011, p. 46-83.

CÁCERES, Felipe de. Requerimiento hecho por el contador Felipe de Cáceres [1544]. In: *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*. Buenos Aires: talleres Casa J. Peuser, 1941, t. 2, p. 348-358.

CADOGAN, León. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. X, n. 1-2, p. 43-91, 1962.

_____. Ñane Ramõi Jusu Papa Ñengarete: Canto ritual de nuestro abuelo grande primigenio (el creador). *Suplemento Antropológico*, Assunção, v. 3, n. 1-2, p. 425-450, 1968.

CALVETE DE ESTRELLA, Juan. *Rebelión de Pizarro en el Perú y Vida de don P. Gasca* [1571]. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1963, t. 167, p. 227-409.

CÂMERA, José G. B. Varnhagen - o homem e o historiador. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 328, p. 161-187, 1980.

CAMERON, Catherine M.; TOMKASteve A. *Abandonment of settlements and regions*: ethnoarchaeological and archaeological approaches, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

CAMPBELL, Lyle. *HistoricalLinguistics.* Edinburgh University, 1998.

CAMPOS, Antonio Pires de. Breve notícia que dá o Capitão Antonio Pires de Campos [1723]. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 437-478, 1862. Disponível em: <http: //biblio. etnolinguistica. org>. Acesso em jul. 2014.

CAMPOS, Márcia. *As Mulheres Indígenas no Imaginário dos Viajantes*: Mato Grosso - século XIX. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2012.

CANAVARROS, Otávio. *O poder metropolitano em Cuiabá (1727-1752).* Cuiabá: Ed. UFMT, 2004.

CARBONELL DE MASY, Rafael. Un anciano cacique guaraní unido al martirio de los santos Roque González de Santa Cruz y de Alonso Rodríguez, S. J. In: PAGE, Carlos (Org.). *Educación y evangelización*: La experiencia de un mundo mejor. X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas. Córdoba: Universidad Jesuítica de Córdoba, 2005, p. 81-90.

CARDOSO JÚNIOR, Francisco José. *Relatório apresentado à Assembléia Legislativa Provincial de Mato Grosso em 4 de Outubro de 1872, pelo Sr. Presidente da Província o Tenente Coronel Dr. Francisco José Cardoso Júnior.* Rio de Janeiro: Typ. do Apóstolo, 1873.

CARDOSO, Valéria Faria. *Um estudo de categorias sintagmáticas da língua Kaiowá/Guarani.* 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas-MS, Três Lagoas, 2001.

_____. Sistematização da Fonologia Kaiowá: nasalização e/ou oralização. *Cadernos de Qualificação.* IEL – Unicamp, SP, 2007.

_____. *Aspectos morfossintáticos da língua Kaiowá (Guarani)*. 2008. Tese (Doutorado) – Unicamp. Campinas, SP, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do índio ao bugre*: o processo de assimilação dos Terêna. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1960.

_____. *Urbanização e tribalismo*, Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, São Paulo: EDUSP, 1972.

_____. *Do índio ao bugre*: o processo de assimilação dos Terena. Rio de Janeiro: Museu Nacional do Índio, 1976 [1960].

_____. *A crise do indigenismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1988.

_____. *Os diários e suas margens*, Brasília: UnB, 2002.

_____. *Caminhos da identidade*. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Ed. Unesp; Brasília: Ed. Paralelo 15, 2006.

CARDOZO, Efraim. *El Paraguay colonial*. Asunción: Edición El Lector, 1991.

CARELLI, Mário. *A descoberta da Amazônia. Os diários do naturalista Hércules Florence*. São Paulo: Editora Marca D´Água, 1995.

CARLI, Maria A. Ferreira. *A Colônia Agrícola Municipal de Dourados – colonização e povoamento: 1946-1956*. 2005. Dissertação (Mestrado) – PPGH, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2005.

_____. *Dourados e a democratização da terra:* povoamento e colonização da Colônia Agrícola Municipal de Dourados (1946-1956). Dourados: Ed. UFGD, 2008.

CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andrade. Exploradores Franceses na Amazônia Brasileira durante o Século XIX: breve biobibliografia. Trabalho apresentado II Encontro Nacional de História do Pensamento Geográfico. São Paulo, 2009.

CARNEIRO, Newton. *Iconografia paranaense (*anterior à fotografia). Curitiba: Imprensa Paranaense, 1950.

CARTAS ANUAS. *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*. Con advertencia de Emilio Revignani e introducción de P. Carlos Leonhardt. [Documentos para la Historia Argentina, Tomos XIX e XX] Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser, 1927-29.

_____. *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay (1632-1634).* Introducción de Ernesto J. A. Maeder. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geo-Históricas, Conicet Foundanord (texto datilografado), 1984.

CARTAS DE INDIAS. *Cartas de Indias*. Prólogo de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprensa de Miguel G. Hernández, 1877.

CARVALHO, Fernanda. *Koixomuneti e outros curadores*: Xamanismo e práticas de cura entre os Terena. 1996. Dissertação (Mestrado) – FFLCH, USP, São Paulo, 1996.

_____. Oheokoti. A cerimônia dos xamãs terena. In: *Rituais Indígenas Brasileiros*. São Paulo: CPA Editora Ltda, 1999, p. 110-114.

CARVALHO, Manoel Albino. *Catechese e civilização dos índios*. (Relatório, ao entregar a administração da Província de Mato Grosso em agosto de 1865). Rio de Janeiro: Typ. do Commércio, 1866.

CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946).* 2004. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP, Piracicaba, 2004.

CARVALHO, Sílvia Schmuziger. Chaco: encruzilhada dos povos e 'melting pot' cultural, suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras: Sec. Municipal da Cultura: FAPESP, 1992, p. 457-474.

CASAL, Manuel Aires do. *Corografia Brasílica ou relação histórico-geográfica do reino do Brasil*. Rio de Janeiro, 1817.

_____. *Corografia brasílica ou relação histórico-geográfica do Reino do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976 [1817].

CASTELNAU, Francis de. *Expédition dans les parties de l'Amérique du Sud…*, Paris: P. Bertrand, 1850.

_____. *Expedições às regiões centrais da América do Sul*. São Paulo: Companhia Nacional, 1949 [1845].

_____. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000 [1845].

CASTELNUOVO, Timóteo de. Princípio e Progresso do Aldeamento de São Pedro de Alcântara. In: CAVASO, E. da. Coleção e Documentos de Frei Emílio da Cavaso OFM. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, Curitiba, v. 37, p. 237-284, 1980.

CASTILLO, José del. Relación de la provincia de Moxos [1676]. In: BALLIVIÁN, Manuel (Org.). D*ocumentos para la historia geográfica de la República de Bolivia, tomo 1*. La Paz: s/e, 1906. p. 294-395.

CASTRO, Iára Quelho de. *De Chané-Guaná a Kinikinau*: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, 2010.

CAVASO, Emilio da. Libanio Iguajurú: nobre figura indígena na história do Paraná. *Boletim do Instituto Histórico Geográfico Etnográfico do Paraná*, Curitiba, n. 38, p. 161-169, 1981.

CEDI - CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Aconteceu Especial 17* – Povos Indígenas no Brasil 1985-1986. São Paulo: CEDI, 1987.

_____. *Aconteceu Especial 18* – Povos Indígenas no Brasil 1987-1990. São Paulo: CEDI, 1991.

CENTRO BRASILEIRO DE PUBLICIDADE. *A ação cristã na América Latina*. São Paulo: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923.

CENTRO CULTURAL BANCO DO BRASIL. *Exposição Langsdorff*, 2010. Disponível em: <http: // www. bb. com. br/docs/pub/inst/dwn/Langsdorff. pdf>. Acesso em: jul. 2014.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHAIM, Marivone Matos. *Os aldeamentos indígenas na capitania de Goiás*. Goiânia: Ed. Oriente, 1974.

CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ñe'ẽngatu*. Palabras que la historia no podría olvidar. Asunción: CEADUC, 1995.

_____. O rito de nominação numa aldeia Mbyá-Guarani do Paraná. *Diálogos*, Maringá, n. 2 (2), p. 201-216, 1998.

_____. *A espiritualidade Guarani*: uma teologia ameríndia da palavra. São Leoploldo: IEPG/Sinodal, 1998a.

_____. La buena palabra: Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. *Revista de Indias: La persistencia guaraní*, Madrid, n. 64 (230), p. 117-140, 2004.

_____. *Terra Madura, Yvy Araguyje, Fundamento da Palabra Guarani*. Dourados: Editora da UFGD, 2008.

_____. O povo Kaiowa no século XIX e a ocupação do sul do Mato Grosso por não-indígenas. In: MOREIRA, L. F. V.; GONÇALVES, J. H. R. (Org.). *Etnias, Espaços e Ideias*: Estudos Multidisciplinares. Curitiba: Instituto Memória, 2009a, p. 111-144.

_____. O pluralismo religioso entre Babel e pentecostes: igrejas cristãs e alteridade indígena. *CD do III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, diálogos culturais e hibridações*. Campo Grande, 2009b.

_____. Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. *Indiana*, Berlin, n. 27, p. 79-108, 2010.

CHARLEVOIX, Pedro Francisco Javier de. *Historia del Paraguay*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1910-16 [1756].

CHEVALIER, Sônia R. B. Alguns mitos dos Kadiwéu. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, Paulínia, n. 22, p. 1-10, 1982.

CHIRBES, Rafael. *En la orilla*. Barcelona, Anagrama: Narrativas Hispánicas. 2013.

CHMYZ, Igor. Dados arqueológicos do baixo rio Paranapanema e alto rio Paraná/PRONAPA - Resultados preliminares do 5º ano. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, n. 26, p. 67-90, 1974.

CHOMÉ, Ignace. Relación de los sucedido en el pueblo de Nuestro Padre San Ignacio de los Zamucos, 15 de octubre de 1745. In: TOMICHÁ, Roberto. Carta inédita del padre Ignacio Chomé. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, Sucre, n. 9, p. 171-175, 2003.

CIMI (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO). A *escravidão e o abandono*. Relatório sobre a situação dos povos indígenas do sul de Mato Grosso. s/e, 1977a.

_____. *Relatório situação indígena do sul do MT (Campo Grande)*. Possibilidades de iniciar ali as atividades de um regional do CIMI. s/e, 1977b.

_____. *Conclusões da 1ª Assembleia. da Pastoral Indigenista* – Regional MT-Sul. Campo Grande. s/e, 1978.

_____. *Relatório final por ocasião de nossa saída do projeto de Pastoral Indigenista da Diocese de Dourados*. s/e, 1980.

_____. *Relatório de Atividades*. Dourados: Conselho Indigenista Missionário, 1991.

_____. *Relatório para Assembléia regional do CIMI/MS*. Dourados: Conselho Indigenista Missionário, 1993a.

_____. *Solicitação de passagens*. Dourados: Conselho Indigenista Missionário, 1993b.

_____. *Conselho Indigenista de Dourados*. Nota a Imprensa, 1997.

_____. *Relatório de atividades*. Conselho Indigenista Missionário/MS, 2000.

CLASTRES, Pierre. *La société contre l'Etat*, Paris: ed. de Minuit, 1974.

CLEGG, John. Recording Prehistoric Art. In: CONNAH, Graham (Org.). A*ustralian Field Archaeology*: a guide to techniques. Camberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, 1983, p. 87-108.

CNBB (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL). Carta do Pe. João para o Pe. Thomaz. Campo Grande: s/e, 1976a.

_____. *Relatório do 1º Encontro de Pastoral Indígena*, s/e, 1976b.

_____. *Relatório do Encontro Indígena*: Dourados: s/e, 1977.

_____. *IIª Assembleia Regional de Pastoral Indigenista Mato Grosso do Sul* (Irpamat, 6 e 7 de junho 1979). Campo Grande: s/e, 1979.

COJAZZI, Antonio. *Don Bálzola fra gli indi del Brasile, Mato Grosso*. Notizie autobiografiche e testimonianze raccolte da…. Torino: Società Editrice Internazionale, 1932.

COLBACCHINI, Antonio. *I Bororo orientali "Orarimugudoge" del Matto Grosso (Brasile)*. Torino: SEI, 1925 [s/d].

COLBACCHINI, Antonio; ALBISETTI, César. *Os Bororos orientais*. Cia. Ed. Nacional, Série Brasiliana, Grande Formato, 1942 [1925].

COLETÂNEA. *Coletânea de documentos raros do período colonial (1727-1746)*. Cuiabá: UFMT/entrelinhas, 5 v., 2007.

COMBÈS, Isabelle. Planchas, brazaletes y hachuelas: las rutas prehispánicas del metal andino desde el Guapay hasta el Pantanal. *Revista Andina*, Cuzco, n. 47, p. 53-82, 2008.

_____. *Zamucos*. Cochabamba: instituto de misionología, 2009.

_____. *Diccionario Étnico*: Santa Cruz la vieja y su entorno en el siglo XVI. Santa Cruz: Instituto de Misiología, 2010.

_____. Pai Sumé, el Rey Blanco y el Paititi. *Anthropos*, n. 106, p. 99-114, 2011.

_____. El Paititi, los candires y las migraciones guaraníes. *Suplemento Antropológico*, Assunção, t. XLVI n. 1, p. 7-149, 2011b.

_____. Grigotá y Vitupue. En los albores del poder chiriguana. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Lima, n. 41 (1), p. 57-79, 2012a.

_____. Susnik y los gorgotoquis. Efervescencia étnica en la Chiquitania (Oriente boliviano). *Indiana*, Berlin, v. 29, p. 201-220, 2012b.

_____. Itatines y guarayos (siglos XVI-XVIII). Inédito, 2013.

COMBÈS, Isabelle; LOWREY, Kathleen. Slaves without masters? Arawakan dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, XVI-XX centuries). *Ethnohistory*, n. 53 (4), p. 689-714, 2006.

COMBÈS, Isabelle; VILLAR, Diego. Aristocracias chané. 'Casas' en el Chaco argentino y boliviano. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, n. 90-2, p. 63-102, 2004.

COMISSÃO GEOGRAPHICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Explorações do rio Grande e de seus afluentes*. São Paulo: s/e, 1913.

COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES DOS DESCOBRIMENTOS PORTUGUESES. *Cartografia e Diplomacia no Brasil do século XVIII*. Lisboa: Cordoaria Nacional, 1997.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *Relatório "Conflitos no Campo Brasil"*. Goiânia, 2011. Disponível em: <http: //www. cptnacional. org. br/index. php/noticias/12-conflitos/1081-conflitos-no-campo-brasil-2011>. Acesso em: jul. 2014.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. *A questão da terra*. São Paulo: Global, 1981. (Cadernos da CPI n. 2).

COMMITTEE ON COOPERATION IN LATIN AMERICA. *Christian Work in Latin America*. Official Report of the Congress on Christian Work, at Montevideo. v. I. New York: Fleming H. Revell, 1925.

CONKEY, Margareth W.; HASTORF, Christine. *The uses of style in archaeology*, Cambridge: Cambridge University, 1998.

CONSULTA…. Consulta del Consejo y minuta de Real Decreto sobre el gobierno espiritual y temporal de las misiones de Mojos y Chiquitos [1772]. In: MAURTUA, Víctor (Org.). *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*. Madrid: imp. de los hijos de G. Hernández, 1906, t. 10, p. 84-92.

CORDEU, Edgardo. Memorias de un tiempo perdido: una historia oral de los indios tomaráxo del Chaco boreal sobre las mitades duales, los caballos y ese amor que se vende y se compra. In: *II Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas, 1998, t. 1, p. 125-168.

CORRÊA FILHO, Virgílio. À sombra dos hervaes mattogrossenses. São Paulo: Ed. S. Paulo, 1925.

_____. *A propósito do boi pantaneiro*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1926.

_____. *Pedro Celestino*. Rio de Janeiro: Zelio Valverde, 1945.

_____. *Fazendas de gado no pantanal mato-grossense*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura. Serviço de Informação Agrícola, 1955.

_____. *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

CORRÊA LÚCIA, Salsa. *Corumbá - um núcleo comercial na fronteira de Mato Grosso*: 1870-1920. 1980. Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH, USP, São Paulo, 1980.

_____. *História e fronteira*: o sul de Mato Grosso (1870 – 1920). Campo Grande: UCDB, 1999.

CORRÊA, Valmir Batista. *Coronéis e bandidos em Mato Grosso* – 1889-1943. Campo Grande: UFMS, 1985.

_____. *Fronteira Oeste*. Campo Grande: UFMS, 1999.

_____. *História e violência em Mato Grosso*: 1817-1840. Campo Grande: Ed. UFMS, 2000.

CORTESÃO, Jaime. *Introdução à História das Bandeiras-II*. Lisboa: Portugália, 1944.

CORTESÃO, Jaime (Org.). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Jesuitas e bandeirantes no Guairá (1549-1640). v. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

_____. *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Jesuitas e bandeirantes no Itatim (1596-1760). v. 2. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

_____. *Manuscritos da Coleção de Angelis VI*. Antecedentes do tratado de Madri. Jesuitas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751). Rio de Janeiro: Biblioteca nacional, divisão da obras raras e publicações, 1955.

_____. *Manuscritos da Coleção de Angelis*. v. 3. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

COSTA, Anna Maria R. F. M.; PAULA, Jorge Luiz de. A redescoberta do Guató do baixo São Lourenço. In: ALBERTO, Ricardo Carlos (Org.). *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000a, p. 617.

_____. *Relatório Guató*. Fundação Nacional do Índio. MEMO. n. 130/DIA/AER/CBA, 2000b.

COSTA, Antônio Corrêa da. *Mensagem, 1º de fevereiro de 1896*. Cuiabá: Tip. do Estado, 1896. Disponível em: <www. crl. edu>. Acesso em: jul. 2014.

COSTA, María da Fátima. *História de um país inexistente*. O Pantanal entre os séculos XVI e XVIII. São Paulo: Estação Libertade, Kosmos, 1999.

_____. Entre Xarai, Guaikurú e Payaguá. Ritos de vida no Pantanal. In: PRIORE, Mary del; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Os senhores dos rios*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 63-91.

_____. De Xarayes ao Pantanal: a cartografia de um mito geográfico. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 45, p. 21-36, 2007.

COSTA, Maria de Fátima; DIENER, Pablo. *Viajando nos bastidores*: documentos de viagem da Expedição Langsdorff. Cuiabá: EdUFMT, 1995.

_____. *O Brasil de Hoje no Espelho do século XIX*. Artistas alemães e brasileiros refazem a expedição Langsdorff. São Paulo: Estação Liberdade, 1995b.

COSTA, Natalino Sierra Assêncio. *Língua, cultura e sociedade Guató*: universo lírico-semântico da fala indígena. Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2002.

COSTA E SILVA, Paulo Pitaluga. Índios Xarayés. Cuiabá: Instituto Homen Brasileiro, 2009.

CREMONESE, Camila. *Fronteira, mitos e heróis: a criação e apropriação da figura do tenente Antônio João Ribeiro no antigo sul de Mato Grosso*. 2010. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

CROCKER, Jon Christopher. Reciprocidade e hierarquia entre os Borôro Orientais. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 164-185.

_____. *Vital Souls*. Bororo Cosmology, natural symbolism, and shamanism. Tucson: The University Arizona Press, 1985.

CRÓNICA ANÓNIMA. Crónica anónima [c. 1600]. In: MATEOS, P. (Org.). *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. Madrid, 1944, p. 471-507.

CRUVINEL, Noraldino Vieira. Relatório de viagem aos Guatós. Processo FUNAI/BSB/4683/77, 1977. In: CARDOSO, Paulo A. *Relatório de viagem aos Guatós*. Brasília: Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio/FUNAI, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*: mito, história e etnicidade. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1986.

_____. *Os direitos dos índios* – ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: _____. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987b, p. 165-173.

_____. *Legislação indigenista no século XIX*. Uma compilação (1808-1889). São Paulo: CPI-SP; Edusp, 1992a.

_____. Política indigenista no século XIX. In: _____ (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992b, p. 133-154.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

CURY, Marília Xavier. Museologia & Interdisciplinaridade. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade de Brasília*, v. 1, n. 1, p. 49-76, 2012.

CYPRIANO, Dóris C. C. de Araújo. *Os Toba do Chaco:* Missão e identidade, séculos XVI, XVII e XVIII. 2000. Dissertação (Mestrado) – UNISINOS, São Leopoldo, 2000.

DA MATTA, Roberto. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. *Dados*, IUPERJ, n. 13, p. 33-54, 1976.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1978[1834-1839].

DE BOURGOING, Adolfo. *Viajes en el Paraguay y misiones*. Recuerdos de una expedición a los yerbales de Concepción, Cerro-Corá y Sierras de Amambay, etc. Paraná: La Lelocidad, 1894.

DELEUZE, Gilles; GUATTAR, I Féliz. *O que é a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34 (Coleção Trans), 1992.

DE MASI, Marco Aurélio. *Acervo Gráfico do Projeto Alto Sucuriú*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1990.

DEPARIS, Sidiclei R. *União das Nações Indígenas (UNI*): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-88). 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados-MS, 2007.

DEPARTAMENTO DO ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Publicação oficial de documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo*. São Paulo: Arquivo do Estado, v. XXII, 1917.

DESCRIPCIÓN GENERAL DEL PERÚ. Descripción general del Perú y en especial de las Audiencias de Lima y Charcas[s. XVII]. In: MAURTUA, Víctor (Org.). *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por V. M. Maurtua. Barcelona: Henrich y comp., 1906, t. 1, p. 367-387.

DESGENETTES, Raimundo Henrique. Os Índios Cayapós. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. LXVII, p. 217-225, 1906.

DESMERAY, Alfred L. Fragments d'un voyage au Paraguay. *Le Tour du Monde*, Paris, v. XI, 1865.

DIAS, Adriana Schmidt; SILVA, Fabíola Andréa. Sistema tecnológico e estilo: as implicações desta interrelação no Estudo das indústrias líticas do Sul do Brasil. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 11, p. 95-108, 2001.

DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy. Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del río de la Plata [1612]. In: ANGELIS, Pedro de (Org.). *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del río de la Plata*. Buenos Aires: imprenta del Estado, 1835, t. I, p. 1-156.

DICIONÁRIO DA LÍNGUA KADIWÉU. *Dicionário da língua Kadiwéu*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Lingüística (SIL), 2002.

DIETRICH, Wolf. *El idioma chiriguano*, Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, ed. Cultura Hispánica, 1986.

_____. More Evidence for an Internal Classification of Tupi-Guarani Languages. Suplemento de *Indiana*. v. 12. Berlín: Instituto Iberoamericano, 1990.

DINIZ, Eugenio. Um diálogo de surdos: o projeto Calha Norte. *Lua Nova*, n. 34, 1994.

DINIZ, Mônica. Sesmarias e posse de terras: política fundiária para assegurar a colonização brasileira. *Revista História*. n. 2, junho 2005, p. 1-5. Disponível em: <http: //www. historica. arquivoestado. sp. gov. br/materias/anteriores/edicao02/materia03/>. Acesso em: jul. 2014.

DOBRIZHOFFER, Martín. *Historia de los abipones*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1967 [1784].

DOCUMENTOS HISTÓRICOS Y GEOGRÁFICOS. *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*. Introducción de José Torre Rebello. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser, 4 v., 1941.

DOCUMENTOS INTERESSANTES PARA A HISTÓRIA E COSTUMES DE SÃO PAULO. *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, São Paulo: Arquivo Público de São Paulo, 1894-1990.

DORATIOTO, Francisco. Formação dos Estados nacionais e expansão do capitalismo no século XIX. In: CERVO, Amado Luiz; RAPOPORT, Mario (Org.). *História do Cone Sul*. Rio de Janeiro: Revan; Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 167-237.

_____. *Maldita guerra*. Nova história da guerra do Paraguai. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DREHER, Martin. História dos Protestantes na Amazônia até 1980. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes: CEHILA, 1992, p. 321-340.

DUARTE, Antonio José. Cathequese dos índios coroados na provincia de Mato Grosso. Relatorios apresentados por…. *Revista da Sociedade Geográfica do Rio de Janeiro*, 1887, t. III, p. 48-64.

DUMONT, Louis. *O Individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. Prefacio a la edición francesa de *Los Nuer* [1974]. In: BOSSERT, Federico; SENDON, Pablo; VILLAR, Diego (Org.). D*e la función al significado*. Escritos de antropología social. Lima: fondo editorial de la Universidad nacional mayor de San Marcos, 2001, p. 133-145.

DURÁN ESTRAGÓ, Margarita. *Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824)*. Asunción: CEADUC (Biblioteca de Estudios Paraguayos Universidad Católica, 19), 1987.

DURHAM, Eunice Ribeiro. O Lugar do Índio. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 1 (4), 1982, p. 45-49.

DUROURE, João Baptista. *Dom Bosco em Mato Grosso*. Campo Grande: UCDB, 1977.

DUTRA, Carlos Alberto dos Santos. *Relatório Etnohistória e Identificação da Área Indígena Ofaié Xavante*. Campo Grande: Conselho Indigenista Missionário-CIMI-MS, 1987.

_____. *Ofaié*. Morte e vida de um povo. Campo Grande: Instituto histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 1996.

_____. *Em Defesa do Povo Ofaié*. Brasilândia-MS: Conselho indigenista Missionário, Diocese de Três Lagoas, 1999.

_____. *O território Ofaié pelos caminhos da história*. Campo Grande: Editora Life, 2011.

EASTLACK, Charles. Terena (Arawak) pronouns. *IJAL*, n. 34, 1968, p. 1-8.

EGUILUZ, Diego de. *Historia de la misión de Mojos en la República de Bolivia escrita en 1696 por el P. Diego de Eguiluz*. Lima: Imprenta del Universo, 1884 [1696].

EHRENREICH, Paul. Divisão e distribuição das tribos do Brasil, segundo o estado atual dos nossos conhecimentos. *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, 1892, n. 8 (1), p. 30-55.

_____. Materialien zur Sprachenkunde Brasiliens: II. Die Sprache der Cayapo (Goyaz). *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1894, n. 26, p. 115-137.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

EKDAHL, Muriel; BUTLER, Nancy. *Explicação da Ortografia Teréna*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Lingüística, 2007 [1994].

ELLIOTT, João Henrique. Resumo do itinerário de uma viagem exploradora pelos rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus afluentes, pelo Paraná, Ivaí, e sertões adjacentes, empreendida por ordem do Exmo. Sr. barão de Antonina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* Rio de Janeiro, 1869, t. 9, p. 17-42.

_____. 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-Paraguai na província de Mato Grosso: feitas nos anos de 1844 a 1847 pelo sertanista o Sr. Joaquim Francisco Lopes, e descritas pelo Sr. João Henrique Elliott [1848]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* Rio de Janeiro, 1870, t. 10, p. 153-177.

_____. A emigração dos Cayuáz. Narração coordenada sob apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliott. Pelo sócio efetivo o Sr. brigadeiro José Joaquim Machado de Oliveira [1856]. *Revista do Instituto Histórico Geográfico,* Rio de Janeiro, 1898, t. 19, p. 434-447.

_____. Viagem de exploração [1845]. *Boletim do Instituto Historico e Geographico Paranaense*, 1918-19, ano II, v. 2. fasc. 6, p. 4- 25.

_____. 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 Eliott [1857]. In: CAMPESTRINI, Hidelbrando. *As derrotas de Joaquim Francisco Lopes*. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2007, p. 115-152.

ELLIS, Myriam. As bandeiras na expansão geográfica do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de: *A época colonial* (Tomo I). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 273-296.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. *Os argonautas Guató*. Aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas indundáveis do Pantanal Matogrossense. 1995. Dissertação (Mestrado) – PUCRS, Porto Alegre, 1995.

_____. *Guató*: argonautas do Pantanal. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Arqueologia, 2).

_____. Ambiente e cultura no contexto da ocupação indígena da planície de inundação do Pantanal. *Fronteiras*, Campo Grande, 1999, n. 3 (6), p. 9-34.

_____. *Da pré-história à história indígena*: (re) pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal. 2002. Tese (Doutorado) – PUCRS, Porto Alegre.

_____. Da pré-história à história indígena: (Re) pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal. *Revista de arqueologia*, São Paulo, 2003a, n. 16, p. 71-86.

_____. A religião dos Guató sob o olhar de viajantes e missionários: uma releitura de velhas fontes. *Anais do I Simpósio sobre Religiões, Religiosidades e Cultura*. Dourados, 2003b. 1 CD-ROM.

_____. *Arqueologia das sociedades indígenas no Pantanal*. Campo Grande: Oeste, 2004.

_____. *Arqueologia Pantaneira*: história e historiografia (1875-2000). Dourados: UFGD Editora, 2008.

_____. Arqueologia como história dos Índios no Pantanal. In: MORALES, Walter Fagundes; MÓI, Flávia Prado (Org.). C*enários regionais em arqueologia brasileira*. São Paulo: Annablume, 2009, p. 89-120.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEIXOTO, José Luis dos Santos. *Diagnóstico de avaliação do impacto do gasoduto Bolívia-Brasil ao patrimônio arqueológico do Estado de Mato Grosso do Sul* – Trecho Corumbá-Terenos (Km 0-350). Porto Alegre (mimeo), 1993.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. Duas no pé e uma na bunda: da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. *Revista eletrônica de História em Reflexão*, UFGD – Dourados, v. 1 n. 2., jul. / dez. 2007. Disponível em: <http: //www. periodicos. ufgd. edu. br/index. php/historiaemreflexao>. Acesso em: jul. 2014.

_____. Ñande Ru Marãngatu: Laudo Antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antonio João, Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora da UFGD, 2009.

_____. *Terra indígena buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na serra de Macaraju, Mato Grosso do Sul.* Dourados: Editora da UFGD, 2012.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; VIANA, Sibeli Aparecida. O Centro-Oeste antes de Cabral. *Revista USP*, 2000, n. 44 (1), p. 142-189.

ERICKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism*. Londres: Pluto Press, 2002 [1993].

ESKER, Karl. *Pequenas Histórias de Aquidauana*. Arquivo da Igreja Católica de Aquidauana Nossa Senhora da Conceição, 2001 [1930].

ESSELIN, Paulo Marcos. *A gênese de Corumbá*: confluência das frentes espanhola e portuguesa em Mato Grosso (1536-1778). 1994. Dissertação (Mestrado) – PUCRS, Porto Alegre, 1994.

_____. *A gênese de Corumbá: confluência das frentes espanhola e portuguesa em Mato Grosso (1536-1778),* Campo Grande: UFMS (Fontes Novas), 2000.

_____. *A pecuária no processo de ocupação e desenvolvimento econômico do Pantanal sul-mato-grossense (1830-1910)*. 2003. Tese (Doutorado) – Departamento de História, FFCH, PUC-RS, Porto Alegre, 2003.

_____. *A pecuária bovina no processo de ocupação e desenvolvimento econômico do Pantanal Sul-mato-grossense (1830-1910)*. Dourados: Ed. UFGD, 2011.

FABRE, Alain. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. 2005.

_____. Los pueblos de Gran Chaco y sus lenguas – segunda parte (Los Mataguaios). *Suplemento Antropológico*, Assunção, 2005b, n. 40/2, p. 313-335.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões*. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FARIAS, Marisa de Fátima Lomba de. *Acampamento 'América Rodrigues da Silva'*: esperanças e desilusões na memória dos caminhantes que lutam pela terra. Dourados: Fundo de Investimentos Culturais de MS: Dinâmica, 2006.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras: Sec. Municipal da Cultura: FAPESP, 1992, p. 381-396.

FELICÍSSIMO, Marcela P.; PEIXOTO, José Luiz; PIREAUX, Jean-Jacques; DEMORTIER, Guy; PEREIRA-RODRIGUES FILHO, Ubirajara. Estudos arqueométricos de cerâmicas indígenas pré-coloniais das lagoas do Castelo e Vermelha, localizadas no Pantanal sul-mato-grossense. *Canindé*, 2004, n. 4, p. 325-368.

FERGUSON, R. Brian; WHITEHEAD, Neil. L. (Org.). *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fé, New Mexico: School of American Research Press; Oxford: James Currey, 1992.

FERNANDES, José Antonio. *Erva-mate e frentes pioneiras*: dois mundos em um só espaço (1943 a 1970). 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2012.

FERNANDES, Florestan. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: UnB/Hucitec, 1989 [1948].

FERNANDES, Frederico A. G. *A voz em performance*: uma abordagem sincrônica de narrativas e versos da cultura oral pantaneira. 2003. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Estadual Paulista, Assis, 2003.

FERNÁNDEZ, Juan Patricio. *Relación historial de las misiones de los indios que llaman Chiquitos, que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay*. Madrid: imprenta de Manuel Fernández, 1726.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, 1783-1792*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Cultura, 1971 [1783-92].

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Tutela e Resistência Indígena*: Etnografia e História das Relações de Poder entre os Terena e o Estado Brasileiro. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

_____. Conquista Colonial, Resistência Indígena e Formação do Estado -Nação: os índios Guaicurú e Guaná no Mato Grosso do Século XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 2009, v. 52, n. 1, p. 97-136.

FERREIRA, Eva M. Luiz. *A participação dos índios Kaiowa e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1952)*. 2007. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007.

FERREIRA, HerculanoPenna. *Relatório apresentado pelo Presidente da Província de Mato Grosso Exmo. Sr. Conselheiro Herculano Ferreira Penna na abertura da Assembléia Legislativa Provincial, 3 de Maio de 1862*. Cuiabá: Typ. de Mato Grosso, 1864.

FERREIRA, Joaquim Alves. *Notícia sobre os índios de Mato Grosso dada em ofício de 2 de dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário d'Estado dos Negócios do Império pelo Diretor Geral dos Índios da então província*. Cuiabá: IHGMT (Publicações avulsas, n. 33), 2001.

FERREIRA, Rogério Vicente. *Um estudo lexical*: língua Ofayé (dicionário). Relatório de Pesquisa – CNPq, 2011.

FERRER, Diego. Anua do Padre Diogo Ferrer para o provincial sôbre a geografia e etnografia dos indígenas do Itatim[1633]. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Jesuitas e bandeirantes no Itatim (1596-1760). v. 2. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 29-49.

FERRER, Renée. *Un siglo de expansión colonizadora*: núcleo poblacional establecido en torno a la Villa Real de la Concepción: origen y desarrollo socio-económico. Asunción: CEADUC, 2008.

FIGUEIREDO, Alvanir de. *A presença geoeconômica da atividade ervateira*: com destaque da zona ervateira do Estado de Mato Grosso, tomada como referência. 1968. Tese (Doutoramento em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Presidente Prudente, 1968.

FINOT, Enrique. *Historia de la conquista del oriente boliviano*. La Paz: Librería Editorial "Juventud", 1978 [1939].

FIORAVANTE, Mário. *índio-CIMI ou CIMI-índio?* A razão crítica de uma "nova" perspectiva interétnica e missionária. 1990. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PUC, São Paulo, 1990.

FLEURY, Justiniano Augusto de Salles. O descobrimento do sertão e fundação da povoação de Sant'Anna do Paranahyba: artigos extrahidos do *Republicano* de Cuyabá, de 12 de dezembro de 1895 e numeros subsequentes. *Revista do Instituto Histórico de Mato Grosso*, Cuiabá, 1925, anos 6/7, t. 13, p. 30-46.

FLEURY, Renato Seneca. *Francisco Adolfo Varnhagen. Visconde de Porto Seguro "Paulista de Sorocaba"*. São Paulo: Melhoramentos, 195?.

FLORENCE, Hercules. Esboço da viagem feita pelo Sr. Langsdorf no interior do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1876, t. XXXVIII, p. 355-469.

_____. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1929*. São Paulo: Melhoramentos, 1948[1825-29].

_____. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas*. São Paulo: Cultrix: Edusp, 1977 [1825-29].

FOWERAKER, Joe. *A luta pela terra*: a economia políticas da fronteira pioneiro no Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. *Dicionário de Bandeirantes e Sertanistas do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1989.

FREIRE, Zefirino Pimentel Moreira. *Falla dirigida á Assembléa Legislativa Provincial de Mato Grosso na abertura da sessão ordinaria no anno de 1844 pelo exm. senhor presidente da provincia, o coronel Zefirino Pimentel Moreira Freire*. Cuiabá: Tip. do Estado, 1844.

FREITAS, André. *Reduções jesuítico-Guarani*: espaço de diversidade étnica. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2013.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: _____. *Nem anjos nem demônios*: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

FREUNDT, Erich. Índios de Mato Grosso. Introdução de Herbert Baldus. São Paulo: Melhoramentos, 1946.

FRIČ, Albert Vojtěch. *Indiáni Jizní Ameriky*. Praga: Jaroslav Podrovzek, 1946.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Arqueologia*. São Paulo: Ática, 2006.

FUNDAÇÃO ALEXANDRE GUSMÃO. *Expedição Langsdorff ao Brasil 1821-1829*. Aquarelas e desenhos de Taunay. Rio de Janeiro: Edições Alumbramento/Livroarte Editora, 1988.

FURLONG, Guillermo. *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*, Buenos Aires: Publicaciones del Instituto de Investigaciones históricas, 1936.

_____. *José Cardiel, S. J. y su Carta Relación (1747)*. Buenos Aires: Librería del Plata, 1953. (Escritores Coloniales Rioplatenses II).

_____. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Prólogo del Dr. César Napoleón Ayrault. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.

_____. *Los Jesuitas y la cultura rioplatense*. Buenos Aires: Secretaria de Cultura de la Nación, 1994[1933].

GADELHA, Regina Maria. *As Missões jesuíticas do Itatim:* um estudo das estruturas socioeconômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII). Coleção Estudos latino-americanos, v. 15, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GALETTI, Lygia da Silva Guedes. *Nos confins da civilização*: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

GALVÃO, Eduardo. *Diários de Campo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Funai, 1996[1943].

GAMBLE, Clive. *Archaeology*: the basics. Londres: Routledge, 2001.

GANDIA, Enrique de. *Historia de la conquista del Rio de La Plata e del Paraguay*, Buenos Aires: Librería de A. Garcia Santos, 1932.

_____. *Las misiones jesuíticas y los bandeirantes paulistas*, Buenos Aires: La Facultad, 1935.

GARAY, Blas. *Tres ensayos sobre historia del Paraguay*. Asunción: Guarania, 1942.

GARCIA, Domingos Sávio da Cunha. *Mato Grosso (1850-1889)*: uma província na fronteira do Império. 2001. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – IE/Unicamp, Campinas, 2001.

GARCIA JORDÁN, Pilar; IZARD, Miquel. *Conquista y resistencia en la Historia de América*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1991.

GARCIA, Mariana de Souza. *Uma análise tipologia sociolinguística na comunidade indígena Terena de Ipegue*: extinção e resistência. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

GARCÍA RECIO, José María. *Análisis de una sociedad de frontera: Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1988.

GARCIA, Rodolfo. Ensaio bibliográfico. In: VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1932, p. 432-452.

GRATY, Alfred M. du. *La République du Paraguay*. Paris: s/e, 1865.

GAULD, Charles A. *Farquhar, o último titã*. Um empreendedor americano na América Latina. São Paulo: Cultura, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S. A., 1989.

GERBI, Anotonello. *O Novo Mundo*: história de uma polêmica (1750-1900). São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GIDDENS, Anthony. *Para Além da Esquerda e da Direita*: o futuro da política radical. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

GIRALDIN, Odair. *"Cayapó e Panará"*. Luta e Sobrevivência de um Povo Jê no Brasil Central. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

_____. Renascendo das Cinzas. Um histórico da presença dos Cayapó-Panará em Goiás e no Triângulo Mineiro. *Sociedade e Cultura. Revista de Ciências Sociais*, 2000, v. 3, n. 1-2, p. 16-184.

GIRELLI, Maribel. *Lajedos com gravuras na região de Corumbá*. 1994. Dissertação (Mestrado). UNISINOS, São Leopoldo, 1994.

GLUCKMAN, Herman Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO Bela (Org.). A*ntropologia das sociedades contemporâneas*: métodos São Paulo: Global (Antropologia), 1987.

GOMBRICH, Ernst Hans. *História da Arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985[1950].

GOMES JARDIM, Ricardo José. *Discurso recitado pelo exm. presidente da provincia de Mato Grosso, Ricardo José Gomes Jardim, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 10 de junho de 1846.* Cuiabá: Tip. do Estado, 1846.

_____. Oficio enviado ao Governo Imperial. Creação da Diretoria dos índios na Província de Mato Grosso 12/05/1846. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1847, n. 9, t. 4, p. 548-554.

GOMES, Maria do Carmo Andrade. Velhos mapas, novas leituras: revisitando a história da cartografia. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, 2004, n. 16, p. 67-79.

GONÇALVES, Carlos Barros. *O protestantismo missionário em Mato Grosso*: caso Dourados. 2006. Relatório (Iniciação Científica/UFGD, Dourados).

_____. *Até os confins da terra*: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas. Dourados: Editora UFGD, 2011.

GONÇALVES, Wagner. Terras de ocupação tradicional: aspectos práticos da perícia antropológica. In: SILVA, O. S.; LUZ, L.; HELM, C. M. (Org.). A *perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Associação Brasileira de Antropologia; UFSC, 1994.

GONTIJO, Nicozina Maria Campos. *O brilho e a miséria*: A exploração de diamantes em Poxoréo-MT (1930-40). 1988. Dissertação (Mestrado em História) – UnB, Brasília, 1988.

GONZÁLEZ, Erika Marion Robrahnd. *A Ocupação ceramista pré-colonial do Brasil Central: Origens e desenvolvimento*. 1996. Tese (Doutorado). USP, São Paulo, 1996.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: LPP, Buenos Aires: CLACSO, 2002.

GRAHAM, Laura R. Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. *Mana*, n. 17 (2), 2011.

GRAZIATO, Vânia Perrotti Pires. *Cerâmica Kadiwéu – processos, transformações, traduções*: uma leitura do percurso da cerâmica Kadiwéu do século XIX ao XXI. 2008. Dissertação (Mestrado em Artes – Poéticas Visuais) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GRESSLER, Lori Alice; SWENSSON, Lauro Joppert. *Aspectos históricos do povoamento e da colonização do estado de Mato Grosso do Sul:* destaque especial ao município de Dourados. São Paulo: Câmara Nacional do Livro, 1988.

GRIFFITHS, Glyn. *Dicionário da Língua Kadiwéu*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Lingüística, 2002.

GRIFFITHS, Glyn; GRIFFITHS, Cynthia. *Aspectos da Língua Kadiwéu*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Lingüística, 2006 [1976].

GRÜNBERG, Friëld. *Estudio sobre el proceso de los Paĩ-Tavyterã de 1972 a 1988* – Evaluación de las consecuencias a largo plazo del "Proyecto Paĩ-Tavyterã". Asunción: Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos, 1988.

_____. A relação com a terra. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.): *Povos indígenas no Brasil:* 2001-2005. Povos indígenas no Brasil, 10. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, p. 782-784.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "*Regime de índio" e faccionalismo*: os Atikum da serra do Umã. 1993. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

_____. Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). A *viagem da volta*: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 139-174.

_____. Atikum. In: *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*, 2006. Disponível em: <http: //pib. socioambiental. org/pt/povo/atikum/print>. Acesso em: jul. 2014.

GRUPIONI, Luiz D. Benzi (Org.). *Parâmetros em Ação Educação Escolar Indígena*. Quem são, quantos são e onde estão os povos indígenas e suas escolas no Brasil. Brasília DF: Ministério da Educação, 2002.

GRUZINSKI, Serge. Las repercusiones de la Conquista: la experiencia novohispana. In: BERNAND, Carmen (Org.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos anos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 148-171.

GUDSCHINSKY, Sarah Caroline. Ofaié-Xavánte, a Jê language. *Estudos sobre línguas e culturas indígenas*, Brasília: Summer Institute of Linguistics (SIL), 1971, p. 1-16.

_____. Fragmentos de Ofaié: a descrição de uma língua extinta. *Série Linguística*, Brasília: Summer Institute of Linguistics (SIL), 1974, n. 3, p. 177-249.

GUEDES, Marymarcia. Considerações sobre a estrutura do Ofayé. *Revista Letras*, PUCCAMP, 1991, v. 10, n. 1-2, p. 1-5.

_____. Ofayé: uma língua tonal? In: *Anais do 1º Encontro do CELSUL (Circulo de Estudos do Sul)*. Florianópolis-SC, 1997, v. I, p. 250-255.

GUEVARA, José. *Historia del Paraguay, Río de La Plata y Tucumán*. Buenos Aires: imprenta del Estado (Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de La Plata), 1836[fim s. XVIII].

GUILLEN, Isabel C. Martins. *O Imaginário do Sertão.* Lutas e resistências ao domínio da Companhia Matte Laranjeira. (Mato Grosso: 1890 – 1945). 1991. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Campinas, 1991.

_____. O trabalho de Sísifo: 'escravidão por dívida' na indústria extrativa da erva-mate (Mato Grosso, 1890-1945). *Varia Historia*, Belo Horizonte, 2007, v. 23, n. 38, p. 615-636.

GUIMARÃES, Acyr Vaz. *Mato Grosso do Sul – história dos municípios – v I*. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico do Mato Grosso do Sul, 1992.

_____. *Mato Grosso, sua evolução histórica*. Campo Grande: UCDB, 1999.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. *Revista Estudos Históricos 1 – Caminhos da Historiografia*, São Paulo, 1988, p. 5-27.

HACKBART, Patrícia da Silva. *Análise do petroglifo MS-CP-41, Corumbá, MS*. 1997. Trabalho de Conclusão de Curso de História. UNISINOS, São Leopoldo.

HAKLUYT, Richard. *Early English voyages to America […].* v. III, Edinburgb: E. & G. Goldsmid, 1891[1552-1616]. Disponível em: <http: //www. archive. org/details/cu31924024759403>. Acesso em: jul. 2014.

HANKE, Wanda. Cadivéns y Terenos. *Arquivos do Museu Paranaense*, Curitiba, 1942, v. 2, p. 79-86.

*HARLEY, Brian. La Nueva Naturaleza de los mapas*: Ensayos sobre la historia de la cartografía. México: *Fondo de Cultura Económica, 2005*.

HARRISON, C. H.; TAYLOR, John. M. Nasalization in Kaiwá. In: BENDOR, Samuel (Org.). *Tupi Studies1*. Norman: University of Oklahoma, 1971, p. 15-20.

HARTMANN, Thekla. *Contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros no século XIX*. 1970. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970.

HAUBERT, Maxime. Índios e jesuítas nos tempos das missões. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HAUCK, J. F.; BEOZZO, J. O. *História da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1985.

HEATH, Ernest Gerald; HEATH Vilma Chiara. *Brazilian Indian Archery*. Manchester: The Simon Archery Foundation, 1977.

HECK, Egon D. *Os índios e a caserna*. Políticas indígenas e o governo militar – 1964-1985. 1996. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – IFCH, Unicamp, Campinas, 1996.

HECK, Egon D.; MACHADO, Flávio D. (Org.). A*s Violências contra os Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul* – E as Resistências do Bem Viver por uma Terra sem Males. Campo Grande: CIMI-MS, 2011.

HECKENBERGER, Michael J. Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchies, Regionality and the Amazonian Formative. In: HILL, Jonathan; SANTOS GRANERO, Fernando (Org.). C*omparative Arawakan histories*. Rethinking languages family and cultural area in Amazonia. Urbana: Univ. of Illinois Press, 2002, p. 99-122.

_____. *The ecology of power: culture, place, and personhood in the southern Amazon, AD 1000-2000*. New York: Routledge, 2005.

HECKENBERGER, Michael J.; NEVES, Eduardo; PETERSEN, James. De onde vêm os modelos?: a arqueologia da origem dos Tupi e Guarani. *Revista de antropologia*, São Paulo, 1998, n. 41 (1), p. 69-96.

HEELAS, Richard H. *The Social Organization of the Panara. A Gê tribe of Central Brazil*. 1979. Tese de PhD., Oxford University.

HEGEL G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

HEMMING, John. *Red Gold*. The conquest of Brazilian Indians. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

_____. Indians and the frontier in colonial Brazil. In: *The Cambridge History of Latin America*, v. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 501-546.

_____. *Ouro vermelho*: a conquista dos índios brasileiros. São Paulo: EDUSP, 2007.

HENRIQUE, Silva Ruth. *Brasileiros, bolivianos ou indígenas?* Construções identitárias dos Camba no Brasil. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGA/UFF, Niterói, 2009.

HERBERTS, Ana Lúcia. *Os Mbayá-Guaicurú*: área, assentamento, subsistência e cultura material. 1998. Dissertação (Mestrado) – UNISINOS, São Leopoldo, 1998.

_____. História dos Mbayá-Guaicurú: panorama geral. *Fronteiras: Revista de História*, Campo Grande, 1998b, v. 2, n. 4, p. 39-76.

HERNÁNDEZ, Pero. Relación de Pero Hernández[1545]. In: *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*. Buenos Aires: talleres Casa J. Peuser, 1941, t. 2, p. 392-409.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*vol. 3. Madrid: Imprenta real de Nicolas Rodriquez Franco, 1728 [1625].

HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo. *Catálogo de las lenguas conocidas y numeración, división y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*. v. 1: Lenguas y naciones americanas. Madrid: imp. de la administración del real árbitro de beneficencia, 1800.

HILL, Jonathan (Org.). *History, Power, and Identity*. Ethnogenesis in the Américas, 1492-1902. Iowa: University of Iowa Press, 1996.

HODDER, Ian. *Archaeology as Long-Term History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *O Extremo Oeste*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Monções*. 3. ed. ampliada. São Paulo: Brasiliense, 1990 [1945].

_____. *Monções*. São Paulo: Brasiliense, 2000 [1945].

HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT Bruce; RAMOS, Alcida (Org.). *Pacificando o branco* – cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 202, p. 25-60.

*HUE, Sheila Moura. Ingleses no Brasil: relatos de viagem.* Anais da Biblioteca Nacional, 2009, n. 126.

IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). *Geografia do Brasil. Região Centro-Oeste*. Rio de Janeiro: SENGRAF/IBGE, 1977.

_____. *Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro: IBGE, 1979.

_____. *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas*. *Página web*. 2010. Disponível em: <http: // www. ibge. gov. br/home/>. Acesso em: jul. 2014.

INFORMACIÓN DE SANTA CRUZ DE LA SIERRA. Información de Santa Cruz de la Sierra, Cuzco, 17 de septiembre de 1571. In: JULIEN, Catherine (Org.). *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 218-221.

INFORMACIÓN DE SERVICIOS DE HERNANDO DE SALAZAR. Información de servicios de Hernando de Salazar [1563]. In: JULIEN, Catherine (Org.). *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 119-159.

INFORMACIÓN DE SERVICIOS DE ÑUFLO DE CHAVES. Información de servicios de Ñuflo de Chaves[1561]. In: JULIEN, Catherine (Org.). *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 70-93.

IRALA, Domingo Martínez de. Carta al consejo de Indias [1553]. In: *Cartas de Indias*. Madrid: Atlas, 1877, p. 571-578.

_____. La relación que dejó Domingo Martínez de Irala en Buenos Aires al tiempo que la despobló [1541]. In: *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*. Buenos Aires: talleres Casa J. Peuser, 1941, t. 2, p. 299-302. Disponível em: <http: //www. elhistoriador. com. ar>. Acesso em: jul. 2014.

_____. Carta al Consejo de Indias [1555]. Disponível em: <http: //www. elhistoriador. com. ar>. Acesso em: fev. 2005.

_____. Relación de la jornada al norte [1543]. In: JULIEN, Catherine (Org.). *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 1-11.

ISA (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL). *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. Disponível: <http: //www. socioambiental. org/>. Acesso em: jul. 2014.

_____. *Enciclopédia dos Povos Indígenas*. 2012. Disponível em: <http: //pib. socioambiental. org/pt/povo/bororo/print>. Acesso em: jul. 2014.

ISAAC, Paulo Augusto Mário. *Educação escolar indígena Boe-Bororo*: alternativa e resistência em Tadarimana. 1997. Dissertação de Mestrado. UFMT, Cuiabá.

ISNARDIS, Andrei; LINKE, Vanessa. Pedras Pintadas, Paisagens Construídas: a integração de elementos culturalmente arquitetados na transformação e manutenção da paisagem. *Revista de Arqueologia da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, 2010, v. 23, n. 1, p. 42-59.

JESUS, Djanires Lageano. *A (re) tradicionalização dos territórios indígenas pelo turismo*: um estudo comparativo entre os Kadiwéu (Mato Grosso do Sul- BR) e Māori (Ilha Norte - NZ). 2012. Tese (Doutorado em Geografia) –Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

JESUS, Laércio Cardoso de. *Erva-mate – o outro lado*: a presença dos produtores independentes no antigo sul de Mato Grosso (1870-1970). 2004. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados.

JOÃO, Izaque. Histórico de do Joãozinho Carapé Fernando. *Douradina: Documento produzido para a Escola Indígena Joãozinho Karapé Fernandes, manuscrito, s/d.*

JOLÍS, José. *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. Resistencia: Universidad nacional del Nordeste, facultad de humanidades, instituto de historia, 1972 [1789].

JULIEN, Catherine. Alejo García en la historia. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, v. 11. Sucre, 2005. pp. 223-266.

_____. Andes y Amazonas: la historia de una diferencia (inédito, s/d).

JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard. *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981.

KALIL, Luis Guilherme Assis. *A conquista do Prata*: análise da crônica de Ulrich Schmidel. 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2008.

KARASCH, Mary. Damiana da Cunha: Catechist and *Sertanista*. In: SWEET, David; NASH, Gary B. (Org.). *Struggle and Survival in Colonial America*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1981, p. 102-121.

KASHIMOTO, Emília Mariko. *Variáveis ambientais e arqueologia do Alto Paraná*. 1998. Tese (Doutorado) – USP, São Paulo, 1998.

_____. *O alto curso do rio Paraná: fronteiras ambientais e arqueológicas.* 2007. Tese (Livre-docência) – USP, São Paulo, 2007.

KASHIMOTO, Emília Mariko; MARTINS, Gilson Rodolfo. *Uma longa história em um grande rio*: cenários arqueológicos do Alto Paraná. Campo Grande: Editora Oeste, 2005.

_____. A Problemática Arqueológica da Tradição Cerâmica TupiGuarani em Mato Grosso do Sul. In: LIMA, Tânia. A.; PROUS, André. *Os ceramistas tupi-Guarani*. Belo Horizonte: Sigma, 2008, p. 149-178.

MARTINS, Gilson Rodolfo; KASHIMOTO, Emilia Maria. *Resgate arqueológico na área do gasoduto Bolívia/Brasil em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: Editora UFMS, 1999.

_____. *Arqueologia e Paleoambiente do rio Paraná em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: Life Editorial, 2009.

_____. *12.000 anos:* Arqueologia do Povoamento Humano no Nordeste de Mato Grosso do Sul. Campo Grande: Life Editora, 2012.

KEMPER, Thomas; SILVA, Jaider B. da. *Repensando a evangelização dos povos indígenas*. 41ª Semana Wesleyana. São Bernardo do Campo: Editeo, 1994.

KERSTEN, Ludwig. *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*. Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica. Resistencia: universidad nacional del nordeste, 1968 [1903].

KIETZMAN, Dale. Tendências de ordem lexical da aculturação linguística em Teréna. *Revista de Antropologia*, 1958, v. 6, n. 1.

KIRLAND, Samuel. Aboriginal navigation of the West Coast of South America. *Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1932a, v. 62, p. 229-256.

_____. Indians of Paraná Delta, Argentina. *Annals of The New York Academy of Sciences*, 1932b, v. 33, p. 77-232.

KNOGLER, Julián. Relato sobre el país y la nación de los chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sud y en las Misiones en su territorio, redactado para un amigo [1769]. In: HOFFMANN, Werner. *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la educación, la ciencia y la cultura, 1979, p. 121-185.

KOMISSAROV, Boris. *Expedição Langsdorff*: acervo e fontes históricas. São Paulo: Fundação Editora UNESP. Brasília, DF: Edições Langsdorff, 1994.

KÖNIGSWALD, Gustav von. Die Cayuáz. In: *Globus, ilustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde*. Braunschweig, 1908, p. 376-381.

KOSHIBA, Luiz. *A honra e a cobiça*. 1988. Tese de doutoramento não publicada, São Paulo.

KOSSOY, Boris. *Hercule Florence*: *A Descoberta Isolada da Fotografia* no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

KREKELER, Birgit. *Historia de los chiquitanos*, La Paz: APCOB, 1993.

KROEMER, Gunter. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas.* Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do médio Purus. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

KUCINSKI Bernardo. *O Fim da Ditadura Militar*. São Paulo: Contexto, 2001.

KUEHNE, E. (ed.). *Martin Schmid 1694-1772. Las Misiones Jesuíticas de Bolivia*, Santa Cruz de la Sierra: Arzobispado de Santa Cruz de la Sierra y Fundación suiza por la cultura "Pro Helvetia". 1996.

KUPFER, Dr. Die Cayapó-Indianer in der Provinz Matto-Grosso. *Zietschrift der Gesellschaft fur Erdkunde zu Berlin*, Berlin, 1870, t. V, p. 244-255.

LACOMBE, Américo J. As idéias políticas de Varnhagen. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1967, n. 275, p. 135-154.

LADEIRA, Maria Elisa. *Língua e história*: análise sociolinguística em um grupo Terena. 2001. Tese (Doutorado) – USP, São Paulo, 2001.

LADEIRA, M. E.; BITTENCOURT, M. C. *A História do Povo Terena*. Brasília: MEC, 2000.

LADEIRA, Maria Elisa *et al*. *Uma radiografia da língua Terena no município de Miranda*: uma análise sociolinguística. São Paulo: CTI, 1998.

_____. O uso da língua Terêna segundo uma análise macrosociolinguística. *ANPOCS*, 1999.

LAET, Joannes de. *Nieuwe Wereldt ofte Beschrijvinghe van West-Indien, uit veelerhande Schriften ende Aen-teekeningen van verscheyden Natien*. Leiden: Ed. Elzevier, Isaac, 1625. Disponível em: <http: //www. s4ulanguages. com/delaet. html>. Acesso em: jul. 2014.

_____. *Mundo Nuevo, o Descripción de Las Indias Occidentales*. Introducción traducción y notas de Marisa Vannini de Gerulewicz. Caracas: Universidad Simon Bolívar, 1988 [1625].

LAGROUS, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. *Revista Proa*, 2010, n. 2, v. 1, p. 1-26. Disponível em: <http: //www. ifch. unicamp. br/proa/DebatesII/pdfs/elslagrou. pdf>. Acesso em: jul. 2014.

LAMING, Annette; EMPERAIRE, Joseph. A jazida José Vieira – um sítio guarani e pré-cerâmico do interior do Paraná. *Arqueologia*, Curitiba, 1959, n. 1, p. 1-142. Conselho de Pesquisas da Universidade do Paraná.

LANDA, Beatriz dos Santos. *Os Ñandeva/Guarani e o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo/ Jakarey, município de Japorã/MS*. 2005. Tese de Doutorado. PUCRS, Porto Alegre.

LANGDON E., Jean Matteson (Org.). *Xamanismo no Brasil*: novas perspectivas. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

LANGER, Protasio Paulo. Cartas geográficas edificantes: o imaginário da conversão dos povos indígenas nos mapas dos jesuítas Heirich Scherer e Samuel Fritz. In: SUESS, Paulo et alii. A conversão dos cativos. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009, p. 79-90.

_____. Violinistas Kaiowa/Guarani: dados etnográficos e históricos sobre os violinos de procedência missioneira no atual Mato Grosso do Sul. In: CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protasio (Org.). *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas, v. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012, p. 315-336.

LARAIA, Roque. *Cultura*: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LARDÍN Francisco. Noticias sobre las misiones del Paraguay hasta Corrientes y el Brasil por el Padre Francisco Lardín. Carta escrita al Provincial Pedro Andreu. Pueblo de la Concepción [de Chiquitos], 9 de octubre de 1762. In: MATIENZO, Javier *et al. (*Org.). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús*, Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica Boliviana-Editorial Itinerarios, 2011, p. 377-385.

LA SALVIA, Fernando; BROCHADO, José Proenza. *Cerâmica Guarani*. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.

LASCAMBURU, Pedro de. Dificultades que al presente se ofreçen aserca del viage de los Padres en balzas por el Río Paraguai arriba a los Ytatines y de allí al parage del Pueblo nuebo de los Chiquitos[1692]. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. v. II. Jesuitas e bandeirantes no Itatim (1596-1760). Río de Janeiro: Biblioteca Nacional. Divisão de obras raras e publicacões, 1952, p. 303-310.

LAYTON, Robert. *Who needs the past? (*Indigenous values and archaeology). London: Routledge, 1989.

_____. *The Anthropology of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Conflict in the archaeology of living traditions*. London: Routledge, 1994.

LECZNIESKI, Lisiane Koller. *Estranhos laços*: predação e cuidado entre os Kadiwéu. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento [1990]. In: *Enciclopédia Einaudi Memória-História*, v. 1. Porto: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1996.

LEITE, Eudes Fernando. *Marchas na história*: comitivas e peões-boiadeiros no Pantanal. Brasília: Ministério da Integração Nacional; Campo Grande: Ed. UFMS, 2003.

LEITE, Luis Philippe Pereira. *Capitães-Generais de Mato Grosso*: carta régia de 9. 5. 1748 cria a capitaneria de Mato Grosso. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica, 1973.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil. (*Tomo VI). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1945.

LEITE, Yonne. As várias faces da pesquisa com línguas indígenas brasileiras. *Atas do XIX Encontro da Associação Portuguesa de Linguística*, 2004, p. 11-23.

LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. *Nobiliarquia paulistana.* História e genealogia. São Paulo/Belo Horizonte: Livraria Editora Itatiaia Ltda/Editora da Universidade de São Paulo, 3 t., 1980.

LEMONNIER, Pierre. *Elements for an anthropology of technology*. Michigan: Museum of Anthropology/ University of Michigan (Anthropological papers, 88), 1992.

LENHARO, Alcir. *Colonização e trabalho no Brasil*: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste – os anos 30. 2. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1986a.

_____. A terra para quem nela não trabalha: a especulação com a terra no Oeste brasileiro nos anos 50. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 12, n. 6. 1986b, p. 47-64.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. *Entre Arvores e Esquecimentos*: História Social nos Sertões do Brasil. Brasília: Paralelo 15, 1996.

LEOTTI, Odemar. *Labirinto das almas*: diretoria geral dos índios – política indigenista em Mato Grosso (1831 a 1889). 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001.

_____. A encruzilhada dos sentidos. Política indigenista em Mato Grosso (1831-1845). *Coletâneas do Nosso Tempo*, 2008, n. 7, v. 7, p. 67-90.

LEROI-GOURHAN, André. The religion of the caves. In: CONKEY, Margaret. *Pre-historic Art Readers*. Department of Anthropology, University of California Berkeley, 1993, p. 5-17.

LESSA Clado Ribeiro. Formação de Varnhagen. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1945, n. 186, p. 55-88.

LEVERGER, Augusto. *Relatório, 10 de maio de 1851*. Cuiabá: Tip. do Echo Cuyabano, 1852. Disponível em: <www. crl. edu>. Acesso em: 2014.

_____. Roteiro da navegação do Rio Cuiabá, desde o Salto até o Rio S. Lourenço e d'este último até sua confluência com o Paraguay. Cuyabá [30 de agosto de 1859]. *Revista do Instituto Histórico e geográfico Brasileiro*, n. XXV, p. 331-345.

_____. *Relatório do Vice-Presidente da Província de Mato Grosso chefe de Esquadra Augusto Leverger na abertura da sessão ordinária da Assembléia Legislativa Provincial em 17/10/1865*. Cuiabá: Typ. Souza Neves, 1865.

_____. *Relatório do Presidente da Província Augusto Leverger ao Vice-Presidente Tte. Cel Albano de Souza Osório ao entregar o governo da Província, 8 de Maio de 1865*. Cuiabá: Typ. Souza Neves, 1865a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Contribution à l'étude de l'organisation sociale des indiens Bororo. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 1936, n. XXVIII, p. 269-304.

_____. Reciprocity and hierarchy. *American Anthropologist*, 1944, n. XLVI, p. 266-268.

_____. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.

_____. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958.

_____. *Race et histoire*. Paris: Gonthier, 1961 [1952].

_____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 325-339.

_____. *Saudades do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].

LIDÓRIO, Ronaldo (Org.). *Etnias Indígenas Brasileiras*. Relatório 2010. São Bernardo do Campo: Departamento de Assuntos Indígenas da Associação de Missões Transculturais Brasileiras (DAI-AMTB), 2010.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz*: poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, A. M. S. *et al*. Biocombustíveis: Paradigma da energia limpa ou novo modelo de expropriação do campo e destruição dos biomas brasileiros. In: *12º Encuentro de Geógrafos de América Latina*. Montevidéu – Uruguai, 2009.

LIMA, Rosângela Aparecida Ferreira. *Dando a palavra aos Guatós*: alguns aspectos sociolinguísticos. 2002. Tese de doutorado. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

LIMA OLIVEIRA, Manoel. Elogio Acadêmico. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1911, n. 13, p. 65-83.

LISBOA, Karen Macknow. Olhares estrangeiros sobre o Brasil do século XIX. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.). *Viagem incompleta: a experiência brasileira* (1500-2000). São Paulo: Editora Senac, 2000, p. 265-299.

LIZARAZU, Juan de. Consultas hechas a S. M. por don Juan de Lizarazu, Presidente de Charcas, sobre su entrada a los Moxos o Toros [1636-1638]. In: MAURTÚA, Víctor (Org.). *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*. Madrid: imp. de los hijos de G. Hernández, 1906, t. 9, p. 121-216.

LOMAS PORTOCARRERO Hernando de. Relación de servicios del maestre de campo Hernando de Lomas Puertocarrero [1604]. In: JULIEN, Catherine (Org.). D*esde el Oriente.* Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597). Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 274-286.

LOPES, Joaquim Francisco. 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[1850]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* Rio de Janeiro, 1872, t. 13, p. 315-335.

_____. *As Derrotas de Joaquim Francisco Lopes*[1857]. Ed. Hidelbrando Campestrini. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2007.

LOPES, Marta Maria. Grupos indígenas na fronteira oeste de Mato Grosso e suas relações com os militares brasileiros no século XIX. *Coletâneas do Nosso Tempo*, 2008, n. 7, v. 7, p. 91-106.

LÓPEZ ROCA Diego. Relación del capitán Diego López Roca[1636]. In: COMBÈS, Isabelle; TYULENEVA, Vera (Org.). *Paititi.* Ensayos y documentos. Cochabamba: Ed. Itinerarios/Instituto de misionología, 2011, p. 260-263.

LOS RÍOS NOS UNEN. *Los ríos nos unen*. Bogotá: CAF, 1998.

LOUKOTKA, Cestmir. Les Indiens Kukura du Rio Verde-Matto Grosso-Brésil. *Journal de la Societé de Américanistes*, Paris, 1931, t. XXIII (23), p. 121-125.

LOURENÇO, Renata. *O serviço de proteção aos índios e o estabelecimento de uma política indigenista republicana junto aos índios da reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 à 1968)*. 2007. Tese (Doutorado) – UNESP, Assis, 2007.

_____. *A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929-1968). D*ourados: UEMS, 2008.

LOWIE, Robert H. The Bororo Indians. In: *Handbook of South American Indians*, New York: Cooper Square Publishers, 1963, v. I, p. 419-434.

LUCAIOLI, Carina P. *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2005.

_____. *Abipones en las fronteras del Chaco*. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2011.

LUCÍDIO, João A. Botelho. *Nos confins do Império um deserto de homens povoado por bois*: a ocupação do Planalto Sul Mato Grosso, 1830-1870. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Niterói, 1993.

*LUÍS, Washington. Na capitania de São Vicente*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2004[1918].

MACHADO, Maria Fátima Roberto. Memórias Portuguesas Sobre os Selvagens: Cultura e história nas relações étnicas em Mato Grosso no século XIX. *Congresso Portugal-Brasil: Memórias e Imaginários*, Lisboa, 1999.

MACIEL, Laura Antunes. A Comissão Rondon e a conquista ordenada dos sertões: espaço, telégrafo e civilização. *Projeto História*, São Paulo, 1999, n. 18, p. 167-189.

MAEDER, Ernesto. *Aproximación a las Misiones Guaraníticas*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1996.

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade (entrevista a Juremir Machado da Silva). *Revista Famecos*, Porto Alegre, 2001, n. 15.

MAGALHÃES, Basílio de. *Francisco Adolfo Varnhagen*. Rio de Janeiro: s/e, 1921.

_____. *Expansão Geográfica do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Epasa, 1944.

MAGALHÃES, J. V. Couto. *O Selvagem*, São Paulo: Edusp, 1975[1876].

MAGALHÃES, Magna Lima. *Payaguá*: os senhores do Rio Paraguai. 1999. Dissertação (Mestrado) – UNISINOS, São Leopoldo, 1999.

MAHIEU, Jacques de. *La Agonía del Dios Sol*. Buenos Aires: Hachette, 1976.

_____. *El Rey Vikingo del Paraguay*. Buenos Aires: Hachette, 1979.

MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*, 1997, v. 40, n. 2, p. 183-221.

MANTEGAZZA, Paolo. *Quadri della natura umana* – Feste ed ebbrezze. Milano: Bernardoni Ed., 1871.

MAPA. *Imagens da formação territorial brasileira*. Rio de Janeiro: Fundação Emílio Oderbrecht, 1993.

MAPA. *Imagens da Formação Territorial Brasileira/ Pesquisa*, textos e seleção cartográfica de Isa Adonias; fotografias e organização de Bruno Furrer; versão para o inglês, H. Sabrina Gledhill; versão para o espanhol, Gloria Rodriguez - Rio de Janeiro: Fundação Emílio Odebrecht, 1993, pp.343 e 361.

MARBÁN, Pedro. *Cathecismo en lengua española y moxa*. Vaduz/Georgetown: Cabildo, 1975 [1701].

MARIN, Jérri Roberto. *A Romanização da Igreja Católica no Sul de Mato Grosso (1910-1940)*. Recife: Associação Brasileira de História das Religiões, s/d. Disponível em: <http: //bmgil. tripod. com/papers1. htm>. Acesso em: jul. 2014.

MARQUES, M. E. deAzevedo. *Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de São Paulo*. Tomo II, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980 [1879].

MARTIN, Gabriela. *Pré-história do Nordeste do Brasil*. Recife: Editora da UFPE, 2005.

MARTINS, Cosme Romero. *Fonologia da língua* ***Terena.*** 2009. Dissertação de Mestrado. USP, São Paulo.

_____. *Uma avaliação da hipótese de relações genéticas entre o Guató e o tronco Macro-Jê*. 2011. Tese de Doutorado. UnB, Brasília.

MARTINS, Andérbio Márcio Silva. Uma avaliação da hipótese de relações genéticas entre o Guató e o tronco Macro-Jê. 2011. Tese (Doutorado em Linguística) – UnB, Universidade de Brasília, Brasília, 2011. Disponível em: <http: //repositorio. bce. unb. br/bitstream/10482/9886/1/2011_AnderbioMarcioSilvaMartins. pdf>. Acesso em: jul. 2014.

MARTINS, Gilson Rodolfo. Sítios arqueológicos da região de Campo Grande revelam indícios da ocupação humana. *ARCA – Revista de Divulgação do Arquivo Histórico de Campo Grande, MS*, 2000, n. 7, p. 26-30.

_____. Santiago de Xerez: Uma problemática para a arqueologia histórica. *Historia Paraguaya:* Anuário de la Academia Paraguaya de la Historia. Assunção, v. XLII, 2002a, p. 243-265.

_____. *Breve Painel Etno-histórico de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: Editora da UFMS, 2002b.

_____. *Arqueologia do Planalto Maracaju-Campo Grande*. Coleção Cetro-Oeste de Estudos e Pesquisas. Brasília: Ministério da Integração Nacional. Campo Grande: Ed. UFMS, 2003.

MARTINS, José de Souza. Frente pioneira: contribuição para uma caracterização sociológica. In: _____. *Capitalismo e tradicionalismo no Brasil*: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil. São Paulo: Ed. Pioneira, 1975, p. 43-50.

_____. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. In: _____. *Fronteira*: a degradação do Outro nos confins do humano. 2. ed. rev. e atualizada. São Paulo: Contexto, 2009, p. 131-179.

MARTIUS, Carlos Frederico von. Carta escripta de Munich pelo Sr. Dr. Carlos de Martius. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1840, t. 2, p. 413-415.

_____. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1845, n. 6 (24), p. 389-411.

_____. *O direito entre os indígenas do Brasil*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1938[1867].

_____. *Como se deve escrever a História do Brasil* [1845], publicado com *O Estado de Direito entre os Autóctones do Brasil* [1867]. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1982.

MATIENZO, Javier; TOMICHÁ, Roberto; COMBÈS, Isabelle; PAGE, Carlos (Org.). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Itinerarios/Instituto de misionología, 2011.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós [1905]. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 425-505.

MAXWELL, Albert Sidney. Carta. A Missão Evangélica de Caiuá. *Expositor Cristão*. Órgão oficial da Igreja Metodista do Brasil. 14 de junho de 1932.

MEIRELES, Denise Maldi. *Guardiães da Fronteira*: Rio Guaporé, século XVIII. Petrópolis: Vozes, 1989.

MELATTI, Julio Cezar. Índios do Brasil. São Paulo: Edusp, 2007.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1985.

_____. La tierra sin mal de los guaraníes. Economía y profecía. In: *SuplementoAntopológico*, Assunção, 1987. v. 22, n. 2, p. 81-98.

_____. *El guaraní conquistado y reducido*; ensayos de etnohistoria. 2 ed. Assunção: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (Biblioteca Paguaya de Antropología 5), 1988.

_____. Experiência religiosa Guarani. In: MERZAL, R; ROBLES, R.; MAURES, E.; ALBÓ, X.; MELIÀ, B. *O rosto índio de deus*. São Paulo: Vozes, 1989, p. 293-348.

_____. Antonio Ruiz de Montoya y la construcción de una lengua guaraní en el Guairá. *Jornadas Internacionais sobre as missões jesuíticas: As missões jesuíticas del Guairá*. Cascavel: Unioeste, 1998, p. 365-390.

_____. Escritos Guaraníes como Fuentes Documentales de la Historia Paraguaya. *Ibero-Americana Pragensia*, 2004, año XXXVIII, p. 85-109.

_____. Uso político de la escritura guaraní en el siglo XVIII. Ministrada no *VIII Encontro Sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas*, em Dourados-MS, em 28/5/2010.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Friëld; GRÜNBERG, Georg. Etnografia guaraní del Paraguay contemporáneo: Los Pai-Tavyterã. *Suplemento Antropológico*, Assunção, 1976, v. XI, n. 1-2, p. 151- 295.

_____. *Paĩ–Tavyterã*. Etnografía Guaraní del Paraguay contemporâneo. 2 ed. Assunção: CEADUC - CEPAG, 2008.

MELO E SILVA, José de. *Fronteiras Guaranis*. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2003 [1939].

MEMORIA Y RESOLUCIÓN. Memoria y resolución de los casos y cosas sucedidas en la tierra de la gobernación de Juan de Ayolas que sea en gloria [1560]. In: JULIEN, Catherine (Org.). *Desde el Oriente*. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597). Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 50-56.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir*. Um estudo sobre a inserção do protestantismo na sociedade brasileira. 1982. Tese (Doutorado) – FFLCH/USP, São Paulo, 1982.

MENESES LAGE, Maria Conceição Soares. Contribuição da arqueoquimica para o estudo da arte rupestre. *Fundhamentos, Publicação da Fundação Museu do Homem Americano*, São Raimundo Nonato, 2002, v. 1, n. 2, p. 255-264.

MENEZES, Ana Paula. *Atividades econômicas na Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND)*: a agricultura e a exploração da madeira (1950-1970). 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2012.

MÉTRAUX, Alfred. Un ancien document peu connu sur les Guarayu de la Bolivie orientale. *Anthropos*, 1929, n. 24, p. 913-941.

_____. Études sur la civilisation des indiens Chiriguano. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, 1930, t. 1, p. 295-493.

_____. *The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American ethnology, Bulletin 143, 1942.

_____. Ethnography of the Chaco. In: STEWARD, Julian H. (Org). *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946, v. 1: *The Marginal tribes,* p. 197-370.

_____. *Etnografía del Chaco*. Assunção: El Lector, 1996 [1946].

MIGLIACIO, Maria Clara. *A ocupação pré-colonial do Pantanal de Cáceres, Mato Grosso*. Uma leitura preliminar. 2000. Dissertação de Mestrado. USP, São Paulo.

_____. *Registro de sítios arqueológicos no baixo São Lourenço.* Relatório de viagem. Cuiabá, 11. 08. 2000b.

_____. A ocupação indígena no Pantanal de Cáceres, Alto Paraguai – do período pré-colonial aos dias atuais. *Revista do Museu Antropológico*, 2000-2001, n. 5/6 (1), p. 213-250.

_____. *O doméstico e o ritual*: cotidiano Xaray no Alto Paraguai até o século XVI. 2006. Tese (Doutorado) – USP, São Paulo, 2006.

MILLER, Eurico Theófilo. Pesquisas arqueológicas no Pantanal do Guaporé-RO, Brasil: a seqüência seriada da cerâmica da fase Bacabal. In: MEGGERS, B. J. (Org.). A*rqueologia interpretativa*. Método quantitativo para estabelecimento de seqüências cerâmicas: estudos de caso. Porto Nacional: UNITINS, 2009, p. 103-117.

MOERMAN, Michael. Who are the Lue: Ethnic identification in a complex civilization. *American Anthropologist*, 1965, n. 67, p. 1215-1230.

MONTEIRO, John Manuel. 'Good Indians' and 'Bad Indians' in Colonial Brazil: cultural and economic determinants of royal policy and private practice in the early eighteenth century. Paper presented in the XI International Congress of the Latin American Studies Association, México City, 29 Sep-1 Oct. 1983, sem publicação.

_____. Os Guarani e a história do Brasil meridional (séculos XVI-XVII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 475-498.

_____. *Negros da Terra*: Índios e Bandeirantes Nas Origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. Armas e Armadilhas: História e Resistência dos Índios. In: NOVAES, Adauto (Org.). A *Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 237-250.

_____. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). Índios no Brasil. São Paulo: Global, 2000, p. 105-120.

_____. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000b.

_____. *Tupis, Tapuias e Historiadores*: estudos de historia indígena e do indigenismo. 2001. Tese (Livre Docência em Etnologia – História Indígena e do Indigenismo) – Departamento de Antropologia da UNICAMP, Campinas, 2001.

_____. A memória das aldeias de São Paulo: índios, paulistas e portugueses em Arouche e Machado de Oliveira. *Dimensões: Revista de História da UFES*, 2002, p. 17-35.

_____. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: MONTEIRO, John; FAUSTO, Carlos (Orgs.). *Tempos índios*: histórias e narrativas do Novo Mundo. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia e Assírio & Alvim, 2007, p. 25-65.

MONTEIRO, John; FAUSTO, Carlos (Org.). *Tempos índios*: história e narrativas do novo mundo. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Etnologia, 2007.

MONTEIRO, Maria Elisabeth Brêa. *Levantamento Histórico sobre os Índios Guarani Kaiwa*. Rio de Janeiro, Museu do Índio: Funai, 2003.

MONTEIRO, Salvador; KAZ, Leonel. *Expedição Langsdorff ao Brasil*: aquarelas e desenhos de Taunay. Rio de Janeiro: Alumbramento, 3. v., 1998.

MONTENEGRO, Caetano Pinto de Miranda. Resposta a Almeida Serra. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1845, t. 7, p. 213-218.

MONTENEGRO, Juan de. Breve noticia… [1746]. In: FURLONG, Guillermo. *Juan de Montenegro y su Breve Noticia*. Buenos Aires: ed. Theoría, 1964, p. 51-101.

_____. Breve noticia… [1746]. In: COMBÈS, Isabelle. *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica Boliviana-Editorial Itinerarios, 2009, p. 139-184.

MOORE, Denny Angel; GALUCIO, Ana; GABAS JR., Nilson. Desafio de documentar e preservar línguas. *Amazônia: A Floresta e o Futuro*, 2008, n. 3, p. 36-43.

MORA, Bartolomé de. Relación y breve noticia de lo sucedido en la guerra de chiriguanos que se ha hecho este año de 1729 por orden del Señor Virrey y Real Audiencia de Chuquisaca, por el Padre Bartholome de Mora [1729]. *Revista del Instituto de Etnología*, Tucumán, 1931, v. II, p. 101-132.

MOREIRA DA COSTA, José Eduardo F. *O manto do encoberto*: territorialização e identidade dos Chiquitano. 2000. Monografia (Especialização em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2000.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A Política Indigenista Brasileira durante o século XIX*. 1971. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Rio Claro, Rio Claro, SP, 1971.

_____. *Os índios da Amazônia*: de maioria a minoria (1750-1850), Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: FUNAI, 2005.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Terras indígenas do Espírito Santo sob o regime territorial de 1850. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 2002, v. 22 n. 43, p. 153-169.

MORI, Angel Corbera. Os desafios da pesquisa em línguas indígenas no Brasil. In: *IV Fórum de Educação e Diversidade: diferentes, (des) iguais e descontecados*. Tangará da Serra: UNEMAT, 2010. Disponível em: <http: //need. unemat. br/4_forum/artigos/angel_1. pdf>. Acesso em: jul. 2014.

MOTA, Lúcio Tadeu. *O aço, a cruz e a terra*: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889). 1998. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de São Paulo, Assis 1998.

_____. *As colônias indigenas no Parana provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.

_____. A Revista do IHGB e as populações indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, 2006, v. 10, n. 1, p. 117-142.

_____. 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, 2007, v. 9, n. 16, p. 47-72.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Estou aqui. Sempre estive. Sempre estarei. Indígenas do Brasil. Suas imagens (1505-1955)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. *UNIEDAS: O Símbolo da Apropriação do Protestantismo Norte-Americano pelos Terena Crentes (1972-1993)*. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados, Dourados, MS, 2001.

_____. *O processo de terenização do cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no século XX*. 2009. Tese (Doutorado) – PPGCS, UNICAMP, Campinas, 2009.

_____. *Relatório da Inspeção Judicial em áreas das fazendas Ouro Preto, Cristalina e Ipanema, bem como na comunidade indígena (aldeia) Taunay-Ipegue* - Ref. Ação Ordinária n. 3009-41. 2010. 403. 6000, 2010.

MOURA, Zilda Alves de. *Cativos nas terras dos pantanais*: escravidão e resistência no sul de Mato Grosso – séculos XVIII e XIX. Passo Fundo: Ed. UPF, 2008.

MOURE, Amédée. Les indiens de la province de Mato Grosso (Brésil). Observations par le docteur… Membre de la Société de Géographie de Paris. *Nouvelles Annales des Voyages, de la Géographie, de l'Histoire et de l'Arquéologie*, Paris, 1862, t. II, p. 5-19 e 323-341; t. III: 77-100.

MOUTINHO, Joaquim. *Notícias sobre a Província de Mato Grosso seguida de um roteiro da viagem da sua capital a São Paulo*. São Paulo: Typographia Schroeder, 1869.

MUJÍA, Ricardo (Org.). *Bolivia-Paraguay y Anexos*. Época colonial. La Paz: imprenta El Tiempo, 3. t., 1914.

MÜLLER, Franz. *Etnografía de los Guarani del Alto Parana*. Buenos Aires: SVD, 1989.

MURA, Fabio. À Procura do bom viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

_____. A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento kaiowa. *Mana*, 2010, n. 16 (1), p. 123-150.

MURIEL, Domingo. Breve noticia de las misiones vivas de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay[1766]. In: FURLONG, Guillermo. *Domingo Muriel SJ y su Relación de las misiones*. Buenos Aires: lib. del Plata, 1955, p. 130-218.

NAGLIS, Suzana Gonçalves Batista. *"Marquei aquele lugar com o suor do meu rosto"*: os colonos da Colônia Agrícola Nacional de Dourados – CAND (1943-1960). 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007.

NAUD, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o indio Brasileiro (1500-1822). *Revista de Informação Legislativa*, Senado Federal, 1970-71, n. 28 e 29, anos VII e VIII.

NECKER, Louis. *Indios guaraníes y chamanes franciscanos*: las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800). Asunción: CEADUC (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 7), 1990.

NELSON, Margareth. Abandonment: conceptualization, representation, and social change. In: SCHIFFER, Michael Brian (Org.). *Social theory in archaeology*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1997, p. 52-62.

NEME, Mário. Dados para a história dos índios Caiapó. *Anais do Museu Paulista*, 1969, t. XXIII, p. 101-147.

NEVES, Eduardo Góes. *Paths in the dark waters*: archaeology as indigenous history in the Upper Rio Negro Basin, northwest Amazon. 2000. Phd. Thesis, Indiana University, Bloomington.

NEVES, Maria Manuela R. de Novis. *Elites políticas*: competição e dinâmica partidário-eleitoral (caso de Mato Grosso). Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988.

NIMUENDAJÚ, Curt U. Os Gorotire. *Revista do Museu* Paulista, 1952, n. VI, p. 427-453.

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

_____. Relatório do Curt Nimuendajú. Relatório dos Chavantes de Mato Grosso[1913]. In: DUTRA, Carlos. *Ofaié*. Morte e vida de um povo. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 1996, p. 254-282.

_____. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*, Rio de Janeiro: IBGE, 2002[1944].

NOBLES, Gregory H. *American frontiers*: cultural encounters and continental conquest. New York, Hill and Wang, 1977.

NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre os centros de origem e as rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, 1996, n. 39 (2), p. 7-53.

NOELLI, Francisco Silva; BROCHADO, José Joaquim Justiniano Proenza. O cauim e as beberagens dos Guarani: equipamentos, técnica de preparação e consumo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 1998, n. 8, p. 117-128.

NOVAES, Silvia Caiuby. Tranças, Cabaças e Couros no Funeral Bororo – a Propósito de um Processo de Constituição de Identidade. *Revista de Antropologia,* 1981, v. XXIV.

_____. Os Índios vão à Justiça. *Folha de São Paulo*, 22 de abril 1983, p. 3.

_____. *Mulheres, Homens e Heróis* – Dinâmica e Permanência através do Cotidiano da Vida Bororo. São Paulo, FFLCH-US, 1986.

_____. *Jogo de Espelhos*. São Paulo: EDUS, 1993.

NOVAES, Silvia Caiuby (Org.). *Habitações indígenas*, Rio de Janeiro: Livraria Nobel Editora, 1983.

NOZOE, Nelson. Sesmarias e apossamento de terras no Brasil colônia. *Revista Economia*, Brasília, 2006, v. 7, n. 3, p. 587–605.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Álvar. *Naufrágios e Comentários*. Madrid: Calpe, 1922 [1555].

_____. Información levantada por orden de Álvar Núñez Cabeza de Vaca…24 de mayo al 10 de septiembre de 1543. In: *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*. Buenos Aires: talleres Casa J. Peuser, 1941a, t. 2, p. 320-341.

_____. Instrucciones al capitán Gonzalo de Mendoza, 16 de diciembre de 1543. In: *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*. Buenos Aires: talleres Casa J. Peuser, 1943b, t. 2, p. 345-346.

_____. *Comentarios*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1944[1555].

OBERG, Kalervo. *The Terena and Caduveu of southern Mato Grosso*. Washington: Smithsonian Institution, 1949.

OCEANO. *A formação territorial do Brasil*. Oceano 40. Out/Dez, Lisboa, 1999.

OCHOA, Camargo G. (Org.). *O processo evolutivo da pessoa Bororo*. C. Grande: UCDB, 2001.

ODÁLIA, Nilo. Introdução. In: VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História*. São Paulo: Ática, 1979, p. 1-18.

OKUMURA, Maria Mercedes; ARAÚJO, Astolfo G. M. The bifacial points from Southeastern Brazil: Chrono-spatial characterization through statistical analysis. *76th Annual Meeting of the Society for American Archaeology*, 2011, Sacramento, California.

OLIVEIRA, Alessandro Marques; SOARES, Luana Pereira Costa Morais; PACHECO, Mirian Liza Alves Forancelli; CORDEIRO, Lívia Medeiros; MARTINS, Gilson Rodolfo. Estudos dos Fósseis Pleistocênicos Resgatados na Gruta das Fadas, Bodoquena, Mato Grosso do Sul. *Anais do I Encontro de Arqueologia de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: UFMS, 2009.

OLIVEIRA, Benícia Couto de. *A política de colonização do Estado Novo em Mato Grosso (1937-1945)*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – FCL/UNESP, Assis, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *"O Nosso Governo"*: os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero/MCT-CNPq, 1988.

_____. *Ensaios em Antropologia Histórica,* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). A *viagem da volta*: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 13-42.

OLIVEIRA FILHO João Pacheco de (Org.). *Indigenismo e Territorialização*. Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. *A viagem de volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: ContraCapa/LACED, 2004.

OLIVEIRA, Joaquim José Machado de. Se todos os indigenas do Brasil, conhecidos até hoje, tinham idéa de uma unica divindade (...). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1844, t. 6 (22), p. 134-155.

_____. Noticia raciocinada sobre as aldêas de indios da provincia de S. Paulo (...), *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1846, t. 8, p. 204-252.

_____. *Relatório, 3 de maio de 1849*. Rio de Janeiro: J. Villeneuve, 1850. Disponível em: <http: // www. crl. edu/>. Acesso em: jul. 2014.

_____. Os Caiapós: sua origem; descobrimento; acommetimentos pelos mamelucos....*Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1862, t. XXIV, p. 491-524.

OLIVEIRA, Maria das Dores. *Ofayé, a língua do povo do mel*: fonologia e gramática. Maceió: UFA, 2006.

ORANTES, Pedro de. Carta del factor Pedro de Orantes a S. M. [1543]. In: JULIEN Catherine (Org.). D*esde el Oriente*. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597). Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 12-19.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

ORTIZ DE VERGARA, Francisco. Declaración escrita…, 7 de mayo de 1569. In: *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*. Buenos Aires: talleres Casa J. Peuser, 1941, t. 1, p. 114-121.

OSÓRIO, Silva Lígia Maria. Terra, direito e poder – o latifúndio improdutivo na legislação agrária brasileira. *Boletim ABA*, 1999, n. 27, p. 1-6.

OUTES, Felix F. Los assuntos decorativos bíblicos en los objetos de cerimonial pagano payaguá. Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 1915.

PADILHA, Solange. *A arte como trama do mundo*: corpo, grafismo e cerâmica Kadiwéu. 1996. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1996.

PAIVA, Eunice; JUNQUEIRA, Carmen. *O Estado contra o Índio*. São Paulo: PUC, 1985.

PALACIN, Luís G. *Goiás 1722-1822*. Goiânia: E. Oriente, 1976.

PALÁCIO, Adair P. *Guató, a língua dos índios canoeiros do rio Paraguai*. 1984. Tese (Doutorado) – UNICAMP, IEL, Campinas, 1984a.

_____. *Situação dos Índios Guató, em 1984*. Proc. FUNAI/BSB 4683/77, fls. 180-193, 1984b.

_____. Guató: uma língua redescoberta. *Ciência Hoje*, 1987, v. 5/29, p. 74-75.

_____. *Alguns aspectos da língua Guató*. LIAMES 4, Campinas: UNICAMP, IEL, 2004.

PALLESTRINI, Luciana. Sítio Arqueológico da Lagoa São Paulo: Presidente Epitácio – SP. *Revista de Pré-História*, São Paulo, 1984, v. 6, p. 381-410.

PALOZZI, Esteban. Carta del P. Esteban Palozzi al P. Nicolás Contucci, Visitador de la Provincia del Paraguay. Missiones de Chiquitos, 30 de agosto de 1762. In: MATIENZO Javier *et al. (*Org.). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús*, Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica Boliviana-Editorial Itinerarios, 2011, p. 387-391.

PANAZZO, Sílvia; VAZ, Maria Luisa. *Navegando pela História*. São Paulo: Quinteto Editorial, 2002.

PANJA, Sheena. Mobility strategies and site structure: a case study of Inamgaon. *Journal of anthropological archaeology*, 2003, n. 22 (2), p. 105-125.

PARAISO, Maria Hilda B. Construindo o estado da exclusão: os índios brasileiros e a Constituição de 1824. *Revista Clio*, 2010, n. 28-2, P. 1-17.

PARRAS, PEDRO JOSÉ. *Diario y derrotero de sus viajes, 1749-1753, españa-río de la plata-córdoba*, buenos aires: ediciones argentina solar, 1943.

PÄRSSINEN, MARTTI. Quando começou, realmente, a expansão Guarani em direção às Serras Andinas Orientais?. *Revista de Arqueologia*, 2005, N. 18, P. 51-66.

PASCHOALICK, Lelian Chalub Amin. *Aarte dos índios Kaiowá da Reserva Indígena de Dourados-MS*: transformações e permanências, uma expressão de identidade e afirmação étnica. Dourados: Editora da UFGD, 2008.

PASSOS, José Afonso de Morais Bueno. *Alguns Petroglifos em Mato Grosso com Apêndice sobre outros do Paraguai e Bolívia*. 1975. Tese (Livre-Docência) – USP, São Paulo, 1975.

PASTELLS, Pablo (Org.). *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay.* v. 2. Madrid: lib. general de Victoriano Suárez, 1915.

PASTORE, Carlos. *La lucha por la tierra en el Paraguay.* Montevideo: Editorial Antequera, 1972.

PAUCKE, Florian. *Hacia allá y para acá (una estadía entre los indios mocobies, 1749-1767)*. Tucumán: Universidad de Tucumán, 1942-43 [c. 1767].

PECHINCHA, Mônica T. S. *Histórias de admirar*: mito, rito e história Kadiwéu. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1994.

PEDLEY, Mary S. O comércio de mapas na França e na Grã Bretanha durante o século XVIII. *Varia Historia***,** Belo Horizonte, 2007, v. 23, n. 37, p. 15-29.

PEDROSA, João. *Relatório com o qual o Exmo. Sr. Dr. João Pedrosa, Presidente da Província de Mato Grosso, abriu a sessão da 22ª Legislatura da respectiva Assembléia no dia 1 de novembro de 1878*. Cuiabá: Typ. do Liberal, 1878.

PEIXOTO, José Luis dos Santos. *A ocupação Tupiguarani na Borda Oeste do Pantanal Sul-matogrossense*. 1995. Dissertação de Mestrado. PUCRS, Porto Alegre.

_____. Populações Indígenas de Tradição Tupiguarani no Pantanal Sul-Mato-Grossense. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, 1998, n. 8, p. 71-86.

_____. *A ocupação dos povos indígenas pré-coloniais nos grandes lagos do Pantanal Sul-Mato-Grossense*. 2003. Tese (Doutorado) – PUCRS, Porto Alegre, 2003.

_____. *Os povos indígenas pré-coloniais da lagoa Gaíba, Pantanal Sul-matogrossense*. 2011. Relatório Final de Curso de Pós-Doutorado. Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, São Leopoldo, 2011.

PEIXOTO, José Luiz dos Santos; BEZERRA, Maria Angélica de O. Os povos ceramistas que ocuparam a planície aluvial antes da conquista europeia. In: *Anais do IV Simpósio sobre Recursos Naturais e Sócio-econômicos do Pantanal*, Corumbá/MS, 2004.

PEIXOTO, José Luis dos Santos; IZQUIERDO, Sérgio Wilton. Projeto Vitória Regia: diagnóstico geoambiental e arqueológico da bacia hidrográfica da Lagoa Negra. *CD Rom Anais da IX Reunião Científica da SAB*, 1997.

PEIXOTO, José Luis dos Santos; SCHMITZ, Pedro Ignácio. A missão Nossa Senhora do Bom Conselho. *Pesquisas, História*, 1998, n. 30, p. 133-156.

PENTEADO, Yara. *A condição urbana*: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina. 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UnB, Brasília, 1980.

PEÑA, Paula; BARAHONA, Rodrigo; RIBERO, Luis Enrique; GAYA, Daniela. *La permanente construcción de lo Cruceño*. Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra. La Paz: PIEB-Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno-Cedure, 2003.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia, IFCH/UNICAMP, Campinas, 1999.

_____. *Relatório de identificação da Terra Indígena Guyra Roká, Município de Caarapó, Mato Grosso do Sul*. Brasília: Documentação FUNAI, mimeo, 2002.

_____. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *Tellus*, Campo Grande, 2003, nº 3 (4), p. 137-145.

_____. *Imagens Kaiowa do Sistema Social e seu Entorno*. 2004a. Tese (Doutorado em Antropologia – Etnologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004a.

_____. O pentecostalismo kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. In: WRIGHT, Robin (Org.). *Transformando os Deuses, II: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004b, p. 267-301.

_____. *Relatório de identificação da Terra Indígena Taquara. Município de Juti, Mato Grosso do Sul*. Brasília: Documentação Funai, mimeo, 2005.

_____. Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos 'índios de corredor'. *Tellus*, Campo Grande, 2006, n. 6-10, p. 69-81.

_____. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Suplemento Antropológico*, Assunção, 2007, v. 42 n. 1, p. 121-153.

_____. *Os Terena de Buriti*: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica. Dourados: Editora da UFGD, 2009.

_____. Regularização fundiária e sustentabilidade nas terras indígenas kaiowa e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. *Tellus*, Campo Grande, 2010, n. 18, p. 115-137.

_____. A socialização da criança kaiowa e guarani: formas de socialidade internas às comunidades e transformações históricas recentes no ambiente de vida. In: NASCIMENTO, Adir Casaro. *Criança indígena*: diversidade cultural, educação e representações sociais. Brasília: Líber Livro, 2011.

_____. Significados do processo de conversão dos Kaiowá e Guarani ao pentecostalismo e sua inserção no cenário de inovação cultural. In: CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protasio (Org.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. Dourados; São Bernardo do Campo: UFGD/Nhanduti, 2012, p. 177-204.

PEREIRA, Serafim. *Missionários capuchinhos nas antigas catequeses indígenas e nas sedes de Rio de Janeiro, Espírito Santo e leste de Minas (1840-1997)*. Rio de Janeiro: Cúria Provincial Capuchinha do Rio de Janeiro, 1998.

PEREIRA, Sonia Maria Couto. *Etnografia e iconografia nos registros produzidos por Hércules Florence durante a Expedição Langsdorff na Província do Mato Grosso (1826-1829)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2008.

PERES, Sidnei. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). A *Viagem de Volta*. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 43-91.

PESSIS, Anne Marie. Identidade e classificação dos registros gráficos pré-históricos do Nordeste do Brasil. *Revista Clio – Série Arqueológica*, Recife, 1992, v. 1, n. 8, p. 35-68.

_____. *Imagens da Pré-história*. Parque Nacional da Serra da Capivara. São Raimundo Nonato: FUNDHAM/Petrobrás, 2003.

PETRONI, Mariana. Diálogos e tensões entre o trabalho antropológico e o movimento indígena no Brasil. Apresentação na IX RAM, Curitiba, 2011a.

_____. Antropólogos e ONGs na década de 1980. O princípio de sua atuação. Apresentação na III REA/XII ABANNE, Boa Vista, 2011b.

_____. Política Indígena Nacional – as lideranças indígenas e a União das Nações Indígenas. In: *Actas del III Congreso ALA*. Santiago, 2012.

PIMENTEL, Spensy. *Sansões e Guaxos* – Suicídio Guarani e Kaiowá, uma proposta de síntese. 2006. Dissertação (Mestrado) – PPGAS-USP, São Paulo, 2006.

_____. Violência contra os Povos Indígenas. In: SACCHETTA, Vladimir (Org.): *CDDPH – Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana*: uma história de resistência e luta pelos Direitos Humanos no Brasil. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2010.

_____. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS-USP, São Paulo, 2012.

PIMENTEL, Spensy; MONCAU Joanna. Guarani Kaiowá – Genocídio Surreal. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). *Povos Indígenas no Brasil 2006*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. 692-696. Disponível em: <http: // books. google. com. br/books?id=XXaFH9Y_ z 0 s C & l p g = P P 1 & d q = p o v o s % 2 0 ind%C3%ADgenas%20no%20brasil&hl=pt-BR&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: jul. 2014.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha; O'DWYER, Eliane Cantarino. Dossiê: fronteiras e passagens: fluxos culturais e construção da etnicidade. Apresentação. *Antropolítica*, Niterói, 2005, n. 19, p. 11-13. Disponível em: <http: //www. uff. br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_19. pdf>. Acesso em: jul. 2014.

PIRES, Edmundo. *A assistência à saúde dos Terena da Aldeia Bananal* (1990 – 2002). 2005. Monografia (Especialização em História Regional) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Aquidauana, 2005.

PIZZINI, Joel. *500 almas*. Filme de Joel Pizzini. Produção: Mixer, 2005. Distribuição: RioFilmes.

PLANO DE CONSERVAÇÃO DA BACIA DO ALTO PARAGUAI (PANTANAL). *Sócio-economia de Mato Grosso do Sul*. Programa Nacional do Meio Ambiente, Brasília: PNMA, v. II, Tomo V-B, 1997.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem ao interior do Brasil (1817-1821)*. São Paulo: EDUSP / BH, Itatiaia, 1976.

POMER, Leon. *Os conflitos da Bacia do Prata*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

PORRES, Diego de. Relación de los bautizados… [1578]. In: BARRIGA, Víctor. *Mercedarios ilustres en el Perú II (El padre fray Diego de Porres, misionero insigne en el Perú y Santa Cruz de la Sierra), siglo XVI*, Arequipa: s/e, 1949, p. 139-156.

POSTIGO, Adriana Viana. *Fonologia da língua Guató*. 2009. Dissertação (Mestrado em Concentração Estudos Linguísticos) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2009.

PÓVOA, Maria Bernardete. *Arqueologia dos Abrigos Cera, Aquidauana/MS*: cultura material e inserção na paisagem. 2007. Dissertação (Mestrado) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

*PÓVOAS, Lenine*C. *Históriadacultura mato-grossense. São Paulo:* Ed. *Resenha Tributária, 1982*.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império*. Relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: Edusc, 1999.

PRESTES Antonio Dias Baptista. Um manuscripto do Capitão Antonio Dias Baptista Prestes [1851]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo,* 1930, n. 28, p. 773-795.

PREZIA, Benedito A. *Os indígenas do planalto paulista nas crônicas seiscentistas e setecentistas*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2000.

_____. *Caminhando na luta e na esperança*: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003.

PROUS André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: UnB, 1992.

PUSINERI, Adelina. *A la búsqueda de los Payaguá, desde una mirada de los pobladores actuales de la Chacarita*. 2009. Proyecto de investigación para la obtención de título der magíster en Antropología Social, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Assunção.

QUEIROZ, Paulo R. Cimó. *As curvas do trem e os meandros do poder*: o nascimento da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (1904-1908). Campo Grande: Ed. UFMS, 1997.

_____. Breve roteiro das transformações no campo sul-mato-grossense entre 1970 e 1985. *Revista de Geografia*, Campo Grande, 1998, n. 8, p. 33-40.

_____. *Uma ferrovia entre dois mundos*: a E. F. Noroeste do Brasil na primeira metade do século 20. Bauru: EDUSC; Campo Grande: Ed. UFMS, 2004a.

_____. A navegação na Bacia do Paraná e a integração do antigo sul de Mato Grosso ao mercado nacional. *História Econômica & História de Empresas*, São Paulo, 2004b, v. 7 n. 1, p. 165-197.

_____. Revisitando um velho modelo: contribuições para um debate ainda atual sobre a história econômica de Mato Grosso/Mato Grosso do Sul. *Boletim Paulista de Geografia,* São Paulo, 2007, n. 87, p. 171-201.

_____. Articulações econômicas e vias de comunicação do antigo sul de Mato Grosso (séculos XIX e XX). In: LAMOSO, Lisandra P. (Org.). *Transportes e políticas públicas em Mato Grosso do Sul*. Dourados: Ed. UFGD, 2008a.

_____. O desafio do espaço platino às tendências de integração do antigo sul de Mato Grosso ao mercado nacional brasileiro: um hiato em dois tempos. *História Econômica & História de Empresas*, São Paulo, 2008b, v. 11 n. 1, p. 119-154.

_____. Uma esquina nos confins do Brasil: o sul do Mato Grosso colonial e suas vias de comunicação (projetos e realidades). *Fronteiras*, Dourados, 2009, v. 11 n. 19, p. 197-227.

QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: EDUS, 2000.

QUIROGA, José. Descripción del río Paraguay desde la boca de Xauru hasta la confluencia del Paraná [1754]. In: ANGELIS, Pedro de (Org.). *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del río de La plata*. Buenos Aires: imprenta del Estado, 1836.

RAMOS, Alcida. *Indigenism.* Ethnic politics in Brazil. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

RAMÍREZ, Luís. Carta de Luís Ramírez[1528]. In: *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*. Buenos Aires: talleres Casa J. Peuser, 1941, t. 1, p. 91-106.

RAVAGNANI, Osvaldo M. *Aldeamentos oficiais goianos*. Araraquara: Dep. de Antropologia/ UNESP, mimeografado, 1987.

REBOREDO, Tomás de. Carta sobre el pueblo de San Juan Bautista, Ravena 19 de agosto de 1769. In: COMBÈS, Isabelle. *Zamucos.* Cochambamba: Instituto de misionología, 2009, p. 243-264.

REED, Richard. *Los guardianes de la selva*. Comunidades guaraní y recolección comercial. Assunção: Ceaduc, 2003.

REGO, Francisco Rafael de Melo. *Relatório apresentado à Assembléia Legislativa Provincial de Mato Grosso pelos. Presidente da Província Cel. Francisco Rafael do Melo Rego*, Rio de Janeiro: Typ. do Apóstolo, 1888.

_____. O Forte de Coimbra: sua fundação e os acontecimentos que com ella se relacionam. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1904, ano 67, p. 171-215.

RELACIÓN DE LOS CASOS. Relación de los casos en que el capitán Ñuflo de Chaves ha servido a Su Majestad desde el año de quinientos y cuarenta [1561]. In: JULIEN, Catherine (Org.). D*esde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 66-69.

RELACIÓN DE LOS SERVICIOS DE ÑUFLO DE CHAVES Y ÁLVARO DE CHAVES. Relación de los servicios de Ñuflo de Chaves y Álvaro de Chaves [1588]. In: JULIEN, Catherine (Org.). D*esde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 240-273.

RELACIÓN DEL RÍO DE LA PLATA. Relación del río de La Plata [1545]. In: JULIEN, Catherine (Org.). D*esde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 33-38.

RELACIÓN GENERAL. La relación general de todo lo susodicho [que] tomó en publica forma[1560]. In: JULIEN, Catherine (Org.). D*esde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 57-63.

RELACIÓN VERDADERA. Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra[1571]. In: JULIEN, Catherine (Org.). D*esde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 212-217.

RENGGER, Johann Rudolph. *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*. Aarau: H. R. Sauerländer, 1835.

_____. *Viaje al Paraguay en los años 1818 a 1826*. Trad. Alfredo Tomasini; José Braunstein. Assunção: Tiempo de Historia, 2010 [1835].

RENDON, José Arouche de Toledo. *Falla com que o presidente da Provincia de Mato Grosso Estevão Ribeiro de Resende fez a abertura da segunda sessão ordinária da segunda legislatura da Assembléa Provincia no dia 2 de março de 1839*. Cuiabá: Tip. do Estado, 1839.

_____. Memória sobre as aldeas de indios da província de S. Paulo (...). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* 1842, t. 4 (13), p. 295-317.

RENSHAW, John. 'A eficácia simbólica' revisitada: cantos de cura ayoreo. *Revista de Antropologia*, 2006, v. 49 n. 1, p. 393-427.

REPARTIMIENTO. Repartimiento que se hizo por Ñuflo de Chaves de la tierra y solares de la dicha ciudad de Santa Cruz de la Sierra [1561]. In: JULIEN, Catherine (Org.). *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597).* Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 99-109.

RESOLUCIÓN DE LOS CASOS. Resolución de los casos ofrecidos al capitán Ñuflo de Chaves desde el año de 57[1561]. In: JULIEN, Catherine (Org.). D*esde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597).* Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008, p. 109-113.

RIBAS, Dulce Lopes Barboza. Nutrição e saúde infantil em uma comunidade indígena Teréna, Mato Grosso do Sul, Brasil. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, mar-abr. 2001, n. 17 (2), p. 323-331.

RIBEIRO, Berta G. *Suma etnológica brasileira*. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. Arte Índia. Petrópolis: Vozes/FINEP, v. 3, 1987.

_____. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

RIBEIRO, Darcy. *Religião e mitologia Kadiuéu*. Rio de Janeiro: Serviço de Proteção aos Indios, 1950.

_____. Prefácio à 1ª edição. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do índio ao bugre*: o processo de assimilação dos Terena. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1959.

_____. *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Edições SAI, 1962.

_____. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. *Uirá sai a procura de Deus*. Ensaios de Etnologia e Indigenismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *Kadiwéu*: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *Os Índios e a Civilização*. São Paulo: Círculo do Livro, 1989 [1970].

_____. *O povo brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Manoel Alves. *Discurso recitado pelo exm. vice-presidente de Mato Grosso, Manoel Alves Ribeiro, na abertura da sessão ordinaria da Assembléa Legislativa Provincial em 3 de maio de 1848*. Cuiabá: Tip. do Estado, 1848.

RIBEIRO, Marilene da Silva. *Uma ilha na história de um povo canoeiro*: o processo de desterritorialização e reterritorialização dos Guató na região do Pantanal (século XX). 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História, Região e Identidades, da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2005.

RIBERA, Hernando de. Carta al Emperador, 25 de febrero de 1545. In: *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*. Buenos Aires: talleres Casa J. Peuser, 1941, t. 2, p. 409-414.

_____. Razón sumaria de la jornada que hizo Hernando de Ribera por los xarayes[1544]. In: JULIEN, Catherine (Org.). D*esde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597).* Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008a, p. 18-19.

_____. Relación de Hernando de Ribera[1545]. In: JULIEN, Catherine (Org.). D*esde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597).* Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008b, p. 27-32.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para Oeste*: a influência da bandeira na formação social do Brasil. Rio de Janeiro: Liv. José Olympio, 1942.

RICHARD, Nicolás. *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux.* Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal. 2008. Thèse de doctorat en anthropologie, EHESS, Paris.

RIESTER, Jürgen. Indians of Eastern Bolivia: aspects of their present situation. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, IWGIA Document 17, 1974.

RIVASSEAU, Emile. *A vida dos índios Guaicurús*: quinze dias nas suas aldeias (sul de Matto Grosso). São Paulo: Nacional, 1941.

ROCHA, Leandro Mendes. *A política indigenista no Brasil*: 1930-1967. Goiânia: UFG, 2003.

RODRIGUES, Antônio. Cópia de una carta do irmão Antônio Rodrigues para os irmãos de Coimbra[1553]. In: LEITE, Serafim (Org.). *Monumenta Brasiliae*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956, t. 1, p. 468-481.

RODRIGUES, Aryon D. Tarefas da lingüística no Brasil. *Estudos Lingüísticos,* Revista Brasileira de Lingüística Teórica e Aplicada, 1966, v. 1, n. 1, p. 4-15.

_____. Relações internas na família linguística Tupí-Guaraní. *Revista de Antropologia*, 1984-85, v. 27/28, p. 33-53.

_____. *Línguas brasileiras*: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

_____. Línguas Indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. *Revista D. E. L. T. A., 1*993, v. 9, n. º 1.

_____. Macro-Jê. In: DIXON R. M. W.; AIKHENVALD A. Y. (Org.). *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 164-206.

_____. Hipótese sobre as migrações dos três subconjuntos meridionais da família Tupí-Guaraní. In: *Simpósio sobre os Aspectos Comparativos da Família Tupí-Guaraní*, 2000.

_____. Algumas notas sobre diversidade linguística e estado no Brasil. *56ª Reunião Anual da SBPC,* UFMT, Cuiabá, 18-23/07/2004. Simpósio: DIVERSIDADE SOCIOCULTURAL – A SOCIEDADE E O ESTADO.

_____. As consoantes do Proto-Tupí. In: CABRAL, A. S. A. C.; RODRIGUES, A. D. (Org.). *Línguas e Culturas Tupí***.** v. 1. Campinas, SP: Curt Nimuendajú; Brasília: LALI/UnB, 2007, p. 167-204.

_____. A linguística indígena no Brasil no século XVI e no século XX. In: CAVALIERE, Ricardo (Org.). *Entre laços entre textos*: miscelânea em homenagem a Evanildo Bechara. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

RODRIGUES, Aryon D.; DOURADO, Luciana. Panara: Identificação lingüística dos Kren-Akarore com os Cayapó do Sul. In: *Anais da 45 Reunião Anual da SBPC*, 1993, p. 505.

RODRIGUES, Ataíde Francisco. Xehitâ-ha, testemunha do massacre. In: DUTRA, Carlos. *Ofaié.* Morte e vida de um povo. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 1996, p. 28-69.

RODRIGUES, José H. Varnhagen, mestre da história geral do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1967, n. 275, p. 170-196.

_____. Varnhagen - o primeiro mestre de historiografia brasileira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1980, n. 328, p. 135-160.

RODRIGUES, J. Barbosa. *História de Mato Grosso do Sul.* São Paulo: **Editora do Escritor, 1984.**

RODRIGUES DO PRADO, Francisco. História dos Índios Cavalleiros ou da Nação Guaycuru [1795]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1908, 3. ed., t. 1, p. 21-44.

_____. *Historia dos indios cavalleiros ou da nação Guaicurú* [1795], 2004.

RODRÍGUEZ, Méndez A. *Un decênio de convivência con la Comunidad Tavyterã*. San Lorenzo, Paraguay: Serie Ateneo de Lengua e Cultura Guaraní, c. 1980.

ROHDE, Richard. Algumas notícias sobre a tribo indígena dos Terenas [1885]. Trad. Silvia S. Carvalho. *Terra Indígena*, Araraquara, 1990, n. 55, p. 11-17.

ROMANI, Giovani Luiz. *Igreja e Pastorais Sociais*: A Comissão Pastoral da Terra e o Conselho Indigenista Missionário na Diocese de Dourados (1971-2000). 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2003.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Missão Rondon*. Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas (1907-1915). Rio de Janeiro: Conexa Comissão Rondon n. 12, 1916.

_____. *Relatório dos trabalhos realizados de 1900-1906 pela Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso, apresentado às autoridades do Ministério da Guerra pelo Major de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, como chefe da Comissão*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional (publicação n. 69-70 do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura), 1949.

_____. *Carta do Estado de Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas*. Serviço de Conclusão da Carta de Mato Grosso. Ministério da Guerra. Estado Maior do Exército, São Paulo: Companhia Litográfica Ipiranga. 1 mapa, colorido, 2, 30 m X 1, 98 m. Projeção policônica americana. Escala 1: 1. 000. 000, 1952.

RONDON, Frederico. *Na Rondonia ocidental*. São Paulo: Nacional, 1938.

ROSA, Pedro Ângelo da. *Resenha histórica de Mato Grosso*: fronteira com o Paraguai. Campo Grande: Livraria Ruy Barbosa, 1962.

_____. *Resenha Histórica de Mato Grosso (*Fronteira com o Paraguai). Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico do Mato Grosso do Sul, edição anotada por Hildebrando Campestrine, 2004.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Arte de la língua Guarani, ó mas bien Tupi. Vocabulário y tesoro* (Nueva Edición mas correcta y esmerada que la primera) *por B. P. S. ou Varnhagen*. Viena/Paris, 1875[1640].

_____. *Bocabulario de la lengua guaraní*. Leipzig: Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876a [1640].

_____. *Tesoro de la lengua guaraní*. Leipzig: Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876b[1639].

_____. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985[1639].

SÀ, José Barbosa de. Chronicas do Cuyabá[1782]. *Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo*, 1898-99, v. IV, p. 4-217.

SABOYA, Vilma Eliza Trindade de. A lei de Terras e a política imperial – seus reflexos na Província de Mato Grosso. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 1995, v. 15, n. 30, p. 115-136.

SAHLINS, Marshall. Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora: Antropología e Historia. Barcelona, Gedisa Editorial. 1988.

_____. Relação das povoaçoens de Cuyabá e Mato groso de seus principios thé os prezentes tempos [1775]. *Annaes da Biblioteca Nacional*, s/d, v. 23, p. 5-58.

SAHLINS, Marshall. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

_____. *Ilhas de História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um 'objeto' em via de extinção. *Mana*, 1997, v. 3 (1 e 2), p. 41-73 e 103-150.

SANDALO, Filomena. *A Grammar of Kadiwéu*. 1995. Tese (Doutorado) – University of Pittsburgh, EUA, 1995.

SAID, Edward Wadie. *Orientalismo*: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990[1978].

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem à Província de Goiás*. São Paulo: EDUSP / BH, Itatiaia, 1975[1816-22].

SALDANHA, Athamaril. Capataz caati. In: *Ciclo da erva-mate em Mato Grosso do Sul*: 1883-1947. Campo Grande: Instituto Euvaldo Lodi, 1986, p. 445-518.

SALLES, Ricardo. *Guerra do Paraguai*: escravidão e cidadania na formação do exército. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

SANABRIA FERNÁNDEZ, Hernando. *Ulrich Schmidl, el alemán de la aventura española*. Cochabamba: los Amigos del Libro, 1974.

SÁNCHEZ LABRADOR, José. *Diario del viaje a las misiones de Chiquitos desde la Reducción de Nuestra Señora de Belén, de indios Guaicurúes* (RAH, Mata Linares 56: ff. 430-448 [9-1711]), 1767.

_____. *El Paraguay católico*. Buenos Aires: imprenta de Coni Hermanos, 1910[c. 1770].

SANT'ANA, Graziella Reis. Uma análise do processo migratório dos índios Terena para o perímetro urbano da cidade. *Revista de Iniciação Científica*, Marília/SP, 2004.

SANTA, Rosa Nereide Schilaro. *Sarewa*: uma viagem com a expedição Langsdorff. Rio de Janeiro: Edições Pinakotheke, 2004.

SANTOS, Claudete Soares de Andrade. *Os colonos e a Igreja Católica no contexto da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (1940-1970)*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007.

SANTOS, Juliana Pereira dos; QUEIROZ, Paulo R. Cimó. O município de Dourados e o ramal de Ponta Porã, da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (1940-1970). In: *Encontro de História de Mato Grosso do Sul* 8 Dourados. [*Anais*...]. Dourados: Associação Nacional de História – Seção de Mato Grosso do Sul. 1 CD-ROM, 2006, p. 1-20.

SANTOS, Lucicleide Gomes dos. *Cerâmica Kinikinau*: a arte de um povo tido como extinto. 2011. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

SANTOS, Maria Januária. *História do Brasil*. São Paulo: Ática, 1991.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Os direitos dos indígenas no Brasil*. A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1o e 2o graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SANTOS GRANERO, Fernando. The arawakan matrix: ethos, language and history in native South America. In: HILL, Jonathan; GRANERO, Fernando Santos (Org.). C*omparative Arawakan histories*. Rethinking languages family and cultural area in Amazonia. Urbana: University of Illinois Press, 2002, p. 25-50.

SCHADEN, Egon. Os primitivos habitantes do Estado de São Paulo. *Revista de História*, São Paulo, 1954, n. 18, p. 396-411.

_____. Desenhos de índios kaiová-guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 1963, v. 11 n. 1-2, p. 79-82.

_____. *Aculturação Indígena*. São Paulo: Livraria Pioneira – Edusp, 1969.

_____. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974 [1954].

SCHERER, Heirich. *Geographia Hierarchica sive Status Ecclesiastici Romano - Catholici per Orbem Universum Distributi Succincta Descriptio Historico–Geographica*. Monachii Munique, 1703. Disponível em: <http://goo.gl/h3XsW0>. Acesso em: jul. 2014.

SCHIFFER, Michael Brian. *Formation process of the archaeological record*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987.

SCHIFFER, Michael Brian; SKIBO, James M. The explanation of artifact variability. *American Antiquity*, 1997, n. 62 (1), p. 27-50.

SCHMIDEL, Ulrich. *Viaje al Rio de La Plata y Paraguay*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836[1567].

_____. *Viaje al río de La Plata, 1534-1544*. Buenos Aires: Cabaut y Cía, 1903[1567]. Disponível em: <www. cervantesvirtual. com>. Acesso em: jul. 2014.

_____. *Warhaftige Historie einer wunderbaren Schiffahrt, welche Ulrich Schmidel von Straubing von 1534 bis 1554 in America oder Neuewelt bei Brasilia oder Rio della Plata getan*. München: Ed. Levinus Hulsius/Langen. Deutsche National Bibliothek, 1914[1599]. Disponível em: <http: //dnb. info/362326576/about/html>. Acesso em: jul. 2014.

_____. *Reise in die La Plata-Gegend (1534-1544) / Viaje al río de La Plata y Paraguay*. Kiel: Westensee--Verlag [Kritische Ausgabe/edición crítica: Franz Obermeier], 2008[1567].

SCHMIDT, Max. Die Felszeichnungen am Caracará--Hügel. *Baessler Archiv*, 1914, v. 4 (6), p. 251-283.

_____. *Die Aruaken*. Ein beitrag zum problem der kulturverbreitung. Studien zur ethnologie und soziologie, 1917. (Tradução manuscrita existente no Museu Nacional).

_____. Nuevos hallazgos de grabados rupestres en Matto Grosso. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Assunção, 1940, t. V, p. 63-72.

_____. *Estudos de etnologia brasileira*. Peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901; seus resultados etnológicos. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

_____. Los Payaguá. *Revista do Museu Paulista*, 1949, v. III, p. 128-269.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. Populações ceramistas do Pantanal do Rio Paraguai, Mato Grosso do Sul, Brasil. In: MEGGERS, B. J. (Org.). A*rqueologia interpretativa*. Método quantitivo para estabelecimento de sequências cerâmicas: estudos de caso. Porto Nacional: UNITINS, 2009, p. 86-102.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; ARTUSI, Lúcia; JACOBUS, André Luiz; GAZZANEO, Marta; ROGGE, Jairo Henrique; MARTIN, Hardi Eduardo; BAUMHARDT, Gastão. Uma aldeia Tupiguarani, Projeto Candelária, RS. *Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil. Documentos*, 1990, n. 4, p. 5-130.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; BROCHADO, José Proenza. Petroglifos do estilo pisadas no centro do Rio Grande do Sul. *Pesquisas, Antropologia*, 1982, n. 34, p. 3-47.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; ROGGE, Jairo Henrique; ROSA, André Osorio; BEBER, Marcus Vinícius. Aterros indígenas no Pantanal do Mato Grosso do Sul. *Pesquisas, Antropologia*, 1998, n. 54, p. 9-271.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; ROGGE, Jairo Henrique; ROSA, André Osorio; BEBER, Marcus Vinícius; FREITAS, Ellen Augusta Valer de. Aterros da tradição Pantanal nas fazendas Sagrado Coração de Jesus e Bodoquena, Corumbá, MS. *Pesquisas, Antropologia*, 2009, n. 67, p. 321-374.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; ROSA, André Osorio; BITENCOURT, Ana Luisa Vietti. Arqueologia nos cerrados do Brasil Central. Serranópolis III. *Pesquisas,* Antropologia, 2004, n. 60.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; SILVA, Fabíola Andréa; BEBER, Marcus Vinicius. *Arqueologia nos cerrados do Brasil Central.* Serranópolis II. As pinturas e gravuras dos abrigos. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1997.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; WÜST, Irmhild; COPÉ Silvia Moehlecke; THIES, *Úrsula Madalena. Arqueologia do Centro-Sul de Goiás*. Uma fronteira de horticultores indígenas no Centro do Brasil. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1982.

SCHUCH, Maria Eunice Jardim. *Xaray e Chané: índios frente à expansão espanhola e portuguesa no Alto-Paraguai.* 1995. Dissertação (Mestrado) – UNISINOS, São Leopoldo, 1995.

_____. Missões capuchinhas entre os Guaná sul--matogrossenses. *Pesquisas, História*, 1998, n. 30, p. 89-131.

SCHULLER, Rodolfo R. Notas biográficas. In: AZARA, Félix de. *Geografía Física y Esférica de las Provincias del Paraguay, y Misiones Guaraníes*. v. 1. Montevideo, 1904, p. IX-XXI.

SCHWARTZMAN, Stephen. *The Panara of the Xingu National Park;* The transformations of a Society. 1987. Tese (PhD.)– University of Chicago, 1987.

SECRETARIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO, GOVERNO POPULAR DE MATO GROSSO DO SUL. *Pequeno Dicionário da língua Guató*: Guató--Português Português-Guató. Governo Popular de Mato Grosso do Sul, gestão 1999-2002. Convênio FNDE/MEC/SED-MS, 2002.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 1979, Série Antropologia n. 32, p. 2-19.

SEKI, Lucy. A lingüística indígena no Brasil. *Lingüística*, 1999, v. 11, p. 273-362.

_____. Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI. *Impulso*, Piracicaba, 2000, v. 12.

SELECTA BRASILIENSE. *Selecta Brasiliense*: ou, Noticias Descobertas, Observações, Factos e Curiosidades em Relaçãoaos Homens, à Historia e Cousas do Brasil. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1868.

SEPLAN/IBGE, ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL. *Atlas Multirreferencial do Estado de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande, 1990.

SEREJO, Hélio. Caraí. In: SEREJO, H. et al. *O ciclo da erva mate em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande, Instituto Euvaldo Lodi: FIEMS, 1986.

SERPA, Paulo Marcos Noronha. *Bóe Épa*. O Cultivo de Roça entre os Bororo do Mato Grosso. 1988. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, São Paulo, 1988.

SGANZERLA, Alfredo. *A história do Frei Mariano de Bagnaia*: missionário do pantanal. Campo Grande: Edição FUCMAT – MCC, 1992.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). A *Escrita da História*: novas perspectivas. São Paulo: EdUNESP, 1992, p. 39-62.

SHEPHERD, Nick. When the hand that holds the trowel is black...Disciplinary practices of self-representation and issue of ´native` labor in archaeology. *Journal of Social Archaeology*, 2003, n. 3, p. 334-352.

SILIMON, Lehel. *Fichas de registro de pesquisa arqueológica*. Cuiabá: CODEMAT (não publicado, s/d).

SILLIMAN, Stephen W. Culture contact or colonialism? Challenges in the archaeology of native North America. *American Antiquity*, 2005, n. 70 (1), p. 54-74.

SILVA, Antonio José da. Uberaba. Historia topographica da Freguezia do Uberaba vulgo Farinha Podre. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, 1825, ano 1, fasc. 2, p. 339-346.

SILVA, Camila André do Nascimento. *O uso de neologismos por empréstimos em Kaiowá*: um estudo preliminar da versão do Novo Testamento Bíblico. 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2011.

SILVA, Cássia Queiroz da. *Pobres livres em Sant'Anna do Paranahyba – século XIX*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2014.

SILVA, Danuzio Gil Bernardino (Org.). *Os diários de Langsdorff*. Campinas: Associação Internacional de Estudos Langsdorff, Rio de Janeiro: Fiocruz, 3. v., 1997.

**SILVA, Denise.** *Descrição fonológica da língua Teréna (Aruak)*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2009.

SILVA, Fabíola Andréa. *As tecnologias e seus significados*: um estudo da cerâmica dos Assurini do Xingu e da cestaria dos Kaiapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica. 2000. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2000.

SILVA, Fernando Altenfelder. Religião Terena. *Revista do Museu Paulista*, 1946, n. 4, p. 268-276.

SILVA, Giovani José da. *Da Terra Seca à Condição de Índios Terra Seca*: Os Atikum em Mato Grosso do Sul. 2000. Monografia (Especialização) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2000.

_____. *A construção física, social e simbólica da Reserva Indígena Kadiwéu*: memória, identidade e história. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2004.

_____. Guató. In: *Povos Indígenas no Brasil*. 2008.

_____. *Kadiwéu*: Senhoras da Arte, Senhores da Guerra. Curitiba: Editora CRV, 2011.

SILVA, Giovani José da; DE PAULA, Jorge Luiz. *Relatório Parcial de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Baía dos Guató – Mato Grosso*. Fundação Nacional do Índio, 2001.

SILVA, Giovani José da; SOUZA, José Luis. O despertar da Fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade kinikinau em Mato Grosso do Sul. *Sociedade e Cultura*, Goiás, 2003, v. 6, n. 2, p. 149-56.

_____. Kinikinau. *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*. 2005. Disponível em: <http: //pib. socioambiental. org/pt/povo/kinikinau/print>. Acesso em: jul. 2014.

SILVA, Jeniffer Elen da. *Aspectos Morfossintáticos da Língua Ofayé*. 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagas, 2012.

SILVA, Joana Fernandes da. *Os Kaiowa de Panambi e a Ideologia dos Projetos Econômicos*. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1982.

SILVA, Joana F.;SALOMON, Marlon; ROCHA, Leandro. *Processos de Territorialização entre a História e a Antropologia*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2005.

SILVA, José Bonifácio de Andrada. *Apontamentos para a civilização dos indios bravos do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1823.

SILVA, José Luiz Lorenz. *Acervo gráfico do Projeto Alto Sucuriú*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1985.

SILVA MACHADO, João. Informações que pude obter do alferes Antonio Pereira Borges, Comandante da companhia exploradora formada em Campos Gerais de Curitiba, na demanda dos Campos denominados Paiqueré, freguesia da Ponta Grossa, 30 de outubro de 1842. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* Rio de Janeiro, 1885, t. 5, p. 108-117.

SILVA, Juliana Ferreira. *A problemática do índio residente na área urbana – história oral de vida.* 1999. Relatório de Iniciação Científica. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Centro Universitário de Dourados, Dourados, 1999.

SILVA, Juremir Machado. *As tecnologias do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

SILVA, Meire Adriana da. *O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) – 1978-2001*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2005. Disponível em: <http: // www. dominiopublico. gov. br/pesquisa/DetalheObraForm. do?select_action=&co_obra=21200>. Acesso em: 19 fev. 2014.

SILVA, Verone Cristina. *Missão, Aldeamento e Cidade*. Os Guaná entre Albuquerque e Cuiabá (1819-1901). 2001. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2001.

SILVA E SOUSA, Antonio Luis da. Memória sobre o descobrimento, governo, população e cousas mais notáveis da Capitania de Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1849, t. XII, p. 429-510.

SILVEIRA, Maria José. *Guerra no Coração do Cerrado*. São Paulo: Record, 2006.

SINGER, Paul. Interpretação do Brasil: uma experiência histórica de desenvolvimento. In: FAUSTO, Bóris (Org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1984, v. 4 t. 3, p. 209-245.

SIQUEIRA, Joaquim da Costa. Compêndio Histórico Chronológico das Notícias de Cuyabá, repartição da Capitania de Mato-Grosso desde o princípio do anno de 1778 até o fim do ano de 1817. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1872, t. XIII, p. 5-199.

SIQUEIRA JÚNIOR, Jaime Garcia. *Esse campo custou o sangue dos nossos avós*: a construção do tempo e espaço Kadiwéu. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — FFLCH, USP, São Paulo, 1993.

SMITH, Claire; WOBST, H. Martin (Org.). *Indigenous Archaeologies*. London, Routledge, 2005.

SOARES, João Cipriano. *Falla dirigida pelo excellentissimo senhor doutor João Cipriano Soares, actual presidente da provincia de Mato Grosso á respectiva Assembléa Legislativa no acto de sua installação em 3 de maio de 1847*. Cuiabá: Tip. do Estado, 1847.

SOUCHAUD, Sylvain. *Geografía de la inmigración brasileña en Paraguay*. Assunção: Serie Investigaciones – Población y Desarrollo, 2007.

SOUSA, Neimar Machado de. *A redução de Nuestra Señora de la Fe no Itatim: entre a cruz e a espada*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2002.

_____. *A Redução de nuestra Señora de la Fe no Itatim: entre a cruz e a espada*. Campo Grande: Ed. UCDB, 2004.

SOUSA, Neimar Machado de; FERREIRA JÚNIOR, Amarílio. Soldados da fé: a formação dos jesuítas que atuaram nas missões do Itatim. 2006. Disponível em: <http: //www. sbhe. org. br/novo/congressos/cbhe4/individuais-coautorais/eixo03/Neimar%20Machado%20de%20Sousa%20e%20Amarilio%20Ferreira%20Junior%20-%20Texto.pdf>. Acesso em: jul. 2014.

SOUZA, Ilda. *Koenukunoe Emo'u*: a língua dos índios Kinikinau. 2008. Tese (Doutorado em Linguística). IEL/UNICAMP, Campinas, SP, 2008.

SOUZA, Lilian Moreira Ayres de. *Descrição da fala masculina e da fala feminina na língua Kadiwéu*. 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2012.

SOUZA, Márcio; FREIRE, J. R. Bessa; MEGARON, Mário Juruna; TERENA, Marcos. *Os Índios vão à luta*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1981.

SOUZA, Roney Salina de. *A presença dos imigrantes sírio-libaneses no povoamento e nas relações comerciais da região de Dourados (1920-1960)*. 2003. Monografia (Iniciação Científica) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2003.

SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. O Povo Kinikinau e sua trajetória ao ensino superior. In: *III Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade*: *saberes locais, educação e autonomia*, Campo Grande/MS: Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), 2009.

SPALDING, Karen. The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives. *Latin American ResearchReview*, 1972, vol. VII, n. 1, p. 48-65.

SPOSITO, Fernanda. Liberdade para os índios no Império do Brasil. A revogação das guerras justas em 1831. *Almanack*, Guarulhos, 2011, n. 1, p. 52-65.

STEARMAN, Allyn Maclean. *Camba y Colla*. Migración y desarrollo en Santa Cruz, Bolivia. La Paz: Juventud, 1987.

STEINEN, Karl von den. Entre os bororós. Traducción del capítulo XVII de la obra Unter den Naturcölkern Zentral-Brasiliensis del Dr. Karl Von den Steinen por el profesor Basílio de Magalhães, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1863, t. 27, p. 141-389.

_____. *Entre os aborígenes do Brasil Central*, São Paulo: Departamento de Cultura, 1940[1863].

STEVAUX, José Candido. Climatic events during the late Pleistocene and Holocene in the Upper Paraná River: correlation with Argentina and South-Central Brazil. *Quaternary International*, Pergamon Press/Oxford & INQUA, 2000, n. 72, p. 73-85.

STOFFLE, Richard W.; LOENDORF, Lawrence; AUSTIN, Diane E.; HALMO, David B.; BULLETTS, Angelita. Ghost Dancing the Grand Canyon - Southern Paiute Rock Art, \Ceremony, and Cultural Landscapes. *Current Anthropology*, 2000, vol. 41, n. 1, p. 11-38.

STROBEL, Matías. Informe sobre el estado de la provincia paraguaya de la Compañía de Jesús en América del Sur[1738]. In: MATTHEI, Mauro [Rodrigo Moreno Jeria]. *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1997, v. XLVIII, p. 41-102.

SUBSÍDIOS PARA A HISTÓRIA DE GOIAS. Subsídios para a História de Goias (1756-1806). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1919, v. 84, p. 41-254.

SUESS, Paulo. *Em defesa dos povos indígenas – documentos e legislação*. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. Participação na mesa 'Conversão e participação política: dilemas da expansão religiosa' (coord. Fernanda Peixoto). C*adernos de Pesquisa*, 1997, n. 6, p. 86-102.

_____. Inovação pastoral da Igreja Católica: O Conselho Indigenista Missionário. In: CHAMORRO, Graciela; LANGER; Protasio (Org.). *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012, p. 24-36.

SUSNIK, Branislava. Material arqueológico del área alto-paraguayense. *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico Andrés Barbero*, Assunção, 1959, n. 3, p. 81-103.

_____. *El indio colonial del Paraguay III*. El chaqueño: Guaicurúes y chanés-arawak. Assunção: Museo etnográfico Andrés Barbero, 1971.

_____. *Dispersión tupí-guaraní prehistórica*. Ensayo analítico. Assunção: Museo etnográfico Andrés Barbero, 1975.

_____. *Los aborígenes del Paraguay I*. Etnología del Chaco boreal y su periferia (siglos XVI y XVII). Assunção: Museo etnográfico Andrés Barbero, 1978.

_____. *Etnografía paraguaya*: primera parte. Assunção: Museu Etnográfico Andrés Barbero, 1978b.

_____. *Los aborígenes del Paraguay II*: Etnohistoria de los Guaraníes. Época Colonial. Assunção: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979-80.

_____. Las características etno-socio-culturales de los aborigenas del Paraguay en el siglo XVI. *Historia Paraguaya*, Assunção, 1987, n. 24.

_____. *Prof. Dr. Max Schmidt*. Su contribución etnológica y su personalidad. Assunção: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1991.

SWAIN, Merrill; CUMMINS, Jim. *Bilingualism in Education*: aspects of theory: research and practice. EUA: Longman, 1986.

TARGA, Moreira Regina Heloiza. *Memória fotográfica de Dourados*. Campo Grande: CEUD/UFMS, 1990.

TASSINARI, Antonella M. E. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, A. Lopes da; FERREIRA, M. K. L. *Antropologia, História e Educação*. São Paulo, Global Editora, 2000.

TAUNAY, Affonso E. *História Geral das Bandeiras Paulistas (Tomo XI)*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1950.

_____. *História das Bandeiras Paulistas (Tomos I, II e III)*. São Paulo: Melhoramentos, 1951.

_____. *História das bandeiras paulistas*. São Paulo: Melhoramentos, 1975.

_____. *Relatos monçoeiros*. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1981 [1954].

TAUNAY, Alfredo d'Escragnolle, visconde de. Relatório Geral da Comissão de engenheiro junto às forças de expedição para a Província de Mato Grosso. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1865-66, t. 37.

_____. *Entre os nossos índios*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1866.

_____. *Scenas de viagem*: exploração entre os rios Taquary e Aquidauana no districto de Miranda. Rio de Janeiro: Typographia Americana, 1868.

_____. *Entre os nossos Índios*. São Paulo, Cayeiras: Melhoramentos de São Paulo, 1931 [1866].

_____. *A retirada da Laguna*. Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica S. A. (Edições de Ouro), 1952[1871].

_____. *Memórias*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1960.

_____. *A retirada da Laguna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997[1871].

_____. Os índios do distrito de Miranda. In: _____. *Ierecê a Guaná*, São Paulo: Iluminuras, 2000, p. 57-72.

TAYLOR, Douglas. A note of some Arawakan words of Man, etc. *International Journal of American Linguistics*, 1957, v. 23 (1), p. 46-48.

TAYLOR, John. Marcação Temporal na Língua Kaiwá. *Série Lingüística*, 1984a, n. 11, p. 37-121.

_____. A Interrogação na Língua Kaiwá. *Série Lingüística*, 1984b, n. 11, p. 123-156.

TAYLOR, John Michael; TAYLOR, Audrey Helen. *Statement of Kaiwá Grammar from Clause to Morpheme Level*. Anápolis: Associação Internacional de Linguística, 2010 [1966].

____. *Gramática pedagógica da língua cauiá*. Brasília: SIL, s/d.

TECHO, Nicolás del. *Historia de la provincia eclesiástica del Paraguay*, Madrid: A. de Uribe y Cia, 1897[1673].

TESTIMONIO DE AUTOS. Testimonio de los autos originales de la visita y empadronamiento [...] de los Pueblos de las Santas Misiones de los Indios de la Nación nombrada Chiquitos[1745]. In: MATIENZO, Javier *et al.* (Org.). *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús*, Cochabamba: Instituto de Misionología de la Universidad Católica Boliviana-Editorial Itinerarios, 2011, p. 316-327.

TETILA, José Laerte Cecílio. *Marçal de Souza Tupã'i*: um Guarani que não se cala. Campo Grande: UFMS, 1994.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. *Relatório Geral Sobre Área Indígena Guarani Pai-Kaiowa do Rio Iguatemi – MS*. Brasília: FUNAI, 1984.

_____. *Relatório da área indígena Pirakuá*: uma panorâmica sobre o problema e a Noção de terra Guarani no Mato Grosso do Sul. Brasília: FUNAI, 1985.

_____. O fortalecimento dos Aty Guasu. In: *Aconteceu Especial 18 – Povos Indígenas no Brasil 1987-1990*. São Paulo: CEDI, 1991, p. 544-546.

_____. A 'Entrada' no tekoha. In: RICARDO, C. A. (Org.). *Povos Indígenas no Brasil*: 1996-2000. São Paulo: ISA, 2000, p. 745-748.

_____. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política*. O Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

TOMICHÁ, Roberto. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Cochabamba: Verbo Divino/Universidad Católica Boliviana/Ordo Fratrum Minorum Conv., 2002.

TORRES, Diego de, Carta desde Córdoba del Tucumán, 17 de mayo de 1609. In: *Documentos para la historia argentina*, tomo XIX Iglesia: cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Cia de Jesús 1609-1614. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 3-40.

TOUVILLE, Jason. The nasal morpheme of Terena. In: _____. *Licensing and the representation of floating nasals*. 1991. PHD, Mc Gill. University, Canadá.

TROQUEZ, Maria Coelho de Castro. *Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico*: a Reserva Indígena de Dourados (1960-2005). 2006. Dissertação de Mestrado – UFGD, Dourados.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras: Sec. Municipal da Cultura: FAPESP, 1992, p. 311-338.

UNESCO. *UNESCO Interactive Atlas of the World's Language in Danger*. 2010.

VALMASEDA, Carlos de Los Rios. Notícia 4.ª Prática vinda da Cidade do Paraguai à Nova Colonia do Sacramento com aviso de venda, que fizeram os paiaguás dos cativos portugueses naquela mesma cidade, e escrita por D. Carlos de los Rios Valsameda[1730]. In: TAUNAY, Affonso d'E. *Relatos monçoeiros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981, p. 146-148.

VALVERDE, Orlando. Fundamentos geográficos do planejamento rural do município de Corumbá. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, 1972, v. 34, n. 1.

VANGELISTA, Chiara. Espaço índio e espaço cristão nas missões salesianas. In: ANDERLE, Adam (Org.). *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana*. Szeged: Universidad Josef Attila, 1989, p. 185-203.

_____. Los Payaguá entre Asunción y Cuiabá: Formación y Decadencia de una Frontera India (1719-1790). In: GARCÍA JORDÁN, Pilar; IZARD, Miquel (Org.). C*onquista y Resistencia en la Historia de América*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1991, p. 151-165.

_____. Los Guaikurú, españoles y portugueses en una región de frontera: Mato Grosso, siglo XVIII. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 1993, n. 8, p. 55-76.

_____. Missões Católicas e políticas tribais na frente de expansão: os Bororo entre o século XIX e o século XX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 1996, v. 39 n. 2, p. 165-197.

_____. *Confini e frontiere*. Conflitti e alleanze inter-etniche in America Meridionale, sec. XVIII. Torino: Il Segnalibro, 2001.

_____. *Politica tribale*. Storia dei Bororo del Mato Grosso, Brasile. v. I: L'invasione (sec. XVIII-XIX); v. II: Le alleanze (sec. XIX-XX). Torino: Il Segnalibro, 2008.

VANZOLINI, Paulo Emílio. A Contribuição Zoológica dos Primeiros Naturalistas Viajantes no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, 1996, n. 30, p. 190-238.

VARGAS, Vera Lúcia. *A construção do território Terena (1870-1966)*: uma sociedade entre a imposição e a opção. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2003.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Memorial orgânico. *Revista Guanabara*, Rio de Janeiro, 1851, p. 390-402.

_____. *História Geral do Brasil, 8*. São Paulo: Melhoramentos, 1964[1857].

VASCONCELOS, Cláudio A. de. A colonização contemporânea no Brasil e suas implicações sobre a sociedade brasileira. *Fronteiras*, Campo Grande, 1997, v. 1, n. 1, p. 75-84.

_____. *A questão indígena na província de Mato Grosso*: Conflito, trama e continuidade. 1995. Tese (Doutorado em História) – USP, São Paulo, 1995.

_____. *A questão indígena na província de Mato Grosso*: conflito, trama e continuidade. Campo Grande: Ed. UFMS, 1999.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1977[1663].

VELSEN, Jaap van. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: Feldman-BIANCO, Bela (Org.). A*ntropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987, p. 345-374.

VERISSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem suas crenças e seus costumes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1887, t. 50 (74), p. 295-390.

VERÓN, Valdelice (Org.). K*unumi Pepy*. São Leopoldo: OIKOS, 2011.

VERONEZE, Ellen. *A ocupação do Planalto Central Brasileiro*: o nordeste do Mato Grosso do Sul. 1993. Dissertação de Mestrado. IAP/Unisinos, São Leopoldo.

VERSWIJVER, Gustaf. *Considerations on Mekrangnoti Warfare*. 1985. Tese de PhD. Faculteit van Rechtsgeleerdhei, Rijksuniversiteik Gent Academiejaar.

VIALOU, Agda Vilhena. *Pré-história do Mato Grosso*. São Paulo: EDUSP, 2005. (v. 1: Santa Elina).

_____. *Pré-história do Mato Grosso*. São Paulo: EDUSP, 2006. (v. 2: Cidade de Pedra).

VIANA, Hélio. Singularidade de um historiador. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico* Brasileiro, 1964, t. 264, p. 354-373.

VIANA, Juracy Fialho. *Por trás da cortina verde*. Recife: Missão Presbiteriana do Brasil, 1972.

VICENTE, Aliano José. *Histórias de vida*. Terra Indígena Nioaque/MS, documento oral, 2009.

VICENTE CÉZAR José. Índios meio abandonados pela Igreja. Brasília: s/e, 1977.

VICTORIANO, Celso Ferreira da Cruz. (*Manaã) Canoa pantaneira do rio Paraguai*: manifestação cultural na comunidade Potreiro, Cáceres, Pantanal Mato-grossense. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2006.

VIDAL, Lux. *Grafismo Indígena*: estudos de antropologia estética. São Paulo: Edusp e Studio Nobel, 2007.

VIERTLER, Renate B. *As Aldeias Bororo* – Alguns Aspectos de sua Organização Social. SP, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista da USP, Coleção Museu Paulista, Série de Etnología 2, 1976.

_____. A Noção de Pessoa entre os Bororo. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 1979, n. 32.

_____. *A Duras Penas*. São Paulo: FFLCH/US, 1990.

_____. *A refeição das almas*. Uma interpretação etnológica do funeral dos índios bororo. São Paulo: HUCITEC/EDUS, 1991.

VIETTA, Katya. *Relatório final da perícia realizada na área indígena Panambizinho, distrito dePanambizinho, município de Dourados, Mato Grosso do Sul*. Autos n. 96158-8, 1ª Vara da Seção Judiciária de Mato Grosso do Sul, 1998.

_____. Pastor dá conselho bom: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowa e os Guarani em Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, n. 4, abr. 2003, v. 3, p. 109-135.

_____. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa:* territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após a70 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa da fronteira entre o Brasil e o Paraguai. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____. *Relatório Circunstanciado de Delimitação e Identificação da Terra Indígena Panambi* – Lagoa Rica (Douradina, MS) Atendendo as Portarias Funai n. 232/PRES, de 17 de março de 2008, e n. 1760, 10 jul. 2008. Brasília: Funai/Ministério da Justiça, 2011.

VINHA, Marina. *Corpo-sugeito Kadiwéu*: jogo e esporte. 2004. Tese (Doutorado) – UNICAMP, Campinas, 2004.

VIVEIROS, Esther de. *Rondon conta sua vida*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VOLPATO, Luíza. *A conquista da terra no universo da pobreza*: fronteira oeste do Brasil (1719-1819). São Paulo: Hucitec, 1987.

WAEHENELDL, Rodolfo. Exploração da provincia de Mato Grosso. *Revisto do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1864, t. XXVII, p. 193-229.

WAIBEL, Leo. *Capítulos de geografia tropical e do Brasil*. 2. ed. anotada. Rio de Janeiro: IBGE, 1979.

WATSON James B. Cayuá Culture Change: A Study in Acculturation and Methodology. *American Anthropologist*, New York, apr. 1952, v. 54, n. 2, p. 1-144.

WATSON, Virginia Drew. Notas sobre o sistema de parentesco dos índios cayuá. *Revista de Sociologia*, São Paulo, 1944, v. 6, n. 1, p. 31-48.

WEBER, Astor. *Os Eyiguayegui-Mbayá-Guaicurú*: encontros e desencontros com os luso-brasileiros na capitania do Mato Grosso. 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2002.

WEBER, David J. *La frontera española en América del Norte***.** México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. de M. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

WHITTINGTON, Harry. *On the Indian Trail in Paraguay and Brazil*: The struggles and Triumphs encountered by a Missionary seeking Jewels. Edimburgh: Knox Press, s/d.

WILCOX, Robert. *Cattle ranching on the Brazilian frontier*: tradition and innovation in Mato Grosso, 1870-1940. 1992. Tese (PhD em História) – New York University, New York, 1992.

_____. Os paraguaios na construção do extremo oeste do Brasil, 1870-1935. *Fronteiras*, Dourados, 2008, v. 10 n. 17, p. 11-54.

WILLEY, Gordon. *An introduction to American Archaeology*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971. v. II: South America.

WISSENBACH, Maria C. Cortez. Desbravamento e catequese na constituição da nacionalidade brasileira: as expedições do Barão de Antonina no Brasil Meridional. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 1995, v. 15, n. 30, p. 137-155.

WITT, Osmar Luiz. Primeiros contatos de protestantes com comunidades indígenas no RS. In: KOCH, Ingedore Starke. *Brasil outros 500*: protestantismo e a resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo: Sinodal, COMIN, IEPG, 1999, p. 43-53.

WRIGHT, Robin Michel (Org.). *Transformando os deuses*: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. v. I. Campinas, SP: UNICAMP, 1999.

WÜST, Irmhild. *Aspectos da ocupação pré-colonial em uma área do Mato Grosso de Goiás* – tentativa de análise espacial. 1983. Dissertação (Mestrado) – USP, São Paulo, 1983.

_____. *Continuidade e Mudança* – Para uma interpretação dos grupos ceramistas pré-coloniais da Bacia do Rio Vermelho, Mato Grosso. 1990. Tese (Doutorado). FFLCH, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

XIMÉNEZ, Bartolomé. Diario de un viage emprendido en 1703 para descubrir una comunicación entre las Misiones del Paraguay y las de Chiquitos. In: FERNÁNDEZ, Juan Patricio. *Relación Historial de las Missiones de los Indios que llaman Chiquitos, que están à cargo de los Padres de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. Madrid: imprenta de Manuel Fernández, 1726, p. 153-172.

_____. Carta al P. Provincial de Compañía de Jesús en la que critica el plan intentado del viaje anterior. Nuestra Señora de la Fe, enero de 1704. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). *Manuscritos da Coleção de Angelis*, v. VI. Antecedentes do tratado de Madri. Jesuitas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Divisão de obras raras e publicações, 1955, p. 55-67.

ZEDEÑO, Maria Inez. Landscapes, land use, and the history of territory formation: an example from pueblo in southwest. *Journal of archaeological method and theory*, 1997, n. 4 (1), p. 63.

ZILIANI, José C. *Táticas e estratégias*: a Companhia Viação São Paulo-Mato Grosso (1908-1960). 2010. Tese (Doutorado em História) – UNESP, Assis, 2010.

ZUBEN, Reginaldo von. Evangelical, o movimento. In: *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 2008, p. 417-420.

ZWETSCH, Roberto E. 'Deus na aldeia'. A relação entre protagonismo indígena, ação missionária de Igrejas cristãs e outros agentes em comunidades indígenas. In: CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protasio (Org.). *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012, p. 37-52.

# Índice de Etnias, Nacionalidades, Línguas e Tradições Arqueológicas


## A

Abiai 575
Abipón 695
Aburune 143
Acampamentos 309
Acaquibone 132, 579
Adornos 720
Agaces 147, 149, 151, 152, 696
Agini 575
Agreste 54, 56, 434
Agricultura 264, 354, 371, 372, 373, 374, 377, 397, 779, 780
Ajururí 756
Akroá 181, 183
Akwen 178
Alto Paraguai 42, 55, 58, 115, 116, 129, 131, 132, 133, 206, 210, 232, 233, 238, 243, 244, 245, 287, 295, 536, 571, 579
Amazônica 54
Anãmi 294
Apapokúva 321, 343
Apiacá 751, 755, 756
Apinaje 178
Apurinã 733
Arabira 575
Arapare 575
Arara 115
Ararobone 132
Aratu 32, 61
Araurique 144
Arawak 244, 285, 584
argentino 35, 48, 117, 119, 124, 293
Ariabone 132, 579
Arikén 733
Aripone 575, 579
Ariticoci 234
Arquivo 178, 186, 187, 195, 281, 282, 304, 305, 327, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 861
Arrianicosi 131, 132, 142
Artaneses 144, 145
Arte 29, 51, 55, 150, 314, 439, 707, 712, 715, 716, 743
Arte Rupestre 29, 55
Artesanato 460, 743
Aruporcea 575
Atikum 7, 20, 22, 23, 405, 406, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 427, 721, 837, 838, 840, 841, 929
Atikum-Umã 410, 411
Aty Guasu 125, 666, 671, 672, 675, 795, 800, 805, 806, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814
Aucu 138, 141, 144
avati 319, 341
Awetí 733
Ayagua 559
Aycotica 577
Aygua 131, 133, 575
Aymara 392
Ayoreo 7, 20, 23, 238, 287, 288, 289, 290, 428, 575, 732
Ayucere 575

## B

Baiamannagegeu 158
Bambaguasu 139, 559, 582
Baníwa 733
Barbados 657, 769, 796, 799, 801
Barillo 575
Batasi 581, 584
Baure 575
Bésiro 732

Boe Bororo 157, 165
Boiadaddauge 158
Boro 575, 576
Bororo 20, 21, 22, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 180, 181, 188, 189, 201, 211, 213, 310, 313, 453, 536, 545, 551, 579, 621, 699, 703, 705, 733, 751, 752, 755, 756, 759, 763, 777, 789, 929
Bororo-Cabaçae 755, 756
Bororo da Campanha 162, 163
Bororo ocidentais 153, 159, 160, 162
Botocudo 178, 545
Brasileiro 55, 192, 195, 202, 269, 284, 345, 399, 400, 401, 538, 539, 541, 610, 679, 747, 752, 753, 861
Bugre 219, 665

## C

Cabaçae 751, 755, 756
Cabixi 751, 752, 756
Caboclo 342, 343
Caça 598, 780
Cadigué 149, 152, 154, 696
Camba 7, 20, 22, 23, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 428, 801
Canache 132
Candire 137, 143
Capayxoro 238, 239
Capitania de Mato Grosso 103, 108, 535, 695, 700
Capuchinhos 861
Carabeca 575, 579, 580, 584
Carao 239, 575, 576
Carijó 295, 555
Cario 556, 557, 582
Caripuna 751, 769
Cariticoçi 131
Carnijó 408
Cartografia 155
Casa 30, 62, 72, 96, 304, 464, 465, 599, 601, 633, 634, 638, 641, 646, 647, 697, 818, 834
Catequese 269, 325, 588, 598, 635, 747, 748, 750, 755, 756, 758, 762, 765, 766
Católica 28, 125, 264, 403, 531, 532, 614, 616, 623, 624, 635, 657, 925, 926, 928, 929
Cayapó 21, 22, 32, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 692, 703, 705, 755, 756
Cayguarare 138, 142, 143
Caypotorade 239, 575, 576
Cebegiúge 158
Cerâmica 461, 463
Chaquenha 77, 78
Characu 559
Charare 559
Chefe 281, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377
Chibapucu 575
Chicaoca 575
Chiquitano 20, 392, 394, 395, 403, 571, 585, 586, 721
Chiquito 231, 354, 356, 357, 358, 574, 575, 580, 583, 585, 604, 699
Chiriguanaes 139, 581, 582
Chiriguano 232, 234, 392, 573
Çimeono 236
Ciyu 559
Cobugiúge 158
Cocone 559
Coe 575, 579, 580, 584
Coleta 779
Colla 392, 395, 396, 398
Colônia Agrícola 123, 283, 305, 348, 349, 351, 354, 365, 674, 781
Colônia Agrícola Nacional de Dourados 123, 305, 348, 349, 351, 354, 365, 781
Colônia Militar 115, 116, 301, 329, 330, 771, 772
Colonização 123, 372, 375, 376, 777
Comércio 329, 333, 779
Comissão Pró-Índio 797, 802
Companhia Mate Laranjeira 118, 119, 122, 123, 124, 302, 303, 304, 325, 326, 359, 360, 361, 362, 796, 827, 832
Conselho Indigenista Missionário (CIMI) 170, 220, 308, 655, 658
Constituição 211, 250, 257, 263, 274, 307, 610, 645, 649, 737, 749, 750, 788, 790, 791, 823
Coroado 163, 299, 621, 751, 756, 759, 771, 772
Coxipones 157
Cuantos 559
Cuchiai 575
Cuchipone 575, 579
Cucutade 576, 580, 584
Cureche 559
Curica 575
Curmani 559
Curuara 575
Curucane (Cunicani) 575
Curuguara 138, 141, 143, 144
Curumina (Curubina) 574, 575, 579
Cutagua 75, 575
Cutuare 575

## D

Dança 462
Descalvado 29, 50, 204, 205, 215
Deycoxi 139
Diretor Geral dos Índios 89, 191, 192, 269, 277,

326, 755, 756, 759, 767
Do Chaco 231
Doii 559

## E

Ecanaqui 575
Ecerae 158, 170
Economia 266, 780
Educação 201, 261, 262, 276, 737, 742, 926, 927, 928, 929
Eleve 575
Emók 734
Enawenê-Nawê 733
Enima 253
Enimaga 285, 289
Espanhóis 234, 236, 700
Etatarabone 132, 579
Etone 139, 143
Europeu 732
Evangelização 587
Evu Evi 152
Eyocare 144, 145

## F

Fase Jacadigo 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91
Fazendas 312, 313, 366, 749
Ferrovia 613
Francês 926
Fronteira 205, 282, 303, 375, 572, 688, 772
Fulni-ô 408, 409

## G

Gaviões 178
Gênero 928
Geométrica 32, 54, 56, 57, 58, 59, 96, 436, 437
Getiadegodi 278
Goñi 559
Gorgotoqui 131
Gorotire 187, 804
Gradaú 178
Guacama 131
Guacaranique 144
Guachico 575
Guadore 575, 584
Guahone 575
Gualacho 21, 75, 559
Guaná 22, 36, 38, 75, 76, 86, 88, 90, 91, 107, 232, 233, 236, 240, 241, 244, 245, 246, 247, 249, 258, 267, 268, 269, 270, 271, 274, 285, 536, 542, 543, 545, 546, 547, 551, 552, 559, 574, 575, 577, 723, 751, 752, 755, 769, 771, 774, 775, 779
Guañana 559
Guañani 575
Guannaguazu 575
Guapa 575
Guaquichi 559
Guarambaré 75, 153, 529, 561, 562, 563, 688
Guaramo 559
Guarani 7, 19, 20, 21, 22, 23, 32, 33, 34, 36, 38, 49, 50, 61, 62, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 86, 87, 88, 91, 94, 96, 99, 100, 107, 117, 131, 139, 148, 152, 227, 236, 249, 262, 263, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 343, 344, 346, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 375, 376, 377, 378, 387, 392, 395, 402, 414, 426, 427, 428, 465, 555, 556, 557, 558, 559, 561, 565, 566, 569, 584, 588, 589, 633, 636, 637, 638, 644, 647, 649, 651, 652, 653, 655, 656, 657, 658, 659, 661, 664, 665, 666, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 696, 701, 716, 718, 720, 721, 724, 741, 751, 755, 782, 787, 788, 789, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 800, 801, 802, 804, 806, 807, 808, 810, 812, 813, 814, 827, 854, 926, 928
Guarayo 21, 295, 392, 557, 558, 571, 574, 575, 581, 582, 583, 584
Guarda Indígena 797
Guarencoçi 144
Guaresi 575
Guarhagui 139
Guarichi 138, 141, 143, 144
Guató 7, 20, 21, 22, 36, 38, 42, 131, 132, 133, 142, 153, 154, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 271, 397, 400, 402, 403, 404, 426, 456, 529, 536, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 559, 564, 569, 574, 575, 582, 697, 699, 721, 729, 732, 733, 735, 737, 739, 742, 751, 752, 756, 801
Guatoguazu 575
Guaxarapo 75, 131, 132, 133, 134, 135, 142, 529, 559, 574, 582
Guayoyae 130, 144
Gueno 139
Guental 559
Guerra 22, 24, 103, 116, 118, 120, 121, 155, 162, 203, 255, 272, 278, 302, 323, 325, 333, 345, 524, 539, 706, 772, 777, 785, 929
Guiéo 755
Guinchum 559
Guitetarodoe 577
Guitihi 575

## H

## I

Igreja 125, 181, 264, 307, 403, 531, 561, 587, 589, 599, 606, 607, 611, 614, 616, 618, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 628, 630, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 640, 641, 642, 643, 645, 646, 647, 648, 649, 652, 655, 656, 657, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 669, 673, 674, 766, 769, 796, 806
Imbue 575
Imono 239, 575, 576, 584
Inca 104, 572
Inland South American Mission Union 261, 622, 625
Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 202, 679
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) 73, 213
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) 539, 747
Ishir 20, 238, 245, 287, 575, 732
Itapare 575

## J

Jasinte 575
Javaé 183
Jê 169, 178, 179, 193, 200, 215, 692, 732, 733, 735, 736, 739, 740, 927
Jeroky Guasu 808, 810, 812, 813
Jesuítas 153, 246
Jore 239
Jurúna 733

## K

Kaibab Paiute 711
Kaingang 178, 262, 299, 343, 757, 758, 760
Kamakã 733
Kambiwá 409
Kamekã 200
Karai 340, 351
Karirí 201, 733
Krahô 178

## L

Lengua 237, 574, 575
Língua 201, 573, 701, 732, 735, 743, 928
Linguística 584, 604, 729, 732, 733, 735, 742, 927
Litorânea 54

## M

Macro-Jê 169, 732, 733, 735, 739, 740, 927
Maneses 141
Mapuche 700
Maracana 574
Mascoy 245
Matarae 131
Maure 239
Mawé 733
Maxacalí 201
Mbayá-Guaikurú 36, 148, 150, 159, 160, 249, 258, 273, 274, 277, 278, 284, 540, 695, 698, 699, 705, 706, 771
Mboryara 575
Mbya 293, 294, 301, 318, 720
Mehináku 733
Meridional 54, 57, 58, 59, 436, 437, 520, 679, 690
Minas 20, 22, 27, 28, 34, 56, 57, 95, 109, 111, 112, 113, 117, 166, 177, 178, 179, 186, 376, 679, 680, 681, 689, 695, 701, 743, 757, 777, 798, 928
Missão Evangélica Caiuá 23, 304, 307, 314, 353, 587, 588, 596, 599, 604, 606, 609, 610, 611, 644, 645, 652, 782, 786
Mocovi 695
Mojo 234
Monções 152, 187, 680
Mondé 733
Morotoco 239, 576, 584
Mundurukú 733
Mura 189, 801
Museu 29, 31, 54, 73, 94, 147, 150, 251, 256, 359, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 592, 599, 684, 925, 927, 928, 929

## N

Nabilek 541
Naparu 574
Napiyuchu 575
Navegação 189, 329, 333
Negro 51, 55, 112, 218, 392, 432, 802
Ñemboaty Guasu 810
Nigati Ciboé 242
Nordeste 20, 31, 33, 36, 53, 54, 55, 56, 123, 168, 202, 283, 405, 406, 407, 408, 409, 411, 412, 420, 421, 588, 838, 839, 841

## O

Orebate 576
Orejones 20, 21, 22, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 144, 559, 574
Ortues 135, 139, 142, 143, 144
Outras 158, 170, 175, 205, 300, 575, 588, 609, 637, 652, 716, 777, 848
Outros 20, 21, 50, 58, 59, 132, 137, 138, 144, 146, 207, 222, 308, 320, 351, 564, 569, 584, 641, 650, 687, 719, 772, 786, 790, 805, 806

## P

Paĩ-Tavyterã 293, 294, 298, 303, 634, 799, 831
Palikúr 733
Panana 575, 576, 584
Pantanal 20, 21, 22, 28, 29, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 55, 58, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 104, 105, 111, 112, 113, 114, 117, 129, 130, 131, 135, 136, 140, 142, 143, 144, 145, 154, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 214, 215, 232, 265, 279, 289, 345, 391, 397, 523, 529, 547, 559, 571, 579, 581, 585, 689, 696, 697, 725, 737, 795, 927, 929
Paraguaio 361, 634, 928
Parakanã 803
Parienes (Arienes) 142
Pastoral Indigenista 207, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 665, 673, 675, 796
Payore 575
Payzuno 133, 236
Penoto 575
Pentecostal 614, 633, 634, 635, 636, 637, 640, 641, 642, 643, 647, 648
Peojo 574
Pequica 575
Perobazan 137, 138, 140, 141, 144
Pesca 779
Peta 575
Piapokó 733
Pilagá 695
Piñoca 575
Piococa 575
Pitaguari 139, 557, 582
Planalto 29, 32, 54, 55, 56, 75, 96, 432, 681, 757, 929
Poruborá 733
Posto Indígena 256, 262, 273, 281, 282, 283, 365, 368, 375, 376, 590, 597, 599, 790, 796, 798, 821, 822, 826
Poyane 132
Projeto Kaiowa Ñandeva (PKN) 665
Projeto Pa□ Tavyterã (PPT) 812
Protestante 596
Purasica 575
Purí 733
Purú 201

## Q

Quechua 392
Quibiquía 575
Quibone 132, 579
Quibosica 575
Quichaqueano 238
Quichiquichi 575
Quidaboneca 579, 584
Quidagone 579, 584
Quíe 579, 580, 584
Quigoaracoçi 132, 139
Quime 575
Quiriquichi 559

## R

Ramaráma 733
Reserva Indígena 24, 280, 284, 285, 306, 307, 353, 365, 427, 465, 588, 589, 599, 631, 706, 781, 831
Reserva Indígena de Dourados (RID) 631
Rikbaktsa 201

## S

Salesianos 164, 621, 664
São Francisco 32, 54, 56, 57, 186, 194, 251, 304, 373, 391, 392, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 428, 435, 716
Sarigué 149, 150, 152
Saúde 19, 202, 206, 263, 264, 265, 285, 415, 417, 597, 610, 783, 810, 927
Serviço de Catequese e Civilização 747, 748, 750, 756, 766
Simiquíe 575
Sinemaca 575
Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena 202
Socosi 133
Subercia 575
Subesoca 575
Sukirikionó 250, 258, 260, 261
Surucusi 134, 145
Suyá 178

## T

Tabica 575, 580
Tacumbú 152, 154, 696
Tamacoci 236, 239
Tamacuca 575
Taniquipa 575
Taoto 575
Tapanhuna 538
Tapiete 294
Tapio 580
Tapiquia 580, 584
Tapuia 75, 691
Tapuymiri 575
Tarapecoci (Taramecoci) 132
Tarayu 575
Tariána 733
Tata 559
Tau 575

Tay 243, 244
Temiminó 75
Terra Indígena 23, 73, 74, 78, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 255, 256, 257, 260, 302, 309, 366, 368, 377, 378, 400, 413, 414, 418, 456, 613, 614, 628, 723, 795, 797, 798, 801, 804, 813, 821, 827
Te'ýi 303, 304, 340, 341, 342, 344, 743
Tikuna 307, 410
Timbira 178
Timinaha 239, 240, 575, 576
Tipiono 234
Tiyue 135, 144
Toba 36, 233, 577, 695
Tomoeno 575, 576, 584
Totuita 575
Trequi 575
Tubasi 575
Tugarege 158
Tumuyeno 239
Tunacho 239, 240, 575, 576, 584
Tuparí 733
Tupiguarani 28, 32, 70, 99, 100, 451
Tupi-Guarani 84, 343, 344
Tupinambá 36, 691, 812
Tupiniquim 691
Turucoxi 139
Tuxá 409, 410, 411
Txukahamãe 804

## U

Umã 405, 410, 411, 412, 413, 414, 419, 421, 837, 838, 839, 840
Umbu 34, 97, 260
Una 32, 70
UNIEDAS 264, 613, 614, 617, 627, 628
Urutue 575

## V

Voupe 411

## W

Wapishána 733
Waurá 733

## X

Xabacoxi 139
Xacota 139
Xaime 575
Xakriabá 183
Xamaru 575
Xaquide 131, 139
Xaray 20, 21, 22, 36, 42, 129, 130, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 559, 574, 575, 581, 582
Xavante 20, 168, 178, 225, 427
Xikrin 178
Xocó 411
Xumonó 250, 258, 260, 261

## Y

Yamoco 243, 244, 245
Yawalapití 733
Yayna 136, 138, 141, 143, 144
Ymore 139
Yobecoçi 132
Yriacoçi 139
Yunaeno 243, 244, 245
Yuracare 239

## Z

Zamuco 238, 239, 571, 575, 576, 578, 580, 584, 732, 733
Zatieno 576, 580, 584
Zuruqua 575

# Lista das ilustrações


ILUSTRAÇÃO 1 - MAPA: POVOS E TERRAS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL EM SETEMBRO DE 2014. ..... 425

ILUSTRAÇÃO 2 - TERRAS E POVOS INDÍGENAS ATUAIS EM MATO GROSSO DO SUL..... 426

ILUSTRAÇÃO 3 - MAPA: REGIÕES ARQUEOLÓGICAS DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL, SOBRE MAPA DA VEGETAÇÃO ..... 30

ILUSTRAÇÃO 4 - MAPA DA REGIÃO COM INDICAÇÃO DAS TRÊS ÁREAS MAIS PESQUISADAS: CORUMBÁ, GRANDES LAGOS E CÁCERES..... 42

ILUSTRAÇÃO 5 - A PAISAGEM DO PANTANAL EM CORUMBÁ: A LAGOA DE JACADIGO COM MORROS DO COMPLEXO URUCUM... 44

ILUSTRAÇÃO 6 - UM ATERRO NA BACIA DO CÓRREGO MUTUM, AFLUENTE DA MARGEM ESQUERDA DO RIO PARAGUAI..... 44

ILUSTRAÇÃO 7 - ESQUEMA DE UM ATERRO, MOSTRANDO A SOBREPOSIÇÃO DE SUAS CAMADAS E A DISPOSIÇÃO..... 44

ILUSTRAÇÃO 8 - ESCAVAÇÃO NO ANTIGO SÍTIO DE LADÁRIO MOSTRANDO AS CAMADAS ESTRATIGRÁFICAS E A DENSIDADE DO MATERIAL POR NÍVEL DE 10 CM ..... 45

ILUSTRAÇÃO 9 - EQUIPE DO INSTITUTO ANCHIETANO DE PESQUISAS (IAP) ESCAVANDO NA BEIRA DO RIO VERDE, EM ALBUQUERQUE..... 45

ILUSTRAÇÃO 10 - BIÓLOGO DA EQUIPE DO IAP MOSTRANDO SEPULTAMENTOS DO SÍTIO DO RIO VERDE EM ALBUQUERQUE..... 45

ILUSTRAÇÃO 11 - ACABAMENTO CARACTERÍSTICO DA CERÂMICA DA TRADIÇÃO PANTANAL..... 46

ILUSTRAÇÃO 12 - EQUIPE DO IAP EXPONDO E LIMPANDO GRAVURAS EM LAJEDO DA FAZENDA FIGUEIRINHA ..... 49

ILUSTRAÇÃO 13 - GRAVURAS EM LAJEDO DA FAZENDA DR. MOUTINHO..... 49

ILUSTRAÇÃO 14 - PINTURA MONOCRÔMICA, MUNICÍPIO DE CORGUINHO, MS ..... 429

ILUSTRAÇÃO 15 - PINTURA POLICRÔMICA, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS ..... 429

ILUSTRAÇÃO 16 - PETRÓGLIFO FEITO POR PICOTEAMENTO, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS..... 430

ILUSTRAÇÃO 17 - PETRÓGLIFO OBTIDO POR POLIMENTO, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS..... 430

ILUSTRAÇÃO 18 - MAPA: LOCALIZAÇÃO DOS MUNICÍPIOS (DESTACADOS EM COLORIDO) ONDE FORAM REGISTRADOS SÍTIOS DE ARTE RUPESTRE..... 431

ILUSTRAÇÃO 19 - REPRESENTAÇÕES ORNITOMORFAS (TUIUIÚ?). CAVERNA SERRA BRAVA, MUNICÍPIO DE RIO NEGRO, MS..... 432

ILUSTRAÇÃO 20 - CERVÍDEO, REPRESENTAÇÃO TÍPICA DA TRADIÇÃO PLANALTO. CAVERNA DO SAMUKA, MUNICÍPIO DE RIO NEGRO, MS..... 432

ILUSTRAÇÃO 21 - PINTURA RUPESTRE EM ZONA AFÓTICA DA CAVERNA GRANDE, DISTRITO DE TABOCO, MUNICÍPIO DE CORGUINHO, MS..... 433

ILUSTRAÇÃO 22 - ANTROPOMORFOS DE GRANDE DIMENSÃO LEMBRAM OS "BONECÕES" DA TRADIÇÃO AGRESTE..... 434

ILUSTRAÇÃO 23 - VETORIZAÇÃO DO PAINEL DOS "BONECÕES" 57

ILUSTRAÇÃO 24 - PAINEL POLICRÔMICO, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS..... 434

ILUSTRAÇÃO 25 - FIGURAS ZOOMÓRFICAS (CAMELÍDEOS?) EM PAINEL DA TRADIÇÃO SÃO FRANCISCO ..... 435

ILUSTRAÇÃO 26 - VETORIZAÇÃO DE FIGURA POLICRÔMICA TÍPICA DA TRADIÇÃO SÃO FRANCISCO..... 435

ILUSTRAÇÃO 27 - FIGURAS DA TRADIÇÃO GEOMÉTRICA MERIDIONAL: ABRIGO DA PATA DA ONÇA. ALCINÓPOLIS, MS (FOTO RODRIGO AGUIAR) ..... 436

ILUSTRAÇÃO 28 - FIGURAS DA TRADIÇÃO GEOMÉTRICA MERIDIONAL: TEMPLO DOS PILARES. ALCINÓPOLIS, MS. (FOTO RODRIGO AGUIAR)..... 437

ILUSTRAÇÃO 29 - GRAFISMOS DO SÍTIO ARCO DE PEDRA, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS..... 438

ILUSTRAÇÃO 30 - VETORIZAÇÃO DAS GRAVURAS DO SÍTIO FAZENDA FIGUEIRINHA, MUNICÍPIO DE CORUMBÁ, MS ..... 57

ILUSTRAÇÃO 31 - PETRÓGLIFO DO SÍTIO ARQUEOLÓGICO DE BAÍA VERMELHA..... 438

ILUSTRAÇÃO 32 - ARTE RUPESTRE DOS LAJEDOS DE CORUMBÁ – SÍTIO ARQUEOLÓGICO FAZENDA FIGUEIRINHA..... 439

ILUSTRAÇÃO 33 - PETRÓGLIFO PICOTEADO DE ESTILO PRÓPRIO, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS..... 440

ILUSTRAÇÃO 34 - VETORIZAÇÃO DE REPRESENTAÇÕES ANTROPOMÓRFICAS PICOTEADAS – TEMPLO DOS PILARES, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS..... 58

ILUSTRAÇÃO 35 - ASPIRAIS ASSOCIADOS A SAURO. TABOCO, MUNICÍPIO DE CORGUINHO, MS..... 440

ILUSTRAÇÃO 36 - REPRESENTAÇÃO GEOMÉTRICA EMBLEMÁTICA DO SÍTIO ÁGUA FRIA, MUNICÍPIO DE RIO NEGRO, MS..... 441

ILUSTRAÇÃO 37 - PAINEL COM MOTIVOS GEOMÉTRICOS ASSOCIADOS A FIGURAS ZOOMORFAS, MUNICÍPIO DE ALCINÓPOLIS, MS ..... 441

ILUSTRAÇÃO 38 - LOCALIZAÇÃO DO PROJETO E DOS SÍTIOS ESTUDADOS (ELABORAÇÃO P. I. SCHMITZ) ..... 63

ILUSTRAÇÃO 39 - O BLOCO DO SÍTIO MS-PA-01 E A PINTURA DO ABRIGO (SILVA, 1985) ..... 63

ILUSTRAÇÃO 40 - CROQUI DO SÍTIO MS-PA-02 COM A INDICAÇÃO DOS SALÕES E DOS PAINÉIS DE PINTURAS E GRAVURAS (DE MASI, 1990)..... 65

ILUSTRAÇÃO 41 - O INTERIOR DOS SALÕES 01 E 02 DO SÍTIO MS-PA-02 MOSTRANDO A DENSIDADE DO MATERIAL LÍTICO ENCONTRADO NA SUPERFÍCIE E O PERFIL DO CORTE ESTRATIGRÁFICO REALIZADO NA QUADRÍCULA A3 (DE MASI, 1990)..... 66

ILUSTRAÇÃO 42 - CROQUI DO SÍTIO MS-PA-04 SEM DISTINGUIR OS BLOCOS DO A3, E VISTA DE CONJUNTO DO BLOCO A (SILVA, 1985)..... 66

ILUSTRAÇÃO 43 - VISTA E CROQUI DOS BLOCOS C1 E C2 DO SÍTIO MS-PA-04 (DE MASI, 1990) ..... 66

ILUSTRAÇÃO 44 - PINTURA DO SÍTIO MS-PA-04, BLOCO A2, PAINEL 1. ..... 67

ILUSTRAÇÃO 45 - PINTURA DO SÍTIO MS-PA-04, BLOCO A2, PAINEL 2. ..... 68

ILUSTRAÇÃO 46 - EM CIMA: PINTURA NO SÍTIO MS-PA-04, BLOCO C2, PAINEL 1. EM BAIXO: GRAVURA DO SÍTIO MS-PA-02, SALÃO 1, BLOCO 2. ..... 69

ILUSTRAÇÃO 47 - MAPA: LOCALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA LALIMA ..... 74

ILUSTRAÇÃO 48 - MAPA: LOCALIZAÇÃO DOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS NA TERRA INDÍGENA LALIMA ..... 74

ILUSTRAÇÃO 49 - SÍTIO CÓRREGO LALIMA (MS-MI-01), POÇO-TESTE 1, PERFIL NORTE ..... 80

ILUSTRAÇÃO 50A. RECONSTITUIÇÃO GRÁFICA DE VASILHAS CERÂMICAS GUARANI ..... 81

ILUSTRAÇÃO 50B. FRAGMENTOS CERÂMICOS DIAGNÓSTICOS DA TRADIÇÃO TECNOLÓGICA GUARANI: ..... 81

ILUSTRAÇÃO 51 - RECONSTITUIÇÃO GRÁFICA DE VASILHAS CERÂMICAS RELATIVAS AOS CORRELATOS DE OCUPAÇÃO ANÁLOGOS AOS DA FASE JACADIGO DA TRADIÇÃO PANTANAL ..... 82

ILUSTRAÇÃO 52 - FRAGMENTOS CERÂMICOS DIAGNÓSTICOS DOS CORRELATOS DE OCUPAÇÃO ANÁLOGOS AOS DA FASE JACADIGO DA TRADIÇÃO PANTANAL ..... 83

ILUSTRAÇÃO 53 - SÍTIO ASA DE POTE (MS-MI-06), POÇO-TESTE 1, PERFIL NORTE (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ) ..... 86

ILUSTRAÇÃO 54 - FRAGMENTOS CERÂMICOS DIAGNÓSTICOS DOS CORRELATOS DE OCUPAÇÃO ANÁLOGOS AOS DO SÍTIO MS-CP-25 DA TRADIÇÃO PANTANAL. FRAGMENTOS ESTILIZADOS COM IMPRESSÕES DE CORDA: A) SÍTIO JOSÉ RONDON DE SOUZA; B) TAPERA DO LIMPÃO; C) TAPERA DO GINO; D) FRAGMENTO PERFURADO, TAPERA DO GINO (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ) ..... 87

ILUSTRAÇÃO 55 - RECONSTITUIÇÃO GRÁFICA DE VASILHA CERÂMICA RELATIVA AOS CORRELATOS DA FORMAÇÃO DO CONTEXTO ETNOGRÁFICO ATUAL: A) VASILHA ABERTA, SIMPLES, SEMIESFÉRICA; B) BORDAS EXTROVERTIDAS (ELABORAÇÃO EDUARDO BESPALEZ) ..... 89

ILUSTRAÇÃO 56 - MAPA DO ALTO PARANÁ NA BACIA PLATINA 442

ILUSTRAÇÃO 57 - MAPA: SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS LOCALIZADOS NAS MARGENS DO ALTO PARANÁ, MARCADOS POR PONTOS AMARELOS (POVOS CAÇADORES-COLETORES PRÉ-HISTÓRICOS) E VERMELHOS (POVOS AGRICULTORES CERAMISTAS) ..... 443

ILUSTRAÇÃO 58 - ALGUNS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS NA MARGEM DO ALTO PARANÁ – A) SÍTIO AP8, COM CONGLOMERADOS DE SEIXOS; B) SÍTIO AP12, EM TERRAÇO ESTRUTURAL, LOCALMENTE DENOMINADO PAREDÃO DAS ARARAS; SÍTIOS AS4 E AS12, EM ABRIGOS SOB ROCHA NO ALTO SUCURIÚ (C, D) ..... 444

ILUSTRAÇÃO 59 - DATAÇÕES RADIOMÉTRICAS DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS DE CAÇADORES-COLETORES PRÉ-HISTÓRICOS (PERÍODO 12.000 A 3.500 ANOS A.P.) ..... 445

ILUSTRAÇÃO 60 - ARTEFATOS LÍTICOS LASCADOS DE CAÇADORES-COLETORES PRÉ-HISTÓRICOS, DATADOS ENTRE CERCA DE 12.000 E 9.000 ANOS A.P.(SÍTIOS AS12 E AS4), E DE CAÇADORES-COLETORES-PESCADORES DA MARGEM DO RIO PARANÁ, DATADOS ENTRE 7.000 (SÍTIO BI1), 4.500 E 3.500 ANOS (SÍTIOS CD1, BR8) ..... 446

ILUSTRAÇÃO 61 - PERFIL DO SOLO DA ESCAVAÇÃO DO SÍTIO CD1 E A CRONOLOGIA DAS OCUPAÇÕES DATADAS: DOS CAÇADORES-COLETORES (4.200 ANOS A 3.100 ANOS A.P.) AOS AGRICULTORES CERAMISTAS (1.170 A 520 ANOS A.P.) ..... 447

ILUSTRAÇÃO 62 - DATAÇÕES RADIOMÉTRICAS DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS (PERÍODO 3.500 A 1.500 ANOS A.P.) ..... 448

ILUSTRAÇÃO 63 - ARTEFATOS DE POVOS TUPIGUARANI CERAMISTAS: PADRÕES DE DECORAÇÃO CERÂMICA PINTADA E DIGITAL (A-E), RECIPIENTES CERÂMICOS (F-W); TEMBETÁ DE ROCHA POLIDA (X), TEMBETÁ DE RESINA VEGETAL (Y), ADORNO DE AMETISTA (Z), ESPÁTULA DE OSSO (AA); LÂMINAS DE MACHADO POLIDAS (BB, DD, EE), BOLA DE BOLEADEIRA LÍTICA (CC) ..... 449

ILUSTRAÇÃO 64 - DATAÇÕES RADIOMÉTRICAS DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS – SUPREMACIA TUPIGUARANI (PERÍODO 1.500 A 400 ANOS A.P.) ..... 450

ILUSTRAÇÃO 65 - DATAÇÕES RADIOMÉTRICAS DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS – FINAL DA HEGEMONIA TUPIGUARANI (PERÍODO 400 A 180 ANOS A.P.) ..... 451

ILUSTRAÇÃO 66 - MAPA FÍSICO DE MATO GROSSO DO SUL (<HTTP://MAPASBLOG.BLOGSPOT.COM.BR/2011/12/MAPAS-DO-MATO-GROSSO-DO-SUL.HTML>) ..... 452

ILUSTRAÇÃO 67 - VIAS DE COMUNICAÇÃO NA BACIA PLATINA (LOS RÍOS NOS UNEN, 1998; ADAPTADO) ..... 105

ILUSTRAÇÃO 68 - A ROTA DAS MONÇÕES E OUTROS CAMINHOS PARA O EXTREMO OESTE (HOLANDA, 1990, P. 145) ..... 108

ILUSTRAÇÃO 69 - XARAY (SCHMIDEL, 1903 [1567]) ..... 135

ILUSTRAÇÃO 70 - MAX SCHMIDT (MUSEO ETNOGRÁFICO ANDRÉS BARBERO, ASSUNÇÃO) ..... 148

ILUSTRAÇÃO 71 - INDIA PAYAGUA, ASUNCION STAATLICHE MUSEEN ZU BERLIN, PREUSSISCHER KULTURBESITZ - ETHNOLOGISCHES MUSEUM, VIII E 1452. ..... 149

ILUSTRAÇÃO 72 - CACIQUE PAYAGUÁ COM ARCO (GRATY, 1865) ..... 149

ILUSTRAÇÃO 73 - MULHER PAYAGUÁ (FOTO GUIDO BOGGIANI, MUSEU ETNOGRÁFICO "ANDRÉS BARBERO", ASSUNÇÃO) ..... 150

ILUSTRAÇÃO 74 - PIPA SACRA DEI PAYAGUAS (MANTEGAZZA, 1871, VOL. I, P. 316) ..... 151

ILUSTRAÇÃO 75 - VISTA DE UMA ALDEIA BORORO ..... 453

ILUSTRAÇÃO 76 - BORORO, DE FRENTE E DE LADO (FLORENCE, 1977 [1825 OU 1929]) ..... 161

ILUSTRAÇÃO 77 - BORORO E MULHER (FLORENCE, 1977 [1825 OU 1929]) ..... 162

ILUSTRAÇÃO 78 - LOCALIZAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS BORORO NO CORAÇÃO DA AMÉRICA DO SUL (BARROS; BORDIGNON, 2003, P. 3) ..... 167

ILUSTRAÇÃO 79 - TERRAS INDÍGENAS BORORO NO INÍCIO DO SÉCULO XXI (BARROS; BORDIGNON, 2003, P. 4) ..... 453

ILUSTRAÇÃO 80 - PLANO ESPACIAL DE UMA ALDEIA BORORO (AGUILERA URQUIZA, 2006) ..... 171

ILUSTRAÇÃO 81 - BATISMO BORORO (MERURI, 2002) (AGUILERA URQUIZA, 2006) ..... 454

ILUSTRAÇÃO 82 - FUNERAL BORORO (CÓRREGO GRANDE, 2003) (AGUILERA URQUIZA, 2006) ..... 455

ILUSTRAÇÃO 83 - DOIS GAROTOS CAYAPÓ-PANARÁ DAS MARGENS DO RIO GRANDE, NA DIVISA DE MINAS COM SÃO PAULO (1910) (COMISSÃO GEOGRAPHICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1913. ESTA FOTO PODE SER VISTA TAMBÉM EM GIRALDIN, 1997) ..... 178

ILUSTRAÇÃO 84 - REGIÃO DE OCUPAÇÃO TRADICIONAL DOS CAYAPÓ-PANARÁ COM LOCALIZAÇÕES DAS ALDEIAS NO SÉCULO XIX (FIGURA ELABORADA PELO AUTOR) ..... 179

ILUSTRAÇÃO 85 - MAPA COM DATA APROXIMADA DE 1770. MOSTRA A LOCALIZAÇÃO PROVÁVEL DE ALGUMAS ALDEIAS CAYAPÓ, ALÉM DAS ROTAS DA CAMPANHA DE ANTONIO PIRES DE CAMPOS (ARQUIVO DA MAPOTECA DO ITAMARATI – RIO DE JANEIRO) .. 187

ILUSTRAÇÃO 86 - FAMÍLIA GUATÓ (FLORENCE, 1977 [1876]) .... 205

ILUSTRAÇÃO 87 - CARTA DO ESTADO DE MATO GROSSO E REGIÕES CIRCUNVIZINHAS (RONDON, 1952) ..... 455

ILUSTRAÇÃO 88A - ABANOS TRANÇADOS (SCHMIDT, 1942)..... 208

ILUSTRAÇÃO 88B - ABANOS TRANÇADOS (SCHMIDT, 1942)..... 208

ILUSTRAÇÃO 89 - TERRA INDÍGENA GUATÓ (FUNAI, 1985) ..... 209

ILUSTRAÇÃO 90 - TERRA INDÍGENA BAÍA DOS GUATÓ (FUNAI, 2012)..... 456

ILUSTRAÇÃO 91 - CHOÇA GUATÓ (SCHMIDT, 1942, P. 146)..... 212

ILUSTRAÇÃO 92 - ÍNDIO GUATÓ A NAVEGAR EM REMO PELO SÃO LOURENÇO, PRÓXIMO À ALDEIA SÃO BENEDITO (COSTA; DE PAULA, 2000A) ..... 457

ILUSTRAÇÃO 93 - CRIANÇAS INDÍGENAS OFAIÉ; SASSÁ E APUCARÁ (FOTO DE MANUEL F. LIMA Fº, 1998) ..... 457

ILUSTRAÇÃO 94 - TERRITÓRIOS E ALDEAMENTOS OFAIÉ (DUTRA, 2011, P. 33) ..... 458

ILUSTRAÇÃO 95 - EUGÊNIA DA SILVA "PÃ" OFAIÉ (1889-1985) (FOTO DE ANTÔNIO JACOB BRAND, 1981) ..... 221

ILUSTRAÇÃO 96 - FAMÍLIA OFAIÉ (JOANA, OSMAR E FILHOS) E BILL GANN (FOTO DE BILL GANN/DUTRA, 1992) ..... 224

ILUSTRAÇÃO 97 - OS INDÍGENAS OFAIÉ XEHITÂ-HA (ATAÍDE) E HEGUE-Í (PEREIRINHA) EM BRASÍLIA-DF, EM AUDIÊNCIA COM A PRESIDÊNCIA E SUPERINTENDÊNCIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS DA FUNAI, OCASIÃO EM QUE RECEBERAM E DISCUTIRAM O RELATÓRIO OFAIÉ (DUTRA, 1987)..... 225

ILUSTRAÇÃO 98 - BORNAL OFAIÉ (RIBEIRO, 1976, P. 86; DUTRA, 1987, P. 76) ..... 227

ILUSTRAÇÃO 99 - ÁREAS QUE COMPÕEM A ALDEIA INDÍGENA OFAIÉ HOJE (FONTE: DUTRA, 2011)..... 458

ILUSTRAÇÃO 100 - GUANACO DO CHACO 1 (SCHMIDEL, 1903 [1567]) ..... 235

ILUSTRAÇÃO 101 - GUANACO DO CHACO 2 (SCHMIDEL, 1903 [1567]) ..... 235

ILUSTRAÇÃO 102 - RELAÇÕES TRIBUTÁRIAS E SOCIOPERIFÉRICAS NO COMPLEXO ALTO-PARAGUAIENSE (ELABORAÇÃO: NICOLÁS RICHARD) ..... 459

ILUSTRAÇÃO 103 - ÍNDIOS TERENA E KAIOWA NA CONSTRUÇÃO DAS LINHAS TELEGRÁFICAS (MUSEU DO ÍNDIO, 1905)..... 251

ILUSTRAÇÃO 104 - CAPITÃES TERENA FARDADOS PARA RECEBEREM RONDON EM IPEGUE (SERVIÇO DE COMISSÃO DA CARTA DE MATO GROSSO, 1902) ..... 253

ILUSTRAÇÃO 105 - ALUNOS DA ESCOLA MISTA GENERAL RONDON O BANANAL SENDO FOTÓGRAFOS POR HARALD SCHULZ, CHEFE DA COMISSÃO DO SPI. FOTO: HEINZ FÖRTHMAN, 1942. ACERVO MUSEU DO ÍNDIO (MEMÓRIAS DO SPI, 2011, P. 91). ..... 256

ILUSTRAÇÃO 106 - ARTESANATO KINIKINAU EM COURO (FOTO DE TÚLIO FERRAZ DE ARAÚJO, 2009; LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA, UFMS/CAMPUS DE AQUIDAUANA) ..... 460

ILUSTRAÇÃO 107 - ALDEIA DE SÃO JOÃO (FOTO DE TÚLIO FERRAZ DE ARAÚJO, 2009; LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA, UFMS/CAMPUS DE AQUIDAUANA) ..... 461

ILUSTRAÇÃO 108 - CERÂMICA KINIKINAU (FOTO DE TÚLIO FERRAZ DE ARAÚJO, 2009. LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA, UFMS/CAMPUS DE AQUIDAUANA) ..... 461

ILUSTRAÇÃO 109 - DANÇA DO BATE-PAU (FOTO DE JOSÉ LUIS DE SOUZA, 2004. ISA-INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL) ..... 462

ILUSTRAÇÃO 110 - TOCADOR DE FLAUTAS INÁCIO FLORES. ALDEIA SÃO JOÃO (FOTO DE JOSÉ LUIS DE SOUZA, 2004. ISA-INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL) ..... 462

ILUSTRAÇÃO 111 - ENTRADA DA ESCOLA MUNICIPAL INDÍGENA KOINUKUNOEN. ALDEIA SÃO JOÃO (FOTO DE TÚLIO FERRAZ DE ARAÚJO, 2009. LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA, UFMS/CAMPUS DE AQUIDAUANA) ..... 463

ILUSTRAÇÃO 112 - CERÂMICA KINIKINAU (FOTO DE TÚLIO FERRAZ DE ARAÚJO, 2009. LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA, UFMS/CAMPUS DE AQUIDAUANA) ..... 463

ILUSTRAÇÃO 113 - JOVEM KADIWÉU (BOGGIANI, 1975 [1895], P. 199)..... 279

ILUSTRAÇÃO 114 - CHAMACOCO (FRI□, 1946) ..... 288

ILUSTRAÇÃO 115 - CHAMACOCO TOMÁRAHO (FRI□, 1946) ..... 288

ILUSTRAÇÃO 116 - MAPA GEOGRÁFICO DA 3ª. PARTIDA DE DIVIZORES QUE COMPREHENDE DO SALTO GRANDE DOPARANÁ ATÉ A BOCA DO RIO JAURÚ, 1754. PENALVA DO CASTELO. CASA DA ÍNSUA (CI-CG62). (FOTO DE LAURA CASTRO CALDAS E PAULO CINTRA; OCEANO, 1999, P. 28) ..... 464

ILUSTRAÇÃO 117 - TERRAS OCUPADAS POR GUARANI E KAIOWA EM MATO GROSSO DO SUL EM 2010. (IBGE/FUNAI E GEOPROCESSAMENTO NEPO/UNICAMP. ELABORAÇÃO: ROSA COLMAN)..... 465

ILUSTRAÇÃO 118 - OS KAIOWA DO TIBAGI EM 1872. (FOTO DE FRANZ HELLER, PUBLICADA EM KÖNIGSWALD, 1908, P. 377) .... 315

ILUSTRAÇÃO 119 - UM KAIOWA EM "TRAJE DOMINGUEIRO". (A VÓZ MISSIONARIA, 1935, ANO 6, N. 4, CAPA)..... 315

ILUSTRAÇÃO 120 - CASA DE REZA KAIOWA DE JORGE E FLORISA – ALDEIA JAGUAPIRU, RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS (FOTO DE ROSELINE MEZACASA E GULIANA MOTA, 21 DE SETEMBRO DE 2012)..... 465

ILUSTRAÇÃO 121 - PERFURAÇÃO DO LÁBIO E COLOCAÇÃO DO TEMBETA SEGUNDO O DESENHO DE MISAEL CONCIANÇA JORGE. (VERÓN, 2011, P. 40)..... 466

ILUSTRAÇÃO 122 - MAPA COROGRÁFICO DA PROVÍNCIA DO PARANÁ POR JOÃO HENRIQUE ELLIOTT. (MAPA..., 1993, P. 226).... 467

ILUSTRAÇÃO 123 - AQUARELA DO ALDEAMENTO DE SÃO PEDRO DE ALCÂNTARA EM 1859. ESTE ALDEAMENTO FOI FUNDADO EM 1855, SOB AUSPÍCIOS DO EXMO. SNR. BARÃO DE ANTONINA, PELO REVDMO. SNR. FREI TIMÓTEO DE CASTELNUOVO, MISSIONÁRIO DIRETOR DO MESMO, POR JOÃO HENRIQUE ELLIOTT, 1863. (MAPA..., 1993, P. 221) ..... 467

ILUSTRAÇÃO 124 - CAPITÃO LIBÂNIO, CAYOWA, S. PEDRO DE ALCÂNTARA 1865; PAY, CACIQUE DOS ÍNDIOS CAYOWA, S. IGNÁCIO, JUNHO DE 1865, POR FRANZ KELLER. (CARNEIRO, 1950)..... 468

ILUSTRAÇÃO 125 - ALOJAMENTO DE CAYUÁS EM CONSTRUÇÃO DE CAP. IGUAÇU, SITUADO PERTO DO SALTO DE ITU GUAÇU NO RIO AMAMBAI, PROVÍNCIA DE MATO GROSSO. VIAGEM EXPLORADORA DE LOPES E ELLIOTT, 1857. (MAPA..., 1993, P. 279) ..... 468

ILUSTRAÇÃO 126 - TERRA SUSTENTADA PELOS CHIRUHOPITA. (DESENHO FEITO POR VALDELICE VERON EM MINHA CADERNETA) 340

ILUSTRAÇÃO 127 - DESENHO FEITO POR PAULITO, NO CHÃO, ENQUANTO ANUNCIAVA O LOCAL ONDE OS PRIMEIROS PAUS FORAM "PLANTADOS". ENQUANTO DESENHA, ELE EXPLICA: "AQUI NASCEU T□MBORY, AQUI GAMBA, AQUI CEDRO, MANDIOQUEIRO, IPETERO, AQUI CANELEIRO, AQUI JEQUITIBÁ, MARINHERO, JUKERI, AQUI É O PET□'Y AROEIRA, IPÊ... ELE FEZ ISSO PARA DEIXAR TODOS OS REMÉDIOS ORGANIZADOS PARA SEREM USADOS POR AQUELES KAIOWA ANTIGOS." (PAULITO AQUINO) ..... 341

ILUSTRAÇÃO 128 - PAULITO APÓS CONTAR A SUA HISTÓRIA. (FOTO DE KATYA VIETTA)..... 469

ILUSTRAÇÃO 129 - GILBERTO ARGEMIRO JORGE GALEANO TOCANDO SEU M□MBY. (FOTO DE KATYA VIETTA)..... 469

ILUSTRAÇÃO 130 - ROTAS HIDROGRÁFICAS. (ELABORAÇÃO KATYA VIETTA) ..... 470

ILUSTRAÇÃO 131 - MAPA: CIA. MATE LARANJEIRA – CONCESSÃO 1892-1895(ARRUDA, 1989, P. 220-222; GUIMARÃES, 1999, MAPA ENCARTE). ..... 470

ILUSTRAÇÃO 132 - HOMEM ERGUENDO O RAÍDO (EXPOSIÇÃO RELEMBRA CICLO ECONÔMICO DE MS... CAMPO GRANDE NEWS, 30 ABR. 2012). DEPOIS DE COLETADA, A ERVA ERA ACONDICIONADA EM RAÍDOS A SEREM TRANSPORTADOS PELOS TRABALHADORES NO ALTO DE SUAS CABEÇAS. DE ACORDO COM JOÃO AQUINO, UM RAÍDO CHEGAVA A PESAR DE 30 A 40 ARROBAS; OS HOMENS MAIS FRACOS LEVAVAM DE 15 A 20 ARROBAS. CONFORME V. CORRÊA (1999, P. 65), UM RAÍDO PODIA ATINGIR MAIS DE 150 KG . 349

ILUSTRAÇÃO 133 - OS LIMITES DE KA'AGUYRUSU E DA COLÔNIA MUNICIPAL DE DOURADOS A AUSÊNCIA DE CONSENSO KAIOWA QUANTO AOS LIMITES SUL E OESTE DE KA'AGUYRUSU ESTÁ INDICADA PELO PONTILHADO (ELABORAÇÃO KATYA VIETTA; CARLI 2005: 128, PARA A CMD) ..... 471

ILUSTRAÇÃO 134 - POSIÇÃO E MATÉRIAS-PRIMAS PREFERENCIAIS PARA OS ESTEIOS (OKYTA) DE UMA OYGUSU PARA ATÉ QUATRO (IRUNDY) FAMÍLIAS EXTENSAS. (DESENHO FEITO POR VALDELICE VERON. RESULTADO DE SUA PESQUISA SOBRE ARQUITETURA KAIOWA). ESTE PARECE SER O MODELO ARQUITETÔNICO PREFERENCIAL PARA AS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX. ELA ERA ERGUIDA A PARTIR DE QUATRO ESTEIOS TRANSVERSAIS (OKYTA), PODENDO ABRIGAR PELO MENOS QUATRO FAMÍLIAS CONJUGAIS. ..... 471

ILUSTRAÇÃO 135 - OYGUSU DE PAULITO AQUINO – PANAMBIZINHO. (FOTO DE KATYA VIETTA). A CASA FOI CONSTRUÍDA SOBRE TRÊS PARES DE ESTEIOS TRANSVERSAIS, PORTANTO MENOR QUE AS ANTIGAS IR□DYOGA. A COBERTURA DE SAPÉ FOI RESTAURADA ALGUMAS VEZES, PARA QUE ESTA CASA PUDESSE SERVIR DE HABITAÇÃO PARA A FAMÍLIA AQUINO POR QUASE DUAS DÉCADAS. A FOTOGRAFIA FOI FEITA PELA AUTORA NO DIA EM QUE SE INICIOU O SEU DESMONTE. ..... 472

ILUSTRAÇÃO 136 - OYGUSU DE JAIRO BARBOSA. (FOTO DE KATYA VIETTA). OYGUSU CONSTRUÍDA EM 2008 SOBRE DOIS PARES DE ESTEIOS – PANAMBIZINHO. EM 2012, ERAM RARAS AS PARENTELAS KAIOWA LIDERADAS POR UM XAMÃ E MAIS RARAS AINDA ERAM AS OYGUSU. JAIRO BARBOSA É GENRO E HERDEIRO DA POSIÇÃO E DOS PETRECHOS RITUAIS DE PAULITO. NA AUSÊNCIA DE FILHOS HOMENS NO TEKOHA, UM GENRO PODE HERDAR A SUA LIDERANÇA. ..... 472

ILUSTRAÇÃO 137 - JOÃO KARAPE EMPUNHANDO O MBARAKA NO TERREIRO DE SUA OYGUSU EM PANAMBI-LAGOA RICA. FOTO DA COLEÇÃO DE ABEL LOCÁRIO MARIANO, NASCIDO EM PANAMBI-LAGOA RICA, HABITA LARANJEIRA ÑANDERU E TEM 32 ANOS) 357

ILUSTRAÇÃO 138 - HOMENS DA PARENTELA DE PA'I CHIQUITO. (FOTO DA COLEÇÃO DE ARNALDO JORGE CONCIANZA, DE 41 ANOS, NASCIDO EM PANAMBIZINHO.) DE ACORDO COM MARIA LÍDIA MARTA, DA ESQUERDA PARA A DIREITA: ITALIANO JUKA (OU PA'I VITALINO), FRANCISCO SEVERINO, MANUELITO AKOA (OU MANUELITO PEDRO), CHIQUITO PEDRO, CIPRIANO, LOURENÇO, IVO, MARTIM CAPILÉ, NEICO PEDRO, LUITO, CIDINHO PEDRO; ATRÁS, COM LENÇO NA CABEÇA, RAMONA RAMONITA FAUSTINA. IVO E LUITO SÃO FUNCIONÁRIOS DO SPI. ..... 358

ILUSTRAÇÃO 139 - MAPA: ÁREA RESERVADA PARA A CAND. (LEI ESTADUAL 187, DE 16 DE NOVEMBRO DE 1948). PA'I CHIQUITO PREVIU O COMPLETO DESMATAMENTO DE KA'AGUYRUSU. EM SUA VISÃO, FORMIGAS CABEÇUDAS (KARU) DESTROÇAVAM AS ÁRVORES E SUAS RAÍZES. HOJE, EM PANAMBI-LAGOA RICA, PANAMBIZINHO E RESERVA DE DOURADOS, AS FORMIGAS PERMANENTEMENTE DISPUTAM QUASE TUDO COM OS KAIOWA E CONSOMEM BOA PARTE DE SUAS ROÇAS. ..... 473

ILUSTRAÇÃO 140 - MAPA DAS MISSÕES JESUÍTICAS DE CHIQUITOS E OS EIXOS DE INTEGRAÇÃO REGIONAL (FONTE: KÜHNE, 1996; COSTA,2006). ..... 473

ILUSTRAÇÃO 141 - CROQUI DA LOCALIDADE DE SÃO FRANCISCO ELABORADO PELA AUTORA E OS MORADORES EM JUNHO DE 2008. ESTES APONTARAM A LOCALIZAÇÃO DAS FAMÍLIAS (COM OS NOMES) E A DIVISÃO DOS ESPAÇOS (QUINTAIS). O QUINTAL COM MAIS DE UM NOME, É COMPARTILHADO POR MAIS DE UMA FAMÍLIA. ..... 397

ILUSTRAÇÃO 142 - ÁREA INDÍGENA ATIKUM – PE. (HTTP://MAPAS2.FUNAI.GOV.BR/I3GEO/INTERFACE/GOOGLEEARTH.PHTML?7114C5D039D5AED4050D940D44CF226F) ..... 474

ILUSTRAÇÃO 143 - ÁREA INDÍGENA ATIKUM – PE. - TERRA INDÍGENA NIOAQUE – MS. (HTTP://MAPAS2.FUNAI.GOV.BR/I3GEO/INTERFACE/GOOGLEEARTH.PHTML?F4DEE621639F05D7CF46FC1F58982C70) ..... 475

ILUSTRAÇÃO 144 - ÍNDIOS ATIKUM REUNIDOS PARA APRESENTAÇÃO DO TORÉ NA ALDEIA BREJÃO, TERRA INDÍGENA NIOAQUE, DURANTE AS FESTIVIDADES DO DIA DO ÍNDIO. (FOTO DE GABRIEL ULIAN, 19 DE ABRIL DE 2012) ..... 476

ILUSTRAÇÃO 145 - OS MOVIMENTOS DO TORÉ DANÇADO PELOS ATIKUM DE NIOAQUE/MS (ELABORAÇÃO: GABRIEL ULIAN)..... 420

ILUSTRAÇÃO 146 - MAPA: PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA [...] (DE LAET, 1625) ..... 521

ILUSTRAÇÃO 147 - MAPA: PARAGUAY, Ó PROV. DE RIO DE LA PLATA [...] (IOANNES IANSSONIUS -1630) (INSTITUT CARTOGRÀFIC DE CATALUNYA - CARTOTECA DIGITAL. <HTTP://CARTOTECADIGITAL.ICC.CAT>} ..... 523

ILUSTRAÇÃO 148 - TÍTULOS DOS CAPÍTULOS DE 32 A 36 DE SCHMIDEL (1914 [1599]). ..... 526

ILUSTRAÇÃO 149 - MAPA: FREDERIK DE WIT: NOVA ET ACCURATATOTIUSAMERICAE TABULA, 1660. (NORMAN B. LEVENTHAL MAP CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY.DISPONÍVEL EM: <HTTP://MAPS.BPL.ORG/ID/M8705>) ..... 476

ILUSTRAÇÃO 150 - NICHOLAS VISSCHER: MAPA E DETALHE DO MAPA NOVISSIMA TOTIUS TERRARUM ORBIS TABULA, 1695 (HTTP://SANDERUSMAPS.COM/CONTENT/IMAGES/KAARTEN(SITE_165362-7662).. 477

ILUSTRAÇÃO 151 - MAPA E FRAGMENTO DO MAPA PARAQUARIA, VULGO PARAGUAY: CUM ADJACENTIBUS, MAPAS DE 1658. (JOAN BLAEU: TOONNEEL DES AERDRYCKS, OFTE NIEUWE ATLAS). ARCHIEF LEIDEN DA HOLANDA. DISPONÍVEL EM: <HTTP://WWW.ARCHIEFLEIDEN.NL/HOME/COLLECTIES/VERHALEN/BLADEREN-DOOR-BLAEU/BLAEU> ..... 478

ILUSTRAÇÃO 152 - MAPA: PARAQUARIA, VULGO PARAGUAY: CUM ADJACENTIBUS, MAPAS DE 1662. (JOAN BLAEU: ATLAS MAYOR SIVE GEOGRAPHIA BLAVIANA) BIBLIOTECA VIRTUAL DA CARTOGRAFIA HISTÓRICA DA BIBLIOTECA NACIONAL. DISPONÍVEL EM: <HTTP://BNDIGITAL.BN.BR/CARTOGRAFIA> ..... 478

ILUSTRAÇÃO 153 - DETALHE DA GRAVURA DO MAPA PARAQUARIA E AO LADO PARTE DO MANUSCRITO QUE DEU ORIGEM A ESSE MAPA: O MANUSCRITO ENCONTRA-SE NO TOMO XXI, 229, DAS LETTRES E'DIFIANTES ÉCRITES DES MISSIONS ETRANGERES, PAR QUELQUES MISSIONAIRES DE LA COMPAGNIE DE JESUS, PARIZ, 1734. (COPIADO DE UM MAPA APRESENTADO PELO BARÃO DO RIO BRANCO AO ÁRBITRO CLEVELAND, NA QUESTÃO DAS MISSÕES ENTRE BRASIL E ARGENTINA) HTTP://WWW.NOVOMILENIO.INF.BR/SV/SVH072F07G.HTM ..... 479

ILUSTRAÇÃO 154 - MAPA: LEGENDAS DO PARAQUARIA – MANUSCRITO E GRAVURA (LUÍS, 2004 [1918]) ..... 479

ILUSTRAÇÃO 155 - MAPA: RELIGIONIS CATHOLICAE AUSTRALI AMERICAE IMPLANTATE DESCRIPTIO GEOGRAPHICA. (SCHERER, 1703) ....480

ILUSTRAÇÃO 156 - REPRAESENTATIO AMERICAE AUSTRALIS CUIUS PROVINCIAE LUCE VERAE FIDEI IMBUTAE INUMBRES SUNT RELIQUE UMBRA COPERTAE & VERA FIDE DESTITUTAE22 (SCHERER 1703) ....480

ILUSTRAÇÃO 157 - MAPA: PERCURSO DA EXPEDIÇÃO LANGSDORFF. (CARELLI, 1995, P. 106) ..... 537

ILUSTRAÇÃO 158 - MAPA: TERRITÓRIO PERCORRIDO POR BARTOLOMÉ BOSSI EM SUA EXPEDIÇÃO À PROVÍNCIA DE MATO GROSSO. (BOSSI, 1865, P. 153) ..... 539

ILUSTRAÇÃO 159 - ÍNDIOS GUANÁ. AQUARELA NEGRA, 25,9 X 41,1 CM. SÃO PAULO, 1830. (CARELLI, 1995, P. 42-43) ..... 481

ILUSTRAÇÃO 160 - DUAS PIROGAS DE GUANÁ, 1827. (CARELLI, 1995, P. 43) ..... 544

ILUSTRAÇÃO 161 - ÍNDIOS GUANÁ. LÁPIS, 20 X 25 CM. 1826 (CARELLI, 1995, P. 42) ..... 544

ILUSTRAÇÃO 162 - ÍNDIOS GUANÁ. AQUARELA 27,7 X 21,5 CM. NOVEMBRO DE 1827, CUIABÁ (MONTEIRO; KAZ, 1998, P. 328-329) ..... 481

ILUSTRAÇÃO 163 - GUATÓ EM DUAS CANOAS (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 115) ..... 548

ILUSTRAÇÃO 164 - GUATÓ. (FLORENCE, 1948 [1825-1829], P. 161) ..... 481

ILUSTRAÇÃO 165 - ÍNDIO GUATÓ, ALBUQUERQUE, RIO PARAGUAI, 1826. NANQUIM A PENA. 25,4 X 20,2 CM (CARELLI, 1995, P. 48) ..... 549

ILUSTRAÇÃO 166 - DESENHO DE GUATÓ ATRIBUÍDO A CASTELNAU. (HARTMANN, 1970) ..... 550

ILUSTRAÇÃO 167 - VELHO E MENINA GUATÓ. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 116) ..... 550

ILUSTRAÇÃO 168 - GUATÓ NA PASSAGEM VELHA. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 122) ..... 550

ILUSTRAÇÃO 169 - ÍNDIOS GUATÓ, NA CONFLUÊNCIA DO RIO SÃO LOURENÇO. TÉCNICA MISTA. 19,9 X 24,9 CM. (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 123) ..... 551

ILUSTRAÇÃO 170 - MAPA: PROVÍNCIA DO ITATIM, POR O P. SÁNCHEZ LABRADOR. (FURLONG, 1936, MAPA 95) ..... 560

ILUSTRAÇÃO 171 - MAPA: PARAQUARIAE PROVINCIAE SOCIETA IESU CUM ADJACENTIBUS [...] DE MATTHAEO SEUTTERO 1740. DISPONÍVEL EM: GALICA: BIBLIOTHÈQUE NACIONALE DE FRANCE – BNF HTTP://GALLICA.BNF.FRARK:/12148/BTV1B8596664N/F1.ITEMHL ..... 482

ILUSTRAÇÃO 172 - MAPPA PARAQUARIAE DE MARTIN DOBRIZHOFFER, 1784, DISPONÍVEL EM: HTTP://JCB.LUNAIMAGING.COM/LUNA/SERVLET/DETAIL/JCBMAPS~1~1~1840~104900003:MAPPA--PARAQUARIAE DESTAQUE ÀS REDUÇÕES DOS CHIQUITOS ..... 585

ILUSTRAÇÃO 173 - MAPA ANTIGO DA MISSÃO CAIUÁ (RELATÓRIO DA MISSÃO CAIUÁ, 1951, NO PRIMEIRO CONGRESSO EVANGÉLICO. COLEÇÃO MARÇAL DE SOUZA, CDR/FCH/UFGD)..... 591

ILUSTRAÇÃO 174 - NELSON DE ARAÚJO TRATANDO FERIMENTO DE CRIANÇA INDÍGENA. (JORNAL O EXPOSITOR CRISTÃO, 4 ABR. 1939, P. 8) ..... 595

ILUSTRAÇÃO 175 - NELSON DE ARAÚJO E FILANDRO E ALBERTO, CRIANÇAS ADOTADAS (REVISTA A VOZ MISSIONÁRIA, JAN./MAR. 1942)..... 596

ILUSTRAÇÃO 176 - BARRACÃO DE CULTOS E ESCOLA NO INTERIOR DA RESERVA. (REVISTA A VOZ MISSIONÁRIA, ABR./JUN. 1933).... 602

ILUSTRAÇÃO 177 - ENSINO AO AR LIVRE – CRIANÇAS INDÍGENAS, NELSON DE ARAÚJO E GUIHERMINA ALVES DA SILVA. (REVISTA A VOZ MISSIONARIA, OUT./DEZ., 1935) ..... 602

ILUSTRAÇÃO 178 - DUAS MULHERES INDÍGENAS, AO CENTRO, EM AULA DE COSTURA UTILIZANDO UM COURO DE ONÇA. (REVISTA A VOZ MISSIONÁRIA, OUT./DEZ. 1935) ..... 603

ILUSTRAÇÃO 179 - MARÇAL DE SOUZA E ERASMO, FILHO DO CASAL DE MISSIONÁRIOS JOÃO JOSÉ E GUILHERMINA ALVES DA SILVA. (REVISTA A VOZ MISSIONARIA, OUT./DEZ. 1935) ..... 608

ILUSTRAÇÃO 180 - MARÇAL DE SOUZA, FLORIANO PEIXOTO E GUILHERMINA ALVES DA SILVA. (REVISTA A VOZ MISSIONÁRIA, OUT./DEZ. 1935)..... 608

ILUSTRAÇÃO 181 - PRESENÇA MISSIONÁRIA EVANGÉLICA ENTRE ETNIAS INDÍGENAS (LIDÓRIO, 2010) ..... 483

ILUSTRAÇÃO 182 - MOÇA TERENA VESTIDA A CARÁTER PARA A DANÇA DAS MOÇAS DURANTE UMA CELEBRAÇÃO NA IGREJA CATÓLICA. (ARQUIVO DAS AUTORAS) ..... 483

ILUSTRAÇÃO 183 - MIGUELINA, PURUNGUEIRA,XAMÃ CATÓLICA. (ARQUIVO DAS AUTORAS)..... 483

ILUSTRAÇÃO 184A - PAJELANÇA DE D. MIGUELINA (ARQUIVO DAS AUTORAS) ..... 483

ILUSTRAÇÃO 184B - PAJELANÇA DE D. MIGUELINA (ARQUIVO DAS AUTORAS) ..... 484

ILUSTRAÇÃO 185 – IGREJA PENTECOSTAL INDÍGENA JESUS É A LUZ E SEU LÍDER, PASTOR FIRMINO MORALES DA SILVA (FOTO JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS MORAES)..... 484

ILUSTRAÇÃO 186 - TEMPLO DA IGREJA AVIVAMENTO PENTECOSTAL O SENHOR É NOSSA JUSTIÇA. (FOTO GRACIELA CHAMORRO).. 485

ILUSTRAÇÃO 187 - ILUSTRAÇÃO 187 - EDITE MARTINS, PASTORA DA IGREJA ASSEMBLEIA PENTECOSTAL INDÍGENA (FOTO JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS MORAES) ..... 485

ILUSTRAÇÃO 188 - LUCIANO ARÉVALOS, DIRIGENTE DA IGREJA DEUS É AMOR, PONTO 1. (FOTO JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS MORAES) ..... 486

ILUSTRAÇÃO 189 -JUSCELINO MORAIS, PASTOR GUARANI DA IGREJA EVANGÉLICA PENTECOSTAL PROVIDÊNCIA DE DEUS (FOTO RAIQUE MOURA) ..... 486

ILUSTRAÇÃO 190 – TEMPLO DA IGREJA EVANGÉLICA PENTECOSTAL PROVIDÊNCIA DE DEUS (FOTO JOSE AUGUSTO DOS SANTOS MORAES) ..... 487

ILUSTRAÇÃO 191 - ODAIR MORALES, PASTOR TERENA DA IGREJA DO EVANGELHO PENTECOSTAL INDÍGENA DE JESUS. (FOTO RAIQUE MOURA) ..... 487

ILUSTRAÇÃO 192 - IGREJA DO EVANGELHO PENTECOSTAL INDÍGENA DE JESUS (FOTO JOSE AUGUSTO DOS SANTOS MORAES)..... 488

ILUSTRAÇÃO 193 - MISSÕES DESTRUÍDAS PELOS PAULISTAS, INCLUINDO ITATIM, QUE SE ERGUIA EM TERRAS HOJE PERTENCENTES A MATO GROSSO DO SUL. (PANAZZO; VAZ, 2002, P. 65) ..... 488

ILUSTRAÇÃO 194 - O APRESAMENTO DO ÍNDIO POR UM SERTANISTA PAULISTA. (SANTOS, 1991, P. 104)..... 489

ILUSTRAÇÃO 195 - MAPA DA AMÉRICA DO SUL COM DESTAQUE PARA AS ZONAS DE CONTATO. (CUNHA [ORG.], 1992, P. 458).. 692

ILUSTRAÇÃO 196 - A PASSAGEM DE UM RIO PELOS INDÍGENAS GUAICURÚS. NANQUIM SOBRE PAPEL. (COLEÇÃO ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA [17--], BN) ..... 693

ILUSTRAÇÃO 197 - MAPA DAS TERRAS, RIOS E RIBEIRÕES PRINCIPAIS, QUE SE CONTEM NO CERTÃO, QUE MEDEA ENTRE A VILLA DO CUYABÁ, E A VILLA-BELLA– 1775. 1 MAPA: MS., COLOR.; 48X37CM. (COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES..., 1997: LEGENDAS DOS MAPAS)..... 693

ILUSTRAÇÃO 198 - MAPA DAS TERRAS, RIOS E RIBEIRÕES PRINCIPAIS, QUE SE CONTEM NO CERTÃO, QUE MEDEA ENTRE A VILLA DO CUYABÁ, E A VILLA-BELLA– 1775. 1 MAPA: MS., COLOR.; 48X37CM. (COMISSÃO NACIONAL PARA AS EXEMPLO GEOGRÁFICO E DESCRIÇÃO DEMONSTRATIVA DAS TERRAS E RIOS MAIS PRINCIPAES QUE SE TEM DESCUBERTO, E NAVEGADO, DESDE O LIMITE SETEMPTRIONAL DA CAPITANIA DE S. PAULO, ATÉ A DIVIZÃO DA AMÉRICA NO DESTRITO DE VILLA BELLA [...]. – [17--]. 1 MAPA: MS., COLOR.; 71X52 CM. (COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES..., 1997: LEGENDAS DOS MAPAS)..... 694

ILUSTRAÇÃO 199 - ÍNDIA KADIWÉU. GUIDO BOGGIANI. ÍNDIA KADIWÉU (RIO NABILEQUE), 1892..... 695

ILUSTRAÇÃO 200 - ÍNDIA GUAICURÚ. DESENHO, NANQUIM SOBRE PAPEL. (COLEÇÃO ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA, [17--], BN)..... 695

ILUSTRAÇÃO 201 - CANOA ÍNDIA. (MORITZ RUGENDAS JOHANN (DEL.); ADAM V. (DEL.); DUPRESSOIR (LITH.): CANOT INDIEN. 1835. ETNIAS NÃO IDENTIFICADAS). LITOGRAFIA. (MOURA C., 2012, P. 309)..... 697

ILUSTRAÇÃO 202 A/B - ÍNDIOS GUAICURUS... DESENHO AQUARELADO (ELLIOT, 1857); ÍNDIOS GUATÓS OU CANOEIROS... DESENHO AQUARELADO (ELLIOT, 1857). APUD MOURA, 2012) ..... 489

ILUSTRAÇÃO 203 - CARGA DA CAVALARIA GUAICURÚ. AQUARELA DE JEAN BAPTISTE DEBRET. (DEBRET, 1978 [1834-39], T. I., PRANCHA 18, P. 85) ..... 489

ILUSTRAÇÃO 204 - MULHER DA TRIBO DOS XAMACOCOS. DESENHO DE HERCULES FLORENCE (1825-1829). (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 91) ..... 699

ILUSTRAÇÃO 205 - BORORO E GUATÓ. DESENHO DE HERCULES FLORENCE (1825-1829). (FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 119).. 699

ILUSTRAÇÃO 206 - TRIBO GUAICURÚ EM BUSCA DE NOVAS PASTAGENS. AQUARELA DE JEAN BAPTISTE DEBRET. (DEBRET, 1978 [1834-1839], T. I, PRANCHA 17, P. 84) ..... 490

ILUSTRAÇÃO 207 - EXPEDIÇÃO DO PORTO DE CUIABÁ, CONTRA OS ÍNDIOS GUAICURÚS (DESENHO DE HERCULES FLORENCE, 1977 [1825-1829], P. 149) ..... 702

ILUSTRAÇÃO 208 - HOMEM E MULHER BORORO, 1827. AQUARELA DE AIMÉ-ADRIEN TAUNAY. (FUNDAÇÃO ALEXANDRE GUSMÃO, 1988, V. 2, P. 97) ..... 490

ILUSTRAÇÃO 209 - MAPA DE CUIABÁ E MATO GROSSO. [1766?]. (MAPA, 1993, P. 343 E 361) ..... 491

ILUSTRAÇÃO 210 - CHEFE GUAICURÚ. AQUARELA DE JEAN BAPTISTE DEBRET. (DEBRET, 1978 [1834-1839], T. I, PRANCHA 17, P. 83) ..... 491

ILUSTRAÇÃO 211 - ÍNDIA KAYAPÓ, POTÉTÉ-INSI. NANQUIM DE HERCULES FLORENCE. (CUNHA [ORG.], 1992, P. 313) ..... 706

ILUSTRAÇÃO 212 - REPRESENTAÇÃO DA SELVAGERIA NA AMURADA DA ESCADA DA UNIVERSIDADE DE SALAMANCA, ESPANHA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 492

ILUSTRAÇÃO 213 - PEÇADA COLEÇÃO DO MUSEU DO LOUVRE, PARIS, FRANÇA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR).. ..... 492

ILUSTRAÇÃO 214 - CERÂMICA MARAJOARA. EXPOSIÇÃO ARQUEOLÓGICA DO FORTE DO PRESÉPIO, BELÉM, PARÁ. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 493

ILUSTRAÇÃO 215 - CAPA DE PENAS (COLEÇÃO DO MUSEU DE AMÉRICA, MADRI, ESPANHA. FOTO DE RODRIGO AGUIAR). ..... 493

ILUSTRAÇÃO 216 - TAMPA DE INCENSÁRIO RITUAL COM REPRESENTAÇÃO DE TLALOC, O DEUS DA CHUVA. CERÂMICA ARQUEOLÓGICA TEOTIHUACAN, MÉXICO. (COLEÇÃO DO MUSEU DE AMÉRICA, MADRI, ESPANHA. FOTO DE RODRIGO AGUIAR)..... 493

ILUSTRAÇÃO 217 - A FUNÇÃO DAS CARRANCAS ERA A DE PROTEGER AS BARCAÇAS QUE NAVEGAVAM PELO RIO SÃO FRANCISCO. (COLEÇÃO DE ARTE POPULAR DO CENTRO CULTURAL DE SÃO FRANCISCO, JOÃO PESSOA, ESTADO DA PARAÍBA. FOTO RODRIGO AGUIAR) ..... 494

ILUSTRAÇÃO 218 - RITXOKO, A CERÂMICA FIGURATIVA DOS ÍNDIOS KARAJÁ (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 494

ILUSTRAÇÃO 219 - ARTESANATO MBYA GUARANI: ZARABATANA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 494

ILUSTRAÇÃO 220 - CERÂMICA DE MARAJÓ. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) . ..... 495

ILUSTRAÇÃO 221 - FRAGMENTO DE CERÂMICA ARQUEOLÓGICA IDENTIFICADA PELOS ARQUEÓLOGOS COMO TUPIGUARANI, COM DECORAÇÃO GRÁFICA PINTADA NA FACE EXTERNA. (PROCEDÊNCIA: PORTO CAIUÁ, NAVIRAÍ – MATO GROSSO DO SUL, SOB A GUARDA DE UM MORADOR LOCAL. FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 495

ILUSTRAÇÃO 222 - CASAL DE REZADORES GUARANI PARAMENTADOS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 496

ILUSTRAÇÃO 223 - COLAR COMBINANDO TONS DE PALHA NATURAL E QUEIMADA COM PENAS COLORIDAS, NUMA FORMA HÍBRIDA DE ARTESANATO. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)..... 496

ILUSTRAÇÃO 224 - NO XIRU, ALTAR KAIOWA COM APETRECHOS RELIGIOSOS QUE FICA NO INTERIOR DA CASA DE REZA, OBJETOS SÃO DOTADOS DE AGÊNCIA E CAPAZES DE ESTABELECER INTERFACE ENTRE O PLANO HUMANO E OS PATAMARES SUPERIORES, HABITADOS PELAS DIVINDADES. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR).....497

ILUSTRAÇÃO 225 - PEÇA DO XIRU QUE REMETE À MEMÓRIA DOS ANCESTRAIS. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)..... 497

ILUSTRAÇÃO 226 - YVYRA MARANGATU, ESPÉCIE DE ALTAR SAGRADO FINCADO NO PÁTIO DE REZA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)..... 497

ILUSTRAÇÃO 227 - DONA FLORIZA, REZADORA, PORTANDO DIADEMA DE PENAS E PALHA TRANÇADA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 497

ILUSTRAÇÃO 228 - REPRESENTAÇÃO ZOOMORFA EM CERÂMICA. DECORAÇÃO PINTADA COM PADRÕES GEOMÉTRICOS TÍPICOS DA CULTURA KADIWÉU. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 498

ILUSTRAÇÃO 229 - JABUTI: A ARTE MATERIALIZANDO A COSMOLOGIA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) OS PADRÕES GEOMÉTRICOS PINTADOS SÃO CARACTERÍSTICOS DA ARTE EM CERÂMICA DOS KADIWÉU. ..... 498

ILUSTRAÇÃO 230 - JARRO DE CERÂMICA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 499

ILUSTRAÇÃO 231 - PRATO COM PINTURAS GEOMÉTRICAS TRADICIONAIS (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)..... 499

ILUSTRAÇÃO 232 - ESCULTURA EM MADEIRA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 499

ILUSTRAÇÃO 233 - CAPIVARA ESCULPIDA EM MADEIRA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 500

ILUSTRAÇÃO 234 - CERÂMICA TERENA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 500

ILUSTRAÇÃO 235 - AVE REPRESENTADA EM CERÂMICA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 501

ILUSTRAÇÃO 236 - PANELAS E JARROS SÃO FORMAS POPULARES NA CERÂMICA TERENA (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)..... 501

ILUSTRAÇÃO 237 - COLAR DE SEMENTES. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR). ..... 502

ILUSTRAÇÃO 238 - JARROS DE ARGILA NÃO COZIDA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 503

ILUSTRAÇÃO 239 - PEQUENO VASO DE CERÂMICA COM DECORAÇÃO GEOMÉTRICA PINTADA (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)..... 502

ILUSTRAÇÃO 240 - CERAMISTA KINIKINAU (FOTO DE RODRIGO AGUIAR). ..... 504

ILUSTRAÇÃO 241 - FIGURAS ZOOMORFAS EM ARGILA. (FOTO DE RODRIGO AGUIAR) ..... 505

ILUSTRAÇÃO 242 - PADRÕES GEOMÉTRICOS PINTADOS EM COURO (FOTO DE RODRIGO AGUIAR)..... 505

ILUSTRAÇÃO 243 - MAPA: ÁREAS INDÍGENAS DE MATO GROSSO DO SUL. (PROGRAMA KAIOWÁ/GUARANÍ NEPPI/UCDB – GEOPROCESSAMENTO – CELSO R. SMANIOTTO, 2007)..... 506

ILUSTRAÇÃO 244 - FAZENDA SETE VOLTAS, NOS CAMPOS XERES OU VACARIA, 1850. UMA DAS FAZENDAS DO BARÃO DE ANTONINA PRÓXIMA AO RIO BRILHANTE, NO SUDESTE DE MATO GROSSO. (JOHN HENRIQUE ELLIOT (1809-1888), 1850. BIBLIOTECA NACIONAL) .....506

ILUSTRAÇÃO 245 - ÍNDIOS TERENA TRAJANDO UNIFORMES USADOS NA GUERRA ENTRE O PARAGUAI E A TRÍPLICE ALIANÇA. (CARVALHO, 1992, P. 470)..... 776

ILUSTRAÇÃO 246 - FOTO LEVI PEREIRA, 2010 - RESTOS DA VEGETAÇÃO SUPRIMIDA DURANTE AS OBRAS DE AMPLIAÇÃO DA CAPACIDADE E REORDENAMENTO DO TRÁFEGO DA RODOVIA MS 156, QUANDO REMANESCENTES FLORESTAIS E PLANTAS FRUTÍFERAS E MEDICINAIS CULTIVADAS PELOS ÍNDIOS FORAM SUPRIMIDAS DA ÁREA DE SERVIDÃO DA RODOVIA..... 507

ILUSTRAÇÃO 247 - FOTO LEVI PEREIRA, 2011 - RODOVIA MS 156 JÁ DUPLICADA EM 2011. ELA DISPÕE DE UMA FAIXA LATERAL PARA A CIRCULAÇÃO INTERNA DOS ÍNDIOS.....507

ILUSTRAÇÃO 248 - RODOVIA MS 156 JÁ DUPLICADA, EM 2011. ELA DISPÕE DE UMA FAIXA LATERAL PARA A CIRCULAÇÃO INTERNA DOS ÍNDIOS. (FOTO DE LEVI PEREIRA, 2011)..... 508

ILUSTRAÇÃO 249 - FOTO SOBRE A INCORPORAÇÃO DOS TERENA E KAIOWÁ COMO TRABALHADORES NA CONSTRUÇÃO DA LINHA DE TELÉGRAFOS DE PONTA PORÃ..... 785

ILUSTRAÇÃO 250 - EXPOSIÇÃO DE ARMAS APREENDIDAS PELAS LIDERANÇAS EM MÃOS DE GRUPOS DE JOVENS INDÍGENAS QUE AS UTILIZAM EM RONDAS NOTURNAS PARA, COMO DIZEM, "IMPOR RESPEITO". (FOTO DELEVI PEREIRA, 2011)..... 508

ILUSTRAÇÃO 251 - FAIXA DE BOAS VINDAS AOS PARTICIPANTES DO ATY GUASU EM TAKUARA (JUTI-MS) 04 A 06/6/2009 (FOTO DO AUTOR) ..... 509

ILUSTRAÇÃO 252 - PARTICIPANTES DA ATY GUASU EM ARROIO KORÁ (PARANHOS-MS), 07 A 10/04/2010. (FOTO DO AUTOR).... 510

ILUSTRAÇÃO 253 - PERFILADOS, XAMÃS KAIOWA E GUARANI REALIZAM SESSÕES DE CANTOS PARA INICIAR ATY GUASU EM YVYKATU (JAPORÃ-MS), 14 A 17/10/2009. (FOTO DO AUTOR)..... 511

ILUSTRAÇÃO 254 - PARTICIPANTE DISCURSA DURANTE ATY GUASU EM PASO PIRAJU (DOURADOS-MS), 19 A 22/08/2011. (FOTO DO AUTOR) ..... 511

ILUSTRAÇÃO 255 - ATAÍDE FRANCISCO XEHIT Â-HA OFAIÉ. FOTO DE JOÃO ROBERTO RIPPER EM IMAGENS DA TERRA 1991 P. 149. ..... 512

ILUSTRAÇÃO 256 - ISAC PEREIRA DIAS (FOTO CÍNTIA NARDO MARQUES, 2009) ..... 513

ILUSTRAÇÃO 257 - MAPA: LOCALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA LIMÃO VERDE E DO MUNICÍPIO DE AQUIDAUANA, MATO GROSSO DO SUL (WWW.NEPPI.ORG.BR)..... 513

ILUSTRAÇÃO 258 - RELATÓRIO DO POSTO INDÍGENA DE LIMÃO VERDE (RELATÓRIO HISTÓRICO DO POSTO INDÍGENA LIMÃO VERDE PRODUZIDO POR ISAC PEREIRA DIAS – AQUIDAUANA: CÓPIA DO RELATÓRIO FEITA POR CÍNTIA MARQUES)..... 822

ILUSTRAÇÃO 259 - RELATÓRIO DA HISTÓRIA DE LIMÃO VERDE. (RELATÓRIO HISTÓRICO DE LIMÃO VERDE PRODUZIDO POR ISAC PEREIRA DIAS, ABR/2011, P. 04 – AQUIDAUANA: CÓPIA DO RELATÓRIO FEITA POR CÍNTIA MARQUES)..... 824

ILUSTRAÇÃO 260 - JOÃO AQUINO (ARQUIVO PESSOAL DAS AUTORAS) ..... 514

ILUSTRAÇÃO 261 - TITO VILHALVA (FOTO LEVI PEREIRA)..... 515

ILUSTRAÇÃO 262 - ALIANO JOSÉ VICENTE (FOTO GABRIEL ULIAN).... 516

# As autoras e os autores

**Graziele Acçolini** é mestre em Antropologia pela PUC/SP; doutora em sociologia pelo Programa de Pós Graduação em Sociologia/FCL, Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), campus de Araraquara; membro do CEIMAM (Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez) e da Fundação Araporã. Docente do curso de Ciências Sociais e do PPGAnt, FCH/UFGD.
E-mail: grazieleaccolini@hotmail.com

**Rodrigo Luiz Simas de Aguiar** nasceu em Laguna (SC) em 09 de maio de 1974, é bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (1997) e doutor em Antropologia pela Universidad de Salamanca, Espanha (2003). Desde 2008 é professor efetivo da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), nas áreas de Antropologia e Arqueologia. Atua como docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFGD e como professor convidado do máster em "Antropología de Iberoamerica" da Universidad de Salamanca. Desenvolve pesquisas nas áreas de Arqueologia pré-histórica e de Antropologia cultural.
E-mail: rodrigoaguiar@ufgd.edu.br

**Antônio Hilário Aguilera Urquiza** é doutor em Antropologia pela Universidade de Salamanca (Espanha); professor de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, assim como pesquisador e professor do programa de pós-graduação em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal da Grande Dourados e professor colaborador do programa de pós-graduação em educação da UCDB; pesquisa crianças indígenas, formação de professores indígenas e políticas públicas em comunidades quilombolas de MS; líder do grupo de pesquisa (CNPq) 'Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais'.
E-mail: hilarioaguilera@gmail.com

**Fernando Augusto Azambuja de Almeida** é graduado em História, coordenador técnico do centro de documentação TekoArandu/NEPPI/UCDB e do laboratório de História LABHIS/UCDB/Campo Grande-MS.
E-mail: azambujahist@yahoo.com.br

**Pablo Antunha Barbosa** é doutor em Antropologia social pela École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-Paris, França) e pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN-UFRJ). Realiza pesquisas antropológicas e históricas com povos indígenas do Brasil e do Paraguai. Pós-doutorando do PPGAS, Museu Nacional/UFRJ (FAPERJ). Este artigo foi elaborado com bolsa do programa Pós-Doutorado Nota 10 da FAPERJ.
E-mail: pablo.antunha.barbosa@gmail.com

**Marcus Vinícius Beber** é bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, possui mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e doutorado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Atualmente é professor do curso de graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos e pesquisador do Instituto Anchietano de Pesquisas. Tem atuado em pesquisas arqueológicas desde 1990 em Mato Grosso do Sul, na Bahia, emSanta Catarina e noRio Grande do Sul.
E-mail: mvbeber@gmail.com

**Eduardo Bespalez** é doutor em Arqueologia no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP), professor no Departamento de Arqueologia na Universidade Federal de Rondônia, tem vários artigos publicados.
E-mail: eduardo.bespalez@unir.br

**Antônio Jacó Brand** foi doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, atuou por 16 anos na Universidade Católica Dom Bosco, UCDB, como pesquisador e docente nos programas de mestrado em educação e desenvolvimento local, assim como coordenador do programa Kaiowá/Guarani/UCDB e do Projeto Rede de Saberes. Morreu aos 62 anos de idade, em 03 de julho de 2012. Deixou uma pesquisa seminal na História Indígena em Mato Grosso Sul.

**Márcia Campos** é licenciada em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e mestre em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (2012).Pesquisa mulheres Indígenas e viajantes no século XIX; Mato Grosso no século XIX; Políticas Públicas de Trabalho, Emprego e Renda: descentralização do poder; participação social e as novas relações sociais no mundo do trabalho; qualificação social e profissional (índios e quilombolas).
E-mail: mcgew@hotmail.com

**Iára Quelho de Castro** é doutora em Ciências Sociais, área de etnologia indígena, pela UNICAMP. Professora na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana, onde coordena o Laboratório de História Indígena (LHIN-CPAQ). Integra o grupo de pesquisa Povos Aruák, coordenando a linha 'História, memória e saberes indígenas', com pesquisas sobre os povos Kinikinau e Terena.
E-mail: iqcastro@uol.com

**Rosa Sebastiana Colman** possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (1999) e mestrado em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco (2007). Atualmente atua como pesquisadora no Programa Kaiowá/Guarani-Núcleo de Pesquisas e Estudos sobre populações Indígenas na Universidade Católica Dom Bosco, MS e é doutoranda no programa em Demografia IFCH/UNICAMP. Possui domínio da língua Guarani e tem experiência na área de ensino de Geografia, com ênfase em Territorialidade e Educação Indígena.
E-mail: rosacolman01@yahoo.com.br

**Gustavo Costa do Carmo** é acadêmico de História pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq). Atua como colaborador do Centro de Documentação e Biblioteca Digital Indígena TekoArandu (CEDOC) do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI). Atualmente, desenvolve pesquisas sobre cosmologia, organização social e recursos naturais junto aos Kaiowa e Guarani, povos que vivem na fronteira Brasil/Paraguai, Cone Sul do MS.
E-mail: gusta.historia@gmail.com

**Graciela Chamorro** tem doutorado em Teologia (1996 EST – São Leopoldo RS) e em Antropologia (2008 Philipps Universität Marburg – Alemanha). Desde 1983 mantem contato com os povos guarani falantes, sobretudo com os do Brasil. Suas pesquisas resultaram em vários livros e artigos sobre a história, religião e língua desses povos. É professora de História indígena na Universidade Federal da Grande Dourados.
E-mail: chamorro_graciela@hotmail.com

**Isabelle Combès** tem doutorado em Antropologia (EHESS, Paris 1992).É investigadora associada do Instituto Francês de Estudos Andinos e professora permanente do PPGH da Universidade Federal da Grande Dourados. Integra o Taller de Estudios e Investigaciones Andino/Amazónicas da Universidad de Barcelona. É autora de numerosos livros e artigos sobre a historia dos indígenas das terras baixas da Bolívia e regiões adjacentes.
E-mail: kunhati@gmail.com

**Carlos Alberto dos Santos Dutra** é especialista e mestre em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Tem formação em Filosofia (UCPel/UNIMES), Teologia (PUCRS), Ciências Sociais (UNESP) e Direito (UFMS). Desde 1986 dedica-se à pesquisa dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, tendo atuado como indigenista no CIMI, e, como antropólogo colaborador, na FUNAI, na identificação da área indígena Ofaié. Pesquisador da UFMS, com diversos livros publicados, atualmente é professor do IFMS/Três Lagoas e presta consultoria sobre a Etno-história ofaié para instituições de ensino e empresas privadas.
E-mail: dutracarlito@outlook.com

**Eva Maria Luiz Ferreira** é mestre em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).Integra a equipe de pesquisadores do Programa Kaiowá/Guarani–Núcleo de Pesquisa das Populações Indígenas (NEPPI) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) atuando principalmente nos seguintes temas: Serviço de proteção aos índios e a participação dos índios Kaiowá Guarani como mão de obra nas frentes econômicas de exploração em território indígena no Sul de Mato de Grosso. Docente no curso de História da UCDB.
E-mail: evam@ucdb.br

**André Freitas** é graduado em História pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI/Campus Santo Ângelo/RS), mestre em História pela Universidade Federal da Grande Dourados, onde atualmente cursa o doutorado em História e atua como professor da Faculdade Intercultural Indígena. Entre suas publicações consta Reduções Jesuítico-Guarani: Espaço de diversidade étnica (2013).
E-mail: andrefreitashistoria@gmail.com

**Odair Giraldin** é doutor em Ciências Sociais (ênfase em Etnologia indígena) pela Unicamp. É professor do curso de História e do mestrado e doutorado em Ciências Ambientais (PGCIAMB) da Universidade Federal do Tocantins. Coordena o núcleo de estudos e assuntos indígenas (NEAI) na mesma instituição. Realiza atualmente pesquisas com os povos indígenas do Tocantins com as temáticas de educação escolar e organização social e parentesco.
E-mail: giraldin@mail.uft.edu.br

**Carlos Barros Gonçalves** é licenciado e mestre em História pela Universidade Federal da Grande Dourados, doutorando em História na Universidade Federal do Paraná. É funcionário da UFGD, atuando como técnico administrativo no Centro de Documentação Regional (CDR). Pesquisa missões e movimentos religiosos, tendo publicado sobre o movimento ecumênico e a evangelização dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul, o livro Até os confins da terra.
E-mail: carlosgoncalves@ufgd.edu.br

**Ruth Henrique** é doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense–UFF (Rio de Janeiro/Brasil); professora adjunta da Universidade Federal da Paraíba–UFPB (Paraíba/Brasil); docente e pesquisadora do Programa de Pós Graduação em Antropologia–PPGA/UFPB; integrante do Grupo de Estudos em Etnicidade e Territorialidade (GETI/UFPB) e membro permanente da Comissão de Direitos Humanos da UFPB. Atuou como consultora antropológica no Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS); Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA); Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI); tendo se especializado em análise de projetos e políticas públicas dirigidas a povos indígenas.
E-mail: henriqueruth@yahoo.com.br

**Emília Mariko Kashimoto** é doutora e livre docente em Arqueologia brasileira (MAE/USP), professora associada do curso de História na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/CCHS), chefe de divisão do Museu de Arqueologia/CPQ/PROPP/UFMS, pesquisadora bolsista do MCT/CNPq. Tem vários livros e artigos publicados.
E-mail: emilia.kashimoto@pq.cnpq.br

**Glória Kok** é doutora em História social pela Universidade de São Paulo e pós-doutora junto ao departamento de Antropologia da Unicamp. É pesquisadora do laboratório de Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP e professora de pós-graduação da Universidade São Camilo. Autora de *Os vivos e os mortos na América Portuguesa: da antropofagia à água de batismo* (Fapesp, Unicamp, 2001) e *O Sertão Itinerante: expedições da Capitania de São Paulo no século XVIII* (Fapesp, Hucitec, 2004), entre outras publicações, dedica-se aos estudos de etnoHistória dos grupos indígenas das terras baixas da América do Sul, sobre os quais publicou numerosos artigos.
E-mail: kokmartins@uol.com.br

**Protasio Paulo Langer** é doutor em História pela UNESP/Assis, fez estágio de pós-doutorado na UFF; é professor de História da América e História Indígena na Universidade Federal da Grande Dourados onde atua também no Programa de Pós Graduação em História, na linha de História Indígena. Entre os temas de pesquisa destacam-se as missões jesuíticas e o imaginário europeu acerca dos povos indígenas.
E-mail: protasiolanger@ufgd.edu.br

**Renata Lourenço** é licenciada e mestre em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, doutora na mesma área pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2007). Atualmente é docente da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS/Amambai), vinculada ao Programa de pós-graduação em Educação na Unidade de Paranaíba. Pesquisa na área de educação escolar indígena, tendo atuado nessa mesma área na Secretaria Municipal de Educação de Dourados.
E-mails: re-lourenco@hotmail.com;
renatalourenço@uems.br

**Cíntia Nardo Marques Gonzales** é graduada em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), mestra na mesma disciplina pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).Sócia fundadora do Instituo de Pesquisa da Diversidade Intercultural, onde desenvolve pesquisas relacionadas à questão indígena. Realizou pesquisas na comunidade terena de Limão Verde e atua como professora na Licenciatura Intercultural Indígena "Povos do Pantanal" na UFMS, campus de Aquidauana.
E-mail: cintia.nardo@gmail.com

**Andérbio Márcio Silva Martins** possui graduação em Letras-Português (2004), Mestrado (2007) e Doutorado (2011) em Linguística realizados na Universidade de Brasília (UnB).Pesquisador associado ao Laboratório de Línguas Indígenas–LALI/UnB. É professor de Linguística no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt/FCH/UFGD).Professor e coordenador do curso de Licenciatura Intercultural Indígena–Teko Arandu, da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND/UFGD), sendo o atual responsável pela Área de Linguagens. Atua nas seguintes áreas: Linguística Histórico-Comparativa; Tronco Macro-Jê; análise e descrição de línguas

do Sub-ramo I da Família Tupí-Guaraní, com ênfase em Guarani Paraguaio, Guaraní-Nhandéva e Kaiowá; Educação Escolar Indígena; Formação de Professores Indígenas; Políticas Linguísticas; Ensino de língua Guarani e Ensino de Português como Segunda Língua; alfabetização e letramento em comunidades indígenas.
E-mail: anderbiomartins@ufgd.edu.br

**Gilson Rodolfo Martins** é doutor em Arqueologia brasileira pela USP (1996), professor aposentado da UFMS, ex-coordenador do Laboratório de Pesquisas Arqueológicas do Departamento de História do Campus Universitário de Aquidauana, ex-chefe de divisão do Museu de Arqueologia/PROPP/UFMS, ex- presidente da SAB–Sociedade de Arqueologia Brasileira e ex-integrante do Comité de Avaliação da CAPES na área de Arqueologia e Antropologia; foi professor no Programa de Mestrado em Pré-História da América do Museu Nacional de História Natural da França. Tem livros e artigos publicados.
E-mail: gilson.martins@ufms.br

**Lúcio Tadeu Mota** tem mestrado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992), doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1998) e pós-doutorado em Antropologia social pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro. É professor associado no Departamento de História e pesquisador no Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História da Universidade Estadual de Maringá. É bolsista produtividade da Fundação Araucária–PR. Pesquisa nas áreas de etno-História indígena, Antropologia e Arqueologia.
E-mail: ltmota@uem.brltmota@terra.com.br

**Noêmia Moura** é doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora de História e Antropologia no curso de licenciatura e bacharelado em Ciências Sociais da UFGD assim como no programa de pós-graduação em Antropologia (PPGAnt/UFGD), na linha de Etnologia, Educação e interculturalidade. Pesquisa religiosidades, formação de professores indígenas, pol'diticas públicas e movimentos sociais contemporâneos. Participa dos grupos de pesquisa - Gênero, Geração e Territorialidade (linha- Territorialidade em sociedades indígenas) e DIVERSO–Grupo de Pesquisa sobre Justiça, Multiculturalismo e Sociedade (linha - Políticas, diversidade e educação).
E-mail: noemiamoura@ufgd.edu.br

**Ana Cláudia Marques Pacheco** é mestre em História pela Universidade Federal da Grande Dourados, pedagoga e professora da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.
E-mail: anaclaudia@uems.br

**Manuel Pacheco Neto** é doutor em educação pela Universidade Metodista de Piracicaba e mestre em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. É professor adjunto da Faculdade de Educação da UFGD e membro de dois grupos de pesquisa: DEHSCUBRA (Educação, História e Cultura: Brasil, séculos XVI, XVII e XVIII) e GEPHEMS (Grupo de pesquisa História da Educação, Memória e Sociedade).
E-mail: manuelneto@ufgd.edu.br

**Levi Marques Pereira** é doutor em Antropologia (USP). Atualmente é professor associado na Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados, onde participa dos Programas de Pós-graduação em Antropologia e História. Tem experiência na área de antropologia, com ênfase em etnologia sul-americana, atuando principalmente nos seguintes temas: parentesco e organização social, educação indígena, antropologia da religião, infância e gênero, história indígena, terras indígenas e movimento social. Realizou perícias para a Justiça Estadual e Federal, coordenou relatórios de identificação de terras indígenas e realizou diversos trabalhos técnicos de assessoria e consultoria.
E-mail: levipereira@ibest.com.br

**Sonia Maria Couto Pereira** é mestre em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), designer gráfica formada pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).Realizou pesquisas no campo da iconografia indígena e fez parte da Assessoria de Comunicação Social da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Atualmente desenvolve projetos de design gráfico e design social.
E-mail: soniacoutop@uol.com.br

**Spensy K. Pimentel** é doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo, com estágio de pesquisa na Universidade Nacional Autônoma do México (Unam), e pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (Cesta-USP). Além de antropólogo, é jornalista e documentarista, e professor de Etnologia Indígena no curso de Antropologia e Diversidade Cultural Latino-Americana da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), em Foz do Iguaçu (PR).
E-mail: spensy@gmail.com

**Paulo Roberto Cimó Queiroz** é doutor em História (USP, 1999) e docente da UFGD, onde tem ministrado as disciplinas História Regional (no curso de graduação em História) e Mato Grosso do Sul: História e historiografia (no programa de pós-graduação em História). Coordena o Centro de Documentação Regional (CDR) na mesma universidade. Tem livros e artigos publicados.
E-mail: pauloqueiroz@ufgd.edu.br

**Anna Maria Ribeiro F. M. Costa** é graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre e doutora na mesma área pela Universidade Federal de Mato Grosso e pela Universidade Federal de Pernambuco, respectivamente. É docente do Centro Universitário de Várzea Grande-MT (Univag), pesquisadora do Centro Cultural Ikuiapá-Cuiabá/Museu do Índio/RJ e membro do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso.
E-mail: anna-edu@hotmail.com

**Nicolás Richard** tem graduação em Antropologia (Universidad de Chile, 1999) e doutor em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, 2008).É pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) en el CERHIO–UMR 6258 de la Université de Rennes (Francia) e investigador associado no Instituto de Investigaciones Arqueológicas e Museo Le Paige, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama (Chile). É especialista em História e Antropologia do Chaco boreal. Pesquisa atualmente a história contemporânea da Puna de Atacama. Entre seus escritos figuran diversos artigos e os livros Les guerres du Paraguay aux XIXème et XXème siècles (2007); Mala Guerra: los indígenas en la guerra del Chaco (2008); Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Histoire et anthropologie du Chaco boréal (tesis, 2008).
E-mail: nicolasricharv@gmail.com

**Jairo Henrique Rogge** é graduado em Geologia, mestre e doutor em História pela Unisinos. É coordenador do curso de História e professor na Pós-graduação da mesma Universidade. Pesquisador doInstituto Anchietano de Pesquisas e Bolsista de Produtividade do CNPq. Sua pesquisa principal é de Arqueologia, abrangendo o Cerrado, oPantanal, o Planalto e o Litoral do Sul do Brasil.
E-mail: rogge@unisinos.br

**Pedro Ignácio Schmitz** é doutor em História e geografia e livre-docente em Antropologia pela PUCRS, Professor aposentado da UFRGS, Professor na Pós-graduação de História da UNISINOS e Membro do Instituto Anchietano de Pesquisas. Pesquisador Senior do CNPq. Sua pesquisaprincipal é de Arqueologia, abrangendo o Cerrado, o Pantanal, o Planaltoe o Litoral do Sul do Brasil. É editor da revista Pesquisas, Antropologia. Foi o primeiro presidente da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB).
E-mail: anchietano@unisinos.br

**Meire Adriana da Silva** possui graduação (2000) e mestrado (2005) em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. É professora da UNIFAP–Universidade Federal do Amapá- no Curso Superior Indígena. Como professora do estado foi docente da Licenciatura Intercultural Teko Arandu na Universidade Federal da Grande Dourados e assessorou o Programa Rede de Saberes. Atua na área de História indígena e educação escolar indígena.
E-mail: nneengatu@yahoo.com.br

**Giovani José da Silva** possui graduação (1995) e mestrado (2004) em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul; especialização (2001) em Antropologia pela Universidade Federal de Mato Grosso e doutorado (2009) em História pela Universidade Federal de Goiás. Atualmente é professor da Unifap (Universidade Federal do Amapá) e docente colaborador do Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável (Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais), da Universidade de Brasília, onde realizou estágio pós-doutoral em Antropologia sob a supervisão do Prof. Dr. Stephen Grant Baines (2012-2013). Atua na área do ensino de História, Antropologia, História regional, História das Américas, História indígena, Educação escolar indígena e História Oral. Na língua Kadiwéu, é chamado Oyatogoteloco ("a luz que brilha longe").
E-mail: giovanijsilva@hotmail.com

**Roberto Tomichá Charupá** é indígena chiquitano da Bolívia, doutor em História e Teologia das Missões pela Universidade Gregoriana de Roma (2000). Atualmente é diretor do programa de doutorado na Facultade de Teologia da Universidade Católica Boliviana de Cochabamba. Professor convidado na Facultad San Bonaventura de Roma. Autor de vários livros e artigos sobre os indígenas chiquitanos nas missões jesuíticas.
E-mail: rtomicha@yahoo.com

**Gabriel Ulian** é mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt-UFGD) e licenciado em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas (UFMS-CPTL). No mestrado pesquisou o processo de territorialização dos Atikum em Mato Grosso do Sul, tendo na graduação realizado um levantamento de Histórias de vida desses mesmos indígenas.
E-mail: gabriel.ulian.ant@gmail.com

**Chiara Vangelista** é professora titular de História da América Latina no Departamento de Ciências da Antiguidade, Filosofia, História, Geografia (DAFIST), da Universidade de Gênova, Itália. Pesquisa sobre a formação histórica da fronteira étnica, cultural e política no Brasil ocidental (séculos XVIII-XX), migrações e relações interculturais no Brasil (séculos XIX-XX), que resultaram em vários livros e artigos, entre eles sobre os povos Bororo, Guaikuru e Payaguá.
E-mail: chvangelista@gmail.com

**Cláudio Alves de Vasconcelos** é doutor em História social, pela Universidade de São Paulo, USP (Brasil); mestre em História da América Latina contemporânea, pela UNESP, Assis, SP (Brasil); é professor dos cursos de graduação e pós-graduação em História, na Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD (MS-Brasil), onde ministra as disciplinas de História da América, Teorias e Metodologias da História.
E-mail: claudiovasconcelos@ufgd.edu.br

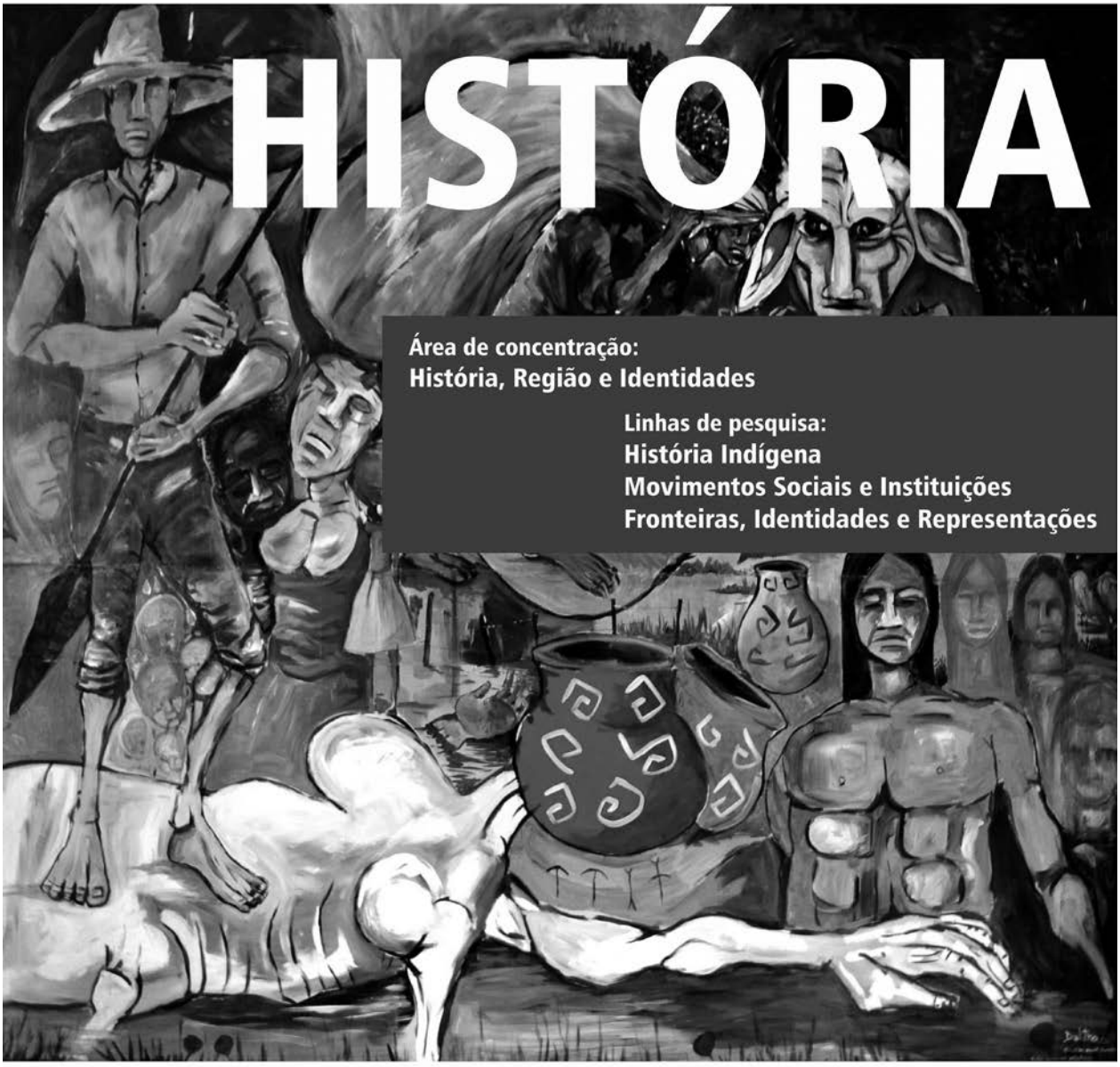
**Ellen Veroneze** é bacharel e licenciada em Biologia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, possui mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, além de bacharel em direito pelo Centro Universitário Toledo – Araçatuba – SP. Atualmente é professora do serviço social da indústria SESI-SP e advogada na empresa Sartori, Scanferla&Veroneze Advogados Associados. Atuou com pesquisas arqueológicas de 1987 a 1993 em Mato Grosso do Sul, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Trabalha com questões ambientais desde então e também com direito ambiental.
E-mail: ellenveroneze@gmail.com

**Katya Vietta** é graduada em História pela PUC-RS, mestre em Antropologia social pelo PPGAS-UFRGS, doutora em Antropologia social pelo PPGAS-USP. Desde 1982 atua em projetos de pesquisa, especialmente relacionados aos povos de língua guarani, envolvendo temas como: cosmologias ameríndias, tradição oral, historicidade, patrimônio, territorialidade, organização social, políticas públicas. Desenvolve assessoria às populações indígenas kaiowa, guarani e terena em Mato Grosso do Sul. É professora de Antropologia na UEMS (Amambai, MS).
E-mail: katya.vietta@gmail.com

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

# MESTRADO E DOUTORADO

# HISTÓRIA



**Área de concentração:**
**História, Região e Identidades**

**Linhas de pesquisa:**
**História Indígena**
**Movimentos Sociais e Instituições**
**Fronteiras, Identidades e Representações**

**Informações: ppghistoria@ufgd.edu.br | +55 67 3410.2270**

UFGD

Universidade Federal
da Grande Dourados

# Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD
# Faculdade de Ciências Humanas

## Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados - PPGH (Mestrado e Doutorado)

Este programa foi implantado em 1999, no então campus de Dourados da UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul). Sua criação representou, naquele momento, um desdobramento e amadurecimento de várias iniciativas anteriores da UFMS, que mantinha cursos de graduação em História em seus 4 campi do interior e havia promovido, desde o início da década de 1990, diversos cursos de Especialização em História. Nesse contexto, e graças também ao rápido crescimento do índice de capacitação do pessoal docente, a pesquisa em História tendeu a desenvolver-se bastante na UFMS ao longo da referida década.

O Programa enfrentou, em seus primeiros anos, carências de pessoal e, sobretudo, de infraestrutura, decorrentes dos acanhados recursos e instalações disponíveis em uma unidade que era, então, um simples campus do interior. Desse modo, ele se beneficiou amplamente com a transformação do antigo campus na nova Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

Implantada em janeiro de 2006, a UFGD se tem esforçado por criar e ampliar um ambiente favorável ao desenvolvimento das atividades acadêmicas. Parte significativa da marca que tem sido impressa nas ações da UFGD relaciona-se às próprias características do estado de Mato Grosso do Sul, um estado eminentemente fronteiriço, com uma extensa linha de contato com as vizinhas repúblicas do Paraguai e da Bolívia, e detentor da segunda maior população indígena do Brasil. Nessas circunstâncias, os dirigentes da UFGD detectam e incentivam o desenvolvimento de um valioso potencial de intercâmbio com os países vizinhos, bem como a implementação de uma relação especial com a temática indígena. Por esse motivo, o PPGH constitui peça chave nos esforços da Universidade com vistas à realização de seus objetivos.

Alocado na Faculdade de Ciências Humanas (FCH), o PPGH/UFGD pôde ampliar significativamente seu pessoal e, estabelecido no prédio da FCH, inaugurado em 2007 na Cidade Universitária, superou a maior parte suas antigas carências de infraestrutura. É certo que, nos 2 primeiros anos, os trabalhosos esforços de implantação da UFGD cobraram também seu tributo ao Programa, na medida em que todos os docentes antigos foram chamados a dar sua contribuição para o enfrentamento do penoso embora estimulante desafio político, acadêmico e administrativo representado pela construção de uma nova universidade. Desse modo, foi apenas a partir de 2008 que o Programa pôde efetivamente entrar numa fase, por assim dizer, de colheita dos frutos plantados no início do processo.

Foi então efetivada uma reestruturação do Programa, envolvendo sua estrutura curricular (com uma menor exigência de créditos), seu corpo docente (com o descredenciamento de alguns profissionais e a inclusão de outros, contratados após a criação da UFGD) e suas linhas de pesquisa. Pelo projeto inicial, as linhas eram as seguintes: História indígena; História, poder e instituições; Região, identidades e representações. No processo de reestruturação, as duas últimas linhas foram readequadas, de modo a refletirem melhor as pesquisas efetivamente realizadas, passando a denominar-se, respectivamente, Movimentos sociais e instituições e Fronteiras, identidades e representações.

A definição de nossas linhas de pesquisa procurou levar em conta, desde o início do Programa, os pontos fortes da pesquisa histórica efetuada na UFMS e, depois, na UFGD. Assim, cremos ser possível dizer que o Programa encontra-se profundamente inserido no contexto que torna singular, como foi dito acima, a própria UFGD: o contexto de uma fronteira marcada pelos contatos com as

repúblicas vizinhas ou próximas (sobretudo o Paraguai, mas também a Bolívia e a Argentina) e na qual se faz presente uma numerosa população indígena, no caso, sobretudo o grupo Guarani, presente tanto no Brasil como nos demais países acima citados.
A área que hoje inclui o estado de Mato Grosso do Sul, pertencente à bacia platina, se configurou como uma autêntica encruzilhada histórica, caracterizando-se desde há muitos séculos como uma área de intensos movimentos de povos sejam populações indígenas oriundas da Amazônia, do Chaco, da costa atlântica e de outras partes, sejam grupos de europeus e seus descendentes, procedentes das mais variadas direções, ou sejam populações de origem africana compulsoriamente engajadas no processo de ocupação da região.
Delineiam-se aí, portanto, fronteiras na mais ampla acepção, isto é, não simples linhas demarcatórias de limites, mas antes zonas ou faixas, que, enquanto confins geográficos de diferentes nações ou povos, são essencialmente lugares de encontro e conflito de alteridades. Um contexto, portanto, que se encontra na base da configuração das identidades nacionais, regionais e étnicas no centro-sul da América do Sul e constitui para os estudos históricos um fascinante campo.
Enfim, ainda como terreno de encontro e conflito de diferentes culturas e sociedades, o espaço aqui considerado caracterizou-se como fronteira também na acepção mais restrita de espaço virgem a ser ocupado, vale dizer, uma fronteira econômica e demográfica (usualmente estudada, no Brasil, segundo os conceitos clássicos de frente de expansão e frente pioneira).
É no interior desse riquíssimo mosaico de processos históricos que se têm desenvolvido, de modo majoritário, os estudos conduzidos no âmbito do PPGH/UFGD, e para essa direção geral convergem seus trabalhos.
Se é fato que procuramos partir de temáticas vinculadas à experiência histórica vivida pela região em que se situa esta universidade, cabe ao mesmo tempo enfatizar que tais temáticas embora possam ser consideradas, até certo ponto, regionais têm sido tratadas por nossos pesquisadores num contexto amplo, eliminando quaisquer possíveis vieses estreitos ou provincianos. Desse modo, o programa está apto a acolher projetos referidos a regiões diversas daquela em que se insere a UFGD, bem como projetos tendentes a promover o diálogo interdisciplinar, no âmbito de suas três linhas de pesquisa.

**Linha 1 – História indígena**

Esta linha tem por objetivo o desenvolvimento de estudos sobre a trajetória histórica e sociocultural dos povos nativos da América, desde o período pré-colonial até os dias de hoje. Tais estudos requerem o uso de técnicas, métodos e teorias de várias áreas do conhecimento, sobretudo da Antropologia e da Arqueologia, além da História, para fins de produção, levantamento, análise e interpretação de dados de natureza variada (arqueológica, etnográfica, imagética, lingüística, oral, textual etc.).
Ela possui, portanto, um viés interdisciplinar e está aberta a estudos que tenham na história dos povos indígenas o principal tema de investigação. Por isso ela prima pelo diálogo aberto entre a História e outras disciplinas, superando eventuais fronteiras acadêmicas. A linha busca contribuir para a construção de uma história indígena para além-fronteiras (geográficas e disciplinares), plural e de padrão internacional, parte de uma história total, contínua, crítica e dentro de uma perspectiva de longa duração, em seus múltiplos aspectos e perspectivas espaço-temporais – embora sua ênfase maior se situe nas realidades regionais sul-mato-grossenses e platinas.
A linha contém quatro grandes eixos temáticos, os quais podem ainda desdobrar-se em outros tantos. São eles: 1) As questões ecológicas e socioculturais pertinentes às relações entre povos indígenas e seus respectivos territórios; 2) Os processos de conquista e colonização que causaram desterritorializações, reterritorializações, mudanças socioculturais abruptas e assimilações de muitos povos indígenas por parte das sociedades envolventes e seus antecessores europeus; 3) A situação indígena contemporânea e sua relação com as sociedades não-indígenas e com o próprio estado; 4) A problemática da forma como as sociedades indígenas são representadas nos relatos de viajantes, iconografia, historiografia e imprensa do país e suas repercussões na formação do pensamento histórico.
Vale assinalar que o campo da História Indígena não se distingue apenas pelo fato de tomar como objeto os povos indígenas. A nosso ver, ele é também um legítimo produto da melhor tradição da área da História, caracterizada pela capacidade de produzir, constantemente, novos referenciais críticos – os quais conduzem, por sua vez, a mudanças e atualizações em seus procedimentos e conceitos. Assim, a presença da História Indígena, enquanto uma linha de pesquisa em nosso Programa, evidencia a aceitação do desafio de explorar um conjunto temático sempre visto como atinente ao campo das Ciências Sociais – desafio que se desdobra na busca da construção dos conceitos teóricos e metodológicos mais adequados ao tratamento dos problemas colocados pelas pesquisas.

**Linha 2 – Movimentos sociais e instituições**

Esta linha tem como objetivo discutir os movimentos sociais, dos mais variados tipos, no campo ou na cidade, formais ou informais, assim como as múltiplas expressões de instituições do estado (aparato judiciário, secretarias de governo, câma-

ras municipais, exército, assembléias legislativas etc.) ou da sociedade civil (sindicatos, associações religiosas, partidos políticos, organizações femininas, organizações sociais etc.). Essas análises tomam como referência a noção de fronteira – entendendo-a, contudo, não apenas na perspectiva geopolítica, que marca a formação histórica da região onde se situa o Programa, mas de um modo mais abrangente, incorporando as fronteiras de gênero, culturais, étnicas, sociais, econômicas, políticas, militares, religiosas, entre outras. Analisar a fronteira, em diferentes temporalidades, é percebê-la enquanto espaço de multiplicidade, interação e confronto entre os diferentes sujeitos históricos, suas práticas e concepções, tendo em vista, ainda, a constante sobreposição de fronteiras e de saberes, o que frequentemente dificulta, quando não impossibilita, o estabelecimento de linhas divisórias mais precisas.

As pesquisas têm-se desenvolvido em meio a um intenso diálogo entre a História e as Ciências Sociais – com métodos e teorias oriundos dessas áreas – e mediante a valorização de diversas tipologias documentais, como as fontes orais, imagéticas, manuscritas e/ou impressas. A Linha abrange os séculos XVIII, XIX e XX e possui os seguintes eixos temáticos: a) instituições e poderes; b) história e gênero; c) movimentos sociais rurais e urbanos; d) mundos do trabalho.

**Linha 3 – Fronteiras, identidades e representações**

Esta linha acolhe problemáticas bastante diversificadas, expressando, por meio de sua diversidade temática e teórico-metodológica, a rica variedade de objetos, temporalidades e abordagens presentes tanto nas pesquisas desenvolvidas pelos docentes como nas dissertações até aqui concluídas. Tal diversidade decorre, em parte, da própria natureza da área da História, principalmente se considerado o contexto historiográfico mais recente, qual seja, aquele experimentado a partir dos anos 1960. Além disso, a crescente profissionalização da área, ao mesmo tempo em que a fortalece, desafia sua capacidade de se "reinventar". Em outras palavras, em vista da ampliação do campo dos estudos históricos, apresentam-se nesta linha, não raras vezes, objetos de pesquisa que extrapolam problemáticas consagradas na historiografia e para as quais se necessita de abordagens inovadoras.

De todo modo, pode-se certamente identificar, na maioria das pesquisas realizadas, um ponto de partida comum, referido à específica realidade histórico-geográfica da região em que se insere a UFGD (cabendo contudo, ainda uma vez, a ressalva de que tal circunstância não invalida, antes pelo contrário, o acolhimento de propostas de estudos referidos a outras realidades). Aqui se incluem, portanto, estudos relacionados à memória histórica, à construção de identidades e outras práticas sociais, às relações entre a História, a Literatura e outros campos, à imprensa, à história política e à história econômica e social – buscando, em geral, associar a experiência histórica na região sul-mato-grossense à sua condição de área fronteiriça, tendo como suporte tradições historiográficas originárias tanto do materialismo histórico como da História Social e da historiografia francesa (em particular a História Cultural). Em relação à temporalidade, a atuação dos docentes tem privilegiado os séculos XIX e XX. Dada a complexidade das experiências humanas (objeto central, enfim, da própria História – avessa, desse modo, a rígidas compartimentações), os temas acima referidos aparecem, nas práticas concretas de investigação, muitas vezes interligados ou mesmo superpostos. Nota-se enfim nesta linha uma forte tendência interdisciplinar, o que a nosso ver a valoriza. Tendo-se conta as pesquisas desenvolvidas, podem ser identificados os seguintes eixos temáticos: religiões e religiosidades; gênero; memória, sociedade e natureza; imprensa; cidades; ensino de História; colonização e migrações; transportes e comércio.

**ppghistoria@ufgd.edu.br**

http://www.ufgd.edu.br/fch/mestrado-historia

Telefone **55-67-34102270**