UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

IÁRA QUELHO DE CASTRO

DE CHANÉ-GUANÁ A KINIKINAU: DA CONSTRUÇÃO DA ETNIA AO EMBATE ENTRE O DESAPARECIMENTO E A PERSISTÊNCIA

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, sob orientação do Prof. Dr. John Manuel Monteiro.

CAMPINAS – SÃO PAULO
2010

Unidade BCCL
T/UNICAMP C279d
Cutter
V. Ed.
Tombo BC 391745
Proc. 16p-1302/11
C D X
Preço 11,00
Data 05/07/11
Cód. bit. 496341

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

C279d

Castro, Iára Quelho de
De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate ente o desaparecimento e a persistência/ Iára Quelho de Castro. - - Campinas, SP : [s. n.], 2011.

Orientador: John Manuel Monteiro.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Guaná. 2. Índios Kinikinau . 3. Relações étnicas. 4. Índios da América do Sul – Brasil – História . 5. Identidade étnica. I. Monteiro, John Manuel. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Título em inglês: From Chané-Guaná to Kinikinau: from the ethnic construction to the struggle between disapperance and persistence

Palavras chaves em inglês (keywords) : Guana Indians
Kinikinau Indians
Ethnic relations
Indians of South America – Brazil – History
Ethnic identity

Área de Concentração: Etnologia Indígena

Titulação: Doutor em Ciências Sociais

Banca examinadora: John Manuel Monteiro, Emília Pietrafesa de Godoi, Maria da Glória Porto Kok, Artionka Capiberibe, Edson Silva

Data da defesa: 20-05-2011

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais

IÁRA QUELHO DE CASTRO

DE CHANÉ-GUANÁ A KINIKINAU: DA CONSTRUÇÃO DA ETNIA AO EMBATE ENTRE O DESAPARECIMENTO E A PERSISTÊNCIA

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do IFCH/UNICAMP como requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, sob orientação do Prof. Dr. John Manuel Monteiro.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Banca Examinadora em 20 / 05 / 2011.

Banca Examinadora

Prof. Dr. John Manuel Monteiro (Presidente)

Profª. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi

Profª. Dra. Maria da Glória Porto Kok

Profª. Dra. Artionka Capiberibe

Prof. Dr. Edson Silva

Suplentes:

1. Profª. Dra. Vanessa Rosemary Lea
2. Profª. Dra. Filomena Sandalo
3. Prof. Dr. Felipe Vander Velden

RESUMO

CASTRO, Iára Quelho de., 2010. **De Chané-Guaná a Kinikinau:** da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Palavras-chave: 1.Chaco - Índios Chané-Guaná. 2. Brasil - Índios Kinikinau –3. Relações Interétnicas. 4. Política indígena. 5. Táticas indígenas.

Este trabalho apresenta como objeto de estudo o grupo indígena Guaná-Aruák, denominado Kinikinau, que hoje vive na Aldeia de São João, em Mato Grosso do Sul, e que não obstante ter sido considerado extinto na primeira metade do século XX prossegue com a sua existência. Defende a tese de que essa persistência se deve à existência de uma estrutura geral de tendências e disposições apresentadas pelos povos Chané-Guaná, a que pertencem, materializadas nas situações sócio-históricas do contato, que concorreu para a sua continuidade ao longo do tempo e para a sua inserção na história do extremo-oeste brasileiro, dada à forma como conceberam e construíram suas relações com o seu entorno. Pretende, também, demonstrar que o "desaparecimento" do grupo constituiu-se como um produto histórico e teórico que se esfacelou frente àpresença viva do grupo na sociedade brasileira que invalidou todos os prognósticos pessimistas quanto à sua permanência, revelando uma maneira de se ser índio nestes dias propícios, embora difíceis, às reafirmações dos povos indígenas no Brasil. Trata-se, especificamente, de se historiar a constituição dos Kinikinau enquanto uma formação sócio-indígena, identificando-se os lugares e espaços a partir dos quais se deu aquele processo, e as percepções daquele grupo em relação aos eventos que os envolveram no interior de uma sociedade mais ampla. Do ponto de vista da construção teórica e metodológica, o texto usufrui de renovadas concepções, tais como as de cultura, *habitus* e apropriação que têm sido utilizadas nas contemporâneas abordagens dos povos indígenas, que incluem as suas percepções e adotam uma perspectiva histórica, permitindo uma reconstrução que escapa da história vista sob uma única perspectiva e voz.Espera-se ter incluído os Kinikinau nesse tipo de narrativa, considerando-se o tempo da longa duração, mostrando algumas dimensões sócio-históricas e políticas da articulação que construíram com a sociedade envolvente, sob a forma que é intrinsicamente significativa para eles.A pesquisa é baseada em fontes escritas e em relatos dos Kinikinau da Aldeia de São João coletados entre maio de 2009 e setembro de 2010. Os dados obtidos sugerem a permanência de uma estrutura geral de tendências e princípios que orientam as práticas sociais do grupo, traduzidas em uma política de aliança e de convívio com a sociedade envolvente.A contribuição geral pretendida neste trabalho é a de ter oferecido uma fração de conhecimento sobre a história dos antepassados dos Kinikinau e do presente embate que travam para serem plenamente reconhecidos pela sociedade brasileira, que possa servir ao estabelecimento de relações mais generosas com esse grupo que historicamente recorre à aliança com a sociedade mais ampla visando a sua continuidade.

ABSTRACT

CASTRO, Iára Quelho de., 2010. **From Chané-Guaná to kinikinau**: from the etnic construction to the struggle between disapperance and persistence. Doctoral thesis, Social Sciences Philosophy and Human Science Insitute, São Paulo: Campinas University.

Keywords:1.Chaco- Chané-Guaná Indigenous. 2.Brasil - Kinikinau Indigenous.– 3.InterethnicRelationships4. Indigenous Politics. 5. Indigenous Tatics.

The Brazilian indigenous group G*uaná-Aruák* called *Kinikinau,* in São João village, Mato Grosso do Sul, were considered extinct in the first half of the XX century. This thesis shows that the group's "disappearance", which became a historic and theoretical product, shattered, in face of its live presence among the Brazilian society. Thus, invalidating all pessimistic prognoses as to its permanence and revealed an indigenous way of being in these favorable days, although difficult, as to self-determination of the Brazilian indigenous people. The paper defends that the Chané-Guaná's people perseverance is due to the existence of general framework of the tendencies and dispositions between them and materialized through the social-historic situations of contact. These contacts occurred as a result of the way these relations were conceived and contributed around them, in order to permit its endurance along the time and its insertion in the history of Brazil's extreme-west region. It deals specifically with the Kinikinau constitution of its historical, social-indigenous formation, identifying the spaces and places in which the process occurred, and the group awareness of the events that involved them within a broader society. The theoretical foundation is drawn from updated conceptions such as culture, *habitus* andappropriation used in the contemporary approaches of the indigenous people, which include their perceptions and adopts a historical perspective that allows its reconstruction beyond the one way view and voice of history. These theoretical perceptions permit including the Kinikinau in this kind of narrative, considering the length of time, and also showing the social-historical and political articulation that they built with the surrounding society, which is intrinsically meaningful to them. The research is based on written documents and on accounts given by the Kinikinau from São João collected from May 2009 to September 2010. The data suggests the permanency of a general structure of tendencies and principals which orientates their social practice, that is, a policy of alliance and relationships with other groups. Eventually, the overall contribution that we wish to propose is to have offered a fraction of knowledge about the history of the forefathers of Kinikinau and their present endeavor to be fully recognized by the Brazilian society. May it also serve to establish a more generous relation with this group, who have strived to continuity historically by referred to an alliance with the larger society,

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 01	Carta Histórico-Etnográfica do *GranChaco*	88
IMAGEM 02	Povos indígenas no *GranChaco* no final do século XVI	94
IMAGEM 03	Povos Aruák do Sul	104
IMAGEM 04	Localização dos povos indígenas em Mato Grosso	134
IMAGEM 05	Porto Murtinho, localização emMato Grosso do Sul	139
IMAGEM 06	Reserva Indígena Kadiwéu em Porto Murtinho	139
IMAGEM 07	Localização das Aldeias na Reserva Indígena Kadiwéu	140
IMAGEM 08	Distribuição dos povos indígenas no *GranChaco*	147
IMAGEM 09	Localização da Missão Nossa Senhora da Misericórdia em Albuquerque	223
IMAGEM 10	Dona Ercília Maria Anastácio da Silva	277
IMAGEM 11	Dona Rosa Pereira	278
IMAGEM 12	Faixa de abertura do I Seminário dos Kinikinau	279
IMAGEM 13	Kinikinau reunidos em Bonito	279
IMAGEM 14	Tocador de flauta, Sr. Inácio Flores	280
IMAGEM 15	Dança dos Kinikinau de São João	280
IMAGEM 16	Artesanato kinikinau	281
IMAGEM 17	Cerâmica kinikinau	281
IMAGEM 18	Cerâmica kinikinau	282
IMAGEM 19	Artesanato kinikinau em couro	282
IMAGEM 20	Carta de Bonito	284
IMAGEM 21	Rio Aquidaban	289

IMAGEM 22	Rio Aquidaban	290
IMAGEM 23	Casa da Aldeia de São João	291
IMAGEM 24	Galpão	291
IMAGEM 25	Casa Kinikinau. Parceria do Governo do Mato Grosso do Sul	292
IMAGEM 26	Criação de quintal	292
IMAGEM 27	Entrada da Escola Municipal Indígena Koinukunoen	293
IMAGEM 28	Horta escolar	294
IMAGEM 29	Prof. Inácio Roberto em sala de aula	294
IMAGEM 30	Alunos da Escola kinikinau	295
IMAGEM 31	Alunos da Escola kinikinau	295
IMAGEM 32	Jovem kinikinau	296

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

CAPÍTULO 1 PERSPECTIVA HISTÓRICA, ETNICIDADE E HISTORICIDADE PARA A COMPREENSÃO DOS KINIKINAU 37

CAPÍTULO 2 A "NAÇÃO" GUANÁ-ARUÁK: CONSTRUÇÃO E PERTENCIMENTOS 71

CAPÍTULO 3 OS GUANÁ E OS MBAYÁ-GUAICURU: PARCEIROS NEM SEMPRE FIÉIS 137

CAPÍTULO 4 TRAVESSIA: DE GUANÁ A KINIKINAU 193

CAPÍTULO 5 ENTRE O DESAPARECIMENTO E A PERSISTÊNCIA: CONTEXTOS E PERCEPÇÕES 247

CONSIDERAÇÕES FINAIS 309

REFERÊNCIAS 322

ANEXOS

Anexo A Povos Indígenas na região do *Gran Chaco* (Século XVI) 343

Anexo B Povos Indígenas na região do *Gran Chaco* (1601-1749) 344

Anexo C Povos Indígenas na região do *Gran Chaco* (1750-1800) 345

Anexo D Povos Indígenas na região do *Gran Chaco* (Século XX) 346

AGRADECIMENTOS

Mais do que ser uma parte do ritual acadêmico, os agradecimentos aqui revelam as redes de apoio que tornaram possível chegar ao fim de uma viagem pontilhada de desafios, mas, também, e felizmente, de generosidades, oportunidades e delicadezas recebidas. Agradeço a todos que tornaram possível a travessia e as indicações que permitiram torná-la mais segura. As possíveis falhas no percurso, os possíveis erros são da minha inteira responsabilidade.

Ao professor John Monteiro, pelo voto de confiança, paciência e generosidade em aceitar a orientação de um trabalho que se encontrava em andamento e, particularmente, pelo conhecimento que tem produzido e que inspirou e norteou as reflexões que ora apresento.

Ao professor Robin Wright, não apenas pelas primeiras orientações e indicação de leituras, mas, sobretudo, pela atenção e interesse que dispensou ao projeto de pesquisa que apresentei, tornando possível o meu ingresso na Unicamp.

À professora Maria da Glória Kok, pelo generoso incentivo e delicadeza nas valiosas considerações apresentadas por ocasião do exame de qualificação, e cujas sugestões busquei incorporar, especialmente no que se refere à concessão de um maior espaço às memórias dos contemporâneos Kinikinau.

À professora Artionka Capiberibe, pela leitura rigorosa do texto de qualificação que me ofereceu a oportunidade de uma maior reflexão sobre a contribuição que os estudos amazonistas poderiam vir a ter para o presente trabalho, e de que procurei usufruir.

Aos meus colegas do Departamento de História, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana, que generosamente aprovaram o meu afastamento por quatro semestres, para a conclusão desta tese; pela colaboração e apoio, agradeço a Carlos Martins, João Fernando, Gilson Martins, Mário Baldo, Rubens Silvestrine e Alessandro.

Aos meus amigos da Universidade Federal da Grande Dourados, pelos primeiros incentivos recebidos, sobretudo do Osvaldo Zorzato, orientador da dissertação de mestrado, e Cláudio Vasconcellos, orientador do meu primeiro trabalho de pesquisa, nível latu sensu, e Paulo Cimó pelo acesso à coletânea de artigos da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, referentes à Província de Mato Grosso.

Aos colegas da Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, Antônio Brand, Eva e Fernando Azambuja, pelo incentivo e acesso aos arquivos daquela instituição.

À Adelina Pusineri, do Museu Etnográfico Andrés Barbero, em Assunção, pela valiosa colaboração e acesso aos arquivos daquela instituição, bem como pela sua disponibilidade em fornecer informações sobre a localização de documentos e bibliografia referentes à região do Gran Chaco.

À Nazaré, da Biblioteca do Campus de Aquidauana, da UFMS, pela colaboração e paciência com que sempre me brindou na busca de material bibliográfico necessário a este trabalho.

Às amigas Vera “Terena” e Noêmia Moura por existirem e serem o que são: afeto e delicadeza, e às quais devo muito na “travessia das turbulentas águas” da produção de uma tese, como disse José Carlos, a quem também agradeço pela manifestação de incentivo e apoio.

Aos meus alunos do curso de História, especialmente ao Túlio Ferraz, pela colaboração no trabalho de campo, na aplicação de questionários e produção de fotografias, e aos acadêmicos indígenas por compreenderem a necessidade do afastamento temporário das minhas atividades docentes e de coordenação do projeto Rede de Saberes, campus de Aquidauana.

Aos Terena Jussara, da Aldeinha, em Anastácio; Carlos Ronaldo, da Aldeia de Lagoinha, em Taunay e Vanusa, pelo diálogo informal através do qual obtive importantes pistas sobre seus "patrícios" Kinikinau.

Aos Kinikinau, sem os quais esse trabalho seria impossível, pela recepção e disposição em fornecer informações, especialmente ao professor Inácio Roberto, pela boa acolhida, ao capitão da aldeia de São João, senhor Cipriano Mendes, pelo consentimento, ao vice-capitão "seo" Fausto e sua família, especialmente a anciã Rosa Pereira, a Rosenir e Ramão; às anciães, dona Ercília Maria Anastácio da Silva e dona Zeferina Roberto, ao Alessandro Rosa, João Moreira, José Elias Albuquerque, Agda Roberto, Lúcia Souza, Abrão Silva e Ambrósio Goés.[1]

Finalmente, mas não menos importante, agradeço ao Douglas, Tarina e Carlos por representarem o "pique", em tempos serenos ou tempestuosos, que nunca me faltou. Ao Douglas, especialmente, pelo apoio e companhia nas viagens para consultar os arquivos argentinos e paraguaios; às idas a Cuiabá e à Aldeia de São João, em Porto Murtinho.

[1] Os depoimentos e entrevistas concedidas por essas pessoas encontram-se depositados e disponíveis no Laboratório de História Indígena da UFMS, Campus de Aquidauana, Departamento de História.

INTRODUÇÃO

Capturados pelas teorias do desaparecimento dos povos indígenas no Brasil, os Kinikinau, descendentes dos Chané-Guaná, de língua Aruák, foram transformados em remanescentes e, sob essa condição, vivem hoje na Aldeia São João. Localizada no interior da Reserva Indígena Kadiwéu, na região do Pantanal, município de Porto Murtinho, na divisa com o Paraguai, em Mato Grosso do Sul, a pequena aldeia abriga cerca de 180 Kinikinau; outros estão espalhados por aldeias Terena, como as de Cachoeirinha, Argola, Babaçu e Lalima, situadas na região de Miranda, e em aldeias localizadas nos município de Aquidauana e Nioaque, todas em território sul-mato-grossense.

Atribuindo para si a denominação "koinokonuen",[2] os Kinikinau chegam ao presente buscando dar visibilidade à sua presença. Constituem, junto a muitos outros povos indígenas do Brasil, uma situação instigante para se pensar sobre a complexidade dos mundos vividos por grupos que, desde a expansão europeia no século XVI, tiveram que enfrentar situações novas geradas por outro tipo de contato e por seus desdobramentos e que, contrariando todas as previsões, não somente sobreviveram como se mostram atuantes na cena pública contemporânea, embora se verifique que, "de modo geral, para dar conta da situação atual, fala-se dos índios de hoje como meros remanescentes sobreviventes, resquícios que continuam agarrados ao pouco que lhes resta após cinco séculos de depredação e espoliação" (Monteiro, 1999: 238).

---

[2] De acordo com Aguirre (1898 [1793]), esse seria um termo do dialeto Guaná usado pelos Terena para identificarem os Kinikinau, em referência ao hábito de se sentarem sobre as pernas com as mãos apoiando o rosto. Mas, os atuais Kinikinau traduzem aquele termo como "índio guerreiro" (Carta Kinikinawa, 2003).

A história vivida dos atuais povos indígenas do Brasil tem demonstrado a inconsistência e a impropriedade da ideia de desaparecimento de grupos como os Kinikinau que, como qualquer outro, se transformou ao longo do tempo. Modificados ou "misturados", os povos indígenas seguem suas existências.[3] Essa situação gerou, em um primeiro momento, um sentimento de perplexidade e inquietação frente aquilo que, à primeira vista, parecia um paradoxo: a negação pela sociedade envolvente da existência de determinados grupos e a persistência desses em reafirmar suas identidades indígenas.

O confronto entre o Kinikinau "real", presença viva na sociedade brasileira e que se proclama um "povo resistente", e o Kinikinau imaginado, desaparecido na história e na literatura etnológica, provocou uma série de indagações para se entender o problema e que pode ser traduzido em uma questão fundamental: como os Kinikinau chegaram ao tempo presente com uma configuração socio-indígena que não responde a, praticamente, nenhum dos critérios tradicionalmente conhecidos para a definição de um grupo étnico e, ainda assim, se perceberem como um grupo distinto no interior de uma sociedade mais ampla?[4]

A constatação de que o despojamento de itens simbólicos, tais como narrativas míticas e práticas xamânicas, e materiais, como determinados objetos específicos, considerados definidores das diferenças, não tem impedido que os Kinikinau se reconheçam como um grupo indígena diferente de outros com os quais se relacionam,

---

[3]A inconsistência e impropriedade aqui mencionadas estão relacionadas às produções historiográficas e etnológicas que predominaram até a década de 1970, nas quais prevaleceram as noções de "perdas culturais", decadência e extinção por assimilação, como se discute no primeiro e quinto capítulo deste trabalho.

[4]Até a década de 1970, prevaleceu a ideia de que a existência de um grupo étnico estava condicionada à conservação ou "perda de autonomia cultural e linguística" (Ribeiro, 1970), que tinha como fundamento a noção de assimilação, como "processo pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo a sua especificidade cultural e sua identidade étnica anterior" (Cardoso de Oliveira, 1976a: 103).

seja indígena ou não. Essa constatação pode ser entendida na medida em que se consideram as percepções que o grupo tem de si, de como eles se concebem.

Buscando essa compreensão adotou-se a perspectiva da longa duração, com ênfase no plano das continuidades, partindo-se do pressuposto de que permaneceu uma estrutura geral de princípios que organiza o mundo vivido dos Kinikinau, isto é, as experiências que vivenciam, que revelam a forma como se concebem e realizam a sua permanência. A abordagem centrada somente nas diferenças serviu, sobretudo, às teses sobre o desaparecimento dos povos indígenas como no caso dos Kinikinau, frente à constatação de que, transformados através do tempo, eles não guardaram a memória de mitos ou práticas específicas que representavam alguns dos elementos da definição de um grupo indígena.

Nesse sentido, tornou-se necessário mostrar a forma como eles se conceberam e interpretaram as sucessivas situações, colonial e nacional, nas quais se envolveram e foram envolvidos. A razão para tal procedimento não é demonstrar se eles foram vítimas passivas ou agentes ativos; a questão central não é a de se identificar como reagiram, se aderiram ou resistiram a uma nova ordem, mesmo porque a história dos Kinikinau tem mostrado exploração, perseguições e injustiças que permearam suas experiências que, assim, não podem ser vistos sob outra perspectiva. Mostrar como as experiências realizadas naqueles contextos históricos foram concebidas pelos Kinikinau significa entender que as suas interpretações resultaram não de uma escolha propriamente dita, mas do modo como constituem o mundo em torno deles, de uma forma intrinsecamente significativa para eles (Gow, 2001: 303).

Essa perspectiva tornou-se viável dentro de um renovado campo conceitual e teórico que se realizou a partir da década de 1970. Desta forma, procurou-se mostrar no

primeiro capítulo como a constituição e o tratamento do objeto deste trabalho foram beneficiados pelas conquistas realizadas nas Ciências Sociais, particularmente no campo das interpretações sobre os povos indígenas.

Considerou-se que os textos tomados como fonte, não obstante expressar o ponto de vista, as noções e os espaços sociais dos seus autores, deixam escapar vestígios que permitem entrever as experiências e atividades daqueles que foram observados e descritos, cravando uma cunha nos discursos que obscurecem ou desconsideram as ações indígenas. Os registros são tratados como indiciários do olhar daqueles sujeitos que foram transformados em objeto de observação, a despeito de terem sido constituídos por "outros", isto é, não indígenas, possibilitando recompor parte da história dos Kinikinau, posto que, ultrapassando as intenções às quais deviam responder, permitem observar não apenas como esse grupo foi percebido, mas, também, como ele se movimentou no espaço colonial e, posteriormente, nacional. Isso implica em dizer da possibilidade de se entrever as condições estruturais da sua atuação frente aos desafios lançados por uma sociedade mais ampla, com a qual passaram a se relacionar, as formas como conceberam as situações (colonial e nacional), as estruturas sob as quais constituíram suas interpretações e, ainda, a relação dessas com a sua afirmação e continuação enquanto uma formação sócio-cultural indígena. Em suma, considera-se que as fontes escritas fornecem indícios que permitem entrever seu modo de existir e de construir a relação com o entorno.

Essa perspectiva deriva da proposta de uma leitura contra-pontual, inspirada em Said (1995),[5] e que aqui se realiza por meio da interpretação dos registros oficiais sobre

---

[5] Said (1995) indica que uma forma possível de se contrapor às visões estabelecidas é compará-las com a visão do "outro". Uma leitura em contraponto exige que se situe a narrativa, onde e quando ocorreu, seu contexto sociopolítico de produção, identificando-se as ideias e conceitos sobre as quais se apoiam, uma vez que todas as representações são sempre "circunscritas e socialmente reguladas" (p. 120).

os eventos e processos que marcaram as experiências do grupo ao longo da história. Parte-se do pressuposto de que, embora revelem as percepções dos seus formuladores, suas preocupações e projetos, eles também desvelam mais do que o simples embate entre "civilização" e "barbárie", que são concepções ocidentais.

Não se perde de vista que a diferença é produzida e mantida dentro de um campo de relações de poderes, no interior do qual os espaços são produzidos, forjados, pensados, imaginados e contestados (Gupta, 1995), como se indica, sobretudo, no segundo e quarto capítulos que apresentam, respectivamente, a construção sociopolítica da região do Gran Chaco e da Província de Mato Grosso. Nesse movimento de produção, imaginação e representação do espaço, buscou-se perceber os sujeitos indígenas, considerando-se que a geração da diferença se dá no interior de processos históricos de sociabilidades formadas dentro de um espaço interconectado, atravessado por relações políticas e econômicas de desigualdades.[6]

Se os registros examinados expressam o mundo dos seus autores, pode-se entender que a história daqueles indígenas, certamente, não se reduz às experiências relatadas. Isso leva ao reconhecimento dos limites que se impõem à análise histórica, mas, admitindo-se que não é possível resgatar o passado em sua integridade, estabelece-se o compromisso de se pensar historicamente aquilo que sobrevive como memória ou história e que, de alguma maneira, informa projetos e práticas sociais e políticas do tempo em que se vive.

---

[6]Considera-se aqui que a irrupção europeia na América deu partida a um amplo processo de "mundialização" das inter-relações entre diferentes partes do mundo que passaram a se interconectar através da circulação de mercadorias e de pessoas e, com essas, costumes, rituais, símbolos e, infelizmente, vírus e doenças.

O renovado contexto analítico, de percepção dos povos indígenas, permitiu a construção de conhecimento sobre os Kinikinau sob a tese de que o grupo se constituiu e foi constituído como uma formação social indígena no curso histórico de longa duração, através da sua "abertura para o outro" (Lévi-Strauss, 1994) e de mecanismos de incorporação. Estes, embora não sejam manifestações ou recursos exclusivos do grupo, pois são processos comuns aos ameríndios, se revelaram fundamentais para a sua constituição e continuidade, e foram expressos nas maneiras pelas quais os Kinikinau se relacionaram com outros grupos, indígenas ou não, posicionando-se conforme um padrão de tendências e "disposições" (Bourdieu, 1989) existente entre os povos Chané-Guaná, sendo que aquelas formas podem ser vistas como a tradução de uma maneira de se "fazer" a história.

A proposta central deste trabalho, portanto, parte do pressuposto de que entre os Kinikinau, a produção de sua história, como processo constituído e vivido por seus agentes sociais, realizou-se através de princípios norteadores de percepções e concepções comuns aos antigos Chané-Guaná, observando-se rigorosamente a ideia de que esses só podem ser entendidos historicamente. Nesse sentido, pode-se sugerir que aqueles podem ter sido atualizados, na medida em que se constata nos contemporâneos Kinikinau a persistência da tendência de estabelecerem alianças para a realização dos seus projetos coletivos e da apropriação de coisas, noções e discursos da sociedade nacional para essa finalidade.

Defende-se a hipótese de que os Kinikinau, historicamente um grupo pouco expressivo em termos demográficos, tinha nas relações com outros grupos um dos fundamentos de sua dinâmica sociocultural. A política de convívio interétnico certamente concorreu para a sua reprodução social e para a realização de processos de apropriações,

condição para a sua continuidade, uma vez que "os sujeitos e os objetos são antes de qualquer coisa efeitos das relações em que estão localizados e assim se definem, redefinem, se produzem e se destroem na medida em que as relações que as constituem mudam" (Viveiros de Castro, 2005).[7]

Cumpre observar que a documentação utilizada não é desconhecida, a maioria encontra-se editada, e os manuscritos, sobretudo os de procedência espanhola, encontram-se disponíveis em arquivos públicos, como o Arquivo Nacional de Asunción e, no caso de documentos brasileiros, no Arquivo de Mato Grosso.[8] As fontes relativas aos povos chaquenhos encontram-se arroladas e comentadas nos inventários realizados por Kersten (1905), Alfred Métraux (1946) e Susnik (1992); em relação aos Guaná, por Cardoso de Oliveira (1976 [1960]), Sganzerla (1992) e Carvalho (2001), e sobre os povos indígenas em geral, por Monteiro (1994). Na realização desses levantamentos, seus autores consultaram arquivos brasileiros e estrangeiros, tais como o Arquivo da Cúria Geral dos Capuchinhos (Roma), Arquivo da Propaganda Fide (Roma), os Arquivos Diocesanos de Cuiabá e de Corumbá, Arquivos da Paróquia de Miranda e de Nioaque, pesquisados por Sganzerla (1992); o Archivo Nacional de Asunción, o Arquivo General de la Nacion (Argentina), o Arquivo del Museo Mitre (Argentina), Arquivo Geral das Índias (Espanha), consultados por Susnik (1992); além das fontes já arroladas que se encontram no Arquivo Nacional (RJ), no Museu do Índio (RJ) e, ainda, a documentação portuguesa ultramarina, catalogada e publicada, e as coleções de documentos publicados,

---

[7] Entrevista concedida pelo antropólogo, publicada em agosto de 2005 no jornal **Folha de São Paulo**, no "Caderno Mais!", sob o título "Viveiros de Castro: a filosofia canibal".

[8] Elizabeth Madureira Siqueira organizou e transcreveu documentos em dois conjuntos denominados Registro de Correspondência Oficial da Diretoria Geral de Índios com o Presidente da Província (1848-1872) e Documentos da Diretoria Geral de Índios (século XIX). Os documentos originais encontram-se arquivados no Arquivo Público de Mato Grosso, em Cuiabá.

como os Documentos Históricos e Geográficos da Conquista e Colonização Rio-Platense (Torre-Revello, 1941); Coleção Pedro de Angelis (1835-1837), Coleção Pastells (1568-1750) e apêndices de documentos em Lafuentes Machaín (1939) e em Enrique Gandía (1939).

Face à extensão e ao caráter de fontes comentadas pelos organizadores ou compiladores, optou-se por recorrer a essas fontes, realizando-se um trabalho de escavação do material, buscando-se a presença dos Kinikinau. Muitos dos documentos arrolados nos inventários mencionados foram utilizados nos estudos sobre outros povos, como os Terena ou os Mbayá-Guaicuru, mas não em relação aos Kinikinau, não existindo, a rigor, aquilo que se poderia chamar propriamente de produção historiográfica ou etnológica sobre esse grupo.[9] Não se deve esperar originalidade em relação às fontes e aos eventos trabalhados, mas a sua abordagem em relação aos Kinikinau. O trabalho de triagem e o exame geral do conjunto documental mencionado permitiram tecer as considerações que se seguem.

As fontes existentes sobre as experiências históricas dos Kinikinau-Guaná, como de um modo geral ocorre com os registros documentais sobre os povos indígenas, são precárias e fragmentadas, apresentando o problema do "cipoal" das denominações étnicas (Monteiro, 2001). Os registros sobre os Kinikinau, realizados até a primeira metade do século XVIII, estão relacionados, predominantemente, a um conjunto de grupos tratados

[9] Existem artigos publicados eletronicamente pelo ISA (Instituto Sócio Ambiental), do antropólogo Giovani José da Silva e do geógrafo José de Souza e na revista **Sociedade e Cultura** (Goiânia) e o trabalho de Dercir Pedro de Oliveira e Miriam Moreira Alves, na área de Linguística, publicado na revista **Tellus**, da Universidade Dom Bosco, de Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Até o presente momento, existe um único trabalho em nível de tese doutoral, apresentada por Ilda Souza na Unicamp, em 2008, na área de Linguística e que, de acordo com a sua autora, tem como objetivos centrais: "fazer um apanhado da história e da etnografia Kinikinau e fazer uma análise descritiva da língua nos níveis fonológico, morfológico e sintático" (p. 9).

genericamente como Chané-Guaná, sendo raras as referências coloniais diretas. As menções existentes referem-se aos Chané-Guaná como um todo. As distinções etnonímicas, as designações que singularizam cada um dos seus quatro subgrupos, Terena, Kinikinau, Layaná e Echoaladi ("Guaná")[10] aparecem, sobretudo, a partir da segunda metade daquele século.[11]

As esparsas informações e raras descrições da literatura etnográfica, ou de caráter administrativo que, em geral, caracterizam a documentação sobre os povos indígenas, também contemplam os Chané-Guaná do Chaco colonial, representando um frágil conjunto de fugazes e fragmentados dados. Nesse tipo de acervo documental, aqueles grupos aparecem de forma secundária, não possibilitando um situar-se no interior do grupo Guaná, o que requer uma boa dose de suposições que se agarram aos poucos indícios existentes, para se perceber o grupo no mundo colonial. Ao lado das dificuldades mais comuns, portanto, está o fato de que boa parte das referências sobre os Kinikinau encontra-se dentro de um campo étnico, formado pelos Mbayá-Guaicuru e pelos Chané-Guaná como um todo. Dentro desse campo, os primeiros monopolizaram as atenções e os registros realizados pelos agentes da colonização espanhola sobre a região do Gran Chaco. Nas poucas menções existentes sobre os Guaná, esses aparecem como acompanhantes ou aliados dos Mbayá-Guaicuru que seduziram o imaginário ocidental, por uma resistência considerada agressiva, arrogante e selvagem. A combatividade frente à presença dos europeus transformou o grupo no flagelo dos colonos e administradores

---

[10] O subgrupo Chavaraná ou Echoaladi é comumente chamado de Guaná.

[11] Uso o termo Chané-Guaná quando os documentos se referirem de forma genérica aos grupos Aruák que habitaram o Gran Chaco entre o século XVI e o XVIII; a designação Guaná é usada quando se tratar especificamente dos grupos Aruák localizados no Chaco Boreal e que historicamente se deslocaram junto com os Mbayá-Guaicuru. A designação Kinikinau-Guaná é usada quando se tratar de uma referência geral aos povos Guaná, sem distinção das nomeações dos subgrupos.

ibéricos. Isso confirma a hipóteses de que a pouca consistência da documentação colonial sobre a maioria dos povos indígenas é em si mesma significativa. Os grupos que se tornaram objeto de registros mais detalhados foram aqueles que, de alguma forma, colocaram em risco os projetos de conquista e colonização empreendidos pelos europeus e que, por isso, deviam ser domesticados e administrados, como no caso dos povos chamados Guaicuru, na região do Chaco.

Além disso, há que se considerar que boa parte dos registros sobre os povos indígenas do Chaco foi produzida pelos padres missionários (Kersten, 1968 [1905]). Até o século XVIII, dentre os Guaná somente os Layana estiveram sob a condição de missionados, daí a pouca densidade das informações, para aquele período, sobre os demais subgrupos (Kinikinau, Terena e Echoaladi ou Guaná).[12]

As fontes para o estudo da história dos Kinikinau conferem visibilidade a alguns aspectos históricos da existência do grupo, notadamente as relações com a sociedade colonial espanhola e lusa e, posteriormente, com o Império brasileiro, bem como com outros grupos indígenas, sobretudo com os Mbayá-Guaycuru.[13] A inexistência, na tradição oral dos Kinikinau, de qualquer lembrança de mitos de origem do grupo e de referências aos primeiros contatos do tempo colonial hispânico, expressando uma obliteração total desse espaço de suas vidas, impossibilita a descrição de processos sociocosmológicos e de incorporação de novos elementos presentes na situação de

---

[12] A primeira redução instalada entre os Guaná pelos jesuítas foi a de San Juan de Nepomuceno em 1764, com os Layana, e que foi desarticulada com a expulsão dos jesuítas dos domínios hispânicos em 1767, sendo posteriormente retomado pelos padres franciscanos o trabalho junto aos Layana, no povoado de Tacuati (Sanches Labrador, 1910). Os Kinikinau, Echoaladi e Terena irão viver a experiência do trabalho missionário regular no século XIX, em território brasileiro.

[13] Esse último grupo constitui objeto do terceiro capítulo, adiantando-se que os Mbayá constituíam um grupo de língua Guaicuru, que se autodenominavam de Eyiguayegi, conforme pode ser visto nos registros do missionário jesuíta Sanches Labrador (1910), escrito em meados do século XVIII.

contato. Certamente, eles ocorreram e não se deram em um espaço vazio, mas a partir de recursos simbólicos próprios, uma vez que, citando Sahlins (1997b:126), "a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam". Assim, reconheço de imediato a inexistência de vestígios que poderiam mostrar aquela dimensão da vida dos Kinikinau. Porém, mais do que lamentar a limitação imposta pelo caráter dos vestígios existentes, trata-se de explorar aquilo que foi preservado como o passado daquele grupo que, apesar de representar as impressões dos agentes da sociedade ocidental, constitui a única forma de se aproximar e de se ter acesso a um passado mais remoto dos Kinikinau. Isso significa dizer da imposição de se "ver" esse povo a partir do momento da chegada dos europeus na região colonial chamada Gran Chaco, onde se encontravam os antepassados daquele grupo. A restrição determinada pela ausência de fontes mitológicas, da tradição oral ou arqueológica, portanto, levou à seleção dos aspectos da vida dos Kinikinau que mais chamaram a atenção dos cronistas e narradores e que, por isso, encontram-se documentados. Mas, partir da história do contato, como se buscou mostrar neste trabalho, não significa dizer que a sua história foi iniciada somente com aquele evento.

Uma das referências específicas mais antigas sobre os Kinikinau, registrada pelo governador do Paraguai, Don Felipe Rexe Gorbalán, através da Cédula Real de 1678, refere-se aos Quiniquina (Pastells, III, 1912); Aguirre (1898 [1793]) menciona os Kinikinaos-Quainoconas-Caynocoe, que seriam chamados pelos Mbayá-Guaicuru como Equini Quinao ou Eguriquinas. Não obstante o entrevero etnonímico, pode-se afirmar que os grupos hoje conhecidos como Terena, Layana, Kinikinau e Guaná compartilham um passado comum como unidades socioculturais Guaná, que viveram no Chaco entre o século XVI e o XVII.

Os indícios documentais existentes permitem retraçar parte da trajetória dos Kinikinau, da época em que viviam no Gran Chaco até o seu deslocamento e permanência em territórios que naquele momento estavam sendo definidos como domínio lusitano, e onde, posteriormente, a coroa portuguesa criou a província de Mato Grosso, que incorporava os antigos Campos de Xerez, fundando postos militares nas atuais regiões de Miranda e Corumbá, em torno dos quais os Guaná se fixaram, entre a segunda metade do século XVIII e início do seguinte (Prado, 1839[1795]).

A partir dessa nova localização tiveram início as experiências dos Kinikinau como índios de missões religiosas e de aldeias oficiais, que representam os lugares da visibilidade do grupo como se vê em relatórios da Diretoria Geral de Índios de Mato Grosso; nos discursos dos presidentes dessa antiga província brasileira, nos relatórios dos funcionários missionários capuchinhos Frei Macerata e do Frei Mariano de Bagnaia, que atuaram na catequese dos Kinikinau.

Outras fontes, constituídas por relatos de viagem, como os de Francis Castelnau, e de memorialistas como Alfredo D'Escragnolle Taunay, referências também formuladas no século XIX, fornecem informações gerais sobre o aldeamento e catequese dos Kinikinau, a participação na Guerra da Tríplice Aliança, também chamada Guerra do Paraguai (1864-1870) e a dispersão do grupo no período pós-guerra. As informações constituídas nesse período permitem vislumbrar alguns dos movimentos de territorialização, isto é, de fixação territorial dos Kinikinau, após sua entrada no território brasileiro: na Missão Nossa Senhora da Misericórdia, nas proximidades de Albuquerque, junto com os Guaná, entre 1819 e 1823; no aldeamento de Bom Conselho, até 1863, em Mato Grande, com aproximadamente 800 Kinikinau (Leverger, 1862); nas proximidades de Miranda, desde o final do século XVIII e até aproximadamente 1920, quando se

intensifica a sua dispersão pelas fazendas da região sul do antigo Mato Grosso e aldeias de outras etnias. Mais uma vez, constata-se o caráter lacunar dos registros e a impossibilidade de se reconstruir, por exemplo, as dimensões institucionais (parentesco e organização social) e sistema cosmológico dos Kinikinau, a partir dos dados existentes ou da memória do grupo que chegou até os presentes dias.

Tudo isso reforçou a percepção da centralidade das relações interétnicas na história dos Kinikinau, que foram tomadas como um dos caminhos possíveis de acesso ao passado desse grupo. Dentro desse limite imposto pelos vestígios existentes, buscou-se vislumbrar os significados que aquelas relações assumiram na existência dos Kinikinau, não se perdendo de vista que, citando-se Sahlins (1993: 16), "deuses ou inimigos, ancestrais ou afins, de várias formas, os Outros representam a condição necessária da existência de uma sociedade indígena", e condição de possibilidade da sua autodefinição (Albert, 2002).

O enfoque sobre as situações sócio-históricas do contato poderia ser redutor, porém, partiu-se da constatação de que para os povos indígenas foi praticamente impossível ignorar a presença dos europeus, seja pelo contato direto ou indireto, pelas doenças transmitidas ou pelas mercadorias europeias que circularam por extensas e complexas redes de trocas indígenas. E, sobretudo, considerou-se que o mundo dos "brancos" não é exterior ao mundo indígena, sendo o exterior do mundo indígena, no qual o Outro não era apenas pensável, como também indispensável (Viveiros de Castro, 2002). Dentre os "Outros", foi possível, no caso dos Guaná, identificar os humanos, isto é, outros grupos indígenas e os "brancos", espanhóis, portugueses e brasileiros. O desencanto quanto às possibilidades e os limites impostos a uma investigação sobre a

história dos Kinikinau, porém, não coloca obstáculos radicais ao conhecimento sobre o grupo, sendo possível conhecer no mínimo uma parte de sua história.

Considerou-se que, se as relações interétnicas representam uma dimensão importante da vida dos Kinikinau, essas constituem um campo a partir do qual os Kinikinau se deram a conhecer e que, portanto, representam um via de acesso para a compreensão do grupo, pois afinal deixam entrever o seu modo de ser. Embora se constate o interesse pelo estabelecimento de relações com estrangeiros, é preciso considerar que não havia possibilidade de uma "não-relação" para todos aqueles que de alguma forma entraram em contato, pela guerra ou pela aliança, pelo encontro físico ou através de mercadorias, bens ou informações. De algum modo se relacionaram concreta ou imaginariamente, afetando-se mutuamente (Gupta &Ferguson, 1997).

Captada nos textos documentais e em evidências empíricas como uma característica estrutural das relações estabelecidas com outros grupos, a receptividade Kinikinau foi considerada, portanto, a partir do pressuposto de que as representações indígenas do passado frequentemente lidam com "outros significativos" que são classificados em termos de relativa similaridade cultural e poder político (Whitten, 1998). Nesses termos, entende-se que para os Kinikinau coloniais os "outros significativos" estão representados, sobretudo, pelos Mbayá-Guaicuru e pelos demais subgrupos Guaná (Terena, Echoaladi e Layana), no tempo do Chaco e, posteriormente, pelos lusos brasileiros que passaram a representar os novos parceiros, substituindo os Mbayá, como amplamente encontra-se documentado e conforme se busca mostrar nos capítulos terceiro e quarto.

Existe uma maior precariedade de dados após o final da Guerra do Paraguai (1870) e até o momento em que foram dados como extintos, na primeira metade do

século XX. As produções das últimas décadas do século XIX, por exemplo, uma das principais fontes, os relatórios dos presidentes da província de Mato Grosso praticamente não se referem às populações indígenas situadas ao sul daquela região. As informações estavam predominantemente referidas ao combate aos povos localizados mais ao norte e que resistiam ao processo de colonização de suas terras, tais como os Apiacá, Parecis e Cabixy. No sul de Mato Grosso, foram os fazendeiros que deram conta de controlar os índios, realizando a sua incorporação ao regime de trabalho nas fazendas e vilas (Esselim, 2000). Para o século XX verifica-se a ausência quase absoluta de informações sobre os Kinikinau, que apareceram esporadicamente nos registros do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e raramente nos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), entre o início do século passado e a década de 1980, aproximadamente. Nesse lapso de sua história, adquiriu importância a discussão sobre a questão do peso de serem considerados um grupo em via de extinção, e de se buscar entender porque isso não ocorreu efetivamente, como os próprios Kinikinau demonstram.

Assim, para períodos historicamente mais recentes, a partir da história republicana brasileira, as fontes se mostraram mais frágeis e fragmentadas, sobretudo por se considerar a pouca densidade demográfica do grupo, o qual vinha sendo pensado como destinado ao desaparecimento, desde o final da Guerra do Paraguai (1870), não despertando maiores atenções dos órgãos oficiais como o Serviço de Proteção aos Índios primeiramente e, posteriormente, a Fundação Nacional do Índio, nem provocando maiores interesses por parte dos pesquisadores.

Além de fontes escritas, utilizou-se a pesquisa de campo, de contato direto com os Kinikinau de São João e com outros que, desaldeados, vivem na cidade de Bonito. Através de conversas informais, aplicação de questionário e realização de entrevistas,

obteve-se dados e informações fornecidos pelos próprios Kinikinau, que foram postos em diálogo com os registros existentes sobre o seu passado, e desses entre si, com o objetivo de se estabelecer uma perspectiva de longa duração, capaz de mostrar mudanças e continuidade. As fontes escritas e os relatos foram tratados não como evidências em si, mas como produtoras de indícios e de possibilidades de se perceber a interpretação que os Kinikinau elaboraram e elaboram sobre o seu mundo, mostrando a sua maneira de ser "índio" que embora possa ser contestada, não pode ser ignorada.

Ao se considerar que no interior do processo histórico os grupos constituem experiências, produzem, adaptam e acumulam saberes e fazeres, isto é, produzem história e sentimentos de pertencimento, condição da existência da memória coletiva (Halbwachs, 1990), tem-se a possibilidade de se reconhecer que o passado constitui uma referência construída social e afetivamente, servindo para que cada grupo se situe em relação aos demais. Nesses termos gerais, pode-se reafirmar que os Kinikinau, enquanto uma formação socioindígena e como qualquer outro grupo resultou de amplos e complexos processos históricos que envolveram a produção de conhecimentos e sensibilidades coletivos, classificação externa e autoidentificações.

No primeiro capítulo, discute-se como teoricamente tornou-se possível considerar como objeto legítimo de investigação um povo que, por mais de meio século, foi considerado desaparecido. A visibilidade de muitos grupos indígenas ocorreu dentro de um quadro analítico modificado nas últimas décadas, que se realizou não somente por uma necessidade teórica de se interpretar a complexa realidade vivida pelos contemporâneos povos indígenas, como também pela atuação desses. Dessa forma, tornou-se necessário retomar algumas das novas ou renovadas concepções usadas nos estudos sobre os povos indígenas, para a indicação das bases teóricas sob as quais se

ergue o presente trabalho, mostrando-se as mediações teóricas e históricas usadas. Dentre estas, se destaca a perspectiva de compreensão das percepções dos Kinikinau sobre os eventos nos quais estiveram envolvidos ao longo da sua história, no interior de uma sociedade mais ampla.

O segundo capítulo está voltado para o passado colonial dos Kinikinau, inseridos no amplo grupo Guaná-Aruák, suas relações com outros povos indígenas e com os agentes e instituições da colonização espanhola, a partir da sua localização no território do Gran Chaco. Esse retorno não significa uma preocupação primordial com as origens do grupo, mesmo porque essas não se situam no evento da chegada dos europeus na América. A resolução encontra-se vinculada à simples constatação de que os vestígios mais antigos sobre os Kinikinau estão relacionados aos seus antepassados Chané-Guaná do Gran Chaco que, por quase três séculos, estiveram em contato com os espanhóis, representando um aspecto notável da sua história. A imposição desse recorte foi trabalhada menos como um problema e mais como uma oportunidade de se ter acesso ao conhecimento sobre a atuação daqueles povos na constituição de sua história frente ao colonialismo hispânico.

Nesse sentido, procurou-se perceber, simultaneamente, como os Guaná se articularam com outros grupos indígenas e como recepcionaram e se relacionaram com os novos sujeitos que emergiram em suas vidas, contrapondo-se às formas sob as quais emergiram no imaginário europeu, ao tipo de representação produzida pelos agentes do colonialismo. O Gran Chaco, como a base material sobre a qual os Guaná, povos de língua Aruák, construíram suas territorialidades, até meados do século XVIII, foi tratado analiticamente sob a noção de que os espaços adquirem significados a partir dos agentes

sociais que sobre eles atuam, sendo construções ao mesmo tempo históricas, culturais e políticas, buscando-se vislumbrar a atuação dos Guaná nesse processo.

Ao se considerar que os vínculos entre grupos e lugares são historicamente construídos no processo de formação do sentimento de pertencimento, entendem-se as "territorializações culturais" (étnicas ou nacionais) como contingentes e complexos resultados de processos históricos e políticos (Gupta & Ferguson, 1997). Nessa direção, buscou-se entender a configuração imaginária do Gran Chaco através do exame da dinâmica sócio-política indígena constituidora daquela região, como uma maneira de se "ver" a atuação dos Guaná no amplo contexto da colonização espanhola. Para isso, foram utilizadas fontes produzidas pelos agentes da colonização espanhola sobre a região platina, buscando-se perceber como foi construída a ideia de uma "Nação Guaná", a definição dos seus atributos e a percepção indígena em relação a esse processo.

O terceiro capítulo destaca as relações intertribais dos Guaná com os Mbayá-Guaicuru por considerar que esses últimos foram os parceiros mais constantes dos primeiros durante um largo tempo, e que parece ter sido retomada em tempos recentes, considerando-se a presença de uma aldeia habitada por Kinikinau no interior da Reserva Indígena Kadiwéu. Buscou-se entender historicamente a dinâmica social dos Kinikinau, suas tendências e disposições, como uma maneira de se compreender os significados implícitos na relação que estabeleceram com o seu entorno sociopolítico, explorando-se as representações e as interpretações constituídas e registradas. Para isso, foi usado um conjunto de relatos históricos e descrições etnográficas, considerado básico aos estudos dos povos genericamente chamados de Guaicuru, uma vez que a maior parte das informações, para o período que se estende até meados do século XVIII, se refere aos Guaná como um todo, sendo esses tratados secundariamente dentro de um campo de

observação focado nos grupos chaquenhos que mais seduziram a imaginação ocidental, os Guaicuru.

O quarto capítulo prossegue historiando a construção de relações dos Kinikinau, desta vez, com os agentes do Estado brasileiro e suas instituições. Esses representaram os novos atores e os novos dispositivos com os quais os Kinikinau se defrontaram em sua trajetória de deslocamento e fixação em terras indígenas transformadas em luso-brasileiras. Aportaram nessa área como um dos herdeiros culturais dos povos Guaná-Aruák, tempo em que se verificou a consolidação da identificação das unidades socioculturais Guaná a partir das especificações etnonímicas hoje conhecidas: Terena, Layana, Guaná (Echoaladi) e Kinikinau. Procurou-se mostrar, por um lado, que os luso-brasileiros passaram a ocupar o lugar na história dos Kinikinau antes ocupado pelos Mbayá-Guaicuru e, por outro, a atuação dos Kinikinau no sentido de sua inserção na sociedade mais ampla, através da apropriação dos espaços disponibilizados. Desta maneira, buscou-se identificar os "lugares" construídos ou ocupados pelos Kinikinau na emergente nação brasileira.

As representações sobre a extinção do grupo Kinikinau confrontadas com a sua contemporânea existência conduziram ao diálogo com os Kinikinau de São João, sua única e pequena aldeia, particularmente com os seus anciães, como a senhora Zeferina que ativamente participa dos esforços que o grupo vem realizando para efetivamente ser reconhecido, sobretudo, pelos esforços realizados para manter viva a língua de seus antepassados (Souza, 2008). Dessa forma, no quinto capítulo, retoma-se a questão do desaparecimento dos povos indígenas que é tratada sob dois aspectos: como questão histórica, uma vez que foi produzida no passado, refletindo-se nas representações e práticas do tempo presente e como uma questão teórica, uma vez que envolve conceitos

tais como “cultura”, “tradição” e “etnicidade”. Não se trata de se insistir em vão sobre uma questão já resolvida tanto do ponto de vista teórico, quanto do ponto de vista dos indígenas, uma vez que os Kinikinau continuam a sua existência, demonstrando que não desapareceram. Trata-se de se pensar historicamente uma questão que pode revelar formas de atuação indígena que, ao serem desconsideradas, concorreram para a representação da extinção do grupo.

Entender como os Kinikinau estiveram posicionados frente às representações produzidas externamente, como as de desaparecimento e de desenraizamento, significa entender parte da história da qual fizeram parte e como a conceberam, o que nem sempre converge com as concepções canônicas de história. Assim, historiando-se a posição dos Kinikinau no interior das diferentes formas de “desaparecimento” produzidas externamente, buscou-se demonstrar em primeiro plano, como as circunstâncias históricas “trabalharam” sobre o grupo, como esse respondeu às novas situações, entendendo-se que as atuações e respostas constituídas expressam uma maneira de se fazer a história. Secundariamente, buscou-se comprovar que os discursos e interpretações sobre a condição dos indígenas, produzidos entre meados do século XVIII e a primeira metade do seguinte, constituíram os argumentos centrais para a representação da extinção de muitos povos indígenas do Brasil e que se refletem nas práticas do tempo presente.

Ao longo do trabalho, buscou-se perceber as formas de relação estabelecidas pelos Kinikinau com o Estado espanhol e o português, respectivamente e, posteriormente, com o Império brasileiro. Consideraram-se as instituições e práticas governamentais não somente como dispositivos de controle de uma organização do tipo estatal ocidental, ou manifestações da modernização capitalista, mas também como objeto de negociação,

conciliação e apropriações de muitos povos indígenas, como no caso dos descendentes dos Guaná-Aruák.

Organizado sob uma perspectiva histórica, objetivando construir uma interpretação fundada nos indícios documentais e empíricos sobre as experiências dos Kinikinau, no contexto do colonialismo e da formação do Estado nacional, recorte imposto pelo caráter das fontes, torna-se conveniente assinalar que a descontinuidade narrativa dos eventos aqui apresentados deve-se à ausência de uma maior consistência de registros históricos que documentem os acontecimentos e as experiências realizadas pelos Kinikinau no passado. Mas, ao se trabalhar sob a perspectiva de que a história tem um efeito constitutivo sobre a formação dos Kinikinau enquanto uma formação socioindígena, o rigor cronológico não se constitui como um fundamento, relembrando que este trabalho se propõe, fundamentalmente, verificar as condições estruturais da atuação indígena e as formas através das quais os Kinikinau perceberam e participaram das novas situações e estabeleceram relações com outros grupos. Toma-se por pressuposto que esses relacionamentos fazem parte da sua constituição como sujeito coletivo, no interior de uma sociedade do tipo colonial ou nacional.

O presente texto, portanto, não apresenta uma ordem rigorosamente cronológica, mas dialógica, realizando idas e vindas, entre o presente e o passado, e do passado para o presente. A documentação existente, embora fragmentada, permitiu perseguir uma perspectiva de longa duração; o espaço temporal retrocede ao século XVI e XVII, como um tempo fundamental para a definição dos Guaná, antepassados dos atuais Kinikinau, como uma formação sociocultural indígena, avançando até meados do século XIX, como o tempo em que se consolidou a identificação dos subgrupos Guaná sob os atuais etnônimos. Embora se verifique uma maior escassez de informações para o século XX,

esse foi visitado como o tempo em que predominou a ideia do desaparecimento dos Kinikinau. O recorte visou à investigação das formas de relacionamentos afirmados pelos Kinikinau para possibilitar a verificação das persistências e mudanças e o entendimento dos possíveis vínculos dos atuais Kinikinau com seus antepassados do Gran Chaco. Buscou-se no diálogo entre história e antropologia, e na intertextualidade, a compreensão da persistência de um pequeno grupo que se vê e é visto como culturalmente distinto apesar de séculos de uma história atravessada pelo contato e convívio com outros povos.

Trata-se, especificamente, de se historiar a constituição dos Kinikinau enquanto uma formação sociocultural indígena. Consideram-se os eventos que participaram do processo, identificando os lugares e os espaços a partir dos quais se deu a consolidação do grupo. Buscam-se os possíveis interesses indígenas na sua permanência enquanto um segmento diferenciado no quadro de uma sociedade mais ampla, constituindo-se uma interpretação fundada, sobretudo, em dados documentais, de uma leitura possível que se realiza a partir de uma concepção de escrita da história, como indica Burke (1992), que busca contemplar outras formas de percepção e de constituição do mundo vivido, para se demonstrar que a história não pode ser expressa numa narrativa totalizante, como uma sucessão de eventos e fases homogêneas à qual os povos indígenas vêm se acoplar.

Finalmente, enfatiza-se que este não é um trabalho de etno-história, uma vez que não tematiza especificamente narrativas indígenas, nem se trata particularmente de se desvendar a organização social Kinikinau através do tempo, já que não se dispõe de documentos para tal reconstituição, restringindo-se a alguns elementos comuns aos povos Guaná-Aruák que permitem pensar as condições estruturais da atuação dos Kinikinau frente aos desafios lançados pela sociedade envolvente, do tipo colonial ou nacional. Trata-se de um esforço para contribuir com uma maior abertura da narrativa histórica aos

povos indígenas, incluindo aí os Kinikinau, através do registro das dimensões sociopolíticas por meio das quais eles construíram sua articulação com a sociedade envolvente, mostrando a sua maneira de construir a história. Assim, visa-se concorrer para o reconhecimento desse grupo e da forma como construíram e constroem relações com o seu entorno em um mundo que ainda permanece pouco generoso em relação às diferenças. Nessa perspectiva espero que se possam cumprir os votos de Lévi-Strauss (2008 [1952]) de que a diversidade das culturas se realize "sob forma em que cada uma seja uma contribuição para maior generosidade das outras" (p. 98). Aos contemporâneos Kinikinau resta desejar que suas novas lutas, esforços e investimentos, que comprovam que eles não são nem frágeis e nem incapazes de fazer história, consigam vencer a inflexibilidade que se tem em relação ao "outro".

CAPÍTULO 1

PERSPECTIVA HISTÓRICA, ETNICIDADE E HISTORICIDADE PARA A COMPREENSÃO DOS KINIKINAU

O presente tempo vivido, contrariando as sombrias previsões de uma extinção generalizada dos povos indígenas, reafirmou a presença de novos e de antigos grupos que, como os Kinikinau, apresentam uma longa trajetória histórica e que já se encontravam na América Meridional na época das primeiras incursões espanholas, mostrando que a existência do grupo não se reduz às condições políticas contemporâneas.

Os Kinikinau, como tantos outros grupos, cujas histórias parecem se confundir com a história do contato com os ocidentais, tiveram suas vidas profundamente mudadas ao longo do tempo, chegando mesmo a não serem mais reconhecidos pela sociedade mais ampla. Esse tipo de situação aflorou, sobretudo, a partir da década de 1980, momento em que ficou claro que os povos indígenas não somente tinham um passado como também vislumbravam um futuro. A persistência e o surpreendente crescimento demográfico de muitos deles recolocaram em cena as noções e as categorias usadas na produção de um saber sobre os povos indígenas do passado e do presente. A situação desafiou e, gradativamente, possibilitou a superação dos esquemas analíticos rígidos, fundamentados em pressupostos reificadores e antinômicos que resultaram na representação de povos indiferentes ao processo histórico, e aos quais só eram permitidas a resistência ou a assimilação.

Assim, falar sobre a existência e continuidade dos Kinikinau exige que se revejam, ainda que rapidamente, as possibilidades de análise que se abriram como

alternativa aos estudos de inspiração aculturadora e que predominaram até meados da década de 1970. Contrapondo-se a essas interpretações surgiu um notável conjunto de estudos relacionados, sobretudo, às populações amazônicas e nordestinas, que demonstraram os limites e o alcance da ação colonial ou nacional, mostrando que esses dependeram largamente das disposições indígenas, na recepção e interpretação que fizeram dos eventos a que estiveram sujeitos.

No florescente campo das novas abordagens destacam-se os trabalhos produzidos, particularmente a partir da década 1990, que se tornaram referência obrigatória para aqueles que se dedicam aos estudos sobre os povos indígenas, apresentando novas ou renovadas concepções, como as de cultura, tradição e resistência. Refiro-me aos estudos publicados nas coletâneas organizadas por Manuela Carneiro da Cunha (1992); Luis Donizete Grupioni (1992); Viveiros de Castro & Cunha (1993); Klor de Alva (1995); Hill (1988 e 1996) e, nesta última década, Albert e Ramos (2002); Heckenberger (2001); Hill e Santos- Granero (2002) e Fausto e Heckenberger (2007).

A perspectiva de análise em que se consideram as percepções indígenas encontra-se exemplarmente explorada nos estudos sobre os povos amazônicos (Viveiros de Castro, 1993; Albert e Ramos, 2002; Heckenberger e Fausto, 2007), que inspiram a compreensão da constituição dos Kinikinau como uma formação social indígena, uma vez que mostram diferentes formas sob as quais os grupos se constituem. Outros estudos instigantes também podem ser mencionados, por defenderem a ideia de que as mudanças ocorridas não significam o desaparecimento de grupos indígenas, como tem sido mostrado em estudos como os de Pacheco de Oliveira (2004), Abercombrie (1990) e Boccara (2000), para citar apenas alguns.

"Armas e Armadilhas", artigo de John Monteiro, publicado no final da década de 1990, constitui uma das referências obrigatórias para os historiadores que se enveredam na pesquisa sobre a história dos povos indígenas do Brasil, fornecendo linha para a tessitura de uma "nova história indígena".[14] Avaliando como uma armadilha a perspectiva de se pensar os índios somente "como vítimas das iniquidades dos brancos", e o uso político dessa imagem, Monteiro indica a necessidade de se nuançar a ideia da existência de uma oposição radical e obstinada entre os indígenas e a sociedade colonial ou nacional. Percepção essa que alargou a possibilidade de se pensar historicamente os povos que, como os Kinikinau, adotaram uma política de aproximação e colaboração, sem que isso levasse ao desaparecimento. Isso sugere que a perspectiva vitimadora é igualmente canibal, devorando a visibilidade de muitos povos indígenas na medida em que "oculta os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informavam e direcionavam as maneiras pelas quais diferentes segmentos sociais nativos se posicionavam diante da nova ordem que começou a se instaurar" (Monteiro, 1999: 238). Isso possibilitou pensar o espaço possível para os Kinikinau darem continuidade à sua existência coletiva, e buscar identificar os lugares a partir dos quais eles puderam recompor e recriar sua vida enquanto uma formação socioindígena, como se procura mostrar no quarto e quinto capítulos.

A partir das reflexões de Barth (1969), em seu estudo para a definição de grupo étnico como uma organização social, afirmou-se uma renovada concepção de

[14] Monteiro assinala que se deve reconhecer que os povos indígenas sempre foram mencionados na história do Brasil, tratando-se menos de sua ausência e mais das maneiras sob as quais eles emergiram na história.

cultura.[15]Estabelecia-se o pressuposto de que a cultura é algo dinâmico e processual, no qual os agentes criam e recriam alternativas e respostas às situações novas com as quais se defrontam. O entendimento de que todas as formações socioculturais resultam de uma construção social e que, de certo modo, sempre podem ser recriadas, não subentende uma cultura indefinida e infinitamente maleável, mas sim histórica. Passou-se a considerar que as culturas se constituem como complexos e contingentes processos históricos e políticos, como o resultado de ações e interações entre grupos, e não como o princípio primeiro de suas existências (Gupta & Ferguson 1997). Essa renovada concepção trouxe um novo alento para a compreensão dos povos indígenas que, como outros quaisquer estão sujeitos às contingências históricas e às transformações. Nesse sentido, reafirmou-se o pressuposto de que não existem sociedades ou povos destituídos de história, o que existe é a ambígua e poderosa representação de que isso seja possível (Hill, 2002). Dessa forma, verificar como a história "trabalhou" sobre um tipo de coletividade, por muito tempo considerado indiferente às mudanças, tornou-se uma possibilidade de análise e uma forma de abordagem que conduz à construção de conhecimento sobre povos indígenas.

Viveiros de Castro (1993) avaliou que, a partir da década de 1980, surgiram numerosos estudos monográficos sobre os povos indígenas, das terras baixas sul-americanas, particularmente as amazônicas, que demonstram o abandono de termos como "mudança cultural", "aculturação" e contato interétnico, indicando que se passou a

---

[15] Barth avaliou que "(...) é mais proveitoso considerar-se essa importante característica [compartilhar uma cultura comum] como uma implicação ou resultado do que como uma característica primária e de definição da organização dos grupos étnicos" (p. 11). Reconhecendo o predomínio da linha interpretativa baseada na teoria barthiana, Manuela Carneiro da Cunha oportunamente lembrou que o critério da cultura como definidor de um grupo étnico deve ser usado de forma cautelosa, devendo incluir a percepção de que todas as comunidades humanas mudam através do tempo, reconhecendo-se que movimento e transformação são inerentes a todas as sociedades. Sob essa perspectiva, a cultura aparece como resultado e não como pressuposto da existência de um grupo (Cunha, 2009 [1979]).

enfocar a lógica interna e o papel ativo e criador dos povos indígenas na sua relação com as estruturas sociopolíticas europeias, das redes de poderes coloniais e dos Estados nacionais. As novas e instigantes abordagens inspiraram pensar as relações interétnicas dos Kinikinau à luz da lógica que organiza e orienta suas práticas sociais e políticas, levando-se em conta suas tendências e disposições.

Monteiro (1995), ao refletir sobre as mudanças ocorridas nas abordagens, instigou os pesquisadores ao abandono daquilo que ele considerou ser a "crônica do desaparecimento" que vinha sendo uma das tendências predominantes da historiografia. Essa reflexão alargou a possibilidade de inclusão de povos indígenas que até então haviam sido abandonados no passado ou simplesmente ignorados pela história, como no caso dos Kinikinau.

A rearticulação entre o mítico e o histórico na expressão oral, ritos com etnopolítica, classificações com mobilizações, estruturas com estratégias e invenções com tradições, conforme avaliou Albert (2002: 10), realizada nos estudos sobre os povos amazônicos, conduziram à reflexão sobre as relações entre as estruturas que alicerçam a organização socioindígena Kinikinau e as respostas formuladas frente aos desafios que lhes foram impostos ao longo do processo histórico; em outras palavras, a articulação entre a história local e a história mais geral, que resultou em uma emaranhada e compartilhada história colonial e nacional.

Ao se considerar a existência de articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intromissão de forças ligadas aos europeus, conforme avaliou Monteiro (2001), tem-se a possibilidade de se pensar os Kinikinau sob uma perspectiva integradora, em que se considera que as suas ações são informadas tanto por uma estrutura geral existente no grupo, quanto pelas

interpretações das suas experiências de contato, que se realizam sob uma lógica específica. Essa perspectiva pode ser vista nos estudos comparativos sobre os povos Aruák apresentados na coletânea organizada por Hill (2002), que privilegiam a dimensão do dinamismo da cultura daqueles grupos, contemplando-se tanto a dinâmica interna dos agrupamentos quanto os fatores externos decorrentes das suas relações com os outros.

No movimento de renovação da compreensão dos povos indígenas, a perspectiva histórica se impôs, colocando a história como um lugar privilegiado para o entendimento das transformações por que passaram, e passam aqueles povos, e que inquietam muitos dos seus pesquisadores. Ao se admitir que o presente tem sido modelado pelo passado sob diferentes formas, que os relatos históricos, devidamente contextualizados e criticados, constituem fontes que documentam, mais ou menos apuradamente eventos efetivamente ocorridos em outros tempos, que as tentativas indígenas para virem a ter com seu passado devem ser levadas a sério, a perspectiva histórica tem se revelado um recurso valioso na ampliação do conhecimento sobre os povos indígenas.[16]

Porém, o entendimento sobre o significado de uma perspectiva histórica não têm sido unânime, conforme demonstra Thomas (1989) ao mostrar que existem dificuldades para se entender que a história exerce um efeito constitutivo sobre o objeto em discussão, isto é, que o objeto deve ser situado como resultado de processos históricos; e isso não significa simplesmente afirmar que a história é muito mais importante do que tem sido reconhecido, isso já foi dito o suficiente. A questão que permanece é a de que a

[16] Os estudos de Simone Dreyfus (1993) e Catherine Howard (2002) podem ser considerados como alguns dos exemplos dos procedimentos de revisão histórica, das formas de organização social dos povos amazônicos, correspondendo a uma resposta às criticas a um suposto reducionismo das análises estruturalistas. Dreyfus (1993) avalia que as pesquisas vinculadas à abordagem da antropologia histórica estão modificando a visão tradicional sobre as sociedades amazônicas em muitos aspectos. A perspectiva histórica permitiu um novo olhar sobre a questão da atomização, da autonomia e da hierarquia e do poder entre aqueles grupos.

perspectiva histórica não deve ser apenas um acréscimo, uma mera introdução ou menção marginal, não devendo funcionar apenas como referência temporal, uma vez que "the historical context is often mentioned in a introductory or marginal way, but has no genuine analytic role or discourse place" (Thomas, 1989: 6). Nesse sentido, a própria percepção indígena sobre a sua história deve ser historiada, porque ela também muda. Sem haver interesse no significado do processo histórico no sistema que está sendo examinado, esse procedimento frequentemente resulta nos bem conhecidos "históricos" ou contextualizações que aparecem de forma introdutória ou marginal em estudos sobre os povos indígenas.

A inabilidade para se entender aquele sentido da história nos estudos sobre os povos indígenas encontra-se refletida na percepção das mudanças nesses grupos a partir do contato com os europeus ou algum tipo de presença colonial, o que sugere a existência de culturas "autênticas", entidades tradicionais pré-colombianas que passaram a ser degradadas com a intrusão europeia.

Impõe-se considerar também, como observou Monteiro (1995), a dificuldade que se tem para se situar os povos indígenas na história e a persistência de abordagens "que relegam os índios a um papel fugaz e mal explicado no início da colonização, que reservam aos mesmos índios um enquadramento etnográfico e não histórico ou ainda que os reduzam a meras vítimas do inexorável processo da expansão europeia" (p. 227). Passados mais de dez anos, apesar dos avanços realizados e verificados em trabalhos publicados em importantes coletâneas, como se mencionou anteriormente, as

considerações de John Monteiro não somente continuam sendo válidas, como também permitem entrever a resistência dos historiadores em relação à temática indígena.[17]

De qualquer forma, houve avanços importantes, quando se verifica que os modelos analíticos, anteriormente tidos como radicalmente antagônicos, foram reavaliados, levando os pesquisadores das sociedades indígenas a adotarem uma abordagem analítica que integra as dimensões históricas relativas aos processos coloniais e de formação nacional; políticas, referentes às relações simbólicas (no campo da alteridade) e as de poder, que permeiam tanto as ações indígenas quanto as interpretações construídas sobre os povos indígenas. Afirmou-se o entendimento de que a compreensão das relações que os povos indígenas estabeleceram com os europeus deve tomar em linha de conta as percepções dos indígenas e o campo de forças políticas que se ampliou com a intrusão europeia.

Turner (1993) considera que atualmente não se é obrigado a fazer uma opção entre modelos analíticos divergentes em que, ou se tomariam as próprias referências como primordiais às histórias locais, constituindo-se uma trajetória linear dos povos indígenas a partir dos marcos significativos à perspectiva colonial ou nacional, ou, inversamente, se assumiria a busca esperançosa de se "ver" e "ouvir" através da perspectiva indígena.[18] Turner faz ver que as abordagens não se excluem mutuamente, elas podem ser conciliadas, não havendo razões suficientemente consistentes para se crer

[17] Estudos sobre o conteúdo dos livros didáticos de história usados no Brasil, conforme podem ser vistos em Silva e Grupioni (1995), mostram o predomínio de uma representação distanciada e estereotipada dos povos indígenas, quando esses não estão simplesmente ausentes. Essa situação ainda persiste. Em uma pesquisa de trabalho de graduação que orientei, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana, em 2006, sobre os livros didáticos usados nas escolas indígenas e não indígenas daquela cidade, ficaram constatadas as imagens fragmentadas e contraditórias dos indígenas veiculadas nos livros usados nas quinze escolas públicas pesquisadas, sendo seis escolas indígenas.

[18] Gruzinski (2001) adverte que "dar a primazia ao ameríndio e não ao ocidental apenas inverte os termos do debate, em vez de deslocá-lo ou renová-lo" (p. 57).

que um tipo de análise, aquela que considera as relações interétnicas, possa ser mais significativa do que outra, a que prioriza o sistema interno, ou o inverso.[19]Nesse sentido, tornou-se possível e apropriado a este trabalho colocar em diálogo o ponto de vista Kinikinau e o daqueles que os descreveram e os interpretaram, o que permite apaziguar as inquietações produzidas frente a um suposto problema de se ter que optar por um ou outro modelo.

Essa nova possibilidade de análise permitiu perseguir a proposta de se articular as relações que os Kinikinau estabeleceram com outros grupos, indígenas ou não, com as disposições e tendências das quais foram e são portadores, colocando-as sob uma perspectiva histórica.

Outra contribuição fundamental para o entendimento dos Kinikinau enquanto uma formação socioindígena encontra-se nas considerações sobre o entendimento dos relacionamentos estabelecidos pelos povos indígenas como processos de apropriação, como elemento constitutivo e constituidor de sua concepção de história. Marcus e Fisher (1986) avaliaram que considerar que as forças externas fazem parte da constituição da unidade cultural, entendendo-se que a maior parte das culturas locais resulta da história de apropriações, resistência e acomodações, constitui uma maneira única de se mudar o entendimento sobre os relacionamentos interétnicos. Dessa forma, a compreensão que toma as relações interétnicas sob outras perspectivas, como processos de apropriação indígena, constitui um importante aporte teórico para a compreensão dos Kinikinau enquanto uma coletividade.

---

[19] Ao estudar os processos através dos quais os Kaiapó conseguiram obter solidariedade política e social, e continuidade cultural frente aos desafios lançados pela sociedade nacional, Turner (1993) avaliou que: "na presente conjuntura, os desenvolvimentos históricos estão obrigando a uma convergência inédita entre orientações teóricas até agora mutuamente exclusivas, em favor de uma abordagem mais sintética das sociedades e culturas nativas em situação interétnica" (p. 11).

Seguindo Viveiros de Castro, tornou-se possível considerar que "a relação primordial no mundo ameríndio é a de incorporação (...), da relação de predação e de incorporação canibal", entendendo-se essa relação como experiência fundamental no pensamento indígena, que serviu de modelo para esquemas mais abstratos. No esquema básico haveria três posições lógicas fundamentais: "predador, presa e congênere – aquele que não é nem predador nem presa, os que comem comigo, aqueles que me comem e aqueles que eu como" (Viveiros de Castro, 2005).[20] Por aproximação, nessa lógica constatada nos estudos sobre os povos amazônicos é que se procurou identificar a constituição e definição dos Kinikinau dentro de um processo relacional e sociocultural, em um mundo constituído por parentes, aliados, cativos e inimigos em relações simbolicamente predatórias e integradoras.

A apropriação, interpretada como um recurso comum aos ameríndios, encontra-se relacionada à noção de alteridade constitutiva, como expressão do princípio lévi-straussiano de "abertura para o outro" como pode ser visto, por exemplo, nos estudos de Viveiros de Castro (1992), Vilaça (1992) e Philipp Erickson (1993).[21] Taylor (2007) avaliou que a noção passou a ser usada em substituição à de mudança cultural, que se configurava como perda de autenticidade ou de um suposto modo de ser original, e que

---

[20] Nessa entrevista, referida na nota 6, p. 19, Viveiros de Castro considerou que "o fundo experiencial básico da cultura indígena é a intuição da cadeia alimentar e a experiência da necessidade que possui todo organismo, e dramaticamente, o animal, de ingerir, incorporar, de comer para viver".

[21] Dessa posição resultam as críticas de que os estudos interétnicos não se detêm sobre o caráter constitutivo do processo.

essa foi profundamente minada pelas críticas, uma vez que implicava em uma estática e essencializada visão da cultura e na negação de qualquer agency aos povos indígenas.[22]

Por extensão, a noção de apropriação passou a ser utilizada para se pensar os relacionamentos entre grupos distintos, no sentido de que a incorporação de itens de uma cultura estrangeira se realiza em termos da cultura do apropriador, e que não resulta necessariamente em assimilação (Sahlins, 1997).

As apropriações se estendem a todos os recursos materiais e simbólicos disponibilizados pela situação de contato, entre grupos que se consideram distintos, abrangendo instituições, leis, práticas e discursos do Outro que passam a serem utilizados para outros fins, diferentes daqueles sob os quais foram concebidos:

> (...) o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia: mesmo subjugados ou até consentindo, muitas vezes esses indivíduos usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir (Certeau, 1994:94).

Nesse sentido, as chamadas situações sócio-históricas do contato, entendidas como oportunidades de realização de apropriação indígena dos recursos e discursos disponibilizados pelas instituições da sociedade envolvente, iluminam as experiências históricas dos Kinikinau como elaborações através das quais pode ser percebida a sua continuidade enquanto uma formação socioindígena. Assim, abordar as relações interétnicas como processos de apropriação indígena, sob a perspectiva histórica da longa

---

[22] Usada para definir a capacidade criativa para atuar na transformação da realidade social, a noção de agency tem sido empregada sob duas formas: como uma qualidade humana universal, postura ignorada pelos estruturalistas, e como uma qualidade definida culturalmente, variando de acordo com as premissas ontológicas nativas e as práticas a elas relacionadas (Heckenberger e Fausto, 2007).

duração, significa acolher as manifestações e narrativas dos Kinikinau, entrevistas nos registros e nas descrições existentes, como formas através das quais lidaram, e lidam, com o seu entorno sociopolítico.

Anderson (2005) lembrou que as mudanças nas identidades étnicas apresentam, como uma de suas fontes, a incorporação de pessoas, objetos e recursos simbólicos de um grupo por outro. O autor lembra ainda que isso pode ser claramente observado na adoção de cativos, de práticas e tecnologias exógenas, a exemplo da apropriação do uso do cavalo e do comércio, como respostas às demandas de uma nova ordem que passou a orientar a distribuição de recursos e as hierarquias de poder entre certos segmentos.

Essa perspectiva reforçou a relevância da noção de apropriação, dos processos de incorporação indígena de itens materiais e simbólicos da sociedade envolvente para a compreensão da história dos povos Guaná, como os Kinikinau, que não hesitaram em se aproximar dos europeus desde os primeiros momentos da colonização da região do Gran Chaco. Isso inspirou a busca dos significados que aqueles povos atribuíram ao "outro" e seus objetos. As novas abordagens sobre os povos indígenas, portanto, possibilitam ver as experiências indígenas realizadas nas situações sócio-históricas do contato sob o ponto de vista daqueles povos.

A existência de distintas historicidades indígenas foi demonstrada em estudos notáveis, sobretudo sobre os povos amazônicos, como aqueles realizados por Taylor (1983), Gow (2001), Santos-Granero (2007), e Fausto (2007), por exemplo, que mostraram diferentes maneiras através das quais os povos indígenas concebem a história e se relacionam com o passado, constituindo uma contribuição relevante para a

compreensão das percepções Kinikinau relacionadas aos processos e eventos aos quais estiveram envolvidos.[23]

Tais estudos mostraram que as experiências indígenas, sob as condições sócio-históricas do contato, envolveram processos de incorporação de pessoas, objetos, nomes, símbolos, conhecimentos, saberes e fazeres estrangeiros, como parte de sua constituição. Ao colocar em evidência o ponto de vista indígena e a existência de distintas historicidades,[24] a nova abordagem traduz outra relevante modificação verificada nos estudos sobre os povos indígenas: a gradativa dissolução da antinomia povos com história e povos sem história, com a reabilitação da avaliação lévi-straussiana de que a diferentes povos correspondem diferentes historicidades.[25]

Ao se levar em conta as concepções indígenas, muito daquilo que poderia ser interpretado como perda ou inoperância da cultura constitui uma ação histórica do grupo, conforme se pode depreender do estudo de Gow (2007). Este demonstrou que a assimilação por "perdas culturais" não é uma concepção dos Piro, que se interessam pela relação com os brancos como um dos elementos de sua identificação. Essa perspectiva

---

[23] Anne Christinne Taylor (1993), estudando as representações Jivaros sobre a morte, através da análise dos aspectos cognitivos do luto como um processo de "disremembering" e as práticas funerárias como elementos constitutivos da pessoa, indica um diferente regime de historicidade apresentado pelos Jivaros: history for them is forgetting. Peter Gow analisa que, para os Piro, a história se constitui como relações de parentesco: for these people and the other indigenous people of the Bajo Urubamba, I concluded that kinship is history (p. 7).

[24] As noções e formulações teóricas sobre as historicidades indígenas procedem, sobretudo, dos estudos sobre os grupos amazônicos; estes têm como proposta básica o desvendar das ontologias indígenas, imaginadas através da leitura dos mitos, e suas reatualizações, das performances rituais e práticas xamânicas, consideradas como condição da produção da agency indígena (Heckenberger e Fausto, 2007).

[25] Relembro que Lévi-Strauss lançou um novo olhar sobre os chamados "povos primitivos", ao observar que a complexidade social de certos grupos estava sendo avaliada a partir de uma escala de valores excessivamente estreita, construída a partir de referências da civilização ocidental. Ao deslocar a centralidade da percepção europeia, Lévi-Strauss ofereceu uma extraordinária abertura para novas abordagens e também para uma ampla reflexão sobre a lógica classificatória e as noções de temporalidade das denominadas "sociedades frias", apontando para as diferenças nos regimes de historicidade. Cf. Schwarcz (1999) e Clément (2004).

reforçou a importância de se buscar a concepção dos Kinikinau sobre suas relações com outros grupos, como um aspecto fundamental da compreensão da existência do grupo enquanto uma coletividade indígena e, consequentemente, da sua história.

Aliada à noção de relações interétnicas, como processos de apropriação, a de habitus (Bourdieu, 1977 e 1989) permite sustentar, teoricamente o entendimento histórico da existência dos Kinikinau como uma formação sócio-cultural indígena portadora de um esquema geral de concepções e princípios que tendeu a reproduzir formas de atuação e disposições predominantemente.

Santos-Granero (2002) avaliou que, apesar de se constatarem variações nos padrões sociais e culturais, os povos Aruák, no tempo do contato europeu, apresentavam elementos que sugerem a existência de uma matriz comum Aruák, que encontrava expressão em um particular *ethos* (Arawak), predominantemente não ofensivo, incorporador e integrador.[26] O autor levou em consideração que, como um produto histórico, a "matriz cultural" não é uma totalidade fechada, integrada, coerente e fixa, apresentando-se como

> a loosely organized network that, very much like the Internet, constitutes simultaneously the background, framework, and source of information that informs the sociocultural practices of the members of a given language family. Thus, the imprint it leaves and the ethoses of its members have common elements without being identical (Santos-Granero, 2002:42).

Essas considerações permitiram a proposta de se buscar identificar entre os Kinikinau-Guaná do tempo do Chaco os elementos comuns frequentemente atribuídos aos povos Aruák. Heckenberger (2002:110), ao indicar que o termo estrutura apresenta

---

[26] Santos-Granero (2002) assinala que entende a noção de matriz cultural "in the traditional senses of 'womb' and 'mold' but also in the newer, cybernetic sense of 'network' (womb because it refers to the original Arawakan culture, the historically produced set of cultural perceptions, appreciations, and actions of which the Proto-Arawak were bearers; mold because, as in type-founding, the cultural matrix of a given language family leaves a certain imprint – which , I shall argue, is its ethos – in all its members" (p. 42).

vários significados na antropologia, e que ele adota a noção de forma flexível para definir esquemas conceituais pré-existentes que guiam a vida social, remetendo à noção bourdieuana de habitus, reforçou a possibilidade de se pensar os Kinikinau sob a perspectiva de que existem estruturas subjacentes à atuação do grupo no interior da sociedade de tipo ocidental.[27] Essa abordagem leva em conta os princípios e as percepções indígenas, sem desconsiderar os contextos históricos e a articulação entre história local e a história colonial, no estabelecimento de relações dos grupos com a exterioridade.

Esse tipo de abordagem histórica, que articula as estruturas internas dos grupos e as experiências indígenas geradas no contexto da situação sócio-histórica de contato, desenvolvida a partir da noção de habitus de Bourdieu (1989), permite incluir no quadro interpretativo sobre os povos indígenas a concepção de estrutura como esquemas de percepção e "disposições", como princípios "estruturantes e estruturados" de práticas sociais.[28] Essa perspectiva confere relevância à percepção dos princípios organizadores das relações entre os povos indígenas e a sociedade envolvente, ao admitir a existência de uma estrutura geral de tendências e princípios que orientam a vida coletiva, como algo que sobreviveu do passado do grupo, adaptando-se ao tempo vivido.

As formas de relacionamento interétnico estabelecidas pelos indígenas, portanto, podem ser apreciadas como maneiras de atuar informadas, como habitus (Bourdieu, 1977

---

[27] Heckenberger (2002) usa a noção de estrutura "to define preexisting conceptual schemes that guide social life" (p. 112).

[28] O habitus é concebido por Bourdieu (1989) como um conjunto de "estruturas estruturadas", porque implica em processos através dos quais os sujeitos interiorizam o social, e "estruturas estruturantes", porque funciona como um princípio gerador de práticas sociais. É incorporado como esquemas mentais, com os quais as pessoas orientam a maioria de suas ações e que são acionados frente às situações vividas, sendo duráveis, mas não imutáveis.

e 1989), que é acionado e atualizado frente a novas situações, como aquelas relacionadas aos empreendimentos da colonização e da emergência do Estado-nação. Para seguir nessa direção, tomo como referência a lógica analítica usada por Turner (1993) em seus estudos sobre os Kaiapó, que permite partir do pressuposto de que as estruturas sócio-culturais e políticas dos Kinikinau somente adquirem inteligibilidade em seu contexto histórico; sendo o inverso igualmente válido, a história da interação dos Kinikinau com a sociedade do tipo colonial e nacional somente é compreensível à luz das estruturas que orientaram e motivaram a sua ação histórica.

A noção de habitus, portanto, permite a compreensão de que as formas, através das quais os Kinikinau se articularam em um contexto social ampliado, representado, sobretudo pelo colonialismo luso e espanhol e, posteriormente, pelo Estado nacional brasileiro, podem realizar-se a partir do pressuposto da existência de princípios pré-existentes no grupo, entendendo-se que nenhuma coletividade "pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo o que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político" (Albert, 2002: 15). Admite-se, portanto, a existência de tendências e disposições que intervêm na constituição das maneiras através das quais os indígenas interagiram ou não com estrangeiros. Essa concepção alarga a compreensão sobre as experiências dos Kinikinau, no sentido de não se restringir a percepção sobre o grupo em termos de sujeição, limitação, incapacidade ou falta de recursos para se lidar com situações novas ou para se lutar pela sobrevivência frente a condições adversas.

Pensar as relações estabelecidas pelos Kinikinau com outros povos, a partir do pressuposto de que subjacente a elas encontra-se um esquema de ação coletiva, implica em identificar os princípios orientadores daquelas experiências, isto é, como elas foram

concebidas e os significados implícitos em suas práticas sociais e políticas. Dessa forma, não obstante a precariedade ou mesmo a inexistência de dados históricos e arqueológicos sobre os Kinikinau, para determinados períodos, tornou-se possível considerar a existência de uma estrutura geral comum aos povos Aruák que foi retida pelo grupo, levando-se em conta os estudos existentes sobre muitos desses grupos.[29] Essa perspectiva de análise encontra suporte nos estudos comparativos sobre os povos Aruák apresentados por Hill e Santos-Granero (2002).[30] Esses indicam a persistência de determinadas tendências e disposições compartilhadas por muitos grupos Aruák e que considero também existir entre os Kinikinau que, junto com os Terena, constituem os chamados Aruák do sul.[31]

Similar em alguns aspectos à abordagem de Santos-Granero sobre povos Aruák da Amazônia, considero o estudo de Levi Pereira (2009) que, ao pesquisar a conduta social dos Terena da Aldeia de Buriti, em Mato Grosso do Sul, apresenta uma perspectiva alternativa em relação aos estudos aculturativos e de fricção interétnica. As noções de etiqueta e civilidade, inspiradas em Norbert Elias, são usadas como possibilidade teórica de percepção da existência de um "estilo terena", que o autor sugere e que se manifestaria

---

[29] Refiro-me aos estudos apresentados na coletânea organizada por Hill (2002), e aos estudos sobre povos de língua Aruák, como aqueles apresentados por Whrigt (2002), Heckenberger (2001), entre outros.

[30] Santos-Granero (2002: 27-8) considera que existe uma conexão entre linguagem e cultura expressa no fato de que pessoas pertencentes a uma mesma família linguística compartilham uma matriz cultural comum e de certo ethos, advertindo que ao fazer isso não é sua intenção perpetuar os primeiros estereótipos coloniais ou os subsequentes relatos etnográficos que descreveram os Aruák como gentis e hospitaleiros, em contraste aos grupos belicosos e canibais. Enfatiza ainda que a relação entre linguagem e cultura é histórica e somente pode ser entendida através da história.

[31] Segundo Franchetto (2001: 116-7), o trabalho de Payne (1991) constitui o ponto de partida para qualquer discussão em torno da classificação interna da família Maipure. Payne fez a seguinte classificação: 1. Agrupamento central: Pareci e Waurá; 2. Agrupamento ocidental: Amuesha e Chamikuro; 3. Agrupamento meridional: Terena, Baure, Piro, Apurinã, Kampa (Asheninca e Machiguenga); 4. Agrupamento oriental: Palikur; 5. Agrupamento setentrional: Wapixana, Caribenho (Garifuna, Lokono, Guajiro), norte amazônico (as línguas do rio Negro, resígaro), Yavvitero.

tanto nas relações internas quanto nos relacionamentos institucionais ou pessoais com a sociedade nacional. Levi Pereira defende a tese de que existe uma forma intrínseca de conduta social e estilo comportamental terena, desenvolvendo a hipótese de que "o ethos terena seria articulado a partir de uma concepção muito particular da condição humana, identificada a certos parâmetros de conduta" (Pereira, 2009:79), classificados como de civilidade. Essa seria manifestada por meio de palavras, atos e formalidades usadas para mostrar respeito mútuo e consideração; dessa maneira, os aspectos associados a formas de conduta e de representações identificados como constitutivos do *ethos* terena compõem elementos próprios e recorrentes das práticas sociais e das formas de sociabilidades desse grupo, que seriam fundamentais para a continuidade do sentimento de pertencimento étnico. Da análise apresentada, o aspecto mais fértil ao presente trabalho reside no uso da perspectiva de longa duração, que permite perceber que os Terena apresentam uma longa história "baseada em lógicas internas à sua própria formação social e, se esta suposição se sustenta essa lógica seria perceptível nas figurações terenas atuais" (p. 116). Essa concepção permite que se busque não somente as continuidades possíveis de se constatar na existência das formações socioindígenas, como também as mudanças, adaptações e conciliações realizadas ao longo da história.

A etnografia chaquenha, embora menos frequentada que a andina ou amazônica,e contendo informações esparsas sobre os Chané-Guaná, oferece dados esclarecedores sobre as formas de atuação dos povos Aruák que constituíram a região colonial do Gran Chaco. Foi a partir desse ambiente que os Chané-Guaná tiveram seus primeiros registros efetuados pelos conquistadores espanhóis, pelos missionários da Companhia de Jesus,

tendo como investigações etnológicas pioneiras os estudos de Nordenskiöld (1913) e Schmidt (1917).[32]

Os registros coloniais mostram a política de aproximação dos Chané-Guaná manifestada nas primeiras horas da colonização, na realização de trocas e prestação de serviços, maneiras através das quais buscaram se inserir no mundo que se instaurava com a presença europeia. Ao se disporem ao convívio, à formação de aliança e à colaboração, relacionando-se com aqueles outros seres, objetos e técnicas que invadiram seus mundos, os povos indígenas demonstraram uma extraordinária adaptação ao novo e desafiador tempo e uma grande habilidade para enfrentar o desencantamento de muitas das suas crenças e prosseguir sua existência, como notavelmente percebeu Gruzinski (2001). Os povos indígenas tiveram que se recompor frente à presença dos europeus em seus mundos, revelando formas de se perceberem e de fazerem história em um contexto extremamente conturbado, heterogêneo e sem precedentes, que constituíram os primeiros anos da conquista e colonização da América pelos europeus.

Gruzinski (2001) mostrou que o caráter complexo, imbricado, instável e imprevisível das situações geradas pela presença europeia exigiu dos povos indígenas a capacidade de invenção, improvisação e adaptação para a sobrevivência em um mundo ampliado e mais complexo, que moldou "nos sobreviventes uma receptividade particular, a flexibilidade na prática social, a mobilidade do olhar e das percepções, a aptidão para combinar os fragmentos mais esparsos" (p. 92).

Os povos indígenas que apresentam um histórico de longo e ininterrupto contato com a sociedade colonial ou nacional, como os Guaná, ao incorporarem inúmeros

---

[32] O tema da constituição do Gran Chaco é objeto do próximo capítulo.

elementos da cultura estrangeira provocaram desconfortos e incertezas, uma vez que aportaram no terreno movediço das relações interétnicas. Isso teve como situação-limite a discussão sobre a "indianidade" de muitos grupos, dado que o processo de apropriação indígena era teoricamente interpretado como o caminho de uma irreversível trajetória de desaparecimento de culturas tradicionais, como pode ser visto em importantes estudos como os de Ribeiro (1970) e Cardoso de Oliveira (1976a), para citar alguns daqueles que refletiram sobre os contatos interétnicos dos povos Guaná.[33]

A clivagem entre sociedade nacional e sociedades indígenas, inspirada na perspectiva de divisão do mundo entre dominados e dominadores, enfatizou uma situação básica de conflito na qual, de um lado, encontram-se os agentes colonizadores e, de outro, os índios.[34] Nessa linha interpretativa, as relações interétnicas são entendidas como decorrentes de uma "situação colonial" (Balandier, 1955); "fricção interétnica" (Cardoso de Oliveira, 1976); e em função de diferentes graus de aculturação (Ribeiro, 1978). Essas noções orientaram importantes análises que inseriram a perspectiva histórica nos estudos sobre os povos indígenas e o exame da dimensão das relações de poder em funcionamento. Entretanto, a invisibilidade das percepções e concepções indígenas acabou por situar os índios como indefesos e totalmente despreparados para enfrentar situações dramáticas. Sem habilidades para lidar com os "sobressaltos" da história, apareceram como frágeis e incapazes, não obstante as intenções e as preocupações com o

---

[33] A questão do desaparecimento dos Kinikinau é tratada no último capítulo.

[34] Contrapondo-se a essa concepção, Eric Wolf (1982) e Nicholas Thomas (1996 [1989]) avaliaram que os povos indígenas, como todos os outros povos, fazem parte de uma única história global, considerando que todos indistintamente habitam um mesmo mundo sem que com isso se possam desconsiderar os limites de significação e de sentidos. Tratar-se-ia, sobretudo, de se perceber a dimensão permeável da cultura e suas fronteiras interpenetráveis e de se levar em consideração o imbricamento cultural, a pluralidade, as transmissões e as apropriações que se dão entre culturas diferentes em contato.

destino dos povos indígenas frente às forças civilizadoras que moveram estudos como os de Darcy Ribeiro (1970) e Cardoso de Oliveira (1976), para citar alguns exemplos relacionados aos povos Guaná, gerados no tempo em que predominou a teoria das "perdas culturais" e da extinção dos povos indígenas, pensados como completamente indefesos frente à voragem do processo civilizador.

A percepção de que os povos indígenas tiveram que reconstruir suas referências e um lugar em um novo mundo, realizada a partir da noção de "apropriação", permite articular as dimensões históricas (o processo colonial e as formações nacionais) às estruturas políticas e simbólicas dos povos indígenas, como habilmente demonstrou Albert (2002), para um caso mais recente, relacionado ao discurso político dos Yanomami.[35] Essa perspectiva, em que pese à distância que tem em relação aos Guaná coloniais, iluminou a busca das motivações e das percepções dos Kinikinau, em relação ao modo como se articularam com as novas formas de organização socioeconômica com as quais se defrontaram; do relacionamento que construíram com colonialismo e com o Império brasileiro.

Mais diretamente relacionados aos povos Guaná pontuam-se estudos recentes sobre os Terena (Moura, 2001; Vargas, 2003; Acçoline, 2004; Mussi, 2006; Pereira, 2009 e Santana, 2010) que, de alguma forma, vêm explorando a noção de apropriação indígena de recursos, noções e discursos disponibilizados pela sociedade envolvente, buscando demonstrar maneiras próprias através das quais aquele grupo formula respostas aos desafios que se lhes apresentam. O estudo de Pereira (2009), por exemplo, mostrou a

[35]Albert (2002) analisa o discurso político dos Yanomami, mostrando os processos de seleção e de transformação de referências míticas e de recomposição dos discursos dos indigenistas e ambientalistas, para a constituição de argumentos políticos e para legitimar reivindicações territoriais (p. 239-76). Seu estudo mostra um movimento de criatividade, adequação e atualização daqueles povos frente a novas situações.

apropriação indígena de categorias próprias do chamado mundo ocidental, ao avaliar que os Terena incorporaram a noção de "aldeia" como uma estratégia para melhor se situarem na sociedade mais ampla, embora a noção de "tronco" seja norteadora da organização do grupo.[36] Essas abordagens reforçaram a importância dos processos de apropriação para melhor se entender os Kinikinau, que pertencem à mesma matriz cultural Aruák e que assim apresentam incontáveis semelhanças com os Terena, com os quais historicamente mantiveram estreitas e amigáveis relações.

Os estudos de Taylor (2007), Vilaça (2007) e Santos-Granero (2007), ao mostrarem que para muitos povos as relações com agentes e instituições estrangeiros eram fonte de apropriação e de reposição de alteridade, inspiraram pensar as experiências documentadas dos Kinikinau sob a perspectiva de que a facilidade do grupo em se relacionar com outros povos, indígenas ou não, e de se apropriar de muitos dos itens da cultura desses, não significou a perda do sentimento de pertencimento étnico. Isso sugere que os "outros", seus objetos e saberes eram desejados não somente como fonte de prestígio e poder, o que, aliás, não era incomum entre os povos indígenas, mas, sobretudo, por representarem elementos importantes para a continuidade do grupo no interior de uma sociedade mais ampla.

Embora não se tenham dados suficientes para precisar e descrever em sua integridade o processo através do qual os Kinikinau se apropriaram de objetos, símbolos,

---

[36] Pereira (2009), em seu estudo etnográfico sobre os Terena de Buriti, em Mato Grosso do Sul, lembra que "aldeia" constitui uma noção ocidental, exigindo-se a verificação da sua utilidade na descrição e compreensão das formas organizacionais indígenas, constatando que "a existência de troncos e sua estruturação enquanto unidade sociológica se refletia diretamente nos modos de ocupação espacial, norteando as formas de territorialização Terena" (p. 20). Essa análise é particularmente relevante para o presente trabalho, na medida em que aponta a apropriação de categorias do Outro realizada pelos indígenas. Em relação a um estudo genealógico sobre as famílias "tronco" entre os Kinikinau, este ainda está por ser feito, constituindo uma etapa futura de pesquisa sobre o grupo.

categorias e discursos da sociedade envolvente, certamente ele ocorreu entre esse grupo, não como uma condição específica, mas como uma forma de constituição comum aos povos indígenas que se atualizou frente à emergência de novos agentes sociais em seus domínios (Gruzinski, 2001). Nesse sentido, sugere-se que as apropriações ocorreram não somente como resultado das situações provocadas pela colonização ou formação do Estado nacional, mas também como efeito de uma dinâmica sociocultural marcada pela necessidade histórica de se incorporar os "outros" e seus objetos, como mecanismo para a reprodução das atividades essenciais a sua existência enquanto uma coletividade.[37] Essas experiências mostram como "o trabalho da história" se exerceu sobre o grupo, um tipo de coletividade por muito tempo pensado como insensível aos seus efeitos (Dreyfus, 1993).

Além da compreensão das motivações ontológicas que moveram os Kinikinau em direção ao estabelecimento de relações com outros grupos, indígenas ou não, tornou-se necessário entender as contingências históricas que envolveram a afirmação do grupo enquanto uma coletividade indígena. Isso significou a necessidade de se considerar também o ponto de vista da sociedade com a qual se defrontaram, remetendo ao campo da etnicidade, como forma de conhecimento que também deve ser incluída para uma maior compreensão da história dos Kinikinau, na perspectiva do seu reconhecimento externo, que constitui uma das dimensões da sua existência enquanto uma formação socioindígena.[38]

---

[37] Os estudos de Gow (2001), Taylor (1989) e Santos-Granero (2002) mostram que para os povos indígenas as relações com os "outros" (humanos e não humanos) constituía uma necessidade ontológica.

[38] A etnicidade ganhou importância no mundo ocidental a partir da Segunda Guerra Mundial e no campo da antropologia social, para se referir a aspectos de relações sociais entre grupos que consideram a si próprios e são considerados por outros como culturalmente distintos e que mantêm um mínimo de interação regular (Eriksen, 2002 [1993]). Esse antropólogo avaliou que, inversamente a uma ampla visão do senso comum, diferença cultural não é uma característica determinante da etnicidade. Para ocorrer etnicidade os grupos

Ao se recorrer ao campo étnico, no qual os Kinikinau adquiriram visibilidade como "índios", entende-se a etnicidade como relações entre grupos distintos. Nesse sentido, o termo, embora possa ser considerado recente, se refere a um fenômeno antigo (Amselle e M'Bokolo, 1985). Remete às chamadas situações sócio-históricas do contato, na medida em que se considera que, por um lado, os europeus realizaram uma "tribalização" dos povos ameríndios, um dispositivo político-administrativo que serviu aos objetivos de governar essas populações, redefinir e controlar os seus territórios e, por outro lado, que o recurso estatal (da tribalização ou "etnificação") foi amplamente utilizado pelos povos indígenas que dele se apropriaram, ou reapropriaram, servindo como uma referência, para melhor se situarem na nova ordem estabelecida, como oportunamente observou Monteiro (2001).

As teorias da etnicidade permitem considerar que as relações interétnicas e o estabelecimento de um convívio menos esporádico entre povos culturalmente distintos serviram a uma contínua reafirmação das fronteiras entre os grupos envolvidos e a recomposição de identidades étnicas (Barth 1969). Assim, ilumina-se o entendimento de que a constituição de sujeitos coletivos apresenta um caráter relacional, histórico e social e à compreensão de que as seculares relações dos Kinikinau com outros grupos, indígenas ou não indígenas, não resultaram no seu fim, mas em uma contínua reafirmação de diferenças entre os grupos em situação de intercâmbio regular. Do ponto de vista das teorias da etnicidade, baseadas em Barth (1969), portanto, a continuidade dos Kinikinau

---

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 (p. 12-3). Cunha (2009: 234-45 [1979]) discute as razões pelas quais a noção de cultura não é a mais adequada para a definição de um grupo étnico, avaliando 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" (p. 244).

enquanto uma formação sócio-indígena pode ser entendida como resultado de uma contínua reposição de fronteiras que demarcam sua distintividade, em função das suas contínuas relações com outros grupos, quer sejam indígenas ou não.

Embora não seja fundamental a este trabalho responder se existe história entre os Kinikinau e se eles são conscientes disto, mas sim, mostrar o que eles constituem como história e como eles concebem a relação entre "nós" e "eles", cumpre observar que o reconhecimento do senso de consciência histórica entre os povos indígenas (Hill, 1988: 7) tornou possível avaliar que esses têm demonstrado uma extraordinária capacidade, não somente para se situarem e se ajustarem a um sistema social mais amplo, como também para entenderem esse ordenamento e se posicionarem em uma ordem espacial e temporal mais englobadora, que inclui outros que são socialmente diferentes. Essa percepção pode ser vista, por exemplo, nas atuais manifestações dos Kinikinau para se reafirmarem, quando se proclamam como "um povo resistente",[39] no sentido daquele que vem atravessando o tempo, superando todo tipo de adversidade, e que ainda hoje precisa com ela lidar. Isso implica em o grupo reconhecer a existência de uma trajetória comum, iniciada pelos seus antepassados, o que possibilita a construção do sentimento de continuidade e concorre ativamente para a sua reorganização enquanto grupo nestes tempos férteis às reafirmações identitárias. Isso supõe a crença na capacidade de intervenção na realidade social vivida, demonstrada no aproveitamento dessa contingência histórica quando os Kinikinau se posicionam na defesa de que "precisamos urgentemente construir nossa história para que nosso povo não seja esquecido", como

[39] Essa expressão encontra-se inscrita na "Carta Kinikinawa", formulada pelo grupo por ocasião do Encontro Indígena realizada em Corumbá, Mato Grosso do Sul, no final de 2003.

ouvi de um dos Kinikinau que participava do Primeiro Seminário dos Kinikinau realizado em 2004, na cidade de Bonito, Mato Grosso do Sul.

No contexto de renovadas concepções ocorreu a possibilidade de se acolher os povos que, como os Kinikinau, apresentam um nítido despojamento de objetos, narrativas ou gestos próprios e diferenciados, considerados como reserva da distintividade, elementos de uma cultura tradicional, o que parecia tornar esses grupos muito pouco índios. Porém, esses povos, ao insistirem em ser reconhecidos como eles se percebem, ganharam uma relativa visibilidade e acabaram acolhidos por novas concepções que iluminam as suas percepções, preocupações e convicções. Disso tudo resultou a compreensão de que as situações históricas vividas pelos Kinikinau não podem ser interpretadas unicamente a partir do ponto de vista da sociedade envolvente, sob a qual frequentemente os indígenas emergem simplesmente como objeto de manipulação de instituições externas poderosas e suas eficientes políticas de controle e administração.

O estreito convívio com grupos maiores e, em muitos casos, mais poderosos, não conduziu à assimilação ou fusão do pequeno grupo Kinikinau, como hoje se comprova. Sua persistência encontra nas teorias da etnicidade parte de sua explicação, uma vez que se considera que um grupo étnico se define de forma relacional, isto é, existe a partir dos relacionamentos entre agrupamentos que se consideram distintos, que produzem auto-identificações e reconhecimento externo. Entretanto, como se afirmou anteriormente, isso não é suficiente, tornando-se fundamental considerar, além do contexto histórico do qual os grupos participam, as estruturas de organização interna dos mesmos.

O uso das noções de "tendência" (Sapir, 1967)[40] e de "habitus" (Bourdieu, 1989), como pode ser visto, por exemplo, nos estudos realizados por Santos-Granero (2002) e Heckenberger (2002), possibilita uma melhor compreensão das formas sob as quais os Guaná atuaram em novos contextos sócio-políticos, conferindo maior inteligibilidade à sua atuação, na medida em que aquela noção permite escapar do reducionismo analítico, colocado em termos de adesão ou resistência a uma nova ordem. Levar em conta as percepções indígenas implica em se perceber outras formas de respostas indígenas que não se enquadram necessariamente naquele binônimo interpretativo. Mas, cabe ressaltar, seguindo a advertência de Thomas (1989), que o habitus, enquanto estrutura geral, pode ser entendido somente através da história, em que pesem as relações de poder em funcionamento.

A política de aproximação e convívio com outros grupos, praticada pelos Kinikinau, concorreu para a permanência e não para o fim do grupo, não simplesmente por proporcionar situações para uma contínua reposição das diferenças, que somente se afirmam em presença de outros, mas, sobretudo por proporcionar elementos para a reprodução de um modo de existência cujos fundamentos encontram-se nas suas estruturas internas caracterizadas por uma lógica, tendências e disposições próprias, que devem ser identificadas, como condição para o entendimento da constituição do grupo enquanto uma formação social indígena, levando-se em consideração as suas percepções e interesses.

---

[40] Cuche (2002) observa que a noção de "tendência" introduzida por antropólogos norte-americanos foi tomada da Linguística de Sapir (1967) para explicar que a aculturação não é uma mera conversão a outra cultura. Nessa perspectiva, a transformação da cultura se realiza pela seleção de elementos culturais emprestados de acordo com a tendência da cultura que recebe. Nesse sentido, a aculturação não conduz obrigatoriamente ao desaparecimento da cultura recebedora, nem a mudança da sua lógica interna que pode permanecer predominante.

Essa perspectiva permite reafirmar a fragilidade dos discursos sobre a passividade e derrota dos indígenas frente a novas e supostamente superiores forças, que teriam levado ao aniquilamento ou à completa assimilação. Essa compreensão é resultante, em grande parte, da desconsideração das concepções indígenas que, em muitos casos, expressaram um trabalho de "amansar os brancos", desenvolvido por muitos grupos.[41] Assim, essa forma de compreensão fornece ancoragem ao enfoque que busca a lógica orientadora da atuação dos Kinikinau em suas relações com a exterioridade.

A sobrevivência de muitos povos indígenas no tempo presente e suas trajetórias marcadas pela violência e coerção, bem como por movimentos de deslocamentos, que em geral caracterizaram a história dos mais diversos grupos, sugerem a construção de espaços de entendimento minimamente compartilhados que permitiram a continuidade daqueles povos. Compreender as populações indígenas em termos unicamente da noção de resistência levou à exclusão da escrita da história de muitos povos que, como os Aruák-Guaná, construíram outras formas predominantes de relação com os europeus, abrangendo negociações, alianças, conciliações e acordos sem que, com isso, fossem assimilados.[42]

A noção de "zonas de contato" (Pratt, 1999) permite um distanciamento da ideia de "resistência", usada para compreender a história dos povos indígenas, daquela que se apoia no pressuposto da existência de uma "cultura tradicional", que é preciso defender a

---

[41] Essa percepção encontra-se brilhantemente explorada nos estudos apresentados na coletânea organizada por Albert e Ramos (2002). Anteriormente, Ribeiro (1996) mencionava a "domesticação dos brancos", em relação aos Kaingang, Xokleng, Parintintin, Umutina e Kaiapó; e Viveiros de Castro (1992), em relação aos Arawété.

[42] Essa compreensão não significa dizer que a noção de "resistência" esteja descartada ou superada. Trata-se, sobretudo, de outra opção teórica que permite contemplar lógicas e formas de atuação indígenas próprias e que não podem ser entendidas sob a suposição de existir uma "submissão cultural" (Albert, 2002: 14-5).

qualquer custo sob a pena da sua perda pela dilapidação ou, em outro polo, pela contaminação, na suposição de que as culturas indígenas são rígidas e impermeáveis. Nesses termos, os Kinikinau facilmente poderiam ser interpretados como passivos ou portadores de uma cultura "pouco vigorosa" e, portanto, destinados à extinção, uma vez que se tomava a ação externa ao grupo como um trabalho de destruição de culturas ancestrais.

Uma perspectiva menos reducionista pode emergir do uso da concepção de "zona de contato" ou "zona interétnica" que tende a reverter às interpretações aculturadoras, na medida em que permitem examinar as situações de contato em termos menos deletérios. As áreas do contato, sendo dinâmicas e flexíveis como analisa White (1991), geram uma multiplicidade de interações, de novos espaços e instituições de comunicação que não somente intervêm na definição de novas pautas de comportamento, como também representam espaço de criação, adaptação e reinvenção do mundo social.

A história dos Kinikinau, portanto, pode ser considerada, em grande parte, como uma construção que se realizou sobre uma complexa zona de contato, que se estabeleceu como um espaço de encontros assimétricos e tensões no qual "pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato uma com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada" (Pratt, 1999: 31). O secular, ativo e praticamente ininterrupto convívio com outros grupos mostra que os relacionamentos interétnicos forjaram novas experiências que, embora marcando e mudando profundamente o grupo, não resultam necessariamente em fusão de grupos, como os Kinikinau demonstram.

Os indícios documentais e empíricos, ao desvelarem a centralidade das relações interétnicas na vida dos Kinikinau, contrastada com a ausência quase absoluta de

descrições, relatos ou rememorações relativos a mitos, práticas xâmanicas ou performances rituais, indicam que parte da história do grupo situa-se no campo da chamada situação sócio-histórica do contato, cuja compreensão pode ser realizada a partir da busca dos sentidos que os indígenas conferiram às relações interétnicas (Albert e Ramos, 2000).

O excessivo dimensionamento da ação do Estado obscureceu a atuação histórica dos povos indígenas, sobretudo, daqueles que, como os Kinikinau, apresentaram tendências conciliadoras e para a formação de alianças. Essas disposições concorreram para que o grupo fosse compreendido como subordinado ou passivo em suas relações com a sociedade envolvente. Ao se compreender que as maneiras através das quais os povos indígenas se moveram na complexa realidade que se formou com a intrusão europeia na América foram marcadas pelas relações de poder, que permeiam os relacionamentos entre grupos culturalmente diferentes, toma-se a atuação indígena como "táticas", no sentido formulado por Michel de Certeau (1994), isto é, do aproveitamento de situações favoráveis geradas pelas contingências históricas, por parte dos grupos situados de forma secundária em um campo de relações de forças constituidoras da realidade social, forjadas por meio de conflitos, tensões e negociações.

Dessa maneira, torna-se possível considerar a atuação de muitos povos, como os Kinikinau, como movimentos táticos que permitiram uma existência habilmente adaptada a novas situações, avaliando-se que a necessidade de produzir inteligibilidade a uma realidade povoada com novos signos e figuras de poder conduziu os povos indígenas às "proezas de astúcia e habilidade" (Gruzinski, 2001: 91). Nesse sentido, entendem-se os esforços realizados pelos Kinikinau, como uma forma de enfrentar um desafio, não se furtando ao contato, — embora dificilmente a presença europeia pudesse ser ignorada,

por contato direto ou por mercadorias —, e nem ao estabelecimento de alianças com os novos sujeitos que invadiam suas vidas. Desafio que pode ser considerado vencido na medida em que sobreviveram apesar de todas as adversidades.

A construção do conhecimento histórico se realiza a partir de vestígios de qualquer natureza. Esses, em relação a um passado mais remoto dos Kinikinau só existem sob a forma textual, o que significa dizer da impossibilidade de se falar sobre um tempo mais recuado e anterior ao processo de colonização. Porém, o reconhecimento de que somente é possível recompor uma pequena parcela da história do grupo e que o sucesso da análise histórica depende dos dados disponíveis, não invalidam os esforços para se refletir historicamente sobre as experiências do passado que sob diferentes formas intervém nas práticas do tempo presente, sobretudo pela persistência de estereótipos negativos. Além disso, partir da "história do contato" não significa, certamente, dizer que a história dos povos ameríndios começou no século XVI, entendendo-se que a irrupção europeia na América representou um evento que veio se acoplar às histórias locais que vinham sendo constituídas ao longo do tempo (Thomas, 1989). Tomar como referência aquele marco significa entender que a partir dali verificou-se a produção de um novo espaço e de um novo tempo, de reconfigurações territoriais, renomeações e de novas relações de poder na América (Boccara, 1999). Frente àquele evento e aos que se sucederam, os povos indígenas posicionaram-se e produziram diferentes interpretações e respostas que se realizaram a partir das estruturas que organizavam suas vidas (Albert, 2002), demonstrando que não eram simples expectadores e nem o Estado colonial, o único sujeito.

Dessa forma, considera-se a presença europeia instauradora de uma nova fase nas histórias que estavam em curso, das quais os acontecimentos anteriores não podem ser

completamente conhecidos dada a inexistência de vestígios. Nesse sentido, as relações interétnicas configuram um campo privilegiado para o entendimento da constituição dos Kinikinau como sujeito coletivo, na medida em que o grupo apresenta boa parte de sua história relacionada ao empreendimento colonizador europeu e da formação da nação brasileira, estabelecendo um longo convívio que não pode ser ignorado.

Apesar do caráter lacunar e pouco denso da documentação existente, é possível capturar nos textos revisitados que os Kinikinau caminharam por uma longa trajetória, sempre acompanhando e convivendo com outros grupos, como os Mbayá, os Terena, os Echoaladi (Guaná), fixando-se próximos a eles ou aos núcleos coloniais. Isso sugere a existência de uma "abertura para o outro" e que, para os Kinikinau, o "Outro" não era apenas pensável, mas indispensável à sua sobrevivência, graças à realização de trocas e de incorporações, que forneceram um repertório versátil nas relações interétnicas, servindo à sua constante reafirmação.[43]

Inúmeros são os registros que comprovam aquela tendência de aproximação e busca de convívio com outros grupos, desde os primeiros relatos coloniais e aqueles do século XVIII, como os de Sanches Labrador (1910 [1768]), Félix de Azara (1904) e Juan Francisco de Aguirre (1898 [1793]). Em maior quantidade são os registros do século XIX, que inscreveram a tendência dos Kinikinau em se manterem próximos a outros grupos, indígenas ou não.[44] Ricardo Franco de Almeida Serra registrou, em 1803, a presença de Kinikinau em Miranda e em Albuquerque, locais onde também se encontravam os Terena, e os Cadiuéos, uma das parcialidades Mbayá-Guaicuru, desde a

---

[43] Agradeço aqui a intervenção e colaboração da professora Maria da Glória Kok.

[44] Os registros que documentam a relação dos Kinikinau com outros grupos, indígenas ou não, foram trabalhados no terceiro e quarto capítulos.

fundação dos respectivos fortes militares. Mawe, viajante inglês que esteve no Brasil entre 1807 e 1811, relatou que os "Guaicurus, os Índios Cavaleiros", ocupavam terras desde o rio Taquari até o rio Ipané, que correspondem aos territórios onde se encontravam os Guaná. D'Alincourt (1857), em 1825, na viagem que fez entre Camapuã e Cuiabá, relatou a existência de várias aldeias Guaná e Uaicurús (Guaicuru), calculando os primeiros em, aproximadamente, mil pessoas e os segundos, em torno de trezentas. Hercules Florence (1948), em um relato de 1826, constatou a existência de um aldeamento Guaicuru nos arredores do Forte de Nova Coimbra, próximo ao local onde também estavam localizados os Kinikinau. Elliot (1848), que viajou pela província de Mato Grosso entre 1844 e 1847, relatou a presença de Guaicuru "desde o Mondejo até ao rio Apa, e desde a Serra de Maracaju até ao rio do Paraguay", área igualmente habitada pelos Guaná. Jardim (1869), em um discurso datado de 1846, enumerou três aldeias em Albuquerque, sendo uma de Guatiadéos, da "nação dos cavaleiros Guaycurús", outra de Guaná e a última de Kinikinau; e treze na região de Miranda, sendo três compostas por parcialidades Guaicuru, seis de Terena, três de Layana e uma de Kinikinau. Rohan (1869), em seu relato de viagem de 1846, registrou a existência de três aldeias na região de Albuquerque, uma Guaná, uma Guaicuru e outra de Kinikinau. Castelnau, que esteve na Província de Mato Grosso, entre 1850 e 1858, relatou a sua visita a um aldeamento de Mbayá dos "Uaitiadeu", parcialidade Guaicuru, nos arredores de Albuquerque, próximos aos Kinikinau. Leverger (1862) registrou a presença de Cadiuéo em ambas as margens do rio Paraguai, e entre Coimbra e a região do Fecho dos Morros, localidade também habitada pelos Kinikinau, Terena e Echoaladi. Ao mencionar esses diversos registros sobre os Kinikinau, tem-se uma ideia da tendência do grupo em se deslocar e se estabelecer próximo a outros grupos, como uma parte significativa de sua história.

Pacheco de Oliveira (2004), ao enfatizar que as relações externas indígenas constituem e são constituidoras das definições e redefinições dos grupos, considerando-se os relacionamentos interétnicos não somente como um processo de interações sociais, mas, também, como elemento constitutivo e constituinte da cultura e de limites para cada grupo, permitiu situar os Kinikinau enquanto uma formação sócio-cultural indígena em dois campos, simultânea e entrecruzadamente, o da história e o da etnicidade, a partir dos quais aquele grupo adquire inteligibilidade.

Não é um mero acaso o "reaparecimento" dos Kinikinau na sociedade brasileira. O movimento faz parte de um amplo processo histórico, no qual formações sócio-culturais que muitos pensavam desaparecidas para sempre, cujas existências encontravam-se teoricamente inviabilizadas pela noção de cultura como algo que se poderia perder, "reaparecem" e reivindicam com vigor o seu reconhecimento.

Parte das dificuldades para se compreender as contemporâneas formações sócio-culturais indígenas, portanto, encontra-se na persistência de um determinado conceito de cultura nos estudos sobre os povos indígenas, a partir do qual as relações interétnicas eram percebidas como forças que destruíam ou corrompiam antigos hábitos e costumes. Essa ideia da cultura como algo "dilapidável" (Carneiro da Cunha, 2009 [1987]) constituiu o fio condutor das narrativas de extinção. Hoje se reconhece a cultura como algo dinâmico, como alguma coisa que as pessoas usam para adaptar-se às mudanças, ou como alguma coisa que é adaptado a isso. Um recurso que permite outro senso, outra medida, a de se entender a cultura de forma processual, como algo que se realiza ao longo do tempo e que apresenta aspectos interativos.

A noção de cultura como um conjunto de práticas através das quais os atores se mobilizam em função de uma determinada conjuntura política permite levar em

consideração o contexto histórico, o dinamismo e a permeabilidade dos processos de formação étnico-identitária (Amselle, 1990). Fausto (2000) observa que há um grande paradoxo no conceito de cultura, uma vez que vários grupos indígenas reivindicam-no para marcar sua distintividade e, simultaneamente, tornaram-se sujeitos de direito perante o Estado nacional. Mas, o autor reconhece que ao se deixar de perceber a cultura como mônoda, frágil e original, perdeu-se o ímpeto com o qual se defendia a impermeabilidade de suas fronteiras, assim como a ideia de que há uma fronteira para ser defendida, o que levou a se repensar a ambígua posição de se ser libertário em relação à sua própria cultura e conservador em relação às culturas indígenas.

A persistência dos povos indígenas não somente colocou à prova do tempo conceitos, noções e categorias analíticas que até então vinham predominando nas considerações e representações que sobre eles se faziam como também demonstrou a sua capacidade de conferir importância política à sua presença, ao falarem em seu próprio nome (Monteiro, 1995). Os novos aportes teóricos que reinseriram a perspectiva histórica nos estudos sobre os povos indígenas possibilitaram a compreensão de que esses, como quaisquer outros, resultam de processos de inter-relações e de um movimento universal de permanentes transformações culturais a que a humanidade está sujeita. Desta maneira, as formações sócio-culturais e as identidades são raramente estáticas ou fechadas. É esse entendimento que confere inteligibilidade ao “desaparecimento” e “ressurgimento” dos Kinikinau, cuja identidade encontra-se enraizada na noção de uma história de descendência comum.

CAPÍTULO 2

A "NAÇÃO" GUANÁ-ARUÁK DO *GRAN CHACO*: CONSTRUÇÃO E PERTENCIMENTOS

Até meados do século XVIII, os povos de língua Aruák que viveram entre o século XVI e o XVIII na região que ficou conhecida como Gran Chaco, foram tratados genericamente como Chané-Guaná, embora os europeus reconhecessem a existência de diversas "parcialidades" como parte daquele que foi considerado um dos maiores grupos do território chaquenho colonial.[45] Dentre aquelas, se situavam os Kinikinau, o que significa dizer que o entendimento histórico desse grupo implica considerar o seu pertencimento ao grupo Chané-Guaná, a dinâmica sócio-política constituidora daquela parte da América Meridional e a história construída sobre aquela parte do antigo império colonial espanhol.[46]

Assim, os Chané-Guaná, sua composição, disposições e tendências de atuação, suas relações com a sociedade colonial e com outros grupos indígenas tornaram-se objeto do presente capítulo.[47] Partindo-se de uma perspectiva que busca situar o grupo na

---

[45] São raros os registros coloniais hispânicos onde constam os nomes de cada subgrupo, podendo ser citados os dos missionários jesuítas Sanches Labrador (1910), Huonder (1902), Bartolomé e os dos demarcadores de fronteiras Azara e Aguirre, na segunda metade do século XVIII, veja no quinto capitulo. "Parcialidade" é um termo usado pelos espanhóis para fazer referência às unidades sócio-territoriais indígenas, nas quais se reconheciam a presença de um chefe ou cacique. Na prática, era um termo genérico, pouco preciso em termos sócio-políticos, que servia tanto para descrever como para construir a realidade indígena (Boccara, 1999).

[46] O nome Chaco foi usado inicialmente para se referir à Província de Tucumán, posteriormente utilizado para designar uma ampla planura, abrangendo terras dos atuais estados da Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil (Carvalho, 1992).

[47] Excetuando-se as relações entre os Guaná e os Mbayá-Guaicuru que serão tratadas especificamente no terceiro capítulo.

constituição do Chaco colonial, procurou-se primeiramente mostrar como os Guaná foram percebidos pelos europeus e as implicações das representações que resultaram das impressões europeias sobre a região chaquenha, contrapondo-as às percepções indígenas rastreadas na documentação colonial hispânica.

Os primeiros europeus que adentraram no interior da América Meridional no século XVI, mais precisamente na região que denominariam Gran Chaco, constataram a presença de uma pluralidade de povos naquele vasto território, entre os quais os Chané-Guaná. Relatos paradigmáticos das primeiras representações dessa realidade múltipla são constituídos, sobretudo, pela narrativa do adelantado espanhol Alvar Nuñes Cabeza de Vaca e pelo diário de Ulrich Schmidl, no interior dos quais desfila uma profusão de povos que foram apresentados e descritos junto às nomeações sobre o meio ambiente chaquenho, seus rios e trilhas percorridos, constituindo-se o discurso inaugural sobre aquelas terras.[48]

Outros relatos descreveram as dificuldades e os obstáculos do Chaco para os europeus, representados pela alternância do regime das águas, entre enchentes extremadas e secas rigorosas (Lozano, 1941 [1736]); a pobreza dos seus recursos minerais (Techo, 1879 [1663]); da grande quantidade de animais perigosos e mosquitos (Oñate, 1929). As narrativas fundadoras da região do Chaco foram conferindo sentidos a um mundo que se desdobrava aos olhos europeus. Frente à estranheza, era preciso ordenar e elidir vazios através da atribuição de significados àquele mundo diferente, iniciando-se dessa maneira a constituição imaginária do universo colonial hispânico na

[48] A narrativa de Alvar Nuñes Cabeza de Vaca foi publicada pela primeira vez em Valadolid, em 1555, sendo reeditada por quatro vezes; o diário de Schmidl, soldado alemão que fazia parte da expedição espanhola comandada por Pedro de Mendoza, foi publicado pela primeira vez na Alemanha em 1557 e teve dezoito edições até o século XIX, e nos séculos seguintes também ocorreram novas edições.

região chaquenha, do qual os Chané-Guaná passariam a fazer parte. Descrevendo as paisagens, as rotas percorridas e os povos que encontravam, inscreveram na história escrita as primeiras incursões espanholas dando a conhecer ao mundo ocidental o Chaco e seus habitantes.[49]

O mundo que foi sendo simultaneamente reimaginado e revelado pelos europeus expressava o sentimento de caos que experimentavam frente aos diversos grupos locais. Do ponto de vista dos colonizadores, impunha-se a necessidade do ordenamento e da regulamentação da realidade chaquenha, o que levou à produção de um saber sobre os povos indígenas e de fazeres administrativos especialmente instituídos para governar a população nativa.[50] O Chacú indígena, dessa forma, foi reordenado e dotado de novas instituições e intenções, à revelia das percepções locais, como se verá mais adiante.[51]

O reordenamento europeu tinha por objetivo fazer com que os novos exploradores da região pudessem circular com maior facilidade, até mesmo sobreviver e obter mais eficiência na exploração do Novo Mundo, como sugerem as informações, descrições e dados contidos nas crônicas e narrativas da conquista e colonização, permitindo a constituição de um saber sobre os povos encontrados e a geração de medidas para a sua administração. Não obstante, pode-se firmar que os registros vão além dos propósitos a que serviam, na medida em que oferecem vestígios que permitem construir o

[49] Schmidl faz desfilar sob o olhar ocidental uma profusão de "tribus", indicando a sua localização, características físicas e habilidades, sobretudo a de produzirem gêneros de subsistência e classificação dos grupos conforme o grau de hostilidade ou receptividade à presença europeia.

[50] Susnik (1981) analisa as diversas providências e regulamentações baixadas pelo colonialismo espanhol para administrar os povos indígenas, que constituem fontes para os estudos dos povos do Chaco colonial. Os relatos e descrições realizados pelos funcionários hispânicos constituíram a base do conhecimento que se tinha sobre os povos chaquenhos, entre os séculos XVI e meados do XVIII, sobretudo, dos jesuítas (Kersten, 1965 [1905]).

[51] Os jesuítas Techo (2005 [1663]), Jolis (1972 [1789]) e Lozano (1941 [1733]) sugerem que a designação Chaco teve origem na palavra "chacú", da língua quéchua, significando área de caçadas.

entendimento do Gran Chaco e seus povos não como algo a ser simplesmente administrado. Insinuam-se imprevistamente nos documentos coloniais as informações que possibilitam perceber aquela região como espaço indígena, resultado de uma complexa dinâmica sócio-cultural e política, de uma intrincada rede de transações materiais e simbólicas entre povos distintos, dando a ver como os indígenas teceram aquela região como seu lugar de pertencimento.[52]

Revisitando a documentação colonial espanhola, produzida, sobretudo pelos jesuítas, verifica-se que se impôs a noção de uma região "natural" do Gran Chaco, desde o século XVI, como uma imensa e inóspita paisagem, da qual fazia parte uma pluralidade de povos.[53] Em torno de 1590, o topônimo foi mencionado pela primeira vez, para se referir às terras indígenas que passavam a ser consideradas como territórios espanhóis, e assim sendo, demarcados a partir dos arcebispados de Chaquisaca ou de La Plata até a diocese do Paraguai, e sua latitude desde a província de Santa Cruz de La Sierra até o bispado de Buenos Aires (Techo, 1897 [1663]).

Contrapor a ideia de uma região "natural" do Gran Chaco, que toma os indígenas como um dos seus elementos "naturais", significa abrir outra perspectiva de análise, a que busca perceber aqueles povos como sujeitos históricos, reforçando-se a possibilidade de

---

[52] A complexidade da realidade chaquenha colonial, composta por múltiplos povos, extensas redes de relações sociais e políticas podem ser vistos mais completamente na obra de Susnik (1971, 1978, 1981, 1995). No presente trabalho são exploradas, particularmente, as relações dos Guaná com outros grupos, indígenas ou não, como parte da constituição do Chaco.

[53] Trabalhando com aquelas fontes, Susnik (1981) dividiu os grupos indígenas do Gran Chaco colonial em quatro grandes grupos que, esquematicamente, foram assim classificados: 1. Tribos equestres; aquelas situadas ao sul (Abipon, Mocovi e Toba), aquelas situadas ao norte (Eyieguayegi-Mbayá) e as da região central do Chaco (Lengua-Cochaboth e os Enimagás). 2. Os canoeiros (Evuvi-Paiaguá). 3. Os caçadores marginais: na região central, os Machicuis, Lengua, Sanapaná, os Chanethmá-Angaites e Kashkihas; no norte, os Zamuco, Morotocas, Ugarraños, Caitpotorades, Potureros e Chamacoco; na região do rio Pilcomayo, os Niwakli-Chulupies, Choroti e Tapieté. 4. Os cultivadores Aruák, os Chané-Guaná (Layana, Terena, Kinikinau e Chavaraná).

se pensar os povos indígenas a partir de uma abordagem mais includente, capaz de fazer perceber a atuação indígena na constituição de uma região, considerando-se que essa é um artefato histórico, social e politicamente produzido (Bourdieu, 1989). Fazer história adquire o sentido de uma atuação dotada de intenções em relação ao devir, de continuidade ou ruptura, conformadas no interior de um determinado campo de relações de poder em funcionamento e pelos investimentos realizados pelos agentes sociais em movimento. Em outras palavras, na medida em que se considera que os espaços são especificados pela ação dos seus agentes e que essa experiência é "relação com o mundo" (Certeau, 1994: 203) contempla-se os Chané-Guaná como parte constituinte do Gran Chaco.[54]

Os agentes sociais, ao se apropriarem de um território, "territorializam" o lugar, isto é, produzem o espaço com os seus fazeres e saberes, gerando o sentimento de pertencimento que é, portanto, socialmente construído e constitutivo da territorialidade, reforçando a noção de que os territórios são artefatos sócio-culturais e históricos, produtos e produtores de agentes sociais (Raffestin, 1993). Assim, pode-se entender a produção da territorialidade como uma maneira de se atuar sobre o mundo, "fazendo" a história. A partir dessa perspectiva, a constituição da região do Gran Chaco, lugar a partir do qual os Guaná foram primeiramente percebidos pelo olhar europeu, passa a incluir a participação indígena, alargando-se a possibilidade de "ver" aquela população. Porém,

---

[54] Métraux (1996 [1946]) avaliou que "tanto cultural como ecologicamente o Chaco es una zona de transición entre las llanuras tropicales de la cuenca del Amazonas, y las pampas aridas de la Argentina. A lo largo de su confin occidental, se encontraba amplamiente abierto a las influencias del mundo andino, yal Este bordea com una zona subtropical habitada por tribus Guaraní, nutridas e guerrera. En el Chaco convergieran corrientes culturales de todas estas regiones, y se mesclaran para producir un nuevo tipo de civilización" (p. 32-3). Semelhante abordagem encontra-se em Susnik (1972, 1978 e 1981), que também considerou o Gran Chaco colonial como uma área de convergência de povos distintos que para ali migraram e de difusão do padrão neolítico pelos Chané-Guaná Aruák; Silvia Carvalho (1992) interpreta a região como melting pot, como área de fusão de culturas.

antes de se lançar a essa possibilidade, torna-se necessário entender como o Chaco e seus povos foram concebidos e relatados pelos europeus, uma vez que "o relato tem inicialmente uma função de autorização ou, mais exatamente, de fundação" (Certeau, 1994: 209). Organizando o espaço e estabelecendo fronteiras, a narrativa "abre um teatro de legitimidade a ações efetivas. Cria um campo que autoriza práticas sociais arriscadas e contingentes" (p. 211). Em outras palavras, ao se considerar que os relatos existentes constituem um domínio do mundo ocidental, é preciso estar atento às fronteiras que estabelecem e ao caráter de legitimação e autorização que apresentam.

A história do Gran Chaco, do ponto de vista da historiografia platina, iniciou-se no século XVI, encontrando-se vinculada à história da conquista europeia da ampla região do rio da Prata. Os eventos que foram registrados para perpetuar a história dessa região mostram as sucessivas incursões espanholas na travessia do Chaco — a partir da cidade de Nuestra Señora Santa Maria de la Asunción, fundada em 1537, como base para as partidas de exploração do Chaco, que constituíram as celebradas incursões transchaquenhas realizadas pelos espanhóis no século XVI.[55]

Inserida na história da conquista europeia da região platina, a experiência inicial do contato dos Chané-Guaná com o mundo ocidental se deu mais precisamente entre 1521 e 1526, quando o conquistador Aleixo Garcia, náufrago da armada de Juan de Sólis, cruzou o território do Chaco para atingir o Império Inca, com o auxílio de um grande

[55]Relembro aqui algumas dessas expedições celebradas pela historiografia da região, para indicar o trânsito dos espanhóis nessa área: a de Juan de Ayolas (1537-1539), que atravessou a região e atingiu as terras dos Chané; a de Domingo Martinez de Irala (1540); a de Alvar Nuñes Cabeza de Vaca contra os Mbayá-Guaicuru em 1542; a expedição de reconhecimento de Irala (1542) ao Puerto de Los Reys; a expedição de Cabeza de Vaca (1543-1544) ao Alto Paraguai na vã tentativa de cruzar o norte do Chaco; o ataque de Nuflos Chávez aos Mbayá-Guaicuru (1545); a marcha de Irala (1548-1549), desde o morro de San Fernando (Pan de Azucar) através dos territórios dos Mbayá e Chané; a fundação da cidade de Santa Cruz de la Sierra (1561), próxima de San José de Chiquitos, que abriu a comunicação entre o rio Paraguai e os Andes, e entre o vale do rio da Prata e o sistema hidrográfico do Amazonas. Cf. Guzmán (1980[1612]).

número de Guaranis. Nessa jornada, encontrou ao norte daquela região os Chané, sendo que muitos desses passaram a integrar a expedição.[56]

A partir daí, com as repetidas tentativas dos espanhóis para atingirem o Peru atravessando a imensa região chaquenha, os Chané-Guaná ganharam visibilidade, sobretudo por suas fartas e extensas roças, o que, como foi constado desde Schmidl no século XVI, poderia resolver o dramático problema de abastecimento dos exploradores europeus no interior da América Meridional.[57]

Registrou-se uma série de eventos protagonizados pelos europeus, enfatizando-se as suas adversidades que apareceram sob a forma de um meio ambiente hostil, dele fazendo parte os povos locais, os indígenas. O Chaco adquiriu importância para os espanhóis como uma área de acesso às sonhadas minas de metais preciosos dos Andes, de onde os Guarani afirmavam ter obtido metais preciosos que os espanhóis puderam ver desde o rio da Prata até o Paraguai. Assim, o interesse espanhol pela região ocorreu com a possibilidade do estabelecimento de uma rota entre o rio da Prata e as sonhadas minas de metais preciosos:

> El Chaco en si mismo no tenía importancia; su rol historico estuvo basado em el hecho de que constituía la zona de acesso a las fabulosas tierras del occidente, de donde los Guarani recebían los objetos de oro y plata que los españoles pudieron ver desde el Rio de la Plata hasta el Paraguay. Por espacio de casi un siglo la historia del Rio de la Plata consistió en una serie de tentativas de subyuar el Chaco, con objeto de alcanzar 'la tierra del metal y del Rey Blanco' (Métraux, 1996: 18 [1946]).

Inicialmente, portanto, e da perspectiva dos europeus, o Chaco foi um lugar de passagem na busca de riquezas que embalavam os conquistadores. As matas secas da

---

[56] Cabeza de Vaca (1984) encontrou os Guaná ao norte do Gran Chaco, na desembocadura do rio Cuiabá, relacionando-os com a expedição de Aleixo Garcia.

[57] Os assentamentos Chané-Guaná foram então localizados no Chaco Boreal entre o paralelo 18 e 23, estendendo-se até o oeste, limitando-se com o Peru (Kersten, 1968).

região, habitadas por povos guerreiros considerados selvagens, exerceram pouca atração sobre os conquistadores, embora tenha sido uma das primeiras áreas do interior da América Meridional a ser devassada pelos europeus.

Inúmeros relatos, como os de Schmidl (1970 [1557]), Cabeza de Vaca (1985 [1555]) e Guzmán (1980 [1612]), para se citar alguns dos mais antigos, indicam a importância da participação indígena nas incursões espanholas de reconhecimento da região chaquenha. Cypriano (2000) avalia que as alianças iniciais dos povos chaquenhos com os ocidentais eram motivadas pelo interesse indígena em conquistar novos aliados contra seus inimigos e de escapar do poder das armas dos europeus. A esses fatores parece legítimo levar em conta as táticas usualmente utilizadas pelos indígenas em suas relações uns com outros, a dinâmica da reciprocidade, o voraz interesse pelos objetos e conhecimentos dos quais os europeus eram portadores, como aquele manifestado pelos povos Guaná, entre outros. Necessidades práticas e administrativas, como se afirmou anteriormente, levaram os espanhóis ou seus agentes a produzir informações e descrições sobre os povos que encontravam, constituindo verdadeiros itinerários geográficos e simbólicos, que orientavam a movimentação espanhola no interior da América Meridional. Neles surgiam não somente as paisagens, com seus rios tortuosos ou mansos, matas densas ou ralas, áreas alagadas ou secas, águas potáveis ou não. A necessidade impelia também ao conhecimento dos grupos existentes, suas características, localizações, roças e, sobretudo, o potencial para abastecer com víveres, e ao reconhecimento das habilidades indígenas capazes de garantir a sobrevivência em terras estranhas. A preocupação com o acesso aos víveres produzidos pelos indígenas aparece de forma clara e constante nos primeiros relatos europeus. Schmidl registrou as primeiras

experiências dos exploradores na região, destacando de forma dramática o problema da fome:

> Padecian todos tan gran miseria que muchos morían de hambre, ni eran bastantes a remediarla los caballos. Aumentaba esta angustia haber ya faltado los gatos, ratones, culebras y otros animales inmundos con que solían templarla, y se comieran hasta los zapatos y otros cueros (Schmidl, 1970:270).

Os relatos dos primeiros expedicionários espanhóis que percorreram a região chaquenha no século XVI (Cabeza de Vaca, Schmidl, Ayolas e Irala) traçaram caminhos sinalizados pela presença de povos agricultores. Esses assumiram uma particular importância, pois das habilidades e conhecimentos indígenas dependeu em grande medida a sobrevivência dos conquistadores espanhóis do Chaco.

Os europeus não foram os únicos a formular estratégias para o controle do espaço sócio-político que ia sendo delineado. Os Guaná, usando suas habilidades e na condição de produtivos povos agricultores, inicialmente ofereceram seus préstimos, serviços e roças, conquistando a fama de hospitaleiros, dóceis e aliados, servindo como guias, remadores, carregadores, intérpretes e fornecedores de produtos de subsistência, enfim, tornando-se indispensáveis aos europeus e, assim, conseguindo um lugar no mundo colonial chaquenho. Não obstante, os relatos da conquista espanhola daquela região, incluindo as informações dos missionários que transitavam pelo Chaco, denunciavam a fragilidade dos ameríndios — excetuando-se aqueles chamados genericamente de Guaicuru — frente ao devastador poder dos europeus e das suas astúcias.[58] Os demais grupos demonstraram que também manipulavam a situação do contato, formulando

---

[58] Lozano (1941 [1733]) registrou que os povos chamados Guaicuru estavam subdivididos em três subgrupos: Codollate (Taquiyiqui), os Guaicuruti (Napipinyiqui), os Guaicuru-guazú (Eyiguayegui), "que eran los verdaderos Mbayá" e os Mbayá (p. 62). O próximo capítulo trata desse último grupo, destacando as relações estabelecidas com os Guaná.

táticas e políticas próprias.[59] Embora esse tipo de atuação, em relação aos Chané-Guaná, não seja tão claro nos documentos coloniais espanhóis, que priorizaram os feitos europeus, explicitando como esses perceberam e atuaram frente aos indígenas, obscurecendo os indícios sobre suas percepções, essas podem ser apreendidas através da compreensão da dinâmica sociopolítica que organizava e constituía o Chaco, entre os séculos XVI e o XVIII. Isto é, as maneiras através das quais os Chané-Guaná chaquenhos se relacionaram entre si e com outros grupos indígenas e, ainda, com os europeus, como lidaram com esses novos estrangeiros em seus domínios, bem como os demais eventos que se seguiram após a intromissão europeia.

Os Chané-Guaná, em geral, e talvez com a exceção dos Terena (Oliveira, 1976), não evitaram de imediato a nova ordem. Inicialmente, movimentaram-se em sua direção, buscando dela participar, porém estabelecendo um convívio que se tornou mais duradouro e estável somente a partir de meados do século XVIII.[60] Na interação social inicial com os europeus, ainda que esporádica, mostraram a sua disposição e tendências, que permitiram iniciar a produção de um espaço político, salvaguarda da continuidade da sua existência coletiva, fruto de sua "abertura ao outro".

As relações dos Guaná com os "Outros" durante o período do Chaco se deram, sobretudo, com outros povos indígenas, através de formas integradoras, tomando o "Outro" como aliado, parceiro ou cativo, revelando um mundo tecido por intrincadas e

---

[59] Por muitos anos os Mbayá utilizaram das rivalidades entre os espanhóis e portugueses para obterem favores de ambas as partes, e mais tarde dos brasileiros que reconheceram o valor da aliança e conquistaram os índios com doação de armas e ferramenta (Métraux, 1996: 40-1).

[60] Cardoso de Oliveira (1976a) avaliou que os Terena foram os últimos entre os Guaná a estabelecerem uma relação mais regular com a sociedade colonial: "a prioridade de contato que uns grupos em relação a outros mantinham com a sociedade nacional ou com as Missões nos permite julgar os Terena como aqueles índios mais retraídos ao contato" (p. 59).

amplas redes sociais e políticas, que se tornaram mais complexas quando, além de outros grupos indígenas, passaram a incluir os europeus.

Nessa configuração sociopolítica e cultural, os Chané-Guaná tenderam para a realização de alianças e de trocas que melhor respondiam à ambição do grupo de possuir grandes aldeias, reunir maior número possível de gente e manter extensas áreas de cultivo. Nesse universo, os Guaná realizavam um padrão de relações de trocas que envolvia prestações formais, como aquelas estabelecidas com os Mbayá-Guaicuru, fundamentadas, em parte, na especialização das aldeias que, não sendo concorrentes nas atividades essenciais às suas organizações, permitiam parcerias vantajosas para ambas, ressaltando-se que o princípio gerador da parceria entre aqueles grupos estava situado nas alianças matrimoniais, produzindo extensas redes de trocas e reciprocidade, como será visto no próximo capítulo. Por ora, trato mais especificamente das relações dos Guaná entre si, com os demais grupos indígenas e com os europeus, e que se expressaram não somente nas trocas e alianças, envolvendo um amplo espectro de socialidades que incluía a guerra, saques, rapto de mulheres e manutenção de cativos, mostrando a conformação do Chaco colonial indígena.

As informações etnográficas existentes, como aquelas apresentadas por Labrador (1910), Kersten (1965 [1905], Schmidl (1917), Métraux (1946) e Susnik (1971), entre outras, permitem afirmar que as relações dos Guaná com os Mbayá-Guaicuru configuraram-se como um dos elementos essenciais na definição de ambos os grupos, e uma das marcas da dinâmica política e sociocultural do Gran Chaco até meados do século XVIII. Possibilitam, também, constatar que durante a maior parte do tempo em que permaneceram no Chaco aquelas relações foram densas, estreitas e reciprocamente

vantajosas, o suficiente para que os primeiros não necessitassem buscar outras parcerias por um longo tempo.[61]

Preferencialmente, os Chané-Guaná do Gran Chaco se relacionaram com outros grupos através de uma extensa rede de trocas que demandaram grandes expedições com destino a outras aldeias, a outras regiões como, por exemplo, a andina e a dos Itatin e, em meados do século XVIII, aos centros provinciais como Assunção e Santa Cruz de la Sierra. Os viajantes Chané-Guaná, portanto, percorriam grandes extensões territoriais para realizarem suas trocas, sendo um dos povos distribuidores das placas de metal entre os povos da região do Alto Paraguai.[62] A realização dessa atividade, constatada pelos europeus, mostra que se a atividade do comércio era entendida pelos colonizadores como uma maneira de "civilizar" os índios e resolver parte das necessidades de abastecimento dos povoados coloniais, conforme assinalou Azara (1904), para os "troquistas" Chané-Guaná, usando-se uma expressão de Susnik (1981), tratava-se de dar continuidade a uma antiga prática do seu costume de estabelecer relações através das trocas que passou a incluir os europeus.

Os Aruák chaquenhos, como analisa Susnik (1995), se caracterizavam pela grande inclinação para se comunicar com outros grupos e para adquirir bens mediante as trocas; dessa maneira, alguns desenvolveram um verdadeiro "sistema de troquistas-viajantes", expressão da notável receptividade dos Guaná aos elementos culturais de outros grupos, do grande interesse pelo intercâmbio comercial e o desejo para explorar novas regiões.

---

[61] Esses aspectos das relações Mbayá-Guaná constituem objeto de discussão no próximo capítulo.

[62] Os Aruák distribuidores de placas de metal são identificados por Susnik (1971) como sendo os Chané localizados próximos aos Guarani. Durante o século XIX, as atuais regiões de Miranda, Albuquerque, Corumbá e seu entorno foram referidas, nos documentos oficiais e nas narrativas dos viajantes, como sendo o Baixo Paraguai. Atualmente, essa área até o rio Apa é denominada de região da Bacia do Alto Paraguai.

Pode-se avaliar que as interações com outros grupos eram essenciais para a capacidade produtiva agrícola e manufatureira dos Guaná-Aruák, realizando-se através da relação de trocas, alianças, da extensão das relações de parentesco, da adoção ou captura de indivíduos de outras filiações étnicas.

O ponto de vista dos Chané-Guaná insinua-se nas primeiras descrições realizadas pelos europeus, que dão a conhecer as manifestações daquele grupo, traduzidas na hospitalidade e na percepção de que esses "outros" e seus pertences tinham um valor positivo, de trocas, que os levaram ao oferecimento dos seus préstimos, que deveriam ser devidamente retribuídos. Nessas condições se dispunham e servir e a oferecer seus produtos.

A conduta receptiva dos Guaná ao evento da chegada dos europeus mostra a expectativa de povos que já estavam habituados ao intercâmbio com outros grupos indígenas e que tinham interesse por novas possibilidades de trocas e pela ampliação de relações, que poderiam ser convertidas em alianças proveitosas, como fonte de bens e de conhecimento, capazes de concorrer para a sua sobrevivência, ou aumento de prestígio dos seus líderes.

A receptividade Chané-Guaná constatada pelos europeus correspondeu a uma das tendências dos povos Aruák que, historicamente, revelaram um irrefreável interesse pelos objetos e conhecimentos dos ocidentais, como foi comum a muitos outros povos, mostrando como e porque eles se aproximaram, ofereceram seus préstimos e estabeleceram relações com aqueles novos sujeitos e sua parafernália. Essa tendência dos Guaná à expansão das suas atividades agrícolas e a preocupação em preservá-las implicou na interação entre grupos etnicamente diferenciados, como no caso da sua aliança com os Mbayá, que concorria para garantir a segurança das suas roças e da sua

gente, e na incorporação de indivíduos (mulheres e crianças) capturados e integrados como cativos destinados ao trabalho agrícola, de tecelagem e fabricação de cerâmicas, potes e outros utensílios.[63]

As experiências constituídas pelos Kinikinau, conforme os registros documentam, permitem que se faça uma aproximação com aquelas vividas pelos povos Aruák do Alto Xingu, ao se considerar que para os Aruák do Chaco, os Guaná, de forma semelhante aos Aruák xinguanos, "as coisas estrangeiras são dotadas de significado simbólico positivo" (Heckenberger, 2001: 91), isto é, para os Kinikinau, as coisas estrangeiras são também dotadas de positividade e conveniência. Essa tendência, embora não seja exclusiva dos povos Aruák, ao compor um conjunto com as outras tendências mencionadas e funcionando de forma articulada, se apresenta como uma particularidade dos povos Aruák (Santos-Granero, 2002).

No final das incursões espanholas, que geraram os primeiros registros sobre a presença dos Chané-Guaná na região platina, "el Chaco ya no era el muro que ocultaba el Dorado y, por consiguiente, perdió su interés" (Métraux, 1996: 19 [1946]). A partir desse momento, o Chaco passou a ser quase que exclusivamente uma área de atuação dos missionários católicos, sobretudo os jesuítas.[64] A história construída desse período, do *Gran Chaco Gualamba*, conforme descrição do jesuíta Lozano, mostra a ação dos missionários e o combate aos agressivos povos chaquenhos, os "bárbaros e infiéis", entre

---

[63] Esses aspectos da relação Mbayá-Guaná estão desenvolvidos no terceiro capítulo.

[64] Cypriano (2000) identificou três etapas nas tentativas de exploração do Chaco, com estratégias particulares que, resumidamente, podem ser assim mencionadas: uma primeira etapa iniciada em 1526 e estruturada na força das armas de pequena parcela do exército hispânico e significativa quantidade de guerreiros indígenas que se uniram aos europeus; a segunda fundamentada em frentes de ocupação espanhola da região, com o objetivo de assegurar a rota entre o Peru e o Atlântico e, finalmente, a terceira baseada no estabelecimento de missões entre os indígenas, visando a sua pacificação e a segurança dos povoados fundados no entorno do Chaco.

o século XVII e o XVIII, como uma necessidade para se impor a civilização naquela região.[65] A história constituída sobre aquele território mostra a sua transformação em área colonial, encontrando-se fundamentada nos registros espanhóis, sobretudo dos jesuítas Del Techo (1897 [1663]), Jolis (1972 [1789]), Lozano (1941 [1793]), Dobrizhoffer (1967, 1968, 1970), Sanches Labrador (1910), e dos demarcadores das fronteiras coloniais hispânicas na América, Azara (1943 e 1969 [1809]) e Aguirre (1898 [1796]), além dos registros da administração espanhola que se exercia sobre a ampla região do Paraguai.[66]

As tentativas da Companhia de Jesus para a redução dos povos chaquenhos ocorreram a partir do início do século XVII com os chamados Guaicurus do sul, e tinham por objetivo "domesticar" e conter a agressividade e "selvageria" daqueles grupos.[67] A experiência dos jesuítas entre aqueles povos foram frustradas pela recusa indígena e em 1626 os missionários abandonaram definitivamente as suas atividades de conversão dos Guaicuru, os quais aceitaram inicialmente serem reduzidos pelo interesse que tinham na livre circulação que poderiam ter para realizar trocas em Assunção.[68]

---

[65] O jesuíta Pedro Lozano é autor da obra Descripción chorographica del Gran Chaco Gualamba, editada em 1733, em Córdoba e reimpressa em Tucumán em 1941, sendo considerada uma das principais obras do período jesuítico no Chaco colonial (Métraux, 1996: 27).

[66] A província do Paraguay abrangia, nos primórdios da época colonial, limites muito mais extensos do que os da contemporânea República do Paraguay. Compreendia uma imensa região que se estendia até a capitania de São Vicente, o rio da Prata e a província de Tucumán, na atual Argentina e a província de Santa Cruz de la Sierra. Os atuais estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, e parte da Bacia Amazônica eram parte da jurisdição da província do Paraguay, abrangendo, também as atuais Argentina, Uruguai e parte da Bolívia (Fleck, 2004).

[67] Métraux (1996 [1946]) registrou como "tribus" do sul os Mataco, Toba, Pilagá, Lengua e Ashluslay (p. 123), assinalando que as primeiras tentativas de cristianização dos Guaicuru foram aquelas empreendidas pelos padres Barzana e Añasco em 1591, com os Toba e, no mesmo ano, pelos jesuítas Juan Fontes e Francisco de Ângulo, com os Abipón.

[68] Sobre as tentativas de conversão dos povos Guaicuru veja Susnik (1981), Herberts (1998) e Cypriano (2000) que trabalham com os relatos e descrições produzidos pelos padres da Companhia de Jesus.

Sob a perspectiva de que descrever os espaços significa descrever as relações entre as pessoas (Augé, 1997), verifica-se que ao fracasso inicial das investidas espanholas para dominar os povos indígenas que habitavam o Chaco, sucedeu-se a ideia de precariedade, escassez, da inutilidade do território chaquenho, que passou a tomar parte do discurso dos peninsulares a respeito da região, descrita então como "lugares escabrosos y poblados de gentes feroces, enemigas del hombre español" (Techo, 1897: 147). A concepção negativa do território chaquenho, seguidamente descrito como obscuro, como uma área degradada pela presença de povos "bárbaros e infiéis" que deveria ser expurgada, foi acompanhada da ideia de territórios "vazios", espaços solitários e desconhecidos; um espaço em estado "natural" e, consequentemente, aberto para ser transformado, isto é, para ser cristianizado e "civilizado", como se pensava em relação ao mundo colonial como um todo.[69] Essa concepção do Chaco obliterou o caminho de acesso ao conhecimento dos seus povos, na medida em que correspondeu tão somente às representações europeias de um mundo por eles imaginado como selvagem, caoticamente desgovernado, mas que não o impediu completamente.

As noções de território incivilizado, vazio e hostil, portanto, produziram representações parciais da realidade chaquenha e obscureceram a possibilidade de se perceber a região a partir da perspectiva dos povos que nela habitavam. Não obstante a importância que os eventos selecionados pela historiografia oficial para serem registrados e perpetuados possam ter, em relação à constituição de uma memória histórica da região platina, existe uma perspectiva que não pode ser ignorada: a da percepção indígena sobre

---

[69] A concepção negativa do Chaco marcou a história do local até recentemente, constituindo uma das representações mais fecundas da historiografia da região, que foi reforçada no contexto da formação do Estado-nação. A partir da lógica econômica do mercado,o Chaco foi visto como uma fronteira natural de lenta incorporação às dinâmicas nacionais, que teria se iniciado efetivamente a partir da década de 1960 (Vasquez, 2009).

os eventos a que estiveram sujeitos, da chegada dos europeus e seus desdobramentos, que transformaram o Chaco em uma região colonial. Dessa forma, constitui-se um novo horizonte, onde os povos indígenas adquirem visibilidade, não somente pela constatação da sua presença, mas, sobretudo, pelas maneiras sob as quais lidaram com a intrusão europeia, que traduzem a forma de constituírem sua história, e que representam uma das dimensões da história do Chaco. Os espaços sócio-políticos que os indígenas ocuparam no mundo colonial informam sobre o tipo de relações estabelecidas com os novos sujeitos; também dizem respeito às interpretações sobre essa presença, sendo essas uma atividade que, certamente, não se realizou no vazio, mas a partir de determinadas disposições e tendências.

A primeira identificação dos Guaná correspondeu à conhecida classificação dos povos ameríndios iniciada por Colombo, em índios pacíficos, dóceis e amigos, de um lado e, de outro, os selvagens, agressivos e, de um modo geral, tidos como canibais. Na medida em que uma pluralidade de povos diversos ia surgindo ante o olhar europeu, outro sistema classificatório se instituiu, referido à reorganização dos diversos grupos alcançados pela colonização. Os procedimentos dos conquistadores, registrados nas narrativas espanholas, mostram a codificação da fronteira colonial, o exercício do poder de classificar, renomear e mapear as regiões que iam sendo devassadas e, dessa maneira, supostas "nações" e novas relocalizações indígenas foram sendo delineadas frente ao evento da irrupção europeia; espaços e fronteiras redefinidos e renomeados, compondo um movimento de reconhecimento e de produção de plausibilidade do território que passou a ser reconhecido como o Gran Chaco, e a sua representação cartográfica.

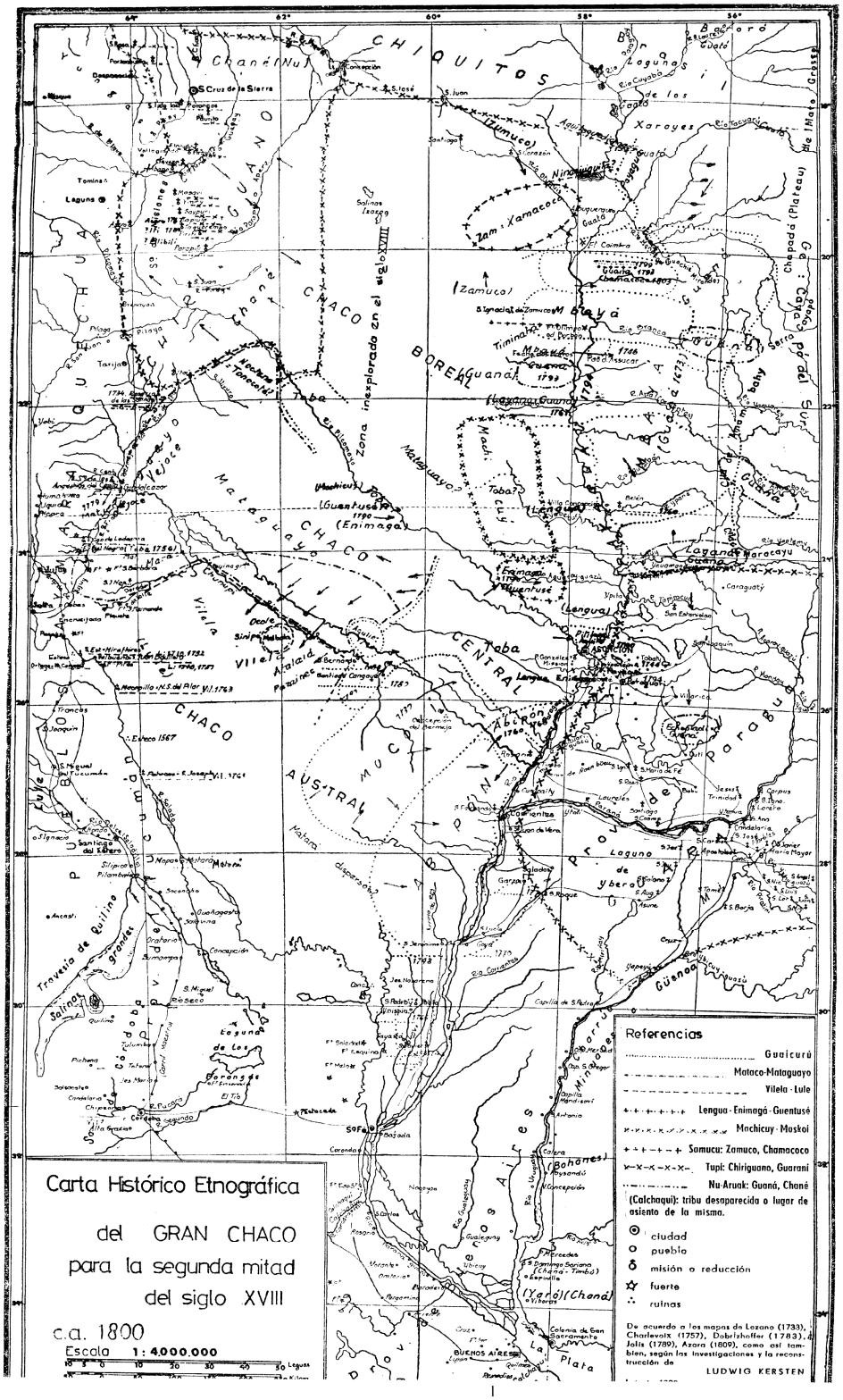


IMAGEM 01: Carta Histórico-Etnográfica do Gran Chaco, baseada nas informações dos padres jesuítas Lozano (1733), Dobrizhoffer (1783), Jolis (1789) e do demarcador espanhol Azara.
FONTE: Kersten (1968).

Na composição imaginária da região, os povos indígenas foram inventariados e classificados como "nações", sendo os Chané-Guaná apresentados como uma "nação indígena" formada por diversas "tribos" agricultoras. A narrativa fundadora de Schmidl lida à luz do seu tempo e, certamente, sem ser um relato etnográfico propriamente dito, uma vez que não pertence ao acervo dos escritos profissionais; constitui, de qualquer forma, um documento exemplar da criação de "nações" indígenas, no sentido da efetivação do trabalho de nomeação e classificação das formações sócio-culturais encontradas na América, e a partir das quais diferentes coletividades passaram a ser referidas, investigadas, adjetivadas e caracterizadas como típicas. As primeiras narrativas, portanto, não podem ser tomadas como descrições de povos originários ou de culturas imemoriais, isto é, não podem ser tomadas como referência de um estado original dos povos indígenas maculados pelo contato.

O empreendimento da colonização produziu um dos mais eficientes dispositivos de controle do espaço colonial, que pode ser compreendido como "tribalização" (Whitehead e Ferguson, 1992).[70] Através dele, conferiram-se certos atributos a cada um dos grupos alcançados e a sua circunscrição a determinadas áreas geográficas, verificando-se uma gradativa simplificação e redução dos complexos sistemas regionais de alianças e interações. Esse processo pode ser visto na organização europeia do Gran Chaco, entre o século XVI e XVIII, sendo documentado a partir das primeiras narrativas e descrições feitas pelos agentes da conquista e colonização e que, posteriormente, e em grande medida, foi confirmado pela literatura etnográfica, quando ganhou foros de descrições legítimas de profissionais. Não obstante, pode-se dizer que os procedimentos

[70] A noção foi usada em relação aos povos africanos, entendendo os autores que a criação das unidades étnicas entre aqueles foi uma criação do colonialismo europeu.

de nomeação e identificação de muitos dos povos indígenas, como no caso dos Chané-Guaná, não se deram em um espaço vazio, isto é, os grupos não foram simplesmente "inventados" pelos europeus ou pela etnologia.[71]

No Chaco colonial, a classificação Chané-Guaná ocorreu referida aos migrantes agrupamentos Aruák, que tinham sua estrutura social baseada nos quadros de linhagem e parentesco, forma comum de organização dos povos indígenas. Os Chané-Guaná não emergiram em decorrência da intromissão europeia; embora se constate que o processo político e econômico de ampla escala como foi o colonialismo, no interior do qual aqueles grupos tiveram que atuar, consolidando a "tribalização" da região chaquenha, ela não constituiu uma mera criação da colonização.[72]

Os Kinikinau não constituem um caso de etnogênese, no sentido original do termo, isto é, como o surgimento de um novo grupo, por fusão ou fissão, frente à pressão do processo colonizador.[73] Como se tem conhecimento, o contato dos indígenas com novos e diferentes agentes sociais, como eram os europeus e seus pertences materiais e simbólicos, desencadearam processos de união de grupos distintos para formar um só ou

---

[71] Amselle e M'Bokolo (1989), ao estudarem o processo de tribalização da África, identificaram três formas básicas sob as quais se realizou a categorização dos povos africanos em tribos: "ce phénomène prendra essentiellement trois formes: la création ex nihilo d' "ethnies" (...); la transposition sémantique d'ehnonymes utilisés avant la colonisation à des contextes nouveaux (...), ou la transformation d'unités politiques ou de toponymes précoloniaux en "ethnies" (p. 39).

[72] Essa afirmação não implica, em nenhuma hipótese, em se admitir a inexistência de grupos que surgiram sob processos de fusão ou desmembramento, na região do Chaco Colonial, lembrando-se do exemplo dos Chiriguanos que, segundo a literatura existente, resultou da fusão dos Guarani com os Chané. Trata-se unicamente de se situar historicamente a trajetória de um grupo migrante que se estabeleceu na região do Chaco como uma "nação indígena" denominada Chané-Guaná, da qual os atuais Kinikinau são alguns dos seus descendentes.

[73] Sturtevant (1971) introduziu a ideia de etnogênese na antropologia americana em um estudo pioneiro dos processos sócio-políticos através dos quais os Seminole tornaram-se historicamente diferenciados dos Crecks (Albers, 1996). O termo foi usado inicialmente para se referir ao surgimento de novos grupos, através de diferentes processos; posteriormente, passou a ser usado também para se referir aos processos de transformação em um mesmo grupo já existente e à mudança de identidade (Bilby, 1996 e Hill, 2002).

de desmembramento de um grupo em dois ou mais e, até mesmo, o surgimento de grupos inteiramente novos, como demonstraram os estudos sobre etnogênese, entre os quais se podem citar aqueles apresentados por Hill e Santos-Granero (1996) e Boccara (1999). Em relação aos povos chaquenhos pode se mencionar o caso do surgimento dos Chiriguanos que, segundo Susnik (1971), resultou da fusão dos Guarani (Mbyá) com os Chané, com a absorção desses últimos.

No Gran Chaco, entre o século XVI e XVII, conforme os registros permitem afirmar, as formações sócio-culturais anteriormente fluídas começaram a se cristalizar sob a forma de "nações" indígenas e "tribos". Essas corresponderam aos grupos que já estavam presentes à época da chegada dos europeus que, geralmente migrantes e formados nos quadros de linhagens de parentesco, alianças, e inclusão horizontal de indivíduos de outras etnias, como faziam os Chané-Guaná, foram imaginados pelos agentes da colonização conforme as concepções políticas europeias da época Moderna que concebeu a nação, sinteticamente dizendo, como um povo que compartilha um determinado território, a mesma língua e costumes.

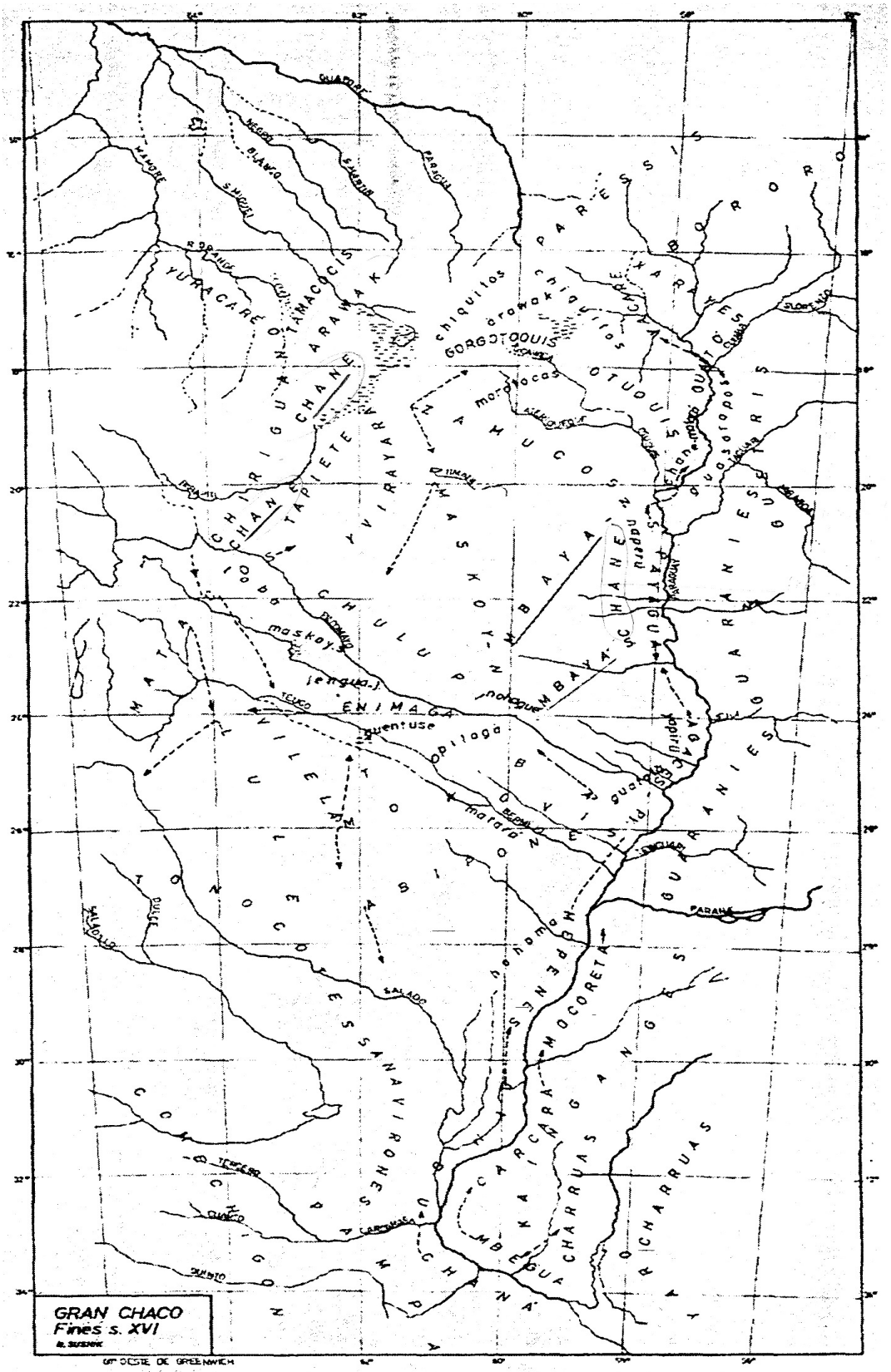


IMAGEM 02: Povos indígenas no Gran Chaco, no final do século XVI.
FONTE: Susnik (1972).

Dessa maneira, a principal invenção do colonialismo foi a instauração de novas formas de organização e ocupação de territórios, anteriormente constituídos e vivenciados sob outras concepções. Inúmeros espaços sócio-culturais dinâmicos foram transformados em "nações" e "tribos", designações ocidentais e genéricas usadas para atender aos objetivos de uma precisa política de controle e administração do espaço e dos seus ocupantes.

Conforme oportunamente analisou Monteiro (2001), a nomeação e classificação dos povos indígenas pelo colonialismo, embora respondessem a objetivos bem precisos, serviram também aos indígenas, que delas se apropriaram. Transformadas em uma referência, serviram para os povos se posicionarem no jogo das relações de forças que se instituiu e que passou a incluir novos e diferentes agentes, objetos e símbolos. A estratégia formulada pelos colonizadores para atender finalidades práticas transformou-se, nas mãos dos Guaná, em uma tática fundamental para a sobrevivência do grupo, um recurso útil para aqueles que haviam optado pela participação na nova realidade que se compunha, redesenhada sobre seus antigos domínios, tornando-os interlocutores legítimos, na medida em que aceitavam o papel de "súditos" a quem se deviam retribuições.

Seguindo Lévi-Strauss (1994), reconhece-se que o etnônimo em si não apresenta maior importância a não ser quando se consideram os significados para os seus portadores e os contextos sob os quais foram formulados, que revelam as relações de poder em funcionamento. Assim, por exemplo, pode-se entender como e porque as denominações Guaicuru a lugares e grupos prevaleceram no Chaco frente ao predomínio político dos Mbayá na região por um largo tempo, observando-se que esses últimos

tratavam os Guaná sob o termo genérico de "Nyiolola" e não sob as especificações de cada subgrupo que, significativamente, também pertencem à língua Guaicuru.

Labrador (1910) considerou a existência de uma só "nação que a si mesmos se chamavam de Chaná, nome que compreende todas as parcialidades, "aunque estas para distinguir-se entre si se aproprian otros nombres" (p. 255). Assim, "Nyiolola" e Chané ou Chaná foram designações genéricas predominantes durante o período colonial; a primeira, usada pelos Eyiguayegi-Mbayá e a segunda, pelos espanhóis. Posteriormente, como se vê mais adiante, estabeleceu-se a diferenciação entre Chané e Chaná que se deu, sobretudo, em relação às localizações dos diversos grupos de fala Aruák do Chaco Colonial.

O jesuíta Joseph Sanches Labrador (1910), que missionou entre os Eyiguayegi-Mbayá entre 1760 e 1767, descreveu outros grupos, entre os quais os Chané-Guaná, denominação registrada nos primeiros relatos dos espanhóis, assinalando que esses foram reconhecidos pelos etnógrafos alemães como "Nu-Aruacos". O missionário identificou os Chané-Guaná do seu tempo como os antepassados dos acompanhantes do conquistador espanhol Juan de Ayolas, que realizou a travessia do Gran Chaco, entre 1537-1539, para atingir a região andina das minas de prata. Labrador deixou registrado que os Chané-Guaná constituíam uma só grande "nação", que recebia diversas designações conforme o grupo que com ela se relacionava:

> Son éstos indios aquella gran nación, tan mentada desde los primeros tiempos hasta los nuestros bajo sus varias designaciones gentílicas, como compañeros, sócios, vasallos, siervos, ó como se los queira, de los Guaycurú-Mbayá ó Eyiguayegui ó caduveo, etc.., y de muchos otros indios más,

> como ser losChiriguanos y Chiquitos en la parte austral y los Carib en la Boreal (Labrador, 1910: 258 [1770]).[74]

Apontava Labrador para as formas de relações que os Chané-Guaná mantiveram com outros grupos, entendendo-as como designações "gentílicas" de uma única e grande "nação". Desprende-se da descrição do jesuíta a existência de dois grupos Chané, um que se relacionava com os Eyiguayegi-Mbayá e outro com os Guarani.

De modo semelhante, Azara considerou a existência de uma só "nação Guaná" que ganhava diferentes nomeações conforme o grupo que se referia a ela:

> Así llaman los habitantes del Paraguay a una nación de indios, pero los lenguas, los machicurys y los enimagas les dan los nombres de apianeé, de solugua y de chané; ethelenoé ó quiniquinau; chabaraná ó choroaná, ó tchoaladi; caynaconoé; nigotisibué; yunaeneno, táry y yamacoco. Tales son los nombres que les dan los índios selvajes que viven en los alrededores, cuando se les hacen preguntas referentes à los Guanás; y si se les pregunta si se trata de naciones diferentes, ellos dirán que si porque no saben lo que es una nación y creen que cada horda forma una nación distinta. En consecuencia os indicanla habitación de cada horda, y se ahi procede que de la sola nación de los Guanás se haga una multitud que figura en las cartas; esto es lo que sucede com todas las naciones, y esta es lo que hace que se las multiplique tanto en las relaciones, las historias y las Cartas (Azara, 1943: 49 [1792]).

Para Azara, portanto, quaisquer que fossem as nomeações, tratava-se de uma única "nação indígena", entendida por ele como "toda reunión de índios que se consideren ellos mismos como formando una sola y misma nación y qui tienem el mismo espiritú, las mismas formas, los mismos costumbres y la misma lengua" (Azara, 1943:6 [1792]). No seu entendimento, as designações como Chané, ethelenoé, quiniquinau e tchoaladi seriam usadas em referência a um só grupo, sendo a denominação genérica Guaná o nome usado pelos espanhóis. O que se pode inferir com segurança é que nenhuma das designações assumidas pelos grupos que chegaram ao presente traduzia

---

[74] Segundo Labrador (1910: 208), Eyiguayegi e Mbayá são termos referidos a um só grupo, sendo o primeiro autodesignação, e o segundo procedente da língua Guarani e que significa esteira, referida ao tipo de habitação daqueles Guaicuru.

uma autonomeação, como comumente ocorreu entre os ameríndios. O que poderia ser considerado como confusão e exagero na quantidade de nomes que um mesmo grupo recebeu, ou mesmo equívoco ou descaso no entendimento das nomeações, sugere sobretudo a existência de uma complexa rede de transações (materiais e simbólicas) e interações entre uma pluralidade de povos, que incluía também as relações através da guerra.

As narrativas da conquista espanhola, como as de Cabeza de Vaca e a de Schmidl, e, sobretudo, os relatos dos jesuítas que atuaram na região como Lozano (1941 [1733]), Sanches Labrador (1910 [1768]) e Jolis (1972 [1789]), apesar de serem considerados pouco expressivos em relação aos povos Guaná, como bem observou Cardoso de Oliveira (1976), eles são indiciários da movimentação espacial e simbólica de uma pluralidade de grupos naquele território. Kersten (1968 [1905]), com base naquelas fontes e em estudos linguísticos apresentados por Lafone Quevedo (1884), menciona como "verdadeiros habitantes do Chaco", entre o século XVI e o XVIII, inúmeros povos, entre os quais destaca os Guaicuru (Abipone, Moscovi, Toba, Mbayá-Caduveo e Payaguá); os Mataco-Mataguayo; os Vilela-Lule; os Maskoy; os Enimagá e Guentusé; os Samuco (Zamucu, Chamacoco, Tumanahá e Morotoco); os Chiriguano (Guarani); os Guaná-Chané (Nu-Aruák ou Maipure: Kinikinau e Terena). Susnik (1972 e 1995) menciona 36 grupos classificados conforme as suas filiações linguísticas: Guaicuru,Maskoy, Enimagá, Aruák e Guarani, o que demonstra a diversidade cultural da região.[75]

O jesuíta Anton Huonder (1902), através das informações contidas em um manuscrito achado numa missão religiosa do Paraguai por volta de 1767, provavelmente

[75] Veja o mapa na Imagem 02 (p. 94).

escrito por um dos padres da Companhia de Jesus que atuavam na província paraguaia, relacionou treze "nações" indígenas que estariam no Chaco em meados do século XVIII: Chiriguana (Chiriguano), Mataguaya, Vilela, Lule, Toba, Mocobi, Abipone, Lengua, Guaycuru ou Mbayá, Payagua, Zamuca, Yacurures e Guaná. Sobre esses últimos, registrou que "moram em sete grandes locais de aldeias nas florestas nas proximidades da margem ocidental do rio Paraguai e mais para o norte do rio Yabebiri ou Verde", observando que "são os índios mais amáveis, mais aplicados (ao estudo, ensino) e os mais bonitos (de mais bello natural) que se encontram no Chaco" (p. 389).

A literatura etnográfica sobre os grupos chaquenhos coloniais, como nos estudos de Kersten (1968 [1905]) e Métraux (1996 [1946]), distinguiu os Guaná dos Chané em função da localização geográfica e dos povos com os quais cada um deles conviveu mais estreitamente. Com base nos relatos dos jesuítas Labrador (1910 [1768]), Jolis (1972 [1789]), Hervás e Camaño (1800), o etnólogo Kersten (1968 [1905]) considerou como Guaná o conjunto dos povos Aruák localizados na parte oriental do Chaco e na área da bacia do Alto Paraguai; e Chané, aqueles localizados na parte ocidental. Analisou que esses povos se assemelhavam em vários aspectos aos Guarani e, assim, apresentavam um evidente contraste com os povos chaquenhos, uma vez que eram sedentários e pacíficos e que, vivendo em aldeias fortificadas com paliçadas, dedicavam-se à agricultura intensiva e à fiação do algodão, sendo considerados, como todos os povos Aruák, excelentes tecelões e portadores de uma boa índole por ignorar o costume de matar os filhos, a poligamia e a adoração de ídolos, sendo vistos com bons olhos pelos missionários.

Para Kersten (1968), portanto, havia na região chaquenha, entre o século XVI e o XVIII, dois ramos Chané de língua Aruák. Esses foram identificados por meio da localização geográfica e das relações interétnicas que mantinham com os povos vizinhos,

sobretudo, com aqueles com os quais conviveram mais estreitamente, isto é, os Chané no Oeste, que viviam no território dos Chiriguano, e os Guaná, no Leste do Chaco Boreal, junto com os Mbayá-Guaicuru.

Posteriormente, Métraux (1996 [1946]) também considerou que as denominações Chané, Chaná e Guaná se referiam a um mesmo grupo de falantes da língua Aruák que se encontravam na região do Chaco:

> La frontera Noreste y Noroeste del Chaco estaba habitada en la época precolombina por una gran tribu de agricultores sedentarios que hablaba un dialecto Arawak. Se llamaban a si mismos Chaná, pero los españoles usaron también el nombre de Chané. Empararentados, sin duda alguna, com los Paressí y los Mojos, eran los representantes más meridionales de la gran y extensa família linguística Arawak (...). En el Paraguay, el nombre de Guaná fue substituído por el de Chaná, y este ultimo se limitó a una subtribu que vivía frente à la desembocadura del río Apa, y es más conocida con el nombre de Layaná, que les fue dado por los Mbayá (p. 73).

Métraux assinala que Chané e Guaná constituíam um mesmo grupo, sendo que a distinção estaria relacionada às localizações: os Chané seriam os Arawak do Oeste, ao longo dos Andes; e os Guaná, os Arawak da Bacia do Paraguai: "para distinguir estas dos ramas de Chaná, cuya historia y cultura se desarrolló por caminos diferentes, se aplicará la denominación de Chané a las tribus occidentales a lo largo delos Andes, y el nombre Guaná a las subtribus orientales de la cuenca del Paraguay (Métraux, 1996: 73 [1946]).

Para Kersten (1968), os povos Aruak do Chaco colonial foram avassalados por outros povos, sendo os Chané dominados pelos Guarani e os Guaná pelos Mbayá Guaicuru, entendendo que a condição de subordinação daqueles era realizada de forma diferenciada:

> Entre los Chiriguanos, la situación de los Chané era la de esclavos, de prisioneros de guerra ante sus vencedores; mientras los Guaná recebían de los Mbayás un trato mucho más benigno, ya que en parte aparecen como aliados, en comunidades más o menos independientes, en parte como vasallos y protegidos de los Mbayás (Kersten, 1968:108 [1905]).

Susnik (1978) assinala que "los Chanés representan un grupo arawak advenizo en el Chaco, conservando su tipo cultural neolítico y observando ciertas reglas de relaciones matrimoniales endogámico-classista" (p. 108) e que na região chaquenha ficou conhecido como Guaná, sendo que seus parentes tribais cordilheranos, submetidos pelos Chiriguanos-Guarani, conservaram por muito tempo a sua auto-designação Chané.[76]

Pelas referências mencionadas conclui-se que os termos Chané e Guaná se referem a um só grupo, que se distribuía em duas principais regiões (Schuch 1995). A primeira, a região colonial de Puerto de los Reys, margens ocidentais do rio Paraguai, habitada pelos Chané que viviam em relações conflituosas com os Guarani e em convívio amistoso com os Orejones, através principalmente de casamentos interétnicos.[77] Esse núcleo teria sido gradativamente desintegrado devido às constantes incursões espanholas e ataques Guaranis, não havendo mais referências a esses Chané a partir do século XVIII. Segundo Kersten (1968 [1905]), os Chané ainda se encontravam na região no século XVIII, porque exploradores como Cardús (1884) assinalaram essa presença em seus mapas.[78]

[76] Segundo Susnik (1978), pouco se sabe sobre os Chané das terras do nordeste do Chaco, e o que se conhece está relacionado com a obra missionária dos jesuítas e franciscanos do Colégio de Tarija. Os primeiros doutrinaram os Chané juntamente com os Chiriguano, no século XVII. No século seguinte podia ser constatada a presença dos franciscanos, reunindo Chané e Guarani na aldeia de Parapiti. Para Jolis (1972 [1789]) a situação produziu o desaparecimento da condição de subordinados dos primeiros, que se livraram de sua escravidão.

[77] Os relatos de Cabeza de Vaca e de Irala permitem localizar os Chané em Porto de los Reys e sua identificação como remanescentes dos carregadores que serviram a Aleixo Garcia e que tinham sido submetidos aos Guarani de Ytati (Itatin) e que deram origem aos Chiriguanos.

[78] Conforme Susnik (1995), os Mbyá-Guarani, mais conhecidos como Chiriguanos, o nome dado pelos incaicos às populações sub-andinas tropicais, a partir do rio Paraguai cruzaram o Chaco em três direções: para o Xarayes, no Alto Paraguai, rumo ao centro chaquenho e também rumo ao rio Pilcomayo; conquistaram as Cordilheiras desde Santa Cruz de la Sierra até o rio Barmejo, dominando os antigos povoadores Chané-Aruák e, assim, os Guarani converteram os Chané-Guaná em "tapié" (servos).

Combès e Villar (2007), em recente estudo, sustentaram que os Chané, apesar de terem sido "guaranizados", seguem existindo, constatando que na Bolívia alguns se declaram Guarani, como os Chiriguanos, e na região de Isoso, "mais Guarani" que aqueles; outros, no nordeste argentino, continuam chamando-se de Chané, não se considerando parentes de outros grupos Guarani, apesar de compartilhar a mesma língua. Conclui Combès que os Chané do noroeste argentino e os Guarani da Bolívia demonstram que a absorção dos Chané não foi tão completa e radical como se sustentou. Dessa forma, os estudos de Combès representam uma contraposição às abordagens "guaranizantes" dos povos Chané, na medida em identifica elementos Chané-Aruák presentes na cultura dos Chiriguanos, permitindo uma reflexão sobre o Combès e Villar (2007), em recente estudo, sustentaram que os Chané, apesar de terem sido "guaranizados", seguem existindo, constatando que na Bolívia alguns se declaram Guarani, como os Chiriguanos, e na região de Isoso, "mais Guarani" que aqueles; outros, no nordeste argentino, continuam chamando-se de Chané, não se considerando parentes de outros grupos Guarani, apesar de compartilhar a mesma língua. Conclui Combès que os Chané do noroeste argentino e os Guarani da Bolívia demonstram que a absorção dos Chané não foi tão completa e radical como se sustentou. Dessa forma, os estudos de Combès representam uma contraposição às abordagens "guaranizantes" dos povos Chané, na medida em identifica elementos Chané-Aruák presentes na cultura dos Chiriguanos, permitindo uma reflexão sobre o sentido da "mestiçagem" e o peso do auto-identificação na configuração dos grupos étnicos.[79]

[79] Susnik (1994) avaliou que os Chané, apesar de serem mais numerosos, foram dominados politicamente pelos Guarani, que desposaram mulheres Chané. Os Chané se misturaram e adotaram a língua e a cultura dos seus dominadores. Assim, ao final de algumas gerações os Chané foram considerados desaparecidos e transformados definitivamente em Chiriguanos. Dessa forma, os Chané do Chaco ocidental, que entraram

Na segunda área, a região de Puerto de San Fernando,[80] estaria outro grupo Chané-Guaná vivendo em estreito convívio com povos Mbayá-Guaicuru, relação essa afirmada em uma série de relatos e narrativas que serão abordados no terceiro capítulo. A partir dessa caracterização, infere-se que os atuais descendentes Guaná provavelmente estão remotamente relacionados ao grupo de Puerto de San Fernando, levando-se em conta que a referência básica usada para a identificação dos Guaná do Chaco foi os vínculos com os Mbayá, e esses se encontram fartamente documentados.

A relação dos Eyiguayegi com outros povos do Chaco foi, em geral, caracterizada pela agressividade. No domínio dos Guarani da margem oriental do rio Paraguai, eles recorreram a periódicos assaltos às plantações, empregando uma contínua ameaça de destruição das aldeias agricultoras. Com os cultivadores Guaná, estabeleceram uma relação de "oquilidi" (senhores), dos caçadores belicosos Eyiguayegi sobre os "nyiolola" (dependentes) das aldeias Guaná, mediante alianças matrimoniais (Susnik, 1971), como se mostra no próximo capítulo.

Assim, excetuando-se a particular relação dos Mbayá com os Guaná, caracterizada predominantemente pela afirmação de alianças, o relacionamento dos Guaicuru com outros grupos, indígenas ou não, foram marcadas pela hostilidade e agressividade, constatadas desde os primeiros momentos do contato. No século XVII, Guzmán (1980 [1612]) registrou que as relações com os espanhóis eram em geral

---

em contato e estabeleceram relações com os Guarani teriam sofrido um processo de "guaranização", que resultou na emergência de um novo grupo.

[80] Segundo Schuch (1995), "o local exato do Puerto de San Fernando é desconhecido, porém ele se confunde com o cerro do mesmo nome que faz parte do conjunto conhecido como Fecho dos Morros. O cerro que na época era denominado de San Fernando ficou depois conhecido como Pão de Açúcar, e o porto devia estar localizado nas proximidades dele, provavelmente onde atualmente está o Puerto Nuevo ou o Puerto Leda, no Chaco Paraguai. Este porto foi primeiramente denominado de Puerto de Candelária por Ayolas" (p. 42).

violentas, os Guaicuru constantemente atacavam e saqueavam as estâncias criollas; no século seguinte, alternaram períodos de agressivos ataques com períodos de paz, através de tratados firmados ora com os espanhóis, como em 1759, ora com os portugueses, em 1791. Embora fracionados em vários grupos, tinham o costume de unirem-se para atividades guerreiras a fim de submeterem tribos vizinhas (Susnik, 1987). Os Payaguá foram frequentemente seus parceiros, uma vez que aos Mbayá do Chaco interessava o apoio de canoeiros para cruzarem o rio Paraguai e de aliados para atacarem os campos cultivados dos Guarani.[81]

A percepção dos Guaná em relação ao seu entorno social e político constitui parte de sua concepção de história, verificando-se que os seus diversos grupos tenderam a se movimentar sob uma forma marcadamente aberta, dispostos a estabelecer relações com outros povos, incorporando-os ou com eles convivendo e trocando, o que serviu para a expansão das atividades consideradas básicas para a sua existência. Em um primeiro momento, referido ao tempo em que permaneceram no Chaco, essa tendência foi realizada, sobretudo, em relação aos demais povos indígenas da região e, posteriormente, manifestada mais frequentemente em relação aos colonizadores.

Essa constatação indica que princípios e tendências comuns aos povos Aruák estavam presentes entre os Chané-Guaná e que assim se afirmaram no Chaco. A história dos Chané-Guaná, portanto, encontra-se inserida no amplo movimento de expansão dos povos Aruák, do ramo Maipure.[82] Heckenberger (2001) sugere que todos, ou quase todos

---

[81] Na primeira metade do século XVIII, a aliança entre os cavaleiros Guaicuru e os canoeiros Payaguá transformou as atividades monçoeiras dos luso-brasileiros no Alto Paraguai em uma aventura mortal. Cf. Holanda (1945 e 1986).

[82] O termo Aruák refere-se a um grupo mais abrangente, incluindo o Aruan, do sudoeste amazônico (Kulina, Paumari, Yamamadi e Deni), a língua Puquina das redondezas do Lago Titicaca, na Bolívia e as

os grupos vinculados ao ramo Aruák-Maipure ao sul da Amazônia (Bauré, Mojo, Piro, Chané, Terena, Guaná, Pareci e as do Alto Xingu), provavelmente foram levados a uma série de imigrações pela região do Alto Madeira, de onde posteriormente se expandiram para o Oeste (Acre e Peru), para o Sul (terras baixas da Bolívia) e para Leste (Periferia Meridional da Amazônia). Nesse traçado, os atuais Terena e Kinikinau representam os povos situados nos limites mais estendidos ao Sul.

línguas Toyeri ou Harakmbet faladas próximo à Cuzco, no Peru (Urban, 1992). O termo Maipure é usado em referência a um conjunto de línguas assemelhadas que apresentam uma profundidade cronológica, de aproximadamente três mil anos (Urban, 1992). Essas línguas foram classificadas por Payne (1991) em quatro subdivisões: setentrional, oriental, ocidental e meridional, situando-se nessa última, entre outros, os Terena, sendo legítimo incluir aí os Kinikinau.

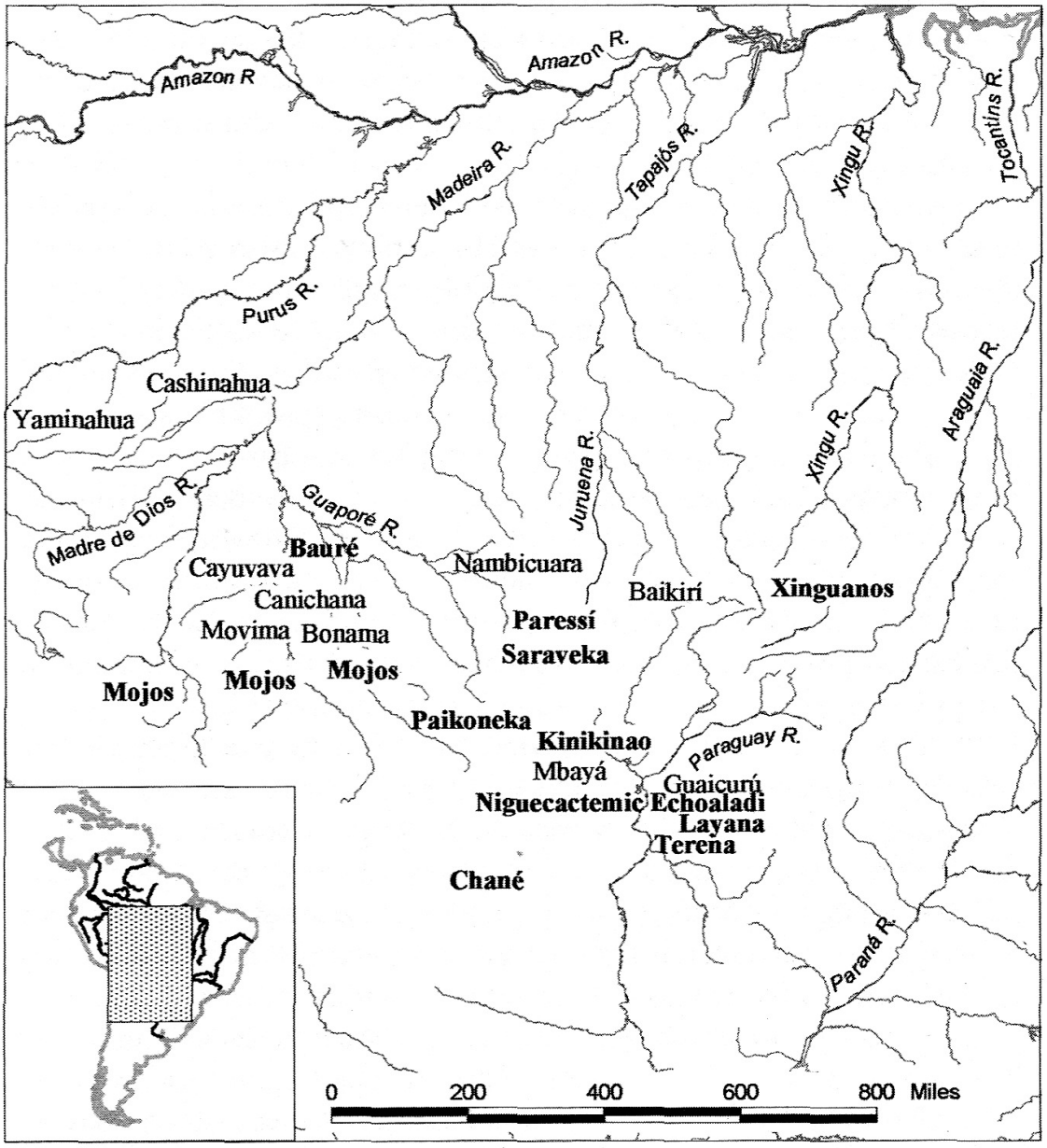


IMAGEM 03: Povos Aruák do Sul.
FONTE: Hill & Santos-Granero, 2002.

A expansão Aruák, como resultado de um processo histórico, apresentou origens multicausais, devendo ser reconhecidos outros fatores além daqueles de orientação ecológica ou tecnológica (Heckenberger, 2001 e 2002). Nesse sentido, deve ser considerada a presença de uma estrutura geral de organização, materializada sobretudo na existência de uma hierarquia regional e a predisposição cultural para a expansão entre

aqueles povos. Estudos como os de Robin Wright (2002: 269-294), por exemplo, demonstraram que a competição pelo controle do poder simbólico (história, conhecimento, espaço sagrado, rituais e prestígio), e sobre a atividade humana (trabalho e lealdade), assim como sobre os recursos materiais constituíram importantes motivações das migrações Aruák a longuíssimas distâncias, observando que uma notável flexibilidade em relação às mudanças constitui uma importante dimensão da identidade cultural Aruák.[83] Isso tudo deve ser levado em conta quando se analisam os deslocamentos dos povos Guaná-Aruák, uma vez que concorrem para se perceber a continuidade de determinadas tendências presentes entre aqueles povos.

Fundamentando-se nas informações de Paul Ehrenreich (1891) e Karl Von den Steinen (1894),[84] Kerstern (1965 [1905]) analisa que a grande e estendida família Aruák ou Maipure, no final do século XIX, apresentava uma surpreendente continuidade, estendendo-se do Mar das Antilhas até os Andes Bolivianos, com dois principais ramos:

> Una dirigida al Este, compreende a los Pareci y Kabisi en la región de las fuentes del Tapajoz y Arinos, y tiene su vanguardia más adelantada en los Minihakú y Kustenaú de los afluentes australes del Xingú. La otra rama atravesó el Chaco Boreal, y describiendo un amplo arco, llegó hasta el Brasil (Kersten, 1960: 107 [1905]).[85]

Erland Nordenskiöld (1913) e Max Schmidt (1917), conforme observa Heckenberger (2001), abriram o caminho para a percepção da herança Aruák que os

---

[83] Wrigth (2002: 269), pesquisando a tradição profética entre os Baniwa e outros povos Aruák do nordeste amazônico, sob uma abordagem comparativa, assinalou que tanto as fontes escritas quanto a história oral indicam a existência de uma vasta rede regional de comércio, trocas e interação cerimonial entre os povos falantes do Aruák, assim como de uma intensa interação cultural com povos falantes de outras línguas.

[84] Constam como suas referências básicas: Paul Ehrenreich, 1891, Beitrage zur Völkerkund Brasiliens, e Karl Von den Steinen, 1894, Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens, ambas publicadas em Berlim.

[85] Ludwig Kersten constituiu o primeiro estudo acadêmico, etnográfico e histórico, em nível de tese doutoral, sobre os povos indígenas chaquenhos, defendida na Universidade de Leipzig, em 1905. O trabalho se desenvolveu a partir de um rico acervo documental representado, sobretudo, por relatos e crônicas publicados na Coleção De Angelis, entre 1835 e 1836, na Argentina.

Guaná carregaram para o Gran Chaco, ao documentarem aspectos comuns a esses povos, como a produção agrícola, a cerâmica e a tecelagem, registrando ainda a existência de uma política de aliança com outros grupos, fundada no princípio de abertura para o outro, do qual seriam portadores.[86]

Max Schmidt (1917), baseado no trabalho de campo que realizou, verificou a ampla distribuição geográfica dos povos vinculados à família linguística Aruák, o predomínio de uma expansão pacífica, o padrão cultural caracterizado por uma classificação social institucionalizada baseada na ordem de nascimento, e a distinção de uma elite e sucessão hereditária, compondo uma descrição semelhante aos registros de Nordenskiöld (1913) e Steinen (1894). Schmidt constatou, também, a existência de uma filosofia social não predatória comum aos povos Aruák, acolhedora, hospitaleira e bastante aculturativa, com a tendência para a incorporação de elementos culturais e pessoas de fora.

Estudos comparativos de histórias locais de diversos povos Aruák da Amazônia, como aqueles apresentados por Hill e Santos-Granero (2002), articulados ao contexto mais global da colonização, demonstraram a existência de uma surpreendente e consistente semelhança entre os povos estudados, em relação a um conjunto de elementos sócio-culturais. Isso, conforme sugerido por Santos-Granero (2002) permite falar da existência de um "ethos Arawak" que trabalhou ativamente através dos tempos, representando a estrutura geral da atuação daqueles povos.

---

[86]Heckenberger (2001) refere-se ao clássico **Die Aruaken**.**Ein Beitrag zun Problem de Kulturverbrietung**, publicado em Leipzig, em 1917 e ao artigo de Nordenskiöld, "The Guarani invasion of the Inca Empire in the Sixteenth Century: An Historical Indian Migration", na revista **The Geographical Review**, vol. 4, n. 2, em 1917.

Não obstante a diversidade dos grupos existentes e a sua grande dispersão espacial, encontrando-se espalhados desde a região amazônica até o sul de Mato Grosso do Sul, os atuais povos Aruák apresentam certas convenções e percepções que, embora não sendo exclusivas, ao aparecerem como um conjunto comum conferem singularidade àqueles grupos. Dentre os elementos que Santos-Granero (2002) apresentou como definidores de um *ethos* Aruák, três frequentemente emergem nas representações sobre os antigos Kinikinau, como elementos importantes da dinâmica social e política do grupo:[87] o repúdio às guerras entre os grupos falantes da mesma língua, a disposição para novos contatos e a tendência para estabelecer alianças com outros povos. Essas tendências emergem diretamente das descrições e relatos que deram conta de registrar algumas das experiências Guaná no mundo colonial hispânico, que permitiram delinear os elementos sócio-culturais e políticos presentes entre as diversas parcialidades, tornando-se possível entender o pertencimento Guaná ao grupo Aruák-Maipure, admitindo-se esse como sua "matriz cultural" (Santos-Granero, 2002).

Os estudos comparativos entre diversos povos Aruák constataram, portanto, a existência de princípios reguladores de práticas sócio-culturais comumente compartilhados por aqueles povos, sugerindo que as relações linguagem-cultura não são puramente arbitrárias, que a afiliação linguística pode permanecer conectada com uma série de particulares práticas culturais sob longos períodos de tempo (Hill, 2002). A partir de evidências constatadas em seu trabalho de campo com os povos do Alto Xingu, e com base em estudos etnográficos como os de Schmidt (1917), Heckenberger (2002) analisa

---

[87] Como elementos compartilhados pelos povos Aruák, Santos-Granero (2002) relaciona: a abstenção da "endo-warfare", a propensão para estabelecer alianças políticas com povos linguisticamente relacionados, a adoção de descendência, consanguinidade e comensalidade como atributos de uma boa vida social, a liderança hereditária e a centralidade da religião na vida política e social.

que mais do que um simples vínculo linguístico existiria uma estrutura simbólica, de esquemas conceituais e percepções pré-existentes, que orientaria as práticas sociais dos Aruák: "There is something more than a common linguistic thread that links Arawakan peoples across time and space; they are permutation of an underlying symbolic structure, a structure already present in the ancestral Arawakan peoples of ancient Amazonia" (p. 110).[88]

Dessa forma, e levando-se em conta a distância temporal e espacial, pode-se sugerir que os povos Aruák do Chaco mantêm um vínculo histórico de longa duração, refletindo esquemas culturais amplos, categorias e princípios já presentes na cultura Maipureamazônica. Aceitar que tal vínculo seja possível não implica na reificação dos povos Aruák sob as imagens de pacíficos e amáveis povos indígenas, em contraposição aos hostis e belicosos povos nativos, como os Caribe, por exemplo. Essa polarização, como Monteiro (2000) analisou, é uma projeção dos primeiros posicionamentos políticos e estratégicos da agenda colonial. Whitehead (2002) assinalou que a manipulação das classificações linguísticas serviu aos propósitos de dominação dos primeiros tempos coloniais; entretanto, isso não implica em negar as conexões de longa duração entre filiação linguística e uma série de práticas sociais, ao se levar em conta como o pertencimento ao tronco linguístico se manifestou em trajetórias locais.

A trajetória histórica dos Kinikinau, conforme as fontes permitem inferir, mostra dois aspectos ou dimensões que marcaram a sua vida coletiva. Primeiro, a existência de uma tendência associativa e integradora na forma de o grupo se constituir e organizar,

---

[88] Essa conclusão se deu a partir da constatação de Heckenberger de que aqueles povos apresentam como elementos comuns uma economia de agricultura intensiva (roças fixas), baseada no cultivo da mandioca, integração sócio-política regional alicerçada em ideologias comuns e padrões desenvolvidos de troca (comércio, casamento, visitação e cerimonialismo inter-tribal); ideologias basicamente defensivas, hierarquia social e ascensão hereditária à chefia.

que também abarcou aspectos práticos, uma vez que a interação com estrangeiros devia ser compensada com ganhos políticos e, talvez, redução de ameaças, como no caso das expectativas dos Kinikinau ao estabelecerem relações não apenas com outros grupos tribais, como os Mbayá-Guaicuru, mas também com a sociedade colonial e, posteriormente nacional. Como segundo aspecto marcante, observa-se a disposição dos Kinikinau para incorporar o exterior como parte do seu mundo e para formar alianças. Esse conjunto de tendências, ao aparecer associado aos grupos de língua Aruák, sugere a existência de um antigo legado do qual os Kinikinau compartilham com outros povos pertencentes ao mesmo tronco linguístico.

Embora não seja possível descrever o processo de incorporação, ele certamente ocorreu, como pode ser percebido nas coisas mais visíveis como a adoção da vestimenta, utensílios, técnicas e instrumentos dos ocidentais e a própria língua. Nesse último aspecto, por exemplo, observa-se a notável habilidade dos Guaná em se expressar na língua do outro, sendo frequentemente utilizados como intérpretes dos europeus, além do interesse pelas coisas dos ocidentais revelados pelos povos Guaná.[89]

A permeabilidade dos limites sociais dos Chané-Guaná se manifestou historicamente pela incorporação de coisas, concepções e pessoas que, como se observou anteriormente, em geral foram vistas positivamente. Os contínuos deslocamentos realizados em um amplo território e o caráter interativo e integrador das relações estabelecidas com outros grupos, que conduziram a uma maior flexibilidade das fronteiras material e simbólica dos Guaná, indicam que esses tinham uma dinâmica sócio-política ancorada em um *ethos* fundamentado em princípios de integração e hospitalidade

[89]Cf. Susnik 1978.

que, como assinalou Schmidt (1917), era comum entre os Aruák.[90] Contextualmente definida, a flexibilidade constituiu-se em uma das mais importantes características dos Guaná, habilitando seus grupos a, rapidamente, reelaborar suas relações e até mesmo suas identidades de acordo com novas demandas locais. Essa condição de permeabilidade das fronteiras Guaná resultou em larga medida na disposição e tendência dos seus grupos não somente para acomodar, mas também para incorporar o outro, verificando-se uma interação contínua, trocas, intercasamentos e visitações como aspectos fundamentais da sua vida coletiva que, no tempo do Chaco, se realizaram, sobretudo, com outros grupos indígenas e, posteriormente, estenderam-se aos europeus. Nesse sentido, as fronteiras do grupo estavam marcadas pela presença dos "outros", cujos objetos, símbolos ou atributos podiam ser incorporados para a sua sobrevivência.

O padrão flexível dos Guaná não resultou da compressão colonial: a participação em redes de trocas e interação, a adoção social de cativos, a formação de alianças interétnicas e o fracionamento de aldeamentos, constituíam formas usuais de conduta daqueles grupos e que também motivavam os deslocamentos. Esses se realizaram não somente por questões relativas ao meio ambiente, de recursos naturais disponíveis para a sobrevivência, ou da pressão da ação colonialista europeia, abrangendo a maneira própria daqueles grupos se relacionarem com outros grupos, constituindo elementos importantes a serem considerados.

Os dados fornecidos pelas pesquisas pioneiras sobre os Guaná, como as de Nordenskiöld e Schmidt, permitem sugerir que aqueles se deslocavam não apenas em decorrência do avanço da colonização ou da pressão de outros povos indígenas, mas

[90] Pesquisas recentes sobre os Terena apresentam uma perspectiva semelhante. Cf. Moura (2001), Vargas (2003), Acçolini (2004), Mussi (2006), Pereira (2009) e Santana (2010), entre outros.

também pelo próprio dinamismo interno, considerando-se que tendiam para uma contínua expansão das terras de cultivo, com a abertura de novas aldeias ou de incorporação de outras, tendências comuns aos povos Aruák que, no caso dos Guaná do Chaco se realizaram com a participação dos Mbayá, no sentido de que a aliança entre eles concorria para que os primeiros pudessem manter e ampliar sua atividade produtiva, através do princípio de reciprocidade, como será visto no próximo capítulo.

Os antigos povos Chané-Guaná apresentavam a tendência para se expandirem geograficamente, colonizando novas terras; e socialmente, incorporando de forma horizontal indivíduos de outros grupos, sob a forma de mão de obra para as suas roças. A aldeia Chané-Guaná ("Oneu") organizava-se de acordo com dois princípios básicos: o princípio horizontal socioeconômico, integrativo e aberto, com a incorporação de cativos capturados entre outras etnias, e o princípio vertical, regulador, fechado e restritivo, sendo ambos considerados característicos da estrutura expansiva dos Aruák (Susnik, 1971: 145-50).

Aspectos referentes a uma mais antiga estrutura tribal, à organização sócio-política e ao processo de estratificação étnica e social dos Guaná foram documentados, sobretudo, entre os séculos XVIII e o XIX. Labrador (1910) indica que a aldeia Guaná ("Oneu") estava organizada em "capitanias", sendo as principais as dos caciques. As "capitanias menores" seriam integradas pelos parentes dos caciques, e ambos buscavam garantir a linhagem casando-se entre si aqueles de igual hierarquia; dessa forma, a garantia do domínio da linhagem Chané-Guaná se realizava através do casamento endogâmico na camada dos "unati", chefes de linhagens tradicionais.

> Están los Chanás divididos en capitanías. Las principales son las de los caciques que son como régulos de los demás. Las capitanías menores recaen en los parientes de los caciques y así éstos

> como los capitanes menores procuran continuar la mística nobleza de su sangre casándose entre si los de igual jerarquia por no envilecerse con la plebe. Los caciques y capitanes son respetados y acatados, sin que sirva de impedimento la pobreza igual ó mayor que la sus vassallos y soldados (Labrador, 1910:274).

A segunda camada da organização social Chané-Guaná era constituída pelos "shuna-asheti" (guerreiros) e seus parentes, apresentando uma tendência endogâmica. Mas, a essa camada podiam ascender os "wahere" (comuns), uma vez que os casamentos entre os membros dessas camadas eram frequentes e o título de "guerreiro" se herdava por parte paterna (Susnik, 1981: 200). Esse mecanismo de ascensão também se aplicava aos "kauti" (cativos) que poderiam adquirir aquele status e serem assim "chaneizados" (Susnik, 1971:150). Os "wahere" eram essencialmente trabalhadores agrícolas, cultivadores e prestadores de serviços diversos; dessa camada etnicamente heterogênea eram recrutadas as pessoas para servir aos Mbayá-Guaicuru, e dela também surgia uma nova massa de mão de obra para as roças Chané-Guaná, não existindo nenhuma permeabilidade social entre essa camada (wahere) e os "unati".

A manutenção dos elos coletivos Kinikinau dependeu de práticas culturais compartilhadas e de regras que deviam ser estendidas e incorporadas pelos recém-chegados, ou novos cativos. Esses deveriam internalizar os preceitos e os significados implícitos nas práticas coletivas, tornando-se um "Chanená" (acompanhante, sócio), termo usado para se referir ao não Chané integrado ao grupo (Susnik, 1978:114). Os filhos mestiços interétnicos, sendo o pai ou a mãe de origem Chané-Guaná, eram socialmente integrados na qualidade de "Chaná", isto é, parente Chané (Susnik, 1981: 199).

As informações de Schmidt (1917) sugerem que as incursões Guaná para a captura de cativos provavelmente já existiam entre os seus antepassados Aruák não chaquenhos:

> Seria interessante saber por que meios a sociedade Aruák soube obter para si, na base de sua cultura do solo, a posição de senhor sobre outra classe de população, que se sujeita a trabalhar para o interesse de seus amos, auxiliando-os na obtenção dos necessários meios de produção. Para criar, nas condições atualmente existentes, uma camada étnica subalterna, as tribos Aruák devem preencher duas condições. Deverão entrar em relações com a população de tribos vizinhas e, em seguida, essas relações deverão ser dirigidas de maneira a resultarem em uma condição de dependência (Max Schmidt apud Cardoso de Oliveira, 1976: 51).

Dessa forma, o primeiro tipo de estratificação entre os Chané-Guaná seria a étnica estabelecida antes da sua instalação no Chaco, através do domínio sobre indivíduos capturados de outros grupos, como uma necessidade para a sua expansão. Assim, a estratificação social que se seguiu parece ter sido um dos resultados do contato com os Eyiguayegi-Mbayá e que resultou em um maior dinamismo da estrutura social Guaná:

> (...) a dinamização da estrutura social Guaná pode ser atribuída à mobilidade vertical que, se não teve início em razão das relações com os Mbayá-Guaicuru, deve ter-se intensificado depois que os Guaná aceleraram suas capturas no esforço de seguirem o ritmo dos seus aliados (Cardoso de Oliveira, 1976a: 44).

Influenciada pelos Mbayá-Guaicuru a organização social dos Guaná, entretanto, desenvolveu um mecanismo de ascensão social baseado no critério de bravura e heroísmo que permitia uma maior flexibilidade na sua estrutura sócio-política:

> (...) os Guaná, à medida que se estratificavam para garantir a chefia e a liderança do grupo a uma só camada, a dos "naati", formada pela parentela dos caciques, estabeleciam um inteligente mecanismo de compensação. Essa camada endogâmica como as demais, tornava-se permeável aos heróis, que por meio dos seus feitos guerreiros a ela ascendiam. Tal possibilidade de ascensão social não se limitava, entretanto, aos waherê-txané [guerreiros] era dada também aos kauti, aos cativos, isto é, à elevação do indivíduo à camada imediatamente superior (...) para esses kauti, dada a procedência étnica distinta, isso significava, sobretudo, sua incorporação ao grupo local na qualidade de homens livres (Cardoso de Oliveira, 1976a: 44).

Embora se reconheça a impossibilidade atual, devido à ausência de vestígios, de se reconstruírem padrões pré-colombianos de intercasamentos, cerimonialismo intertribal e troca material, que fundamentavam as relações entre distintos grupos, como oportunamente analisou Heckenberger (2002), é possível sugerir que o princípio integrador estava presente na estrutura Chané-Guaná. Considera-se que a "força centrípeta aculturativa", que frequentemente marcou os grupos Aruák, constatada pioneiramente por Schmidt (1917), ofereceu condições para os processos de apropriação amplamente desenvolvidos pelos povos Guaná. Nesse sentido, pode-se afirmar que os bens materiais e os simbólicos (conhecimento-saber), que os migrantes Chané-Guaná trouxeram à região do Chaco, estavam impregnados de princípios presentes no "substrato Aruák da antiga Amazônia". Nesse sentido, pode-se afirmar que a existência de um *ethos* de acomodação, fundada no princípio da hospitalidade e de fronteiras sociais permeáveis possibilitaram a incorporação Guaná não apenas de coisas, mas, também de discursos, concepções e pessoas, sem que com isso deixassem de ser Guaná.

Os Chané-Guaná do Chaco se articulavam sob diferentes modos, dos mais pacíficos aos mais agressivos, apresentando um arco de relações que incluíam, além das trocas e comércio, a guerra. Formas através das quais constituíam aquela região, desenhando a configuração do amplo território do Gran Chaco como espaço de modos específicos de se viver, entendendo-se os povos ali existentes como constituintes e constituidores daquela região, considerando-se que transformaram o lugar em um espaço mediante o intercâmbio entre pessoas, a produção e circulação de bens tangíveis ou intangíveis. Simultaneamente, produziram os povos indígenas novas territorialidades,

fazendo sua história.[91]Uma história realizada através de novas experiências, como a de índios aliados ou parceiros de troca dos novos agentes sociais, apropriando-se dos seus objetos e conhecimentos que passavam também a constituir o Chaco. Modificavam-se as relações de forças até então vigentes, sendo alguns dos exemplos mais antigos e conhecidos, nas relações entre os espanhóis e ameríndios, a formação da aliança com os Guarani, que assim obtinham um forte aliado contra os Mbayá e os grupos a esses associados, provocando alteração no campo de poder existente anteriormente e a adequação da lógica sociopolítica indígena às novas situações (Carvalho, 1992).

O voraz apetite por terras férteis, mão de obra barata e produtos de subsistência, manifestado pelos coloniais, afetou os povos indígenas de diferentes maneiras. A introdução de ferramenta de ferro, da arma de fogo e de outras mercadorias europeias pendeu a balança em favor dos povos indígenas que tiveram um acesso mais direto aos objetos e ao poder dos conquistadores e colonizadores. Ao lado das doenças espalhadas entre os indígenas, os efeitos mais devastadores dos primeiros tempos do contato foram as guerras visando à captura de escravos para a venda ou troca com os europeus, para a obtenção de bens que não produziam (Hill, 1996). Nesses termos pode ser entendida a expansão da atividade de captura de cativos entre os indígenas.

No cenário multiétnico do Chaco que entre os séculos XVI e XVIII encontrava-se povoado por uma pluralidade de povos culturalmente distintos, relacionando-se sob diferentes maneiras, pode-se considerar que para os Guaná as trocas, como comércio, e a guerra representavam os polos de um modelo de interação que produziu ao longo do

---

[91] Territorialidade é aqui entendida como processo de apropriação material e simbólica do lugar e sua transformação através da atuação de cada grupo, conforme suas pautas culturais, em um lugar de pertencimento.

tempo um resultado integrador, como ocorria com muitos outros povos indígenas, conforme as análises de Lévi-Strauss (1976) permitem considerar. Na complexa rede das relações intertribais, os Guaná atuaram sob aquelas formas, que apresentaram efeitos integradores, na medida em que tendiam para incorporar os cativos apreendidos e para se apropriarem de elementos culturais considerados importantes para a sua sobrevivência.

Na complexa realidade chaquenha, tecida por relações as mais variadas, a da guerra era concebida pelos Guaná sob a perspectiva da obtenção de cativos, para a ampliação do potencial da sua economia agrícola, abstendo-se, entretanto, de relações belicosas entre suas parcialidades. Para aqueles grupos, portadores de uma cultura socio-aldeã produtiva, a guerra fazia sentido quando se tratava da luta por terras úteis, da defesa ou expansão dos campos de cultivo e, sobretudo, quando se destinava à captura de cativos para o trabalho agrícola e manufatureiro que, além de servir ao grupo, deveria também gerar bens para a atividade de trocas, tais como víveres, tecidos, mantas e objetos cerâmicos. A tendência dos Chané-Guaná era a de evitar a guerra que não assegurasse gente para ser integrada na economia aldeã; dessa forma, as aldeias poderiam dispor de braços suficientes para o seu crescimento; assim, "el Chané no és solo fundador de casas comunales, sino el multiplicador de los brazos agrícolas" (Susnik, 1981:199). A atitude dos Chané-Guaná frente aos grupos belicosos era de muita cautela, evitando o confronto armado. Vivendo em grandes aldeias, tendo ao redor seus campos de cultivos, e sendo os "comuns" a maioria (incluídos nessa categoria indivíduos de outros grupos), não podiam correr o risco de uma derrota, já que essa significaria o fim do seu mundo aldeão (Susnik, 1981).

Os diversos grupos Guaná mantinham relações de troca, parentesco e solidariedade, constituindo formas predominantemente associativas. Embora as

escaramuças intertribais pudessem ser verificadas, não ocorriam guerras entre eles, isto é, a guerra não era empreendida por uma parcialidade Guaná contra outra, como ocorria entre os povos de língua Guaicuru da região, por exemplo, expressando uma pauta Guaná de comportamento predominante nas relações com outros grupos.

A partir de relatos como os de Sanches Labrador, Azara e Aguirre, tornou-se possível verificar as relações que existiam entre os Guaná. Os Layana constituíam o grupo mais numeroso, "colonizando" e se impondo a outros povos, como se verificou em relação aos seus vizinhos Maskoy, entre os quais formaram outro núcleo, impondo-se sobre esses (Sanches Labrador, 1910: 255). Os Chaavaraná ("Guaná" ou Echoaladi) eram considerados os mais bárbaros e inquietos; tal referência se devia a sua prática de rapto de mulheres e crianças, a fim de integrar mais gente para sua produção agrícola (Aguirre, 1898). Iam a Assunção para prestar serviços como remeiros, peões ou trabalhadores agrícolas que, em geral, trocavam seu trabalho por ferramentas necessárias para o cultivo de suas terras. Não raro, levavam mulheres mestiças ou mulatas para serem integradas na camada social dos comuns ("wahere").

As relações dos Kinikinau com os Layana, sendo esses considerados por Labrador (1910) como os mais inclinados para os assentamentos fixos, durante o tempo em que viveram no Chaco, foram mais de hostilidades, explicadas pelo rapto de mulheres Layana pelos Kinikinau e Chaavaraná (Echoaladi). Entre os Guaná, naquele período, era comum a incorporação de mulheres de outros grupos, indígenas e não indígenas, como Guarani, espanholas, negras e Chamacoco. A dinâmica integradora era dada pelo potencial subsistencial baseado no trabalho da mulher cultivadora; quanto maior o número de mulheres maior o rendimento agrícola (Susnik, 1972). Azara, na qualidade de demarcador das fronteiras hispânicas na América, registrou, no final do século XVIII, que

os subgrupos Guaná divergiam entre si, assinalando que os "Equiniquinau" e os Echoaladi (Chaavaraná), considerados por Labrador (1910) os mais bárbaros e inquietos do grupo Guaná, mantinham relações pacíficas, mas, que realizavam a guerra contra os Layaná. Levando-se em conta que esse registro não encontra confirmação em outros documentos não se pode considerar com segurança que a guerra fosse uma atividade que os subgrupos promoviam entre si.

Susnik (1978 e 1981) considerou que os conflitos entre os Kinikinau e Echoaldi, de um lado, e os Layana, de outro, decorrentes do costume dos primeiros de raptar mulheres do segundo grupo, não conduziam à guerra entre eles, observando que a conquista Chané não era uma conquista guerreira, mas, uma conquista do "gentio produtivo"; não era o individualismo dos caciques guerreiros e seu prestígio fonte de vantagens econômicas — como no caso dos Mbayá-Guaicuru, senão o "unitarismo sociopolítico aldeão dos líderes mantenedores" (Susnik, 1981: 198).

A relação dos Kinikinau com os Terena sempre foi considerada amistosa, desde o tempo do Chaco; juntos se movimentavam e se fixavam. Os Terena adotaram o cavalo, bois e vacas para o trabalho agrícola, em seu contato com os Eyiguayegi. Essa incorporação foi utilizada não para a transformação em um grupo equestre propriamente dito, o cavalo significava um meio eficaz para suas incursões entre os Chamacoco, quando proviam-se de "servos" de trabalho (Jolis, 1972: 321).

Os Guaná, como muitos outros povos, desenvolveram a prática da captura de cativos; em geral, mulheres e crianças que, na maioria das vezes, eram incorporados na camada social dos "comuns" (wahere), respondendo à ambição dos seus caciques de organizar grandes aldeias produtivas, reunindo o maior número de pessoas. Assim, para assegurar seu potencial produtivo agrícola, subsistencial e manufatureiro, os Aruák do

Chaco recorriam à prática de captação de braços para o cultivo e tecelagem mediante o recrutamento entre outras populações, o rapto de mulheres ou assaltos hostis, formando uma classe de "servo-dependentes" (Susnik, 1995). Dessa forma, os cativos constituíam uma camada na organização social dos Guaná, a dos "comuns" (wahere), sendo economicamente integrados e socialmente adotados, mas que podiam ser vendidos ou trocados.

Os Guató estiveram entre os grupos que eram assaltados pelos Chané-Guaná para a obtenção de cativos (Sganzerla, 1992), porém os Chamacoco (Zamuco) constituíram o principal alvo, sendo constatado que os próprios Chamacoco "vendiam suas filhas aos Guiacurús e aos Guaná em troca de machado, cavallos e panno de algodão" (Prado, 1839: 38 [1795]). Serra (1797) registrou que os 600 Guaná de Coimbra "tem aumentado o seu número com algumas filhas e Xamicocos comprados" (p. 207).

A prática de captura de cativos foi percebida entre os Guaná que migraram para o Mato Grosso colonial. Joaquim Francisco Lopes, integrante da expedição do Barão de Antonina, entre 1844 e 1847, registrou que os Layana e Terena faziam "correrias" nas matas do Iguatemi, nas margens do Paraná, observando que "o fim dessas correrias é captivar outros, que sujeitam ou vendem como antigamente se praticava com os infelizes índios, dando-lhes o nome de administrados" (Lopes, 1872:322).[92]Omemorialista Visconde de Taunay, fez menção à presença de Caiuás, do norte do Paraguai, entre os Chané, obtidos por meio de trocas com os seus captores, os Guaicuru.

[92]Essa expedição tinha o objetivo de encontrar uma rota fluvial para ligar o Paraná a Mato Grosso. John H. Elliot e Joaquim Francisco Lopes eram os homens de confiança do Barão nas explorações realizadas entre 1844 a 1847, que foram descritas por Elliot (1848).

Taunay (1931) manifestou uma percepção semelhante à de Azara (1943 [1792]) sobre as relações Mbayá-Guaná, para se referir ao relacionamento dos últimos com os seus próprios cativos, registrando que "é a escravidão, aliás, a mais suave possível. O cativo faz parte da família, com ela come, é tratado como filho da casa (...). Entretanto, os cativos são vendidos com suma facilidade, e por qualquer ninharia, apesar da longa convivência que os una ao senhor" (p. 21).

Portadores de uma estrutura sócio-aldeã produtiva, os Chané-Guaná realizavam grandes expedições de trocas, mas, também, empreendiam a guerra, não obstante essas serem predominantemente defensivas. Fizeram parte de diversas incursões guerreiras realizadas pelos Mbayá, durante a sua permanência no Chaco. Em 1661, por exemplo, participaram do ataque às reduções de Itatim. Na primeira metade do século XVII, os Mbayá tinham por vizinhos, na margem oriental, os Itatins e os Guarani da província de Xerez, que foi invadida pelos bandeirantes em busca de escravos, o que facilitou aos Eyiguayegi e seus aliados o ataque em 1661 às reduções de Santo Inácio e Santa Maria da Fé, das quais fugiram cerca de quatro mil Guarani. Em 1664, os Eyiguayegi voltaram a cruzar o rio, atacando os povoados de Ipané, Guarambaré e Atirá, cujos povoadores Guarani fugiram, ficando despovoada a zona entre os rios Ipané e Apa, que passaram para o domínio dos Mbayá (Susnik, 1978: 93).

As "Actas del Cabildo de Asunción", existentes no Arquivo Nacional do Paraguai, registram os movimentos hostis dos Mbayá-Guaicuru que, frequentemente, eram acompanhados pelos Guaná, sendo esses incluídos na classificação de índios hostis às forças coloniais espanholas, no século XVII. A Acta de junho de 1663, por exemplo, fez menção ao ataque Mbayá-Guaná à Redução de Aguaranambi. Os registros constituídos pelo governo colonial paraguaio indicam que a visibilidade dos Guaná tinha

lugar, particularmente, sob a condição de acompanhantes e dependentes dos "Guaicuru", nomeação genérica dada a diversos grupos que não davam trégua aos colonos espanhóis situados entre Assunção e o Gran Chaco, monopolizando as atenções das autoridades espanholas e os recursos dos colonos que tinham que arcar com o custo do combate às constantes investidas daqueles indígenas. Rexe Corvalan, governador do Paraguai, constatava em 1678 a presença de "naciones enemigas", citando, entre outras, os Guaná, Layana e "Quiniquina". Esse último documento, reproduzido por Pastell (1912), constitui uma das raras e, talvez, mais antigas referências diretas aos etnônimos atuais sob os quais ficariam sendo reconhecidos alguns dos diversos subgrupos Guaná.

A aliança Mbayá-Guaná levou os Guaná a participarem de incursões de guerra movidas por seus parceiros, interessados, sobretudo, na captura de cativos. Daí que, no período em que permaneceram no Chaco, no tempo do domínio Mbayá-Guaná, os Guaná, de um modo geral, foram vistos pelo Estado colonial espanhol mais como inimigos uma vez que eram considerados aliados dos Mbayá-Guaicuru. As relações com os coloniais espanhóis se deram, sobretudo, a partir da segunda metade do século XVIII, sob a forma de trocas e de prestação de serviços nos núcleos coloniais, sendo precária a relação com os colonos, uma vez que esses temiam o potencial demográfico dos Guaná, que implicava na ocupação de vastas extensões de terras férteis, também cobiçadas por aqueles. De toda forma, as atividades privilegiadas pelos Guaná do tempo do Chaco, para a sua interação com os coloniais foram aquelas relacionadas às trocas e serviços, enquanto que as alianças matrimoniais, o rapto de crianças e mulheres e a manutenção de cativos, economicamente integrados e socialmente adotados, além do intercâmbio de objetos, eram as práticas preferidas realizadas com outros grupos indígenas, como será visto no próximo capítulo.

Não obstante as dificuldades e obstáculos apontados pelos europeus, a região chaquenha revelou-se uma área privilegiada para os indígenas, em função da diversidade dos recursos naturais e da existência de um grande número de rios, usados como fonte de subsistência, meio de comunicação e de deslocamentos (Cypriano, 2000). As descrições etnográficas permitem inferir que o Chaco representava, para os indígenas que ali habitavam, um lugar de refúgio, área de segurança e liberdade, até o momento da chegada dos europeus, revelando uma das dimensões históricas da região tecida como o Gran Chaco, que recebeu diversos povos em decorrência do domínio do império inca.[93]

No final do século XVI, os assentamentos espanhóis circundavam precariamente a região do Chaco frente à tenacidade dos seus habitantes em impedir instalações coloniais em seu interior, restringindo-se os esforços coloniais de conquista à precária ação dos missionários. A cristianização daquele território foi um processo lento e difícil, e as primeiras experiências, que se realizaram junto aos Abipones, foram efêmeras (Métraux, 1996: 20).

A conquista espiritual dos povos chaquenhos foi, sobretudo, um empreendimento dos jesuítas. A cristianização remonta à segunda metade do século XVI, quando os espanhóis fundaram as cidades de Tucumán e Santiago del Estero, a partir de onde os missionários, em uma atividade itinerante, saiam para os confins da província paraguaia, batizando os índios e benzendo seus moribundos. Não obstante a atividade missionária ter sido concentrada na redução dos Guarani, os jesuítas também atuaram entre os Guaicuru e os Guaná da região chaquenha, onde, nas zonas limítrofes ao sudoeste, os Lule,

[93] Susnik (1978) indicou como fatores que intervieram nos deslocamentos de grupos para o Chaco: pressão dos povos agricultores; a invasão belicosa de novos grupos, do sul para a região central do Chaco, a invasão e posse violenta dos grupos cordilheiranos, dos migrantes Guarani do Paraguai oriental, provocando o deslocamento de outros povos para terras menos férteis; as expedições espanholas procedentes de Assunção e Santa Cruz de la Sierra, e no final do século XVI, a fundação de novas províncias na periferia do Chaco.

Toconoté e Juries, concentrados em *encomiendas,* tornaram-se objeto dos planos europeus de conversão ao cristianismo, no final do século XVI, apesar de ter sido uma experiência de curta duração (Kersten, 1968). No limite oriental da região chaquenha os missionários conseguiram reunir em aldeia-missão os Abipón, em 1749, e os Mbayá, em 1760, ambas, também, de efêmera existência. Entre os Guaná, a primeira Missão, a de San Juan de Nepomuceno, preparada por Sanches Labrador e executada por Manuel Duran, com os Layana durou, aproximadamente, seis anos, extinguindo-se com a expulsão dos jesuítas em 1767. Dessa forma, a instituição missioneira não figurou como uma experiência significativa para a maioria dos povos chaquenhos, entre os quais os Mbayá e Guaná, embora os primeiros tivessem sido objeto de várias tentativas; quanto aos Guaná, segundo Azara, o comércio seria a melhor forma de "civilizá-los", sendo que não urgia conter esses últimos, que se mostravam dispostos e interessados em prestar serviços e realizar trocas com os coloniais.

Se a presença europeia no Chaco, após a região perder sua importância como caminho para as terras das minas, esteve limitada à atuação dos missionários, isso não significou o isolamento dos indígenas, como os Guaná, em relação à sociedade colonial. A localização dos grupos Guaná no interior do Chaco não representou o seu encerramento naquela área, não impedindo sua movimentação em direção aos núcleos coloniais espanhóis para realizar trocas ou para se empregarem temporariamente.

Administrativamente isolado, o Chaco não esteve completamente fora do alcance das influências europeias, não ocorreu um efetivo isolamento dos povos chaquenhos. Estes periodicamente se deslocavam para os núcleos coloniais, em direção a Assunção e seus arredores, inicialmente para saquear e roubar cavalos, mais tarde para comercializar, como no caso dos Mbayá, ou para realizar trocas ou prestar serviços temporários, como

os Guaná passaram a fazer a partir de meados do século XVIII. São inúmeros os registros coloniais hispânicos a descreverem as periódicas viagens dos Guaná a Assunção, na época do Chaco. Essa atividade de deslocamentos para realizar trocas ou prestar serviços teve continuidade no território luso-brasileiro, para onde se transferiram na segunda metade do século XVIII, conforme se vê no quarto capítulo. Em ambos os casos, foi apontado como objetivo dos indígenas, o intercâmbio comercial.

Durante um largo tempo, até aproximadamente meados do século XVIII, foi pouco sedutora aos Chané-Guaná a ideia de se fixarem nas missões religiosas. Se essas não eram hostilizadas, também não foram desejadas ou solicitadas durante sua permanência no Chaco, com a exceção dos Layana, como visto anteriormente. Frequentemente, a relativa demora para a instalação daquele dispositivo de controle entre os Guaná aparece como resultado de uma estratégia do Estado espanhol, que teria optado, em face aos seus limitados recursos, primeiramente "domesticar" os grupos mais agressivos, como os Guaicuru, uma vez que os demais não ofereciam maiores resistências, não obstante a pressão dos colonos espanhóis para o cerceamento dos Guaná em aldeias, frente à concorrência desses que, em grande número, tendiam para a incorporação progressiva de mais terras para o cultivo (Susnik, 1971).

Considera-se, ainda, a oposição tenaz dos Mbayá-Guaicuru à formação de missões entre os Guaná, uma vez que poderiam perder o controle sobre esses grupos para os missionários. De qualquer forma, para os Guaná, o céu dos cristãos só se tornaria atrativo no contexto da ruptura da dinâmica sociopolítica que organizava o espaço chaquenho e do seu deslocamento final para as terras luso-brasileiras, como se verá no quarto capítulo. Até lá puderam desfrutar de uma vida frouxamente regrada pelos princípios do cristianismo que se pretendia instalar entre os povos indígenas.

Se para os conquistadores o Chaco representou, em um primeiro momento, somente um caminho a ser percorrido e vencido, sendo posteriormente entendido como um lugar degradado que deveria ser expurgado, para os indígenas, certamente, tinha outro significado, uma vez que o céu que lhes prometiam era tão abstrato quanto a barbárie que se lhes atribuíam. Nesse sentido, o Chaco colonial, enquanto um "lugar praticado" (Certeau, 1994), se revelou, a partir das relações sócio-culturais e políticas estabelecidas entre uma pluralidade de grupos e por meio da construção de experiências coletivas, onde o *Chacú* indígena emergia como um território de caça abundante, provedor de alimentos, área de refúgio, liberdade e segurança para as populações que para ali se deslocaram.[94]

O território, que no século XVI foi atravessado seguidamente pelos europeus e nos dois séculos seguintes por suas expedições punitivas ou de extermínio, não obstante afirmou-se como área de domínio indígena. Não pela inapetência ou inoperância europeias, mas, sobretudo, pela própria dinâmica sócio-política indígena, que ensejou a formação de alianças entre parcialidades Guaicuru, como aquela estabelecida entre os Paiaguá e os Mbayá e entre esses e os diversos grupos Guaná.[95] Nesse sentido, pode-se

---

[94] De acordo com Jolis (1972), o significado original da palavra "Chacú" está relacionado com a abundância de caça apresentada pela região: "la variedad y diversidad de cosas animadas o inanimadas que existen; por conseguinte fue aplicada a determinados lugares e a las cacerias – que acostumbraba hacer alli mismo – por los numerosos e diversos animales que permanentemente alli se cogian" (p. 49). Para Lozano (1941) a palavra Chaco era usada pelos indígenas "quando salen a cazar los índios y juntan de varias partes las vicuñas y guanacos, aquella muchedumbre junta se lama chacu" (p.17).

[95] Métraux (1945 [1996]) avaliou que essa situação de domínio indígena do Chaco por um largo tempo se deveu mais ao desinteresse dos espanhóis por um território caracterizado por uma natureza hostil e pouco atrativa e menos à resistência indígena. Porém, ao se deter nas inúmeras incursões punitivas ou de extermínio organizadas, sobretudo contra os Guaicuru, que na maioria das vezes venciam as forças europeias, no custo das expedições para a coroa espanhola que sofria de uma crônica falta de recursos e no fato de que a defesa dos colonos contra os ataques indígenas era realizada às expensas daqueles (Susnik, 1972 e 1982), pode-se sugerir que a recusa indígena pela presença dos europeus em seus domínios e a sua atuação em defesa desse propósito constituíram-se em fatores relevantes que impediram a ocupação efetiva do Chaco pelos europeus por quase três séculos, quando finalmente as duas frentes de colonização (a espanhola e a portuguesa) acabaram desestruturando a dinâmica socio-indígena que organizava a região e a mantinha sob o seu domínio, e os Mbayá-Guaicuru abandonam o Chaco.

sugerir que, se o sucesso das expedições espanholas ao norte da região chaquenha se deveu, sobretudo aos guias e tropas auxiliares constituídas pelos Guarani, a conquista integral do Chaco foi obstinadamente impedida pelos grupos Guaicuru, entre os quais os Mbayá e seus aliados, os Guaná.

Pode-se dizer que o Gran Chaco colonial emergiu através de múltiplas interações, simbólicas e concretas, entre povos culturalmente distintos, conformando um ambiente sociocultural e político extremamente complexo, exigindo negociações, acordos e adaptações criativas dos povos locais, para garantirem a sua continuidade, configurando uma situação histórica que, de um modo geral, caracterizou a construção do "Novo Mundo" (Gruzinski, 2001).

A clássica representação das experiências do contato dos povos indígenas como um confronto entre mundos radicalmente opostos e incomensuráveis não se aplica inteiramente aos Guaná, uma vez que a sua tendência integradora possibilitou a constituição de experiências que revelam que eles não se retraíram em busca de uma "preservação cultural", se dispondo ao convívio, à incorporação, à conciliação e à sua própria transformação, como uma tendência que, em geral, pautava a vida do grupo que, dessa forma, não podem ser entendidos como simples vítimas. Isso não significa afirmar que os "encontros", espaços onde relações são construídas, realizaram-se sem alguma forma de violência ou desigualdade de forças, considerando-se que, para além da violência física, os agentes coloniais ou nacionais produziram saberes etnológicos, demográficos e geográficos que serviram para intervir na ordenação do mundo nativo e para a sua incorporação na esfera do Estado (colonial ou nacional), embora muitos daqueles recursos tivessem sido apropriados pelos indígenas.

A configuração sociocultural do Chaco vai ao encontro da percepção de Wolf (1982) de que na América existiam amplos sistemas indígenas regionais de comércio, guerras e alianças interétnicas, devastando as noções de espaços fechados, culturas isoladas e rigidez de fronteiras. Em um mundo articulado e animado por uma complexa rede de interações, vislumbra-se a atuação dos Guaná pautada em princípios integradores como uma maneira de constituir a sua história, não se desconsiderando que a história dos indígenas foi marcada pela dispersão, fusão e recomposição de muitos grupos, como produto da situação colonial.

Fundamentando-se nas crônicas e narrativas hispânicas, do século XVI e XVII, pode-se perceber a configuração do Chaco como um imenso território habitado por "nações" e tribos, como reflexo do modelo de organização do Estado moderno europeu. Nesse processo de "tribalização", os Guaná foram descritos como índios amigos, aliados e produtivos, uma vez que eram agricultores, tecelões, ceramistas e prestadores de serviços, inferindo-se que ser Guaná, na época colonial, significava ser um povo agrícola, hospitaleiro, pacífico e dado às trocas. A institucionalização dos agrupamentos indígenas enquanto uma "nação" ou "tribo" foi, em parte, um fato da colonização. Os diversos povos foram classificados de acordo com as concepções europeias de Estado-nação, categoria política sob as quais se apresentavam as monarquias absolutistas ibéricas que aqui vieram a ter, correspondendo às suas necessidades administrativas de organizar e classificar o chamado Novo Mundo. Não obstante, a classificação foi habilmente assumida pelos indígenas, servindo como uma referência fundamental para a sua movimentação no mundo colonial.

A irrupção europeia no Chaco tornou a região politicamente mais complexa, alterando o jogo das relações de forças e da composição das alianças indígenas até então

existentes, ocorrendo, porém, a permanência de muitos povos indígenas como "jogadores", na posição de adversários ou de aliados ou nas duas posições alternadamente, dependendo das contingências sob as quais se realizava uma determinada partida, como pode ser visto nas relações que os Mbayá e seus aliados Guaná estabeleceram com os espanhóis.

Povos como os Guaná, que circulavam com relativa desenvoltura nos imensos campos e matas que se estendiam do Chaco Oriental à região da bacia do Alto Paraguai, desde o início ofereceram seus préstimos e sua amizade aos adventícios. Se muitos grupos ameríndios adotaram uma postura agressiva às perturbações da presença europeia, outros puderam assumir um posicionamento mais conciliador, constituído a partir de antigos hábitos e costumes, tais como a formação de alianças e tendência para a ampliação de contatos interétnicos e que, frente aos novos estrangeiros, se manifestou na busca de articulação com a nova realidade que se instaurava. Esses requisitos possivelmente concorreram para a conquista Guaná dos termos da relação interétnica, através da apropriação do discurso e de dispositivos coloniais, e ao estabelecimento de parcerias que se lhes pareciam vantajosas.

Esse tipo de recepção rendeu ao grupo a sua mais clássica representação: a de povos submissos e passivos que, ao longo do tempo, foi perdendo a sua cultura tradicional, por não oferecer resistência. Porém, ao se deter sobre as possíveis vantagens da aproximação praticada não fica difícil perceber que os Guaná toleraram e aceitaram os colonizadores porque esses representavam uma fonte de bens e uma provável aliança para tornar sua atividade de trocas mais vantajosa.

Nesse sentido, há que se considerar que, muito além de perturbar o mundo indígena, a presença europeia na América, fruto do movimento inexorável da história,

ofereceu aos grupos como os Guaná novas possibilidades para realizarem suas expectativas e ambições, tais como a ampliação da rede de trocas, a aquisição de novos bens e de novas parcerias. Com isso não se está negando a violência dos primeiros contatos e uma das mais brutais experiências infringidas a uma parcela da humanidade, representada pela conquista da América: guerra, fome, escravidão e morte de muitos povos indígenas. Ações punitivas, deslocamentos forçados, doenças e pandemias, provocaram o extermínio e uma impressionante queda demográfica; epidemias se alastravam até os mais remotos recantos da América, dizimando grupos inteiros (Heckenberger, 1992). Entretanto, e mais frequentemente, grupos sobreviveram e buscaram formas de lidar com o "Novo Mundo". Respondendo a eventos pontuais e dramáticos, os indígenas elaboraram respostas ativas enraizadas em condições sócio-históricas locais e sob uma lógica cultural específica (Heckenberger, 2001). Houve espaço de convergência de perspectivas entre índios e missionários, da "convergência de horizontes simbólicos, resultantes das relações históricas entre índios e missionários" (Montero,2006: 15).

Ao se considerar o percurso histórico e as formas de atuação dos povos Aruák que se deslocaram para o Chaco, aí permanecendo por quase três séculos, pode-se afirmar que a constituição de uma "nação Guaná-Aruák" naquela região não resultou simplesmente da intervenção do Estado colonizador. A "nação Guaná" foi constituída a partir do reconhecimento de que existiam diversos grupos que compartilhavam uma língua e costumes semelhantes; e que estes se relacionavam com os outros a partir de um conjunto de princípios que se manifestava na tendência ao estabelecimento de alianças e trocas, que foi amplamente reconhecida como um dos antigos fundamentos da organização dos

povos Aruák, como pode ser visto nos estudos de Schmidt (1917), Kersten (1968 [1905]), Susnik (1982), Heckenberger (2000) e Hill (2000), entre outros.

A definição dos Guaná enquanto uma coletividade, sua instituição enquanto uma nação indígena, como se buscou mostrar ao longo deste capítulo, resultou de um amplo processo, no interior do qual a história local articulou-se a uma história mais global. Nessa articulação, os distintos grupos puderam recompor as suas especificidades, mantendo determinados princípios de organização da vida coletiva. A articulação envolveu tanto a perspectiva e as concepções europeias quanto as dos indígenas, sendo essas últimas marcadas pelos mecanismos de apropriação e incorporação por eles amplamente utilizados no estabelecimento de suas relações interétnicas, quer com outros grupos indígenas quer com a sociedade do tipo ocidental, revelando a percepção dos Chané-Guaná sobre os recursos europeus como itens que podiam capturar e incorporar, passando a fazer parte de sua constituição.

Os documentos coloniais existentes, sobretudo os registros realizados pelos jesuítas Sanches Labrador (1910), Lozano (1941) e Jolis (1972), permitiram afirmar a existência de uma trajetória dos Guaná no Chaco marcada por uma atuação predominantemente receptiva ao estabelecimento de relações com outros grupos, sobretudo com os Mbayá-Guaicuru. Isso possibilitou inferir que a irrupção europeia na região representou uma nova fase da história dos Chané-Guaná, que passou a incorporar os novos sujeitos que surgiram em seu mundo, sobretudo a partir do século XVIII, quando estabeleceram relações mais estáveis com a população colonial, — o que era um padrão de comportamento já existente no grupo, de incluir a tendência integradora. Os Chané-Guaná estenderam o mecanismo da apropriação de bens materiais, técnicas e conhecimentos, e a política de alianças, avaliados como importantes para a sua

sobrevivência e, nesse sentido, "trabalharam" para a sua continuidade no novo ambiente instaurado; em um mundo que havia se tornado mais amplo e complexo, atuaram a partir de antigos princípios que orientavam suas relações com outros grupos.

Os Guaná coloniais foram predominantemente descritos nas crônicas e narrativas daqueles tempos como pacíficos, receptivos e submissos frente aos mais poderosos.[96]Entretanto, como se tentou mostrar, vista sob uma perspectiva histórica, essa representação aparece como uma cristalização das impressões dos coloniais sobre aqueles grupos. Vestígios escaparam dos registros, permitindo compor outra representação, uma vez que oferecem uma visão sobre os Guaná como parte de uma extensa e complexa rede sociopolítica fundada em alianças matrimoniais e políticas, de compromissos recíprocos que, por exemplo, levaram diversos grupos Guaná a participarem das incursões de saque e de captura de cativos organizadas pelos Mbayá, durante o período em que viveram no Chaco, participando ativamente da constituição daquele território.

Talvez mais que os Terena, os Kinikinau foram reconhecidos como corteses e abertos ao contato, sendo um dos primeiros Guaná a se aproximarem e a conviverem com a sociedade colonial, em contraposição aos Terena coloniais que, inicialmente, se revelaram mais relutantes e mais cautelosos em relação à aproximação com os não indígenas (Oliveira, 1976a), verificando-se que foram um dos últimos grupos Guaná a estabelecerem uma relação mais estável com a população regional (Oliveira, 1976a) e, posteriormente, a participarem da Guerra do Paraguai (Taunay, 1931).

---

[96] Susnik (1972) traçou o que ela considerou como pautas culturais dos Guaná que, resumidamente, consistiria em uma ação de dominação frente aos grupos considerados mais fracos; de estabelecimento de relações com aqueles com algum potencial de trocas e, finalmente, um comportamento de submissão diante de grupos considerados mais poderosos.

Os Guaná atuaram sob condições locais específicas, orientando-se conforme subjacentes princípios de atuação que persistiram ao longo do tempo, articuladas ao contexto mais global da colonização. A região chaquenha, percebida a partir do ponto de vista que inclui a participação indígena e suas demandas, revelou-se como um espaço criado através de um amplo espectro de ações, envolvendo uma pluralidade de grupos, abarcando alianças, consentimento, convívio, resistências, conflitos e guerras, emergindo como um produto da articulação das populações indígenas consideradas periféricas ao mundo andino com um sistema mais amplo.

Acima de ser uma invenção das narrativas espanholas, como um espaço cerrado, selvagem e hostil, o Gran Chaco foi, sobretudo, um território de múltiplas territorialidades. Os Guaná, um dos grupos mais numerosos da região, pelo menos desde o século XVI até a primeira metade do século XVIII, movimentaram-se e constituíram essa região como um espaço de pertencimento marcado pelas relações intertribais e interétnicas, para as quais se abriram. Definiram-se e consolidaram-se como um grupo distinto no interior da sociedade colonial a partir de antigas estruturas de percepções que orientavam a sua vida coletiva.

Ao Chaco colonial do imaginário ocidental, imenso e obscuro território ocupado por indígenas hostis e selvagens, contrapõe-se o Chaco indígena: um mundo que abarcou não somente a guerra, as lutas e conflitos, incluindo igualmente as celebrações festivas, a solidariedade e a reciprocidade, e onde a articulação entre diferentes povos permitiu a preservação da região por quase três séculos como domínio indígena. Do ponto de vista do colonizador, afirmou-se uma paisagem inóspita e a existência de povos hostis, imaginados como a encarnação de um mundo sem pudores, regras ou sentido.

Até a metade do século XVIII, a maior parte dos grupos Chané-Guaná não abandonou o Chaco (Metráux, 1996). Embora considerados vassalos dos Eyiguayegi, os Guaná mantiveram sua própria organização socioeconômica e as tendências características dos povos Aruák, isto é, cultivo intensivo, concentração em aldeias, incorporação de "braços" agrícolas, dinamismo colonizador e, ainda, apresentavam a estrutura social estratificada: a camada dos líderes, a dos comuns e a dos incorporados (Susnik, 1995). A consolidada "Nação Guaná", que em meados do século XVIII representava 30% de toda a população indígena do Gran Chaco, começou a se movimentar definitivamente em direção às terras luso-brasileiras, conforme se vê nos dois próximos capítulos.

Ao término do século XVIII, os grupos Guaná já haviam se transferido do Gran Chaco para as terras que começavam a ser delineadas como parte constituinte de um Estado-nação, passando aqueles grupos a ser considerados como parte do Império brasileiro e, dessa forma, a ele incorporados. A nomeação genérica Chané-Guaná ou simplesmente Guaná, usada predominantemente nos registros coloniais, gradativamente cedeu lugar às nomeações relacionadas a cada um dos quatro subgrupos, que se tornaram comuns no final do século XVIII, provavelmente através da classificação registrada pelos jesuítas Jolis e Sanches Labrador, e que corresponde àquela assinalada posteriormente pelos demarcadores das fronteiras hispânicas na América, Azara (1843 [1792]) e Aguirre (1898 [1793]).[97] Aqueles missionários se referiram aos Kinikinau, Layana, Echoaladi e

[97] Os Anexos A, B, C, e D (pp. 351-4) são constituídos por mapas etnográficos, que mostram as nomeações genéricas (Chané e Guaná) usadas até a primeira metade do século XVIII, daí em diante as nomeações específicas se tornaram comuns.

Terena como os subgrupos Guaná que se deslocaram para a chamada banda oriental do Rio Paraguai, em território que passaria para o domínio dos luso-brasileiros.



IMAGEM 04: Localização dos grupos indígenas no Mato Grosso.
FONTE: Sganzerla, 1992.

Schmidt (1917: 328-9), tratando especificamente dos Guaná, apresentou uma tabela comparativa das nomeações dos subgrupos, tendo como fonte Azara (1943 [1792]), Jolis (1972 [1798]), Aguirre (1898), Hervás (1800), Huonder (1902), Bartolomée Castelnau (1949 [1845]), considerando a existência de cinco subgrupos, Layana, Echoaladi, Etelena ou Ethelena, Equiniquinau e Neguecagatemi, cujas denominações apresentam pequenas variações. Os Chanás seriam os antigos Layana (dados de Camaño e Hervás); os Echoaladi, os antigos Chabarana (Azara) ou Chaavaraanes (Bartolomé); os Ethelena seriam os antigos Terena segundo Huonder; os Equiniquinau de Camaño e Hervás seriam os Echoroana de Azara ou Coynoconoes de Bartolomé. As grafias que mais se aproximam das dos atuais etnônimos, excetuando-se a de Layana, correspondem às informações de Castelnau: Laianos, Guanás, Terenoe e Quiniquinau.

Em todos aparece a clássica imagem sobre os Guaná: gente dócil, pacífica e submissa. Sob essa representação, os Kinikinau irão emergir nas narrativas de viagem, relatos e documentos oficiais, a partir do final do século XVIII e, sobretudo, no século seguinte, quando se consolida a sua existência enquanto uma formação sociocultural indígena dentro da nação brasileira, assunto do quarto capítulo.

Como se procurou mostrar ao longo deste capítulo, os Guaná não somente estiveram presentes no Gran Chaco como participaram da configuração daquela região, da qual fizeram parte por quase todo o período colonial, isto é, por quase três séculos. Isso torna notável o fato de que não se observe entre os atuais Kinikinau nenhuma referência a esse período, sugerindo que a aliança com os luso-brasileiros, a posterior incorporação dos Kinikinau ao Império brasileiro e a apropriação indígena do discurso das suas instituições constituíram-se como a referência mais significativa incorporada pelo grupo, impondo-se e estabelecendo uma espécie de marco refundante da sua

existência, enquanto uma formação socio-indígena, obliterando o passado colonial espanhol.[98]

[98] Essa dimensão da percepção Kinikinau sobre sua história será retomada no quarto capítulo, onde se mostram as experiências que tornaram significativa a existência do grupo enquanto uma formação socio-indígena no interior da nação brasileira.

CAPÍTULO 3

OS GUANÁ E OS MBAYÁ: PARCEIROS NEM SEMPRE FIEIS

As fontes coloniais espanholas referentes à região do Chaco, anteriormente mencionadas, permitem afirmar com segurança que os Chané do Chaco Boreal, também conhecidos por Guaná, mantiveram um longo relacionamento com um dos grupos Guaicuru, os Eyiguayegi-Mbayá.[99]

O jesuíta Labrador (1910) identificou dois agrupamentos Mbayá-Guaicuru na margem ocidental do rio Paraguai: Guetiadegodis e Cadiguegodis (esses últimos também chamados de Catiguebo, segundo Azara (1943 [1792]), e Cadioéo, segundo Prado (1839 [1795]). Na margem oriental, constatou a presença de quatro subgrupos: Apachodegoguis, que foram reunidos na Redução de Belém criada por Sanches Labrador; os Lichagotegodeguis; Eyibegodeguis e os Gotocoguegodeguis. [100]

A secular relação entre esses povos constitui uma das referências a partir da qual os Guaná adquiriram visibilidade nos documentos da administração hispânica, nos quais

---

[99]Susnik (1978) identificou dois núcleos de Guaicuru no Chaco: aquele situado ao norte da região, os Eyiguayegi-Mbayá, e aquele localizado ao sul, os Taquiyiguis ou Guaicuru. A antropóloga afirma que sob o nome Guaicuru entende-se uma extensa família linguística que inclui vários grupos portadores de um ethos guerreiro, que ocuparam as planuras do Chaco e as terras ao longo do rio Paraguai: Eyiguayegi-Mbayá, Toba, Abipon, Mocovie, Pilagá, Payaguá e Guasarapos. A designação Guaicuru é de origem Guarani, referida aos povos da margem chaquenha do rio Paraguai, que se transformou em um termo genérico com referência às tribos hostis e guerreiras do Chaco, sendo o termo Eyiguayegi uma autodesignação dos chamados Guaicuru do sul. Neste capítulo, trato dos Eyiguayegi (termo Guaicuru), também chamados de Mbayá (termo Guarani) pelos espanhóis. Métraux (1996 [1946]) assinala que as "subtribos" Mbayá que ainda estavam no Chaco em 1767 eram as dos Guetiadegodi e dos Cadiguegodi; entre essa última, registra os Caduveos do rio Nabileque (antepassados dos atuais Kadiwéu que se encontram no Mato Grosso do Sul).

[100] Susnik (1971:197) avaliou que os Guaicurus, pressionados pelos Mataco e pelos Enimagá, e em busca de novas áreas de coleta (palmeiras), cruzaram o rio Pilcomayo, dividindo-se em dois ramos: os do sul, desde o rio Barmejo até os rios Verde e o Paraguai; os do norte, com um primeiro ramo ocidental, mas logo desviado para as terras da região do Alto Paraguai, sendo esses últimos os Eyiguayegi.

emergem ora como aliados, ora como acompanhantes vassalos ou servos, sempre considerados como subordinados em relação aos Guaicuru.

Os documentos são unânimes na comprovação de um secular contato, da convivência entre aqueles grupos e da manutenção das diferenças entre eles, não obstante o largo convívio e trocas culturais que provavelmente ocorreram, o que confere proeminência àquele relacionamento interétnico, e sugere mecanismos internos de retenção da filiação étnica. As relações que os Guaná mantiveram com os Mbayá, portanto, emergem como uma importante dimensão da vida desses povos, constituindo um dos lugares a partir dos quais os Guaná foram definidos, e se definiram, como uma coletividade. As teorias da etnicidade fazem ver que a reposição da alteridade, a reafirmação da diferença e a recomposição de identidades se realizam em situação de contato, constituindo, portanto, uma condição para a existência e manutenção dos grupos.[101] Essa perspectiva permite compreender, em parte, porque o pequeno grupo Kinikinau não foi absorvido pelos Mbayá, não desaparecendo por assimilação. Mas, isso não é tudo.

Faz-se necessário entender a dinâmica daquele relacionamento e os significados que apresentavam aos envolvidos na relação, sobretudo pelo fato de que atualmente os Kinikinau se encontram em Porto Murtinho, dentro das terras dos Kadiwéu, descendentes dos seus antigos parceiros Mbayá-Guaicuru ou Eyiguayegi, da época do Gran Chaco.[102]

---

[101] Sobre as teorias da etnicidade veja Poutgnat e Streiff-Fenart (1998).

[102] Possuindo pouco mais de 538.000 hectares, a Reserva Indígena Kadiwéu hoje constitui a maior terra indígena homologada no centro-sul brasileiro. A reserva encontra-se jurisdicionada a dois postos indígenas da Fundação Nacional do Índio: o Posto Indígena Bodoquena, que abrange as aldeias Bodoquena e Campina, com uma população, em 1999, calculada em 1.041 índios e o Posto Indígena São João, com as aldeias São João e Tomásia, com 551 indivíduos. Considerando que na aldeia São João se encontram Kinikinau, Kadiwéu e Terena, o total de 1.592 inclui essas três etnias.

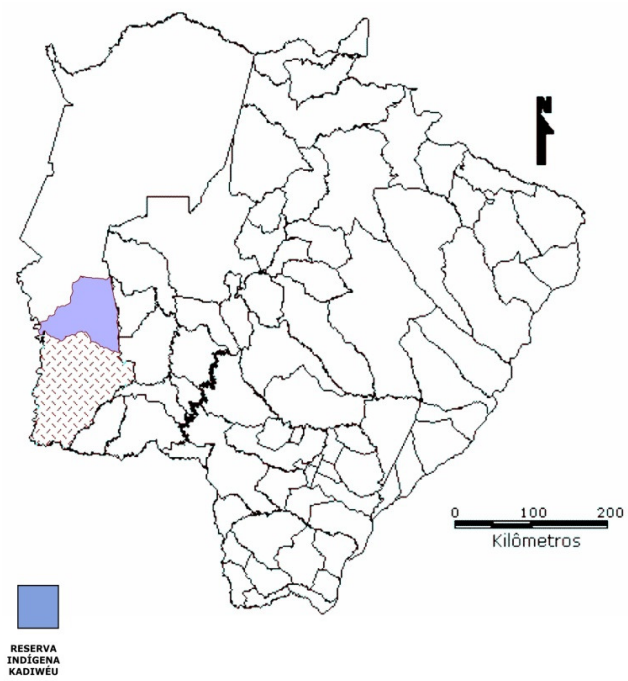


IMAGEM 05: Porto Murtinho e sua localização em Mato Grosso do Sul.
FONTE: José Luiz de Souza/UFMG, 2004.

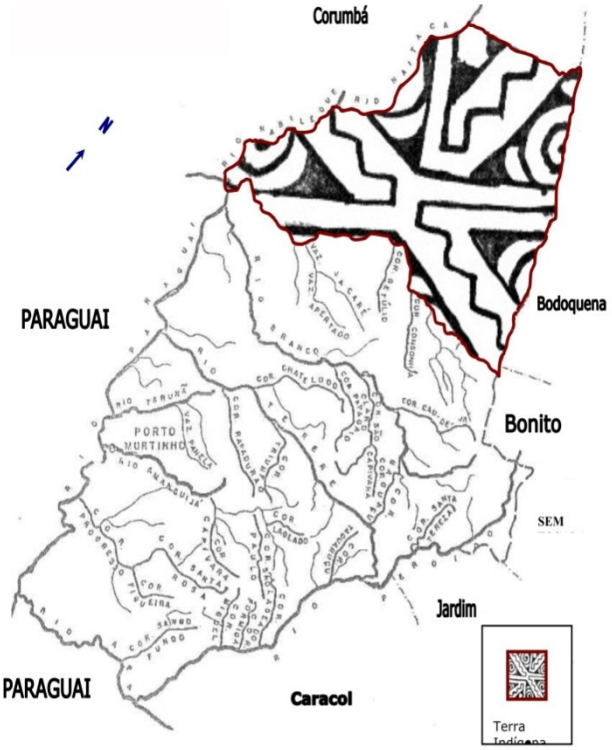


IMAGEM 06: Reserva Indígena Kadiwéu no município de Porto Murtinho.
FONTE: José Luiz de Souza/UFMG, 2004.

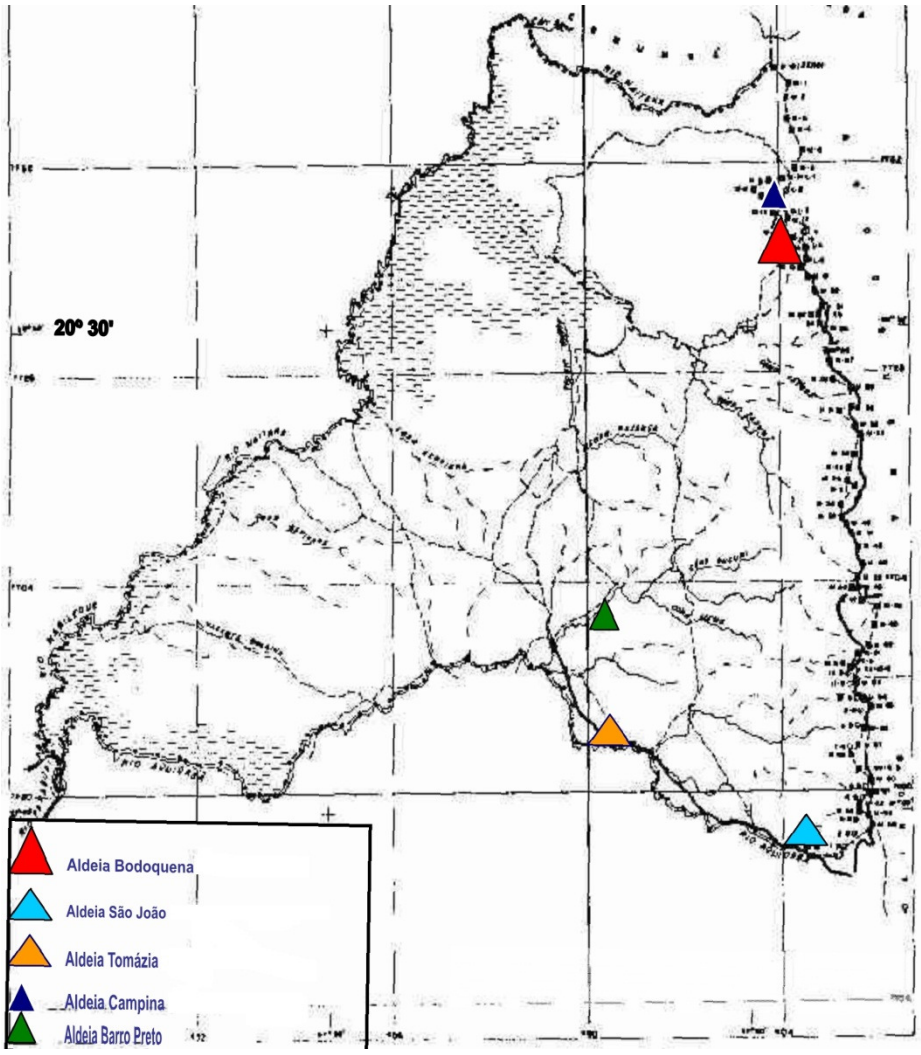


IMAGEM 07: Localização das aldeias no Território Indígena Kadiwéu.
FONTE: José Luiz de Souza/UFMG, 2004

Viver em terras Kadiwéu tem sido interpretado pelo senso comum como continuidade de um relacionamento intertribal no qual os Kinikinau seriam subordinados, o que coloca obstáculos a uma melhor compreensão desse grupo que, mais uma vez, encontra-se junto aos herdeiros dos Mbayá-Guaicuru. Além disso, há que se considerar a situação de constrangimento dos Kinikinau por estarem vivendo em terras alheias. Souza (2008) avaliou que:

> Apesar da proximidade física das moradias, há um enorme fosso social, político e ideológico que separa esses dois grupos naquele local. Na Aldeia de São João impera uma palavra de ordem entre os Kinikinau: não revidar as provocações dos Kadiwéu. Existe um clima tenso em que os Kinikinau estão sempre preocupados em não fazer absolutamente nada que provoque os Kadiwéu que moram na mesma aldeia, nem enfrentá-los em seus insultos (p. 30).

Embora não se possa negar a existência de tensões há que se levar em conta, mais uma vez, as tendências e disposições dos Kinikinau que, historicamente, se serviram de uma política de conciliação e acordos e da formulação de táticas para resolver impasses e garantir sua continuidade. Observa-se ainda hoje essa tendência entre os atuais Kinikinau quando se verificam a disposição e o visível esforço que realizam na busca de um convívio pautado no respeito, como pode ser visto no depoimento do professor Rosaldo de Albuquerque que considera a Aldeia de São João como uma comunidade indígena onde "encontram-se pessoas das etnias Terena e Kadiwéu, convivendo harmoniosamente com os Kinikinau desde 1940".

Esses aspectos e versões diferenciadas conferem importância à discussão sobre o caráter e o sentido das relações entre os Mbayá e os Guaná, porque da sua compreensão depende, em boa medida, o entendimento da existência dos Kinikinau enquanto uma coletividade, na medida em que a percepção de tal relacionamento a partir de uma perspectiva diacrônica pode desconstruir as representações de uma irrestrita dominação dos Guaicuru e de subordinação dos Guaná, concorrendo para a reconstrução do entendimento da relação a partir de novos pressupostos, a de que um melhor conhecimento do passado pode ajudar os homens a viverem melhor no presente.[103]

Os relacionamentos interétnicos ao se transformarem em objeto de textos constituíram uma fonte de conhecimento e base para a formulação de um saber que serviu

---

[103] Cf. Bloch (2002 [1949]).

como suporte da reificação dos povos indígenas. Esse entendimento obriga a uma compreensão histórica daquelas relações, isto é, a de se tomar as relações entre povos distintos como construções históricas, considerando os contextos específicos do seu estabelecimento, uma vez que as formações sócio-culturais são um produto histórico e não um dado a priore (Boccara, 1999). Além disso, sobretudo, torna-se fundamental entender os significados envolvidos na interpretação dos Kinikinau das suas relações com os Mbayá-Guaicuru que, como se mencionou anteriormente, podem ser entrevistos a partir da percepção das estruturas gerais que orientaram as práticas coletivas daqueles, tomando-se o relacionamento em termos das disposições e tendências próprias de cada grupo, considerando-se as contingências sob as quais atuaram, assim como as relações de poder em funcionamento. Historiar essas relações, portanto, impõe-se como condição de entendimento dos Kinikinau enquanto uma coletividade.[104]

Não existem indícios documentais (escritos, orais ou arqueológicos) que comprovem quando se iniciaram as relações entre os Mbayá e os Guaná. O que se tem como certo é que elas já estavam estabelecidas na época em que os europeus adentraram

[104] A necessidade de se trabalhar as relações Mbayá-Guaná sob os pressupostos mencionados nesse parágrafo se confirma frente às instigantes considerações feitas por Souza (2008): "Uma questão colocada em todos os textos pesquisados é a complexidade da relação entre os povos da nação Chané e os da nação Guaicuru. Cada autor imprimiu no seu relato a sua indignação, a sua perplexidade diante um fenômeno social muito difícil de entender" (p. 16); "(...) até onde se conhece a história desses povos, não há o que justifique essa submissão resignada dos Chané" (p. 17). E ainda a interpretação: "Métraux (1946) registra que na metade do século XIX os Chané (Guaná) já se haviam libertado do domínio dos Mbayá, porém os historiadores continuaram mencionando os conflitos e a vassalagem, questão que ainda não está bem esclarecida" (p. 17) ou, como na mesma página, as considerações de que "embora a situação de conflito seja a mais acentuada na relação Chané/Mbayá nos relatos dos historiadores e missionários, há também relatos de casamentos entre pessoas dessas duas nações", dando a entender que os historiadores e religiosos ignoraram que a aliança matrimonial entre as camadas cacicais Mbayá e Guaná era a base das relações entre esses povos. Observa-se, ainda, que um dos raros historiadores, se não o único, a mencionar essas relações interétnicas, no século XIX, entre 1806 e 1819, foi o inglês Southey, na obra **História do Brasil**.

no Chaco, na primeira metade do século XVI.[105] O primeiro registro sobre aquelas relações foi feito por Ulrich Schmidl, no século XVI. Em seu diário deixou registrado a existência de uma estreita relação entre esses dois grupos, que caracterizou como sendo de "vassalagem". Schmidl comparou o relacionamento dos Mbáya com os Guaná com as relações europeias de servidão, sendo este registro lembrado por Lévi-Strauss como aquele do "alemão do século XVI, (...) que comparava tais relações com as que existiam em seu tempo na Europa Central entre os senhores feudais e seus servos", acrescentando que os Guaná [referindo-se aos Terena] "cultivam a terra e pagam um tributo em produtos agrícolas aos senhores Mbayá em troca de sua proteção, para se preservarem da pilhagem e das depredações feitas pelos bandos de cavaleiros armados, entenda-se" (1998 [1955]: 167).

A relação entre dois grupos considerados distintos, sendo um caracterizado como caçador-guerreiro e o outro cultivador produtivo, foi reconhecida e descrita em outros relatos coloniais hispânicos também como vassalagem. Labrador (1910 [1778]) assinalou que nessa relação os Guaná chamavam os Mbayá de "oquilidi" (senhor) e os Mbayá se referiam aos Guaná como "nyiolola" (servos), indicando que o princípio de reciprocidade era fundamental na organização de uma aliança matrimonial que dava início ao relacionamento entre aqueles grupos.

---

[105]Altenfelder Silva (1949) ao dirigir sua atenção para o período em que teria iniciado a relação de vassalagem, contrapôs a análise de Métraux (1948), baseada em Schmidl, às informações de Sanches Labrador (1910), para quem a vassalagem seria resultante da presença europeia, e não um fenômeno pré-colombiano: "Os diferentes autores que estudaram os contatos entre os Guaná e os Mbayá são de opinião que os primeiros prestaram vassalagem aos segundos desde os tempos pré-colombianos. Métraux apoiado em Schmidl defende essa hipótese. Entretanto Sanches Labrador refere-se a relatos indígenas segundo os quais os Mbayá e os Guaná viviam primitivamente em condições de igualdade nas terras do Chaco, antes da chegada dos europeus" (p. 275). De qualquer forma, dada a ausência de evidências comprobatórias, parece mais prudente a hipótese de Métraux, que se baseou no relato de Schmidl que, quando encontrou aqueles povos descreveu aquilo que observou como relações de vassalagem. A hipótese de Susnik (1978) corrobora a de Métraux (1948).

Revendo outras fontes antigas, representadas especialmente pelos relatos dos jesuítas Lozano (1941 [1733]), Quiroga (1918 [1753]), Jolis (1972 [1767]), Dobrizoffer (1967 [1784]), dos demarcadores das fronteiras hispânicas na América Meridional, Félix de Azara, que esteve na região entre 1781 e 1801 e Juan Francisco de Aguirre, que também participou dos trabalhos de demarcação em 1793 e, ainda, dos funcionários portugueses na região do Alto Paraguai, Francisco Rodrigues do Prado (1839 [1795]) e Ricardo Franco de Almeida Serra (1801 [1798]), verifica-se a importância de se submeter aquelas relações ao crivo da história. A leitura comparativa desses registros que, entre outras informações, documentam as relações dos Mbayá com os Guaná levam à percepção de nuances e de indícios de instabilidade e precariedade existentes naquele relacionamento no curso do processo histórico, possibilitando uma apreciação mais apurada das representações constituídas sobre a subordinação dos Guaná e do domínio dos Mbayá-Guaicuru.

Cardoso de Oliveira (1976a) tratou essa questão com muita propriedade, assinalando que "as relações intertribais, Guaná-Guaikuru, nem sempre assumiram o mesmo estilo, nem sempre tiveram o mesmo desenvolvimento" (p. 34), concluindo que:

> (...) Houve épocas que alguns grupos Guaná tiveram sérios conflitos com os Mbayá-Guaikuru (...). A ocorrência dessas lutas que se teriam repetido até fins do século XVIII, portanto até o momento de início da imigração Guaná, mostra que a técnica Guaicuru de contrair matrimônio com cacicas Guaná não teve outra finalidade do que facilitar o domínio de um grupo sobre outro, e legalizar assim a hegemonia Guaicuru (p. 34).[106]

[106]A análise de Cardoso de Oliveira parece estar referida ao período em que os Mbayá se encontravam em sérias dificuldades para manter seu domínio sobre a vasta região do Chaco, iniciando-se um processo de ruptura entre aqueles e os Guaná, conforme pode ser visto na avaliação de Baldus (1975) de que "a precariedade do estado de dependência dos Guaná é provada pelo fato de, mais tarde, com a crescente decadência política dos Guaicuru, afrouxaram eles a simbiose, até por fim abandoná-la completamente" (p.24).

Dessa maneira Cardoso de Oliveira indicou um aspecto fundamental para o estudo e compreensão do processo de interação entre aqueles grupos: a exigência de uma abordagem histórica, em que se consideram o contexto em que se dava a relação descrita e as relações de poder que definiam a associação entre os dois grupos. Frente à constatação de que as relações Mbayá-Guaná nem sempre foram pacíficas, de submissão ou somente de conflitos e hostilidade, portanto, impõe-se a necessidade de historiar o relacionamento daqueles grupos ao longo do tempo.

Os relatos e as narrativas formulados por espanhóis, portugueses e brasileiros, que construíram discursivamente a superioridade dos Guaicuru resultaram na cristalização da representaçãoda relação Mbayá-Guaná nos termos definidos naqueles discursos. Relações sociopolíticas que, por serem históricas, estiveram permanentemente sujeitas às mudanças, ao tempo vivido, porém isso nem sempre foi reconhecido. O que parece inegável é que na complexa rede de relações múltiplas e díspares, constituidora do Gran Chaco, como se viu anteriormente, o relacionamento dos Guaná com os Mbayá imprimiu marcas profundas na organização do espaço chaquenho até meados do século XVIII, sendo o seu entendimento uma das chaves que abrem a possibilidade de se entrever a percepção dos Guaná e de ampliação das abordagens que, predominantemente, priorizaram a atuação dos Mbayá-Guaicuru.

O jesuíta Sanches Labrador, fundador da Missão Nossa Senhora de Belém em 1760, entre os Eyiguayegi-Mbayá, constituiu uma das principais fontes do conhecimento das relações entre os Guaicuru e os Guaná, referentes ao período em que missionou entre os primeiros (1760-1767), quando descreveu as estreitas relações mantidas por aqueles povos, constatando que essas eram zelosamente cuidadas pelos Eyiguayegi, que “era preciso ganar primero a estos, porque sin ellos era imposible penetrar á las tierras de

aquellos" (Sanches Labrador, 1910:314). Reconhecia, também, que não era possível falar de uns sem ter em conta os outros, dado a existência de profundos vínculos entre eles. Assim, falar dos Guaná do Chaco significa falar, também, sobre os Eyiguayegi-Mbayá. Pelo mapa de Métraux (1946) verifica-se a proximidade dos grupos.

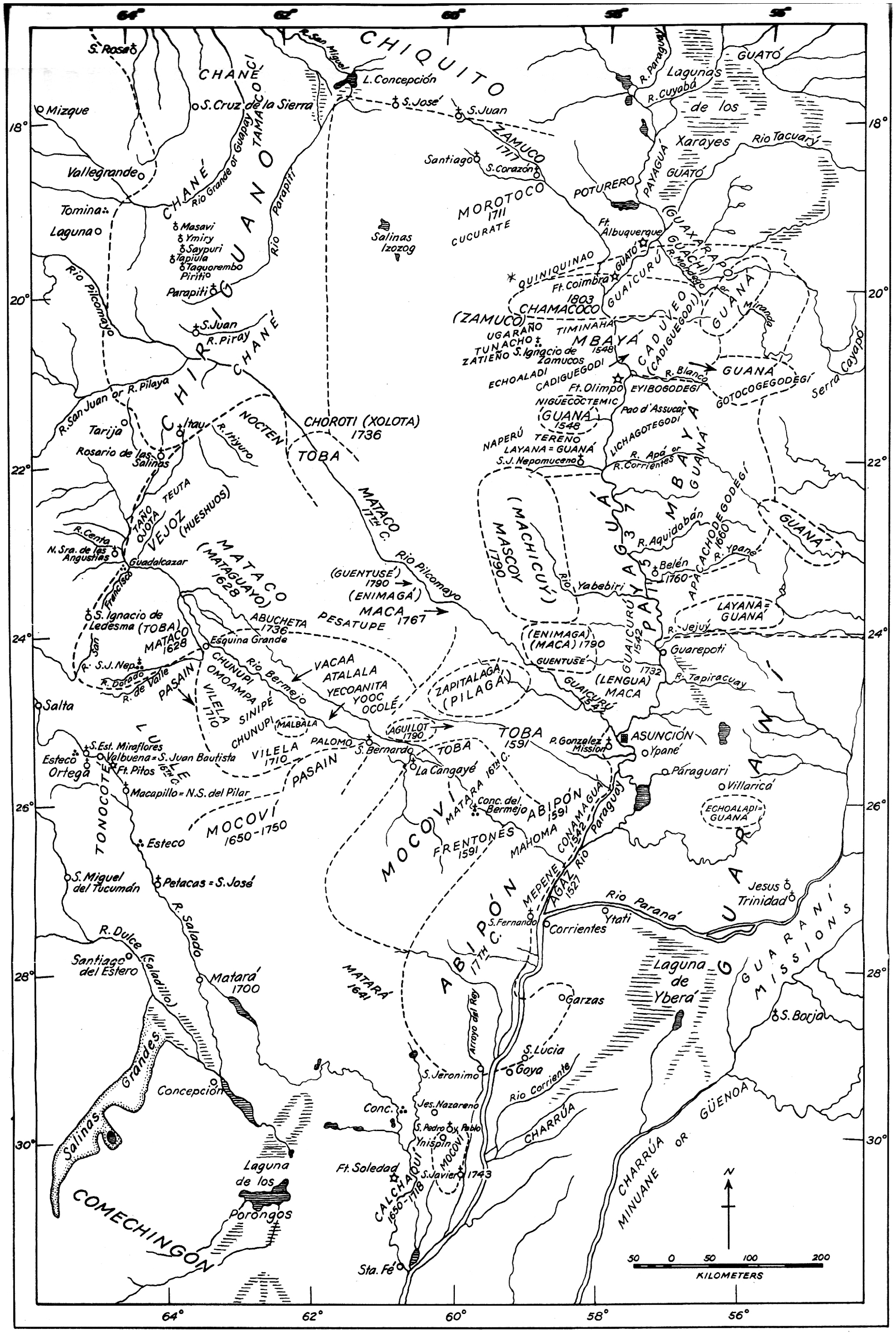


IMAGEM 08: Distribuição dos povos indígenas no Chaco.
FONTE: Métraux (1946).

Apoiando-se na documentação colonial espanhola, Susnik (1982) indicou que os Guaicuru constituíram-se como o mais importante "estrato proto-povoador" do Chaco, com uma ampla zona de habitat, de "corridas" livres, desde o rio Salado, no sul chaquenho, até a região do Alto Rio Paraguai, apresentando um "ethos de expansão bélico". A antropóloga indica que os principais grupos de fala Guaicuru (Abipon, Mocoví, Takshik/Toba e Eyiguayegi/Mbayá) entraram em contato com os povos sub-andinos Chané, proto-neolíticos, que se deslocavam pelo rio Barmejo. Dentre aqueles, este trabalho destaca os Eyiguayegi, autodesignação de um dos grupos falantes da língua Guaicuru, a quem os espanhóis se referiam como Mbayá-Guaicuru ou simplesmente Mbayá, que migraram para a região do Chaco e estabeleceram estreitas relações com os Chané a quem chamavam de "Nyiolola" (Sanches Labrador, 1910).

Buscando explicar as origens da relação Mbayá-Guaná, Sanches Labrador indicou que o relacionamento intertribal encontrava-se fundamentado em relações de parentesco e não em uma conquista armada:

> En todas las referidas parcialidades tienen los Guaycurús, de una y otra orilla del río Paraguay criados ó tributários que á tiempos les hacen algún reconocimento. En cuanto he podido indagar el origen de este su derecho á Nyiolola, como ellos llaman á toda la nación [Guaná], todo va fundado en parentesco, sin que por las armas ó conquista pretendan esta dominación los Eyiguayeguis (Labrador, 1910: 266).

Cardoso de Oliveira (1976a) observou que Aguirre procurou identificar os motivos que teriam dado início à servidão Guaná, sugerindo que essa resultou da disposição desses em trabalhar e comerciar com outros povos e que, para isso, se dispuseram a pagar pela passagem nas terras dominadas pelos Mbayá-Guaicuru:

> Segundo os melhores informantes que pude tomar começou o costume dos serviços dos Guaná depois da paz dos Mbayá. Estes estavam no caminho daqueles na Província, e como eles viessem, trabalhassem e levassem alguns utensílios com que progrediam e ainda comerciavam entre os demais índios, começaram os Mbayá a lhes cobrar para permitir passagem; eles lhes pagaram, e, deste modo, sendo poucos os que iam e vinham, sujeitaram-se à franca superioridade dos Mbayá aos quais efetivamente respeitam e servem com submissão de que somos testemunha (Aguirre, 1898:208 [1793]).

A peculiar relação entre os Mbayá-Guaicuru e os Guaná pode ser atribuída a um conjunto de elementos constitutivos de um processo de competição ecológica e de interação entre os grupos: o matrimônio entre os membros de cacicados, Mbayá-Guaicuru e Guaná; assalto Guaicuru a componentes de grupos locais Guaná, ou, ainda o controle das vias de comunicação com outros grupos populacionais, necessário ao comércio Guaná, conforme indicou Cardoso de Oliveira (1976a), que concluiu: "todas essas ocorrências (...) são fatos que expressam as vicissitudes por que passaram os Guaná em seu esforço de se ajustarem a uma conjuntura adversa" (p. 36). Dessa forma, pode-se considerar que circunstâncias diversas teriam levado os Guaná a se adaptarem ao convívio com um povo guerreiro, mas, acrescenta-se, sem se integrar coletivamente ao grupo militarmente mais poderoso.

Cardoso de Oliveira (1976a) buscou entender os motivos da particular relação que os Mbayá estabeleceram com os Guaná, reconhecendo também que essa era diferente daquela que os Mbayá, em geral, mantinham com outros povos indígenas, considerando que não ocorreu uma espoliação absoluta dos bens Guaná, como aconteceu com outros grupos, porque aqueles eram numericamente superiores e tinham um alto potencial agrícola, indicando a dependência dos Mbayá em relação a um abastecimento mais regular, do que aquele proveniente dos saques e despojos de guerra, sendo conveniente manter os Guaná como aliados:

> Os Guaná eram demasiadamente numerosos e, principalmente úteis, para funcionarem como fornecedores de certos bens de consumo, necessários à comunidade Mbayá-Guaikurú. Não seria inteligente destruí-los, numa guerra sem trégua, como mantiveram com os Guaxi, Guató e Txamakôko. A esses a técnica era matar os homens e a maioria das mulheres, e adotarem as crianças. Executada essa mesma política com os Guaná, perderiam eles os melhores agricultores de toda a região e, ainda, os aliados mais adequados para a manutenção da supremacia Guaikurú em toda a bacia do Paraguai (Cardoso de Oliveira, 1976:35).

Sanches Labrador (1910), como Schmidl, também considerou a existência da vassalagem, porém, indicando que essa não se estendia a todo o grupo Guaná:

> los caciques Eyiguayegi que casaron con mujeres Nyiololas cacicas ó capitanas, tenían por suyos los vasallos de sus esposas; y entonces los reconocen como tales. Por ésto los capitanes Eyiguayegi solo tienen criados; el vulgo Guaycurú no adquirió derecho sobre aquellas gentes (II, p. 267). De aquí es que los Nyiolola á los caciques Guaycurú y á sus parientes apellidan Nuestros Capitanes; pero al resto de la nación y á los que no se están emparentados con caciques llaman Nuestros Hermanos (p.267).

O jesuíta apontava para a base sob a qual se erguia a relação dos Mbayá-Eyiguayegi com os Guaná: a de que ela se dava a partir de uma aliança matrimonial entre as camadas cacicais de ambos os grupos, não sendo uma relação generalizada que atingia todos os Guaná: eram considerados servos de um cacique Mbayá, os servos de sua esposa, filha de um cacique Guaná, considerando-se que a posse de servos era uma prerrogativa dos caciques, na organização social dos dois grupos. Tratava-se de relações entre povos que, ao longo de suas histórias, foram se organizando de forma hierárquica, como se observa mais adiante.

A particular constituição da relação Mbayá-Guaná, amplamente reconhecida nos relatos e descrições realizados no século XVIII, foi enfatizada em várias passagens da narrativa de Sanches Labrador. Na sua descrição das visitas periódicas dos Mbayá aos Guaná, observa-se que a formalidade e a ritualização que presidiam a aliança, o exercício do princípio da reciprocidade, a troca não apenas de bens, mulheres e serviços, mas

também de gestos de polidez e confraternização foram alguns dos elementos presentes na relação Mbayá-Guaná, até meados do século XVIII:

> Los Eyiguayegui han mantenido buena correspondencia con los Nyiolola. Visitándoles cada año, y reciben el pleito homenaje de sus criado. Cuando van á sus poblaciones, se detienen en cada una á lo más tres días: ya por no permitirles más tiempo la falta de pastos para sus caballos, ya por costumbre de muchos años. Lo más particular que hay en este punto es que cada capitán Eyiguayegui toma alojamiento en casa de sus criados, sin que otro Mbayá se hospede en dicha casa. Observán esta práctica com tanta precisión que, si la capitana Mbayá tiene distintos criados, que los de su marido, se apartan aquellos días y cada uno vive com los suyos sin el menor sentimiento. Los tres días corre por cuenta de los criados mantener los señores; y de cuanto producen sus sembrados les ministran: cierto que más buscán los Mbayás con qué entretener el hambre, que cosas de mayor monta (Labrador, 1910:52).

Labrador registrou que a troca de dádivas se realizava entre os membros da camada cacical, de ambos os grupos, não se estendendo aos "comuns".

> La víspera de la partida de los Mbayás les regalan sus criados algún grano para el viaje: un bollo de Nibadana,con que pintan de encarnado, y alguna manta de algodón, ya blanca, ya listada de vários colores que con primor tejen los Chanás. Á los Mbayá plebeyos no se les hacen semejantes presentes, aunque los alimentan los tres dias que están en sus pueblos los amigos y conocidos (p. 53).

As visitas revestiam-se de especial interesse para os Guaná, pois através delas obtinham coisas, às quais não tinham acesso direto e que eram trazidas pelos Mbayá através dos saques que realizavam aos espanhóis e portugueses, conforme o registro de Labrador (1910) de que "los Chaná les está á cuenta la ida de los Eyiguayegui á sus poblaciones. Carecen de cuchillos, de rescates, y de otras cosillas semejantes que suelen tener sus huéspedes" (p. 23). Os objetos oferecidos aos Guaná a título de reciprocidade de obséquios eram constituídos, sobretudo, de facas, machados e outros artigos de metal (Oliveira, 1976). Em contrapartida, os Guaná ofereciam mantas e objetos de cerâmica.

Esse tipo de troca, que fazia parte da aliança, era de certa forma ritualizada, embora representasse muito mais fonte de coisas mundanas do que fonte de valores.[107]

Entendia Labrador que havia uma peculiar relação de domínio dos Mbayá sobre os Guaná, considerando que essa era exercida de forma amena e condescendente, não havendo uma imposição propriamente dita:

> Sucede pues, que el varón Chaná habla a su señor, y le dice: Yo no tengo cuchillo, mi capitán, etc., y este, si tiene, se le deja. Así la mujer pide cuentas de vidrio, águas etc., y la Mbayá reparte con ella, si reserva sus mas estimadas bujerías. Lo bueno es que si no les dan graciosamente lo que piden, procuran compensarse, y cogen furtivamente lo que pueden, sin que el belicoso genio Mbayá dé más indícios de sentimiento que dicer en tono moderado: olequeguigipi Niyolola, son unos ladrones. No pasan á otras demostraciones, quedando los Chanás con lo que cogieron, y retirándose los despojados á su toldos (Labrador, 1910: 268).

A descrição de Labrador indica a flexibilidade existente no comportamento dos Mbayá, que demonstravam boa vontade e condescendência em relação aos seus "servos", assinalando, mais uma vez, que as uniões matrimoniais intertribais constituíam o mecanismo através do qual se estabeleciam as relações entre os dois grupos e que essas não resultavam de uma imposição ou conquista através de guerra:

> No hemos podido averiguar que los conquistaron por armas, sino por la unión de sus casamientos. Algunos caciques ó capitanes Eyiguayeguis se casaron á su modo con cacicas ó capitanas Guanás. Los vasallos de éstas, muertas ellas, quedaran en un perpetuo feudo á los descendientes de los maridos de sus señoras. Así se conservaron hasta este tiempo. El día de hoy conozco dos capitanes Eyiguayeguis, uno que estuvo casado con capitana Guaná, y viendo yo la repudió; otro que actualmente lo está, y es el famoso Caminigo. La mujer tiene muchos vasallos Echoaladis, que es parcialidad muy numerosa de los Guanás y todos son criados de su marido (Labrador, 1910: 267).

---

[107]Os objetos, geralmente associados com as categorias de prestígio e ritualidade, e nesses termos assimilados pelos indígenas, estão vinculados com hierarquias e particulares políticas das camadas sociais superiores (Ekholm, 1972). Mas, no caso dos Guaná que recebiam o ferro ou objetos desse metal como tributo dos Mbayá, a doaçãoera usada para dar início e sustentar a política de alianças. Não existem evidências documentais mostrando aqueles objetos como presentes em cerimônias de casamento, nascimento, morte ou instalação de chefias; não aparecem como objetos diretamente relacionados com hierarquias e uso cerimonial, sendo usado como um tributo dos Mbayá para garantir a aliança.

Pelas descrições e informações de Sanches Labrador, pode-se dizer que em meados do século XVIII, as relações dos Mbayá e os Guaná tinham como princípio gerador as alianças matrimoniais. Período em que, como se verá mais adiante, os Mbayá-Guaicuru atingiram o máximo de sua expansão, ocupando áreas nas duas margens do rio Paraguai. No final do século XVIII, ainda era possível observar a continuidade de uma aliança baseada no casamento intertribal. O naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que esteve viajando pelo Brasil entre 1783 e 1792, constatou que havia pouca diferença entre os Guaná e os Guaicuru, "de quem são vizinhos, amigos e aliados. Casam entre si, sempre que assim o pede alguma urgência pública ou particular" (Ferreira apud Cardoso de Oliveira, 1976: 36), registrando assim a existência de uma estreita interação entre aqueles grupos no final do século XVIII.

A caracterização das relações Mbayá-Guaná como um compromisso entre determinados caciques de ambos os grupo aparece nos escritos do jesuíta Lozano (1941:74 [1773]). [108] Este deixou registrado que os Eyiguayegi-Mbayá constituíam o grupo Guaicuru localizado na área mais setentrional do Gran Chaco e que mantinham um estreito contato com os Guaná, através de um "pacto de vassalagem", compromisso por meio do qual um cacique Mbayá, casado com uma mulher "de linhagem" Chané, adquiria o tácito direito sobre a produção e sobre as pessoas do cacicado de sua mulher.

As descrições do padre Lozano deixam bem claro que a subordinação dos Guaná não ocorria em nível tribal, e permitem inferir, face à organização sociopolítica dos Guaná, que ela ocorria no âmbito de unidades fragmentadas que caracterizavam o

[108] Na organização Mbayá os capturados de primeira geração permaneciam como simples "agarrado", submetidos ao seu "agarrador", sendo considerados potencialmente malignos, discriminados como estrangeiros. A segunda geração, nascida na aldeia dos seus senhores, era classificada de "nibotagi" (os que trabalham). A esses correspondiam todo tipo de trabalho, podiam ser vendidos ou trocados, sendo que cada "icatinedi" (comuns) possuía dois ou três "nibotegi" (Susnik, 1982).

ordenamento de suas aldeias.[109]Susnik (1978), retomando as informações de Labrador (1910), assinalou que a condição de dependência Guaná era estruturada por meio da integração de um cacique Mbayá dentro da camada dominante; o integrado obtinha assim o direito próprio de um senhor Guaná do "barrio", o que significava o poder sobre a "plebe", mas não sobre a camada cacical.

Esse aspecto da organização social dos Guaná remete ao mecanismo de integração vertical, que estruturava a vida daquele grupo, juntamente com o de integração horizontal, relativa aos comuns e aos que não eram Guaná, mas que eram economicamente integrados como mão de obra capaz de atender a uma das ambições dos Guaná: a expansão de suas atividades agrícolas e manufatureiras. A relação Mbayá-Guaná não implicava em uma subordinação dos Guaná como conjunto socio-político, senão por unidades fragmentadas, que eram representadas pelos "barrios" das aldeias, não sendo uma condição que contemplava todos os Guaná.

A mesma caracterização de relações de vassalagem, representada primeiramente por Schmidl, no século XVI, e também pelos jesuítas Jolis, Lozano e Labrador, encontra-se nos registros de Azara (1969 [1809]) e Aguirre (18981 [1793]), funcionários da colonização espanhola, na função de demarcadores das fronteiras hispânicas na América Meridional, exercida na segunda metade do século XVIII, quando fizeram observações não apenas de aspectos geográficos e estratégicos da região como também dos povos que encontraram, entre os quais os Guaicuru e os Guaná.

---

[109]Susnik (1978: 112), com base nas informações de Sanches Labrador, assinala que as aldeias Chané-Guaná eram formadas por "barrios cacicales", podendo cada um compor-se de quinze ou mais casas comunais ("ovookúti" chané), onde viviam um cacique com seus parentes, servos e agregados, representando uma célula socioeconômica de solidariedade e cooperação.

Para Azara (1943), tratava-se de uma relação muito antiga e muito peculiar, registrando que os Guaná espontaneamente se agregavam aos Guaicuru para trabalhar para eles, porém abandonando-os quando lhes desse vontade. Chegou ao extremo de considerar a existência de uma escravidão muito "doce", uma vez que pouco ou nada se exigia dos Guaná, reafirmando as impressões de Labrador sobre a condescendência com que os Mbayá tratavam os Guaná:

> En la época de la llegada de los españoles los Guaná acudían, como hoy, a reunirse en tropas con los mbayá para obedecerlos y servirlos y cultivar sus tierras sin ningún salário. De aqui procede que los mbayá los llamen siempre sus esclavos. Es verdad que se trata de una esclavitud muy dulce, porque el guaná se somete voluntariamente y la deja cuando le parece. Además, sus dueños les dan bién pocas órdenes, no emplean jamás tono imperioso ni obligatorio y reparten todo con los guanás, hasta los placeres carnales, porque los mbayás no son celosos. Yo he visto a un mbayá que tenia frio buscar su manta para envolverse; pero como viera que un guaná su esclavo la había cogido antes que él con el mismo objeto, no se la quitó ni le manifestó siquiera que la deseaba (Azara, 1943: 56).

A existência de uma subordinação voluntária dos Guaná foi enfatizada em várias passagens do relato de Azara que avaliou que, "en efecto, los mbayás tienen siempre una multitud de guanás que les sirven como esclavos voluntaria e gratutamente, que cultivan la tierra para ellos y les prestan otros" (p. 64). O demarcador chamou a atenção para o fato de que os Guaicuru mantinham uma relação agressiva frente a outros grupos, frequentemente traduzida em guerras, mas que estabeleciam um relacionamento diferenciado com os Guaná. Após constatar que os Mbayá faziam guerra contra "todo el género humano", assinalou que aqueles abriam exceção aos Guaná "con la cual están estrechamente unidos en una gran amistad" (p. 58).

Aguirre (1898 [1793]) também indicou a particularidade das relações Mbayá-Guaná e forneceu indícios da percepção dos Guaná sobre aquele relacionamento. Ao sugerir que esses serviam livremente os Mbayá, porque eram pacíficos e

"empreendedores", mostrou que os Guaná, no final do século XVIII, prestavam serviços conforme suas conveniências e, assim, serviam não somente aos Mbayá, mas também aos coloniais, buscando retribuição para os serviços prestados:

> Os Guaná são índios lavradores, não cavaleiros, mansos, empreendedores e não folgazões. Desejam servir e se empregam a troca de salário. Por este seu temperamento, são de algum modo criados [servos] dos Mbayá, em parte porque estes os têm como criados, em parte porque, sem que isso signifique escravidão, os Guaná vão e voltam a serviço daqueles, por breve tempo. Quando cheguei à Província, dizia-se geralmente que os Guaná eram escravos formais dos Mbayá, mas a verdade é o que referi acima (Aguirre apud Carvalho, 1985: 15).[110]

Susnik (1981) considerou que o relacionamento que os Mbayá estabeleciam com outros povos era orientado pela concepção que tinham de sua superioridade não somente em relação aos Guaná, como também em relação aos europeus e a todos os outros povos indígenas, estando os Chamacoco situados na escala mais baixa das suas considerações.[111] Azara (1943 [1792]) sugeriu que a consciência de superioridade manifestada pelos Mbayá-Guaicuru, sua soberba e arrogância podem ser explicadas pela crença daqueles no mito de origem do grupo, segundo o qual o herói Caracará lhes dera a missão de vagar, guerrear e cativar, e essa seria a sua conduta para a sobrevivência socioeconômica. Essa mesma compreensão aparece no registro de Serra (1845 [1801])

---

[110]Tradução de Silvia M. Carvalho de parte do texto de Aguirre, publicado pelo Instituto Geográfico Argentino, em 1898, referente aos Guaná. Sua tradução consta na publicação **Terra Indígena**, n. 5, Araraquara, março de 1985, pp. 14-24. Entre as observações que faz em relação ao texto de Aguirre consta a afirmação de que "As relações entre as nações indígenas nessa região oriental da América do Sul [Chaco], compreendiam certamente muitas tensões e guerras efetivas, mas a escravidão não figura entre as suas instituições. Mesmo após a colonização, quando alguns grupos adotaram o cavalo e alargaram por isso consideravelmente o seu raio de ação, (...) as relações que estabeleceram com as tribos vizinhas foram relações de trocas de interesse mútuo" (p.15).

[111]Os Chamacoco e os Bororo mato-grossenses foram considerados pelos Mbayá como o "excremento" do herói cultural Caracará; e os Guarani eram para eles pusilânimes, que se defendiam fugindo (Susnik, 1981); essa última consideração parece estar embasada na experiência do século XVII, quando os Mbayá e seus aliados invadiram a redução dos Itatin que, frente ao ataque, fugiram e abandonaram a região.

que assinalou que os Guaicuru acreditavam que eles teriam sido destinados pelo Caracará para conquistar os demais povos e transformá-los em seus cativos.

Francisco Rodrigues do Prado (1839) e Ricardo Franco de Almeida Serra (1844 e 1845), também descreveram as relações Mbayá-Guaná, entre o final do século XVIII e início do seguinte, como sendo caracterizadas pelo sentimento de superioridade manifestado pelos Mbayá: "os Guaicurus são tão soberbos que a todos os gentios confinantes tratam com desprezo, e estes de alguma sorte os respeitam: assim sucede à nação Guaxi (...) e com a nação Guaná" (Prado, 1839: 38 [1795]).

Além de mostrarem o sentimento de superioridade dos Mbayá como característica da sua relação com os Guaná, aquelas autoridades luso-brasileiras caracterizaram a ação dos Mbayá como violenta e predadora e a dos Guaná como a de subordinação:

> Os Guaná também se subdividem em diferentes tribus; e todas elas, apesar de terem maior número de homens do que os Uaicurús se viram para a sua conservação, na urgência de comprarem paz e amizade de aquelles seus opressores; porque os uaicurús, sempre errantes e sempre atrozmente guerreiros, fiados em seus cavallos, e conhecendo toda a sua força e superioridade sobre outras nações que não os têm, sempre flagelaram os guanás com uma guerra de diárias emboscadas, e intempestivos ataques, não sobre as suas aldêas, que sempre cercam de estacas, mas sim estragando-lhes as suas plantações e espreitando-os tanto nas suas roças, como quando iam e voltavam e voltavam d'ellas; ou no campo, matando e cativando os que apanhavam em descuido, e em menos numero (Serra, 1845: 209 [1801]).

Frente à atuação dos Mbayá teria restado aos Guaná a alternativa da submissão, uma vez que "estragos e dannos [que] obrigaram os guanás a pedirem a paz, e a deixarem-se chamar de seus captiveiros, dando-lhes voluntariamente parte das suas colheitas, para pouparem o resto e as mortes que cada anno soffriam" (1845:200).

As descrições de Serra são muito significativas ao se levar em conta a situação na qual os Guaicurus se encontravam naquela ocasião, entre o final do século XVIII e início do seguinte, como também os interesses envolvidos, os princípios que orientavam as

relações entre os grupos e as percepções de cada um sobre o seu entorno sociopolítico. O momento em que Serra escreveu seu registro, a situação dos Mbayá era bastante frágil em relação ao seu poder político e à sua capacidade de empreender saques e guerras, através dos quais obtinham parte dos bens necessários não somente à sua sobrevivência, mas, sobretudo, para cumprir suas obrigações com os Guaná, e realizar trocas com outros grupos, conforme se vê mais adiante.

Dentro daquele contexto, por um lado, entende-se a situação conflituosa entre aqueles grupos descrita por Serra e, por outro, percebe-se a hábil resposta dos Guaná frente às contingências históricas, oferecendo indícios das suas disposições, uma vez que costumeiramente tendiam para a conciliação e acordos, correspondentes a sua política predominantemente defensiva, evitando confrontos que poderiam resultar na destruição da base de sua vida aldeã, suas roças e sua mobilidade para se expandirem e negociarem com outros povos. Além disso, Serra oferece indícios de que a condição de "servos" havia se generalizado, estendendo-se a todos aqueles que fossem Guaná.[112] Ao se considerar o contexto histórico do desmantelamento do poder político dos Mbayá e seus esforços para manter a aliança, e dos Guaná, para dela se desvencilharem, não fica difícil entender a mudança da concepção Mbayá sobre sua relação com os povos Guaná, e desses com aqueles, que vão desaguar na ruptura de uma longa história de aliança entre aqueles povos, passando os Guaná a buscar parceiros mais eficientes.

A guerra e os saques praticados pelos Mbayá encontravam sua fundamentação ideológica no seu mito de origem, o do Caracará, ave de rapina, a qual se atribuía a

[112]Baldus (1975 [1945]) identificou dois momentos da simbiose Guaicurú-Guaná, o primeiro referente à época do Chaco, e anterior ao contato com os europeus, considerado como o período em que os Guaná eram tributários dos Guaicuru; o segundo, referido ao tempo da introdução da lavoura entre aqueles últimos, considerando que, a partir desse momento, correspondente à segunda metade do século XVIII, as relações passaram a ser caracterizadas mais como uma aliança política e econômica.

divisão das terras a cada um dos povos indígenas (Susnik, 1971). Nessa distribuição, não teria restado áreas para os Mbayá que, em compensação, receberam armas e disposição para irem conquistando os seus territórios.

A atitude dos Mbayá perante outros grupos, indígenas ou não, foi avaliada como uma "vaidosa e ridícula soberba com que se consideram uma nação de heroes e fidalgos; e o desprezo pelas demais nações indígenas" (Serra, 1845: 208). Acrescentando que, quando queriam elogiar um português, afirmavam que ele era como um Guaicuru; em contrapartida, quando desejavam ridicularizar um Guaicuru, referiam-se a ele como sendo um português. Para Serra, tratava-se de uma arrogância descabível, uma vez que "não se julgão inferiores aos hespanhóes e portuguezes, gabando-se diariamente de que, apezar de sermos muito bravos, nos souberam amançar" (p.205).

Em relação aos Guaná, no registro realizado em 1797, publicado em 1844, Serra observou que "a soberba e a rivalidade dos Uaicurús é tal que se infunde nos mesmos Guanás, logo que passam a viver, ou nasçam entre os altivos uaicurús, tratando os outros com desprezo e publica superioridade" (p. 209). A soberba dos Mbayá-Guaicuru, segundo o engenheiro português teria sido assimilada pelos Guaná que passaram a tratar seus antigos parentes como servos, como ocorria no caso de capitães com mãe Chané (p.223).

Para Serra (1845), os Guaná haviam incorporado a violência dos seus opressores, comprando cativos, em geral Chamacoco, para aumentar sua população. Considerando o princípio integrador que orientava a vida dos Guaná, entende-se que se tratava menos da incorporação da violência e mais de uma antiga prática intensificada com o contato com os Mbayá e que servia aos objetivos próprios dos Guaná, determinados pela ambição de expansão de suas roças, o que exigia um maior número de indivíduos para a produção de

bens destinados não somente para atender ao grupo, mas também às trocas. Para os Mbayá, a posse de cativos era um dos parâmetros que media o prestígio dos seus caciques, sendo que eram aqueles que realizavam toda a espécie de serviços, uma vez que o trabalho era concebido pelos Mbayá como algo vil, indigno, "só próprio de escravos e incompatível com a sua innata soberba" (Serra, 1845: 204).

A representação sobre a superioridade dos Mbayá-Guaicuru também aparece na narrativa do memorialista Taunay (1931): "da superioridade dos processos guerreiros sobre os seus vizinhos mais fracos proviera aos guaicurus enorme desprezo dos seus confinantes, a quem tratam com suma arrogância" (p. 67).

Lévi-Strauss (1996 [1955]), quando esteve em Mato Grosso na década de 1930, visitou os Kadiwéu na região da serra de Bodoquena.[113] Uma das observações que fez em relação aos Mbayá-Guaicuru foi a de que "fundavam sua soberba na certeza de que estavam predestinados a comandar a humanidade" (p. 170), mostrando que essa convicção estava fundamentada em um dos seus mitos:

> Quando o ser supremo, Gonoenhodi decidiu criar os homens, tirou primeiro da terra os Guaná, depois as outras tribos; aos primeiros deu a agricultura como quinhão, e a caça aos segundos. O Enganador, que é outra divindade do panteão indígena, percebeu então que os Mbayá haviam sido esquecidos no fundo do buraco e os fez sair dali; mas como não sobrava nada para eles, tiveram direito à única solução ainda disponível, a de oprimir e explorar os outros. Já houve contrato social mais profundo do que este? (Lévi-Strauss, 1998:170-3).

As concepções Guaná sobre o seu entorno, suas principais atividades (cultivo e trocas), suas relações com o Outro e suas coisas também podem ser vistas no mito dos gêmeos "Yurikoyuwakai", fundadores da cultura Chané. O mito mostra que os irmãos tinham características sociais diferentes, mas, complementares: um era andador, fundador

---

[113] Lévi-Strauss (1996) assinala que "o termo atual caduveo (aliás pronunciado cadiueu) é uma corruptela do nome com que os próprios indígenas se designavam: Cadiguegodi" (p.162).

de novas colônias, incorporador de novos indivíduos (“chanemá”, acompanhante), viajante, agressivo guerreiro, raptor de mulheres; o outro irmão era organizador da vida em aldeia, o mantenedor da unidade local, e aquele que propiciava uma intensiva economia agrícola:

> El dualismo de los mellizos traduce la unidad de “yurikoyuwakai” y simboliza la ambición máxima del chané-gentio. La conquista Chané no era una ‘conquista guerrera’, sino una ‘conquista del gentio productivo’; no era el individualismo de los caciques guerreros y su prestígio social como la fuente de ventajas econômicas (...) sino el unitarismo sociopolítico aldeano y el prestígio sociocerimonial de los lideres mantenedores (Susnik, 1981:197-8).

Susnik (1978, 1982 e 1995), utilizando as fontes espanholas, também reconheceu a particularidade do relacionamento Mbayá-Guaná, avaliando que, ao contrário do que ocorria nas relações entre caçadores agressivos e cultivadores semissedentários na Amazônia tropical, que eram baseadas na violência de mútuo extermínio, na grande região do Chaco, os Eyiguayegi/Mbayá estabeleceram uma modalidade de “aliança tributária”, que estaria baseada no compromisso de obrigações recíprocas entre um chefe guerreiro Eyiguayegi e um cacique Guaná que concedia uma filha em casamento. Fundamentando-se nas informações de Labrador, Susnik reafirmou que o compromisso não se estendia aos grupos como um todo, restringindo-se a determinados caciques e às suas respectivas parentelas, sendo que os Eyiguayegi adquiriam direitos de tributo de proteção, tornando-se “oquilidi” (senhor) dos Guaná (“Niyolola”).

As fontes coloniais hispânicas, portanto, permitem afirmar que a aliança Mbayá-Guaná era convencionada por uma etiqueta sociopolítica pautada no princípio de reciprocidade, estruturando as relações entre os dois grupos, atingindo a parentela, dependentes e cativo-servos do cacique Guaná envolvido no compromisso matrimonial.

Para Susnik (1981), as relações baseadas nas alianças matrimoniais, entre aldeias cultivadoras e os guerreiros Guaicuru, acentuaram a consciência dos Mbayá de sua superioridade, tornando a arrogância, a agressividade e a ambição de prestígio social verdadeiras pautas de conduta. O fato de ser um "puro" Eyiguayegi dava a este o direito de desapreciar os membros de qualquer outra etnia, incluindo os espanhóis e os portugueses, embora fosse reconhecida a competência dos agricultores Guaná que era aproveitada mediante a troca de obrigação recíproca por parte da camada cacical e, por sua vez, assimilada pelos "comuns". Os Eyiguayegi diferenciavam o homem com prestígio social, senhor, que gozava de uma etiqueta social própria e o homem simples (Susnik, 1981).

Susnik (1981) avaliou que a consciência de "classe" dos líderes com direito a etiqueta sociocerimonial era própria dos povos Guaicuru (Abipon, Mocovi e Mbayá), ressaltando que a "classe" cacical dos Eyiguayegi-Mbayá apresentava algumas características especiais. Esse grupo diferenciava o "aginaga", homem com prestígio social, do "uneleiguá", homem simples que não gozava de etiqueta própria dos "elegi" (distinguido). Somente um "aginaga" podia ser um "oquilidi" (senhor) de "Niyolola" (servo Guaná).

Na segunda metade do século XVIII, verificou-se um grande mestiçamento interétnico entre os Mbayá, o que provocou intensas disputas sociopolíticas, uma vez que entre as Mbayá as uniões matrimoniais com os "comuns", de qualquer origem étnica, eram consideradas desonrosas e vergonhosas. Existia, portanto, entre os Eyiguayegi certa discriminação social, mas essa não era fundamentada simplesmente na acumulação de bens, e sim em uma determinada pauta de comportamento, entendida pelos Eyiguayegi como "luquiagi" (porte) com uma conduta varonil de sua unidade comunal. À categoria

social de “elegi” pertenciam os “niniotagielodi” (troncos de parcialidades), senhores de outros “capitães de sangue”, da linhagem dos velhos caciques guerreiros, que eram respeitados, ouvidos e obedecidos (Labrador, 1910). Para manter o prestígio, o status de “elegi”, as relações núpcias deviam ser endogâmicas por classe, excluindo-se os “icatinedi” (comuns), embora esses pudessem ser “puro” Eyiguayegi. Dessa forma, entende-se que ser “oquilidi” (senhor) de “Nyiolola” (servo Guaná) era uma prerrogativa dos “elegi”, assim como gozar de distinções sociocerimoniais, séquito, flautistas e tamborileiros.

Para os Guaná, tratava-se, sobretudo, de relações entre iguais, uma vez que a aliança funcionava com a integração do cacique Mbayá na classe cacical Guaná, que passava a ter os mesmos direitos que um cacique Guaná, camada social que tinha o direito de possuir servos. A relação entre esses povos, portanto, era uma relação entre povos hierarquicamente organizados.

A organização social do Chané-Guaná era integradora, mas apresentava uma distinção entre aqueles de “linhagem” nobre, de antepassados Chané-Guaná, com direito às colheitas anuais e que herdavam o status de chefe “unati”; entre os Mbayá, como se viu, tal função era a dos “capitães de sangue”, dos caciques principais (Labrador, 1910). Os “comuns” (wahere) entre os Guaná eram cultivadores e prestadores de serviços variados; dessa camada eram recrutados aqueles que iriam servir os Mbayá e dela também surgiram os trabalhadores Guaná. Não havia nenhuma permeabilidade entre os “unati” e os “wahere”. A camada intermediária era constituída pelos guerreiros (shuna) e seus parentes, também com tendência endogâmica; a esse grupo pertenciam os “capitães menores”. Essa camada era permeável: o casamento entre os “shuna” e os “wahere” (comum e mesmo cativo) era frequente e o título de guerreiro era herdado da parte

paterna; os "kauti" (escravos) podiam ascender à condição de guerreiro (Susnik, 1971; Cardoso de Oliveira, 1976a). Similar ao que ocorria entre os Mbayá, havia uma consciência de linhagem "pura" que se traduzia na pauta de casamentos endogâmicos por camada social. Entre os Guaná, a camada dos guerreiros apresentava certa permeabilidade social, um "comum", participando de escaramuças defensivas ou assaltos ofensivos, podia tornar-se membro daquela categoria social (Cf. Susnik, 1971 e Cardoso de Oliveira, 1976a).

As informações e o conhecimento sobre as relações intertribais Mbayá-Guaná produzidas no século XX encontram-se representados, sobretudo, pelos estudos de Baldus (1975 [1945]), Métraux (1946), Egon Schaden (1948), Altenfelder Silva (1949), Cardoso de Oliveira (1976a),[114] Susnik (1981) e Carvalho (1992), os quais, trabalhando com fontes coloniais hispânicas, avaliaram o relacionamento Mbayá-Guaná como uma relação simbiótica, realizada a partir do compromisso entre cacicados determinados.

A partir das informações de Sanches Labrador, Félix de Azara, Francisco Rodrigues do Prado e Ricardo Franco de Almeida Serra, Baldus (1975 [1945]) considerou que "esta relação entre os Guaicurus e os Guaná pode ser considerada como uma forma de simbiose" (p. 26), assinalando que havia uma relação de reciprocidade entre determinado cacique Guaicuru e determinados Guaná, "o que, indubitavelmente, tem sua causa nos casamentos e na hereditariedade" (p. 26). Avaliou também que a semelhança na organização social dos Guaicuru e dos Guaná favoreceu a relação entre esses grupos e queestruturação sociopolítica hierarquizada desenvolvida pelos Guaná foi

---

[114] Para Cardoso de Oliveira (1976a), a "interação intertribal Guaikurú-Guaná" pode ser classificada como simbiótica, nos termos definidos por Hiller (1947): "Relations are symbiotic if the agents view each other largely from the stand point of their usefulness, with a minimum concern for fair play and adherence to norms" (p. 39).

adquirida no contato e convívio com os Mbayá-Guaicuru.Dessa forma, considera-se que a estratificação social dos Guaná resultou da apropriação do modelo de organização de seus parceiros, na época em que conviveram no Chaco, e que isso facilitou a aliança entre eles.[115]

Métraux (1946) também avaliou como simbiótica a relação Mbayá-Guaná, sugerindo que muito antes da exploração do Chaco pelos espanhóis, os Guaná tinham sido dominados pelos Mbayá, e assinalando que cada "povoado" Guaná estava subordinado por um grupo Mbayá, que cobrava como tributo parte de suas colheitas e prestação de serviços; em contrapartida, os "vassalos" teriam como direito a proteção contra possíveis inimigos.[116]Para Métraux, dessa forma desenvolveu-se uma estreita associação ou simbiose encerrada no século XIX, "cuando ambas tribus comenzaran a desintegrarse bajo el impacto de los blancos" (p. 74).

A interdependência simbiótica, no entendimento de Egon Schaden (1948), teria unido os grupos Mbayá e Guaná de tal maneira que esses últimos reconheceram e aceitaram a posição dominante dos Kadiwéu (subgrupo Mbayá-Guaicuru),[117] mas, como ressalta o autor:

---

[115]Silva (1949) indica que, do ponto de vista da organização social, os Guaná se dividam em "classes" que se assemelhavam às dos Mbayá, mencionando o caso dos Terena, que apresentavam quatro diferentes classes: a dos nobres, a dos guerreiros, a dos plebeus (warrerê-tchané) e a dos escravos.

[116] Silva (1949) avaliou que Métraux (1946), fundamentando-se nas informações de Schmidl, considerou que a vassalagem consistiria "no fornecimento de produtos agrícolas e de outros artigos em troca de proteção contra a pilhagem das tribos vizinhas inimigas", enquanto que a vassalagem descrita por Sanches Labrador "limitava-se à hospitalidade oferecida pelos Guaná aos Mbayá e troca de presentes de ambas as partes" (p. 276).

[117] Os Kadiwéu correspondem aos Cadiguegodis, uma das parcialidades Eyiguayegi-Mbayá, mencionados por Sanches Labrador (1910, I: 225) como habitantes de uma região onde abundava uma planta chamada "cadi" e que viviam entre as aldeias dos Guaná. No final do século XVIII, os Kadiwéu representavam a parcialidade Eyiguayegi mais vigorosa e que se mantinha equidistante dos interesses portugueses e lusos, reafirmando seu direito de livre circulação entre Coimbra e Villa Real.

> A relação Kaduvéo-Guaná não pode ser caracterizada sem mais nem menos como relação entre senhores e escravos, pois os Guaná, embora obrigados a pagar tributos aos Kaduvéo, recebiam deles também presentes e, sobretudo, podiam contar com a proteção de seus senhores quando estivessem em perigo de ser atacados por outros índios da região.Os Guaná aceitavam por isso livremente a situação de dependência, que de qualquer maneira se lhes afigurava vantajosa (Schaden, 1948:295).

Desprende-se dessa descrição, por um lado, que acima de se sentirem dependentes, os Guaná concebiam a relação em termos das vantagens que poderiam usufruir. Por outro lado, a análise de Schaden sugere a existência de uma dependência generalizada em que todos os Guaná seriam obrigados a pagar tributos, e isso aponta para a mudança do nível de abrangência de uma parceria que funcionava até então a partir dos vínculos matrimoniais que envolviam determinados caciques, Mbayá e Guaná. Os documentos coloniais hispânicos permitem sugerir que, sob a contingência histórica da progressiva perda do seu poder, os Mbayá passaram a pretender a transformação de todos os Guaná em seus servos. Ambição que, como se verá, não se concretizou, sendo a ruptura o desfecho da secular relação entre aqueles povos.

Fernando Altenfelder Silva, apesar de não especificar, também vislumbrou a existência de elementos culturais comuns aos dois povos, reconhecendo que a organização hierarquizada dos Guaná provinha do seu contato com os Mbayá.

> As assertivas de que os Guaná copiaram aos Mbayá a sua organização militar parecem-nos mais razoáveis. Entretanto não estamos no momento, especialmente interessados na origem desses elementos culturais; basta-nos saber que os Mbayá e os Guaná possuíam grande número de elementos culturais semelhantes (Silva, 1949: 276).

Carvalho (1992 e 2000) também observou que a permanência dos Guaná por quase três séculos e os fortes vínculos com os Mbayá-Guaycuru resultaram na

incorporação de muitos elementos chaquenhos, dentre os quais a estrutura social hierarquizada.

Os estudos sobre a relação Mbayá-Guaná mencionados permitem afirmar que a estrutura hierárquica dos Mbayá tornou-se objeto de apropriação dos Guaná, transformando-se em uma das suas características mais visíveis, isto é, como um grupo indígena dotado de uma organização social estratificada. Avaliando que os ameríndios em geral se diferenciam, no fundamental, pelo apreço à igualdade, Pierre Clastres (1974) considerou que os Mbayá-Guaicuru e os Guaná do Gran Chaco seriam uma das poucas exceções por apresentarem uma estrutura simbiótica e hierárquica, assinalando que nessa relação os Mbayá teriam o domínio político, cabendo aos Guaná o lugar social mais baixo.

A apropriação do uso do cavalo pelos povos Guaicuru, a partir do final do século XVI, provocou mudanças na dinâmica sociopolítica indígena que organizava o Chaco e, consequentemente, nas relações daqueles com os demais grupos chaquenhos. A transformação em um grupo equestre acarretou a ampliação dos espaços percorridos, com o aumento das atividades de saque e guerra, da prática de roubo de crianças e adultos, especialmente mulheres. Tudo isso levou à estratificação afirmando-se a diferenciação na organização social, com a incorporação de indivíduos estrangeiros na comunidade, que terminou por constituir uma "classe" própria dentro da organização Mbayá (Baldus, 1975).[118]

[118]Steward& Faron (1959) assinalam que a atividade da guerra provavelmente existiu antes do contato com os europeus, sendo intensificada por conta de novos objetivos, sobretudo, a captura de cavalo e gado, o aumento do prestígio dos guerreiro e a captura de escravos.

Steward & Faron (1959) avaliam que a intensificação daquelas atividades provocou o surgimento de uma "classe" de líderes guerreiros com grande prestígio e a afirmação da estratificação da sociedade Mbayá-Guaicuru em nobres, guerreiros, servos e escravos, observando que os Guaná incorporados através de alianças matrimoniais (de caciques Mbayá com nobres Guaná) compunham uma classe dentro da organização social Mbayá:

> Os nobres eram divididos na nobreza que herdou títulos e para aqueles que os títulos foram conferidos somente até a morte. A classe dos guerreiros era a segunda em importância seguida de chefes e nobres, e desfrutava de privilégios especiais. Embora a afiliação fosse dada através de conquistas especiais, ela tornou-se hereditária. A terceira classe era composta dos servos Guaná, através dos quais os chefes Mbayá estenderiam seu controle através de casamentos e conquistas. Escravos capturados e comprados consistiam a quarta classe Mbayá. Estes escravos eram mantidos em regime de serventia perpétua e hereditária, embora sua descendência pudesse atingir o status de livres através do casamento com Mbayá, provavelmente na classe dos guerreiros. Esta classe incluía índios presos de todo leste do Chaco e florestas do Paraguai e também alguns paraguaios mestiços. A maior fonte de escravos parece ter sido a de Chamacocos. Possuir uma grande comitiva de escravos aumentou muito o prestígio da classe nobre, e serventes eram constantemente mostrados para demonstrar a grandeza de seus proprietários (Steward & Faron, 1959:422).

Essa classificação chama atenção pela abstenção do uso da categoria de "cativos", no sentido apresentado em muitos relatos coloniais, isto é, como termo genérico empregado para se referir tanto aos Guaná quanto àqueles que eram capturados através da guerra, rapto ou compra, dentre os quais os Chamacoco foram os preferidos. Steward & Faron (1959) distinguem os Guaná como servos e escravos daqueles que eram capturados ou comprados. Dessa maneira, essa classificação parece boa para se pensar mais adequadamente a posição singular dos Guaná. Identificados como uma camada específica da sociedade Mbayá, a terceira, a de servos, os Guaná eram diferenciados daqueles que foram considerados como escravos, enfatizando-se que a sua incorporação se dava em consequência de alianças matrimoniais realizadas entre a categoria cacical de ambos os grupos. Isso permite reafirmar que, se havia uma dominação, essa não se estendia a todo

o povo Guaná, restringindo-se ao âmbito dos cacicados envolvidos na aliança, durante o período em que viveram no Chaco.[119]

Na organização Mbayá, no auge do poder incursionista do grupo, o trabalho recaia sobre os "escravos" (Chamacoco, Bororo e outros) e aos "servos" Guaná, liberando os homens Mbayá para se dedicarem à caça, aos saques e guerra.[120] Sanches Labrador (1910) destacou que a mulher cativa era encarregada de trazer lenha, fabricar potes de cerâmica e tecer a fibra vegetal do caraguatá, deixando livre as Mbayá. A presença dos cativos entre os Mbayá tornou mínima a sua atividade produtiva; eles preferiam intermediar as trocas a produzir. Sua ideologia agressiva institucionalizou a aquisição de bens através da posse violenta ou de visitas impositivas, e não na sua produção, interessando-se somente pelo "botin" (saque), despojos de guerra, e pelas trocas. Eles traziam de Assunção vários artigos, especialmente placas de metal, obtidos através do resgate ou troca de cativos. As mercadorias assim obtidas eram levadas para o Alto Paraguai e ali negociadas por mantas, plumas, tabaco e víveres (Susnik, 1978).

Galvão (1963) também avaliou que ocorreram mudanças no padrão de subsistência e da organização dos povos Guaicuru com a adoção do cavalo, para uma economia especializada na caça a cavalo, ampliando-se os territórios sobre os quais exerciam suas atividades, aumentando o número de guerras e de saques a povoados espanhóis e aldeias de outros grupos, reconhecendo, igualmente, o surgimento ou

---

[119]Baldus (1975 [1945]) avaliou que os Eyiguaeygi (Mbayá) viviam "numa espécie de simbiose com os Guaná (Chané), tribo aruák da qual, mais tarde, provavelmente proveio à camada de lavradores-escravos" (p. 24).

[120] Na organização Mbayá os capturados de primeira geração permaneciam como simples "agarrado", submetidos ao seu "agarrador", sendo considerados potencialmente malignos, discriminados como estrangeiros. A segunda geração, nascida na aldeia dos seus senhores, era classificada de "nibotagi" (os que trabalham). A esses correspondiam todo tipo de trabalho, podiam ser vendidos ou trocados, sendo que cada "icatinedi" (comuns) possuía dois ou três "nibotegi" (Susnik, 1982).

desenvolvimento de uma incipiente camada social de guerreiros, em linhagens nobres. O aumento da atividade guerreira e saqueadora deu origem a camadas militarizadas de líderes e guerreiros com grande prestígio na organização Mbayá-Guaicuru.

A relação entre os Guaná e os Mbayá foi favorecida, por um lado, pela semelhança da estrutura hierárquica existente em ambos os grupos (Baldus, 1975 [1945]) e, por outro, pela diferença de concepções relativas aos fundamentos da existência de cada grupo, que não se configuravam como concorrentes, e de formas como estabeleciam relações com outros povos. Portador de pautas culturais Aruák, os Guaná apresentavam como sua principal característica o expansionismo, considerado por Schmidt (1917) como "colonizador", que se caracterizou pelo estabelecimento de relações com outros povos vizinhos no sentido de gerar uma situação de dependência econômica:

> Digno de nota na expansão das culturas Aruaques, por colonização é o fato de nada ter a ver com o poderio político, baseando-se num fundamento puramente econômico-administrativo (...). Explica-se assim, por si mesmo, nessa espécie de colonização, o extraordinário fenômeno de não se achar o poder político nas mãos dos homens Aruaques em várias regiões sul-americanas, apesar do evidente predomínio de sua cultura e seu sistema econômico-administrativo (Schmidt apud Cardoso de Oliveira, 1976: 37-8).

Esse movimento característico dos povos Aruák também ocorreu entre os Guaná que, embora fossem mais numerosos e apresentassem suficiência agrícola e manufatureira, não detinham o poder político; vivendo entre os Mbayá, apareciam parte como aliados e parte como vassalos. Dessa forma, como avaliou Cardoso de Oliveira (1976), o expansionismo agrícola, como característica básica dos Guaná, sugere que o poder político não estava em suas nas mãos. Em contraponto, entre os Eyiguayegi, o poder bélico, acentuado com a transformação do cavalo em instrumento de guerra, era o

centro e a grande ambição do grupo.[121] Dessa maneira, pode-se considerar que a diferença favoreceu a aliança entre os grupos, cujas concepções diferentes a respeito da sua existência coletiva permitiram acordos vantajosos para ambos. Susnik (1978) observou, por exemplo, que a terra em si não tinha valor para os Eyiguayegi-Mbayá do Chaco, representando, sobretudo, o usufruto dos seus recursos, o domínio sobre os povos nela assentados e como via de livre trânsito, enquanto que para os Chané-Guaná a ocupação da terra era básica para a sua atividade produtiva.

As diferentes concepções, perspectivas e expectativas encontravam nos respectivos mitos de origem a sua explicação, iluminando a lógica de cada grupo e conferindo inteligibilidade às relações que estabeleceram: os Guaná desejavam expandir suas atividades e reunir um maior número possível de pessoas, e os Mbayá buscavam o prestígio através da acumulação de bens como o cavalo e cativos, base do seu poder político. Nesse sentido, a diferença representou um elemento importante para a afirmação e manutenção de uma política de aliança entre elesdurante um largo tempo.

Assim, parece não haver dúvidas quanto à conveniência da aliança tanto para os caciques Guaná quanto para os caciques Mbayá. Os Guaná representavam os parceiros ideais para suprir as necessidades básicas daquele grupo, por serem numerosos, habilidosos agricultores, tecelões, ceramistas e prestadores de serviços diversos, atividades consideradas indignas pelos Mbayá que se dedicavam, sobretudo, às atividades

[121]Mesmo durante o período em que os Eyiguayegi já não possuíam o mesmo poder que haviam construído e usufruído na época do Chaco, isto é, no final do século XVIII, já em território luso-brasileiro, não diminuiu seu ímpeto guerreiro. Prado (1839) registrou que ainda em 1795 os Guaicuru viviam para a guerra: "todos os annos sahen a matar outros selvagens e prender por captivos as mulheres e as creanças" (p.37).

guerreiras, assaltos e saques.[122] Além disso, ostentar o status de senhor de muitos servos era uma das ambições dos líderes Mbayá.

Os caciques Guaná, por sua vez, com a sua ideologia produtiva, encontravam em seus parceiros a possibilidade de expandir e manter em segurança suas roças, uma fonte de bens de que necessitavam e um poderoso aliado cuja ação era temida tanto pelos colonizadores europeus quanto pelos demais povos indígenas. Resumindo, se para os Guaná a aliança representava uma maior eficiência, extensão e proteção de suas roças, para atender sua população e para realizar trocas, para os Mbayá-Guaicuru a importância da aliança traduziu-se no fato de que, além de representar uma fonte segura de abastecimento, permitia a ostentação de um grande número de servos, o que concedia aos seus caciques maior prestígio e possibilitava o estabelecimento de uma extensa rede de parceria, ampliando a base do seu poder político, pelo menos até a época em que foram estabelecendo um modo de vida menos móvel, com a sua circunscrição em áreas precisas e reduzidas.

A existência de uma dependência mútua, portanto, se faz clara quando se avalia que a aliança proporcionava aos Guaná a necessária segurança para o desenvolvimento das atividades de cultivo e de trocas, base de sua vida aldeã. Em contrapartida, aos Mbayá a aliança fornecia, além de mulheres, víveres, mantas e outros objetos, o que significava ter suas necessidades básicas atendidas pelos Guaná, podendo, dessa maneira, dedicar-se integralmente às guerras e aos saques que haviam se transformado nas atividades fundamentais para a organização dos Mbayá:

---

[122] Essa percepção Mbayá do trabalho encontra-se documentada por Sanches Labrador (1910), em várias passagens da sua narrativa, como por exemplo, quando observa a presença de agricultores Guarani na Redução de Belém, uma vez que os Mbayá se recusavam a trabalhar a terra.

> Los Mbayás podian ejercer 'el oficio de guerra' — como hablan los documentos de la época —, porque disponian de una economia subsistencial assegurada por su alianza tribal con los cultivadores chané-arawak, sus vasallos tributarios precolombinos. Los Chané conservaban la organización socioeconómica propia de sus aldêas, pero muchos servian en los "dimigi-asientos" de sus "señores", voluntariamente o por la misma obligación de "parentesco social" (Susnik, 1995: 122).

A importância das relações com os Guaná para os Mbayá também fica transparente na medida em que os documentos mostram a grande preocupação dos Mbayá em atender os "desejos" dos Guaná, sobretudo fornecendo placas de metal (ferro) e outros bens delas derivados, indicando que a força e o poder dos Mbayácontavam como suporte fundamental a aliança com os povos Aruák-Guaná.

A ideia de uma constante vassalagem dos Guaná foi reafirmada por mais de três séculos, atravessando o século XVIII por meio dos registros dos luso-brasileiros, sobretudo, Prado (1839 [1795]) e Serra (1801 [1798]) e, posteriormente, através dos relatórios dos funcionários do Império brasileiro que estavam vinculados à administração dos povos indígenas da província de Mato Grosso.[123] As representações sobre as relações Mbayá-Guaná, que fizeram ver e crer em um domínio irrestrito dos Mbayá-Guaicuru sobre todos os Guaná se deve, em parte, às descrições centradas na atuação agressiva e predatória dos Guaicuru que transitaram entre a admiração e a repugnância que despertaram nos europeus, fascinados por sua combatividade, bravura, soberba, costumes "selvagens" e o seu domínio sobre os dóceis e pacíficos Guaná.[124]

---

[123] Esses documentos são explorados no quarto capítulo, para explicitar a continuidade da percepção dos agentes do império luso-brasileiro em relação à subordinação dos povos Guaná aos Mbayá.

[124]Baldus (1975 [1945]), a partir dos registros do jesuíta Sanches Labrador e do comandante do Forte Coimbra, Rodrigues do Prado (1839 [1795]), considerou ser possível afirmar que, "somaticamente, os Guaicuru tinham os caracteres de uma raça de senhores" (p. 19). Rodrigues Prado descreveu os Guaicuru

Essa representação persiste no imaginário da população regional, com a qual os atuais Kinikinau convivem e que, de um modo geral, concebe a relação dos Kinikinau com os Kadiwéu, como a de subordinação.[125]Nessa situação, os Kinikinau lembram que, desde os seus antepassados, eles sempre produziram para a sua sobrevivência e possuíam aldeias próprias. Resposta que se compreende no contexto contemporâneo de afirmação do grupo em relação aos outros, mas que encontra comprovação documental não somente da existência da independência das antigas aldeias Kinikinau, como também da sua suficiência agrícola e subsistencial, quando se verifica que, além de produzirem para si, produziam para os Mbayá e, ainda, sobrava para comercializarem:

> Os Guanás alli estabelecidos [Coimbra] viviam dentro de grandes casas que formam de entrelaçados ramos. Plantam algum milho, mandioca, grande quantidade de morangas e batatas. Tecem todos os annos bons pannos (...), esta cultura, com alguma pesca, não só os sustenta e veste, mas os Uaicurús, que os olham como seus cativeiros lhes tiram a cada anno uma boa porção, parte como gratuito feudo, e parte tira-la com alguma violência, succedendo-lhe o mesmo com os seus pannos. Além d'este sustento próprio, tributos forçados e dons, os Guanás vendem todos os annos em Coimbra algumas redes e pannos, bastantes galinhas, grande somma de batatas, e alguns porcos (Serra, 1844: 209 [1797]).

Estudos etnográficos como os de Cardoso de Oliveira (1976a), por exemplo, confirmam a independência das aldeias Guaná e a relação peculiar desses povos com os Mbayá-Guaicuru, considerando ainda que apesar de não ser possível detalhar o mecanismo de interação intertribal, "importa assinalar que a relação entre os dois povos era muito mais de aliança do que de pura e simples submissão dos Guaná" (p. 33).

---

como "de estatura alta (...), bem feitos, envoltos em carne capazes de resistir à fome e à sede" (p.23); Sanches Labrador escreveu: "son bien hechos y de talle que participa más de español que de índio (p. 244).

[125] Em 2006, ao indagar sobre a procedência de uma cerâmica exposta em uma pequena loja de artesanato existente na cidade de Bonito, cerca de 70 km da Aldeia Kinikinau de São João, obtive como resposta que se tratava de um trabalho feito "por uns índios" que desde um passado muito distante eram escravos dos Kadiwéu, que ainda hoje vivem dependentes desses últimos, vivendo nas terras desses, estando praticamente extintos. Logo não haverá mais nenhum deles, informou a atendente da loja. Ainda que se considere essa última observação como uma estratégia para valorizar o produto, a situação não deixa de ser indiciária da existência de uma representação no mínimo equivocada sobre as relações Mbayá-Guaná, do passado e do presente.

Susnik (1978: 91) observa que os Chané-Guaná conservavam suas aldeias independentes, sua estrutura social, sua língua e economia agrícola, não obstante muitos deles servirem periodicamente a caciques Mbayá, e que isso, como se viu anteriormente, não implicava na subordinação das aldeias das quais aqueles índios procediam; se havia dependência essa não se realizava no âmbito de toda aldeia Guaná. Baldus (1975) considerou, também, que às vezes certos Guaná se agregavam livremente aos Mbayá, mas "este fato não levava os Guaikurú a se sobrepor-se como camada social aos Guaná que haviam ficado em suas aldeias" (p. 24).

Embora não se tenham referências suficientes para se descrever as relações dos Mbayá com cada um dos grupos Guaná, existem alguns indícios que permitem supor que alguns eram mais próximos e afinados com os Mbayá, como no caso dos Kinikinau e dos Echoaladi. Em relação aos primeiros, pode-se dizer que o relacionamento foi particularmente intenso, verificando-se o caso de grupos locais incorporados, como pode ser visto através das informações de Azara (1943), que identificou a existência de dois grupos Kinikinau no Chaco, registrando que "a tribu dos equiniquinau (...) está dividida: uma parte habita o Chaco, perto do 21°56' de latitude, a oito léguas do rio Paraguai; o restante está incorporado aos Mbayá" (p. 320), porém não ofereceu outros esclarecimentos sobre esse processo.[126] A estreiteza das relações entre aqueles grupos foi de tal ordem que o cronista João Severiano da Fonseca (1880) considerou os Kinikinau como um ramo dos Guaicuru. Assim, embora não se tenham dados documentais mais

[126]A esse respeito, Cardoso de Oliveira (1976a) considera que ocorreu entre esse agrupamento Kinikinau algo semelhante ao que se verificou em outras áreas, como as de influência Tupi ou Tukano, em processos conhecidos como Tupinização e Tukanização, respectivamente (p. 25).

consistentes que pudessem permitir a descrição dessa interação, fica constatada a grande proximidade existente entre os Kinikinau e os Mbayá no tempo do Chaco.

Os Echoaladi (Guaná) aparecem como outro grupo que também manteve estreitas relações com os Mbayá, havendo igualmente casos de grupos locais incorporados (Cardoso de Oliveira, 1976: 34). Os Echoaladi eram considerados os mais belicosos do conjunto Guaná e os mais respeitados pelos Mbayá (Liberador, 1910). Com os Layana, os mais numerosos, e que tendiam para os assentamentos mais permanentes, os conflitos se acentuaram na medida em que eles solicitaram sua redução do governo espanhol, provocando a ira dos Mbayá que temiam perder o controle sobre o grupo para os missionários (Labrador, 1910). Com os Terena, considerados agressivos e os mais arredios, as relações no tempo do Chaco estiveram permeadas por conflitos, sobretudo com o avanço da colonização espanhola para o interior do Chaco, quando os Mbayá, perdendo espaço para os coloniais, passaram a ser denunciados pelos Terena às autoridades hispânicas por roubo de gado, esperando com isso obter retribuição (Susnik, 1972). Não obstante, independente do grau de animosidade ou amizade, as relações de aliança entre aqueles grupos eram incontestáveis, como comprovam fartamente os documentos coloniais hispânicos.

Fracassadas as tentativas dos espanhóis em dominar o Gran Chaco, os Mbayá-Guaicuru tornaram-se senhores absolutos da região, com abundantes áreas de palmeiras, caça e livre circulação (Azara, 1943). Assim, na primeira metade do século XVIII consolidaram-se a pauta incursionista dos Mbayá e a prática dos Guaná de servirem os Mbayá, com o usufruto de suas colheitas e serviços periódicos, envolvendo determinados cacicados de ambos os grupos. Nesse tempo de máxima expansão e poder dos Guaicuru na região chaquenha, pode-se perceber que a aliança preferencial e predominante

estabelecida pelos Guaná se dava com os Eyiguayegi-Mbayá. Nesse período parece que os coloniais tiveram uma importância secundária para os Guaná, talvez com exceção dos Layana, no que tange à afirmação de alianças e de parceiros capazes de dar segurança às suas atividades agrícolas e de fornecer determinados bens, sobretudo, ferro, requisitos que eram supridos pelos Eyiguayegi, como base da afirmação e manutenção da aliança.[127]

Na primeira metade do século XVIII, os Eyiguayegi-Mbayá chegaram ao máximo de seu domínio incursionista, quando a posse de cavalos e cativos representava as acumulações básicas que conferiam prestígio; cada subgrupo tinha sua área definida nas duas margens do rio Paraguai e os seus guerreiros tratavam de demonstrar o seu valor ostentando aqueles troféus (Susnik, 1981). Com as suas incursões, asseguravam número suficiente de cativos que capturavam para o seu uso próprio, para resgate ou troca com os espanhóis para a obtenção de placas de metal, necessárias para a manutenção de suas obrigações para com os Nyiolola (servo Guaná), para uso ornamental, e para a fabricação da ponta de suas lanças; a aquisição de cavalos continuava a ser realizada através de agressivos ataques aos povoados coloniais.

As referências até aqui mencionadas demonstraram que os Mbayá-Guaicuru tinham construído o seu domínio político-militar em relação a outros povos indígenas, sobretudo através da apropriação do uso do cavalo e do metal, possibilitada pelo colonialismo, fornecendo as condições básicas para o seu domínio político. Mobilidade e destreza permitiram o acúmulo de um capital militar estratégico para sua imposição frente a outros grupos e às forças coloniais, em um ambiente cuja dinâmica era produzida

---

[127] Os Layana foram considerados, dentro do conjunto Guaná, aqueles que mais se dispuseram a estabelecer relações com os colonos espanhóis, na época do Chaco, indo frequentemente até Assunção para se empregarem periodicamente, depois retornando às suas aldeias, ou se empregando nas estâncias crioulas (cf. Susnik, 1971,1982 e 1995).

pela guerra, pela dominação exercida por alguns grupos sobre outros; pelas alianças; relações de parentesco e reciprocidades e na interdependência dos grupos. Dessa maneira, a superioridade dos Mbayá resultou, em larga medida, de um esquema de acordos e reciprocidade com os povos Guaná, garantindo o domínio daqueles sobre um imenso território.

Embora os registros mencionados não sejam diretamente esclarecedores em relação à importância dos Guaná na constituição do domínio indígena sobre a vasta região do Chaco, não fica difícil perceber que os Guaná representaram o indispensável suporte para que os Mbayá pudessem construir e exercer seu poder, baseado na força das armas, podendo usufruir das roças e dos serviços dos seus parceiros, particularmente no período da máxima expansão e mobilidade dos Mbayá, quando esses estiveram profundamente envolvidos nas atividades de guerra, captura de cativos e de saques aos núcleos coloniais. Os Guaná representaram uma fonte segura e regular de abastecimento, fornecimento de mulheres, possibilidade de engrossar a fileira de combatentes indígenas, além de dar segurança às "terras mbayânica", ocupando-as na condição de povos aliados e, consequentemente, garantindo o livre trânsito aos Mbayá.

A ocupação de grande parte do território que corresponde aos atuais estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul pelos Mbayá foi reconhecida por alguns raros historiadores e memorialistas, como Bastos (1972) e Melo (1968), como decisiva para transformar aquela região em território brasileiro. Vistos preferencialmente como "cativos", dependentes ou subordinados, os Guaná tiveram o seu papel obscurecido, ficando à margem da história daquela região, na medida em os registros estiveram centrados, sobretudo, no poder ofensivo e aguerrido dos Mbayá e, quando se reconhece o papel dos povos indígenas na preservação daquelas terras para os luso-brasileiros que as

transformaram em terras nacionais, raramente os Guaná são lembrados. O fascínio que os Mbayá-Guaicuru exerceram sobre aqueles que descreveram os povos do Gran Chaco contribuiu para a omissão do papel dos Guaná ou, quando muito, para a sua posição subordinada na história da constituição das fronteiras nacionais no extremo oeste brasileiro. Os Guaná e seus descendentes permanecem, nessa questão, sendo vistos simplesmente como povos dóceis ou vítimas passivas frentes aos "soberbos" e arrogantes Guaicuru.

A poderosa imagem de uma relação entre "senhores" (Mbayá-Guaicuru) e "vassalos" (Guaná), inscrita nos relatos da conquista e colonização espanhola e dos seus missionários, entre o século XVII e o XVIII, se impôs nas representações constituídas sobre o histórico relacionamento entre os povos Mbayá e Guaná, sendo irresistivelmente reproduzidas em escritos posteriores, entre o final do século XVIII e início do seguinte, por funcionários da coroa portuguesa, missionários e viajantes que aportavam em terras luso-brasileiras. Período marcado como o tempo de deslocamento final das parcialidades Guaná e dos Mbayá para o extremo oeste do território que naquele momento se definia como domínio luso-brasileiro e, também, pela perda de poder dos Mbayá-Guaicuru.

Os relatos de Prado (1839 [1795]); Serra (1845 [1801]) e do padre José de Macerata (1843), que missionou entre os Guaná (Echoaladi) e Kinikinau, apresentam como ponto em comum o registro de relações conflituosas entre os Mbayá e os Kinikinau e de opressão dos primeiros sobre todas as parcialidades Guaná.

No final do século XVIII, as relações dos grupos Guaná com os Mbayá foram atingidas pelos reveses sofridos pelos Eyiguayegi, que começaram a se defrontar com contingências desfavoráveis para a continuidade do seu domínio sobre vastas extensões de terra, estabelecendo-se um processo de progressiva fragilização do seu poder. Uma

nova e enérgica política do governo paraguaio restringiu as incursões Mbayá ao sul do Chaco e, na região de Mato Grosso, o domínio português colocava obstáculos às incursões que poderiam ser mais vantajosas, o que resultou no cerceamento dos Eyiguayegi, entre os espanhóis e os portugueses (Susnik, 1982).

Do ponto de vista das relações entre as parcialidades Mbayá, as disputas se acirravam, como no caso da busca de gado cavalar pelos Lengua-Enimagá, roubando os Mbayá. Assunção havia se transformado em um importante mercado para a venda-troca de cavalos; entretanto, a troca intensiva provocou uma importante mudança, os grupos guerreiros passaram a ser ativos "troquistas" e rivais, substituindo-se o antigo princípio que norteava a vida dos povos Guaicuru, isto é, o de guerreiro saqueador e companheiro (Labrador,1910).

As fricções sociais internas entre os Mbayá-Guaicuru, embora não diminuíssem o ímpeto guerreiro, revelavam que esse não mais se baseava em uma simples afirmação da camada cacical. As incursões reforçavam o poder dos caciques guerreiros e esses nem sempre eram líderes por linhagem. O rápido crescimento demográfico da camada social de cativos tornou mais frequente o mestiçamento entre os Mbayá comuns e os cativos de segunda e terceira geração, concorrendo para a diminuição da camada de líderes por linhagem, acentuada pela prática de controle de natalidade e pelas próprias limitações da endogamia por camadas sociais. Assim, o *ethos* guerreiro dos Eyiguayegi não mais se baseava na autoafirmação da camada cacical, com direito a aquisição e posse de cativos, que se restringia aos caciques de linhagem.[128] O direito se estendeu a todos os guerreiros

[128] Essa mudança na organização dos Mbayá, tecida pelas contingências históricas, e que expressava a resposta que o grupo articulou em um tempo politicamente conturbado, foi entendida por Susnik como a conversão dos guerreiros em verdadeiras quadrilhas de assalto: "la ideología unitária Guaicuru se desintegraba, primando los intereses ventajistas de pequeños grupos; predominaba la autoridad de los cabecillas empreendedores de los icatinedi-comuns" (Susnik, 1995: 171).

Mbayá-Guaicuru, indicando mudança no fundamento que legitimava a "vassalagem" Guaná, que era baseada em alianças matrimoniais, tornando-se generalizada ou, ao menos, um desejo dos novos caciques surgidos a partir da segunda metade do século XVIII, que se articulavam com os comandos militares coloniais.

Nesse complexo cenário, os Guaná tornaram-se mais exigentes com os seus "senhores" em relação ao cumprimento da reciprocidade de obséquios, levando os Eyiguayegi a desempenharem sua obrigação, nas difíceis condições da perda do seu efetivo poder, sob a pena de perderem a condição de "senhor" dos Guaná. O estreitamento das zonas de livre circulação, com o avanço das estâncias *criollas*, conduziu os Mbayá a uma nova fase de adaptação econômica, quando a violência dos saques deixou de ser a fonte estável e primordial para obtenção dos recursos para sobrevivência e bens necessários à manutenção da aliança com os Guaná.

As condições adversas levaram os Eyiguayegi a solicitarem a paz com o governo paraguaio em 1759. O tratado determinou o fim das incursões guerreiras e a segurança da província paraguaia, sendo que ao norte do rio Jejuí teriam livre circulação; nas demais áreas necessitariam de licenças especiais para circularem. Nesse contexto, entende-se a aceitação da redução por parte dos Eyiguayegi, na Missão Nossa Senhora de Belém, em 1769, como uma estratégia do grupo para contar com uma intermediação junto ao governo de Assunção, comprovada pelo fato de que se comportavam como "visitantes", com direito ao abrigo, às visitas aos seus "vassalos" Guaná, recusando-se a qualquer tipo de trabalho, considerado humilhante para um Guaicuru livre, que tinha para esse fim os servos (Sanches Labrador, 1910).

Em 1773, a fundação da Villa Real de Concepción abriu a primeira fase da reocupação criolla do norte do Paraguai, com estanceiros interessados no gado equino,

selvagem ou de propriedade dos Mbayá. Política distinta dos portugueses, que estavam mais interessados nos índios como aliados e possíveis defensores dos domínios lusos. Esses não esmoreceram em suas tentativas para convencer os Eyiguayegi das vantagens de prestarem serviços ao governo luso (Susnik, 1971 e 1982).

Após a fundação de Villa Real iniciou-se um amplo movimento migratório dos Guaná em busca de terras férteis e de se desvencilharem dos Mbayá. Para isso, buscaram o apoio dos comandos militares e dos colonos criollos, oferecendo sua produção e seus serviços, o que foi considerado pelos Mbayá como uma infidelidade dos seus mais tradicionais vassalos. Os criollos rapidamente atenderam as pretensões dos Guaná, acolhendo-os como aliados e trabalhadores braçais, embora sob condições precárias, uma vez que os colonos temiam o alto índice demográfico dos Guaná; considerando-se que a colonização efetiva significava a seleção das melhores terras, prenunciavam-se futuras disputas e conflitos. Quando as relações entre os Mbayá e os Guaná começaram a se deteriorar efetivamente, aqueles tiveram que enfrentar atitudes mais agressivas dos seus antigos "Nyiolola" que foram consideradas como traições, tornando-se frequente, por exemplo, as delações por parte dos Terena do roubo de cavalo realizado pelos Mbayá às autoridades espanholas. As denúncias eram realizadas como parte do trato que aqueles Guaná haviam estabelecido com os espanhóis, como forma de reciprocidade.[129]

O entendimento das relações Mbayá-Guaná, como se viu até aqui, passa necessariamente pelas implicações das intervenções colonizadoras sobre a vasta região que se estendia do Gran Chaco aos territórios que no século XVIII foram chamados de "pantanais" (Costa, 2000). A desestruturação do sistema de forças indígenas naquela

---

[129] Cf. Susnik (1971).

região se deu no contexto da intensificação das lutas entre o império português e o espanhol, para a definição de suas fronteiras na América Meridional, quando a Coroa portuguesa iniciou uma política de ocupação sistemática da região do Pantanal, produzindo os alicerces da construção do estado luso-brasileiro na região da bacia do Alto Paraguai, dando partida à transformação de antigos territórios indígenas em terras nacionais.

A ruptura da articulação Mbayá-Guaná ocorreu no contexto da progressiva perda de poder bélico dos Mbayá, causada por uma série de fatores e contingências históricas que, resumindo, se materializaram nas guerras promovidas contra eles pelos espanhóis de Assunção; nos conflitos entre as suas próprias parcialidades; nas disputas com os criollos pelo controle dos serviços e bens produzidos pelos Guaná. Enfim, pela consolidação do projeto colonizador em suas duas frentes, a espanhola e a portuguesa com as quais os indígenas tiveram que lidar. A desarticulação entre os grupos indígenas abriu novas possibilidades de associação aos Guaná, que diminuíram ou liquidaram a dependência em relação aos Mbayá, com o estabelecimento dos primeiros empreendimentos coloniais portugueses, como os fortes militares e as missões católicas fundados na região do Alto Paraguai.

A agressividade dos colonizadores espanhóis no extermínio da oposição indígena, quando falhavam as tentativas de alianças, consolidou-se na política de fortificação adotada tanto por espanhóis quanto pelos portugueses para conter os grupos rebeldes. Além disso, os constantes confrontos armados não somente entre os Mbayá-Guaicuru e os crédulos, como entre os seus próprios subgrupos, levaram ao decréscimo do seu potencial demográfico, além de minar drasticamente o seu potencial de travar e vencer guerras. A crescente colonização espanhola e a fortificação de pontos estratégicos

circunscreveram o raio de ação dos Mbayá, conduzindo-os à dependência de tratados de paz com os colonizadores que, certamente, continham seu ímpeto guerreiro, embora não o extinguissem completamente.

Para escapar das agressivas expedições punitivas dos espanhóis, os Mbayá iniciaram um processo de deslocamento para a região de Coimbra, sendo amplamente acolhidos pelos portugueses, que prosseguiam em sua política de ganhar simpatia dos Mbayá e, desta maneira, realizar seus planos de penetração até o rio Apa e exercer algum controle sobre o Forte espanhol de Bourbon, que havia sido fundado em terras dos Kadiwéu do lado chaquenho. A entrada massiva desses grupos nas terras que foram sendo definidas como luso-brasileiras, a partir da segunda metade do século XVIII, ocorreu em meio às disputas inter-europeias, sendo fundamentais, para garantir a posse aos portugueses, as alianças e a política de boa acolhida aos indígenas que se moviam em direção aos fortes e guarnições militares implementados pela política pombalina.[130]

Frente ao declínio do poder dos Mbayá-Guaicuru de guerrear e de se impor a outros grupos, os Guaná tenderam a formular táticas políticas, buscando novas alternativas para suprir suas necessidades, seguindo os princípios gerais que orientavam sua atuação, isto é, buscando novas alianças. A movimentação dos Guaná em direção aos coloniais, portanto, tornou-se mais visível a partir do final do século XVIII, momento em que os Mbayá-Guaicuru, com seu poder ofensivo visivelmente abalado, temiam perder seus antigos aliados, tentando de toda forma manter seu domínio sobre os Guaná. Frente

[130]Em 1791 foi afirmado no Forte Coimbra um "pacto de amizade" entre os portugueses e dezessete caciques Mbayá, que haviam migrado para Mato Grosso. Três fatores influenciaram a realização desse tratado: os Mbayá do norte se sentiam limitados pelos portugueses, temiam a vingança dos espanhóis pelos antigos assaltos e saques e, por fim, pelo fato de o mercado de Coimbra ter se revelado vantajoso: entre os anos de 1793-1796 trocaram ali cerca de 20 mil cabeças de gado, provenientes das estâncias criollas ao sul do rio Apa (Susnik, 1995).

à deterioração das suas relações com seus tradicionais parceiros, causada pela aproximação cada vez mais declarada dos Guaná em direção aos luso-brasileiros, os Mbayá se esforçavam para evitar a ruptura, utilizando de todos os subterfúgios:

> (...) vendo os Uaicurús que no dito anno [1799] foram dous Guanás à Villa Bella fallar a V.Exc., e o Capitão Ayres Pinto, e outro Guaná à Villa Maria, para onde pressumiam se queriam mudar os Guanás, desde essa época mudaram os Uaicurús de modos e estylo chamando os Guaná de amigos e parentes,convidando-os para as suas festas, e mesmo para minha mesa, temendo esta mudança, porque n'ella perdiam mulheres, parte de seu sustento e de suas forças, por convidarem sempre para as suas expedições belicosas; com o que com este novo e mais igual modo de tratamento se tem conformado mais os Guaná com os seus antigos e ainda actuaes oppressores, que de vez em quando lhes não deixam de fazer as suas violências, e de os chamar sempre seus captiveiros (Serra, 1800: 209).

Nessas considerações, Serra oferece indícios necessários para se perceber a mudança que estava ocorrendo nas relações Mbayá-Guaná entre o final do século XVIII e início do seguinte, apresentando os motivos pelos quais os Mbayá lutavam pela continuidade da antiga política de alianças, sem a qual não poderiam sobreviver politicamente.

As informações de Serra (1844:223 [1797]), prestadas no início do século XIX,[131] indicam a precariedade e instabilidade das relações Mbayá-Guaná em um tempo no qual os primeiros já se encontravam politicamente prostrados e que, dessa maneira, procuravam de toda forma não perder o apoio dos seus antigos parceiros, os quais, por sua vez, buscavam descartar a aliança cujas exigências por parte dos Mbayá provavelmente foram intensificadas frente aos reveses sofridos no curso da progressiva apropriação das terras indígenas pelos ibéricos.

---

[131] Extracto da Descrição Geográfica da Capitania de Mato Grosso, feita em 1797. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, tomo VI, 1844, p. 221-234.

Fica claro que os Guaicuru temiam perder seus "cativos", que se mostravam dispostos a se desvincular de um incômodo parceiro, buscando novas terras para se mudarem. Frente a esse receio, trataram de modificar seu comportamento, "chamando-os de amigos e parentes", temerosos de perderam mulheres e parte do seu sustento. No contexto da drástica e dramática limitação dos Guaicurus, a busca de outros aliados se colocou no horizonte dos Guaná, que atuavam no sentido de garantir mobilidade dentro de um ambiente sociopolítico ampliado, considerando-se que o sistema de alianças fazia parte da dinâmica sociopolítica dos Guaná e que constituía um eficiente recurso para a sua sobrevivência. A continuidade das relações naquele contexto passou a pesar mais intensamente para os Guaná, que continuavam a fornecer víveres, mantas e mulheres para os Mbayá-Guaicuru, como forma de tributos forçados e de dom, sendo que o papel de "protetores" que caberia aos últimos não tinha mais sentido.

A vulnerabilidade dos Mbayá-Guaicuru se expressou, portanto, na sua impossibilidade para cumprir suas obrigações com os Guaná. No contexto da redução dos seus espaços de atuação e domínio, as obrigações recíprocas que inicialmente se restringiam às famílias vinculadas por laços de parentesco, estenderam-se ao grupo Guaná como um todo, em função das dificuldades dos Mbayá, que passam a exercer uma pressão maior sobre seus parceiros. Por outro lado, os Guaná mantinham e ampliavam suas exigências de reciprocidade. Nessa incontornável situação, a tradicional aliança perdeu sua vitalidade e sentido. Assim, não seria de se estranhar que os Guaná buscassem novos e mais poderosos aliados, uma vez que a manutenção daqueles grupos e sua capacidade agrícola e manufatureira dependiam significativamente da aliança e interação com outros grupos, e isso era particularmente decisivo para a continuidade dos Kinikinau, um grupo histórica e numericamente pequeno.

Dessa maneira, no momento em que os Mbayá perdiam sua força e que os portugueses se definiam como os mais hábeis para se assenhorear daqueles territórios, os Guaná iniciaram um movimento de maior aproximação com as instâncias do poder luso e seus núcleos coloniais, buscando preservar suas atividades e ampliar suas possibilidades de realizar trocas, através de uma nova parceria, capaz de conter os seus antigos parceiros e de fornecer bens que passaram a ser considerados necessários.

Francisco Rodrigues Prado, comandante do Real Presídio de Coimbra, fundado em 1775, no extremo oeste dos domínios lusos na América Meridional, constituiu um dos primeiros registros portugueses sobre a presença dos Guaicuru e dos Guaná— bem como da relação intertribal — na atual região do Pantanal, constatando que em 1793, um grupo de Guaná se deslocou para o território luso-brasileiro sendo bem recebido, de acordo com a política dos portugueses interessados pela presença desses povos naquela área:

> (...) vieram ao Presídio de Nova Coimbra pedir proteção dos Portuguezes mais de trezentos, conduzidos por um sobrinho do chefe de sua nação, ao qual chamam capitão Guassú, que em língua geral quer dizer grande. Este sobrinho do capitão Guassú, foi mandado com mais cinco á capital de Matto Grosso, onde o general o mandou fardar a sua custa com farda encarnada e agaloada de ouro, e dar-lhe sapatos, fivelas de prata, botas e camisas de punhos, bastão, e de outras cousas de valor, sustentando-o em seu palácio todo o tempo que se demorou em Villa Bella. Depois disto continuou a vir a Coimbra independente dos Guaycurús (Prado, 1839: 38).

O progressivo enfraquecimento do potencial político-militar guerreiro, que concedia aos Mbayá o status de "senhor", com obrigações de proteção, levaram diversos grupos, Terena, Kinikinau, Echoaladi e Layana a optarem pelos portugueses que arrogavam para si a condição de "senhores" dos territórios ocupados por aqueles indígenas. A ruptura da política indígena que caracterizou o Gran Chaco por um longo tempo, portanto, se deu pela perda do poder bélico dos Mbayá, da redução da sua

mobilidade e da sua capacidade de cumprir as obrigações de reciprocidade para com os seus parceiros, de defender seus aliados, ou de garantir a sua livre circulação e trânsito em novos domínios; tudo isso levou os Guaná a se aproximarem cada vez mais dos colonizadores, criollos ou luso-brasileiros, indicando um esforço de recomposição de necessárias articulações para a sua manutenção que requeria uma constante interação com outros grupos, para a sustentação da sua capacidade produtiva agrícola e manufatureira.

Susnik (1981) indica que, com o assentamento dos Guaná em Coimbra ocorreu o rompimento da relação "oquilidi-nyiolola" (senhor e servo), embora de maneira parcial, uma vez que essa prática foi mantida entre os grupos assentados nos campos de Piraí e Ypané, no Paraguai, o que indica que os conflitos não eram massivos, as animosidades limitavam-se aos grupos parciais. Mas, pode-se concluir que os Guaná que migraram para o território luso-brasileiro, no histórico contexto da desestruturação do poder dos Mbayá, vindo ao encontro dos portugueses em Albuquerque e Miranda, gradativamente romperam a sua mais tradicional aliança. No tempo do Chaco, como se viu anteriormente, os Guaná se uniam aos Mbayá em diversas incursões de guerra e saque aos coloniais espanhóis; posteriormente, no começo da migração, se aproximaram temporariamente do forte paraguaio de Bourbon, buscando com suas visitas a reciprocidade de acolhida e obséquios; o "visitante" mais frequente foi o cacique Kinikinau Santiago Equiliconoe (Susnik 1981). Quando os Mbayá seguiam para Vila Real os Kinikinau os acompanhavam, movidos pelo interesse de proverem-se de cativos Guarani. Entretanto, naquele momento, os Kinikinau não estavam mais interessados em se assentarem junto com os Mbayá, migrando para o território luso-brasileiro.

No último período colonial, a complexa rede de relações que articulava os povos Guaná com outros povos indígenas, sobretudo, com os Mbayá, foi profundamente

alterada, sendo substituída pelo padrão de comércio e troca com os regionais da província de Mato Grosso. Esse núcleo colonial do extremo oeste brasileiro passou a constituir uma referência e um centro de poder para aqueles povos, o que permitiu a constituição de uma memória do grupo ancorada na territorialização promovida pelo Império brasileiro. É a partir de novos "lugares" representados, sobretudo, pelas aldeias oficiais, pela atividade de comércio, pelos serviços prestados ao Império brasileiro e aos regionais que os Kinikinau irão se afirmar na nascente sociedade brasileira, como será visto no próximo capítulo.

Através da documentação e das referências, aqui mencionadas, foi possível estabelecer uma espécie de linha do tempo das relações Mbayá-Guaná. As informações contidas nas fontes permitiram perceber a existência de uma larga e mútua dependência; e de uma rede de reciprocidades que configuravam relações que não abrangiam os grupos como um todo, sendo flexíveis e extremamente dinâmicas, que ora se adensavam e ora se fragilizavam em função das contingências históricas sob as quais se efetivavam. Assim, as noções de sujeição e hierarquização, presentes nas representações sobre a parceria Mbayá-Guaná, devem ser relativizadas. As relações oscilaram entre o convívio pacífico e o conflito aberto e declarado, expressões de relações complexas e instáveis, dentro de um jogo incerto, posto que sujeito ao tempo histórico, e sempre precário entre parceiros nem sempre fiéis.

Vassalagem, servidão, e, até mesmo, "escravidão" foram as categorias preferenciais usadas para caracterizar a situação interétnica Mbayá-Guaná, todas indicando a condição generalizada de subordinação dos últimos. Mas, como se tentou mostrar até aqui, sob uma perspectiva histórica, isto é, processual, pode-se perceber que essas relações revelaram-se instáveis, contingenciais, apresentando uma diversidade de

formas, que dependeram das relações de força em vigência e, certamente, das concepções daqueles que observavam e descreviam. Frente às fontes, se pode afirmar que há uma convergência relativa à existência de um estreito contato entre Mbayá-Guaicuru e os Guaná e que o caráter do relacionamento foi objeto de interpretações diversas. A diversidade das descrições, mais do que representar diferentes pontos de vista, deve ser lida sob o crivo da história, que permite considerar as vicissitudes e contingências presentes no processo histórico, no interior do qual se constituíram, desenvolveram e se transformaram as relações Mbayá-Guaná. Dessa maneira, as caracterizações e classificações generalizantes, atemporais e reificadoras podem ser desfeitas, além de permitir levar em conta as relações de poder que atravessam os relacionamentos interétnicos em um dado contexto.

Ao se constatar que o largo convívio, a longa aliança Eyiguayegi-Guaná e as consequentes trocas culturais e influências recíprocas não resultaram na fusão dos grupos envolvidos, permanecendo os vínculos étnicos distintos, têm-se argumentos suficientes para se sugerir que as relações interétnicas devem ser pensadas em termos de processos de apropriação que se realizam a partir de determinados princípios e tendências que orientam as práticas sociais de cada grupo, e não em termos de aculturação.

No percurso da longa trajetória de estreitas e complexas relações com os Mbayá, as diversas parcialidades Guaná mantiveram sua independência, reafirmaram ou recompuseram sua identidade, preservando sua existência coletiva sem serem incorporadas. O relacionamento Mbayá-Guaná atravessou contextos distintos e contingências históricas específicas, sofrendo mudanças no curso da história, perspectiva que leva água ao moinho da desconstrução das representações essencializadas daquela histórica relação, mostrando que os Guaná não podem ser transformados em vítimas e

nem os Mbayá em vilões. Cada grupo atuou sob determinadas condições e sob padrões de atuação coletiva, onde os desejos encontraram seus limites nas estruturas e redes de poderes em funcionamento.

Os Guaná e sua tendência para a afirmação de acordos e alianças, capazes de concorrer para a manutenção e reprodução do seu modo de vida, frente à incapacidade dos seus mais tradicionais parceiros, romperam com a secular relação, estabelecendo com o Império brasileiro uma nova parceria, contexto no qual os Kinikinau, como os outros demais subgrupos, deixaram de ser definidos genericamente como Guaná, passando a se identificar e a ser identificados sob seu etnônimo específico, construindo, dessa forma, um espaço na nascente nação brasileira, como se pretende mostrar a seguir, constituindo experiências tão significativas que obliteraram em grande parte o seu passado no Chaco.

Para os contemporâneos Kinikinau, a exemplo do que ocorre com os Terena, as denominações Guaná e Chané não apresentam nenhum significado, sendo até mesmo desconhecidas.[132] A percepção dos Kinikinau sobre sua história encontra-se marcada pelo apagamento de lembranças sobre os seus antepassados chaquenhos, revelando a obliteração do seu passado no Chaco colonial. Esse esquecimento coletivo pode ser atribuído ao processo de territorialização no território brasileiro, cuja significação foi de tal ordem que obliterou as lembranças anteriores. Nesse sentido, dentre os aspectos mais notáveis sobre o passado manifestado pelos contemporâneos Kinikinau, captados nas

[132]Cardoso de Oliveira (1976a) observou que a palavra Guaná é desconhecida por parte dos descendentes Terena, "sem nenhuma ressonância quando proferida pelo pesquisador" (p. 25). Porém, como considerou o antropólogo, "devemos seguir a maior parte dos cronistas setecentistas e oitocentistas e aceitar a tradição de seu emprego pela etnologia [Métraux, Baldus e Altenfelder], adotando o designativo Guaná para os grupos Aruák-Txané da bacia do Paraguai" (p. 25). Taunay (1931) registrou que "na zona de Miranda conhecem-se todos os índios Chané por Guaná. Entretanto, perguntando eu, certo dia,a um terena se ela era Guaná, respondeu-me: Acó chooronó chané cuané térenoe nómone: guaná não, chané ou terena na verdade" (p. 47).

conversas informais que mantive com muitos deles, encontra-se justamente aquilo que não foi lembrado, observando-se a ausência de qualquer menção ao passado vivido por seus antepassados Guaná. Das vinte pessoas entrevistadas, entre idosos, jovens, professores, agricultores, ceramistas, e pessoas de outras ocupações, nenhuma delas fez qualquer referência ao tempo do Chaco. Mas, como se pretende mostrar a seguir, a tendência para buscar parcerias capazes de concorrer para a sua sobrevivência, mostrada nas experiências realizadas anteriormente, continuará a ser o elemento fundamental da política de convivência dos Kinikinau com outros grupos.

CAPÍTULO 4

TRAVESSIA: DE GUANÁ A KINIKINAU

Enquanto conhecimento que se deseja construir, a história dos Kinikinau, como a da maioria dos povos indígenas, pode ser formulada como uma "trajetória de deslocamentos e travessias", expressão usada por Klor de Alva (1995) para indicar a realização de movimentos não apenas espaciais e temporais, mas, também, de afirmação e redefinições identitárias efetuados por aqueles povos no curso do tempo. Antropólogos contemporâneos mostram que os grupos não se constituem de forma perene, não são imutáveis, estão sujeitos às contingências históricas, redefinindo-se constantemente.[133] A ideia de travessia, dessa maneira, tornou-se uma metáfora boa para se pensar as experiências dos Kinikinau que, além do deslocamento espacial, do Chaco para os territórios luso-brasileiros, atravessaram a condição genérica de Guaná para se definirem e serem definidos como Kinikinau.

Nessa histórica travessia encontraram ou forjaram abrigos que possibilitaram a sua continuidade no âmbito do Império brasileiro. Neste capítulo, exploram-se as situações vividas pelos Kinikinau que representaram a efetivação daquela possibilidade, buscando-se visualizar o aproveitamento de espaços sociopolíticos e das contingências históricas, realizados através dos processos de apropriação de instituições, noções e discursos disponibilizados pela sociedade mais ampla. Nessa perspectiva considero: a consolidação do etnônimo Kinikinau, e dos atributos concedidos ao grupo, e sua incorporação pelos indígenas; o aproveitamento da condição de índios da fronteira do

[133] Cf. Eriksen e Nielsen (2007).

extremo-oeste brasileiro; a apropriação da noção oficial de "aldeia" e, consequentemente, da condição de índios aldeados; os significados e interesses implícitos nesse procedimento; e, finalmente, o evento da Guerra do Paraguai no qual os Kinikinau demonstraram e atualizaram antigas disposições e tendências, conforme se passa a mostrar a seguir.

Cardoso de Oliveira (1976a), trabalhando com a clássica literatura setecentista e oitocentista sobre os povos Chané-Guaná, indicou as fontes especialmente em relação aos Terena, fornecendo também informações gerais sobre os Kinikinau. Como sendo as referências diretas mais antigas sobre esses últimos, apontou aquelas produzidas no século XVIII, por Sanches Labrador, Aguirre e Azara, porém, informando que essas se limitaram a fazer apenas algumas menções genéricas. Através do primeiro, sabe-se da denominação que os Kinikinau atribuíam a si próprios, Quainaconas, e da denominação atribuída a eles pelos Mbayá, a de Equiniquini-Caynocce.

Os documentos coloniais hispânicos, conforme se viu anteriormente, trataram os povos Aruák do Chaco genericamente como Chané-Guaná, sendo raras as menções específicas aos subgrupos que viveram a maior parte do período colonial inseridos no colonialismo espanhol, considerando-se que somente a partir do final do século XVIII passaram a estabelecer relações mais estáveis com os luso-brasileiros. Incomuns, portanto, foram as menções aos subgrupos Chané-Guaná conforme as suas respectivas nomeações. A referência mais antiga de que se tem notícia foi dada pelo jesuíta Pablo (1912), que reproduziu a intimação de D. Felipi Rexe de Gorbalán, governador do Paraguai, ao padre Nicolás del Techo, por meio da Célula Real de 22 de maio de 1675, para a redução de indígenas localizados naquela região. Após fazer referências aos grupos "infiéis e bárbaros", o documento registra que:

> se h tenido noticia que hay otras muchas naciones de más domestico natural para introrducirles la Fe, como son: los guanás, napurus, layana, quiniquina, chogalete (...) y demás de que se tiene noticia; quitado el impedimento de los Guaicurús, serie bien solicitar su conversión (Gorbalán apud Pastells 1912:59).[134]

Somente a partir de meados do século XVIII as referências etnonímicas, diferenciando os Guaná conforme os subgrupos existentes, iriam se tornar mais comuns. Sanches Labrador (1910), Anton Huonder (1902), Félix de Azara (1943 e 1969) e Juan Francisco de Aguirre (1898) foram alguns dos raros autores de registros coloniais hispânicos que realizaram aquele tipo de identificação dos Guaná. Através dos registros dos luso-brasileiros as nomeações específicas se estabeleceram definitivamente no século XIX.

Labrador (1910) cita como "parcialidades" Guaná, os Layaná, como os mais próximos à Missão Nuestra Señora de Belém, e que conservava o nome de Chaná; os Terenoá, segundo os Mbayá, Etelena; os Choaraana, ou Echoaladi para os Mbayá, sendo esta considerada a mais numerosa, a mais bárbara e inquieta e, por fim, os "Quainoconas", nas proximidades das Missões de Chiquitos, sendo chamados pelos Mbayá de Equini Quinao (p. 256).

O jesuíta Huonder (1902), que missionou na região, também relacionou os subgrupos Guaná que estariam no Chaco em meados do século XVIII, registrando que "se dividem em: Layanas (nos nossos registros históricos chamados Chanás), Etelenas ou Terenas, que possuem dois locais de aldeias, os Echoaladis, os Neguecagatemis, os Equiniquinaus, que hoje habitam igualmente duas aldeias" (p. 389).

---

[134] A intimação teve como resposta do padre Techo uma exposição de argumentos que impossibilitavam o cumprimento da determinação, sobretudo, por falta de padres, uma vez que a maioria deles estaria atuando na bacia do Paraná e Uruguai, trabalhando com, aproximadamente, 55 mil índios, fora aqueles que atuavam em outras áreas da Província do Paraguai.

Azara (1969 [1809]), que esteve na região dos Chané-Guaná na segunda metade do século XVIII, relacionou os grupos localizados na margem ocidental do rio Paraguai, considerando os Guaná o grupo mais numeroso do Chaco e que compreendiam cinco "hordas", que foram assim denominadas: Layana ou Eguaachigo, cerca de três mil indivíduos; Chabaraná ou Echoaladi, seis mil pessoas; Equiniquinau, aproximadamente duas mil pessoas divididas em dois grupos, um no Chaco e outro incorporado aos Mbayá; Ethelená, sete mil pessoas localizadas parte no Chaco, perto dos Equiniquinau e outra parte a leste do rio Paraguai e os Nequecactemic, com trezentas pessoas, que não se deslocaram para a margem oriental do rio Paraguai.

Através do diário do Capitão de Fragata da Real Armada espanhola, Juan Francisco de Aguirre (1898 [1793]), se sabe que os "Quainoconas-Caynacoe" eram chamados pelos Mbayá de Equini Quinao, Eguriquinas, e considerados como um grupo demograficamente reduzido, embora com *ethos* agrícola. Aguirre apresentou a classificação dos Chané-Guaná feita pelo padre Pedro de Bartolomé, missionário da redução de São Francisco de Assis, constituída por Layana, em 1792, reconhecendo a existência de cinco grupos:

> (...) los Chanés, conocidos de esta banda, son cinco tolderias distintas que son Caynocoe que quiere decir gente que hace frente ó fronteriza; Chaavaraane, de pecho grande; Terenoe, gente de la rabadilha propiamente ó que esta la ultima; Nicatisivoe, comedora de cierta espécie de algarroba áspera; y los Layyanas, que no tiene significación. Esta es mi gente (Bartolomé, apud Aguirre 1898: 316).

Aguirre observou que as nomeações usadas pelo padre Bartolomé pertenciam à língua Guaná, notando que os Mbayá chamavam os Chaavaraanes de Echoaladis, e os Coynoconoes ou Caynocoe de Equiliquinaos. Avaliou que a categoria dos Kinikinau dentro do grupo Chané-Guaná "es más bien la de los chanená, acompanhantes-parentes-

sócios" (p. 21). Essa última observação é bastante significativa, indicando a percepção que os coloniais tinham dos Kinikinau, isto é, como um grupo no qual predominavam os não Chané-Guaná, que eram integrados. Isso, por sua vez, confirma a tendência integradora do grupo e a importância da associação com outros grupos, da incorporação de indivíduos etnicamente diferenciados, como aspectos historicamente constituídos que marcaram as experiências dos Kinikinau, que mantiveram a condição de grupo através dos mecanismos integradores que caracterizavam os povos Aruák, conforme assinalado no segundo capítulo.

O viajante Francis Castelnau (1949 [1845]) classificou os Guaná como uma "nação" indígena dividida em tribos:

> Os Guaná ou Uanás dividem-se em quatro tribos principais: 1º) Os Guanás propriamente ditos, ou Chualas, os quais, em sua maioria residem perto de Albuquerque, mas possuem uma pequena ramificação nas proximidades de Miranda. 2º) Os Terenos, que possuem quatro aldeias perto de Miranda, uma das quais (...) muito grande. São índios cavaleiros, agricultores e hábeis canoeiros. 3º) Os Laianos, instalados em três ou quatro aldeamentos nas vizinhanças de Miranda e com hábitos muito parecidos com os dois precedentes. 4º) Finalmente, os Quiniquinaus, cuja principal taba, nas proximidades de Albuquerque foi visitada por nós. Possuem eles ainda um aldeamento perto de Miranda (p. 308).

A classificação de Castelnau foi reproduzida posteriormente por um dos mais eminentes memorialistas da Guerra do Paraguai, Alfredo D'Escragnole Taunay, o Visconde de Taunay, que esteve na região de Mato Grosso, entre 1865 e 1868, durante a aquele conflito, registrando que "subdividem-se os Chané em quatro ramificações: os terenas (...), os laianas, os kinikináus e os guaná ou chooronós (Taunay, 1931: 16).[135]

Conforme visto anteriormente, a documentação colonial permite dizer que se deve aos espanhóis não somente o registro quinhentista da denominação geral Chané-Guaná,

---

[135] Taunay é um dos autores mais citados em relatórios antropológicos realizados para situar e comprovar antigos aldeamentos Terena na região de Mato Grosso do Sul. Vide Azanha (2004), Martins (2002), Pereira (2009).

bem como das especificações étnicas dos quatro grupos que migraram para a banda oriental do rio Paraguai. Nomeações afirmadas nas fontes setecentista, representadas, sobretudo, pelos registros dos jesuítas e reproduzidas por Azara e Aguirre, e que foram apropriadas nos relatos, crônicas e outras narrativas posteriores, como as dos portugueses, Francisco Rodrigues do Prado (1839), Alexandre Rodrigues Ferreira (1974) e Ricardo Franco de Almeida Serra (1801).

A partir desse conjunto de registros mencionados, consolidaram-se os etnônimos Terena, Kinikinau, Layana e "Guaná" (Echoaladi), fornecendo as bases para a composição de uma carta etnográfica das populações indígenas do Baixo Paraguai, que foi configurada no século XIX, no contexto da vigência do Regimento das Missões (1845) quando Joaquim Alves Ferreira, primeiro Diretor Geral de Índios, da Província de Mato Grosso, apresentou o quadro etnográfico da região, em 1848, onde afirmava a existência de 33 "tribos", entre as quais especificou os grupos anteriormente evocados genericamente como Guaná.[136]

Na classificação da Diretoria Geral de Índios de Mato Grosso, dessa maneira, os Guaná foram classificados em diferentes "tribos" (Laiana, Terena, Kinikinau e Guaná), porém avaliando-se que "as quatro tribos que compõe essa nação, pouco ou nada diferem entre si quanto ao seu modo de existência; seus costumes são mansos e hospitaleiros, vivem reunidos em aldeias mais ou menos populosas" (Ferreira, 1848), sendo considerada como principal diferença entre elas a localização de cada grupo.[137]

---

[136] Na província de Mato Grosso a Diretoria Geral de Índios foi criada em 1846, tendo como seu primeiro diretor Joaquim Alves Ferreira, que permaneceu no cargo até 1850, quando foi substituído por Henrique José Vieira.

[137] Augusto Leverger observou que os Terena, Layana, Kinikinau e "Guaná" não se constituíam como "nações", mas como parte da "nação dos Guaná", ou seja, como "tribus": "a nação dos Guaná é uma das mais consideráveis d'estas regiões. Dividi-se em diversas tribus, que foram indevidamente consideradas por

Os indígenas foram classificados em três categorias, conforme seu maior ou menor grau de convívio com a sociedade mais ampla.[138] Nessa classificação, os Kinikinau foram considerados como aqueles que "vivem sob as nossas vistas", sendo vistos como dóceis e submissos, confirmando-se as representações dos coloniais hispânicos e a continuidade dessas na percepção dos luso-brasileiros sobre os Kinikinau, representando-os como um dos herdeiros da docilidade Guaná. Os Kinikinau e os Guaná (Chavaraná ou Echoaladi) foram considerados iguais. Um administrador da Diretoria Geral dos Índios avaliou todos como Guaná e, além disso, "o benefício que se fazia a uns aproveitava os outros" (Diretoria Geral dos Índios, 31.12.1858). Frei Macerata (1996 [1843]), que missionou entre aqueles dois grupos, já havia avaliado que ambos possuíam as mesmas qualidades, pertenciam ao "mesmo partido", sendo considerados os mais aptos à conversão e os mais dispostos ao serviço da catequese: "mostraram-se todos geralmente dóceis e constantes à quotidiana instrução e a todos os exercícios de piedade e religião" (p. 160).

Ricardo José Gomes Jardim, presidente da província de Mato Grosso, em ofício ao governo imperial de maio de 1846, ao discorrer sobre as aldeias existentes e os locais convenientes para estabelecer novas, com objetivo de fazer cumprir o Regulamento das Missões, reafirmou a representação da "docilidade" dos Kinikinau, considerando o grupo como "tribus muito dadas à cultura das terras, e pertencentes à nação dos Chané, de caráter dócil, sociável e até hospitaleiro".

---

alguns escritores como outras tantas nações distintas (...) os que moram em nosso território são os terenas, os laianas, os quiniquinau e outra tribu que conserva o nome guanás" (Leverger, 1862: 223).

[138] Os diversos grupos indígenas foram classificados em três categorias: "1ª as que vivem sob nossas vistas; a 2ª, as que vivendo ainda no primitivo estado de independência, todavia relacionão-se connosco, e a 3ª, as que nos hostilizão e mostrão não dispostas a mudarem seo modo de existência" (Ferreira, 1848).

No clima intelectual do final do século XIX, permeado pelas discussões em torno dos vínculos entre raça, ciência e sociedade, teve o memorialista Taunay a oportunidade de manifestar as diferenças entre os subgrupos Guaná em termos de aspectos raciais e de temperamento, fazendo a seguinte distinção:

> (...) o Terena aceita com dificuldade as nossas ideias e conserva arraigados os usos e tradições de sua raça (...) fala com volubilidade, usando o seu idioma sempre que pode, e manifestando o aborrecimento por se expressão em português (...) é o Layana um tipo de transição tem (...) menos aversão aos brancos, de cuja língua se serve (...) com gosto e facilidade (....) o tipo Kinikinau mostra-se muito diverso dos dois precedentes: traz o homem estampadas no rosto a apatia e a placidez, as feições ao regulares e até certo ponto bellas, embora nada vivazes (...), o Guaná quase desapareceu do distrito, fundido nas raças branca, índia ou negra que os cercam (Taunay, 1931:17-8).[139]

A distinção necessária às autoridades estava estabelecida em termos do grau de receptividade e "civilidade" apresentado pelos grupos e, consequentemente, da sua serventia ao Império brasileiro. Nesse contexto, a localização constituía um dado importante para a orientação da política do Regulamento das Missões (1845) de reunir em uma só aldeia os grupos próximos. De um lado, constituíram-se dados necessários para um maior controle dos índios e referências para a atuação dos administradores, por outro, como se viu anteriormente, as nomeações e o pertencimento a uma aldeia serviram também de referência aos diversos grupos indígenas, uma vez que as reivindicações que faziam tinham naqueles elementos o seu ponto de partida. O etnônimo e a aldeia passaram a ser os signos da sua existência no interior da sociedade mais ampla, a partir delas ocorria o seu reconhecimento.[140]

---

[139] Releva entender as impressões de Taunay como membro do prestigioso Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e dentro do contexto intelectual do final do século XIX, quando foram registradas as suas memórias. Sobre as vinculações entre raça, ciência e sociedade no Brasil vide Schwarcz (1993) e Monteiro (1996).

[140] Essa perspectiva de análise pode ser encontrada nos estudos de Almeida (2003).

Nos relatos e narrativas produzidos entre o final do século XVIII e meados do seguinte, os Kinikinau aparecem como uma reprodução das imagens coloniais constituídas sobre os Guaná que, como se viu anteriormente, foram representados pelos cronistas e memorialistas, como dóceis, pacíficos e os mais "aptos à civilização". Nesse sentido, os Kinikinau emergiram no espaço luso-brasileiro como herdeiros das pautas culturais Guaná-Aruák, isto é, da abertura ao contato e convívio com outros povos, receptividade e tendências integradoras e, nessa condição, iriam se relacionar com a sociedade do Império brasileiro a partir de suas aldeias e missões religiosas, de onde partem com suas reivindicações e de onde saem para prestar diversos serviços, públicos e privados. Assim, a visibilidade dos Kinikinau se deu no curso de sua relação com os "outros"; em um mundo no qual se mapeavam e se classificavam tudo e todos, os Kinikinau apareceram como pacíficos e "amantes da lavora" (Macerata, 1996: 167 [1843]).

No processo de consolidação como uma formação sociocultural indígena, os Kinikinau apropriaram-se da designação de origem Guaicuru como seu próprio nome de identificação, que foi fixado nos documentos do Império brasileiro, ganhando os atributos genericamente conferidos aos Guaná, que correspondiam à política usualmente praticada pelos Kinikinau em suas relações com os outro. A nomeação assumida pelo grupo evoca uma parte da sua história, remetendo à sua antiga relação com os Eyiguayegi-Mbayá, como se viu anteriormente.

Cumpre observar que, de um modo geral, os etnônimos tenderam a estar vinculados à identificação conferida por outro grupo, refletindo o estado das relações de poder em vigência (Ardener, 1989). Mas, como nota Fardon (1987), o simples ato de nomear clãs, aldeias ou linhagens com um nome coletivo não é, certamente, suficiente

para tornar discretos e fluídos grupos em categorias étnicas, é preciso auto-identificações, reconhecimento de outrem e comunicação das diferenças. Esse processo foi percorrido pelos Kinikinau que se apropriaram da nomeação a eles atribuída e passaram a se identificar e a serem identificados como tal no período formativo do Estado-nação brasileiro, quando se verificou a instituição de novos dispositivos para o governo dos povos indígenas, dentre os quais a Diretoria Geral de Índios, que teve proeminência não simplesmente na produção de informações e descrições sobre os mais diversos grupos, mas, sobretudo, na investidura de valor legal às nomeações tribais que, dessa maneira, ganharam alguma real importância. Assim, as nomeações específicas se consolidaram no contexto da execução do Regimento das Missões (1845), sendo utilizadas nos relatórios da Diretoria Geral de Índios, de Mato Grosso, bem como nos pronunciamentos dos presidentes dessa província.[141]

Finalmente, e não menos importante em relação às nomeações, cabe lembrar que os etnônimos nem sempre tiveram os mesmos significados e a mesma importância da qual hoje são revestidos. Mas, pode-se afirmar que a nomeação étnica consagrada pelo Estado-nação ganhou um valor político-administrativo que, captado pelos indígenas, serviu para o desenvolvimento da noção de direitos em relação ao novo centro de poder representado pelo Estado imperial brasileiro, que passou a ser visto como aquele que concede direitos e proteção, substituindo no plano externo as antigas redes sociais baseadas em alianças. As designações etnonímicas passaram a adquirir importância na medida em que o pertencimento a este ou àquele grupo podia significar o acesso a terras,

---

[141] Com a constituição do Estado brasileiro foram instalados os governos provinciais e, no âmbito desses deu-se a criação de uma nova instituição, a Diretoria Geral de Índios, para administrar os povos indígenas no Império, conforme as determinações do Regulamento das Missões e Catequese de 1845, destinado a promover a educação, a catequese e o sistema de aldeias. Cf. Moreira Neto (2005 [1971]).

ao trabalho e outros recursos, que anteriormente se realizava através das relações sociais baseadas nos laços de parentesco e solidariedade (Albers, 1996).

A afirmação da nomeação dos Kinikinau, portanto, se deu através da conjugação de diversos fatores e da presença de diferentes agentes sociais, além dos militares, missionários e outros funcionários reais que atuaram e circularam na região do Alto Paraguai, entre o final do século XVIII e o seguinte: viajantes; botânicos e desenhistas de expedições geográficas; cartógrafos e engenheiros, o que colocou as populações indígenas da região em contato com um contingente plural de novos sujeitos sociais.[142] Ainda que os encontros tivessem sido temporários eles proporcionaram o registro das impressões europeias sobre a região, sua flora, fauna e os seus povos, gerando dados e informações que concorreram para consolidar as nomeações e divulgar os costumes dos diversos povos presentes nos territórios visitados pelos europeus a partir do final do século XVIII.[143]

A segunda situação que considero produtora de possibilidades de se visualizar a manifestação das estruturas e princípios gerais organizadores da atuação dos Kinikinau, em suas tendências aliancistas, apropriadoras e integradoras, é aquela ocorrida no período que se estendeu do final do século XVIII a meados do seguinte, correspondente ao tempo

---

[142] Não se pode perder de vista que este período correspondeu ao tempo em que conhecer, classificar, catalogar e registrar tornou-se uma verdadeira febre entre os ocidentais.Vide: Pratt (1999). A província de Mato Grosso também não escapou do olhar científico, do espírito investigativo da época.

[143] Refiro-me aos conhecimentos produzidos, sobretudo, pela expedição científica de Grigory Ivanovitch Langsdorf (1821-1829), da qual participou Hercules Florence, que escreveu suas memórias sobre a região em Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas pelas Províncias Brasileiras de São Paulo, Mato Grosso e Grão-Pará – 1825-1829 (1977); a Expedição às regiões centrais da América do Sul, entre 1850 e 1858, de Francis Castelnau (1848); da Viagem ao redor do Brasil, de João Severiano da Fonseca (1880); do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (Viagem Filosófica pelas capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá) e das Notícias sobre a Província de Mato Grosso, nos séculos XVII-XVIII de Joaquim Ferreira Moutinho (1875-1878); além das expedições portuguesas de reconhecimento da região, como a do engenheiro Luiz D'Alincourt que escreveu os Resultados dos Trabalhos e Indagações Statísticas da Província de Mato Grosso (1887-1880).

em que os Kinikinau, como os demais Guaná migrantes, converteram-se em súditos portugueses e, em seguida, em um dos grupos indígenas da emergente nação brasileira.

Em um primeiro momento, eles buscaram os agentes da Coroa portuguesa e por eles foram acolhidos, nas proximidades dos fortes militares da província de Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, nas atuais regiões de Corumbá e Miranda. Do ponto de vista dos luso-brasileiros tratava-se de uma estratégia que visava assegurar a ocupação de fronteiras recentemente estabelecidas, e que coincidia com a movimentação dos Guaná na transposição do rio Paraguai, para as suas margens orientais, movimento que foi muito bem recebido pelos luso-brasileiros, como se vê nos documentos da época.

Almeida Serra, em seu Parecer sobre a Defesa da Capitania de Mato Grosso, de 31 de janeiro de 1800, salientava a importância estratégica da região de Albuquerque, a necessidade de se manter os povos indígenas como aliados, e os esforços dos luso-brasileiros para atraí-los e mantê-los afastados dos espanhóis:

> Este morro [Albuquerque] é um lugar importante do Paraguay, e que pede, no caso de guerra, uma reforçada patrulha: porque elle dista uma milha do ângulo, que formam neste lugar as Serras de Albuquerque em que está a povoação deste nome, ângulo que forma o lado oriental dellas (...) e o outro lado que deste ponto volta para o poente; e como nas encarpas deste ângulo e correspondentes campos vivem fronteiros ao dito morro os mil e quatrocentos índios Guaicurús e Guanás, nossos aliados, esta patrulha é indispensável para segurar estas tribus na nossa amizade, e dissipar-lhes o terror pânico que conceberam pelos estragos, e mortandades que lhes fizeram os hespanhóes; e evitar as persuasões desta vizinha nação, que eficaz e simuladamente solicita chamal-os à sua antiga amizade, e terras (Serra, 1840: 37 [1800]).[144]

Sertões imensos e dilatados, indígenas a serem contidos e administrados, e a fronteira a ser consolidada e defendida foram, a partir do final do século XVIII, as noções fundamentais na organização da província de Mato Grosso e da estruturação dos lugares

---

[144] Memória ou Informação dada ao Governo a Capitania de Mato Grosso, por Ricardo Franco de Almeida Serra, Tenente-Coronel Engenheiro, em 31 de Janeiro de 1800. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, t. II, 1840, p. 19-49.

sociais dos diferentes segmentos que ocupavam o espaço fronteiriço no extremo oeste brasileiro para a construção da região, produto de um conjunto de relações sociopolíticas e econômicas.[145] A esse empreendimento, os Kinikinau estiveram articulados, conquistando um espaço como aliados e povoadores, instalando-se próximos aos fortes militares, em missões religiosas e aldeamentos oficiais.

Para não ficar deserto o dilatado sertão que beirava a fronteira, portanto, o Império brasileiro precisou manter os índios no Baixo Paraguai, sendo esse um dos mais prováveis motivos da continuidade dos indígenas na região.[146] Entretanto, se sob a perspectiva das autoridades luso-brasileiras tratava-se de conquistar a simpatia e a aliança com os indígenas, para a execução do projeto de ocupação da área de fronteira na raia do extremo oeste, pode-se dizer que, do ponto de vista dos Kinikinau e dos demais Guaná tratava-se da conquista de novos parceiros que pudessem substituir aqueles que se tornaram incômodos, e de novas oportunidades, uma vez que as pretensões dos luso-brasileiros em mantê-los como aliados coincidiam com os interesses dos Kinikinau. Nesse movimento, o Império brasileiro ganhou importância para o grupo, na medida em que se proclamava senhor dos territórios nos quais aqueles indígenas haviam se estabelecido na segunda metade do século XVIII e, assim, revelavam-se como os parceiros mais adequados às suas necessidades e aspirações.

O engenheiro português Ricardo Franco de Almeida Serra, o comandante do Real Presídio de Coimbra, Francisco Rodrigues do Prado, e o frei capuchinho José de Macerata foram algumas das primeiras autoridades do Império luso-brasileiro a

---

[145] Cf. Bourdieu (1989).

[146] Esse aspecto da história dos Kinikinau-Guaná será retomado no próximo capítulo.

registrarem a entrada dos Kinikinau no território da fronteira do extremo oeste e a se relacionarem com aqueles grupos, e que entenderam que os Guaná, tangidos pelas tropelias dos Guaicuru, estariam em rota de fuga, aportando na região guarnecida pelos lusos através do Comando Militar do Alto Paraguai. Prado (1839 [1795]) registrou que em 1792, mais de trezentos Guaná "vieram ao Presídio de Nova Coimbra pedir proteção dos Portugueses" (p. 38). Para Macerata, cerca de mil Kinikinau estariam fugindo da América espanhola, a fim de "não sofrerem mais aos serviços e roubos da vagabunda e malfazeja nação Guaicuru que os tinham ameaçado de tirar-lhes a vida" (Macerata apud Silva 2002: 37).

Os registros indicam a necessidade de proteção e a fuga como as motivações da travessia dos Kinikinau para o território luso-brasileiro. Porém, ao se rastrear a atitude tomada pelos Kinikinau impõe-se pensar mais amplamente a situação, indo além da percepção dos agentes da Coroa portuguesa, incluindo-se e levando-se em conta os interesses dos indígenas envolvidos no seu movimento de deslocamento para a banda oriental do rio Paraguai.

Da perspectiva dos Kinikinau, os registros e descrições do período permitem inferir que se tratava da busca de novas possibilidades, na situação da desestruturação da aliança Mbayá-Guaná, dentro da sua política predominantemente de ajustes e acordos. Essa se expressou no seu pedido para se integraram à Missão Nossa Senhora da Misericórdia e na sua iniciativa de se alojarem próximos aos fortes estabelecidos na região, atuação que não pode ser tomada meramente como atitude de um povo ameaçado, perseguido, e sem rumo, o que seria imprudente e simplista. Dois indícios significativos permitem fazer um contraponto àquela percepção. Primeiro, quando se verifica a rápida inserção da produção dos Kinikinau, e dos Guaná em geral, no mercado regional, uma

das suas mais antigas aspirações. Serra (1800) observou que no final do século XVIII, "os Guaná vendem todos os annos em Coimbra, algumas redes e pannos, grande somma de batatas e alguns porcos" (p. 209); Macerata (1843:5) assinalou que em meados da década de 1820, os Guaná comercializavam seus produtos em Cuiabá; o viajante Francis Castelnau (1949), quando em 1845 realizou sua expedição à região de Mato Grosso, deixou registrado que os Quiniquinaus "são muito laboriosos e entretem com os brasileiros um grande comércio de farinha de mandioca e arroz. Suas roças são extensas e muito bem plantadas" (p. 248). Em um relato de 1848, do Diretor Geral de Índios da província de Mato Grosso, Joaquim Alves Ferreira constatou, em relação aos Guaná, que:

> (...) muitos deles se ajustam para serviços de toda espécie em diversos pontos da província e, mormente para a navegação fluvial. Sustentam-se da caça e da pesca, mas principalmente da carne de vaca e dos produtos de sua lavoura. Cultivam milho e mandioca (da qual fazem sofrível farinha), arroz, feijão, cana, batata, hortaliças e igualmente todos os gêneros de agricultura do país. As suas colheitas não só chegam para o seu consumo como que lhes resta um excedente que vendem a dinheiro ou permutam por diversas fazendas, ferramentas, aguardente, espingarda, pólvora, chumbo e quinquilharias e bem assim gado vacum e cavalar, de cuja criação ocupam-se. Fiam, tecem e tingem o algodão e a lã, de que fazem ótimas redes, panos, cintos e suspensórios, e quase todos entendem e falam nosso idioma e estão em fase de se curar de sua educação intelectual e religiosa.[147]

Augusto Leverger, um dos presidentes da província mato-grossense registrou que cerca de oitocentos Kinikinau formavam uma aldeia na região de Albuquerque, observando que esses "occupam-se de lavoura, e abastecem essa parte de nossa fronteira de farinha de mandioca e feijão, cultivam também a canna e o arroz" (Leverger, 1862: 223), registrando a presença das diversas "tribus" Guaná no território brasileiro:

> A nação dos Guaná é uma das mais consideráveis d'estas regiões. Divide-se em diversas tribus que foram indevidamente consideradas por alguns escritores, como outras tantas nações distinctas. Alguns habitam a republica do Paraguay, outros ainda no estado selvagem, vivem no Chaco, do Fecho do Morro para S., os que moram em nosso território são os terenas, os laianas, os

[147] Arquivo Público de Mato Grosso (APMT). Livro de Registro da Diretoria Geral dos Índios. Ano 1848-1860:06.

> quiniquinaus e outra tribu que conserva o nome guanás. Os terenas e os laianas estão aldeados na visinhança do nosso presídio de Miranda. Os quiniquinaus em número de mais de 800 individuos formam uma aldêa no mencionado Matto Grande, 3 legoas de Albuquerque (p. 223).[148]

Além de se observar que a inserção dos Kinikinau no mercado da região do Baixo Paraguai era uma realização que atendia tanto as aspirações dos regionais quanto as dos indígenas, impõe-se a necessidade de se notar que a travessia dos Guaná chaquenhos para as novas terras evocava as antigas táticas Aruák, de movimentos integrativos e simultaneamente adaptativos a novos ambientes sociais e étnicos (Susnik, 1971).

O segundo indício que trabalha contra a percepção da passividade dos Kinikinau se encontra no registro de Ricardo Gomes Jardim (1846), que fez uma reveladora observação em relação ao relacionamento dos Kinikinau com os Eyiguayegi-Kadiwéu, registrando que os conflitos entre eles impediram que os Kadiwéu permanecessem na região do Baixo Paraguai. Em seu discurso, Jardim, referindo-se ao cumprimento do Regulamento de 1845, prestava informações à Secretaria de Estado dos Negócios do Império sobre a quantidade e a situação das aldeias existentes na província de Mato Grosso, o número e a "índole dos índios das diferentes tribus que as povoam". O discurso, além de indicar a necessidade de redução do número de aldeias, propondo reunir em uma aldeia diversos grupos, apontou para as relações de conflitos que estavam se dando entre os Kinikinau e os Guaicuru, com a saída desses últimos da região:

> Entre os índios aldeados no Baixo Paraguay deixei de contemplar os errantes e altivos Canídeos, que tendo apresentado querer fixar-se perto de Albuquerque, acossados por outras hordas suas inimigas, abandonarão ultimamente o lugar em que começavam a aldear-se em razão de rixas e desavenças que tiveram com os prestantes e pacíficos Quiniquináus e retirão-se para os campos da outra banda do Paraguay (Jardim, 1846).

---

[148] Para esse mesmo período, as Actas Cuiabanas, Arquivo da Diretoria dos Índios, cap. XIV, (1847), Arquivo Público de Mato Grosso, registra um mil Kinikinau.

Esse pronunciamento é bastante significativo, posto que indiciário não apenas de modificações nas relações entre os Mbayá e os Kinikinau, mas, sobretudo, por indicar que a subordinação e o temor atribuídos aos Kinikinau podem não ter sido tão consistentes quanto os registros coloniais fizeram crer. O discurso daquela autoridade do Império brasileiro permite perceber que, em meados do século XIX, as relações Mbayá-Kinikinau haviam se tornado agudamente tensas e, sobretudo, desconstroem a definição do relacionamento em termos de temores e da submissão dos Guaná em relação aos Mbayá, mostrando as contingências e as contradições próprias do processo histórico, e o aproveitamento pelos Kinikinau de circunstâncias a eles favoráveis para a formulação de saídas de situações incômodas ou inconvenientes.

Os Kinikinau, naquela ocasião, ao que tudo indica, sentiam-se seguros e nada temerosos frente aos Eyiguayegi-Kadiwéu: esses não constituíam uma real ameaça, tanto é que aqueles últimos abandonaram a região de Albuquerque, permanecendo ali os Kinikinau. Esses não estavam mais dispostos a continuar com uma aliança onerosa, tampouco temiam um ataque destrutivo, sabedores de que quanto mais enfraquecidos, consequentemente mais necessitados, mais ameaçadoras eram as exigências dos Mbayá.

A percepção dos Kinikinau sobre o mundo no qual estavam inseridos também pode ser vista na ocupação dos espaços existentes ou forjados no interior da sociedade mais ampla, que foram taticamente aproveitados. A documentação existente permite inferir que, entre os desejos e as ambições dos espanhóis, dos portugueses e dos Eyiguayegi-Mbayá, os Kinikinau se movimentaram com relativa desenvoltura: em relação aos últimos se posicionaram rompendo a antiga aliança; em relação às políticas de dois Estados coloniais optaram — dentro das possibilidades históricas que se lhes apresentavam, e da correlação de forças estabelecidas naquela região de fronteiras —,

pelo deslocamento para o extremo oeste, no momento em que a região ia se consolidando como território luso-brasileiro. A fixação dos Kinikinau nessa região se deveu não somente à iniciativa do grupo, convindo considerar outros fatores, lembrando que os Kinikinau se moviam quase sempre associados ou acompanhando outros grupos, como os Terena, por exemplo, que, naquele momento, também se deslocavam para o território luso-brasileiro.

Convém também lembrar que a migração para a região de Corumbá e Miranda foi favorecida pelas contradições e debilidades do nascente Império brasileiro, traduzidas na dificuldade de abastecer a população regional com gêneros alimentícios e, consequentemente, pela precariedade para assegurar a ocupação efetiva de uma remota região de fronteira recentemente incorporada, o que tornava a presença indígena uma necessidade. Tudo isso foi capitalizado pelos indígenas que se colocaram na condição de aliados, na expectativa de reciprocidade, realizando a sua inclusão na história da região.

Assim, os Kinikinau se incluíam na história mais ampla da região como parceiros do Império brasileiro, ao lado daqueles que conquistaram aos espanhóis os territórios onde se encontravam, migrando por uma série de fatores, em que pese considerar suas relações conflituosas com os Mbayá, a pressão dos colonos criollos temerosos com o potencial demográfico dos Guaná, e ainda os princípios que estruturavam a vida do grupo, as conveniências e as possibilidades que se abriam para os Kinikinau, no novo ambiente político representado pelo Império brasileiro. Este necessitava da presença indígena na área de fronteira, almejando criar uma espécie de “muralha”, primeiro para

deter os espanhóis e depois os paraguaios; garantindo a presença dos povos indígenas no extremo sul estes tratariam de defendê-la contra pretensões estrangeiras.[149]

Dessa forma, a terceira experiência vivenciada pelos Kinikinau que possibilita perceber a continuidade de suas tendências de estabelecer alianças e de se apropriar dos dispositivos e noções da sociedade envolvente, pode ser vista na sua busca e instalação em missões religiosas e aldeias, quando se percebe que a travessia para o território brasileiro tornou-se extremamente significativa para o grupo, porque, a partir dali, verificou-se a sua primeira experiência de territorialização, entendida como uma intervenção direta da esfera política, de um aparato do tipo estatal (colonial ou nacional) que vincula um grupo de indivíduos a limites geográficos bem determinados (Pacheco de Oliveira, 2004: 23).[150]

Os Kinikinau, a partir da aceitação do seu assentamento em aldeias, por um lado foram transformados em um "objeto étnico" e, por outro, apropriaram-se dessa condição de índios aldeados, a partir da qual se reorganizaram, reelaboraram sua relação com o passado e construíram uma nova territorialidade, demarcando o seu espaço. Nesse sentido pode-se dizer que constituíram experiências significativas tendo como centro o aldeamento oficial.

A experiência de aldeamento se desdobrou em uma multiplicidade de outras relacionadas à atuação do Império brasileiro no seu projeto de governar os povos indígenas. No caso dos Kinikinau, este foi realizado, sobretudo, pelos missionários

---

[149] Essa metáfora foi muito bem usada por Farage (1991) em seu estudo sobre os povos indígenas na região que atualmente corresponde a Roraima e Guianas, avaliando que Portugal transformou seus aliados indígenas em uma fronteira viva, suas "muralhas dos sertões".

[150] Territorialização aqui é compreendida como um processo de mão dupla, que envolve tanto o Estado do tipo ocidental quanto os povos indígenas, na inicialização e consolidação do processo de fixação territorial, a partir do qual se reconstruíram as territorialidades indígenas.

capuchinhos italianos, na província de Mato Grosso, região de Albuquerque, na Missão Nossa Senhora da Misericórdia, criada pelo Frei José Maria de Macerata, na Aldeia-Missão Nossa Senhora do Bom Conselho, dirigida pelo Frei Mariano Bagnaia, e também em Miranda, geralmente mencionada simplesmente como aldeia de Kinikinau de Miranda, correspondendo à Aldeia de Agaxi. Taunay (1931) faz referência a esta aldeia no capítulo sobre os índios de Miranda, quando registrou que "os Kinikináus aldeavam-se no 'Euagaxigo', a sete léguas N.E. de Miranda" (p. 20), observando que o nome é de origem Guaicuru, significando bando de capivaras.

Essas instituições representam os "lugares" a partir dos quais os Kinikinau foram preferencialmente vistos, considerados e requisitados, o que impõe um olhar mais detido, no sentido de se perceber a importância que elas assumiram para os Kinikinau, começando com a apropriação da noção e da própria instituição do aldeamento. A noção de aldeia representa uma categoria administrativa que foi incorporada pelos Kinikinau que, como um povo Guaná, encontrava-se socialmente organizado em redes de parentesco, como indicou Sanches Labrador (1910 [1768]).

A categoria ocidental de aldeia, embora não coincidisse com a concepção indígena, foi apropriada pelos Guaná como uma tática para se situarem melhor na ampliada rede de trocas, envolvendo os não indígenas, da qual passaram a participar, sobretudo, a partir da segunda metade do século XVIII. Essa experiência transformou-se no marco de referência do novo centro de poder representado pelo Estado luso-brasileiro, com o qual passaram a dialogar e a incorporar muitos dos seus discursos e dispositivos. É a partir das "aldeias" que se deslocam para reivindicar, protestar e negociar, como sujeitos reconhecidos pelas novas instâncias de poder. Perceber esse movimento significa identificar a maneira através da qual os Kinikinau se situaram sob um novo contexto

histórico, articulando-se com a sociedade brasileira. O aldeamento promovido pelos luso-brasileiros, portanto, visto menos como um dispositivo do Estado e mais como algo apropriado pelos indígenas, permitem situar os Kinikinau como sujeitos que atuam na construção de referências em um mundo social e politicamente ampliado, a partir das quais pudessem se situar e se reorganizar.

Os relatos da Diretoria Geral de Índios da Província de Mato Grosso, bem como os discursos dos presidentes provinciais, oferecem indícios que permitem perceber que as aldeias oficiais não se conformaram apenas como uma instituição do Estado. Pode-se afirmar que os Kinikinau "territorializaram" um espaço, ainda que diminuto, a partir do qual buscaram se situar como interlocutores legítimos frente ao Império brasileiro. Considerar que os Kinikinau produziram uma nova territorialidade no espaço do aldeamento implica em entender que eles se apropriaram dos dispositivos do Império brasileiro, ocupando um espaço destinado ao disciplinamento dos povos indígenas, para outros fins, o de garantir uma vida coletiva, de recompor sua existência, enquanto uma coletividade que compartilha um acervo social e cultural acumulado, traduzido pelos seus conhecimentos, sensibilidades e habilidades do saber-fazer local. Para isso exerceram a capacidade de adaptação inventiva e de se conferir sentido à vida, como experiências próprias das coletividades humanas.

O aldeamento, como um dos dispositivos do Império brasileiro para controlar e administrar os povos indígenas, portanto, pode ser entendido como um processo de "territorialização", nos termos definidos por Pacheco de Oliveira (2004), no qual ocorreu a conjugação das ações desenvolvidas pelo Estado imperial luso-brasileiro com as ações indígenas, como pode ser percebido quando os próprios Kinikinau solicitaram o seu

ingresso na Missão Nossa Senhora da Misericórdia, na região de Albuquerque, na antiga província de Mato Grosso.

Posteriormente, com a extinção dessa missão, os Kinikinau permaneceram na região, constituindo um assentamento no local chamado Mato Grande que, de acordo com a política do Império brasileiro, expressa no Regimento das Missões, foi transformado em uma "aldeia", categoria administrativa que certamente não correspondia às concepções indígenas de organização do seu grupo.[151] Importa assinalar nesse momento a tendência incorporadora dos Kinikinau, que também se manifestou na apropriação de noções da sociedade envolvente, como um movimento tático, proporcionado pela situação sócio-histórica do contato.

Sem se desconsiderar a dimensão intervencionista das aldeias oficiais, denominadas "aldeias regulares", essas desempenharam um papel fundamental para os Kinikinau, na medida em que permitiram a constituição de uma referência histórica. A partir de suas aldeias, em Albuquerque e Miranda, puderam realizar as reivindicações de tudo aquilo de que se consideravam merecedores, demarcando assim um espaço sociopolítico no interior da sociedade envolvente e, assim, talvez o mais importante: os Kinikinau tiveram a oportunidade de recompor o seu lugar de pertencimento, produto de um trabalho de reconstrução de sua territorialidade, refazendo uma solidariedade fundada na crença de uma origem comum, transformando a aldeia em um lugar de memória dos Kinikinau, a partir da qual o grupo relembra o seu passado. Esse é um aspecto fundamental da história relembrada pelos contemporâneos Kinikinau, que se apropriaram

---

[151] Partindo do caso de Aldeia de Buriti, Pereira (2009) demonstrou que o entendimento dos Terena, sobre a sua própria organização, está assentado na categoria indígena de "família tronco" e que "a aldeia deve ser entendida como um adensamento de relações parentais, políticas e religiosas entre um determinado número de "troncos" que ocupam uma área contínua de terra" (p. 53-4).

de uma das aldeias instituídas pelo Império brasileiro como sua terra de origem, isto é, dos seus antepassados, reafirmando o desejo de serem reconhecidos em sua especificidade e de que sua história seja conhecida, para que eles não sejam esquecidos: "apesar de sermos considerados por muito tempo extintos, os meus avós contavam a história de quando foram expulsos de sua terra de origem, hoje conhecida como Agaxi" (João Moreira, professor Kinikinau). Essa preocupação encontra-se claramente estabelecida entre os Kinikinau, que se consideram um povo em luta pelo seu reconhecimento: "apesar de todas as dificuldades enfrentadas pelos Kinikinau percebe-se a grande vontade que esse povo tem de mostrar a sua existência (...) uma das lutas já ganhamos: o direito ao nosso próprio etnônimo" (Rosaldo de Albuquerque Sousa, professor Kinikinau).

Embora se leve em conta que a apropriação de um território dado, de uma base territorial fixa, altera o significado das expressões coletivas, torna-se necessário considerar, também, a permanência de uma estrutura geral que orienta a reorganização e as reelaborações efetivadas pelo grupo.[152] Essas não se realizam no vazio, mas a partir de saberes e fazeres constituídos que podem ser atualizados sob novas condições de existência. Nesse sentido, os novos lugares sociais (Missão e Aldeia) permitiram a continuidade de uma existência coletiva, e condições para a articulação e interlocução com as novas instituições de poder, enfim, para a construção de uma referência para a constituição de uma memória coletiva. Dessa forma, seguindo Almeida (2003), trabalha-se com o pressuposto de que a memória do grupo se construiu a partir da condição de

[152] As situações contemporâneas inundadas pelas concepções de fluxos e redes que permeiam o contexto da mundialização vêm demonstrando que a base territorial fixa, entendida como um princípio ordenador das sociedades, vem perdendo o seu valor explicativo. Entretanto, em relação aos povos indígenas, ela permanece, em função da importância que o vínculo entre o sentimento de pertencimento e um lugar de origem específico apresenta para a sobrevivência e continuidade dos povos indígenas, no Brasil.

índio aldeado, “com a ideia de procedência do grupo a partir do estabelecimento da aldeia e da doação de terras, pelo menos era assim que se posicionavam quando reivindicavam seus direitos” (p. 274).

As aldeias instituídas pelo Estado, colonial ou nacional, também puderam funcionar como lugares que permitiram a “continuidade na transformação”, conforme a noção de “metamorfose” desenvolvida por Gruzinski (2001) permite conceber. Essa noção oferece a possibilidade de se pensar aqueles estabelecimentos a partir da perspectiva de que a experiência indígena com o aldeamento oficial foi constituída como um movimento de articulação entre sujeitos que, atuando conforme padrões culturais próprios, criam novos espaços sociais, atualizam ou ressignificam antigas práticas a fim de atender demandas que emergem de novos ambientes sociopolíticos, dos quais passam a participar, por opção ou imposição.

Ainda que se levem em conta os significados dos aldeamentos, como aqueles relacionados à disponibilização das terras para os projetos de colonização, bem como a constituição de um farto viveiro de mão de obra barata, aquela instituição pode ser percebida como constituinte de uma situação adversa a que os indígenas tiveram que responder. Gary Clayton Anderson (2005), por exemplo, abordou as missões religiosas a partir do ponto de vista dos missionados, considerando aquelas instituições como lugares que os índios usaram em seu próprio proveito: como refúgio contra os efeitos das doenças e das guerras, para preservar ou reconstruir suas comunidades frente ao colonialismo, e as possibilidades abertas pela economia da colônia, adotando-se novos símbolos dentro de uma matriz de velhas crenças.

As aldeias oficiais e as missões religiosas, como lugares que autorizaram a permanência das diferenças, possibilitaram que os Kinikinau permanecessem como

"outros" dentro de outra ordem política, social e econômica que pretendia a sua completa incorporação. Dessa perspectiva se percebe a importância daqueles estabelecimentos como foros privilegiados da continuidade e oportunidade histórica aproveitada pelos Kinikinau para prosseguirem enquanto uma formação socioindígena; é a partir deles que o grupo pode se recompor e se posicionar frente às novas contingências que tiveram que enfrentar.

A reivindicação ou aceitação do aldeamento correspondeu a uma política indígena, da qual os Kinikinau eram portadores, de povos que responderam ao colonialismo e ao Estado-nação com um menor grau de rejeição e através da qual se afirmaram como uma formação sociocultural indígena. Nesse sentido, a política de cerceamento, representada pelo aldeamento oficial, missão religiosa, nomeações de capitães, afiançada pela distribuição de objetos e honrarias, delineou a dinâmica de convivência, criando um espaço, de certa maneira estável, conformado por influências recíprocas (Anderson, 2005).

Aqueles lugares funcionaram como zonas de interação e convívio, permitindo apropriações que continuavam a representar um eficiente recurso para a sua sobrevivência, e que correspondiam aos princípios que costumeiramente pautavam suas práticas. Deram forma aos relacionamentos estabelecidos e concorreram para a aceitação do espaço-aldeia, a partir do qual adquiriram visibilidade no Império brasileiro, e se inseriram na história da região do extremo oeste brasileiro como um dos seus povoadores indígenas, aliados e prestadores de serviços.

Os lugares de intercâmbio, como podem ser vistos os aldeamentos oficiais, não constituíram espaços neutros, de livre troca de valores, signos e objetos. Longe de serem vazios, consistiram em espaços de negociação, de construção de relações que ocorreram

em um campo de exercício dos dispositivos de poderes — arena de disputas simbólicas e reais — de classificação e de acesso a bens e serviços (Bourdieu, 1989).[153] A ocupação dos espaços disponíveis, como no caso da prestação de serviços, nem sempre ocorreu sem conflitos. Relatórios da Diretoria Geral de Índios da Província de Mato Grosso indicam as formas através dos quais os Kinikinau enfrentaram as situações que consideraram injustas ou que não estavam de acordo com o princípio de reciprocidade que deviam reger as relações entre eles e o Estado ou outros empregadores.

Se para o Império brasileiro os aldeamentos representavam a liberação de vastos territórios e um reservatório de mão de obra disciplinada, destinada a fornecer serviços e víveres para as populações regionais mais isoladas, como as das guarnições e fortes da fronteira, por outro lado, para os aldeados, representavam um acesso ao mundo "dos brancos" e, no caso específico dos Guaná, a possibilidade de poderem viver sem se preocupar com os Guaicuru, além de terem oportunidade de comercializar sua produção e disporem de objetos de metal necessários às suas atividades (Schuch, 1995).

As constantes reivindicações dos Kinikinau feitas ao Estado imperial apontam para a compreensão do desejo do grupo em estar inserido nas esferas do novo centro de poder, mostrando que, como os demais Guaná, desejavam ser reconhecidos como merecedores de atenção e direitos.[154] Essa percepção pode ser vista quando se verifica que as relações dos Kinikinau com o governo imperial brasileiro, realizadas a partir da sua

---

[153] Seguindo Bourdieu, parte-se do pressuposto de que na base de funcionamento de todo sistema social se encontra um princípio legítimo e dominante de visão e divisão do mundo, e que isso resulta de uma luta, sendo as lutas entre grupos sociais (classes ou etnias) consideradas lutas de classificação. Nessas, os diferentes agentes em luta não possuem os mesmos recursos sociais, existindo uma distribuição desigual das diversas espécies de capital (econômico, político, social e cultural), o que implica que os diferentes agentes não possuem as mesmas condições em termos de determinação.

[154] Para o caso dos Terena vide Moura (2001) e Ferreira (2003).

situação de índios aldeados, prosseguiram com base na atualização e adequação do princípio de reciprocidade, anteriormente usado em relação aos Eyiguayegi-Mbayá e que continuou a orientar a atuação dos indígenas, a partir de sua percepção de que ao Estado, na condição de aliado, cabia atender suas reivindicações, conforme pode ser observado em registros da Diretoria Geral de Índios da província de Mato Grosso, nos quais constavam as exigências dos indígenas:

> (...) continuei durante o anno a brindar os outros índios de diversas nações sejão Guanás, Terenas, Guatós (...) como aqui me procuram sucessivamente reclamando-os, e com quanto sejam excessivamente as suas exigências, não posso, contudo deixar de attende-las em parte para não desgostá-los.[155]

O registro oficial indica que a distribuição de "brindes" aos índios seguia a recomendação do engenheiro português D'Alincourt (1877) às autoridades do Império brasileiro, feita entre 1823 e 1830, quando coletava dados para os estudos sobre a defesa militarizada da região, de que era necessário "mimosear" os indígenas para obter sua simpatia e aliança. Os "mimos" aos índios considerados pacíficos, portanto, eram vistos pelas instâncias do poder imperial como uma necessidade decorrente da exigência dos índios, como uma condição para se manter a sua lealdade e defesa da região fronteiriça, se isso fosse necessário.[156] Por um lado, as autoridades luso-brasileiras, ao distribuírem, ainda que pesarosamente, objetos a título de brindes, manipulavam a situação, oferecendo ferramentas e meios destinados ao adestramento dos indígenas nas lides da atividade agrícola, conveniente ao abastecimento da população regional e aos serviços necessários a um mínimo de infraestrutura da região, sobretudo abertura de estradas, portos e

---

[155] Livro de Registro da Diretoria Geral dos Índios. Anno 1848-1860: 65. Arquivo Público de Mato Grosso (APMT).

[156] O oferecimento de brindes era uma das estratégias também utilizada para atrair os grupos considerados hostis e "amansá-los".

construção de estabelecimentos de defesa e povoamento e de outros itens, como instrumentos musicais, destinados a dotar os índios de habilidades "civilizadas"; por outro lado, os indígenas também usufruíam da situação, exigindo constantemente a reposição dos "brindes" e serviços de reparos das suas ferramentas que, também, serviam aos interesses do grupo, no sentido de se prover de recursos que pudessem concorrer para a sua sobrevivência.

A orientação de distribuir "brindes" prosseguiu em relação aos índios das aldeias oficiais. Nas listas dos bens destinados à aldeia de Bom Conselho, por exemplo, não faltaram tecidos, ferramentas, barras de metal, instrumentos musicais, entre outros, além do conserto dos bens ofertados e do envio de professores de ofícios diversos e respectivos materiais para o desempenho dos mesmos. Os relatórios do primeiro Diretor Geral de Índios da Província de Mato Grosso, José Henrique José Vieira, indicam uma série de remessas daqueles artigos: 171 metros de panno de algodão (12 de janeiro de 1853); material escolar (21 de fevereiro de 1853); 24 enxadas, 20 foices, 14 machados e 08 facões (13 de maio de 1853); uma arroba de aço e duas de ferro (sete de maio de 1853); pano para confecção de roupas e material escolar (um de setembro de 1853); instrumentos musicais (24 de outubro de 1853); duas dúzias de canivetes (28 de novembro de 1853); serrotes, folhas de serra, limas, martelos, enxadas, pregos e tesouras (29 de outubro de 1853). Nos anos seguintes, verifica-se a continuidade das remessas daqueles itens, não faltando o envio de instrumentos agrícolas (foice, enxada, machado), musicais (rebecas, clarinetes, flautas, flautins e cordas), tesouras, canivetes e folhas de flandres.[157]

---

[157] Livro de Registro da Diretoria Geral dos Índios. Ano 1848-1860: 65. Arquivo Público de Mato Grosso (APMT).

Nas despesas da Tesouraria da província de Mato Grosso com os seus aldeamentos, entre 1848 e 1860, portanto, constavam a distribuição de instrumentos de trabalho agrícola (machados, enxadas, foices, facões), o conserto de ferramentas, medicamentos e material para a escola da Aldeia de Bom Conselho (papel, tinta, lápis, penas e instrumentos musicais), todos destinados ao adestramento dos indígenas nas habilidades consideradas "civilizadas", sobretudo aquelas relacionadas ao exercício do trabalho.

Entre os "brindes" oferecidos aos indígenas constava a aguardente, às expensas dos recursos da catequese, como pode ser verificado no Ofício do Diretor de Índios, Antônio Maria Coelho, ao Presidente da província de Mato Grosso, Joaquim Raimundo de Lamare:[158]

> (...) O meu maior desejo he que V. Exa. tenha feito feliz viagem. Incluso apresento a V. Exa. os pedidos documentados da importância da aguardente que V. Exa. mandou se distribuísse aos índios Guanás e Kinikinau, e dos gêneros distribuídos aos Índios que seguirão para Cuiabá. Julgando eu que a aguardente distribuída deva ser paga pela rubrica catechese, por isso que faço pedido nesse sentido.

Se para as autoridades do Império brasileiro tratava-se de manter uma necessária relação pacífica com os indígenas, através do adestramento para o trabalho e da criação da dependência, para os indígenas tratava-se da reciprocidade em relação a sua condição de aliados, à aquisição de novas habilidades e técnicas que serviriam para a sua sobrevivência no novo contexto sociopolítico do Estado-nação que se instalava, e do qual pretendiam participar. A tácita negociação, portanto, revelava-se conveniente para ambas as partes.

---

[158]Arquivo Público de Mato Grosso, Lata C 1958.

Nos confins do Brasil português com o domínio imperial hispânico, como foi dito anteriormente, a região constituída no século XVIII como a região do Alto Paraguai ocupou uma posição estratégica no projeto de uma nação luso-brasileira, decorrendo daí as providências da política esclarecida da Coroa portuguesa, de militarização, através da criação de fortes na região de Corumbá (1775) e Miranda (1797), por exemplo, destinados a proteger a fronteira e conter os índios rebeldes que, também, serviram como ponto de apoio e referência para os povos que em seu entorno se estabeleceram e ponto de partida para a constituição de uma memória.

A primeira missão religiosa da qual os Kinikinau fizeram parte foi a de Nossa Senhora da Misericórdia que, originariamente, foi formada pelos Echoaladi (Guaná), na localidade chamada Albuquerque, correspondente a atual região de Corumbá, em Mato Grosso do Sul. Fundada pelo capuchinho José Maria Macerata, em 1819, foi posteriormente procurada pelos Kinikinau que solicitaram ao frei a sua acolhida naquela localidade.[159]

[159] Sobre a vida de Frei Macerata vide Mesquita (1931) na obra **O thaumaturgo do Sertão**, publicada em Niterói pela Typographia Salesiana.

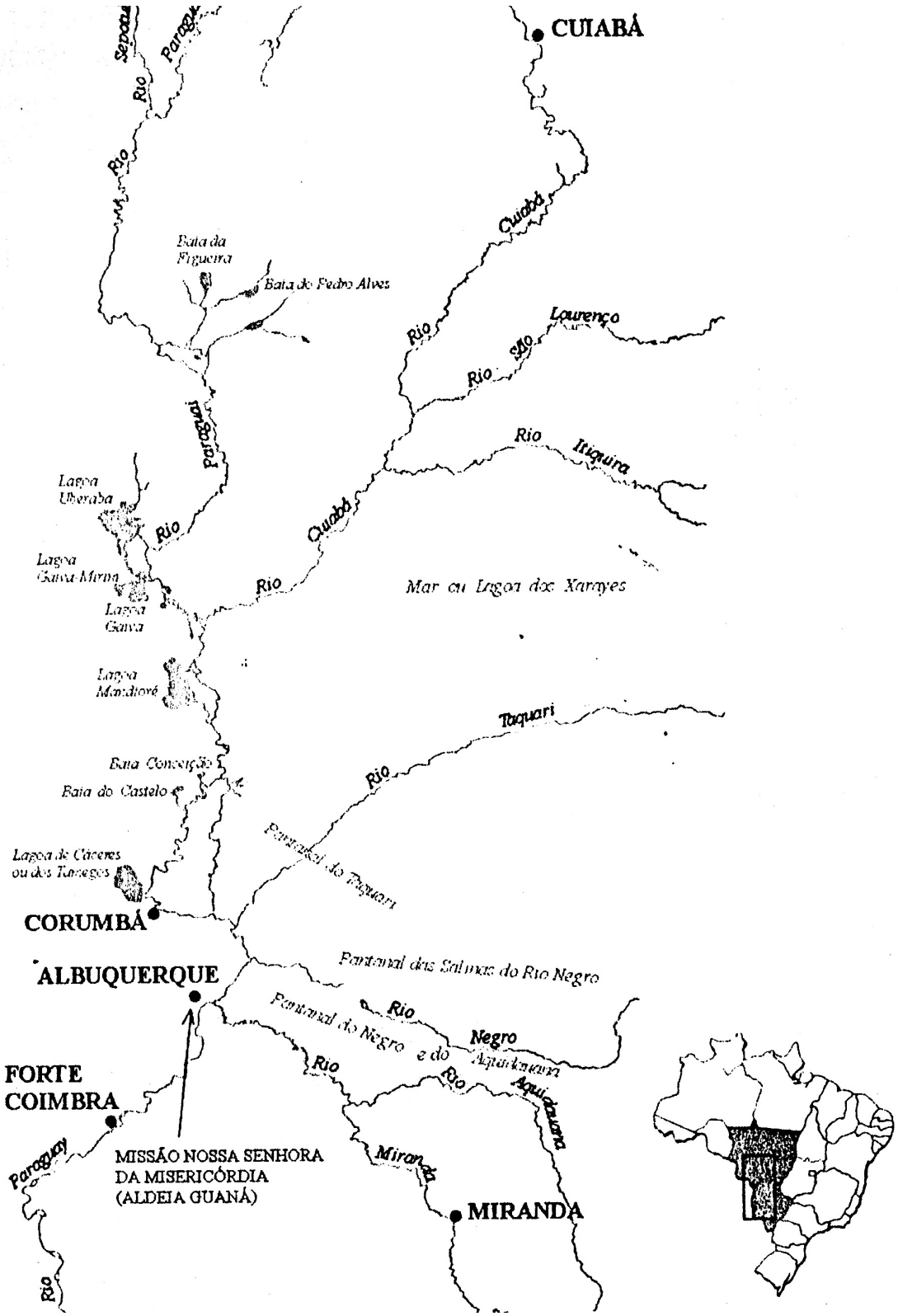


IMAGEM 09: Localização da Missão Nossa Senhora da Misericórdia em Albuquerque.
FONTE: Silva, 2001.

Muito embora se pontue a impossibilidade de se recuperar a constituição física e de se descrever o cotidiano vivido na Missão Nossa Senhora da Misericórdia, pela inexistência quase absoluta de informações, é possível entrever o sentido que essa instituição teve para os Kinikinau. Sobre essa Missão os dados se restringem às informações constituídas pelo próprio Macerata, em um relatório feito em 1843, a pedido do Presidente da Província de Mato Grosso, Zefirino Pimentel Moreira Freire; às breves menções do funcionário do Império brasileiro, Luis D'Alincourt, chefe da Comissão de Estudos Estatísticos e Topográficos da Província de Mato Grosso, em um relatório de 1826 e, ainda, do Presidente da Província de Mato Grosso, Augusto de Leverger, Barão de Melgaço, em 1851. Não obstante a pouca densidade da documentação, ela permitiu o rastreamento dos significados que estiveram envolvidos na experiência de catequese e "civilização" dos Kinikinau na Missão Nossa Senhora da Misericórdia, que aqui foi tomada não como projeto ou modelo de evangelização, mas como lugar e oportunidade a partir dos quais os Kinikinau puderam sobreviver como uma formação socioindígena no momento em que ingressaram no território luso-brasileiro.[160]

Uma das mais significativas informações a respeito da fundação da Missão Nossa Senhora da Misericórdia, em Albuquerque, é a de que ela resultou da iniciativa dos próprios indígenas:

> Nação [Guaná] que reside em Albuquerque do Baixo Paraguai, pouco distante do Forte Coimbra, fronteira de Espanha. Esta nação é digna de particular atenção sendo que por sua mesma vontade, no ano de 1817 requereu ao Exmo. Sr. Marquês de Aracati, governador então da Província se dignasse alcançar S.D.M. João VI (...) um favorável despacho ao seu bom desejo e, com efeito, obteve pronta e felizmente, havendo por bem mandar-lhe um Missionário Apostólico da Propaganda Fide, frei José Maria de Macerata (Macerata, 1943: 3).

---

[160] O ponto de vista do Estado, o seu projeto e expectativas em relação aos povos indígenas, o Regimento das Missões podem ser vistos em Beozzo (1983), que apresenta e analisa a legislação formulada pelo Estado brasileiro para governar os índios.

A Missão organizada por Macerata, sob o nome de Nossa Senhora da Misericórdia do Baixo Paraguai, portanto, resultou da reivindicação indígena ao Presidente da Província de Mato Grosso, Marques de Aracati, e autorizada por D. João VI, servindo primeiramente aos Echoaladi, também conhecidos como Guaná, "e com essa nação justamente a seguinte, Quiniquinau, que tem a mesma língua e o mesmo partido, contando esta com aquela quatro mil e mais almas, mostraram-se todos geralmente dóceis e constantes a cotidiana instrução e a todos os exercícios de piedade e de religião" (Macerata, 1843: 3).

A Missão Nossa Senhora da Misericórdia constituiu uma experiência singular no seu tempo, uma vez que quando foi estabelecida não existiam missões em outros aldeamentos (Schuch, 1999). Embora não estando mais em vigência, prevalecia a política do Diretório Pombalino (1750-1798) de secularizar os aldeamentos, com uma administração civil dos índios, anteriormente realizada por missionários (Beozzo, 1983), o que indica a singularidade do empreendimento organizado pelo religioso Macerata, uma vez que no vácuo da legislação, entre o fim do Diretório e da instituição do Regulamento das Missões (1845), período em que foi criada aquela missão, predominou o princípio pombalino de laicização dos aldeamentos.[161]

Dessa maneira, constituindo a Missão Nossa Senhora da Misericórdia uma exceção dentro do pensamento que predominou naquela época, por ter funcionado em um período em que não havia uma legislação específica em relação à administração dos aldeamentos, fica difícil verificar as normas oficiais que regeram a organização daquela

[161] Cunha (1992: 139) assinala que ante o "vazio legal" perdurou oficiosamente as determinações do Diretório, como padrão de referência.

instituição (Schuch, 1999). Porém, os registros permitem perceber as características básicas daquela missão.

Sargento-Mor do Império brasileiro e Chefe da Comissão de Estados Estatísticos e Topográficos, o engenheiro Luis D'Alincourt percorreu a província de Mato Grosso entre 1823 e 1830, observando e descrevendo geograficamente a região, indicando as áreas propícias para a localização de guarnições militares para a defesa das fronteiras e as áreas onde se localizavam as aldeias. Partindo do forte de Miranda, após três dias chegou à aldeia-missão Nossa Senhora da Misericórdia, constatando que os índios ali abrigados, Guaná (Echoaladi) e Kinikinau, sabiam ler e escrever. Em seu relatório, datado de 1826, D'Alincourt também registrou suas impressões sobre aquele aldeamento:

> A situação desta Aldêa he mui prazenteira, o terreno secco, espaçozo, plano, e optimo para a cultura; o clima deliciozo e o ar puríssimo. He povoado de índios Guanans, que chegão a 1.300 almas, gente mui luzida, de boa estatura, e dotada de muita habilidade, e penetração própria para tornar-se grandemente útil a si, e proveitoza ao Estado, sendo dirigida e governada por mão hábil e dezinteressada... (D'Alincourt, 1857: 45).

Missionário Apostólico da Propaganda Fide, Macerata certamente seguia as diretrizes da Santa Sé.[162] Preocupou-se com a conversão dos indígenas, mostrando os resultados da sua atuação junto aos Kinikinau e Guaná:

> (...) se fizeram então dignos, em número de 593 pessoas, entre grandes e pequenos, de ambos os sexos, de receber o Santo Baptismo como consta do Livro Legal dos Assentos e pelo decurso de quase um lustro de Missão de ser 49 pessoas unidas no Santo Matrimônio, conforme o rito da Santa Romana Igreja, em cujo número, teve o primeiro lugar o chefe da Nação chamado Guanita (Macerata, 1843: 2).

---

[162] No século XVII foi instituída a Sacra Congregatio de Propaganda Fide, segundo a qual "toda la organización misional deberia someterse a la autoridad central de Roma; todos los misioneros habían de depender lo más inmediatamente posible de ella y por ella ser enviados; por ella se regularian los métodos de envangelización y por ella se repartirian los campos missionales" (Jedin, 1978: 831). Desarticulada durante as guerras napoleônicas, reorganiza-se a partir de 1817.

Mas, predominaram no trabalho do frei Macerata junto aos indígenas os aspectos menos estritamente religiosos, o que deve ser explicado pelos fortes vínculos mantidos com o Império brasileiro, cujos objetivos estavam mais voltados à conversão ao trabalho, o que, como oportunamente analisou Cunha (1992), correspondia às expectativas dos luso-brasileiros, uma vez que "desde Pombal, uma retórica mais secular de civilização vinha se agregando à catequização. E civilizar era submeter às leis e obrigar ao trabalho" (p. 142). Filosofia que tomou corpo no Segundo Reinado com o estabelecimento do Regulamento das Missões, em 1845, sob a qual seria criada a Aldeia de Nossa Senhora do Bom Conselho, como se verá mais adiante.

Não obstante a preocupação de Macerata de catequizar e converter os indígenas, as atividades desenvolvidas na Missão Nossa Senhora da Misericórdia, através das escolas ali criadas, indicam o seu perfil "civilizador". Em um relatório apresentado às autoridades do Império brasileiro, D'Alincourt oferece indícios daquele perfil no trabalho desenvolvido pelo capuchinho:

> (...) quase toda a gente foi reduzida ao grêmio da Igreja, muitos mancebos, como eu mesmo presenciei, liam e escreviam com desembaraço; as moças tinham uma boa Mestra que lhes ensinava a costura, e a fazer rendas; os homens iam dando-se contentes à cultura; finalmente a boa ordem resplandecia nesta interessante aldêa (D'Alincourt, 1877: 45).

Não existem documentos que permitem afirmar com segurança os resultados daquela Missão, em termos da conversão dos indígenas. Entretanto, a reivindicação dos próprios Kinikinau para participarem daquela instituição parece boa para se pensar sobre o seu significado para aquele grupo, uma vez que a iniciativa correspondia às tendências de povos tradicionalmente abertos em relação aos "outros" e tidos como "propensos à civilização", conforme já indicava Azara (1904), em 1790, sobre os povos Guaná que "tienen estos índios los primeros princípios de civilización en lo que differen de todos los

del Chaco" (p. 383), constatando ainda que "son muy hospitalarios y no solo á los pasajeros, sino los conducen de unos á otros" (p. 384).

Fragoso (1980: 145) indica que a igreja representava um meio de acesso dos indígenas ao mundo e às coisas dos "civilizados"; portanto, vincular-se a ela e aos seus padres era uma maneira de usufruírem de bens a que não tinham acesso direto (facas, machados, enxadas), bem como o direito à proteção, uma vez que "para os índios geograficamente integrados ao mundo dos civilizados eles se sentiam na igreja em grande parte como 'hóspedes' de uma 'casa alheia' (...)", o que sugere a existência de uma percepção indígena de que eles deveriam ser bem tratados.

Nomeado Vigário Apostólico, em 1923, frei Macerata deixou a Missão Nossa Senhora da Misericórdia, sendo transferido para Cuiabá, capital da província, e a aldeia passou a ser administrada por um civil. Muitos índios daquela missão acabaram se transferindo também para aquela localidade (Silva, 2001). O frei lamentava sua saída avaliando que sem a civilização e a religião os indígenas seriam "pouco ou nada úteis à Província". Entretanto, os indígenas, que a ele se afeiçoaram e se aliaram tiveram a oportunidade de estabelecer um ponto de partida para a sua interlocução com as novas instâncias de poder, constituintes do Estado brasileiro, conquistando aí um espaço ainda que precário.

A experiência dos Kinikinau com a Missão do padre Macerata, apesar de breve, foi significativa do ponto de vista do estabelecimento de um lugar a partir do qual se fizeram vistos no território brasileiro. A maioria permaneceu na região no aldeamento chamado Mato Grande que, posteriormente, teve a assistência do frei Mariano de Bagnaia, que ali ergueu uma Missão-Aldeia e que, mais tarde, foi atendida pelo frei

Ângelo de Caramânico. Assim, a outra experiência vivida pelos Kinikinau foi de índios de aldeias oficiais do Império brasileiro.

Em meados do século XIX, os Kinikinau passaram a compor a Aldeia de Nossa Senhora do Bom Conselho (1851), na região de Albuquerque, erguida a oito quilômetros dentro do continente, na altura da foz do Mondego, distante cerca de quinhentos quilômetros de Cuiabá, sob a direção do capuchinho Frei Mariano de Bagnaia.[163] Destinado ao Baixo Paraguai, após vinte dias de viagem, partindo da capital da província de Mato Grosso, percorrendo os rios Cuiabá, Parrudos e Paraguai, frei Bagnaia chegou a Albuquerque e assim descreveu seu encontro com os índios:

> Entrei neste deserto, num vale belíssimo; encontrei três tribos de índios: Quiniquinaos, Guanás e Terenas. Aos chefes expliquei o motivo de minha vinda. Logo todos se ergueram de pé e me acolheram amigavelmente (Bagnaia apud Sganzerla, 1992: 182.

As primeiras impressões do frei Bagnaia sobre os Guaná daquela região, portanto, indicavam a receptividade e amabilidade dos índios, porém, observando que "tinham eles algo de religião que mais se parecia com um aparato exterior dos seus sacerdotes que nos dias de função andavam revestido de penas" (Bagnaia apud Sganzerla, 1992: 183). Isso confirma a percepção de que o que havia atraído os Kinikinau para a missão Nossa Senhora da Misericórdia não foram os ensinamentos da religião, mas aquilo que a igreja poderia representar em termos de sua interlocução com o mundo dos "civilizados, como se viu anteriormente.

---

[163] A Ordem Menor dos Frades Capuchinhos Italianos, citada no Decreto Imperial 426 — Regulamento da Catequese e Civilização dos Índios — manteve missionários na maior parte dos aldeamentos criados no Segundo Império brasileiro. Em Mato Grosso a figura mais emblemática dessa atuação foi a do frei Mariano de Bagnaia.

Na aldeia de Agaxi, em Miranda, a assistência religiosa dos capuchinhos parece ter sido precária e ineficaz, do ponto de vista dos missionários, dos seus objetivos mais estritamente religiosos. Taunay (1931) observou que:

> Vivem os índios do districto na maior ignorância, em matéria de religião. A catechese anda muito atrazada ainda e tem sido mal dirigida (...). O resto existe na maior treva; entretanto os tem estes índios uma palavra para exprimirem Deus, a quem chamam de Nhande-iára (p. 21).

Para o caso do aldeamento oficial de Bom Conselho as informações são relativamente mais consistentes, estando registradas, sobretudo, em relatórios dos diretores gerais de índios, nos relatos dos presidentes da província de Mato Grosso e nas narrativas dos viajantes que, como Francis Castelnau, Hercules Florence, João Severiano da Fonseca e Joaquim Ferreira Moutinho, percorreram a região no século XIX.[164]

Considerada a mais exemplar aldeia da província de Mato Grosso, Bom Conselho recebeu de Taunay (1931) o seguinte registro: "o aldeamento modelo no Baixo Paraguai era incontestavelmente o de Matto Grande ou do Bom Conselho perto de Albuquerque, onde os Kinikinau, (...) apresentaram os frutos valiosos da catequese bem inspirada" (p. 20).

O memorialista Taunay (1931) também ofereceu indícios sobre as tendências dos Kinikinau de se relacionarem com os regionais e de incorporarem os discursos e recursos disponibilizados pela sociedade envolvente. Ao narrar seu encontro com um cacique, durante a invasão de Mato Grosso pelos paraguaios, observando que aquele havia sido educado na Missão Nossa Senhora do Bom Conselho, Taunay registrou que o indígena,

> Narrou-nos, com cores vivas e expressivas, a invasão em suas diversas phases. Elogiou o comportamento de vários indivíduos de sua tribu, e nunca falou de si. Em fim, mostrando sempre

---

[164] Obras citadas, vide nota 138.

> os princípios da boa educação (...). Sabia ler e escrever, este capitão mantinha em sua aldêa severa disciplina. "Organizara uma escola de meninos, em que figuravam os seus dous filhos e sempre se mostrara affeiçoado aos brasileiros, a elles chegando nas horas de infortúnio" (Taunay, 1931: 13).

A descrição aponta pelo menos dois aspectos reveladores da política dos Kinikinau: a tendência para se aproximarem e conviverem com outros grupos e a sua articulação com a sociedade envolvente, através da apropriação de suas instituições, no caso em tela, a escola dos "brancos". Isso sugere que a construção da centralidade da escola, que foi apropriada do arsenal das coisas do "civilizado", entre os Kinikinau se deu em meados do século XIX, sendo retomada recentemente pelo grupo que apresenta entre as suas principais reivindicações a instalação de uma escola própria para os Kinikinau, porém em outros termos.[165] No contemporâneo contexto de reafirmação das identidades indígenas, o grupo atualiza a função da escola entre eles, indicando agora que a instituição deve ser assumida por professores Kinikinau: "assim como outros índios, nós também estamos alcançando o direito de dar aulas para o nosso povo. Eu espero que o estudo signifique a valorização cultural e mais respeito para os Kinikinau" (Inácio Roberto, professor Kinikinau da escola da Aldeia de São João).

O outro aspecto registrado por Taunay refere-se à percepção do líder indígena que indica o desejo de inclusão do seu grupo na história dos brasileiros, ao lado deles, que se manifestou na exibição de um conhecimento pormenorizado sobre o evento que afligia os brasileiros e na "lembrança" do envolvimento do grupo como aliado. Essa percepção confirma o interesse e a importância para os Kinikinau do estabelecimento de relações através da aliança política e da reciprocidade dela decorrente.

---

[165] Esta foi também uma das principais reivindicações dos Terena ao Estado brasileiro, tão logo se organizavam as aldeias, como forma de adquirirem habilidades e competências dos "brancos". Cf. Moura (2001).

Taunay (1931) ofereceu outros indícios do sentido que a Missão-Aldeia tinha para os Kinikinau, ao afirmar que poucos "conhecem o significado da Cruz e que apenas alguns guanás recitam nossas preces" (p. 21). Considerando a existência de um período de mais de trinta anos de relações com os missionários, embora com algumas interrupções, entre as experiências com frei Macerata, na Missão Nossa Senhora da Misericórdia, o aldeamento em Mato Grande, com a missão do frei Bagnaia, e o trabalho do frei Caramânico, parece que os aspectos religiosos veiculados por aquelas instituições não seduziram eficazmente os Kinikinau.

Os resultados inconsistentes da conversão ao catolicismo em relação aos Kinikinau levam a crer que, para eles, ser católico era uma maneira de se situarem no mundo dos "brancos", com o qual desejavam dialogar e obter bens que não produziam. Como oportunamente analisou Fragoso (1983), "para os índios das missões era o padre missionário o representante deste outro mundo, o mundo dos civilizados" (p. 145). Schuch (1998) considera que "esse acesso ao mundo dito civilizado para os Guaná se dava, por exemplo, no acesso a objetos como facas, enxadas, machados e outros, os quais eram de difícil obtenção para eles" (p. 101), além da oportunidade de praticar o comércio com os regionais e participar das instituições do Estado, como a Guarda Nacional. Essas possibilidades respondiam plenamente às aspirações e tendências apresentadas pelos povos Guaná desde o tempo do Chaco: a da receptividade e desejo de convívio com outros grupos indígenas ou não.

Foram inúmeros os registros que apontaram para as habilidades "seculares" e civilizadas incorporadas pelos Kinikinau: ler, escrever, desempenhar diversos ofícios aprendidos nas escolas instituídas nas missões (ferraria, carpintaria, construção, costura), a utilização de instrumentos, agrícolas ou musicais, até então desconhecidos, e a adoção

de gestos polidos e educados, como observou o maravilhado e seduzido Joaquim Ferreira Moutinho, na ocasião em que visitava a fazenda do Barão de Vila Maria, cerca de trinta quilômetros de Corumbá, em 1862:

> S. Excia., reunindo ali a gente mais grata de Corumbá e Albuquerque, convidou também os Quiniquinaus, dos quais apreciamos o adiantamento, que deviam os incansáveis esforços do frei Ângelo de Caramânico. Os rapazes formavam uma excelente banda de música e as raparigas todas muito bem vestidas e calçadas, dançavam perfeitamente. Formamos com elas uma quadrilha de 16 pares, escolhendo dentre muitas outras as mais moças e bonitas, e que trajavam melhor. Seus vestidos eram de cambraia branca orlada de fitas azuis ou cor-de-rosa, com cintos da mesma cor do enfeite, e tinham na cabeça grinaldas de flores naturais muito bem dispostas. Ficamos pasmos das circunspeção e moralidade dessas raparigas, algumas das quais de tipo belíssimo. Acabando de dançar, sentavam-se todas, não se negando a uma conversa séria que entretinham muito bem (Moutinho, 1869: 222).

O "adiantamento" dos indígenas, isto é, a sua transformação em "civilizados", aparece como fruto exclusivo de um eficiente trabalho sobre os Kinikinau, não se levando em conta o interesse que a aquisição de habilidades e modos civilizados podia ter para os Kinikinau que, conforme um padrão comum aos ameríndios avaliou positivamente sua relação com outros grupos, seus objetos e conhecimentos, o que sugere, de certa forma, uma maneira de "pacificar os outros" com os quais passaram a conviver.

Muito daquilo que foi considerado como elementos do sucesso da Missão de Bom Conselho, como o aprendizado de ofícios, o uso de novos instrumentos, a incorporação das vestimentas ocidentais, gestos de polidez e "boa educação", mostrados pelos Kinikinau, aponta para o interesse e a avidez com que os povos Aruák-Guaná se relacionavam com os seus "outros", seus objetos e técnicas, e os quais os Kinikinau de Albuquerque e Miranda demonstraram serem portadores, e sem que com isso fossem assimilados por outros grupos.

Os relatórios dos presidentes provinciais de Mato Grosso, bem como dos Diretores Gerais de Índios daquela província registram o sucesso da Aldeia de Bom

Conselho, como resultado dos esforços materiais realizados pelo Estado imperial e da ação dos missionários no enfrentamento de grandes dificuldades, sobretudo do Frei Mariano de Bagnaia.[166] Entretanto, como observou Schuch (1995), releva considerar o interesse dos Kinikinau pelo seu aldeamento, como um fator fundamental do "sucesso" do empreendimento. Almeida (2003) lembra que o interesse pelo aldeamento e o empenho indígena pela manutenção de aldeias, no século XIX, também estiveram relacionados ao interesse que os grupos tinham em permanecer distintos, pois nessa condição tinham alguns direitos (terra, trabalho e salários), representando a aldeia um lugar de sobrevivência em um mundo que se estruturava politicamente como parte da nação (p. 264).

Através dos Relatórios do Diretor Geral de Índio, Henrique José Vieira e os do Presidente da Província de Mato Grosso, Augusto de Leverger, verifica-se a importância do aldeamento dos Kinikinau para a região da Bacia do Alto Paraguai.[167]

> No distrito do Baixo Pantanal diversas tribos, particularmente das Nações Guaná e Guaicurus existem aldeados com tal princípio de civilização e entretém conosco relações mais ou menos estreitas. Releva fazer muito especial menção da grande aldeia Kinikináo que habitam lugar chamado Mato Grande, distante três léguas de Albuquerque. Quando visitei, há cinco anos, a sua população excedia a 700 almas. A civilização destes índios que teve começo há mais de vinte anos, continua a progredir, e recentemente não pequeno impulso recebeu do zelo evangélico do missionário capuchinho frei Mariano de Bagnaia (...). Há pouco erigiu na Aldeia uma capela sob a invocação de Nossa Senhora do Bom Conselho, e instalou uma escola em que 30 meninos recebem o ensino primário (Leverger, 1851).

O relatório de Leverger, que havia visitado a aldeia por volta de 1846, faz referência a uma experiência "civilizadora" anterior dos Kinikinau com o missionário Macerata, e mostra que a Missão do capuchinho Bagnaia, como determinava o

---

[166] Cf. Sganzerla (1992).

[167] Sobre a abrangência dessa região, vide nota 62, p. 84.

Regimento das Missões (1845) em vigência, priorizou os aspectos relativos à "civilização" dos índios, proporcionando-lhes o ensino da leitura, ofícios e artes:

> Continua a ser mui satisfactorio o estado da aldêa dos Kinikináo na missão de Bom Conselho, sob a desvelada direção do Religioso Capuchinho Frei Mariano de Bagnaia. Oitenta e três meninos frequentão com notável proveito aula de primeiras letras, e vinte de música, oito aprendem os ofícios de Ferreiro e Ourives, e dous já estão pronptos no de sapateiro (Leverger, 1853).

Fica evidente a finalidade da conversão para o trabalho, como um dos objetivos da escola instituída para civilizar os índios. Como oportunamente analisou Amoroso (1998), a instituição de escolas nos aldeamentos no Segundo Império era emblemática da política oficial da época, que tinha como eixo a evangelização, educação e assimilação da população indígena ao conjunto da nação. A esse projeto os Kinikinau se articularam, tornando-se interlocutores legítimos, aderindo às vantagens da fé cristã e apresentando-se como sujeitos.

Leverger (1854) constatou a continuidade das atividades educativas em Bom Conselho, registrando que a escola da aldeia funcionou naquele ano com mais de sessenta meninos que aprendiam a ler e a escrever, e da escola de música com mais de vinte alunos, constatando ainda o ensino de ofícios tais como ferreiro e de ourivesaria onde trabalhavam dez meninas. Essas escolas foram mantidas durante todo o tempo da existência do aldeamento, indicando a importância que tinham para o projeto civilizador dos capuchinhos.

Em seu pronunciamento na abertura da Sessão Ordinária da Assembleia Legislativa de Mato Grosso, em 03.05.1854, Leverger registrou a permanência das atividades missionais entre os Kinikinau:

> O missionário frei Mariano de Bagnaia continua a reger com desvelo merecedor de todo o elogio a aldeia de N. Senhora do Bom Conselho habitada quase que exclusivamente por Kinikinau em

> número de 700 indivíduos de ambos os sexos. Os homens empregam-se na lavoura, na navegação e em diversos serviços, as mulheres fiam e tecem algodão, fazem louças, e algumas costuram sofrivelmente.

Às vésperas da Guerra do Paraguai ainda se tinham notícias sobre a Aldeia de Bom Conselho. Herculano Ferreira Penna, em 1864, forneceu informações sobre esse aldeamento através de um relatório, assim expresso:

> (...) apresento-vos um pequeno quadro estatístico da mesma aldêa, que me foi comunicada pela Diretoria Geral em 24 de abril último [1864]:
> - índios da tribu Kinikinau, do sexo masculino, de 1 a 60 anos de idade: 202
> - índios da mesma tribu, do sexo feminino, de 1 a 50 anos: 203
> - matriculados na escola de primeiras letras: 42
> - meninas que aprendem a cozer e fião algodão: 27
> - cinco casas construídas pelo actual diretor, sendo uma para a directoria, outras para as escolas de primeiras letras e costura, outra para a de música, outra para a oficina de alfaiate e outra para o quartel de destacamento, todas cobertas de telhas, rebocadas e caiadas, exceto a última e uma olaria.[168]

A prestação de serviços, além do comércio, constituiu outra forma de relacionamento que os Kinikinau estabeleceram com o Império brasileiro, que também possibilita entrever as percepções daquele grupo. Realizada para particulares e para o serviço público, abrangeu atividades de tripulação de canoas, descarregamento de navios, corte de lenha, lavoura, abertura de estradas, construções e serviço militar.

> (...) cheguei a Albuquerque e de acordo com os diretores das aldeias fiz organizar uma Companhia de sessenta índios (trinta e oito kinikináos e vinte e dois guanás) cujos nomes contarão inclusos relações, que por copia passo as mãos de V. Exa. por esta mesma gente mandei tirar e fazer lenha em quanto outro serviço se não oferece. Delles são os dez homens que seguem nesta ocasião para essa cidade tripulando as duas canoas com as quais quinze praças e um alferes que vierão de Villa Maria. Os índios organizados receberão duzentos réis por dia além do sustento.[169]

---

[168] Relatório de Herculano Ferreira Penna, em 03/05/1864. Arquivo Público de Mato Grosso (APMT).

[169] Ofício do Comandante Antonio Peixoto para Capm. de Mar e Guerra Augusto Leverger Presidente e Comandante da Província. Arquivo Público de Mato Grosso. Assuntos Militares, n. 48. Lata 1854.

Os indígenas saíam de sua aldeia para desenvolverem uma série de serviços para os quais eram preparados pelos missionários, conforme pode ser visto no Relatório de Herculano Ferreira Penna, em 03. 05.62:

> (...) o misssionário Frei Ângelo Carâmonico, Director desta aldêa [Bom Conselho], esforça-se por bem cumprir seos deveres, e já tem melhorado o estado della, apezar das muitas dificuldades que encontra em um lugar baldo dos necessários recursos. Estes índios de excellente índole, já prestão à sociedade diversos serviços, como camaradas das fazendas de cultura, e criação, e como remadores das canoas empregadas na navegação entre os postos do Baixo Paraguay e desta capital [Cuiabá]: a aldêa possue uma sofrível banda de música, e os índios menores, além de acharam-se adiantados nas primeiras lettras, vão aprendendo os officios de alfaiate, ferreiro, oleiro.

A contratação dos serviços indígenas era realizada sob a rubrica de "assuntos militares", sendo o pagamento efetuado em Cuiabá, mediante a apresentação de uma guia, assinada pelo comandante militar da região ou pelo Diretor de Índios, onde constava o serviço prestado e o valor a ser pago, conforme pode ser notado no ofício do comandante do quartel de Albuquerque ao vice-presidente da província de Mato Grosso, Andre Gaudi Ley:

> Devendo mandar para essa cidade um batelão conduzindo o Arquivo, Bandeiras e Estande. Da extinta Legião de Linha, com bem difficuldade o faço pela falta de víveres e mais soccorros; sendo conductor de tudo o sargento João Luiz Ferro, e empregados na tripulação cinco índios guanás para serem pagos na forma declarada pela Guia que os acompanha.[170]

A aquisição de habilidades pelos indígenas era uma das metas do governo imperial, mas também representava uma forma de sobrevivência dos Kinikinau na sociedade mais ampla, uma vez que boa parte deles, homens e mulheres, empregava-se nas vilas próximas às aldeias, como também em lugares mais distantes, nas fazendas da região. Não apenas os aldeados serviram ao império e à sociedade brasileira:

---

[170] Ofício de Jozé Rufo, comandante militar do Quartel de Albuquerque, 15 de julho de 1833. Arquivo Público de Mato Grosso. Lata 1833 B.

> Pelo que respeita aos Aycurús, Terênos, Guanás, Laianas, Guató e Quiniquináus com satisfação vós asseguro, que aldeados, ou dispersos por todo o Baixo pantanal, eles continuam a prestar úteis serviços nesta parte da fronteira.[171]

A experiência de índios aldeados desdobrou-se em outra, a de trabalhadores. Amoroso (1998) indica que junto à expropriação das terras ocorreu a expropriação da mão de obra indígena realizada pelos agentes do Estado imperial brasileiro, no extremo oeste; os indígenas fizeram parte das frentes de trabalho, abrindo estradas no sertão, nas companhias de navegação, nas construções e obras públicas, nos estabelecimentos e empreendimentos particulares, que viabilizaram a ocupação de áreas da região da bacia do Alto Paraguai no século XIX. No sul da antiga província de Mato Grosso, que assistiu, a partir da década de 1830, a expansão da atividade pecuária na região, a formação de fazendas continuou a ser realizada predominantemente com o trabalho indígena, constituindo uma alternativa local fundamental para a região mato-grossense.

A condição de trabalhadores contratados pelo Estado brasileiro, como uma referência a partir do qual os Kinikinau foram percebidos, permite também entrever a percepção dos Kinikinau relativa às suas relações com a nascente nação brasileira, seus agentes e instituições.

Além da apropriação do espaço-aldeia, os indígenas também se apropriaram de outra instituição oficial, a Diretoria Geral de Índio, dela se servindo para resolver interesses próprios. Os relatórios apresentados pelos diretores mostram que aquela instituição foi frequentemente requisitada pelos indígenas como fonte de recursos de bens que não produziam, tais como ferramentas e armas de fogo, e como intermediária, para intervir nas rixas intertribais e nos conflitos com os regionais, embora muitas vezes os

---

[171] Ofício Joaquim Alves Ferreira — Diretor dos Índios ao Ilmo. Snr. Dr. João Crispianno Soares Presidente desta Província. Lata 1847 A. APMT (Arquivo Público de Mato Grosso).

problemas indígenas fossem gerados pela atuação dos próprios agentes da instituição, que abusavam do seu poder para explorar os índios em benefício próprio.[172] Frente à ambiguidade dos serviços prestados pelos funcionários do Estado imperial, que se colocavam como defensores dos índios, mas que ao mesmo tempo não hesitavam em usar a força repressora para se fazerem obedecidos, os Kinikinau não ficaram passivos, recusando ou abandonando o serviço considerado abusivo. Essa percepção dos indígenas encontra-se documentada em vários registros.

Em 1860, por exemplo, se notificou "ter havido na Aldêa [dos Kinikinau] uma sublevação de índios". Frente ao evento foi solicitado um destacamento militar para as aldeias da região de Albuquerque, "tanto para o policiamento (...) como para fazer os índios respeitarem os contratos de locação de seus serviços, pois que, depois da retirada do Corpo da Cavalaria, abandonaram com facilidade e caprichosamente os seus patrões (...).[173]

O não cumprimento dos termos dos contratos de prestação de serviços, nos quais estava implícita para os Kinikinau a reciprocidade, significava o rompimento da relação por parte dos indígenas, como pode ser percebido, por exemplo, no abandono do trabalho, que era uma queixa comum das autoridades.[174]

> He forçoso por na presença de V. Exa. que além das dificuldades que em outras ocasiões offerecem os índios Guaná para tripularem as canoas desta fronteira a essa Capital, nessa occazião m. reportarão com total desprezo ao serviço: porem faltando-me os necessários recursos e meios de serem punidos; chegando-me antes a maior prudência os pude conseguir pagando-lhes

---

[172] Entre as acusações contra os diretores constava a saída de índios da aldeia para realizarem serviços para aqueles, e a cedência de índios aldeados a particulares (Cf. Silva, 2001: 82).

[173] Ofício de Jozé Rufo de Pinho ao presidente da província de Mato Grosso Antonio Pedro de Alencastro. Lata 1835 C. Arquivo Público de Mato Grosso.

[174] Sobre os instrumentos formais do Estado para a constituição e legitimação do trabalho assalariado, veja o estudo de Manuela Carneiro da Cunha (1992) sobre a legislação indigenista no século XIX.

> adiantado e da minha algibeira (...) por viagem a cada um, fornecendo-lhes igualmente a minha custa os socorros de boca que consta da guia que faço chegar às mãos de V. Exa. (...).[175]

À exigência de um bom tratamento acrescentava-se a reivindicação de bens como outra forma dos Kinikinau cobrarem o cumprimento da reciprocidade de obséquios, pela sua aliança com o Império brasileiro, expressando performances fundadas em antigas práticas, lembrando os Guaná do Chaco nas suas relações com os Eyiguayegi. Frequentes foram as viagens a Cuiabá, capital da província de Mato Grosso, para onde se dirigiam não somente para realizarem trocas ou receberem pagamento por serviços prestados, mas, também, em busca de reconhecimento e recepção para aquilo que consideravam como retribuição: "vão à capital, julgando ter rigoroso direito de receber auxílio (...) à título de ferramentas, vestuário e sustento" (Pimenta Bueno, 1838). Estevão de Rezende (1840) registrou que "estiverão diversas hordas, tendo vindo algumas delas guiadas por seus caciques, dirigidamente a cumprimentar-me e oferecer serviços".

Em 1848, em discurso à Assembleia Legislativa Provincial, o presidente da Província de Mato Grosso, Estevão Ribeiro de Rezende, mencionava a visita de diversos caciques Guaná, Layana, Guató e Kinikinau que foram à cidade de Cuiabá para cumprimentá-lo e oferecer serviços.

Essas diversas situações indicam que os Kinikinau impunham sua presença junto às autoridades do Império, para "lembrarem" que a eles se deviam atenções e obrigações, fazendo reivindicações ou cobrando aquilo que consideravam seus direitos, ou simplesmente para cumprimentarem a autoridade provincial e oferecerem formalmente seus préstimos, numa espécie de ritual correspondente a uma parceria entre iguais. Havia,

---

[175] Ofício. Ao Ilmo. e Exmo. Senhor Antonio Pedro de Alencastro, Presidente da Província. Jozé Rufo de Pinho. Lata 1835 C. Arquivo Público de Mato Grosso.

portanto, por parte dos indígenas, uma consciência do momento em que viviam, e frente ao qual manifestaram o desejo de se inserirem na ordem mais ampla que se estabelecia, na qual era preciso se posicionar para garantir a sua continuidade e territórios. Assim, os diversos grupos frequentemente "visitavam" as autoridades do Império brasileiro:

> Durante o ano próximo passado aqui estiverão na Capital diversas hordas de todas aquelas Nações, tendo vindo algumas delas guiadas por seus caciques, dirigidamente a cumprimentar-me e oferecer seus serviços. Mandei-os vir à minha presença, e recebi-os com agasalho, e a todos mandei brindar, quanto possível, com ferramentas próprias para a lavoura, ou conserto das que traziam, e com algum vestuário de tecidos grossos.[176]

As fontes examinadas permitem sugerir que os Kinikinau articularam a sua identidade utilizando-se de sua imbricação com as esferas da sociedade imperial. Ao buscarem e assumirem a condição de aliados do Império brasileiro passaram a reivindicar os "direitos" que o novo estatuto deveria lhes conceder, movimentando-se no espaço da sociedade mais ampla, acionando a sua condição de "colaboradores", a quem se devia retribuição.

A prática de recorrer às instituições da sociedade colonial, apresentada pelos Kinikinau como pelos demais Guaná, especialmente os Terena, permite considerar que esses se apropriaram da lógica daqueles com os quais conviviam para legitimar suas reivindicações como merecedores das atenções e dos recursos do Estado, que passou a ser considerado uma referência e um centro de poder. Se esse se impunha como provedor, os indígenas dele se apropriavam como fonte de benefícios, afirmando a sua presença e marcando um espaço no interior de uma ordem mais ampla.

---

[176] Discurso do Presidente da Província de Mato Grosso, Estevão Ribeiro de Rezende, em 1848, à Assembleia Legislativa Provincial. Arquivo Público de Mato Grosso.

Finalmente, como última situação eleita para a percepção da atuação dos Kinikinau enquanto uma formação socioindígena, fundada em uma estrutura geral caracterizada pelos princípios de reciprocidade e de aliança, destaca-se o evento da Guerra do Paraguai, também chamada Guerra da Tríplice Aliança, ocorrida entre 1864 e 1870, que envolveu os povos indígenas. Na região do extremo oeste, o Império brasileiro contou com a participação dos povos descendentes dos Guaná e daqueles descendentes dos Guaicuru, que outrora haviam migrado do Chaco.

A Guerra da Tríplice Aliança, dessa forma, tornou-se outra referência a partir da qual os Kinikinau se fizeram percebidos, constituindo outro espaço de sua visibilidade. Iniciado o conflito foram um dos primeiros grupos indígenas a se envolver diretamente, sendo atingidos tanto no aldeamento de Albuquerque quanto no de Miranda. Em Miranda, a ação dos Kinikinau foi realizada sob a liderança de Pacalalá a quem Taunay dedicou rasgados elogios:

> (...) era o procurador infatigável das queixas e reclamações que sua gente tinha dos moradores de Miranda (...) denunciava as irregularidades dos contractos ou dos desmandos occorridos em sua aldêa (...). Pedia providências; indicava medidas acertadas, de reparação (...). Assim, estava Pacalalá naturalmente indicado para assumir a chefia de sua gente numa emergencia grave como a que decorrera da invasão paraguaya. E os acontecimentos justificariam plenamente a confiança depositada em sua intelligencia, coragem e espírito de energia e decisão (Taunay, 1932: 29-30).

Não se devem desconsiderar, certamente, os interesses indígenas para o seu envolvimento no conflito: o de defesa de territórios, pois que acima de serem brasileiros, era o território em que viviam, não obstante a possibilidade de existir um sentimento de lealdade ao Império brasileiro. Taunay (1931) narra que Pacalalá, ao sentir que os Kinikinau estavam sendo explorados pelos moradores, ameaçou as autoridades de Miranda, onde estava localizada a sua aldeia, "de ir até a Corte para falar com o Imperador que é o Grande capitão" (p. 30). A apropriação dos dispositivos legais do

Estado imperial brasileiro e a noção de "direitos" teve como essência e ponto de partida a posição de "súdito" assumida pelos Kinikinau, que passou a ser evocada em defesa de seus interesses, e na expectativa da devida proteção requerida por aquele estatuto.

Inicialmente, Taunay (1931) referiu-se aos Kinikinau como passivos e pouco afeitos ao trabalho, contradizendo as representações mais recorrentes registradas ao longo do Império brasileiro, cujas autoridades reconheceram o trabalho desenvolvido pelos Guaná na região do extremo oeste.

> É lhe muito diminuta a força de trabalho. Passa os dias, deitado sobre um couro pellado, sem saudades do passado, nem apreheensões do futuro: cultiva, com grande custo, alguns cereaes que a família come à proporção da colheita; se abundantes, muito; tudo em poucos dias. Se acaso falhar, passara a alimentar-se de cocos e fructos da mata como o tarumã que, em dezembro de 1866, constituiu a principal alimentação da tribu Kinikinau nos Morros (Taunay, 1931: 18).

Entretanto, ao narrar a ocupação paraguaia do distrito de Miranda, o próprio memorialista contradiz a imagem formulada, destacando a ação do líder Pacalalá, durante a Guerra da Tríplice Aliança, e a importância dos Kinikinau para a sobrevivência dos refugiados brasileiros na região dos Morros, na Serra de Maracaju, provendo-os com caça, pesca e plantio de cereais, além de realizarem a defesa armada patrulhando os arredores. Reconheceu o memorialista que os Kinikinau constituíram o grupo indígena em maior número concentrado no local, e o que tomou a decisão de subir o morro para abrigar-se, observando que, posteriormente, outros grupos o seguiram, como os Terena.

Os Kinikinau, dessa maneira, organizaram um refúgio na região de Aquidauana e, sob o comando de Pacalalá, realizaram os serviços de patrulhamento, de sequestro de reses nos campos circundantes ao abrigo, e de plantio, para atender a população brasileira que lá também se refugiou: "(...) mandou Pacalalá que todos os Kinikinaú promptamente

roçassem e plantassem. Ele próprio deu o exemplo (...) também foram os seus os primeiros a recolher abundantes cargas de milho e feijão" (Taunay, 1932: 31).

Na região de Albuquerque, o envolvimento dos Kinikinau foi mais trágico. Embora não se tenham maiores esclarecimentos sobre o destino de cerca de 450 Kinikinau existentes na Aldeia de Bom Conselho às vésperas da Guerra do Paraguai, os parcos documentos existentes sugerem que a maioria teria sido conduzida para o Paraguai e lá pereceu; o restante teria se dispersado pela região.[177] O que se tem por certo é que os vestígios desse grupo de Albuquerque desapareceram da documentação de arquivo e da memória dos contemporâneos Kinikinau da Aldeia de São João. Aqui se pode argumentar que a tragédia dos seus antepassados que habitavam Albuquerque foi tão intensa que provocou um trauma coletivo profundo que obliterou qualquer lembrança daquele agrupamento.[178]

As lembranças estabelecidas estão referidas à presença do grupo no território brasileiro correspondente à atual região de Miranda, onde estava situada a aldeia de Agaxi que, dessa forma, emerge como seu "território de origem", a terra dos seus antepassados, conforme os Kinikinau revelaram nas conversas e entrevistas com eles realizadas; quando se perguntou qual teria sido o evento mais significativo na história do grupo, aqueles que se lembravam de algo do passado remetiam à expulsão de Agaxi.

---

[177] Vide o capítulo a seguir.

[178] Santos Granero (2007), estudando os Yanesha, identificou a existência de uma historicidade marcada por processos de lembranças e esquecimentos seletivos, indicando que, similarmente, muitos outros povos, como os Guarani, por exemplo, desenvolveram o mesmo mecanismo, obliterando certos eventos do passado. Esse recurso é considerado como uma maneira específica de produção do mundo sociocultural e de uma memória coletiva que trabalha para reverter ou neutralizar relações assimétricas por meio da apropriação do poder do outro, como se esse sempre tivesse sido seu.

Como se buscou demonstrar até aqui, ao longo do tempo do Império brasileiro, na condição de súditos e índios aldeados, os Kinikinau reivindicaram atenção, ferramentas e o direito a serem assistidos pelo Estado. Após a Guerra do Paraguai, frente à devastação, dispersão e destruição de aldeias os interesses voltaram-se para a questão da perda das terras por eles anteriormente ocupadas.

Finda a Guerra, essa se transformou em um evento de trágicas memórias, dizimação, violência, destruição de aldeias, perda de territórios, dispersão, que foram interpretadas como o início de um processo de desaparecimento. Uma percepção que já vinha sendo construída pela sociedade envolvente desde as experiências dos Kinikinau com o aldeamento oficial, com as missões religiosas, o comércio com os regionais e a prestação de serviços ao Estado e a particulares, uma vez que a proximidade e a convivência com os não indígenas foram, por muito tempo, pensadas como fatores de extinção por assimilação:

> Dóceis como eram continuaram a viver em convivência e comércio com nossas guarnições e povoados em Coimbra, Miranda e Albuquerque. Com essa aproximação e troca de relações eles começaram a concorrer como vinham fazendo antes, para a formação do tipo regional, de nossa gente no sul de Mato Grosso, terminando integrados e diluídos na sociedade brasileira (Melo, 1968: 218).

Entretanto, a presença dos Kinikinau em um território considerado estratégico, como o extremo oeste do final do século XVIII, necessitado de povoadores, abastecedores e prestadores de serviços, para que fossem asseguradas as linhas das fronteiras portuguesas no interior da América meridional, e que, posteriormente, foram transformadas em nacionais em relação à nação paraguaia; a persistência indígena na antiga atividade comercial, agora exercida junto aos brasileiros; as experiências com a missão católica e com o aldeamento proporcionadas pelo Império brasileiro fizeram ver

não o desaparecimento do grupo, mas os termos e as condições da sobrevivência dos Kinikinau enquanto uma coletividade, revelando os "lugares" a partir dos quais eles puderam permanecer; sobretudo, permitiram entrever as maneiras como enfrentaram as contingências históricas adversas com as quais tiveram que lidar. Nesse sentido, ser Kinikinau não é uma opção "é nossa origem, nossos avós nos ensinaram e vai ser assim pelo resto de nossas vidas" (Agda Roberto, artesã Kinikinau).

A perda das aldeias nas regiões de Albuquerque e Miranda constituiu um evento duplamente funesto; além das perdas reais, ela implicou na compreensão da sociedade envolvente do desaparecimento do grupo. Para os Kinikinau, representou a tarefa histórica de reiniciar a sua própria e difícil reconstrução enquanto formação socioíndigena cuja reafirmação hoje se assiste, como será visto a seguir.

CAPÍTULO 5

OS KINIKINAU ENTRE O DESAPARECIMENTO E A PERSISTÊNCIA: CONTEXTOS E PERCEPÇÕES

> O povo Kinikinau já foi considerado extinto por alguns autores e a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) acabou acatando essa ideia, fato que ajudou na drástica redução dos componentes desse grupo indígena, pois não havendo registro de nascimentos 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.

Com essas palavras, o Kinikinau Ronaldo de Albuquerque Souza, professor na Aldeia de São João, relembra-nos que o pequeno grupo Kinikinau, até então considerado como Terena colocou-se na cena pública, exigindo o seu reconhecimento, reivindicando sua posição como um dos povos mais antigos do extremo oeste brasileiro. Essa manifestação do mundo vivido, isto é, das experiências concretas, das práticas sociais, confrontou-se com o desaparecimento decretado na literatura etnográfica. Através dela se constatou que os Kinikinau foram considerados desaparecidos nas primeiras décadas do século XX, considerando-se que os poucos remanescentes teriam se fundido com os Terena aldeados na região Anastácio, Miranda e Nioaque, antigas terras paraguaias quando aí se fixaram no século XVIII.

As relações dos Kinikinau com outros grupos indígenas, como os Terena ou Kadiwéu, apresentam fronteiras claras da distintividade que cada um revela em relação aos outros. Para os não indígenas, isto é, a sociedade envolvente, a distintividade reivindicada pelos Kinikinau não tem o mesmo reconhecimento, e isso, em boa parte se deve à posição dos órgãos oficialmente encarregados de administrar os povos indígenas

no âmbito da nação brasileira, como assinalou o professor Kinikinau Rosaldo Albuquerque Souza: "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".

O desencontro entre o mundo vivido e as interpretações que dele se fazem, o confronto entre concepções distintas não constituem uma situação que contempla somente os Kinikinau. Outros povos indígenas, como aqueles do nordeste brasileiro, região de um amplo movimento de etnogênese, vivem sob o peso da necessidade de comprovar suas origens e das desconfianças que rondam essa tarefa. Aos Kinikinau não se nega a sua existência no passado; o que está posto em jogo é o reconhecimento de sua continuidade no presente.[179]

A decadência, a aculturação e a desintegração por meio da mestiçagem constituíram um lugar comum nos discursos sobre os ameríndios e, consequentemente, o veredicto do desaparecimento (Combès e Villar, 2007). Deles não escaparam os povos descendentes dos Chané-Guaná do Chaco, como aqueles que hoje vivem na Bolívia e na Argentina e os Kinikinau do Brasil, entre outros.[180] Nesse sentido, impõe-se o

---

[179] Menget (1995) avalia que hoje se exige que os povos indígenas reescrevam seu passado, relatem sua sobrevivência, depois de séculos de exploração e perdas, como se isso não fosse prova suficiente de sua resistência.

[180] Como foi visto no segundo capítulo, Combès e Villar (2007) discutem a emergência dos Chiriguanos como resultado do encontro entre os Chané (Aruák) do Chaco Ocidental e os Guarani, identificando e destacando o legado Chané-Aruák presente na atual conformação étnica dos Chiriguano, em contraponto aos estudos que priorizam a "guaranização" dos Chané, que assim foram considerados extintos.

entendimento dos significados que estiveram envolvidos na ideia do desaparecimento dos povos indígenas.

Antigos ou recentes, os "desaparecimentos" de povos indígenas constituíram um grande desafio que, embora teoricamente respondidos em grande parte, deixaram seus vestígios nas práticas do tempo presente. A persistência de muitos grupos supostamente extintos, confrontada com as representações e discursos constituídos, como se viu anteriormente, levou a uma reformulação dos conceitos e noções que orientavam os estudos sobre os povos indígenas. Ao se considerar que as percepções da realidade social são mediadas por noções e conceitos estabelecidos e que, orientando a produção do conhecimento intervém no mundo vivido, legitimando políticas e práticas sociais, pode-se entender melhor a apreensão do Kinikinau Ambrósio: "o medo que tenho é de que meu povo seja esquecido".[181]

O desaparecimento enquanto extinção encontra-se historicamente relacionado aos funestos eventos das guerras de extermínio e do contágio epidemiológico, que como se reconhece amplamente, vitimaram grupos inteiros e que ocorreram no processo da conquista e colonização e, mais tarde, sob a pressão violenta de frentes de modernização e expansão capitalista, não desaparecendo completamente em dias mais recentes.[182] A essa trágica forma de desaparecer, outras não menos desastrosas, podem ser adicionadas, como a ocultação, no silêncio das fontes, e o "esquecimento", e que, não obstante estarem muito mais relacionadas ao âmbito das representações e das interpretações

---

[181] Ambrósio Góes considera-se um Kinikinau de pai e mãe, descendendo de uma das primeiras famílias Kinikinau que vindo de Agaxi foram se estabelecer nas terras dos Kadiwéu, na década de 1940. É antigo morador da Aldeia de São João, hoje residindo na cidade de Bonito, próxima à aldeia cerca de 70 km.

[182]Não são raros, infelizmente e como se sabe, os casos noticiados na imprensa sobre conflitos e morte de indígenas causados pelas disputas por terras.

desempenharam ativo e poderoso papel na constituição de políticas e práticas sociais que afetaram e afetam profundamente a vida de muitos povos indígenas.

Argumento central para a extinção de aldeamentos, como se sabe, a produção da ideia de "desaparecimento" encontra-se vinculada à política do Marquês de Pombal estabelecida no "Diretório dos Índios" (1758-1789), que determinava, entre outras medidas, a transferência compulsória, a fusão de aldeias e a introdução de colonos e comerciantes nos aldeamentos.[183] Momento que correspondeu ao período de deslocamento final dos Guaná para as terras luso-brasileiras, o que, dessa forma, colocava aqueles povos sob a vigência daquela legislação, como pode ser observado nos relatos das autoridades portuguesas na região do Alto Paraguai, como Francisco Rodrigues do Prado e Ricardo Franco de Almeida Serra, por exemplo.

A política de integração estabelecida pelo Estado metropolitano se impôs às vozes discordantes quanto à maneira de se relacionar com os índios (Monteiro, (1996). Pela força ou pela persuasão, os povos indígenas deveriam ser integrados; paralelamente, se dobrava a vigilância sobre os aldeados e o cerceamento daqueles que estavam dispersos "infestando" as estradas e os sertões. Nesse contexto, guerras de extermínio, expedições punitivas e deslocamentos compulsórios foram amplamente utilizados, sendo inúmeros os casos conhecidos.[184]Simultaneamente, sob o recorrente argumento da extinção de aldeias, muitos dos povos indígenas do Brasil passaram a ser considerados "desaparecidos".

---

[183] Considerando ausência de uma legislação específica para os povos indígenas entre a extinção do Diretório e a implantação do Regulamento da Catequese e das Diretorias Gerais de Índios (1845), durante esse vazio, perduraram as determinações daquela primeira que, na prática, continuou com a política de integração dos indígenas. Vide Moreira Neto (2005 [1974]) e Cunha (1992).

[184]Cf. Moreira Neto (2005 [1974]).

A condição de índios aldeados, pacíficos, trabalhadores e situados em uma região de fronteira que devia ser consolidada, livrou os Kinikinau daquele tipo de extinção, sendo decisiva para a preservação da sua existência coletiva. Ao assimilar as instâncias de poder do Império brasileiro, através de sua articulação com a Diretoria Geral de Índios (DGI), da província de Mato Grosso, como se viu no capítulo anterior, os Kinikinau solicitaram o seu aldeamento, obtendo ferramentas, ferro, medicamentos e outros bens; aumentaram a possibilidade de venda dos seus produtos e se transformaram em índios da mais elogiada das aldeias daquela região. Nesses termos marcaram sua presença como um dos grupos indígenas mais "civilizados", habilidosos e receptivos. Com essa qualificação, passaram a ser identificados nos registros administrativos, nos relatórios dos missionários e nos relatos dos viajantes que descreveram a sua aldeia de Bom Conselho, mantida até a deflagração da Guerra contra o Paraguai, no momento em que, mais uma vez, demonstraram sua aliança, lealdade e solidariedade ao Império brasileiro, participando diretamente do conflito e, dessa forma, forjando outro espaço na sociedade envolvente para o seu reconhecimento.

Nesse sentido, no tempo em que se produzia a ideia de desaparecimento de muitos povos indígenas, no contexto geral das políticas de integração do século XIX e no cenário da Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), também conhecida como Guerra do Paraguai, os Kinikinau foram um dos grupos que conseguiu manter sua visibilidade como súditos do Império brasileiro, trabalhadores e por sua ativa participação naquele conflito.

A Guerra da Tríplice Aliança provocou uma série de desastres, que atingiram duramente os povos indígenas da região platina. Foram vitimados os Kinikinau, os Terena, Layana, os Mbayá-Guaicuru e os Guarani, com efeitos catastróficos em termos demográficos, em consequência do envolvimento direto, e em relação às suas terras, uma

vez que parte da província de Mato Grosso tornou-se palco de guerra. Dentre os Guaná, os Kinikinau e os Chavaraná-Echoaladi ("Guaná") estiveram envolvidos em duas frentes, em Miranda e em Albuquerque. Nessa última, os Kinikinau tiveram seu aldeamento desmantelado, sendo considerados extintos nessa região. 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" (p. 83).

Através do relatório do Presidente da Província de Mato Grosso, Tenente Coronel Francisco José Cardoso Júnior, de 1873, verifica-se que a maioria dos Kinikinau da região de Albuquerque foi considerada 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 difficil 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 mortos. 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 (p. 137).

A destruição de aldeias e roças provocou a desorganização e a dispersão dos grupos, fornecendo os elementos retóricos que iriam compor a representação e a compreensão do desaparecimento. Paralelamente, e concorrendo para reforçar a ideia, as fazendas de gado se expandiam por todo o sul de Mato Grosso, ocupando terras anteriormente habitadas pelos indígenas, os quais naqueles novos estabelecimentos buscaram a sua sobrevivência, como mão de obra. A atitude indígena frente às contingências históricas foi entendida como sinal de um irreversível processo de

integração e assimilação, reforçando-se a ideia da inevitável extinção dos grupos que se defrontavam com aquela frente de expansão.[185]

Porém, os Kinikinau construíram outra memória sobre esse período: a de que não esmoreceram frente às usurpações e perseguições que sofreram. Assim concebem essa parte do seu passado como um tempo difícil enfrentado pelos seus antepassados que decidiram buscar a sobrevivência nas fazendas que se alastravam pela região ou nas aldeias dos Terena.

Os vereadores João Lopes Carneiro da Fontoura e Jacinto Pompeu de Camargo, de Corumbá, em relatório dirigido ao presidente da província de Mato Grosso, registravam a extinção de aldeias e o desaparecimento dos Kinikinau e Guaná, habitantes dos antigos aldeamentos de Albuquerque, cujos "restos" estariam "confundidos" com a população regional:

> 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.[186]

Iniciava-se a representação dos Kinikinau como indivíduos culturalmente descaracterizados, "confundidos" com a massa da população, considerando-se que havia apenas alguns "restos" espalhados entre a região de Corumbá e Miranda. Escamoteados sob a categoria de "bugres", tiveram a sua identidade indígena sistematicamente negada

[185] Essa interpretação corresponde, no plano das ideias, compreensão da extinção "natural" dos povos indígenas. Entendia-se que se tratava de uma "raça que traz já visível gérmen do desaparecimento rápido" (Von Martius 1982:70 [1845]), ou de que, "por uma lei de seleção natural, hão cedo ou tarde desaparecer" (Couto Magalhães 1975: 73 [1875]). O desaparecimento adquiria ares de cientificidade, e a questão indígena passava a ter uma abordagem racial, sobretudo, na última década do século XIX, no contexto intelectual das formulações de discursos científicos sobre as raças humanas (Monteiro, 1994).

[186] 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 1872B. Documentos avulsos. APMT, Cuiabá/ MT.

pela sociedade nacional, não obstante prosseguissem suas existências nesse período que foi inscrito na historiografia regional como uma "fase heroica" da história da região mato-grossense.[187]

Para os Guarani, a Guerra da Tríplice Aliança também teve efeitos trágicos. Aos Kinikinau, Terena e Kadiwéu (do grupo Mbayá-Guaicuru) coube certo reconhecimento das autoridades do Império brasileiro e dos memorialistas de Mato Grosso, vinculados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), como Alfredo d'Escragnolle Taunay, cujas memórias foram amplamente reproduzidas pelos memorialistas regionais das gerações posteriores.[188]

Aos Guarani coube a desconfiança, posto que foram identificados com os paraguaios. João Luiz Gomes, diretor da Colônia Militar dos Dourados fornece informações claras sobre a tragédia vivida pelos Guarani e a sua exploração como mão de obra nas décadas que se seguiram ao fim da Guerra da Tríplice Aliança. Os efeitos mais dramáticos desse conflito, como a disputa pelas terras indígenas consideradas despovoadas, e a violência aplicada aos povos dessa região foram percebidos como fatores do abandono das aldeias:

---

[187] Um dos mais prestigiados memorialistas de Mato Grosso, Virgílio Correa Filho (1955), considerou o período que se estendeu do final da Guerra da Tríplice Aliança até a eclosão da Primeira Grande Guerra como a "fase heróica" da história de Mato Grosso; na qual se consolidou a atividade da pecuária naquela região.

[188] Taunay foi titular de uma das 40 cadeiras da Academia Brasileira de Letras. No Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro distinguiu-se como orador, comprometido com a constituição de uma história nacional (Schwarcz, 1993: 107-8). Artigos relacionados a Mato Grosso foram publicados inicialmente na **Revista do Instituto Histórico e Geográfico** (RIHGB), fundada em 1839, e posteriormente pela RIHG de Mato Grosso, a partir de 1919. Estando esta última empenhada na construção de uma memória da região, registraram-se aspectos da história de Mato Grosso, tendo como referência os registros de Ricardo Franco de Almeida Serra, Francisco do Prado, José Joaquim Ferreira, Luis D'Alincourt e Augusto Leverger, os quais apresentavam uma perspectiva evolucionista sobre os indígenas, pensados como redimíveis mediante a catequese, que os levariam de uma situação de barbárie à condição de civilizados. Sobre a questão da construção de uma memória historiográfica em Mato Grosso que excluiu a presença indígena vide Zorzato (1998: 87-120) e, especificamente, em relação à cidade de Aquidauna, Castro (2002).

> Milhares de indígenas mansos, porém em estado semi selvagem, povoão as margens dos rios Dourados, Brilhante e Ivinhema, Paraná, Anhamhahy, falando todos a lingua Guarany, com pequenas alterações e pertencentes a famílias payaguas, guaranis e Cayoá. Mais de trezentos destes últimos há poucos annos formavão um possante aldeiamento entre as Cabeceiras do Aquidaban e Ponta Porã, a distancia de quatro legoas desta Colônia, e ahi se entregavão a agricultura por conta própria e por ajustes. Esses indígenas que pouco conhecem o valor da moeda e dos objetos que se lhes fornecem contentavão-se com o pouco que recebião. A compra de artigos de valor de 1 – vendidos por três e quatro, a péssima alimentação e os castigos physicos, tão comuns n'estas paragens, postos em ação, tem cooperado para o despovoamento desse aldeiamento que ainda hoje conta cem pessoas, mais ou menos, tendo as outras procurado abrigo nas brenhas do Dourados.[189]

Com o fim da guerra, iniciou-se para os povos indígenas da Província de Mato Grosso, na região de Aquidauana, Miranda, Dourados, Nioaque e Corumbá, aquilo que Monteiro (1995) chamou de "crônica do desaparecimento". Nos registros dos memorialistas da região mato-grossense correspondeu ao discurso da fragilidade dos povos indígenas, percebida como produtora do aniquilamento de culturas tradicionais e costumes, denunciando-se a situação de "miséria e dependência" a que foram submetidos os Kaiapó, Kadiwéu, Terena, Kinikinau, Guató, Caioá e Guaná:

> Estas diversas tribos do sul de Mato Grosso 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, 1999: 113 [1945]).

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 se apossaram de porções territoriais consideráveis, legalizando as posses por

---

[189] Ofício do comandante João Luiz Gomes ao presidente da província de Mato Grosso, em 10 de outubro de 1888. Observa-se que a fala dessa autoridade estava afinada com o discurso que prevalecia na sociedade brasileira em relação aos povos indígenas. Schwarcz (1993) assinala que, embora existissem opiniões variadas, tais como a perspectiva positiva e evolucionista, o discurso religioso católico, ou uma visão romântica na qual o índio emergia como símbolo da identidade nacional, predominava essa última. No Instituto Histórico e Geográfico "a imagem do indígena era a de um elemento redimível mediante a catequese, que o retiraria de sua situação 'bárbara e errante', para inseri-lo no interior da civilização, entendida pelo instituto como processo eminentemente branco" (p.112).

meio da compra, sob a alegação de uma ocupação anterior ao conflito platino (Corrêa, 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, como se pode ver nos casos dos Guaná e dos Kadiwéu, conforme analisam, respectivamente, Vargas (2003) e Siqueira Júnior (1993).

Os Guaná, sobretudo os Terena, que tiveram suas terras ocupadas em decorrência da Guerra do Paraguai, habilmente se apropriaram dos dispositivos legais oferecidos pela sociedade nacional; assumindo a identidade de índios brasileiros legitimavam as suas reivindicações.[190] A incorporação de um discurso reivindicativo se fez notar, sobretudo, no período pós Guerra do Paraguai:

> (...) índio com mais alguns da sua tribu, em numero de 17, procurou-me para representar que era filho do fallecido Pedro Tavares, Capitão da Aldea de Ipegue, no districto de Miranda, e seu substituto; que por occasião da invasão paraguaya não só a sua tribu, como todas as outras, e mais habitantes do districto abandonarão os seus lares e retirarão-se todos para os montes e bosques, onde permanecerão por seis annos, que ultimamente, voltando os moradores a reoccuparem os seus domicílios, elles, Terenas encontrarão a sua aldêa de Ipegue occupada por Simplício Tavares, (...) o qual lhes obsta a repovoarem e lavrarem suas antigas terras e de seus antepassados, pelo que vinhão pedir providências para não serem esbulhados de suas propriedades, das quaes não podem desprender-se.[191]

As reivindicações apresentadas permitem perceber como os Guaná elaboraram as situações históricas do conflito platino e da expansão das fazendas de gado na região sul da província de Mato Grosso. As solicitações indígenas encontravam sua referência no quadro jurídico e administrativo do Estado imperial sendo, portanto, forjadas no campo de forças e categorias da sociedade envolvente. Isso comprova, mais uma vez, a

---

[190] Cf. Vargas (2003).

[191] Ofício do diretor geral de índios ao presidente da província de Mato Grosso, em 9 de novembro de 1871.

tendência integradora dos Guaná, a partir da qual ocorria a formulação de sua política de aliança, fundamental para a sua continuidade enquanto uma formação sociocultural indígena. Pode-se sugerir que a incorporação, pelos grupos Guaná, da noção de um território com fronteiras perfeitamente delimitadas ocorreu de forma mais nítida a partir do final da Guerra da Tríplice Aliança, período em que se constatou com mais clareza a ação pela restituição de terras consideradas tradicionais entre aqueles povos, apontando para a experiência de apropriação da concepção de um território determinado e, sobretudo, para a lógica da reciprocidade que organizava a atuação daqueles grupos. Nesse sentido cabe considerar que as apropriações indígenas de discursos e recursos disponibilizados pela sociedade envolvente podem ser consideradas como "experiências de produção cultural" dentro de uma lógica de incorporação, e dessa maneira, como formas de intervenção no mundo, visando a melhores condições de vida e de convivência interétnicas (Gallois, 2001).

Os efeitos dramáticos da Guerra do Paraguai podem ser considerados como constituintes de um divisor de águas na história dos povos indígenas da região de Mato Grosso, não somente pelas tragédias de perdas reais, demográficas e territoriais, mas, também, por fornecerem elementos para a composição de um campo de atuação político-institucional a partir do qual os descendentes dos Guaná vão se relacionar, preferencialmente, com a sociedade envolvente, buscando, mais uma vez, aliados para melhor se articularem nas redes de poder em funcionamento. O que se verificou após o conflito platino foi a continuidade na forma de atuação dos Guaná, isto é, relação de aliança e trocas recíprocas. Assim como no seu relacionamento com os Mbayá, a quem doavam mulheres, mantas e produtos de suas roças, exigindo como contrapartida proteção e metal, os Guaná exigem do Império brasileiro proteção e terras.

Apesar de todos os infortúnios infligidos aos indígenas no curso da afirmação do Estado nacional brasileiro, após a Guerra do Paraguai, na raia do extremo oeste, os descendentes dos Guaná, dispersos e sem aldeias, iniciaram um processo de reorganização e de reivindicação das terras que ocupavam antes daquele conflito. Para o grupo Kinikinau, que conseguiu manter uma pequena aldeia na região de Miranda até o início do século XX e, depois da perda daquela, reagrupar parte dos seus membros na década de 1940, como se verá mais adiante, o movimento ainda se encontra em curso. Realizando-se lenta e discretamente, aproveitando as brechas possíveis, os Kinikinau após quase meio século comemoram algumas pequenas conquistas, embora a luta por um território próprio ainda não tenha acabado:

> Apesar de todas as dificuldades enfrentadas pelos Kinikinau, percebe-se a grande vontade que esse povo tem de demonstrar a sua existência. (...) a etnia continua crescendo, já possui um etnônimo próprio e uma escola que sempre sonharam, porém ainda falta uma aldeia definitiva (Souza, 2009).[192]

Seguindo a documentação existente, têm-se dados e informações que permitem compor narrativas de progressivo desaparecimento do grupo, de perdas sofridas pelos Kinikinau, de suas terras — o que é inquestionável —, e de sua cultura — o que já não é tão certo. Os relatórios dos trabalhos da Comissão Rondon e os relatórios do Serviço de Proteção aos Índios — SPI - (1910-1967) — fornecem poucas porém significativas informações para a constituição de uma trajetória de gradativa dispersão dos Kinikinau.

Através dos relatórios de Rondon (1900-1906), sabe-se que, no início daquele século, entre as estações de Aquidauana e Miranda "a linha telegráfica cruzou a antiga aldeia dos Kinikinau hoje abandonada e já invadida por fazendeiros que se apossaram

---

[192] Texto apresentado pelo Kinikinau Rosaldo de Albuquerque Souza no III Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade, Campo Grande/MS, 2002, sem numeração.

dessas terras na altura do córrego Eponadigo". A resumida informação revela uma sequência muito significativa: a do abandono de aldeia e ocupação das suas terras, remetendo ao problema da posse e venda de terras indígenas no sul do estado de Mato Grosso, iniciado em meados do século XIX.

O Relatório da Inspetoria de Mato Grosso, do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), de 01 de janeiro de 1920, confirma a localização de uma antiga aldeia, próxima da fazenda Ponadigo e a perda de terras antes ocupadas pelos Kinikinau, sugerindo o realdeamento em aldeias de outras etnias. Oliveira (1976) indica que essa sugestão foi seguida por muitos Kinikinau que vão se ajuntar aos Terena que, em maior número, puderam se recompor com mais facilidade, reocupando parte das suas aldeias. As aldeias de Cachoeirinha e de Lalima, ambas em Miranda, foram as que abrigaram um maior número de Kinikinau desaldeados (Cardoso de Oliveira, 1976a).

As fontes permitem considerar que os primeiros vinte anos do século XX foram cruciais para a sobrevivência dos Kinikinau. Cardoso de Oliveira (1976b) indica que "até 1908 tinham uma aldeia junto ao rio Agaxi e em 1925 não havia lá mais do que 15 indivíduos, destribalizados, e de mudança para Lalima" (p. 64). Confrontando essa informação com os dados do Relatório da Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios de Mato Grosso, de 1920, que apontam para a existência de 400 Kinikinau em Agaxi, tem-se um período de aproximadamente cinco anos considerados de abandono progressivo da aldeia e de contínua dispersão.

De acordo com as fontes, é possível afirmar que, entre 1908 e 1925, parte do grupo Kinikinau deve ter se deslocado de Agaxi para a aldeia de Lalima; para Cachoeirinha, como aponta o Relatório da Inspetoria do SPI de Mato Grosso, de 01 de janeiro de 1920, e para a região de Bonito, como indica o Relatório da Inspetoria do SPI

de Mato Grosso, de 1925: "o índio Pridencio que alli morava [aldeamento em Agaxi] mudou-se para os lados de Bonito (...) onde segundo ele disse encontrou um lote de terras devolutas". Este último documento aponta também para a expulsão da região de Miranda, uma vez que as terras antes ocupadas pelos Kinikinau haviam sido compradas pelo senhor Antônio Leopoldo Pereira Mendes "que determinou que os índios alli ficassem até terminarem suas colheitas e fizessem as suas mudanças para outro qualquer ponto".

Apesar do caótico contexto do pós-guerra do Paraguai, da desorganização das aldeias e da dispersão, os Kinikinau ainda seriam reconhecidos como um grupo indígena, até as primeiras décadas do século XX, quando mais uma vez tiveram que lidar com outra traumática perda, a da aldeia de Agaxi, na região de Miranda. A perda desse último território, pela expulsão e pela apropriação de suas terras por fazendeiros, sustentou definitivamente a representação do desaparecimento do grupo e consolidou a sua condição de remanescentes.

A perda de territórios considerados tradicionais frequentemente foi associada ao desaparecimento de grupos indígenas e à representação da sua fragilidade, ao desenraizamento e à desorientação de muitos povos indígenas. À realidade do despojamento, que é um produto histórico e que não pode ser negado, deve ser acrescentado que as experiências do espaço como consideram Gupta e Ferguson (1997), é sempre socialmente construída, e pode ser sempre refeita, constituindo-se novas territorialidades, entendidas como processo de apropriação de um dado território, onde se desenvolvem novas referências de pertencimento, produzidas através de antigos, renovados ou novos saberes e fazeres.

Considerando-se que as culturas estão associadas a lugares e pessoas através de construções sociais e históricas, como produto de processos históricos e políticos

(Comaroff, 1992), pode-se dizer que a perda do território não representa, necessariamente, o desaparecimento dos grupos espoliados ou a perda do lugar "original" de sua cultura, não obstante reconhecer-se a existência de uma "poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico" (Pacheco de Oliveira Oliveira, 1993: 33). Trata-se, sobretudo, de se perceber a atuação criativa dos povos indígenas na construção de uma referência intangível, mas de efeitos poderosos que é a experiência coletiva de produção da sua própria história.

Os Kinikinau, embora dispersos em decorrência da perda de seus territórios, e conforme as recordações dos seus atuais descendentes permitem deduzir, não deixaram de se pensarem como um grupo, embora seus parentes estivessem espalhados pelas fazendas da região para poderem sobreviver. Recordam que essa foi uma opção que eles fizeram na época do pós-guerra do Paraguai.[193] Essa percepção da existência de uma escolha e a versão dada à imposição dos reveses do processo histórico reforçam a ideia de que "a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios ela parece costumeira" (Cunha, 1992: 18).

A movimentação dos indígenas ao longo do século XIX se deu 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:

---

[193] Essa avaliação foi feita a partir de conversas informais que mantive com diversos Kinikinau que durante muito tempo estiveram empregados nas fazendas da região e que hoje, aposentados, residem em um bairro na cidade de Bonito, onde moram muitas famílias 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" (José da Silva, 2003: 151).[194]

O depoimento do ancião Leôncio Anastácio, apresentado pelo antropólogo José da Silva, mostra com muita clareza os limites impostos à atuação dos Kinikinau que buscavam se reunir novamente. Mais do que a percepção de uma trajetória de expropriação de suas terras, os Kinikinau demonstram que não são apenas vítimas indefesas, mostram uma persistente luta, que se realiza através de uma antiga política de aliança e de processos de incorporação das entidades e dispositivos da sociedade envolvente para resolverem as tensões resultantes da sua inserção na história da nação.

Diante do avanço das frentes de expansão das fronteiras internas, a atuação dos Kinikinau se deu 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, desde 1910. Comunicando a essa instituição a invasão de suas terras em Agaxi, receberam a orientação, conforme relatou o Kinikinau Leôncio Anastácio, para procurarem os Kadiwéu e assim algumas famílias se dirigiram para a Reserva Indígena Kadiwéu e solicitaram 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 apud José da Silva, 2003: 151).

---

[194] 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 como Rosaldo de Albuquerque Souza e Inácio Roberto, quando contam a história da aldeia.

O aconselhamento do Serviço de Proteção aos Índios aos Kinikinau para buscarem abrigo em terras Kadiwéu se deu a partir da política daquele órgão de vigiar, administrar e policiar os sertões, através do controle da população indígena.[195] 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, mostrando 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:

> Esse São João, Aldeia de São João, já vem há muito tempo essa história aí. Esses Terena vem sendo aliado com os Kadiwéu, sempre vivendo subordinado, os Kinikinau subordinados aos Kadiwéu. Não podia fugir porque eles tinham uma tarefa a fazer com ele, então trouxeram eles. Eles 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 vêem, 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 apud Siqueira Jr., 1993: 130-1).

---

[195]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, que envolvia a ação de nacionalização de fronteiras ou desenvolvimento e policiamento dos sertões (Lima, 1995).

Iniciava-se, sob princípio da reciprocidade, a formação de uma pequena aldeia Kinikinau no interior do território dos descendentes dos seus mais antigos parceiros, os Mbayá-Guaicuru. O depoimento do Kadiwéu Martinho chama 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 esses que escolheram o lugar para ficarem e a atividade que iriam desenvolver. Terceiro, a afirmação da troca como base do compromisso entre os dois grupos, indicada com muita clareza.

Outra versão sobre a fundação da Aldeia de São João vem da anciã Kinikinau, dona Zeferino, 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 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, 2008: 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, que confundiu como Terena, 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.[196] Essa interpretação é bastante significativa porque apresenta vestígios da antiga forma de relação entre aqueles povos, que foi a aliança baseada nos casamentos intertribais entre membros das camadas cacicais de ambos os grupos e que, posteriormente, estendeu-se a camadas dos comuns. Essa versão contém vestígios da existência da antiga aliança que, embora deteriorados pelo tempo e modificados, não deixam de sugerir o envolvimento que os Kinikinau um dia estabeleceram com os Mbayá-Guaicuru. Hoje, os casamentos interétnicos são comuns; embora os Kinikinau afirmem que não há uma etnia preferida na escolha do parceiro(a), verifica-se que esses são encontrados entre os terena, os não indígenas e negros, que vão residir na aldeia.[197] Essa configuração lembra o antigo mecanismo integrador existente entre os povos Guaná, verificado no tempo em que viviam no Chaco, que incorporavam indivíduos de outras etnias, adotando-os socialmente. Embora não se percebendo nenhuma hierarquização, como existiu no passado chaquenho, são considerados

[196] Cf. Souza (2008).

[197] Todos os entrevistados afirmaram que não havia uma preferência, mas quando se perguntava qual era a etnia do(a) parceiro(a) verificou-se que esse era Terena ou não indígena, entre os quais foram citados os paraguaios e negros. Sobre essas entrevistas veja nota 1.

Kinikinau todos aqueles que possuem o pai ou a mãe que descenda pelo lado paterno ou materno de um Kinikinau.[198]

Para os Kinikinau de São João pode-se afirmar que, de um lado, 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 a história dos Kinikinau, é a partir da expulsão da região de Miranda que o grupo recorda o seu passado.[199] Por outro lado, pode-se dizer que a atuação dos indígenas que se reagruparam nas terras dos Kadiwéu construiu um marco material e simbólico fundamental para a história dos Kinikinau, na medida em que a Aldeia de São João passou a representar o espaço a partir do qual se reorganizaram, se concentram 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 da década de 1990, ocorrida em âmbito nacional, com uma participação mais direta de representantes do grupo no movimento indígena de reafirmação identitária. Até então foi classificada pelo Estado brasileiro como uma aldeia Terena, também assim reconhecida por Cardoso de Oliveira (1976a) e Siqueira Júnior (1993). Parte das explicações para essa situação pode ser atribuída ao número reduzido do grupo, 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

---

[198] Uma das entrevistadas casada com um Kinikinau afirmou que embora ela não fosse índia, era bem recebida, e seus filhos eram considerados Kinikinau.

[199] Os entrevistados foram unânimes em afirmar a Aldeia de Agaxi como a terra dos seus ancestrais.

sociedade envolvente que, como se viu anteriormente, apontavam a assimilação como destino inevitável dos povos indígenas, especialmente dos pequenos grupos. Nesse contexto teórico e prático tornou-se possível entender a invisibilidade dos Kinikinau de São João, por cerca de meio século na suposição de que não mais havia nenhuma aldeia do grupo, uma vez que se considerava que a última aldeia reconhecida como Kinikinau teria sido a de Agaxi, cuja expropriação teria cumprido o prognóstico da extinção do grupo.

Sob aquele horizonte não era de se estranhar, mas, de se lamentar aquilo que parecia o desmantelamento dos grupos e, consequentemente, seu progressivo desaparecimento. Pode-se considerar que um "pessimismo sentimental", usando-se uma expressão de Sahlins (1997), atingiu os pesquisadores dos povos indígenas, quando novas frentes de expansão e modernização no Brasil recolocaram em discussão o campo de poder sob o qual se estabelecem as relações interétnicas. Dessa forma, a percepção do desaparecimento dos Kinikinau, como no caso dos descendentes dos Chané da Bolívia, como analisaram Combès e Villar (2007), se deveu muito mais ao pessimismo dos seus pesquisadores, não correspondendo às percepções dos indígenas que continuavam as suas vidas.

A perspectiva da assimilação como um destino inevitável dos povos indígenas tornou possível o entendimento de que os Kinikinau "não constituem um grupo organizado ('organizational type') provavelmente já a partir de 1908, quando ainda tinham uma aldeia — e certamente desde 1925, quando dela saíram seus últimos

moradores de mudança para Lalima" (Oliveira, 2003:125 [1976b]).[200] Pesquisador do seu tempo, Roberto Cardoso de Oliveira avaliou que os contatos interétnicos teriam como resultado a "descaracterização cultural", a redução de autonomia e a dependência. Realizada no período em que prevalecia a teoria do desaparecimento das populações indígenas e das "perdas culturais", a abordagem do eminente antropólogo inevitavelmente conduziriam à afirmação da extinção dos Kinikinau.[201]

A afirmação do desaparecimento dos Kinikinau, desta forma, foi ancorada na teoria das "perdas culturais", hegemônica até o final da década de 1970, e da consequente crença de que frente à voragem do processo de civilização as culturas nativas seriam extintas. A letalidade do projeto "civilizador", materializada em doenças, guerras de extermínio, expropriação de territórios e outras violências, foi tão traumática que obscureceu o horizonte dos pesquisadores por um tempo, impedindo uma percepção teórica do movimento que impelia alguns grupos para a ressignificação do seu passado. Nesse contexto, os antropólogos Roberto Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro decretaram teoricamnte o desaparecimento dos Kinikinau através do processo de fusão.

> Darcy Ribeiro, prefaciando nosso livro **O Processo de Assimilação dos Terena** (pp. 11-12) e apoiado também em suas próprias observações sobre a realidade Terena, diz que "através dos últimos 150 anos de interação com a nossa sociedade, os diversos grupos Guaná vieram a fundir-se, restando, em nossos dias, um apenas, os Terena, que passaram a reunir todos os sobreviventes da tribo". Apesar do reduzido tempo que passou junto a esses índios, Ribeiro soube ver que de fato se tratava de um único grupo organizado, isto é, os Terena. E que os remanescentes Layana e

---

[200] A aldeia de Lalima, situada na região de Miranda, é considerada uma aldeia pluriétnica, constituída por várias etnias (Kadiwéu, Kinikinau, Terena e Laiana). Sua origem não é muito clara, porém está associada a um antigo agrupamento de índios Guaicuru que, parece, ali estavam desde o século XVIII. Cf. Cardoso de Oliveira (1976a:75-6).

[201] Não é objetivo do presente trabalho analisar a teoria de Cardoso de Oliveira, isso já foi suficiente e competentemente realizado (cf. Pacheco de Oliveira, 1989). Pretende-se assinalar as implicações da abordagem adotada em relação à questão do desaparecimento dos Kinikinau, que concorreu para fazer crer na perspectiva das perdas culturais.

> Kinikinau, juntamente com os Terena propriamente ditos, não constituíam senão um único grupo, não mais os Guaná, mas os Terena, hoje majoritários (Cardoso de Oliveira, 2003:123 [1976]).[202]

Constava-se, assim, que os Guaná, enquanto um grupo constituído pelos subgrupos Terena, Kinikinau e Layana, haviam desaparecido; em seu lugar surgia o grupo Terena que seria o resultado da fusão daqueles subgrupos. Englobados, os Kinikinau teriam desaparecido, restando apenas alguns remanescentes na Aldeia de Cachoeirinha. Deixando de ser reconhecidos como um grupo étnico, afirmava-se a sua condição de "remanescente", noção que, embora carregada de tons negativos, permitiu de alguma forma que eles fossem considerados como índios, descendentes de grupos extintos, portanto com certos direitos.[203] No interior de um contexto teórico, caracterizado pelo predomínio da noção de cultura como algo dilapidável, os Kinikinau aparecem como os demais remanescentes, como "uma espécie de índios caídos do nosso céu de mitos nacionais e acadêmicos (...) aos quais se reconhecem profundas e talvez irremediáveis perdas culturais" (Arruti, 1997: 9).

Referência importante na pesquisa sobre relações interétnicas, Cardoso de Oliveira (1968, 1976a e 1976b) desenvolveu seus estudos sobre os Terena, a partir da noção de "situação colonial" de Balandier (1969), constituindo um modelo interpretativo que reabilitou a perspectiva histórica nos estudos brasileiros sobre seus povos indígenas e

---

[202]A afirmação de Darcy Ribeiro consta no prefácio, datado de janeiro de 1959, da primeira edição da obra **O processo de assimilação dos terenas**, de Roberto Cardoso de Oliveira, publicada em 1960. A obra foi reeditada em 1976 sob o título **Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena**. Ambas com prefácio de Darcy Ribeiro, no qual o antropólogo registra que os remanescentes dos grupos Guaná passaram a constituir um único grupo, dos Terena, observando que "hoje vivem como índios-de-aldeia, índios-de-fazendas, índios-de-cidade, integrados na vida regional como lavradores, como trabalhadores urbanos, às vezes reservistas e até eleitores. Cada vez menos índios" (p. 15).

[203] Arruti (1999), em seu estudo sobre os Pankararu configurou seu objeto de estudo como "remanescentes emergentes", explicando que "remanescentes porque foi difícil designá-los simplesmente como índios: eram caboclos supostamente descendentes de indígenas aldeados, mas que 'não possuíam mais' (...) os sinais reconhecidos pela 'ciência etnológica'..." (p. 232.).

que, enfatizando as relações interétnicas, instaurou uma análise que leva em linha de conta os poderes que atravessam o convívio interétnico, e produzem relações assimétricas entre povos culturalmente diferentes. A perspectiva do conflito e das relações de poder fez do estudo de Roberto Cardoso de Oliveira, sobre os Terena, uma obra de referência para o entendimento dos povos Guaná, tratando das formas históricas de contato desses índios com as frentes de expansão e com o entorno regional.

Estudando os processos de identificação em contextos de relações "intertribais", a partir do trabalho de campo entre os Terena, Oliveira constatou a presença Kinikinau na Aldeia de Cachoeirinha, na década de 1960, não dando conta do grupo que os Kadiwéu abrigaram em suas terras duas décadas antes, ocorrendo o mesmo em estudos posteriores, como o de Siqueira Jr. (1993), que tomou os Kinikinau de São João como sendo Terena.

Para examinar o status de minoria étnica e a relação entre o conceito de identidade e de grupo étnico, Cardoso de Oliveira (1976b)tomou como referência o caso dos "remanescentes" Kinikinau de Cachoeirinha, considerando que a condição de minoria étnica deveria levar a uma situação de "escamoteamento" da identidade de Kinikinau, porém em seu trabalho de campo surpreendeu-se com a atitude do grupo:

> Com o relativo desprezo que goza qualquer outra identidade que não seja a dos "donos do lugar", — como assim se afirmam os Terena, nas alusões frequentes que fazem às identidades dos "outros" sempre que desejavam marcar seus direitos sobre a terra da reserva, portanto, sempre que querem fixar o seu status superior — seria de se esperar que esses Kinikinau cuidassem de evitar qualquer estigma (p. 23).

Cardoso de Oliveira surpreendeu-se ao perceber que os "remanescentes" Kinikinau da Aldeia de Cachoeirinha insistiam na afirmação de uma identidade própria, entendendo que, na condição de minoria étnica, desprestigiada em relação aos "donos do lugar", isto é, aos Terena, deveria ocorrer uma manifestação inversa, ou seja, de

escamoteamento. Avaliou que a reafirmação só ocorria perante uma pessoa de fora, "capaz de vê-los diferentes dos Terena" e que, em situação de interação com esses últimos, os Kinikinau evitavam qualquer referência a sua identidade, como tal, observando que:

> Esse caso [dos Kinikinau] sugere que bem se trata do que Erickson [1968] denomina (...) "surrendered identity", a saber, 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. Mas essa invocação nos indica que, no grupo fechado de sua parentela, os Kinikináu buscam se apoiar numa ideologia étnica que os municie de valores capazes de fortalecê-los no confronto cotidiano com os Terena que insistem em considerá-los há pelo menos 50 anos, hóspedes! (Cardoso de Oliveira, 2003:124).

As considerações de Cardoso de Oliveira, voltadas à sua preocupação em entender a insistência dos Kinikinau em afirmar uma identidade própria em uma situação de minoria étnica, mostram na realidade que existia (e existe) um reconhecimento dos Terena de que os Kinikinau existem como "outros", isto é, como hóspedes. Dessa maneira, pode-se afirmar que os Kinikinau eram (e são) reconhecidos pelos Terena como um grupo distinto e assim se reconhecem, o que comprova que a etnicidade se refere a aspectos de relações sociais entre grupos que consideram a si próprios e são considerados por outros como distintos e que mantêm um mínimo de interação regular (Eriksen, 2002). Assim, a etnicidade só existe em situação de relação. O fato de serem considerados "hóspedes" sugere que a diferença estava implícita na relação entre aqueles grupos, não havendo necessidade de os Kinikinau invocarem sua própria identidade; tanto para os Terena, quanto para os Kinikinau as "fronteiras" entre eles estavam visivelmente vivenciadas, fazendo parte das suas relações. Não havia sentido em se evitar qualquer referência a ela, que já estava posta na relação vivida entre aqueles grupos, não devendo causar estranheza que os Kinikinau "em situação de interação com indivíduos Terena,

sem a participação de indivíduos de outras etnias, seu comportamento verbal seja no sentido de evitar qualquer referência a sua identidade Kinikinau" (Cardoso de Oliveira, 1976a: 123).

A análise de Cardoso de Oliveira indica a relevância em se considerar o ponto de vista dos Kinikinau, cuja insistência em ser identificados como tais parece ser mais antiga do que supunha, e o reconhecimento da habilidade do grupo em lidar e atuar em um contexto interétnico adverso, confirmando que essa se constitui como uma atitude que tradicionalmente pautou suas relações com os "outros".

O que também parece relevante ressaltar na análise de Cardoso de Oliveira é a sua sugestão sobre a existência de outro tipo de identificação ao assinalar que a organização dos Kinikinau de Cachoeirinha estava assentada em outras bases, avaliando que "seus componentes mantêm viva o que se poderia chamar de 'identidade histórica', pois comumente, e inclusive na ocasião do senso fazem questão de se identificarem como Kinikinau" (Cardoso de Oliveira, 1976a: 123 [1960]).[204]

Para Cardoso de Oliveira, os Kinikinau de Cachoeirinha correspondem a um "caso limite", caracterizado pela ausência de um grupo étnico de referência e que tem que recorrer à sua história para se representarem como categoria étnica:

> (...) a situação dos Kinikinau corresponde a um caso limite, em que um conjunto de indivíduos, na falta de um grupo étnico de referência, efetivamente existente (portanto como organizacional tape), apela à sua história (tanto quanto os Terena também o fazem com relação a elas) e se representa como categoria étnica num sistema ideológico determinado. A possibilidade da emergência dessa modalidade de identidade étnica talvez seja proporcional à sua "historicidade", que remanescentes tribais ou étnicos possam possuir (Cardoso de Oliveira, 2003:124 [1976]).[205]

---

[204]No prefácio dessa obra, Darcy Ribeiro reconheceu a diferença existente entre a população urbana mais pobre e aqueles indígenas, entendendo que a diferenciação decorria "principalmente da consciência de uma origem tribal comum, das lealdades que os solidarizam uns com os outros e da consciência permanentemente apicaçada pela população regional de que eles são diferentes" (p. 15).

Os Kinikinau continuaram a se conceber e a serem concebidos como Kinikinau, não obstante as adversidades ou, melhor, justamente por essas encontraram e encontram na história dos seus antepassados a sua identificação. A afirmação do Kinikinau Leme de que "não sou como muito morador daqui [Cachoeirinha], nunca fui kauti (cativo) e sou Kinikinau de família naati (dos chefes)" não ocorreu em um vazio.[206] Se, por um lado, o ancião indígena reportou-se ao passado para conferir legitimidade à existência dos Kinikinau, por outro lado, indicou a existência de antigas estruturas sociais e experiências vividas pelos seus antepassados, que foram registradas no século XVIII.[207] Nesse sentido, seria mais fecundo tomar o grupo étnico como um produto histórico, socialmente construído e que tem importância para aqueles que dele fazem parte, como sugeriu Cunha (2009).[208]

Após ter reintroduzido a perspectiva histórica nos estudos sobre os povos indígenas no Brasil, a partir do trabalho com os Terena, Cardoso de Oliveira (2003:124

---

[205] Para Cardoso de Oliveira, "grupo étnico de referência" seria um grupo "efetivamente" existente, não como uma "unidade portadora de cultura", mas como um tipo de organização social, nos termos definidos por Barth (1969).

[206] Citado por Cardoso de Oliveira (2003:123 [1976]), em sua análise de que, não mais se constituindo como um grupo étnico, os Kinikinau recorriam a uma "identidade histórica" que lhes serve "para marcar o seu lugar na comunidade de Cachoeirinha, para contrastá-los com os 'donos do lugar', singularizá-los, o que significa também diferenciá-los dos demais membros da 'classe de fora' (remanescentes Guató, Xikito, tanto quanto paraguaios mestiços, como a afirmar a posse de direitos que aqueles poderiam reivindicar" (p.124).

[207]Reveja o capítulo segundo sobre a organização social dos povos Guaná e sua hierarquização em camadas: a dos chefes (naati) e sua parentela, a dos guerreiros e a dos cativos.

[208]Manuela Carneiro da Cunha considera que "a etnicidade pode ser mais bem entendida se vista em situação, como uma forma de organização política. Essa perspectiva tem sido fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado (...). Mas essa perspectiva acarreta também que a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório, de outras formas de definição de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentesco. Difere, isto sim, na retórica usada para se demarcar o grupo, nesses casos, uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas, enquanto na etnicidade se invocam uma origem e uma cultura comuns. Portanto, não mais que esses outros grupos, a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria 'nativa', isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante (Cunha, 2009: 244 [1979]).

[1976b]) retomou suas atenções com o campo da história, dessa vez, vislumbrando, embora não explorando, um modelo de identificação étnica vinculado a uma consciência histórica.[209] A existência dessa consciência entre os indígenas, conforme se viu anteriormente, pode ser entendida como a capacidade de se intervir no mundo vivido, na realidade social.[210] Nesse sentido, pode-se afirmar que a preocupação de Cardoso de Oliveira com o destino dos povos indígenas trouxe como principal contribuição a abertura da possibilidade de superação do paradigma de aculturação que ele próprio usou em sua pesquisa de campo sobre os Terena.

Convém relembrar, como anteriormente foi afirmado, que a preocupação com as percepções indígenas e suas historicidades se impôs, sobretudo, a partir dos anos de 1990, quando muitos povos indígenas considerados extintos, ou sobre os quais não se tinha qualquer referência etnológica, vieram à cena pública exigir o seu reconhecimento, ocorrendo simultaneamente à produção de uma série de estudos, apresentando novas abordagens etnológicas e históricas e que tratavam, entre outras questões, das diferentes formas de registros indígenas.

As relações entre identidade étnica e acesso a "direitos", ou usos ideológicos da história, constituem questões formuladas e aportadas no contexto prático do contemporâneo movimento indígena e no quadro geral de reformulações teóricas constituído nas últimas décadas do século XX. Momento em que se tornou evidente que

[209]Arruti (1999) avaliou que"(...) o autor supunha a existência de mecanismos e critérios de identificação étnica baseados exclusiva ou predominantemente na memória de grupos cuja organização social já teria sido desfeita pelo avanço colonial, sem que isso o tenha levado a fazer com que o problema da 'identificação' e de sua 'historicidade' retornasse criticamente sobre a definição de Barth para 'grupos étnicos'. Mesmosupondo a possibilidade de gerar um 'modelo de identificação étnica' derivado da observação do que ele mesmo chamou de 'remanescentes', sua preocupação com a formulação e estruturalização de seus enunciados não permitiu que ele atribuísse um valor problemático aos usos sociais daquela 'historicidade', isto é, memória" (p. 233).

[210] Cf. Hill (1996).

os povos indígenas não somente não haviam desaparecido na voragem do "progresso", como haviam crescido tanto em termos demográficos quanto em número de grupos. Nesse contexto, passou-se a buscar o efeito constitutivo da história, enquanto processo, nas formações socioindígenas, sendo essas consideradas um produto histórico, social e culturalmente produzido.[211]Passou-se ao reconhecimento de que os processos de identificação são contingentes, mutáveis e dependentes dos contextos sob os quais são realizados. Avançando os estudos de Cardoso de Oliveira, João Pacheco de Oliveira acentuou a importância da história na constituição de formações socioindígenas, considerando que:

> A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência, mas até o reforça... (Pacheco de Oliveira, 1999: 18).

A invocação da história para a afirmação da identidade Kinikinau é legítima, considerando-se que o grupo efetivamente passou por experiências comuns, sentiu as mesmas ameaças e temores ao enfrentar coletivamente as inseguranças e incertezas a que certamente estiveram sujeitos ao se inserirem em uma ordem maior, cabendo lembrar, conforme analisa Dirks (1994), que "history is not simply something that happens to people but something they make — within, of course, the very powerful constraints of the system within which they are operating" (p. 403).

A história, enquanto experiências socialmente constituídas no passado e que se inscrevem no corpo social, pode ser considerada parte constituinte e constituidora dos processos de identificações, isto é, de criação, manutenção ou mudanças de identidades

---

[211]Cf. Thomas (1989)

étnicas (Pacheco de Oliveira, 1999). Essa concepção encontra-se materializada na situação vivida pelos Kinikinau de Cachoeirinha, como os de São João que, sob a circunstância adversa de estarem vivendo em um lugar que tem outro "dono", ao invocarem o seu passado reforçam laços de solidariedade e de sentimento de pertencimento; revelam a importância da crença em uma trajetória compartilhada por antepassados comuns e sua consciência histórica, isto é, sua capacidade de intervir na realidade social e de comporem a sua própria história.

Convém ressaltar que esse tipo de abordagem não ignora que a vontade de afirmação étnica encontra sua origem no anseio político contemporâneo de autodefinição para se escapar do estatuto de índios "descaracterizados" e no desejo de se reler o passado a partir de categorias imaginadas como propriamente nativas, que se inscrevem no contexto global específico do movimento indígena, afirmado a partir da década de 1980 (Boccara, 1999). Isso, seguramente, não pode ser transportado para o passado, nem mudá-lo. Trata-se da tentativa de se incorporar o ponto de vista indígena, buscando-se captar o modo como se relacionam com o passado, o que é capaz de desvelar a sua concepção de história.

Os Kinikinau vivem hoje um tempo que entendem ser o da persistência, no qual a auto-identificação 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.[212] A anciã Ercília Maria Anastácio da Silva, 85 anos,

---

[212] A importância da auto-identificação foi afirmada por Moerman (1965) que, em um estudo sobre relações interétnicas considerado pioneiro, durante seu trabalho de campo na Tailândia constatou que as fronteiras culturais entre os grupos não eram nem tão claras e nem tão fixas como se poderia supor. 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

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.



IMAGEM 10: Dona Ercília Maria Anastácio da Silva.

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,

---

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.

andavam descalços e se tratavam com "raiz de pau", castanha de bocaiúva, batiam a "chimbuá" na água para fazer sabão e andavam de carreta.[213]



IMAGEM 11: Dona Rosa Pereira.

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 da sua língua.[214]

---

[213] 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.

[214] Os entrevistados foram unânimes em considerar a língua Kinikinau como o elemento fundamental da sua diferenciação em relação a outros grupos, revelando uma grande preocupação com o fato de existir poucas pessoas que ainda falam a língua do grupo. Assim, organizam-se a partir da escola da aldeia para ensinar as crianças, que conta com um professor para isso e com a colaboração da anciã Zeferina, a única falante fluente (Cf. Souza, 2008).

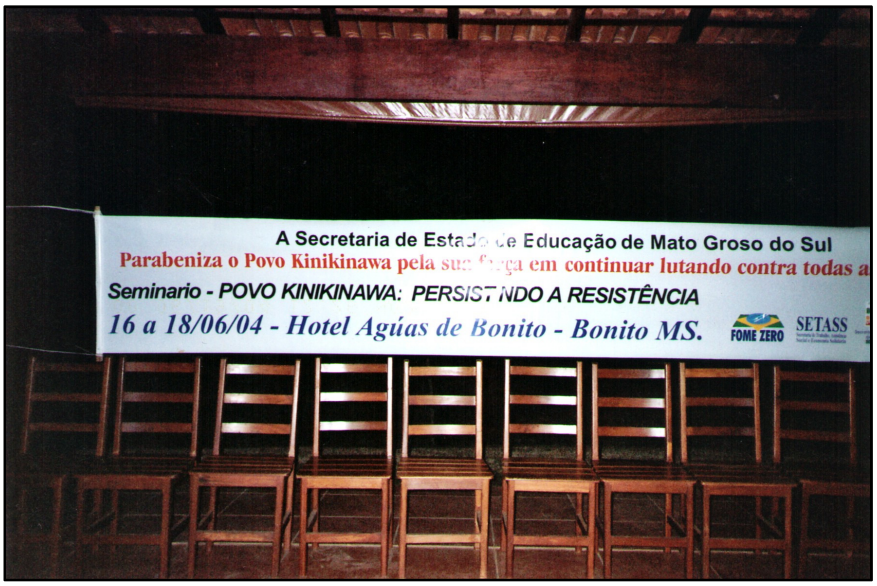


IMAGEM 12: Faixa de abertura do I Seminário dos Kinikinau.



IMAGEM 13: Kinikinau reunidos em Bonito, ao centro sentado na primeira fileira, D. Zeferina.
FONTE: ISA (Instituto Sócio Ambiental), José Luiz de Souza, 2004.

Destacam como símbolos de sua identificação as danças e a cerâmica produzida pelas mulheres, atividades consideradas parte das tradições de seus antepassados.



IMAGEM 14: Tocador de flauta, Sr. Inácio Flores.
FONTE: ISA (Instituto Sócio Ambiental), José Luiz de Souza, 2004.



IMAGEM 15: Dança dos Kinikinau de São João.
FONTE: ISA (Instituto Sócio Ambiental), José Luiz de Souza, 2004.



IMAGEM 16: Artesanato Kinikinau.
FOTO: Túlio F. de Araújo.



IMAGEM 17: Cerâmica Kinikinau.
FOTO: Túlio F. de Araújo.



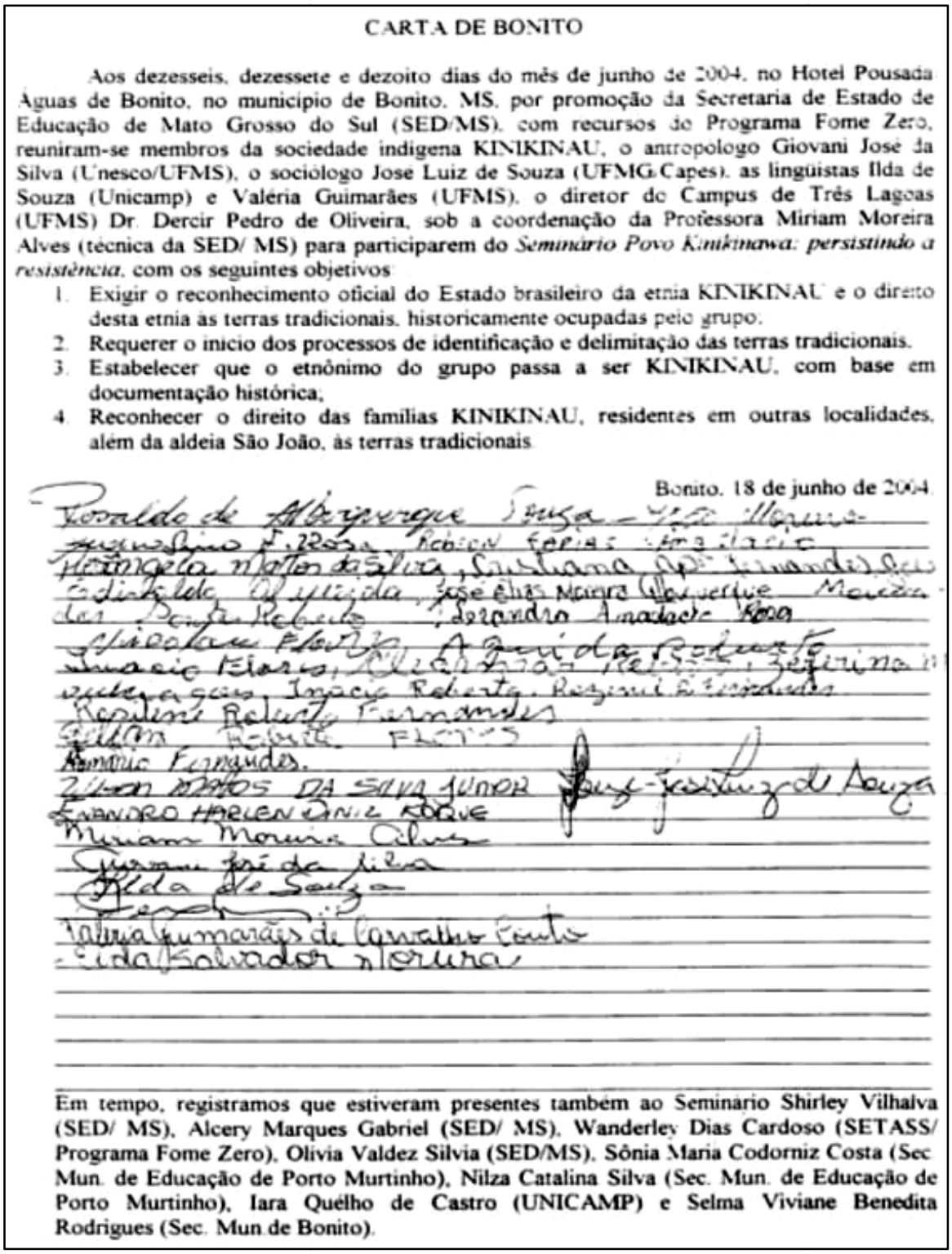
IMAGEM 18: Cerâmica Kinikinau.
FOTO: Túlio F. de Araújo.



IMAGEM 19: Artesanato Kinikinau em couro.
FOTO: Túlio F. de Araújo.

Buscam sua inserção na sociedade envolvente, ingressando em instituições relacionadas, sobretudo, às áreas de educação 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 se reapresentam à sociedade brasileira como um "povo resistente".

A auto-reapresentação 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, entre eles o professor Inácio Roberto. Da mesma forma, participaram no mesmo ano, em Corumbá, do "Seminário dos Povos Resistentes: a presença indígena em Mato Grosso do Sul", do qual resultou a "Carta Kinikinawa", documento no qual os Kinikinau se posicionam 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.



CARTA DE BONITO

Aos dezesseis, dezessete e dezoito dias do mês de junho de 2004, no Hotel Pousada Águas de Bonito, no município de Bonito, MS, por promoção da Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul (SED/MS), com recursos do Programa Fome Zero, reuniram-se membros da sociedade indígena KINIKINAU, o antropólogo Giovani José da Silva (Unesco/UFMS), o sociólogo Jose Luiz de Souza (UFMG/Capes), as linguistas Ilda de Souza (Unicamp) e Valéria Guimarães (UFMS), o diretor do Campus de Três Lagoas (UFMS) Dr. Dercir Pedro de Oliveira, sob a coordenação da Professora Miriam Moreira Alves (técnica da SED/ MS) para participarem do *Seminário Povo Kinikinawa: persistindo a resistência*, com os seguintes objetivos:

1. Exigir o reconhecimento oficial do Estado brasileiro da etnia KINIKINAU e o direito desta etnia às terras tradicionais, historicamente ocupadas pelo grupo;
2. Requerer o início dos processos de identificação e delimitação das terras tradicionais.
3. Estabelecer que o etnônimo do grupo passa a ser KINIKINAU, com base em documentação histórica;
4. Reconhecer o direito das famílias KINIKINAU, residentes em outras localidades, além da aldeia São João, às terras tradicionais.

Bonito, 18 de junho de 2004.

Em tempo, registramos que estiveram presentes também ao Seminário Shirley Vilhalva (SED/ MS), Alcery Marques Gabriel (SED/ MS), Wanderley Dias Cardoso (SETASS/ Programa Fome Zero), Olivia Valdez Silvia (SED/MS), Sônia Maria Codorniz Costa (Sec. Mun. de Educação de Porto Murtinho), Nilza Catalina Silva (Sec. Mun. de Educação de Porto Murtinho), Iara Quelho de Castro (UNICAMP) e Selma Viviane Benedita Rodrigues (Sec. Mun de Bonito).

IMAGEM 20: Carta de Bonito.

Revelou-se, também, a preocupação com a escrita da sua história, quando um dos participantes do evento convidava seus pares para "urgentemente construir nossa história". O interesse pelo registro das experiências do grupo sob a forma de uma "história dos Kinikinau" revela o desconhecimento do passado em termos dos registros que dele se fizeram e o desejo de se apropriarem desse saber constituído. Indicam, dessa forma, a sua percepção da importância que isso tem para a sua afirmação enquanto interlocutores na cena pública contemporânea. Isso tem mobilizado os Kinikinau na busca dos registros constituídos, o que indica uma crescente consciência do grupo sobre a importância do registro histórico para a legitimação de práticas e projetos do tempo presente.

Decorrido quase um século de seu suposto desaparecimento, os Kinikinau se dão a conhecer através de sua rearticulação política, buscando para si uma melhor posição na sociedade brasileira, aproveitando-se das contingências históricas favoráveis às manifestações identitárias. Impelidos não apenas pela necessidade de comprovar a sua "indianidade", mas, também por sua capacidade de atuação, os Kinikinau têm formulado iniciativas e respostas aos desafios que o processo histórico lhes impõe; realizando um trabalho coletivo para a sua (re)afirmação, reatando vínculos com um passado distante, restaurando suas "tradições", que expressam a maneira como a história tem trabalhado sobre o grupo.

Ao levarem em conta a solicitação de comprovação de sua "indianidade", os Kinikinau vêm realizando um duplo movimento. De um lado, o de apropriação da condição de índio, nos termos estabelecidos pelo Estado nacional, para se reafirmarem como sujeitos portadores de direitos dentro da sociedade brasileira. Assim, suas demandas são processadas mediante os meios legais disponíveis e através da apropriação

de discursos existentes.[215] Por outro lado, e consequentemente, verifica-se a produção de uma imagem de si para os "Outros", que se realiza frente ao discurso que insiste que há uma cultura tradicional a ser defendida.[216] A atuação indígena reveste-se de um caráter tático, no sentido conferido por Certeau (1996), levando-se em conta que os Kinikinau tendem a atuar em uma sociedade controlada pelos "outros", utilizando os recursos dessa para fins próprios e de novos parceiros para realizarem os seus projetos.

A busca por um melhor posicionamento no campo da política interétnica, tornou-se fundamental para muitos povos que, como os Kinikinau apresentam um alto grau de envolvimento com os não índios e que enfrentam a exigência de exibir uma "cultura autêntica". Jean Jackson (1995), ao descrever características da cultura tradicional dos Tukano, avaliou que, nas últimas décadas, as influências externas afetaram a noção de cultura entre aqueles indígenas, demonstrando que os Tukano se mobilizaram em torno de noções de preservação de cultura em função da percepção do grupo da importância que isso tem para a sociedade envolvente, agências e organismos de ajuda, especialmente daqueles relacionados a serviços na área de saúde, concluindo que para os Tukano, a

---

[215]Pacheco de Oliveira (1989: 65) observou que: "(...) enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmitificar a noção de 'raça' e desconstruir a de etnia, os membros de um grupo étnico encaminharam-sefrequentemente na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora". Coppans (1996:48) referiu-se à apropriação indígena de noções e conhecimentos elaborados pela sociedade envolvente incorporados em seu discurso, ao observar que a esse aspecto do discurso indígena: "hoje em dia são os autóctones ou os índios que utilizam diretamente os discursos e os resultados da disciplina [antropologia] para a condução dos seus embates políticos e étnicos".

[216] Os Kinikinau de São João encontraram nos professores não indígenas que atuam na escola da aldeia os seus parceiros para a defesa da "cultura tradicional", conforme observou Ilda Souza ao se referir às atividades desenvolvidas no âmbito escolar: "o empenho maior para essas mostras culturais [pintura, desenhos, trabalhos manuais e artesanato produzidos pelos alunos e também por adulto da localidade] parte da professora (não índia), coordenadora da escola, que conta com o apoio de D. Zeferina, uma das mais idosas Kinikinau que fala a língua e se empenha para não deixar morrer o que resta ainda de identidade Kinikinau" (Souza, 2008 : 36).

"cultura" tornou-se um elemento fundamental nas suas negociações políticas, tanto no âmbito local como nacional.

Resguardadas as devidas diferenças culturais e históricas, o caso dos Kinikinau guarda alguma semelhança em relação àquela percepção dos Tukano. Os Kinikinau mostram, através da sua inserção no movimento indígena, a partir do qual buscam revitalizar sua cultura, que o campo político se tornou uma instância significativa de seu mundo, como o lugar onde procuram soluções para os problemas que provêm das próprias relações com a sociedade nacional.

A compreensão de que povos como os Kinikinau não possuem uma cultura "vigorosa" se dá em um contexto no qual o tema da autenticidade cultural tem força política, onde o conceito de cultura orienta o reconhecimento étnico. As contradições e conflitos emergem como alguns dos problemas inerentes ao projeto que reivindica igualdade de oportunidades para minorias, assim como a concessão de privilégios especiais, sem desprovê-las de sua distintividade. De um lado, o Estado provê formal e legalmente essas condições (igualdade de oportunidades e acesso a serviços), por outro, controla quem pode ser considerado como pertencente a uma cultura distinta, permitindo a sua sobrevivência como tal (Jackson, 1995).

Abordar uma sociedade indígena, a partir das suas interações com a sociedade envolvente, implica entre outras coisas, ainda que não seja a intenção, em reforçar o papel do Estado como aquele que controla as terras, define os direitos, fornece e dá acesso a serviços, tais como saúde e educação — provenientes da sociedade mais ampla (Jackson, 1995). Entretanto, essa é a esfera na qual as populações indígenas circulam na contemporaneidade e demonstram a sua capacidade, criatividade e compreensão do seu entorno político, indicando que as contradições e conflitos gerados no âmbito da noção de

cultura são captados e capitalizados no trabalho de sobrevivência de diferentes grupos. Nesse sentido, os contemporâneos Kinikinau se apropriam de um discurso antropológico versado na importância da preservação de antigas tradições para tornar legítimo o seu empenho de reafirmação do grupo.

A atuação dos Kinikinau no tempo presente demonstra que eles são portadores dos pressupostos da existência efetiva de um grupo étnico, isto é, eles carregam consigo uma referência afetiva e histórica comum. Identificação construída no curso de uma jornada compartilhada, plena de significados e sensibilidades vividas, marcada pela construção de saberes, de narrativas e desafios respondidos coletivamente, elementos que compõem o sentimento de pertencimento, próprio das formações étnicas que se estabelecem e se reatualizam no curso do processo histórico, como mostra o Kinikinau João Moreira, 47 anos, ao afirmar que "eu não me considero um Kinikinau, sou Kinikinau, apesar de ser considerado por muito tempo extinto, os meus avós contavam a história do nosso povo quando foram expulsos da terra de origem hoje conhecida como Agaxi". Essa referência imaginária, "que faz ver e faz crer" (Bourdieu, 1989), está ancorada na memória de experiências, convenções e fazeres anteriores, coletivamente construídos, indicando os seus alicerces culturais. Companheiros de trajetórias comuns tendem a desenvolver o sentimento de solidariedade coletiva que carregam vida afora, e que permite mobilizações como as que hoje se vê entre os Kinikinau.

Negando a condição de grupo extinto, por "perderem" sua cultura, de "misturados" e confundidos na massa da população regional ou de agregados a outros grupos, os Kinikinau têm demonstrado que eventos dramáticos como a perda de territórios e extinção de aldeias não impediram a sua continuidade e a sua persistência: a pequena Aldeia de São João, encravada no território Kadiwéu, contrariando todos os

prognósticos, abriga cerca de 150 Kinikinau, seus sonhos e projetos para um futuro comum. Um espaço socialmente construído a partir do qual se lançaram ao trabalho de reaver laços com os ancestrais e reelaborar relações com o passado, que se tornou uma necessidade para os Kinikinau, nas atuais circunstâncias de permanente reivindicação de restituição da história aos indígenas.

Atravessando-se o histórico rio Aquidaban, após percorrer cerca de 350 km 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 150 Kinikinau; o restante é composto por Kadiwéu (cerca de 70 indivíduos), Terena e não índios.



IMAGEM 21: Rio Aquidaban.
FOTO: Túlio F. de Araújo.



IMAGEM 22: Rio Aquidaban
FOTO: Túlio F. de Araújo.

Na aldeia destaca-se, à primeira vista o prédio de alvenaria da escola que atende cerca de 130 alunos, entre crianças e adolescentes, no ensino fundamental e médio, em torno da qual se esparramam 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.



IMAGEM 23: Uma casa da Aldeia de São João.
FOTO: Túlio F. de Araújo.



IMAGEM 24: Galpão.
FOTO: Túlio F. de Araújo.



IMAGEM 25: Casa Kinikinau. Parceria do Governo do Mato Grosso do Sul.
FOTO: Túlio F. de Araújo.

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 sobreviverem na aldeia.



IMAGEM 26: Criação de quintal.
FOTO: Túlio F. de Araújo.

Em relação à vida social na aldeia, pode-se dizer que essa se realiza em grande parte a partir da escola, que parece funcionar como o coração da aldeia, que recebe os visitantes, sedia reuniões, promove encontros e organiza festas, como o Dia do Índio, considerada a mais importante.[217] Assim, os professores, de um modo geral, são considerados parceiros e 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. O professor Rosaldo, atualmente fora da aldeia, fazendo o curso superior, encontra-se desenvolvendo uma pesquisa sob o título "O povo Kinikinau e sua trajetória ao ensino superior", indicando o valor que o grupo tem atribuído à formação dos Kinikinau. A expectativa maior é a de que "o estudo signifique a valorização cultural e mais respeito para os Kinikinau", como expressou Inácio Roberto, que concluiu o curso de magistério em 2004 e hoje atua na escola da aldeia.



IMAGEM 27: Entrada da Escola Municipal Indígena Koinokunoen.
FOTO: Túlio F. de Araújo.

[217] Existem festividades coletivas que são realizadas por algumas famílias, conforme observou Souza (2009), como a tradicional comemoração de São Miguel, realizada por Dona Zeferina.



IMAGEM 28: Horta escolar.
FOTO: Túlio F. de Araújo.



IMAGEM 29: Prof. Inácio Roberto em sala de aula (à direita).
FOTO: Túlio F. de Araújo.



IMAGEM 30: Alunos da Escola Kinikinau.
FOTO: Túlio F. de Araújo.



IMAGEM 31: Alunos da Escola Kinikinau.
FOTO: Túlio F. de Araújo.



IMAGEM 32: Jovem Kinikinau.
FOTO: Túlio F. de Araújo.

A história vivida pelos Kinikinau demonstra que o longo percurso junto aos Mbayá-Guaicuru e aos Terena e a convivência estreita com essas etnias, historicamente comprovados, não resultaram na sua assimilação. O compartilhamento de experiências, a troca de influências mútuas, o tecimento de afinidades culturais, e mesmo a adoção de certos elementos culturais do "outro" étnico, como se viu no terceiro capítulo, não foram suficientes para a perda do vínculo Kinikinau; a redução de diferenças não colocou em causa a pertinência do grupo, comprovando que as distinções são produzidas sob as condições de mobilidade, contato e comunicação (Poutignat& Streiff-Fenart 1998:188).

Nesse sentido, entende-se o grupo Kinikinau como uma construção coletiva articulada na afirmação de diferenças frente ao Outro, considerando-se que um dado

grupo pode se apropriar de elementos culturais de outrem e, ainda assim, ser percebido e perceber-se como distinto.[218]

O contemporâneo rearranjo étnico dos Kinikinau, manifestado no retorno da prática da dança e na retomada da produção de cerâmica, aponta para o movimento de "reinvenção" da cultura e a plena imersão no movimento indígena de reafirmação identitária.[219] Esse retorno, vinculado à demanda externa por um artesanato indígena, revela uma forma de adaptação ao mundo vivido e, dessa maneira, não pode ser apreciado a partir da ideia de "inautenticidade":

> Dada uma ordem estrutural, não há sentido em lamentar por "inautêntica" as formas de adaptação dos povos locais ao sistema mundial. Sequer quando eles se apropriam das imagens ocidentais do "nativo" como signos de sua própria alteridade (...) seja com propósitos explicitamente comerciais (como a exploração do mercado turístico ávido de "danças", artefatos ou coisa que valha). É assim que se faz hoje a história cultural em um intercâmbio dialético do global com o nacional (Sahlins, 1997: 133).

Hoje se entende que não é necessário considerar um artefato cultural como parte de saberes ancestrais; a reelaboração pode ser entendida como uma expressão das

---

[218] Barth (1967) conferiu precedência analítica à categoria de "fronteira étnica" em relação à noção de traços culturais, permitindo considerar que um determinado grupo pode apropriar-se da língua ou religião do "outro" e, ainda assim, considerar-se e ser considerado como distinto.

[219] Edson Terena, da Aldeia de Bananal, situada no município de Aquidauana, Mato Grosso do Sul, explica que o "Koyxoti-Kipaé" (Dança do Bate-Pau) era uma dança usada pelos seus antepassados Terena quando, terminada a Guerra do Paraguai, retornaram à sua aldeia. A dança considerada como típica dos Kinikinau é muito semelhante, com pequenas variações, entre as quais a de que pode ser apresentada por homens e mulheres juntos, enquanto entre os Terena somente os homens participam, havendo uma dança específica das mulheres. Os Kinikinau não apresentam maiores explicações sobre a origem da sua dança, esclarecendo que é uma atividade usada para festejar qualquer evento considerado importante. Assim, como ocorre entre os Terena, a dança é representada na aldeia durante os festejos do dia do índio e, fora da aldeia, quando são convidados para participar de acontecimentos onde se deseja mostrar a diversidade da região, convite ao qual, em geral, eles atendem prontamente.

mudanças ocorridas no grupo, revelando o caráter processual da cultura e sua dimensão recriadora.[220]

Marcado pelos contatos e por antigas tradições, o patrimônio cultural de um povo frequentemente contém elementos compartilhados com outras populações indígenas ou regionais. Portanto, a "legitimidade" não está situada na exclusividade de posse e uso de bens simbólicos ou materiais (Pacheco de Oliveira, 1999). Importa, sobretudo, a existência de uma trajetória histórica percorrida coletivamente, com a produção de fazeres e saberes comuns, capaz de produzir o sentimento de pertencimento e solidariedade coletiva fundamentais à projeção de um futuro, também imaginado como comum.

No contemporâneo contexto de reafirmação dos povos indígenas, os Kinikinau revitalizam a atividade de fabricação de cerâmicas e assumem a "Dança do Bate-Pau" como sendo invenção dos seus antepassados, indicando aquelas atividades como expressões da sua cultura selecionadas como símbolos para a sua identificação. Dessa forma, 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).

Sob essa perspectiva, os inovadores adotam elementos culturais expressivos do *ethos* dos seus vizinhos, o que eles consideram mais adequado para a sua sobrevivência e

---

[220] Estudos arqueológicos realizados na região onde se localizou na primeira metade do século XIX a Missão Nossa Senhora do Bom Conselho, nas proximidades de Albuquerque, constituída pelos Kinikinau, indicam a presença de cerâmica indígena caracterizada por motivos geométrico-figurativo, grafados em impressão de corda, com o uso das cores vermelha, preta e branca (Peixoto, 1999). A descrição corresponde à cerâmica apresentada atualmente pelos Kinikinau, que retomam uma antiga prática.

que frequentemente internalizam como parte de seu próprio *ethos*. Gow (2001) levou em consideração o aspecto seletivo que precede as apropriações e incorporações indígenas, que são realizadas de acordo com as necessidades e conveniências de um dado tempo vivido. Nesses termos se entende a reapropriação que os Kinikinau fizeram da "Dança do Bate-Pau" que, costumeiramente, é atribuída aos Terena.

Ademais, torna-se necessário tomar as reelaborações culturais como produtos de uma decisão do grupo, como uma atividade que deve fazer sentido para a coletividade, atendendo às suas necessidades, uma vez que, "para que haja verdadeiramente cultura, não basta ser autor de práticas sociais: é preciso que elas tenham significado para os seus praticantes" (Certeau, 1995). Entretanto, isso não implica considerar que os atores criam e recriam, de acordo com seus interesses, uma cultura indefinida e infinitamente plástica e manipulável. Os valores culturais comuns e preexistentes são fundamentais e devem ser considerados. A teoria da "invenção de tradições", fundamentada nas análises de Hobsbawm e Ranger (1984), tem sido usada como um dos recursos analíticos para se pensar as transformações indígenas, no sentido de se refletir sobre o fato de que as tradições não correspondem a valores e instituições existentes desde tempos imemoriais. Não são imutáveis, intocáveis, perenes, indiferentes ao processo histórico, elas podem ser renovadas e ressignificadas, sem perda de "autenticidade":

> (...) quando os europeus inventam suas tradições [...] trata-se de um renascimento cultural genuíno, o início de um futuro progressivo. Quando outros povos o fazem, trata-se de um sinal de decadência cultural, uma recuperação artificial, que apenas produz o simulacro de um passado morto (Sahlins, 1993: 8).

Nesse sentido, impõem-se pensar essas "invenções" como construções coletivas engendradas no âmbito das relações e imaginações sociais, formuladas para o trabalho de se lidar com questões e demandas de um tempo vivido em contextos politicamente

carregados, tensos e conflitantes. Withersheim (1999) considera que a tradição, como uma construção cultural, mais do que algo herdado passivamente, representa um modelo heurístico de práticas antigas.

As ações de recuperação da língua dos seus ancestrais; a revitalização da atividade da cerâmica; a inserção no movimento indígena; as reivindicações formuladas; a participação em programas governamentais e não governamentais, constituem as formas através das quais os contemporâneos Kinikinau se apresentam e se representam perante a sociedade nacional, adaptando-se ao seu entorno social e exigindo o seu reconhecimento. Não se trata de uma simples resposta aos desejos da sociedade mais ampla. A movimentação dos Kinikinau passa por interconexões permeadas por conflitos, expressos em "lutas por representações" (sobre si para a sociedade envolvente e envolvida) e pelo controle da memória do grupo, quando reivindicam a necessidade da escrita da sua história.

A participação dos Kinikinau em eventos nacionais e regionais de defesa e reivindicação dos direitos indígenas, como presentemente se assiste, assinala os esforços que o grupo realiza para se posicionar no interior da sociedade nacional, indicando o curso de sua interação, da sua trajetória no território nacional. Ao articular-se com as instituições políticas e sociais da nação brasileira, o grupo mostra a continuidade de sua tendência histórica de se associar com outros grupos, o que tem concorrido para a sua permanência como um grupo, apesar de "desterritorializado", isto é, sem território próprio, compelido a viver com outras etnias, se vendo na condição de agregados e na contingência de estabelecer arranjos possíveis para o convívio interétnico.

Os Kinikinau demonstram que o movimento da História não conduziu ao anunciado desaparecimento: apesar de importantes transformações, do estreito convívio

com outras etnias e com a sociedade do tipo ocidental, e de perdas dramáticas, como a de seus territórios, eles não somente não desapareceram como se "reinventam", mostrando que não se sentem como meros remanescentes, fragmentos de um passado perdido. O grupo encontra-se fazendo parte da sociedade brasileira, seus membros se identificam com um passado comum e projetam coletivamente planos para um futuro.Mostram sua identificação com antigos "troncos",[221] e comprovam que os contatosentre diferentes grupos não conduzem fatalmente ao extermínio de uma cultura. Essa se transforma, se modifica ou, até mesmo, se intensifica nas condições de convivências interétnicas, reforçando, suprimindo ou ressignificando determinados aspectos culturais.

A poderosa representação da resistência como um atributo constitutivo do ser índio não somente impediu a percepção de outras formas de relações que se estabeleceram entre índios e não índios, conforme observou Monteiro (1995), como também sugeriu a compreensão de que os grupos que apresentavam tendências para a negociação, acordos e alianças estavam em processo de assimilação, e, portanto, desaparecendo. A dramática resistência de muitos povos indígenas aos projetos oficiais de incorporação e destruição das diferenças não pode ser negada, sendo inúmeros os exemplos de confrontos abertos e armados que levaram à quase extinção de muitos grupos, como o caso dos Payaguá do século XVIII, da região da Bacia do Alto Paraguai.[222]

---

[221]A noção de "tronco" foi usada por Sanches Labrador (1910) para se referir à linhagem de caciques guerreiros Mbayá, tidos como líderes de grande prestígio. Hoje, a idéia reaparece adaptada entre os Kinikinau, como Ambrósio Goés, para se referir as primeiras famílias que se instalaram na Aldeia de São João.

[222] Cf. Holanda (1945).

A ideia de resistência obscureceu a existência dos grupos que se moveram no espaço colonial ou nacional fora do quadro do confronto direto e armado. Sustentou-se a ideia de uma cultura imemorial a ser defendida a qualquer preço o que, como se sabe, é uma concepção moderna, não estando incluída nas preocupações dos grupos naqueles tempos. Não obstante, a abordagem gerou a exclusão dos grupos que responderam de forma diferente e que foram lançados no polo oposto, da passividade e conformismo. Ao não "defenderam sua cultura", misturaram-se e confundiram-se com a massa pobre da população brasileira, deixando de ser índio. Essa percepção, representando a exterioridade do grupo, certamente faz parte do mundo vivido pelos Kinikinau, mas não coincide com as percepções manifestadas pelo grupo.

As representações sobre os Kinikinau, como um dos grupos mais "misturados" e abertos às influências externas, podem ser repensadasao se concordar com Gruzinski (2001) em que as concepções e percepções indígenas que enfrentaram a dominação europeia estavam longe de ter "o contorno nítido, a 'pureza' ou a 'autenticidade' que lhes foram atribuídas, sendo raro o pensamento indígena que não esteja misturado com as características de origem ocidental e que não tenha dado lugar a visões do mundo mais ou menos mestiçadas" (p. 57). Descartada a ideia de uma pureza, a qual seria preciso resgatar em sua integridade, muda-se o entendimento que se poderia ter em relação ao estreito contato e convívio que os Kinikinau sempre mantiveram com outros grupos e, sobretudo, com a sociedade envolvente que, até recentemente, foram interpretadas como maneiras atrás das quais os Kinikinau foram "perdendo" suas características culturais, aportando no século XX como "remanescentes" de um extinto grupo.

A contemporânea presença dos Kinikinau na sociedade brasileira demonstra que as suas relações integradoras com outros grupos não podem ser entendidas simplesmente

como um mecanismo através do qual eles iriam se extinguir, indicando mais uma vez a necessidade de se levar em conta as determinações e o sentido que aqueles indígenas conferiam às relações interétnicas. Contatos e intercâmbios foram percebidos como fatores que concorriam decisivamente para a assimilação e, assim, os Kinikinau tinham o seu desaparecimento decretado. Para consolidar a representação formulada estava o fato histórico de se constituírem sempre como um grupo numericamente pequeno, tanto dentro do conjunto Guaná quanto em relação a outros, e abertos a todos os tipos de influências externas, associando-se sempre a outros grupos, o que teve como efeito um registro muito discreto de sua presença.[223] Sua reduzida conformação demográfica concorre para se crer que o estabelecimento de relações com outros grupos, a constituição de redes sociais de apoio e alianças, constituíram elementos particularmente relevantes para a sobrevivência do grupo.

Falando sobre o passado, os Kinikinau mostram uma memória referida a eventos relacionados à presença de "outros" em sua história, indicando que preservam suas lembranças em termos de antes e depois de eventos específicos, com especial ênfase naqueles vinculados ao aparecimento de novos atores sociais. Isso é claramente perceptível nos relatos sobre a Aldeia de Agaxi. Nesses pode-se notar que uma das características mais visíveis das suas percepções sobre o passado consiste na demonstração da ação do grupo em contextos interétnicos, destacando aquilo que eles fizeram e 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

---

[223] Os dados existentes mostram que a população Kinikinau entre o final do período colonial e meados do século XIX oscilou entre 800 e 1.000 indivíduos (Leverger, 1862 e Susnik, 1971 e 1982). Um número comparativamente reduzido ao se levar em conta a população Terena, por exemplo, estimada por alguns em 6.000, para o mesmo período.

humana, e que não impede a percepção dos limites impostos pelo processo histórico, como pode ser notado nos relatos da espoliação vivenciada no passado, no contexto da expansão das fazendas de gado na região:

> De acordo com relatos do falecido Pastor Leôncio Anastácio, a aldeia [São João] foi fundada por seus pais e mais quatro famílias que fugiam dos maus-tratos que vinham sofrendo na sua aldeia de origem, que se localizava nas proximidades do distrito de Agaxi em Miranda, Mato Grosso do Sul.

As adversidades, as dificuldades emergidas no contexto da desestruturação da Aldeia de Agaxi, na região de Miranda, são entendidas como situações que foram enfrentadas sob diversas formas: buscando-se emprego nas fazendas da região; ajuntando-se nas aldeias terena ou procurando um novo lugar para se reagruparem. Para aqueles vinculados à criação da Aldeia de São João ou que habitam o local, predomina o relato da exploração sofrida:

> Um tal de Gaúcho e seus capangas começaram a visitar nossa aldeia dizendo que aquelas terras foram todas compradas por ele e que nós deveríamos desocupá-las, pois se não o fizéssemos o nosso gado começaria a morrer aos poucos e nós também. O SPI nada fez para impedir essa situação, quando meus pais o procuraram. Aos poucos a boiada do Gaúcho foi tomando conta do nosso campo e não era aceita conversa com ele, mas os capangas nos recebiam com tiros de espingarda e fuzis (Leôncio Anastácio apud Souza, 2008).

Os Kinikinau mais novos, moradores da aldeia, mostram-se inclinados para enfatizar os relatos da espoliação sofrida pelo grupo, conforme contam os mais velhos, reproduzindo as narrativas ouvidas como uma forma de captarem o seu passado, de conhecerem sua origem indígena; na tentativa de reaver as antigas tradições do grupo, "para lutar para o nosso povo ser reconhecido e manter a nossa identidade étnica (...) para mostrar para as pessoas que acham que os Kinikinau não existem. Não é um dever persistir, pois somos Kinikinau e vamos continuar sendo até o fim", como declarou Alessandro Rosa, 22 anos. Assim, os relatos dos mais antigos sobre as dificuldades

enfrentadas pelos Kinikinau que se reuniram na Reserva Indígena Kadiwéu, criando a Aldeia de São João, apresentam-se como (re)fundantes da etnia Kinikinau em meados da década de 1940. Endossam e legitimam o discurso dos fundadores de Agaxi como aqueles que conseguiram reunir o grupo após um período de dispersão.

Os relatos dos descendentes daqueles que permaneceram desaldeados, trabalhando nas fazendas da região, e que hoje, aposentados, encontram-se em um bairro da cidade de Bonito, que reúne muitas família de Kinikinau, defendem a posição tomada por seus antepassados como uma forma de enfrentarem as adversidades e garantirem sua sobrevivência, sem maior ênfase sobre aquilo que fizeram com eles, mas naquilo que eles fizeram para sobreviver: trabalhar, seguir suas vidas, sem deixar de ser Kinikinau.

A concepção de universos indígenas radicalmente refratários ao mundo ocidental e a suposição de uma herança irremediavelmente perdida pela contaminação dos "civilizados", percepções da sociedade envolvente, foram de encontro à realidade vivida pelos atuais povos indígenas que, não obstante todas as adversidades e mudanças, prosseguem suas existências. A presença viva dos Kinikinau na sociedade brasileira e sua disposição e empenho em assumirem-se como tal tornaram possível entender que independente dos rótulos que se lhes possam atribuir, misturados, mestiçados, descaracterizados, remanescentes ou algo equivalente, os contemporâneos Kinikinau mostram uma maneira possível de ser um povo indígena, e comprovam que todas as coletividades estão sujeitas a inexoráveis mudanças, em função de contextos mutáveis e históricos; mas eles também demonstram que, se eles se transformaram, não deixaram de se conceberem como Kinikinau, conforme explicou Lúcia Albuquerque de Souza, 60 anos: "eu acho que nós Kinikinau amamos nossa etnia, a nossa vivência, porque a gente aprendeu com a nossa mãe que é Kinikinau, como eu e meus filhos".

Essa concepção expressa pelos Kinikinau sugere que as apropriações que realizaram ao longo da história não tiveram outro sentido senão o de concorrer para a sua continuidade sob um novo tempo. Os indícios existentes mostraram, com certa clareza, que eles desejavam e se apropriaram de objetos e conhecimentos de outros grupos, indígenas ou não, mas continuaram a se perceber como Kinikinau. As adversidades não esmoreceram ou sucumbiram com o grupo, mas foram enfrentadas conforme uma costumeira política de aliança e reciprocidade praticada pelo grupo.

Ao longo de sua história, os Kinikinau incorporaram incontáveis elementos e características da cultura ocidental, em uma extensão tão ampla que seus bens e pertences materiais não se diferem daqueles existentes em qualquer comunidade menos favorecida da sociedade nacional, o que permitiu que fossem considerados "descaracterizados". Mas essa avaliação não corresponde à percepção do grupo, ele se pensa como Kinikinau, como um povo que percorreu um caminho comum, que precisa ter muita persistência, "muita luta e quando ficar muito, muito difícil continuar, pense nos seus filhos, nos seus netos e no seu povo! Nas nossas palavras, hinga ûti koinukunoen hainiye ûti xô mêun" (Inácio Roberto, professor Kinikinau da escola da Aldeia de São João).

Ao se reconhecer nos Kinikinau de hoje uma incontável incorporação de itens da cultura nacional, sem que isso signifique a dissolução de seu vínculo étnico ou sua completa absorção pela sociedade envolvente, há que se admitir que a apropriação, de itens de outra cultura, tais como técnicas, dispositivos legais, institucionais (religiosos e educacionais), não foi suficientemente poderosa para romper uma filiação étnica tida pelo grupo como específica.

As mudanças ocorridas ao longo do tempo parecem não fazer parte das preocupações dos Kinikinau, que indicam estarem menos preocupados com o passado e

mais com a continuidade do grupo, ao manifestarem o desejo de um futuro comum, como transpareceu nas conversas que mantive com muitos deles. A expectativa se faz acompanhar da convicção de que o futuro dependerá fundamentalmente de um trabalho coletivo de recuperação de suas tradições, sobretudo a língua, no qual se encontram empenhados.[224]

Para os contemporâneos Kinikinau, o contato inicial e uma organização social original já não mais fazem parte do seu imaginário coletivo, não constituem matéria de interesse ou de rememorações, como pode ser percebido em muitos povos indígenas que apresentam uma história de contato muito antiga (Albert e Ramos, 2002). Sobrevivendo ao desaparecimento de uma antiga estrutura social, os Kinikinau não expressam um sentimento de descontinuidade em relação ao passado. Manifestam uma identidade histórica, isto é, a percepção de que a existência do grupo resulta da continuidade da história iniciada por seus antepassados e da consciência de que, de alguma forma, essa permanência depende da atuação do grupo, da sua capacidade de intervenção no mundo vivido, e o sentimento de que eles sempre estiveram "por aí", trabalhando nas fazendas, nas casas de particulares, ou aldeados com os Terena, como pude perceber nas conversas informais com alguns velhos Kinikinau, tanto aqueles que se encontram na Aldeia de São João, quanto os que fizeram outra opção e que, embora desaldeados identificam-se como Kinikinau, relacionando-se e visitando os seus parentes aldeados, de São João ou das aldeias Terena.

Entendem-se a si mesmos como contínuos ao longo da história, provindos de uma mesma ascendência, portadores de uma mesma tradição e cultura que os distinguem dos

---

[224] Vide Sousa (2008).

outros, malgrado a negação desta distintividade pela sociedade envolvente, conforme a percepção de Inácio Roberto: "para se ter uma ideia, sempre fomos registrados como Terena".[225] Assim, o não reconhecimento pode constituir um limite e um problema para os Kinikinau em suas relações externas, mas não implica no desaparecimento da sua própria consciência, de que eles constituem um grupo distinto.

[225] A partir de meados da década de 1980, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) passou a emitir o registro desses como Kinikinau. A anciã Zeferina considera que essa é uma conquista do grupo que não mais aceitava ser registrado como Terena, para mostrar que havia sido considerada Terena exibiu-me os dois registros que ainda guarda em um consta ser Terena e noutro, Kinikinau.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente às inusitadas, estranhas ou perigosas situações decorrentes de processos de larga escala, tais como a colonização, a expansão do capitalismo e a formação dos Estados nacionais e a consequente ampliação das relações intersocietárias, respostas rápidas e criativas impuseram-se à sobrevivência dos povos ameríndios. Nesse sentido, foi na amplidão das águas turbulentas do processo histórico que o pequeno grupo Kinikinau teve que navegar. Aproveitando as correntezas favoráveis, isto é, utilizando as contingências históricas, dialogaram e se articularam com as instâncias da sociedade colonial e nacional, que pretenderam o seu englobamento, atuando de acordo com uma antiga política de aliança e tendência de convivialidade com outros grupos. Foram essas as condições que concorreram decisivamente para a sua sobrevivência e afirmação enquanto uma formação sociocultural indígena. O tempo presente comprova a habilidade dos Kinikinau, porque o grupo atravessou um longo percurso, construindo experiências coletivas, e embora se dispersando temporariamente, reagrupou-se e aportou no século XXI.

Os Kinikinau puderam se tornar teoricamente visíveis através de novas ou renovadas noções de apropriação, incorporação, etnicidade, como relações interétnicas, e historicidade indígena, que se revelaram boas para se pensar e recompor parte da história do grupo. Certamente eles continuariam a existir independentemente das percepções e dos registros que deles se possam ter. Mas, as fontes constituídas podem ser consideradas tanto como uma via de acesso à existência dos grupos no passado, bem como fontes que concedem legitimidade às demandas e projetos dessas unidades socioindígenas do presente. Dessa forma, a sua visibilidade pode ter reflexos positivos na existência do grupo em suas relações com a sociedade envolvente.

Isso tem sido capturado pelos Kinikinau na medida em que manifestam a preocupação em recolher as memórias dos seus anciões, de coletar e reunir os escritos que sobre eles se fizeram, bem como a de construir a sua própria narrativa. Essa percepção mostra uma maneira possível de ser índio e de se posicionar no difícil jogo das relações de poderes da sociedade que os envolvem e que se vê envolvida pelos povos que buscam ampliar seu espaço em uma nação que se proclama multiétnica.

Ao se tomar a trajetória dos Kinikinau, a perspectiva histórica de longa duração e as noções de etnicidade e historicidade tornaram-se fundamentais para a sua compreensão, na medida em que aquele

percurso ganha maior inteligibilidade à luz da noção de que toda formação socioindígena constitui-se historicamente, não como uma entidade, mas como produto de dinâmicas relações interétnicas e interações sociais. Isso permitiu compreender mais claramente como os Kinikinau conseguiram se afirmar como uma coletividade dentro do contexto mais amplo da sociedade envolvente, não obstante não serem portadores de costumes e território exclusivos.

Os registros existentes lidos sob a luz de novos aportes teóricos permitiram a construção da centralidade das situações sócio-históricas do contato na história dos Kinikinau, não se tratando de se admitir que a história do grupo somente constituiu-se como tal dentro das relações e da interação entre brancos e índios, ou ainda, que a história deles se reduziria à história produzida pelos outros. Tratou-se de enfocar uma parte da história do grupo possível de se recompor através das evidências existentes. Levou-se em conta também que as interpretações sobre as relações interétnicas podem ser realizadas sob diferentes formas, conforme as noções sob as quais são consideradas, e que essas nem sempre conferem importância ao ponto de vista indígena, às percepções e à lógica que orientaram as ações indígenas frente aos eventos que os envolveram.

O conhecimento do passado mais remoto e distante dos Kinikinau ao qual se pode ter acesso, como já se anunciava no início deste trabalho, encontra-se vinculado aos seus antepassados do tempo do Chaco, quando foi reconhecida a existência de um grande grupo, que passou a ser conhecido como Chané-Guaná. Embora se reconhecesse a existência de diversos subgrupos, estes foram tratados, predominantemente, como um só. Essa limitação das fontes escritas e a ausência de uma memória dos Kinikinau sobre tempos mais recuados possibilitaram apenas um conhecimento mais generalizado para aquele período, admitindo-se que, embora pudesse haver diferenças sutis entre eles, todos possuíam em comum a matriz cultural Aruák, o que pôde ser comprovado pela literatura etnográfica sobre a região do Gran Chaco. Nesses termos, o que foi possível identificar com mais clareza foram semelhanças existentes, os diversos aspectos compartilhados pelos distintos subgrupos que, somente a partir de meados do século XVIII, passaram a ter uma identificação mais precisa, quando foram afirmados os atuais etnônimos sob os quais contemporaneamente são conhecidos, isto é, Terena, Kinikinau, Laiana e Guaná, e não sob o termo genérico Chané-Guaná.

O estudo confirmou o fato de que as informações escritas mais antigas sobre os povos indígenas no Brasil são, usualmente, fragmentadas e esparsas, exigindo um minucioso trabalho de busca, uma vez que, frequentemente, os grupos foram tratados de forma genérica e homogeneizante, o que, somado em muitos casos à ausência de mitos ou outras narrativas indígenas, determina os limites que se impõem às tentativas de recomposição histórica daqueles povos. No caso dos Kinikinau, significou buscá-los no interior do grupo Guaná, do qual os cronistas e etnólogos destacam os Terena, e como acompanhantes, coadjuvantes secundários da história dos Mbayá-Guaicuru.

O tempo no qual os grupos de língua Aruák viveram no Gran Chaco, pelo menos desde o século XVI até o XVIII, pode ser considerado como o tempo da construção da "nação Chané-Guaná", produto histórico que conjugou a intervenção do colonialismo hispânico, que nomeou e classificou os povos encontrados na região para atuar de forma mais eficaz, com as disposições e tendências daqueles povos, como a sua política de aproximação e de utilização de mecanismos de apropriação dos meios e recursos dos povos com os quais entravam em contato.

Na maior parte da documentação colonial hispânica, portanto, prevaleceu a nomeação Chané. A denominação Guaná utilizada pelos missionários jesuítas foi o termo preferencialmente usado pelos luso-brasileiros; em ambos os casos, os termos foram usados de forma genérica em referência aos grupos Aruák localizados no Chaco boreal e que mantiveram estreitas relações com os Mbayá-Guaicuru ou Eyiguayegi, antepassados dos atuais Kadiwéu. Como Chané, foram considerados aqueles que teriam sido subjugados pelos Guarani e com eles se misturando dando origem aos Chiriguanos.

A nomeação de "nações indígenas" surgida no mundo colonial hispânico cumpriu uma dupla função. De um lado, serviu aos interesses práticos e administrativos das instâncias coloniais de classificar os povos indígenas, segundo a sua localização, seus recursos e habilidades necessários à sobrevivência dos europeus em extensas e desconhecidas terras povoadas por uma multiplicidade de povos indígenas, como foi o Chaco, até meados do século XVIII. Por outro lado, serviu aos povos nomeados como uma importante referência para se posicionarem na nova ordem que se estabeleceu. Os Guaná foram classificados como excelentes agricultores, provindos da tradição Aruák, pacíficos e "propensos à civilização" por seus modos menos bárbaros em relação a outros.

A partir de meados do século XVIII, os diversos grupos que compunham o conjunto Guaná passaram a ser descritos a partir de etnônimos específicos, procedimento anteriormente raro. Assim, os Kinikinau foram classificados como um subgrupo Chané-Guaná do grupo linguístico Aruák, da bacia do Alto Paraguai, que foi sempre apresentado como um grupo numericamente pequeno no conjunto Guaná, com uma população máxima estimada em dois mil indivíduos, no tempo do Chaco, oscilando conforme os dados disponíveis, em cerca de seiscentos a oitocentos, entre o final do século XVIII e no seguinte, quando em território luso-brasileiro: atualmente não chegam a duzentos indivíduos aldeados.

Esse aspecto da configuração do grupo explica, em parte, porque o mecanismo integrador da sua organização e sua tendência à apropriação foram particularmente importantes para a permanência como uma formação socioindígena. Através deles incorporavam não apenas indivíduos de outras etnias como também coisas e se formavam alianças, sobretudo com os Mbayá-Guaicuru, proporcionadoras de redes de apoio, o que concorreu decisivamente para a sua continuidade ao possibilitar a constituição de um repertório versátil que lhes permitiu destreza e habilidade para se relacionarem facilmente com os novos agentes sociais e seus objetos que emergiram em seu universo. Com os europeus, também utilizaram a mesma política de aliança e busca de convívio, ajustando-se ao mundo que havia se tornado mais amplo e complexo.

Os documentos de arquivos e os relatos dos contemporâneos Kinikinau permitiram perceber um modo de existir pautado pela política de convívio com outros grupos e de estabelecimento de alianças externas que, embora não sejam exclusivas do grupo, ocuparam e ocupam um lugar central na sua existência coletiva, no processo de sua reprodução enquanto grupo étnico. Nesse sentido, o campo das relações interétnicas teve e tem uma importância fundamental para os Kinikinau, integrando as demais dimensões da sua constituição social.

Abertos ao convívio com outros grupos, foram considerados como um dos portadores das pautas culturais Aruák (Chané-Guaná), de uma economia produtiva, de tradição agrícola, bem como do *ethos* integrador Aruák. Sob essa orientação, fizeram parte da constituição do Chaco indígena, composto por uma multiplicidade de outros povos que se relacionavam sob diferentes formas, das mais pacíficas às mais agressivas, formando intrincadas e complexas redes de relações das quais os Guaná fizeram parte através das trocas, da guerra, de saques, do rapto de mulheres e crianças e de casamentos intertribais, constituindo

um dos mais numerosos grupos do Chaco colonial. Em contraponto, o Gran Chaco, recomposto pelos europeus, surgiu como um lugar obscuro e incivilizado, que se tornou objeto das atividades dos missionários e, sobretudo, das expedições punitivas ou de extermínio, deixando mais do que explícito o olhar europeu sobre a região. A constituição da região, como uma área periférica do ponto de vista dos interesses da administração colonial, deveu-se não somente à paisagem inóspita para os europeus, mas, sobretudo, às hostilidades e à determinação de muitos grupos, particularmente dos chamados Guaicuru, dentre os quais os Eyiguayegi-Mbayá que, associados aos Guaná, constituíram uma poderosa barreira aos desejos de conquista dos europeus, ainda que se leve em linha de conta a crônica falta de recursos da Coroa espanhola para promover uma devassa mais eficiente das terras do interior.

Lugar onde se verificou o primeiro contato dos Chané-Guaná com uma ordem de organização e classificação do mundo diverso do seu, o Chaco dos indígenas foi reinventado como área colonial, em uma reconstrução discursiva que, no mínimo, obscureceu a participação dos diversos povos na construção daquela região, entre os séculos XVI e o XVIII. Os eventos que foram selecionados para serem registrados e perpetuados, compreensivelmente, foram aqueles que demonstravam os esforços, as intenções e os projetos dos europeus em relação às terras as quais julgavam ter direitos e que tomavam para si.

A análise comparativa entre as informações e descrições contidas nos documentos coloniais hispânicos, referentes aos tempos mais remotos da relação Mbayá-Guaná, com os documentos produzidos posteriormente, sobretudo, entre meados do século XVIII e do XIX, permitiu historiar aquele relacionamento e verificar as nuances, ambiguidades, os interesses em jogo e o precário equilíbrio entre um grupo numericamente superior e outro militarmente mais potente. As tensões e conflitos gerados no contexto de desestruturação da dinâmica sociopolítica, que configurava o Gran Chaco até meados do século XVIII, que até então se fundava na hegemonia dos povos Guaicuru em aliança com os Guaná, conduziram ao desenlace: os Mbayá não podiam mais atender as exigências dos seus parceiros Guaná, o que ensejou a busca desses últimos por uma nova aliança, como costumeiramente ocorria na sua política de convívio com outros povos, na qual a reciprocidade constituía e constitui um elemento central.

A percepção de uma subordinação generalizada de todos os Guaná aos Mbayá-Guaicuru pode ser considerada muito mais retórica do que real no período em que prevaleceu o sistema de aliança matrimonial, uma vez que eram comprometidos somente os grupos envolvidos, através do cumprimento de

obrigações mútuas. Porém, considerar todos os Guaná como "servos" parece que se tornou uma pretensão dos Mbayá em geral, extrapolando a regra da aliança matrimonial, sob as contingências históricas da perda do seu poder político, quando encontraram maiores dificuldades para cumprirem suas obrigações em relação aos seus parceiros e tiveram que enfrentar as "traições" dos seus mais antigos aliados que passaram a buscar outra aliança mais eficiente.

A visão dos Kinikinau sobre o seu passado encontra-se orientada em direção ao extremo oeste brasileiro colonial, convergindo com as fontes escritas existentes, indicando as influências do colonialismo português e do Império brasileiro na consolidação do grupo como uma formação socioindígena. A territorialização promovida pelo Estado colonial, posteriormente nacional, criou condições amplamente aproveitadas pelos Kinikinau, que não apenas se apropriaram da aldeia oficial como forma de organização do grupo, como também essa foi transformada no marco mais significativo da sua existência coletiva, um lugar a partir do qual construíram a memória que sustenta sua identificação étnica, tão poderosa que obliterou o passado vivido no Chaco, sobre o qual não guardam nenhuma lembrança.

Esse "esquecimento" de parte do seu passado pode estar vinculado ao fato de que a Espanha não realizou reivindicações formais na região onde se encontravam os Kinikinau, desde a última expedição de demarcação de fronteiras, isto é, desde a década de 1750. A presença espanhola foi ficando cada vez mais distante. Outra explicação seria a de que o envolvimento dos Kinikinau com os luso-brasileiros se realizou através de uma aliança, que substituía a antiga com os Mbayá, o que lhes garantia a satisfação das suas principais aspirações, tradicionalmente atendidas por grupos aliados, fundadas no princípio da reciprocidade. Nas disputas pelas terras onde se encontravam no final do século XVIII, os espanhóis foram perdendo importância, na medida em que um relacionamento mais estável entre os Guaná e os coloniais hispânicos só havia se concretizado recentemente, isto é a partir de meados daquele século, sendo que até o final desse os Kinikinau já haviam abandonado o Chaco e se transferido para os territórios luso-brasileiros, ocorrendo aí a sua fixação definitiva e sua incorporação pelo Estado brasileiro.

A travessia dos povos Guaná para o território brasileiro, portanto, acima de representar a passagem de uma denominação genérica para os seus atuais heterônimos, constituiu o evento que maior impacto provocou na história dos Kinikinau, na medida em que resultou no primeiro processo de territorialização do grupo realizado através da missão religiosa e do aldeamento oficial promovido pelo Império brasileiro.

Mediante esse processo, constituiu-se um marco de referência a partir do qual os atuais Kinikinau relembram o seu passado. Um dos primeiros locais a ser ocupado pelos Kinikinau no final do século XVIII, correspondente à atual região de Miranda, foi transformado em aldeia oficial na primeira metade do século XVIII e, nessa condição, apropriada como um lugar a partir do qual desenvolveram sua territorialidade e o sentimento de pertencimento. Assim, em terras brasileiras, o processo de territorialização proporcionou a apropriação de um novo espaço e permitiu a continuidade do grupo enquanto uma formação socioindígena.

A missão católica e o aldeamento oficial, enquanto processo de territorialização, entretanto, acima de serem considerados como uma imposição dos agentes externos, foram instituições desejadas e procuradas pelos Kinikinau que nelas encontraram seus novos parceiros para poderem continuar a sua existência coletiva. Além daquelas instituições, o comércio com os regionais também foi incorporado pelos Kinikinau. As incorporações realizadas foram viabilizadas, em boa medida, pelas antigas tendências e princípios dos quais eram portadores e que orientavam suas práticas sociais. A permanência de uma estrutura geral pautada na política de alianças e de trocas concorreu para sua adaptação às novas situações, orientando suas relações com os seus "outros", como indicam os relatos e relatórios dos presidentes da antiga Província de Mato Grosso e dos Diretores de Índios, além das memórias e das narrativas de viajantes que percorreram a região de Mato Grosso entre o final do século XVIII e a primeira metade do seguinte.

Em território brasileiro rapidamente "desapareceu" a ideia de uma nação Guaná, que havia se estabelecido no Gran Chaco, cedendo lugar à existência dos seus quatro subgrupos, como formações socioindígenas específicas, no interior do processo de territorialização promovido pelo Império brasileiro. Nos confins dos sertões de Mato Grosso, conforme a região foi considerada, aquele pequeno grupo foi visualizado por missionários, funcionários do Império brasileiro, e por viajantes europeus, constituindo a maior parte das referências sobre esse grupo na história do extremo oeste brasileiro, no qual emergem como um povo dócil, pacífico e subordinado aos Mbayá-Guaicuru.

Os espaços indígenas foram recompostos social e politicamente frente à formação do Estado nacional, sendo certamente reimaginados pelos seus povos sob outras perspectivas. Para os Kinikinau, as aldeias oficiais foram apropriadas como um novo espaço a partir do qual puderam sobreviver, constituindo um significativo lugar de memória, não sendo coincidência que a Aldeia de Agaxi se configure como as suas terras tradicionais, o lugar para o qual desejam retornar.

Para o Estado brasileiro a presença dos povos indígenas na região da bacia do Alto Paraguai foi entendida como um problema de ocupação de territórios rarefeita mente habitados, e que exigia uma etapa provisória, a do aldeamento, para transformar os índios em colonos civilizados, e mais, frequentemente, uma mão de obra adestrada. Mas, apesar dos objetivos assimilacionistas do projeto do Estado não terem sido cumpridos, ele representou uma forma de acolhimento político concedido pelo estado, aceito pelos Kinikinau na assimétrica relação estabelecida pelas contingências históricas. De toda forma, a situação proporcionou aos Kinikinau condições para a afirmação de uma nova parceria e, nesses termos, o aldeamento, acima de representar um lugar de pactos ou mesmo de interdições e imposições, constituiu espaços de convivência, de reafirmação de laços de solidariedade coletiva que concorreu para a afirmação da consciência de um destino comum.

Hoje, os Kinikinau vivem um tempo em que entendem ser o da "persistência da resistência", indo de encontro à tese do seu desaparecimento, reafirmando sua continuidade como um povo que organiza suas relações com a sociedade envolvente através da parceria para realizar seus projetos desde os remotos tempos em que viviam no Chaco, posteriormente no território brasileiro, onde o evento da Guerra do Paraguai foi considerado um marco visível do seu desaparecimento.

Embora não se tenham dados precisos para o período pós Guerra do Paraguai, final do século XVIII, os habitantes do antigo aldeamento de Albuquerque foram considerados praticamente extintos, admitindo as autoridades do Império brasileiro, a existência de "restos" espalhados pela região que, aos poucos, iam se misturando e se integrando com a população mais pobre. Dessa maneira, sobre esse agrupamento, praticamente nada se conhece. Parte do outro agrupamento situado em Miranda conseguiu retornar e se reagrupar na Aldeia de Agaxi, naquela mesma região, representando o grupo dos quais descendem os Kinikinau de São João. Porém, com a expropriação das terras daquela aldeia no início do século XX, foram considerados extintos, reconhecendo-se a existência de remanescentes nas aldeias de Lalima e Cachoeirinha, embora parte do grupo tivesse se reagrupado na Reserva Indígena Kadiwéu.

Essa tumultuada trajetória não impediu os Kinikinau de identificarem-se com os antepassados comuns e de prosseguirem suas vidas, traduzidas na política de convívio com a sociedade envolvente, na busca de apoio com outros grupos indígenas, Terena e Kadiwéu, mostrando, dessa forma, a sua maneira de ser uma coletividade no difícil cenário das relações interétnicas.

As relações interétnicas dos Kinikinau de São João têm sido realizadas a partir de duas maneiras históricas de ocuparem espaços sociais na sociedade mais ampla: buscando alargar a sua participação nas instituições consideradas estratégicas, através da aquisição de novas habilidades e uma maior formação técnica, e em postos de trabalho, como peões de fazendas, empregados domésticos e de serviços gerais, lugares nos quais experimentam a discriminação de uma sociedade que tende a interpretá-los através dos estereótipos de indolentes e "atrasados". Os contemporâneos Kinikinau refutam esses estigmas e buscam criar um lugar legítimo, valorizando o seu pertencimento à nação brasileira, e, simultaneamente, procuram na história uma base para legitimar suas demandas territoriais.

Contrariaram os Kinikinau as representações de que, ao serem destituídos de suas antigas terras, sem a referência de um lugar próprio, vivendo com outros grupos, e classificados como culturalmente "descaracterizados", o grupo teria perdido também a sua identidade, como se essa fosse permanente e definitiva. A identificação étnica pode mudar sem que isso signifique o fim de um grupo. Os Kinikinau se reposicionam na cena pública, articulando-se ao amplo movimento de "reabilitação" dos povos tidos como subalternos, que se deu em âmbito internacional a partir dos processos de descolonização do continente africano. O momento político favorável às "emergências étnicas" foi amplamente aproveitado pelos povos indígenas considerados "desaparecidos", ou até então ignorados.

Reconhecer entre os Kinikinau a disposição para a incorporação de itens da sociedade envolvente, como dispositivos jurídicos e institucionais, religiosos e educacionais, o empenho em adquirir competência técnica nesses campos, que possibilite a ocupação de espaços na sociedade mais ampla, não significa postular que essa seja uma maneira exclusiva dos Kinikinau de se situarem no mundo multiétnico no qual estão inseridos; ao contrário. Trata-se, sobretudo, de se afirmar que essa é a maneira de existir realizada pelo grupo e que este apresenta um visível vínculo com o seu passado histórico. As experiências realizadas pelo grupo encontram-se perpassadas por uma lógica associativa e integradora, expressão de sua abertura ao outro, sem que isso represente o rompimento da filiação étnica tida pelo grupo como específica.

Os Kinikinau, ao longo de sua história no território brasileiro, forneceram indícios de que atuaram de forma predominantemente tática, não romperam com o novo poder constituído, mas apropriaram-se de suas regras e normas para atualizarem as suas próprias. Não rejeitaram o jogo que se estabeleceu, mas, dele

participando, aproveitaram e aproveitam as brechas das estruturas existentes, em uma criativa adaptação e articulação de antigas práticas, reivindicam e inserem-se dentro de uma ordem mais ampla.

A realização de uma trajetória histórica marcada por movimentos de migração e deslocamentos, no curso dos quais grupos diversos se relacionam, efetuando trocas, materiais e simbólicas, levou os Kinikinau a construírem espaços sociais minimamente compartilhados, resultantes de arranjos, adaptações, acordos e conciliação, que constituíram formas predominantes das relações que os Kinikinau estabeleceram com outros grupos, e que permitiram a sua coexistência em um ambiente social mais amplo que a aldeia. As relações com os agentes do Estado colonial e nacional constituíam uma fonte de recursos, não apenas materiais, mas, também, de bens simbólicos (conhecimento, cargos e postos de mando) comumente desejados pelos povos abertos à exterioridade.

Situadas na perspectiva da longa duração, que permite estabelecer uma ponte entre o presente e o passado, as experiências realizadas pelos Kinikinau sugerem que o campo político adquiriu uma crescente importância para eles, que se pautaram por uma relação com a sociedade envolvente mediada pelas entidades e pelos dispositivos legais disponíveis por eles incorporados, situando-se e ocupando os lugares considerados estratégicos para a sua sobrevivência, dentre os quais destacam a instituição escolar, base material da construção da sua territorialidade.

O centro da diferenciação da formação social Kinikinau parece ser constituído pela formulação de maneiras características, mas não exclusivas, de interação com o seu entorno, que se manifestam em práticas de relações com os seus "outros", classificadas como de abertura, conciliações e aliança, compreensivamente similares às dos Terena, ambos vinculados à matriz cultural Aruák (Guaná). Assim, e certamente, essa política não é exclusiva do grupo, porém ela é praticada pelos Kinikinau de uma forma muito clara, revelando uma maneira de se ser índio dentro de um mundo povoado por outros grupos indígenas ou não, com os quais deve conviver. A partir dessas referências se apropriaram e se apropriam de elementos presentes em ambientes multiétnicos nos quais convivem desde os tempos mais remotos, incorporando-os conforme a sua lógica e interesses.

A partir das referências ao seu passado, os Kinikinau vêm adquirindo novos espaços na cena pública. A identificação ambivalente como cidadão brasileiro e como "índio" resulta da mobilidade estrutural de agentes que ocupam e ocuparam lugares sociais que os interpretavam como "outros",

enfatizando-se a sua inclusão ou exclusão, em caracterização ou descaracterização sociocultural. A condição interétnica de sua identificação determina a repetição dessa ambivalência, ao mesmo tempo em que promove pontos de vista próprios e modos particulares de ocupar os lugares sociais disponíveis.

A experiência da perda das terras, a insegurança quanto a sua permanência na Reserva Kadiwéu e sua precária inserção no mercado regional como mão de obra não qualificada têm encontrado, nas últimas décadas, os lugares disponíveis para a discussão das assimetrias que os atingem. Desse modo, as experiências dos contemporâneos Kinikinau têm encontrado um marco digno de enunciação em foros, assembleias e encontros indígenas, isto é, de visibilidade.

Sobre a interpretação das relações interétnicas Mbayá-Guaná contida no presente texto espero ter contribuído para uma maior generosidade de seus atuais descendentes, Kinikinau e Kadiwéu, de uns para com os outros, através do conhecimento da longa história de aliança que seus antepassados viveram, e que mostra um secular convívio no qual, certamente, compartilharam e trocaram objetos, símbolos e mulheres. Que isso possa concorrer para o estabelecimento de um horizonte de solidariedade entre povos que, embora diferentes, compartilharam de um passado que esteve pontilhado de desafios e adversidades comuns vencidos pela persistência e permanência de cada um no tempo presente.

Buscar entender como os indígenas perceberam suas experiências em um universo de escassos vestígios representou um exercício intelectual realizado a partir dos indícios deixados e compreendidos a partir da contextualização de sua produção, entendendo-se que, se a história é sonho do historiador, não é um sonho inteiramente livre, uma vez que se encontra ancorado em vestígios rigorosamente criticados, como sugeriu Duby (1989). Afinal, sonhar sob a perspectiva de um mundo mais compreensível é algo que muitos aspiram ou, ao menos, espero que seja.

O conhecimento sobre a formação socioindígena Kinikinau permanece ainda como um campo praticamente inexplorado do ponto de vista da situação etnográfica contemporânea, sendo que uma das dimensões mais instigantes que surgiram no decorrer do contato com o grupo está relacionada ao sentido e significado das famílias “tronco”, como noção ordenadora da existência e organização dos Kinikinau, constituindo uma sugestão para futuras pesquisas.

Para os Kinikinau, que circulam e interagem no interior da sociedade nacional, o presente texto poderá não corresponder plenamente às suas percepções do mundo; entretanto, ele foi formulado como uma

leitura respeitosa de um "outro" sobre parte de suas experiências passadas, articulando-as com o tempo presente, visando constituir um registro que se deseja que possa contribuir para a democratização dos espaços de inscrição da memória histórica e consciente de que não se fala em nome deles, porque isso cabe a eles próprios, sobretudo porque "nunca podemos obliterar nem transpor a alteridade que mantém, diante e fora de nós, as experiências e as observações ancoradas alhures, em outros lugares" (Certeau, 1995: 222).

Da longa trajetória histórica percorrida pelos Kinikinau restaram bem poucas memórias para os seus descendentes contemporâneos relembrarem, ritualizarem ou celebrarem. As que sobreviveram guardam um forte vínculo com a presença de "outros" na vida da coletividade, permitindo reafirmar que o grupo tem sua continuidade marcada pelas relações com outros grupos. Constituindo uma história de contínuas transformações, certamente eles não são os mesmos da época em que habitavam o Gran Chaco, assim como todos os demais povos que conseguiram chegar até os presentes dias, eles mudaram. Mudanças profundas e contínuas ocorridas entre os Kinikinau fazem com que eles não guardem a memória de como se transformaram, de como foram se apropriando de itens de culturas estrangeiras, permanecendo uma estrutura mais geral de tendências que orientam suas práticas sociais.

As referências mais comuns são aquelas vinculadas às situações sócio-históricas mais recentes, como a traumática perda da sua última aldeia, nas primeiras décadas do século passado e a trajetória até a sua atual localização na Aldeia de São João em terras Kadiwéu, que constituem o alicerce da crença de um passado e de ancestrais comuns, base da sua reafirmação no tempo presente e dos seus planos para o futuro: "para garantir nosso futuro, precisamos que toda sociedade saiba que somos Kinikinau, como povo queremos principalmente voltar para nosso território de origem, para que tenhamos garantia de sobrevivência digna", como afirmou um Kinikinau de São João.

Os atuais povos indígenas demonstram que vivem sob o signo da história; não somente dela fazem parte como também a produzem dentro de determinadas condições e estruturas em funcionamento, demonstrando uma diversidade de maneiras através das quais percebem, interagem e atuam no interior de sociedades englobadoras. A leitura dos documentos existentes permite afirmar que, de acordo com sua antiga política de formar alianças, os Kinikinau redimensionaram suas práticas exercidas no Chaco, ao estabelecerem uma nova parceria com o Império brasileiro, articulando-se com a sociedade nacional. Isso mostra que eles são não somente o produto de uma história, como também têm sido capazes de desenvolver

táticas para sobreviver em um mundo multiétnico, apropriando-se dos recursos e discursos da sociedade mais ampla e trabalhando para a sua continuidade, retomando práticas tidas como as dos seus ancestrais.

Após um longo percurso, que foi atravessado pelos projetos civilizadores, pelas políticas assimilacionistas e, finalmente, pelo movimento de reabilitação dos povos indígenas, os Kinikinau reaparecem na cena pública, se rearticulam e reafirmam "antigas tradições"; reencontram-se no tempo presente em busca desse seu passado, dos seus territórios, da sua história, não como remanescentes, mas na integridade de quem se imagina e vive como uma coletividade. Voltam seu olhar para o passado para reaver os laços com os seus ancestrais e dirigem-se para um futuro que imaginam poder compartilhar coletivamente. No movimento incessante do processo histórico, os Kinikinau e outros "desaparecidos" encontraram possibilidades e condições para se fazerem percebidos, mostrando a sua maneira de ser índio no atual contexto. Chamam a atenção para a sua persistência e reivindicam o seu registro na história, como outra forma de reconhecimento, provocando o interesse para se reaver os escassos e fragmentados indícios documentais a seu respeito que, se não permitem contar uma história mais consistente, ao menos revelam o respeito por um pequeno grupo que desafiou o tempo, enfrentando toda espécie de adversidades, aportando no presente buscando, ainda, novos parceiros para o seu projeto de vida coletiva, terra e futuro.

REFERÊNCIAS

ABERCROMBIE, T. 1990. Ethnogenèse et domination coloniale. **Journal de la Societé des Americanistes**, v. LXXVI, pp. 95-104.

ACÇOLINI, Graziele. 2004. **Protestantismo à moda Terena**. Tese (Doutorado em Sociologia) — UNESP, Campus de Araraquara.

AGUIRRE, Juan Francisco. 1898 [1793]. Diário Del Captán de Fragata de la Real Armada don Juan Francisco Aguirre en la demarcación de limites de España y Portugal en la América Meridional. **Boletim Del Instituto Geográfico Argentino**. Buenos Aires, XIX, pp. 465-510.

ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). 2002. **Pacificando o Branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP.

ALBERS, Patrícia. 1996. Changing Patterns of Ethnicity in the northeastern Plains, 1870 1890. In: **History, Power and identity**: ethnogenesis in the America, 1942-1992 (Jonathan Hill, org.). Iowa City: University of Iowa Press, pp. 90-118.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. 2003. **Metamorfoses indígenas**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

ALMEIDA, Rita Heloisa de. 1997. **O Diretório dos Índios**: um projeto de civilização do século XVIII. Brasília: Editora da UNB.

AMOROSO, Marta Rosa. 1998. Mudança de hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13, n. 37, São Paulo.

AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. 1999 [1985]. **Au Coeur de l'ethnie**: Ethnies, tribalisme et État en Afrique. Paris: La Découvert.

ANASTÁCIO, Leôncio. 2003. A chegada dos Kinikinawa à Aldeia São João. Porto Murtinho, dez. Entrevista concedida a Rosaldo de Albuquerque Souza.

ARDENER, Edwin. 1989. Social Anthropology and language. In: **The voice of prophecy and other essays** (Chapman, org.). Londres: Basil Blackwell, pp 134-54.

ANDERSON, Benedict. 1991 [1983]. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Edições 70.

ANDERSON, Gary Clayton. 2005. **The Conquest of Texas**: Ethnic Cleansing in the promised land – 1820-1875. University of Oklahoma Press: Norman.

APPADURAI, Arjun. 1999. Mondialisation, recherche et imagination. **Revue Internationale des Sciencies Sociales**, 160: 257-267.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1997. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, vol. 3, n. 2, Rio de Janeiro, pp. 7-38.

_____. 1999. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão de São Francisco. In: **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena (João Pacheco de Oliveira, org.). Rio de Janeiro: Contracapa, pp. 231-80.

AUGÉ, Marc. 1997. **Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

AZANHA, Gilberto. 2004. **As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul**. Relatório Técnico. Brasília. Disponível em: http//www.trabalhoindigenista.org.br

AZARA, Félix de. 1904. Geografia Fisica y Esferica de las Provincias del Paraguay y Missiones Guarani. Montevideo, Anales del Museo Nacional de Montevideo.

_____. 1943 [1792]. **Descripción y Historia del Paraguay y del Rio de La Plata**. Buenos Aires: Editorial Bajel.

_____. 1969 [1809]. **Viajes por la América Meridional**. Trad. Francisco de las Barras de Aragon. Madrid: Espasa/Calpe.

BALANDIER, Georges. 1969. **Antropologia Política**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

BALDUS, Hebert. 1937. **Ensaios de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

_____. 1954. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira**. São Paulo.

_____. 1975 [1945]. Introdução. In: **Os Caduveos** (Guido Boggiani), Belo Horizonte: Editora Itatiaia, pp. 11-46.

BANNON, John Francis (org.). 1964. **Bolton and the Spanish borderlands**. Norman: University of Oklahoma Press.

BARTH, Frederic. 1969. **Ethnic groups and boundaries**. The social organization of culture difference. Boston: Little, Brown and Company.

BASTOS, U. R. de A. 1972. **Expansão territorial do Brasil Colônia no Vale do Rio Paraguai (1767-1801)**. Tese (Doutorado em História Social) — Universidade de São Paulo, São Paulo.

BEAUREPAIRE-ROHAN, Henrique. 1869. Viagem de Cuiabá ao Rio de Janeiro, pelo Paraguay, Corrientes, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, em 1846. **Revista Trimestral**

do Instituto de História, Geografia e Etnologia Brasileira. Rio de Janeiro, tomo IX, pp. 376-397.

BEOZZO, José Oscar. 1980. A Igreja no Brasil no século XIX. In: **História da Igreja no Brasil**. (Hauck Fragoso, Oscar Beozzo e Brod Brigp, orgs.). São Paulo: Vozes.

_____. 1983. **Leis e Regimentos das Missões**: Política Indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola.

BILBY, Kenneth. 1996. Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica: two Maroon cases. In: **History, Power and identity**: ethonogenesis in the America, 1492-1992 (Jonathan Hill, org.), Iowa City: University of Iowa Press, pp. 119-41.

BLOCH, Marc. 2002 [1949]. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

BOCCARA, Guillaume. 1999. Etnogénesis Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). **Hispanic American Historical Review**, 79-83: 425-461.

BOGGIANI, Guido. 1898. Etnografia del Alto Paraguai. **Boletin del Instituto Geográfico Argentino**, Buenos Aires, XVIII, pp. 3-15.

_____. 1975 [1945]. **Os Caduveos**. Belo Horizonte: Itatiaia.

BOURDIEU, Pierre. 1977. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1989. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel.

BRANDÃO, Carlos R. 1986. **Identidade e Etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense.

BURKE, Peter. 1992. **A Escrita da História**. São Paulo: Editora UNESP.

CABEZA DE VACA, Alvar Nuñes. 1984. **Naufrágio y Comentários**. Edición, introducción y notas de Roberto Fernando. Madrid: Raycar.

_____. 1962. Comentarios. Escriptos por Pero Hernandéz, escribano y secretario de la Provincia y dirigidos al serenísimo, muy alto y muy poderoso Señor el infante Don Carlos N. S. Estúdio Preliminar y notas aclaratorias de D. Roberto Fernando Perez. In: **Viajes por America del Sur**. Viajes e Viajeros. II. Madrid: Aguilar, pp. 13-87. (Biblioteca Indiana, IV.)

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. **Urbanização e Tribalismo**: a integração dos índios terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

_____. 1976a [1960]. **Do índio ao Bugre**: o processo de assimilação dos Terena. 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu Nacional do Índio.

_____. 1976b. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira.

_____. 2003 [1976]. Identidade Étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**. Goiás, v. 6, n° 2, pp. 117-131.

CARDOSO, Efraim. 1934. **El Chaco y los Vireys**. Asunción: Imprenta Nacional.

CARTA KINIKINAWA, Corumbá, Mato Grosso do Sul, 2003.

CARVALHO, Fernanda. 1996. **Koixumoneti e outros curadores**: xamanismo e práticas de cura entre os Terena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. 1992. Chaco: Encruzilhada de povos ou "Melting Pot" Cultural. Suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In: **História dos Índios do Brasil** (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAESP, pp. 457-74.

CARVALHO, Silvia M. S. CARVALHO, Fernanda e GALAN, Maria Cristina. 2001. **Bibliografia crítica dos povos Aruák do Mato Grosso do Sul e do Grande Chaco**. São Paulo: Terceira Margem.

CASTELNAU, Francis. 1949 [1845]. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. Trad. Oliviério M. de Oliveira Pinto. Tomo II. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

CASTRO FARIA, L. 1993. **Antropologia**: Espetáculo e Excelência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

CASTRO, Iára Quelho.

CERTEAU, Michel de. 1994. **A invenção do cotidiano**: artes do fazer. Petrópolis: Vozes.

_____. 2000. **A Escrita da História**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense.

CLASTRES, Pierre. 1974. **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

COHEN, Abner. 1974. Introduction: the lesson of ethnicity. In: **Urban Ethnicity** (Abner Cohen, org.). London: Tailstock, pp. ix-xxii.

CLÉMENT, Catherine. 2004. **Claude Lévi-Strauss**. Lisboa: Edições 70.

COMAROFF, John e COMAROFF, Jean. 1992. **Etnography and the Historical Imagination**. Boulder, Colorado: Westview.

COMBÈS, Isabelle. 2006. Slaves without masters? Arawakan Dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, sixteenth to Twentieth Century's. **Ethnohistory** 53:4.

COMBÉS, Isabelle e VILLAR, Diego. 2007. Os mestiços mais puros. Representações "chiriguano e chané da mestiçagem". **Mana**, vol. 13, n. 3, Rio de Janeiro.

CONKLIN, B. 2001. **Consuming Grief**: compassionate cannibalism in an amazonian society. Austin: University of Texas Press.

CORREA FILHO, Virgílio Alves. 1945. **Fazendas de Gado do Pantanal Mato-Grossense**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura.

_____. 1946. **Pantanais Matogrossenses**. Devassamento e ocupação. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

CORRÊA FILHO, Virgílio. 1969. **História de Matto Grosso**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura.

COPPANS, Jean. 1996. **A Antropologia, Ciência de Sociedades Primitivas?**. Lisboa: Edições 70.

COSTA, Maria de Fátima. 2000. **História de um país inexistente**: o Pantanal entre os séculos XVI e XVIII. São Paulo: Estação Liberdade/Kosmos.

CYPRIANO, Doris Cristina de Araújo. 2000. **Os Tobas do Chaco**: Missão e Identidade. Séculos XVI-XVII-XVIII. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos (USINOS), São Leopoldo.

CREAÇÃO da Directoria dos Índios na Província de Mato-Grosso. 1847. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, v. 9, pp. 548-54, 4º trim.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). 1992. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2009. **Cultura com Aspas e outros Ensaios**. São Paulo: Cosac & Naif.

D'ALÉSSIO, Márcia M. 1998. **Reflexões sobre o saber histórico**. São Paulo: Editora UNESP.

D'ALINCOURT, Luíz. 1857. Reflexões sobre o Sistema de Defesa que se deve adoptar na Fronteira do Paraguay, em consequência da revolta e dos insultos praticados ultimamente pela nação dos índios Guaicurus ou Cavaleiros. **Revista do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil**. Rio de Janeiro, v. 20, pp. 360-5, 3º trim.

_____. 1877. Rezultados dos Trabalhos e Indagações Statisticas da Província de Matto-Grosso. **Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro,** Rio de Janeiro, vol. III, pp.68-225.

DESCRIÇÃO das Diversas Nações de Índios que Residem em Diversos Lugares da Província de Mato Grosso. **Relatório do Frei Mariano de Macerata**, 05 de dezembro de 1843.

DIRKS, Nicholas B., 1994. Introduction. In: **Culture/Power/History**: a reader in Contemporary social theory (Geoff Eley, Nicholas Dirks e Sherry Ortner, orgs.). New Jersey: Princeton University Press, pp. 4-43.

DISCURSO recitado pelo Exmo. Presidente da Província de Mato Grosso, Ricardo José Gomes Jardim, na abertura da sessão ordinária da Assembleia Legislativa Provincial, em o dia 1 de março de 1845. Cuiabá: Typ. Provincial, 1845.

DISCURSO Recitado pelo Exmo. Presidente da Província de Mato Grosso José Antonio Pimenta Bueno, na abertura da 3ª sessão ordinária da Assembleia Legislativa Provincial, em o dia 1 de março de 1837. Cuiabá: Typ. Provincial, 1845.

DISCURSO recitado pelo Exmo. Vice Presidente de Mato Grosso Manoel Alves Ribeiro na abertura da sessão ordinária da Assembleia Legislativa Provincial, em 3 de maio de 1848. Cuiabá: Typ. Provincial, 1848.

DISCURSO recitado pelo Exmo. Presidente da Província de Mato Grosso Ricardo José Gomes Jardim, na abertura da sessão ordinária da Assembleia Legislativa Provincial, em 10 de junho de 1846. Cuiabá: Typ. Provincial, 1846.

DOBRIZHOFFER, Martin S. J. 1967-1970. **Historia de los Abipones**. Resistencia: Universidad del Nordeste, 3 vol.

DREYFUS, Simone. 1993. Os Empreendimentos Coloniais e os Espaços Políticos Indígenas no Interior da Guiana Ocidental (entre Orenoco e o Corentino). In: **Amazônia, Etnologia e História Indígena** (Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, orgs.). São Paulo: NHII-USP/FAPESP, pp. 19-42.

DUBY, Georges e LARDREAU, Guy. 1989. Um nominalismo bem temperado. In: **Diálogos sobre a Nova História**. Lisboa: Livraria Dom Quixote.

EKHOLM, K. 1972. **Power and Prestige**: The rise and fall of the Kongo kingdom. Skrin Service. Uppsala.

ELLIOTT, João Enrique. 1848. Itinerário das Viagens Exploradoras Empreendidas pelo Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via entre o Porto da Vila de Antonina e o Baixo-Paraguay na Província de Mato Grosso, feitas nos anos de 1844 a 1847 pelo Sertanista o Sr. Francisco Lopes, e descriptas pelo Sr. João Enrique Elliott. **Revista do Instituto Histórico Brasileiro**. Rio de Janeiro, v. 10, pp. 153-77.

ENCICLOPEDIA EINAUDI. 1984. Vol. 1**. Memória-História**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

ERIKSEN, Thomas Hylland. 2002 [1993]. **Ethnicity and Nationalism**. London: Pluto Press.
_____ & NIELSEN. 2007. **História da Antropologia**. Petrópolis: Vozes.

ERIKSON, Phillipe. 1992. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: **História dos Índios do Brasil** (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAESP, pp. 239-52.

EXTRACTO do Discurso do Presidente da Província de Mato-Grosso, o Doutor José Antonio Pimenta Bueno, na Abertura da Assembleia Legislativa Provincial em o dia 1 de março de 1837. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. 1840. Rio de Janeiro, v. 2, pp. 172-6.

FABIAN, Johannes. 1983. **Time and the Other**. New York: Columbia University Press.

FALLA dirigida à Assembleia Legislativa Provincial de Mato Grosso na abertura da sessão ordinária do anno de 1844 pelo Exmo. Senhor Presidente da Província Coronel Zeferino Pimentel Moreira Freire. Cuiabá: Typ. Provincial¸1844.

FARAGE, Nádia. 1991. **As muralhas do sertão**: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FARDON, Richard. 1987. African Ethnogenesis: limits to the comparability of ethnic phenomena. In: **Comparative Anthropology** (L. Holy, org.). Londres: Basil Blackwell.

FAUSTO, Carlos e HECKENBERGER, Michael (orgs.). 2007. **Time and Memory in Indigenous Amazonia.** Amazonia. Anthropological Perspectives. Gainesville: University Press of Florida.

FAUSTO, Carlos. 2007. If Good were a Jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guarani (16^{th}-20^{th} centuries). In: **Time and Memory in Indigenous Amazonia**. Anthropological Perspectives (Carlos Fausto e Michael Heckenberger, orgs.). Gainesville: University Press of Florida, pp. 74-105.

FERGUSON, Brian e WHITEHEAD, Neil L. (orgs.). 1992. **War and the Tribal Zone**: Expanding States and Indigenous Warfare. Santa Fé/Novo México: School of American Research Press.

FERREIRA, Alexandre R. 1974. **Viagem Filosófica pelas capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá**. São Paulo: Conselho Federal de Cultura.

FERREIRA, Joaquim Alves. 1905 [1848]. 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. In: O Arquivo de Mato Grosso, ano I, vol. II, Cuiabá/Mato Grosso.

FERRO, Marc. 1981. **As falsificações da história**. Lisboa: Teorema.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. 2004. **As reduções jesuítico-guaranis**: um espaço de criação e ressignificação (Paraguai, século XVIII). Territórios e Fronteiras, v. 5. n. 1, pp. 51-60.

FLORENCE, Hercules. 1876. Esboço da Viagem feita pelo Sr. Langsdorf no interior do Brasil, desde Setembro de 1825 até março de 1820. Prefaciado e traduzido por Alfredo d'Escragnolle Taunay. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, tomo XXXVIII, pp. 355-469.

_____. 1848. **Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas**. De 1825 a 1829. São Paulo: Melhoramentos.

FONSECA, João Severiano da. 1880. **Viagem ao redor do Brasil**, v. I. Rio de Janeiro: Typografia de Pinheiro & Cia.

FRANCHETTO, Bruna. 2001. Línguas e História no Alto Xingu. In: **Os Povos do Alto Xingu**: História e Cultura (Michael Heckenberger e Bruna Franchetto, orgs.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp. 111-56.

FRIEDMAN, J. 1992. **The past in the future**: history and the politics of identity. American Anthropology, v. 94, n. 4, pp. 837-59.

GADELHA, Regina Maria A. F. 1980. **As Missões Jesuíticas do Itatim**: Estruturas socioeconômicas do Paraguai Colonial – séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GALLOIS, Dominique T. 2001. Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: **Povos Indígenas e Tolerância**: construindo práticas de respeito e solidariedade (Luís D. Grupioni, Lux B. Vidal e Rosely Fischmann, orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 169.

GALVÃO, Eduardo. 1963. O cavalo na América Indígena, nota prévia de um estudo da mudança cultural. **Revista do Museu Paulista**, vol. XIV, pp. 221-32.

GANDÍA, Enrique de. s/d. **Historia Del Gran Chaco**. Buenos Aires: Juán Roldán y Cia.

GINZBURG, Carlo. 1999. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Companhia das Letras.

GOW, Peter. 1991. **Of Mixed blood**: Kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford: Claredon.

_____. 2001. **An Amazonian Myth and its history**. New York: Oxford University Press.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (org.). 1992. **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.

_____. 1996. Imagens Contraditórias e Fragmentadas: sobre o lugar dos índios nos livros didáticos. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, vol. 77, maio/ago. 1996, pp. 409-37.

GRUZINSKY, Serge. 2001. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras.

GUPTA, A. & FERGUSON, J. 1997. Culture, Power and Place: ethnography at the end of an era. In: **Culture, power, place**: explorations in critical anthropology (A. Gupta e J. Ferguson, orgs.). Durham/London: Duke UP, pp. 1-29.

GUZMÁN, Ruy Diaz de. 1980 [1612]. **Anales del Descubrimiento, Población y Conquista del Rio de la Plata**. Assunción: Ediciones Comunero.

HALBWACHS, Maurice. 1990. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Edições Vértice.

HECKENBERGER, M. & FRANCHETTO, B. (orgs). 2001. **Os povos do Alto Xingu**: História e Cultura. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

HECKENBERGER, Michael. 2001. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d. C. In: **Os Povos do Alto**: História e Cultura (Michael Heckenberger e Bruna Franchetto, orgs.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp. 21-62.

_____. 2002. Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality and the Amazonian Formative. In: **Comparative Arawakan Histories**: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia (Jonathan D. Hill and Fernando Santos-Granero, orgs.). University of Illinois Press, pp. 99-122.

HECKENBERGER, M. & FAUSTO, Carlos (orgs.). 2007. **Time and Memory in Indigenous Amazonia**. University Press of Florida.

HERBERTS, Ana Lúcia. 1998. **Os Mbayá Guaicuru**: área, assentamento, subsistência e cultura material. Dissertação (Mestrado em História) — área de Estudos Históricos Ibero-Americanos, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Porto Alegre.

HERVÁS, Lorenzo. 1800. Catalogo de las Lenguas de las Naciones Conocidas y Numeración, División y Classes de Estas Segun La Diversidad de sus Idiomas e Dialetos, v. I (lenguas y Naciones Americanas). Madrid, tomo 1.

HILL, Jonathan (org.). 1988. **Rethinking History and Myth**: Indigenous South American Perspective on the Past. Urbana: University of Illinois Press.

_____. 1996. **History, Power and identity**: ethonogenesis in the America, 1492-1992. Iowa City: University of Iowa Press.

_____ e SANTOS-GRANERO, Fernando (orgs.). 2002. **Comparative Arawakan histories**: rethinking language family and culture area in Amazonia. Chicago: University of Illinois Press.

HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (orgs). 1984. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1945. **Monções**. Rio de Janeiro: Edições da C.E.B.

_____. 1986. **O extremo Oeste**. São Paulo: Brasiliense.

HOWARD, Catherine Vaughan. 2002. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: **Pacificando o Branco:** cosmologias do contato norte amazônico (Albert Bruce e Alcida ramos, orgs.). São Paulo: Editora Unesp, pp. 25-60.

JACKSON, Jean. 1995. **Culture, genuine and spurious**: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. American Ethnologist 22(1), 1995, pp. 3-27.

JARDIM, Ricardo José Gomes. 1869. Creação da Diretoria dos Índios na Província de Mato Grosso. **Revista Trimestral de História e Geografia**. Rio de Janeiro, t. IX (4º trimestre de 1847), 2 ed. pp. 548-53.

JEDIN, Hubert (org.). 1978. **Manual de historia de la Iglesia**. Barcelona: Editorial Herder, tomo V.

JENKINS, Richard. 1997. **Rethinking Ethnicity**: Arguments and explorations. London: Sage.

JOLIS, José. 1972 [1789]. **Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco**. Resistência: Univerdad del Nordeste.

JOSÉ DA SILVA, Giovani & SOUZA, José Luis. 2003. O despertar da fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade étnica kinikinau em Mato Grosso do Sul. **Sociedade e Cultura**, Goiás, v. 6, n. 2, pp. 149-56.

KERSTEN, Ludwig. 1968 [1905]. **Las Tribus Indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII.** Argentina/Resistência: Universidad nacional del Nordeste.

KLOR DE ALVA, Jorge; GROSSEN, Gary H.; PORTILLA, Miguel León (orgs.). 1995. **De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo**: Tramas de la Identidad. Madri: Siglo Veintiuno.

LABRADOR, J. Sanches. 1910. **El Paraguay Católico**. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos.

LAFONE-QUEVEDO, Samuel A. 1899. Progresos de La Etnologia en El Rio de La Plata durante El año 1898. **Boletim Del Instituto Geográfico Argentino**, t. 20, n. 1-6, pp. 3-64.

LAFUENTE, Machaín. 1943**. Los conquistadores Del Rio de La Plata.** Buenos Aires: Editorial Ayacucho.

LANGER, Protasio Paulo. 2005. **Os Guarani-Missioneiros e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional**: Projetos Civilizatórios e Faces da Identidade Étnica (1750-1798). Porto Alegre: Martins Livreiro Editor.

LE GOFF, J., 1987 [1976]. **A Nova História**. São Paulo: Martins Fontes.

LEACH, Edmund R. 1996 [1954]. Introdução. In: **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, pp. 65-80.

LEVERGER, Augusto. 1862. Roteiro da navegação do rio Paraguay desde a foz do S. Lourenço até o Paraná pelo capitão de fragata da armada nacional e imperial Augusto Leverger. **Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geographico e Ethnográfico do Brasil**, Rio de Janeiro, t. XXV, pp. 211-84.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989 [1962]. História e Dialética. In: ___. **O pensamento selvagem,** 4. ed. Campinas/São Paulo: Papirus, pp. 273-98.

_____. 1994. **Histoire de Lynx**. Paris: Plon.

_____. 1996 [1955]. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2008 [1952]. **Raça e História**. 9. ed. Lisboa: Editorial Presença.

LIMA, Antonio Carlos. 1995. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes.

LIVRO de Registro da Diretoria Geral de Índios, 1848-1860, n. 101, Arquivo Público de Mato Grosso (APMT).

LOPES, Joaquim Francisco. 1872. Itinerário de Joaquim Francisco de Lopes. **Revista do Instituto Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, t. XIII, p. 315-35.

LOZANO, Pedro. 1941 [1733]. **Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba**. Tucumán: Ed. Inst. Antropologia.

MACERATA, José Maria de. 1996. Descrição das diversas nações de índios que residem em diversos lugares da Província de Mato Grosso. In: **Apontamentos da História Eclesiástica de Mato Grosso**. Paróquia e Prelazia (Pe. Pedro Cometti), pp. 165-80.

MAGALHÃES, J. V. Couto. 1975 [1876]. **O Selvagem**. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia.

MARCUS, George E. e FISHER, Michael J. J. 1986. **Anthropology as cultural critique**. Chicago: Chicago University Press.

MARTINS, Gilson Rodolfo. 2002. **Breve Painel Étnico-Histórico de Mato Grosso do Sul**. Campo Grande/MS: Editora UFMS.

MAWE, John. 1978. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia.

MC CALLUM, C. 1989. **Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia**. Tese (Doutorado) — London School of Economics.

MELLO, Raul Silveira de. 1968. **Para além dos Bandeirantes**. Rio do Janeiro: Biblioteca do Exército.

_____. 1958-1961. **História do Forte Coimbra**. Volumes I, II, III e V. Rio de Janeiro: SMG, Imprensa do Exército.

MENGET, Patrick. 1999. Entre memória e história. In: **A outra margem do Ocidente**. (A. Novaes, org.). São Paulo: Companhia das Letras, pp. 153-66.

MÉTRAUX, Alfred. 1996 [1946]. **Etnografia Del Chaco**. Asunción: Editorial El Lector.

MOERMAN, Michael. 1965. Who are the Lue: Ethnic identification in a complex civizilation. **American Anthropologist**, vol. 67, pp. 1.215-29.

MONTEIRO, John Manuel. 1992. Tupis, Tapuias e a História de São Paulo. Revisitando a velha questão Guaianá. **Novos Estudos CEBRAP**, 34: 125-135.

_____. 1992. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI e XVII. In: **História dos Índios no Brasil** (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, pp. 475-98.

_____ (coord.). 1994a. **Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em Arquivos Brasileiros.** São Paulo: NHI/USP.

_____. 1994b. **Negros da Terra**. Índios e bandeirantes na história de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1995. O desafio da história indígena no Brasil. In: **A Temática Indígena na Escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus (Aracy Lopes da Silva & Luís D. Benzi Grupioni, orgs.). Brasília: MEC/MARI/UNESCO, pp. 221-36.

_____. 1996. As raças indígenas no pensamento do Império. In: **Raça, Ciência e Sociedade no Brasil** (M.C. Maio & R. V. dos Santos, orgs.). Rio de Janeiro: Centro Cultural/Banco do Brasil/Fiocruz, pp. 15-24.

_____. 1999. Armas e Armadilhas: História e Resistência dos índios. In: **A outra margem do Ocidente** (A. Novaes, org.). São Paulo: Companhia das Letras, pp. 237-50.

_____. 2001. **Tupis, Tapuias e historiadores** – Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese (Livre Docência) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MONTENEGRO, Caetano Pinto de Miranda. 1845. Resposta do General Caetano Pinto de Miranda Montenegro, 1803, ao Parecer sobre o Aldeamento dos Índios Uaicurús e Guanás de Ricardo Franco de Almeida Serra. In: **Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro**, tomo VII, pp. 213-8.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. 2005 [1971]. **Os índios e a ordem imperial**. Brasília: CGDOC/FUNAI.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. 2001. **UNIEDAS**: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993). Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados/MS.

MOUTINHO, Severiano Fonseca. 1869. **Notícia sobre a Província de Mato Grosso**: seguida de um roteiro da viagem de sua capital a São Paulo. São Paulo: Typographia Schroeder.

MUSSI, Vanderléa Paes Leite. 2006. **As estratégias de inserção dos Índios Terena**: da aldeia ao espaço urbano (1990-2005). Tese (Doutorado em História) — Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita, Assis.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1987. Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: IBGE, Fundação Nacional Pró-Memória.

NORA, Pierre. 1984. Entre Histoire et Mémoire. In: Pierre Nora (org.). **Les Lieux de Mémoire**. Paris: Gallimard.

NOVAES, Sylvia Caiubi. 1993. **Jogo de Espelhos**. São Paulo: Edusp.

OFÍCIO de Jozé Rufo de Pinho. Ao Ilmo. e Exmo. Senhor Antonio Pedro de Alencastro presidente da província. Lata C 1835. Arquivo Público de Mato Grosso.

OFÍCIO de José Maria de Macerata ao Cel. Zeferino Pimentel Moreira Freire, Presidente da Província de Mato Grosso, enviando o seu trabalho: Descrição das diversas Nações de Índios. Relação das diversas nações de índios que presentemente habitam a diocese de Mato Grosso pelo Bispo de Cuiabá, José Antonio dos Reis. Cuiabá 24-8 de 1843. Arquivo Coleção Virgilio Correa Filho. Lata 763. PASTA 19. IHGB.

OFÍCIO de Joaquim Alves Ferreira, Diretor dos Índios ao Ilmo. E Exmo. Snr. Dr. João Crispianno Soares Presidente desta Província. Lata 1847 A. Arquivo Público de Mato Grosso (APMT).

OFÍCIO. Henrique José Vieira, Diretor Geral dos Índios ao Ilmo. E Exmo. Sr. Capitão de Mar e Guerra Augusto Leverger, Presidente da Província, n. 536, 28 de dezembro de 1852. Livro de Registro da Diretoria Geral dos Índios 1848-1860. Arquivo Público de Mato Grosso (APMT).

OFÍCIO do Comandante Antonio Peixoto para o Capm. de Mar e Guerra Augusto de Leverger, Presidente e Comandante. Arquivo Público de Mato Grosso. Assuntos Militares, n. 48. Lata 1854.

OFÍCIO do Diretor Antonio Maria Coelho ao Ilmo. e Exmo. Snr. Chefe de Divisão Raimundo de Lamare, Presidente da Província. Albuquerque. 18 de novembro de 1858. Arquivo Público de Mato Grosso, Lata 1858 D.

OÑATE, Pedro de. 1929. Carta Anua de 1615. **Documentos para la Historia Argentina,** tomo IX, Iglesias. Cartas Anuas de La Provincia Del Paraguay, Chile, Tucumán, de La Compañia de Jesús. Buenos Aires: Talleres S. A, pp. 3-62.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1989. **O "Nosso Governo"**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero.

_____. (org.). 2004. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste brasileiro. Rio de Janeiro: Contracapa.

PASTELLS, R. P. Pablo. 1912. **Historia de la Compañia de Jesus em La Província Del Paraguay** (Argentina, Paraguay, Uruguay, Peru, Bolívia e Brasil). Madrid: Libreria General de Victoriano Suárez.

PEIXOTO, José Luis S. e SCHMITZ, Pedro Inácio. 1998. A Missão Nossa Senhora do Bom Conselho, Pantanal, Mato Grosso do Sul. **Pesquisas História**, n. 30, pp. 133-55.

PEREIRA, Levi Marques. 2009. **Os Terena de Buriti**: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica. Dourados: Editora UFGD.

PIMENTEL, A. M. de Azevedo. 1907. Brasil Central**. Revista do Instituto Geográfico Brasileiro.** Rio de Janeiro, v. 68 (parte 2), pp. 253-76.

POMPA, Cristina. 2003. **Religião como tradição**. Bauru: EDUSC.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 1993. **Aldeamentos Indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII**: aspectos demográficos da cultura de contato. Ciências Sociais Hoje, São Paulo, ANPOCS, 1993.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. 1998. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP.

POVINELLI, Elizabeth. 2001. Radical Worlds: Anthropology of Incommensurability and Inconceivability. **Annual Review of Anthropology**, vol. 30, pp. 319-34.

PRADO, Francisco Rodrigues do. 1839 [1795]. História dos Índios Cavalleiros ou da Nação Guaycuru. **Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brasil**. Rio de Janeiro, tomos 1 e 2, pp. 21-59.

PRATT, Mary Louise. 1999. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. São Paulo: EDUSC.

QUIROGA, P. José. 1918. Compendio del Viaje Paraguay arriba hasta Jaurú, que hizo y escribió el P. J. Q. In: **Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767** (P. Pablo Muriel, org.). Madrid: Libreria Generalde Victorino Suarez.

RADIN, Paul. 1948. **Los Índios de La America Del Sur**. Buenos Aires: Editorial Pleamar.

RAFFESTIN, C. 1986. Écogenèse territoriale et territorialité. In: **Espaces, jeux et enjeux** (F. Auriac e R. Runet, orgs.). Paris: Fayart. pp. 173-85.

RELATANDO o estado da catechese e civilização dos índios. Do Diretor Geral dos Índios Henrique José Vieira ao Presidente da Província de Mato Grosso Augusto Leverger, 9 de abril de 1853. In: **Diretoria Geral dos Índios** (1848-1860). APMT, Secretaria de Administração, Cuiabá.

RELATÓRIO do Diretor Geral dos Índios Henrique José Vieira ao Presidente da Província de Mato Grosso Augusto Leverger, 28 de fevereiro de 1852. In: **Diretoria Geral dos Índios** (1848-1860). APMT, Secretaria de Administração, Cuiabá.

RELATÓRIO do estado da catequese e civilização dos Índios. Do Diretor Geral dos Índios João Baptista d'Oliveira ao Presidente da Província de Mato Grosso Joaquim Raimundo de Lamare, 31 de dezembro de 1858. In: **Diretoria Geral dos Índios** (1848-1860). APMT, Secretaria de Administração, Cuiabá.

RELATÓRIO do Presidente da Província de Mato Grosso Brigadeiro Alexandre Manoel Albino de Carvalho apresentado à Assembleia Legislativa na abertura da sessão ordinária de 3 de maio de 1864. APMT, Secretaria de Administração, Cuiabá.

RIBEIRO, Darcy. 1970. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RONDON, Cândido M. da Silva. 1949. Relatório dos Trabalhos realizados de 1900-1906 pela Comissão das Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso, apresentado às autoridades do Ministério da Guerra pelo Major de Eng. Cândido Mariano da Silva Rondon, como Chefe da Comissão. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional.

SAÉZ, Oscar Calavia. 2006. **O nome e o tempo**: Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo/Rio de Janeiro: UNESP/ISA/NUTI.

SAHLINS, Marshal. 1990. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1997. Pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. **Mana**: Estudos em Antropologia Social, Rio de Janeiro, ano 3, n. 1, pp. 41-73.

SAID, Edward W. 1995. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTANA, Graziella Reis. 2010. **História, Espaço, Ações e Símbolos das Associações Indígenas Terena**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2002. The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America. In: **Comparative Arawakan Histories**: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia (Jonathan D. Hill and Fernando Santos-Granero, orgs.). Illinois: University of Illinois Press, pp. 25-59.

_____. 2007. Time is Disease, Suffering, and Oblivion: Yanesha Historicity and the Struggle against Temporality. In: **Time and Memory in Indigenous Amazonia** (Michael Heckenberger e Carlos Fausto, orgs.). University Press of Florida, pp. 47-73.

SCHADEN, Egon. 1948. **Leituras de etnologia Brasileira**. São Paulo: Nacional.

SCHMIDL, Ulrich. 1970. **Derrotero y viaje a Espana y las Índias**. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

_____. 1945. **Viaje al Rio de la Plata**. Buenos Aires: Emecê Editores.

SCHMIDT, Max. s/d [1917]. **Os Aruaques**: uma contribuição ao estudo da difusão cultural. Brasília: Ministério da Agricultura, mimeo.

SCHUCH, Maria Eunice Jardim. 1995. **Xaray e Chané**: Índios Frente à colonização espanhola e portuguesa no Alto Paraguay. Dissertação (Mestrado em História) — Instituto Anchietano de Pesquisas, UNISINOS, São Leopoldo.

_____. 1998. Missões Capuchinhas entre os Guaná sul-mato-grossenses. **Pesquisas. História**, n. 30, pp. 89-131.

SCHWARCZ, Lília K. Moritz. 1993. Os Institutos Históricos e Geográficos: Guardiões da História Oficial. In: **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, pp. 99-134.

_____. 1999. História e Etnologia: Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Revista de Antropologia**, vol. 42, n. 1-2, São Paulo.

SEAN, Amartya. 1985. **Commodities and capabilities**. Amsterdan: North-Holland.

SEMINÁRIO POVOS RESISTENTES: A PRESENÇA INDÍGENA EM MATO GROSSO DO SUL, I., 2003. Corumbá/MS

SEMINÁRIO POVO KINIKINAWA: PERSISTINDO A RESISTÊNCIA, 2004. Bonito/MS.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. 1840. Memória ou Informação dada ao Governo sobre a Capitania de Mato Grosso por Ricardo Franco de Almeida Serra, Tenente Coronel Engenheiro, em 31 de Janeiro de 1800. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, vol. 2, pp. 19-49.

_____.1844. Extracto da Descripção Geographica da Província de Mato Grosso feita em 1797, por Ricardo Franco de Almeida Serra, Sargento Mor de Engenheiros. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, vol. 6, pp.156-96.

_____. 1845 [1801]. Parecer Sobre o Aldeamento dos Índios Uaicurus e Guanas, com a Descripção dos seus Usos, Religião, Estabilidade e Costumes. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. 7, pp. 204-13.

SGANZERLA, Alfredo. 1992. **A história do Frei Mariano Bagnaia**. Campo Grande/MS: Fundação Universidade Católica Dom Bosco.

SILVA, Aracy Lopes e GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (orgs.). 1995. **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1° e 2° graus. Brasília: MEC.

SILVA, Fernando Altenfelder. 1949. Mudança Cultural dos Terena. **Revista do Museu Paulista**, n. 8, vol. III pp. 271-379.

SILVA, Verone Cristina. 2001. **Missão, Aldeamento e Cidade**. Os Guaná entre Albuquerque e Cuiabá (1819-1901). Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá/MT.

SIQUEIRA JR., Jaime Garcia. 1993. **Esse campo custou o sangue dos nossos avós**: a construção do tempo e espaço Kadiwéu. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

SOUSA, Ilda. 2008. **Koenukunoe Emo'u**: a língua dos índios Kinikinau. Tese (Doutorado em Linguística) — IEL, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas.

SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. 2009. 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).

STEINEN, Karl Von Den. 1940. **Entre os Aborígenes do Brasil Central**. São Paulo: Departamento de Cultura.

STEWARD, J. H. e FARON, L. C. 1959. **Native Peoples of South America**. Nova York: McGraw-Hill.

STUTERVANT, William. 1971. Creek into Seminole: North American Indians. In: **Historical Perspective** (E. Leacock and N. Lurie, orgs.). Nova York: Random House, pp. 92-128.

SUSNIK, Brasnislava. 1971. **El Índio Colonial**. Asunción: Museu Etnográfico Andrés Barbero.

_____. 1972. **Dimensiones migratórias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia.** Resistência: Universidad Nacional del Nordeste.

_____. 1978. **Etnologia do Chaco Boreal y su periferia** (XVI-XVII). Assunção: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

_____. 1981. **Etnohistoria de los Chaqueños**. Los Aborígenes Del Paraguay. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

_____. 1982. **Los aborígenes del Paraguay** T. III/1 Ethnohistoria de los chaqueños (1650-1910). Assunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

_____. 1995. **Los Indios del Paraguay**. Madrid: Editoral MPFRE.

TAUNAY, Alfredo d'Escragnolle. 1891. A cidade de Mato Grosso (antiga Villa Bella) o Rio Guaporé e sua mais ilustre victma. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, vol. 54 (parte 2), pp. 1-108, 3º e 4º trim.

_____. 1931. **Entre os nossos índios**: chanés. Terenas, kinikinaus, guanás, laianas, guatós, guaycurus, caingangs. São Paulo: Melhoramentos.

TAYLOR, Anne C. 1993. Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro, **Mana**, 28 (4): 653-78.

_____. 2007. Sick of History: Constrating Regies of Historicity in the Upper Amazon. In: **Time and Memory in Indigenous Amazonia**. Anthropological Perspectives (Carlos Fausto e Michael Heckenberger, orgs.), pp. 133-68.

TECHO, Nicolas del. 2005 [1663]. **Historia de la Província del Paraguay de la Compañia de Jesús**. Assunção: Biblioteca Paraguaya.

THOMAS, Nicholas. 1994. **Colonialism's culture**: anthropology, travel and goverment. New Jersey: Princeton UP.

_____. 1996 [1989]. **Out of Time**: history and evolution in Anthropological Discourse. 2. ed. University of Michigan Press.

TONKIN, Elizabeth; MCDONALD, Marcon e CHAPMAN, Malcohn (orgs.). 1989. **History and Ethnicity**. London: Routledge.

TORRE-REVELLO, José (org.). 1941. **Documentos Historicos y Geograficos Relativos a la Conquista y Colonización Rioplatense.** Buenos Aires: Talleres S.A Casa Jacobo Pauser.

TURNER, Terence. 1988. Ethno-ethnohistory: myth and history in Native South American representation of contact. In: **Rethinking Myth and History**: Indigenous South American perspectives on the past (Hill, org.). Urban: University of Illinois Press, pp. 235-81.

_____. 1993. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kaiapó. In: **Amazônia, Etnologia e História Indígena** (Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, orgs.). São Paulo: NHII/USP, pp. 43-66.

URBAN, Greg. 1992. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: **História dos Índios no Brasil** (Manuela da Cunha Carneiro, org.). São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, pp. 87-102.

VANGELISTA, Chiara. 1993. Los Guaikuru, Españoles y Portugueses en una región de frontera: Mato Grosso, 1770-1830. **Boletín del Instituto de História Argentina y Americana Dr. Emílio Ravignani**. Tercera Serie, n. 8, 2º semestre, pp. 55-76.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. 2003. **A construção do Território Terena (1870-1966)**: uma sociedade entre a imposição e a opção. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados/MS.

VASCONCELOS, Cláudio A. de. 1999. **A Questão Indígena na Província de Mato Grosso**: conflito, trama e continuidade. Campo Grande: UFMS.

VAZQUEZ, Fabrício. 2009. El Chaco como Frontera Total del Paraguay: Del Aislamento a la Integración Transfronteriza. In: **Seminário de Estudos Fronteiriços** (Edgar

Aparecido da Costa e Marco Aurélio Machado de Oliveira, orgs.), Campo Grande/MS: Editora UFMS, pp. 9-24.

VILAÇA, Aparecida. 1992. **Comendo Como Gente**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ANPOCS

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. **Arawete**: O Povo do Ipixuna. São Paulo: CEDI.

_____ & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.). 1993. **Amazônia**: Etnologia e História Indígena. São Paulo: NHII/USP/FAPESP.

_____. 2002. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2005. Eduardo Viveiros de Castro: a filosofia canibal. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 21 de agosto de 2005. Caderno Mais!.

VIVEIROS, Esther de José. 1958. **Rondon conta sua vida**. Rio de Janeiro: Livraria São José.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. 1987. **A conquista da terra no universo da pobreza**. São Paulo: Hucitec-INL.

ZORZATO, Osvaldo. 1998. **Conciliação e Identidade**: Considerações sobre a Historiografia de Mato Grosso (1904-1983). Tese (Doutorado em História) — Universidade de São Paulo, São Paulo.

ZUCHI, Alberta. 2002. A new model of the Northern Arawakan Expansion. In: Comparative Arawakan Histories**: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia (**Jonathan D. Hill and Fernando Santos-Granero, orgs.). Illinois: University of Illinois Press, pp. 199-223**.**

WHITE, Richard. 1991. **The Middle Ground:** Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815. Nova York: Cambridge University Press.

WHITTEN, Norman. 1981. **Cutural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador**. Urbana: University of Illinois Press.

WHITEHEAD, Neil L. 1992. Tribes Make States and States Make Tribes: Warfare and the creation of Colonial Tribe and State in Northeastern South America, 1492-1820. In: **War and the Tribal Zone**: Expanding States and Indigenous Warfare (Brian Ferguson e Neil L. Whitehead, orgs.). Santa Fe/Novo México: School of American Research Press, pp. 127-50.

_____. 2002. Arawak Linguistic and Cultural Identity through Time: Contact, Colonialism, and Creolization. In: **Comparative Arawakan Histories** (Jonathan D. Hill and Fernando Santos-Granero, orgs.). University Illinois Press, pp. 51-73.

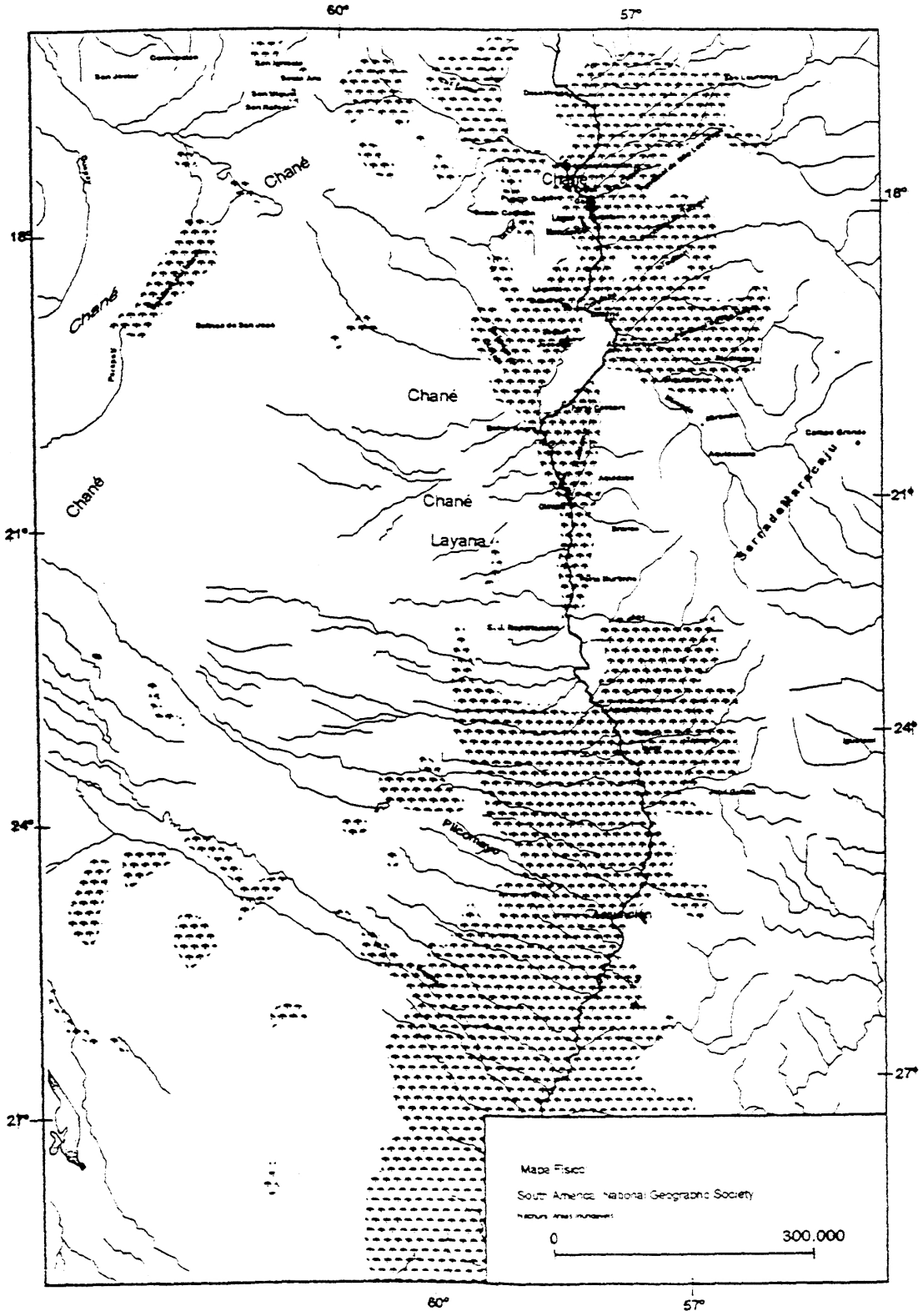
WOLF, Eric. 1982. **Europe and the People whitout History**. Berkeley: University California Press.

WRIGHT, Robin. 1992. História Indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: **História dos Índios no Brasil** (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, pp.

_____. 1993. **Pursuing the Spirit**: Semantic Construction in Hohodene Kalidzamai Chants for Initiation, Amerindia, 18: I-39.

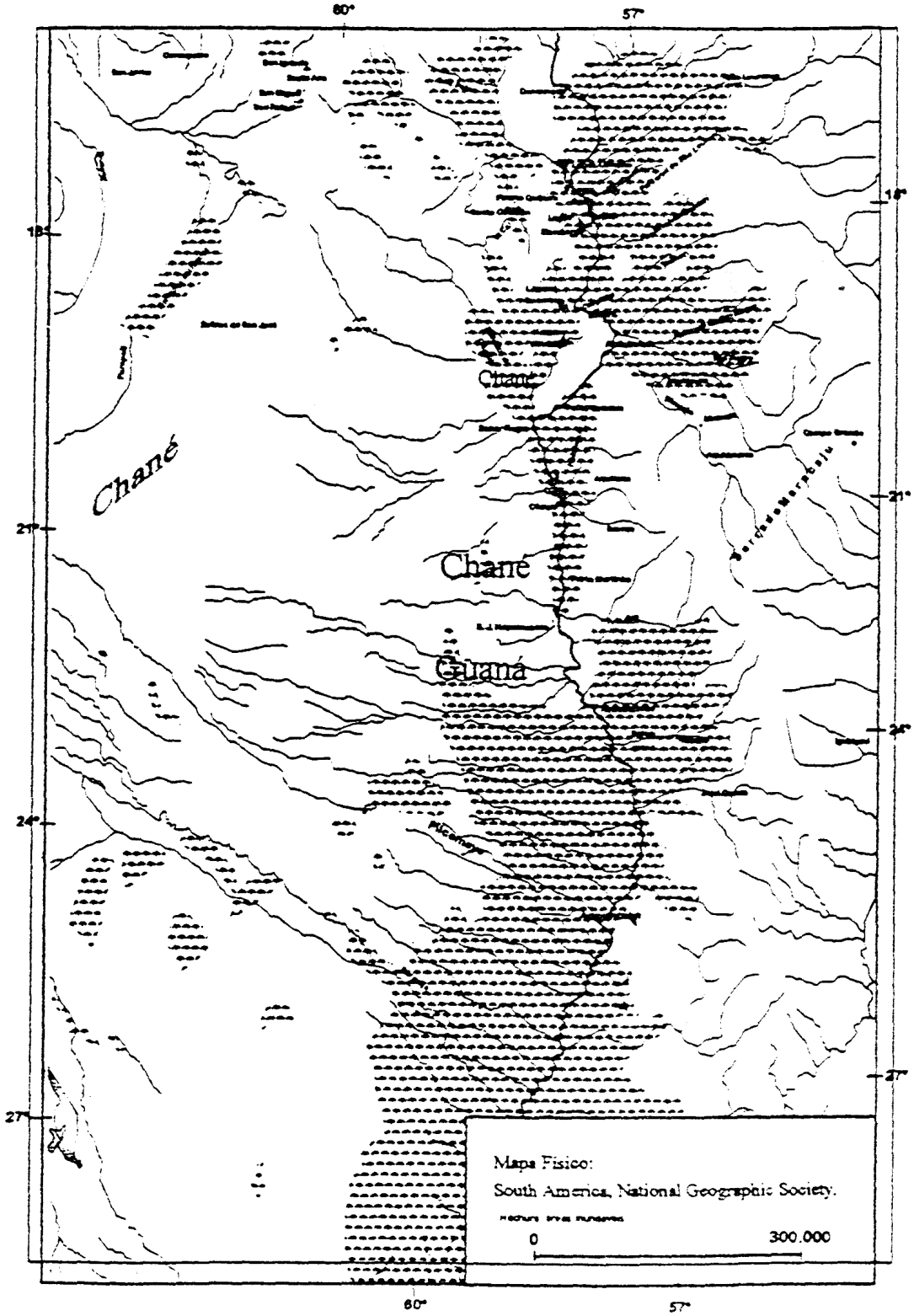
_____. 2002. Prophetic Traditions among the Baniwa and Other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon. In: **Comparative Arawakan Histories** (Jonathan D. Hill and Fernando Santos-Granero, orgs.). University Illinois Press, pp. 269-94.

ANEXO A
Povos indígenas na região do Gran Chaco. Século XVI



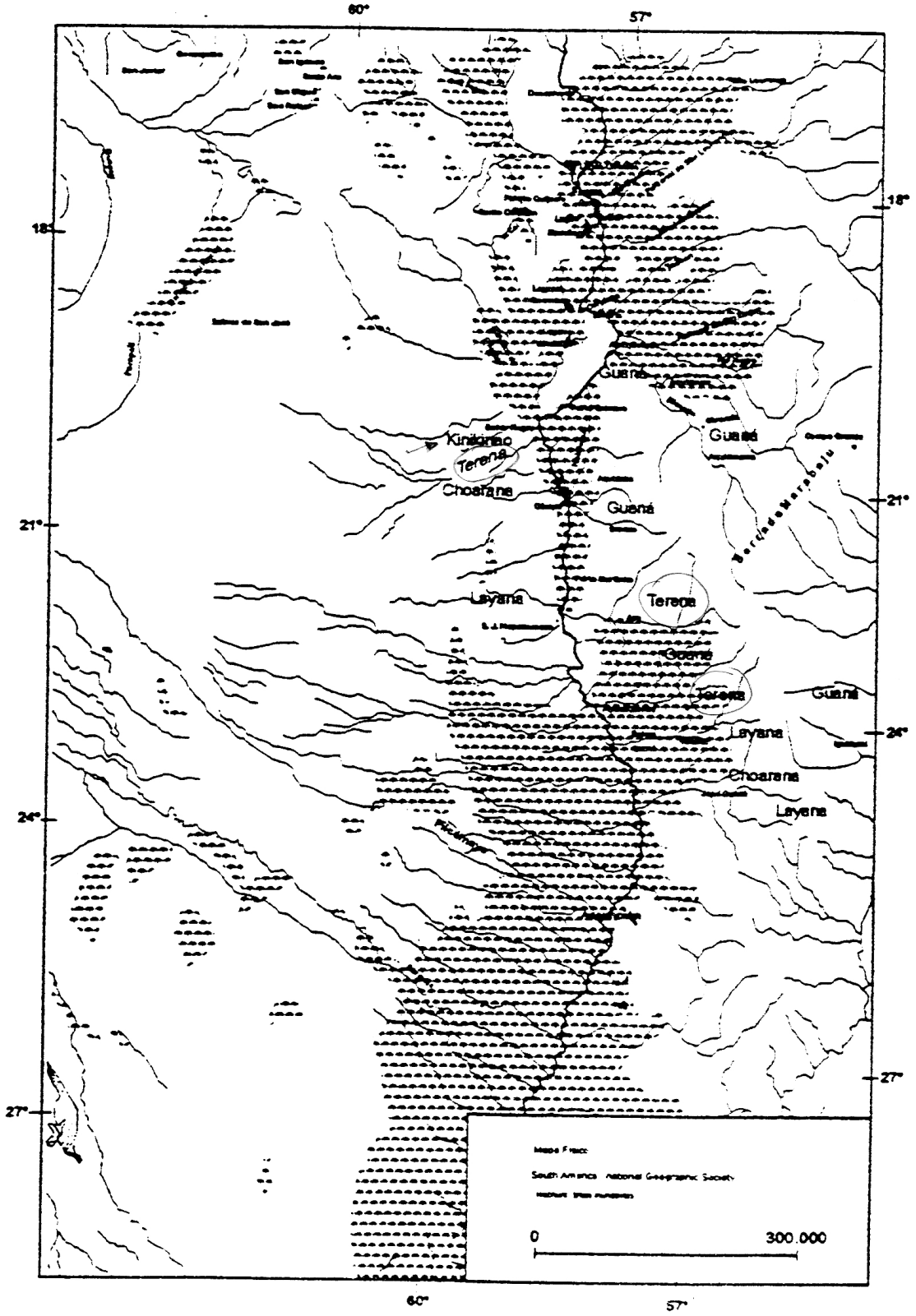
FONTE: Schuch (1995).

ANEXO B
Povos Indígenas na região do Gran Chaco (1601-1749)



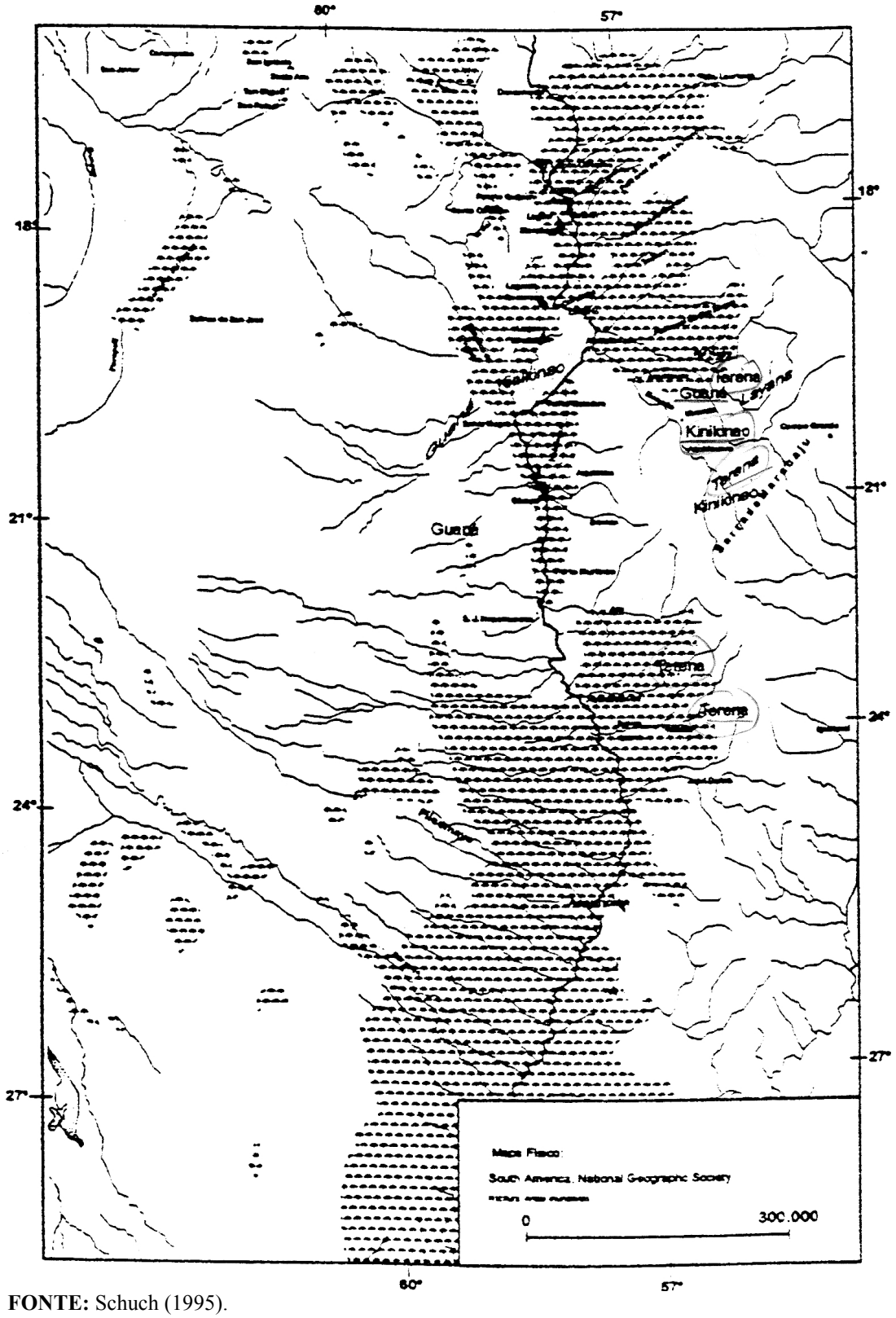
FONTE: Schuch (1995).

ANEXO C
Povos Indígenas na região do Gran Chaco (1750-1800)



FONTE: Schuch (1995).

ANEXO D
Povos Indígenas na região do Gran Chaco. Século XX



FONTE: Schuch (1995).