

ANA MARIA DO PERPÉTUO SOCORRO DOS SANTOS

O FORTE DO IGUAATEMI: ATALAIA DO IMPÉRIO COLONIAL E TRINCHEIRA DA MEMÓRIA DOS ÍNDIOS KAIOWÁ DA PARAGUASSU

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de História do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação do Prof. Dr. Héctor H. Bruit
Cabrera.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 19/03/2002.

BANCA

Prof. Dr. Héctor H. Bruit Cabrera

Profa. Dra. Eliane Moura

Prof. Dr. ~~Robin M. Wright~~

Prof. Dr. Lília Modrão

Campinas, março de 2002.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE BC
Nº CHAMADA 1/UNICAMP
Sa59f
V _____ EX _____
TOMBO BCI 50145
PROC 16-837102
C _____ D_x _____
PREÇO R\$ 11,00
DATA 31/07/02
Nº CPD _____

CM00171167-7

BIB ID 249904

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Sa59f

Santos, Ana Maria do Perpétuo Socorro dos

O forte do Iguatemi : atalaia do império colonial e trincheira da memória dos índios Kaiowá da Paraguassu / Ana Maria do Perpétuo Socorro dos Santos - Campinas, SP : [s.n.], 2002.

Orientador: Héctor H. Bruit Cabrera.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Guarani - Biografia. 2. Índios Guarani – Posse da terra. 3. Índios da América do Sul – Direito constitucional. 4. América do Sul – História – Período colonial. 5. Mato Grosso do Sul - História. I. Cabrera, Héctor Hernan Bruit. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Guarani-Kaiowá da aldeia Paraguassu, que gentilmente me receberam e tornaram possível este trabalho.

Agradeço à CAPES pela bolsa de estudos através do Programa de Pós-Graduação da UNICAMP.

Aos colegas de trabalho em agências indigenistas, Paulo e Ima (Missão Tapeporã), Celso Aoki (Projeto Kaiowá-Nandeva), CIMI), Prof. Dr. Antonio Brand (Universidade Católica Dom Bosco), Profa. Dr. Lilia Medrano (PUCCAMP) e Prof. Dr. Paulo Cimó (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul).

Aos professores que compuseram a banca examinadora e participaram da banca de qualificação, fazendo várias sugestões, Dra. Eliane Moura e Dr. Robin M. Wright.

Ao professor Dr. Héctor H. Bruit, orientador, que pacientemente me orientou.

Aos meus amigos Ana Lúcia, Sônia, Luzia, Sales, Eliana, Vera, Levi, Marilza, João Geraldo e Marlon.

Aos funcionários da Pós-graduação do IFCH.

Ao meu filho Caio, pela compreensão.

ÍNDICE

RESUMO.....	07
INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO I- METODOLOGIA.....	17
1.1 - Objetivos e informações sobre a pesquisa..	17
1.2 - Fundamentação teórica.....	23
1.3 - A Função da Memória.....	34
CAPÍTULO II -CONTEXTO HISTÓRICO.....	45
2.1 - Os Kaiowá.....	45
2.2 - O Forte do Iguatemi..	53
2.3 - Os Jesuítas.....	74
2.4 - A Guerra do Paraguai.....	76
2.5 - Frentes de Expansão da Sociedade Brasileira.....	78
2.6 - A Changa.....	81
2.7 - A Questão Fundiária.....	84
2.8 - As Missões Protestantes.....	96
2.9 - Perspectivas.....	100
CAPÍTULO III - AS ENTREVISTAS.....	107
3.1 - Laurentino da Silva..	107
3.2 - Rafael Duarte.....	114
3.3 - Rufino Romero.....	117
3.4 - Ciriaco Romero.....	128
3.5 - Huto Vera e Analisa Bull Vera.....	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	149
BIBLIOGRAFIA	153
MAPAS E ANEXOS	
Mapa 01 - Terras Indígenas no Mato Grosso do Sul.....	47
Mapa 02 - Limites de Fronteiras das Terras dos Índios Guarani.	52
Mapa 03 - Mapa Corográfico da Capitania de São Paulo	67
Anexo 01 - Fortaleza do Iguatemi	57
Anexo 02 - Trincheira Kue.....	58
Anexo 03 - Vista Parcial da Muralha e Marco do Forte do Iguatemi.	61
Anexo 04 - Amostras de Cerâmica	62
Anexo 05 - O Velho Rafael Duarte e Limite da Aldeia Paraguassu	63
Anexo 06 - Amostra de Cerâmica com Aplicação Decorativa.....	64
Anexo 07 - Decreto Presidencial - Homologação.	88

RESUMO

Os Guarani-Kaiowá de Mato Grosso do Sul, em seu involuntário relacionamento com a sociedade nacional, passaram por diferentes situações históricas. Do início da conquista européia até o século XX esta população indígena esteve sempre em situações de conflito com as potências européias, Jesuítas, Bandeirantes, Guerra do Paraguai, Cia. Mate Laranjeira e nos dias de hoje enfrentam novas frentes de expansão capitalista. A sociedade Kaiowá enquanto sociedade que procura sobreviver mesmo em desvantagem em relação à sociedade nacional extrai de seu imaginário social a força que necessitam para continuar existindo e projetando seu futuro. Para tanto, pretendemos levantar questões sobre a história vivida (memória coletiva) sobre o Forte do Iguatemi pela comunidade Kaiowá da aldeia Paraguassu e relacioná-la com a história construída (produção historiográfica). A lembrança do Forte é um elemento integrador da identidade étnica e adquire um significado político uma vez que atesta a imemorialidade na ocupação do território por este grupo, referendando a letimidade atual da ocupação da terra. A lembrança do Forte torna-se uma representação coletiva deste grupo.

PALAVRAS-CHAVE: ÍNDIOS GUARANI, MEMÓRIA, HISTÓRIA DA AMÉRICA, RESISTÊNCIA, LUTA PELA TERRA, HISTÓRIA COLONIAL.

ABSTRACT

The Guarani-Kaiowá group from Mato Grosso do Sul in their relationship with white society went through different historical processes. From the period of conquest they have been leading with conflicting situations. Nowadays they have to deal with capitalistic interests as far as their land is concerned. This community has tried to survive in their daily experiences with white society, and for this they elaborate mechanisms of resistance through their social imagination.

This work tries to connect their living experience to history production. The remembrance of a Portuguese colonial Fortress became a collective representation for the group; symbol of land struggle.

KEY-WORDS: GUARANI INDIANS, MEMOIRE, HISTORY OF AMERICA, RESISTENCE, LAND STRUGGLE, COLONIAL HISTORY.

INTRODUÇÃO

O tema escolhido mostra-se fundamental no conjunto da problemática da história indígena do Estado de Mato grosso do Sul contemporâneo, na medida em que propõe suprir uma lacuna. A análise proposta pretende discutir a aldeia Paraguassu Takuaraty/Yvykuarusu. Atualmente, esta aldeia é composta por um contingente de aproximadamente 350 pessoas, formando 65 famílias extensas, fixada há várias gerações na região onde se localizam as ruínas do Forte do Iguatemi, fundado em 1766 como colônia militar, por Morgado de Mateus, um dos estabelecimentos fronteiriços planejados pela visão de estadista do marquês de Pombal para atender aos interesses expansionistas portugueses na América.

A pesquisa parte do pressuposto de que os povos indígenas têm sua própria história. Eles são diferentes histórica e culturalmente e entre si e em relação à sociedade colonial que aqui se instalou.

Assim, surge uma nova bibliografia que poderá contribuir não apenas para ampliar a visibilidade dos povos indígenas numa história que sempre os omitiu, como também revelar as perspectivas destes mesmos povos sobre o seu próprio passado, incluindo visões alternativas do contato e da conquista. Os relatos destes índios projetam uma resistência que se estabelece desde a chegada dos europeus através do enfrentamento com o poder público e o poder econômico, significando um momento em que esta minoria se expressa por meio das palavras, seus valores, suas crenças, enfim sua cultura.

A proposta metodológica desta pesquisa utiliza as técnicas da história oral, percorrendo as diversas etapas: projeto, reflexão e análise. O trabalho com as técnicas da história oral permite fazer uma renovação epistemológica na História na medida em que se articula com as outras disciplinas das Ciências Sociais: a Antropologia¹, a Sociologia, a Lingüística e que adota como fonte outros gêneros do discurso histórico, tais como mitos e outras narrativas das tradições orais. Este recurso permite captar a perspectiva da própria sociedade, a lógica interna através da qual elabora as experiências passadas, organiza seu presente e projeta seu futuro.

Assim a compreensão da maneira como os Kaiowá da Paraguassu incorporam a presença do Forte em suas tradições e a forma como essa tradição é revivida no embate com a sociedade nacional, constituem o principal objeto deste estudo.

A escolha do nosso objeto de estudo está diretamente ligado a alguns referenciais simbólicos, que fazem parte do repertório coletivo da cultura Kaiowá. Os depoimentos orais de representantes da comunidade são uma versão indígena para a história do contato deste povo com os brancos e a estreita relação desta comunidade com um lugar de ocupação tradicional que descrevem como Yvykuarusu ou “*Trincheira Kue*”, cuja principal referência são as ruínas do Forte do Iguatemi.

Uma parte do trabalho dedica-se a documentação referente à construção e manutenção do forte, às interpretações historiográficas e os condicionamentos políticos desse embate. Entretanto, o foco central da análise está no registro e interpretação das representações Kaiowá sobre a presença do Forte e de suas atuais ruínas. É esta a contribuição específica que a pesquisa pretende trazer à historiografia regional do M.S.

¹ A Antropologia se desdobra em diversas sub-áreas, no presente texto incorporo principalmente as contribuições dos estudos de Etnologia e mais especificamente da Etnologia sobre os Guarani, que comporta uma grande quantidade de trabalhos aos quais recorro repetidas vezes ao longo do texto.

O capítulo **I Metodologia** vai de encontro a pesquisas antropológicas e históricas que têm-se pautado não apenas a partir de interesses acadêmicos, mas também pela necessidade de fornecer subsídios para as lutas e reivindicações dos índios, revelando as perspectivas destes sobre seu passado, incluindo visões alternativas do contato e da conquista. A exploração da historicidade dos povos indígenas enfatiza as reações destes aos processos históricos modernos e mostra também como os mitos se reafirmam e se transformam, dialogando com a história e, expressam ao mesmo tempo a avaliação indígena dos processos históricos e suas noções de tempo - passado, presente e futuro - articulando consciência histórica e consciência mítica.

Os Kaiowá do M.S. no seu involuntário relacionamento com a sociedade nacional, passaram por diferentes situações históricas. São estas situações históricas que serão trabalhadas no **Capítulo II - Os Kaiowá e o Forte do Iguatemi** - a partir de um levantamento bibliográfico da produção documental e historiográfica. Do início da conquista européia até o século XX esta população indígena esteve sempre em situações de conflito com as potências européias, Jesuítas, Bandeirantes, Guerra do Paraguai, Companhia. Mate Laranjeira e nos dias de hoje enfrentam novas frentes de expansão capitalista, principalmente a atividade pecuária.

Os três primeiros séculos de conquista européia na região meridional da América ocupada pelos Guarani foram marcados pela presença dos missionários jesuítas ligados ao reino da Espanha, e pelos paulistas, mamelucos, bandeirantes que adentravam o território atrás do ouro, minérios e caça aos índios. Os Bandeirantes percorreram a partir de São Paulo, todos os rios que permitiam avançar em direção ao oeste e sul do continente americano. Embora parte dos Itatim, como eram denominados os Kaiowá no período colonial, foram reduzidos pelos Jesuítas, porcentagem razoável, considerados infiéis se recolheram nas

extensas matas da região mais ao sul do território: são os Guarani “libres”. Estes Guarani “libres” formam hoje a população Guarani do Mato Grosso do Sul.

O Forte de Nossa Senhora dos Prazeres de Iguatemi foi um dos estabelecimentos fronteiriços planejados para atender os interesses expansionistas pombalinos na América. Criado por carta régia em 22-03-1767, a povoação e Praça de Armas Nossa Senhora dos Prazeres e São Francisco de Paula de Iguatemi foi fundada em 22-09-1767 pelo capitão de infantaria João Martins Barros sob ordens do governador da recém-instaurada capitania de São Paulo, D. Luis Antonio de Souza Botelho e Moura, o Morgado de Mateus, o Forte deveria servir de base às expedições que de futuro fossem necessárias e ser um atalaia contra qualquer invasão espanhola.

Mas o tempo demonstrou que a importância estratégica do Sul e manutenção de um forte tão distante era cada vez mais impraticável, como outros elementos tais como: vazantes do rio Paraná, que causavam pestes, espantando os candidatos a moradores, sobrando só os malfeitores e criminosos; a pouca viabilidade comercial, a dificuldade de comunicação com São Paulo pelo caminho fluvial tão acidentado e por caminho terrestre problemático agravava ainda mais esta situação. Além do mais, os índios representavam uma grande ameaça, empreendendo ataques ferozes, queimando e destruindo parte das construções. O fim do Forte do Iguatemi era inevitável, sem condições materiais nem razões político-estratégicas para manter-se. A 27 de outubro de 1777, caía o Iguatemi, depois de ser invadido pelos espanhóis, sob o comando do próprio governador do Paraguai, D. Agostin Fernando de Pinedo, invadindo e destruindo a Igreja e pondo fogo às instalações da Fortaleza.

A Praça dos Prazeres, arrasada não foi mais reconstruída, caindo no esquecimento. Os espanhóis não se interessarão em continuar mantendo o Forte do Iguatemi e este é completamente abandonado, a região volta a ser inóspita e habitada só por índios. Decorrerão

mais de 200 anos até que a Cia Mate Laranjeira se instale na região, inaugurando uma segunda e definitiva frente de ocupação branca.

É, já, na Guerra do Paraguai que os Guarani do Mato Grosso do Sul serão obrigados novamente a manter contato forçado com o colonizador. O próprio Marechal Lopes, comandante paraguaio vem a falecer em pleno território Pai-Kaiowá, nas proximidades do Cerro Corá. Esta guerra deixou para estes índios Guarani ressonâncias, embora em pequena escala. Em decorrência da Guerra, seus territórios foram transformados em verdadeiros campos de batalha entre os beligerantes brasileiros e paraguaios e, por não se mudarem - os Guarani-Kaiowá sofreram, diretamente o impacto da Guerra, na medida em que eram eliminados pelas tropas dos dois exércitos. Entretanto, na maioria das aldeias, a população acompanhou a movimentação das tropas e refugiou-se nas matas até que as tropas cruzassem o território.

Durante esta guerra, segundo contam os regionais que habitam as redondezas do rio Iguatemi, um grande buraco no interior da terra hoje demarcada como terra indígena Paraguassu e nas proximidades de um local denominado Yta (pedra), utilizado inicialmente como cemitério depois teria servido de trincheira de tropas. Os paraguaios e os índios chamam de *Trincheira Kue* (local onde existiu uma trincheira). Estes acontecimentos e os vestígios que hoje existem dessas construções constituem-se em fértil material para a construção da memória histórica e das representações coletivas por parte dos índios que historicamente habitam a região, compartilhada em parte pela população não-índia, composta por regionais, a maior parte descendentes de índios e paraguaios, que desde o início do século XX ocuparam a região como empregados da Companhia Mate Laranjeira.

A próxima contingência histórico-econômica que afeta os Guarani no M.S. foi a exploração da erva-mate que tem início na década de oitenta do século passado, e seu declínio e estagnação por volta de 1937.

Após o término da guerra do Paraguai (1864-1870) inicia-se a nova demarcação da fronteira entre Brasil e Paraguai. Tomás Laranjeira toma parte nestas expedições interessado no fornecimento de víveres aos seus integrantes e nas possíveis formas de exploração econômica da região. Chama-lhe a atenção a abundância da erva-mate, planta nativa da região em que ele vislumbra potencialidades econômicas. As concessões oficiais à Mate Laranjeira para exploração do mate, incidem exatamente sobre o território dos Guarani, sendo estes também utilizados como mão-de-obra na sua extração..

O processo de ocupação pelo branco do território Kaiowá vai se dando paulatinamente e na medida em que o mato vai sendo cortado, os índios vão sendo “descobertos”, resultando na desorganização social, com a fragmentação do grupo local em unidades cada vez menores. A sociedade Kaiowá, com sua cultura de subsistência, distingue-se da sociedade nacional essencialmente pela questão da terra: pela origem de sua apropriação (posse primária, não-compra), pelo uso prático (subsistência), estrutural (propriedade coletiva) e pela visão religiosa (terra sagrada), na medida em que está relacionada com o local onde viviam os antepassados. Dessa forma, para o Kaiowá, na questão da terra convergem todas as questões parciais de sua libertação e resistência: as questões políticas, sociais, econômicas e religiosas.

A sociedade Kaiowá procura sobreviver fiel aos seus valores mesmo reconhecendo a situação de desvantagem em relação à sociedade nacional. Está cada vez mais exposta ao genocídio ou etnocídio e atualmente vivem totalmente à margem da sociedade brasileira. Para atuar dentro da situação colonial, o grupo extrai de seu imaginário social a força que necessita para continuar existindo e projetando seu futuro. É a forma como este projeto de sociedade que se constitui através da história, em contraposição ao projeto colonialista, que a pesquisa procurará captar através da história oral, temática do **Capítulo III - Entrevistas**. Com conhecimento prévio do fato histórico, foram conduzidas as entrevistas, buscando captar a memória coletiva sobre o fato histórico, utilizando o instrumental teórico historiográfico,

principalmente o desenvolvido pelas pesquisas que trabalham com a história oral e a memória coletiva.

Para tanto, procuro levantar questões sobre a forma como os Kaiowá percebem a presença do Forte e os vestígios deixados após a sua destruição e relacioná-la com a história construída (produção historiográfica). A lembrança do Forte é um elemento integrador da identidade étnica e adquire um significado político uma vez que atesta a imemorialidade na ocupação do território por este grupo, referendando a legitimidade atual da ocupação da terra

A memória coletiva é o espaço a partir do qual o grupo articula sua identidade, especialmente dentro dos períodos de tensão ou de crise a memória coletiva torna-se ela mesmo mito. Assim a memória do Forte do Iguatemi assume a forma de mito, de projeção mítica, que se desenvolve num quadro espacial e temporal. A lembrança do Forte torna-se uma representação coletiva deste grupo, uma vez que reforça a idéia de um “nós” exclusivo, identificando os membros do grupo pelo fato de seus antepassados terem vivido uma história comum. Constatamos que a memória coletiva mescla fatos históricos de períodos diferentes, na construção histórica, que tiveram maior impacto sobre a comunidade, pois a memória coletiva se desprende dos fatos históricos pela combinação ou interferência de outros mais recentes. Procuramos também perceber como esta comunidade viveu e vive o seu passado a partir de outra lógica de tempo que nos remete para o mito e o ritual, mas que pode ser um tempo sequenciado, perceptível através da história cultural dos Kaiowá. A hipótese básica é de que como símbolo do mundo dos brancos, a memória do Forte, fornece um motivo privilegiado para estes índios pensarem a situação do contato e a invasão de seu mundo pela sociedade ocidental/capitalista.

CAPÍTULO I - METODOLOGIA

1.1 - Objetivos e informações sobre a pesquisa

A relevância desta pesquisa constitui-se em contribuir para reconstituição da memória social destes índios. Documentar essa memória através do recurso da escrita pode ser uma forma de preservar os relatos dos membros mais antigos para as gerações posteriores, pois cada dia é maior o número de jovens Kaiowá alfabetizados. Nesse sentido, que um dos melhores informantes, um velho considerado pelo grupo como grande conhecedor da história do Forte, veio a falecer durante o desenrolar da pesquisa, o que representa grande perda para o grupo.

As situações concretas de interação com a sociedade nacional, os depoimentos das entrevistas e os documentos delineiam um quadro da luta pela terra. Esta luta é a parte central da própria história, e um povo com memória histórica e com profundas raízes culturais sempre encontra formas de resistir à destruição e repressão, hoje marcadas pela investida do neocolonialismo e da imposição de modelos econômicos desumanos. Dar voz a estes índios oportunizou-lhes a contarem suas histórias e a demonstrarem como sobreviveram e permaneceram indígenas, resistindo aos efeitos do impacto destruturador do mundo dos brancos, às convulsões a que têm estado sujeitos, às várias transformações na sociedade brasileira, ao avanço e alargamento das fronteiras da civilização, à cobiça dos fazendeiros armados que procuram criar novos latifúndios mediante o despejo. Ao falarem sobre a vida

dos antepassados sempre elaboram a experiência vivida por sua sociedade no contexto de transformações bruscas que caracterizam o último século.

As análises e observações foram realizadas a partir de diversos contatos com a comunidade, de visitas e estadias regulares na área indígena (totalizando quatro viagens, com aproximadamente 5 dias de permanência), permitindo um período fértil em discussões coletivas, com um interesse particular em restituir aspectos da reflexão coletiva empreendida por este grupo sobre a atual situação de contato interétnico que essas representações evidenciam e, tendo em vista as características culturais dos Pai-Kaiowá, trabalhamos com testemunhos reais através da seleção de textos representativos, identificáveis a partir dos seguintes critérios:

- quem melhor conhecia os fatos devido a sua idade; os que melhor conhecem as tradições e o modo de ser do grupo e são responsáveis pela transmissão dessas tradições orais, seus principais interlocutores e intérpretes da tradição, cujos argumentos acabaram sendo incorporados no discurso de outros, passando de criações individuais para o domínio das representações públicas, isto é, culturais ; pessoas que pelo papel relevante desenvolvido no fato histórico estudado, foi de importância especial seu depoimento, narrando façanhas e proezas coletivas ocorridos muitas gerações atrás.

Os velhos, como documentos vivos da história, nos dão uma dimensão da mudança. Foi muito comum nos depoimentos expressões “naquele tempo”, “antigamente” e “agora” que apontam diferenças culturais ocorridas na sociedade, no intervalo de tempo das suas vidas.

Foi feito um levantamento bibliográfico da produção documental e historiográfica sobre o Forte do Iguatemi e da nação Guarani. Com conhecimento prévio do fato histórico, foram conduzidas as entrevistas, buscando captar a memória coletiva sobre o fato histórico, utilizando o instrumental teórico historiográfico, principalmente o desenvolvido pelas pesquisas que trabalham com a história oral e a memória coletiva.

A opção metodológica oferece a partir do estudo local ou micro-histórico a noção de História enquanto uma disciplina que conhece e organiza o passado, correlaciona sistematicamente o passado e presente, criando aí uma equivalência e analogia com a vida. A utilização do documento oral numa comunidade onde a quase totalidade é constituída por ágrafos é um meio importante de constituição documental.

Para que a utilização das fontes orais ofereça o máximo possível de informações que serão transformadas em matéria-prima para análise, foi necessário colocar em prática um método particular. Vale lembrar que a utilização das fontes orais não é uma soma de entrevistas independentes entre si mas um conjunto de entrevistas com significado muito próprio. Antes de iniciarmos o trabalho de campo, procuramos conhecer ao máximo a história em que a memória em tela foi construída: o universo da amostra, a própria amostra, o tipo de entrevista que deveria ser usado em cada caso, a representatividade da amostra, a atitude do entrevistador, o lugar onde eventualmente poderia se realizar a entrevista e, finalmente a análise do conteúdo que deveria se dar à informação obtida.

Neste estudo, a representatividade da amostra não foi de caráter matematicamente demonstrável, uma vez que foi a própria comunidade que escolheu seus representantes que seriam entrevistados, a partir de critérios tradicionais e políticos. A rede de informantes foi estabelecida pela própria comunidade.

O discurso ainda vivo desta tradição oral serviu como documento para ser analisado principalmente a partir de seu conteúdo, considerando tal tipo de documento como suporte de informação acerca dos referentes dos textos (isto é, acerca daquilo de que os textos falam). Procuramos captar a dimensão discursiva dentro de um contexto histórico, político, social, econômico e ideológico.

O pressuposto essencial deste tipo de metodologia proposta para a análise de textos orais em pesquisa histórica é o de que um documento é sempre portador de um *discurso* que,

assim considerado, não pode ser visto como transparente. Neste sentido é importante, portanto, que o historiador perceba o modo através do qual se apresenta o conteúdo histórico que pretende examinar, quer se trate de uma simples informação, quer se trate de idéias. Neste tipo de abordagem procuramos captar o conteúdo histórico avaliando a forma do texto: o vocabulário, os enunciados, os tempos verbais, as relações de oposição, as relações de associações, as relações de identidade, o objeto ou referente (temas-eixo) em redor dos quais o discurso se organiza, os personagens selecionados pelo discurso, os acontecimentos que funcionaram como microcorte do objeto ou referente.

A proposta metodológica desta pesquisa utiliza as técnicas da história oral, percorrendo as diversas etapas: projeto, reflexão e análise. Entendemos aqui por história oral as técnicas de recuperação, registro e interpretação das evidências orais ou das memórias individuais ou coletivas, transmitidas oralmente. É importante considerar que as fontes orais não contêm em si toda a representação de uma determinada época ou situação, mas a representação de momentos particulares.

Em suma, procuramos considerar que o conteúdo histórico do texto dependente de sua forma não implica, de nenhum modo, reduzir a história ao texto, negando haver história fora do discurso. Pelo contrário, trata-se de relacionar texto e contexto: buscar os nexos entre as idéias contidas nos discursos, as formas pela quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos. Procuramos, então, relacionar a forma do discurso com as condições históricas, sociais, políticas, econômicas e ideológicas, uma vez que as condições de produção de um discurso têm a ver com o ideológico, com os valores sociais da sociedade que o produz, ao passo que as condições de seu reconhecimento dependem do poder, isto é, das instâncias capazes de legitimar ou não a sua aceitação na sociedade. As entrevistas com estes índios devem ser consideradas como instrumentos de reconstrução da identidade, e não apenas como relatos fatuais.

MONTENEGRO² propõe algumas técnicas que facilitam o trabalho de rememorar, ao mesmo tempo em que trabalha com a perspectiva de história de vida onde esteja embutida a história temática, possibilitando a construção de um documento muito mais amplo, que se estabelece através do diálogo entre o entrevistado e o entrevistador:

- . o entrevistado será esclarecido por que, para que e para quem está registrando suas memórias;

- . todo o material da entrevista terá a concordância e autorização do entrevistado;

- . o entrevistador deverá colocar-se na postura de parteiro de lembranças, facilitador do processo que se cria de resgatar as marcas deixadas pelo passado na memória;

- . a partir dos conhecimentos prévios sobre o seu estudo, o pesquisador terá muito mais condições de compreender a fala do entrevistado, assim como intervir quando necessário;

- . as perguntas deverão sempre ter um caráter descritivo e evitar qualquer indução ou juízo de valor. Inicialmente o entrevistado poderá fazer uma narração de sua vida, possibilitando um extenso campo de estímulos involuntários e de associações. As perguntas devem ser curtas e evidenciar para o entrevistado que o fundamental são as descrições que este realiza ao respondê-las; neste caso criamos um conjunto de subtemas em que a unidade explicativa não seja o testemunho individual exclusivamente, mas o testemunho coletivo. As perguntas foram feitas de modo a parecerem naturalmente improvisadas. Procuramos captar o tom vital dado pelas palavras-chave, idéias-chave, percebendo as palavras significativas no depoimento oral, a mensagem do narrador que dá a real dimensão de uma construção adequada, que aspectos dos relatos da memória privilegiaram em seus depoimentos e quais foram remanescentes em todos eles;

- . após o entrevistado narrar a história de sua vida a partir da infância, o entrevistador poderá fazer então, mediante a preparação de um roteiro (que pode ser aberto) de perguntas que facilite seu trabalho.

² MONTENEGRO, Antonio Torres. História Oral e Memória. São Paulo : Ed. Contexto, 1992, p. 148-152.

Uma vez obtidos os depoimentos, passou-se ao trabalho mais longo dentre aqueles que são necessários à utilização das fontes orais: a transcrição e a transcriação. O primeiro passo foi a transcrição integral das gravações, selecionando um universo vocabular (palavras-chave, idéias-chave, mensagem) cortes de repetição, reordenando o discurso a partir do cronologicamente narrado. Passando-se à versão escrita tornada inteligível (a transcriação), sem que isso implicasse a perda do tipo de linguagem, das particularidades da língua ou da terminologia utilizada pelo informante. A transcriação como construção final do texto dá um tom que não existiu na fala oral ou escrita, mas que existiu no significado que a pessoa quis dar. Este é um recurso a mais que o historiador pode contar. A entonação da voz é muito importante, a mudança da entonação, também, bem como as repetições e evitações.

O roteiro de perguntas abertas foi mais ou menos o seguinte:

1. Nome, idade, há quanto tempo mora na aldeia?
2. Como é que os Kaiowá moram agora? Quantas pessoas têm na família?
3. Quais são as atividades que os Kaiowá desenvolvem na aldeia?
4. Como foi quando os índios foram “esparramados” (termo que eles utilizam para falar do período em que foram despejados e dispersos para várias aldeias da região) corridos pelo fazendeiro?
5. Como foi a história da Trincheira Kue. Foi solicitado que contassem. Quem contou essa história?
6. A trincheira é um lugar muito importante para os índios?
7. Os índios já encontraram muita coisa perto da trincheira? Vem muita gente procurar a trincheira?
8. Quem foi que brigou aqui?
9. Tem índio velho enterrado no cemitério?
10. Como é agora que a aldeia está demarcada?

1.2 - Fundamentação teórica

A comemoração pelo “Descobrimento” da América tem cada vez mais se caracterizado pela resistência e pela reafirmação étnica, que os índios vêm respondendo com mecanismos de defesa e resistência, principalmente cultural, que constituem uma estratégia vital para sua existência. A implantação do projeto colonizador e do projeto imperialista não se efetivou com a facilidade e a unidade esperadas.

No confronto entre os dois mundos, no embate entre dois povos, em que se percebem diferentes formas de opressão e extermínio adotadas pelos brancos, os índios também criaram diferentes formas de organização e de enfrentamento, resistência e luta para recuperar e recriar sua identidade indígena. A avalanche do processo histórico da conquista abalou enormemente os povos indígenas, transformou suas culturas, mas não os eliminou. Por cima dos escombros do morticínio de vários séculos, os povos indígenas chegam quase ao fim do século XX com uma tal disposição de luta por seus direitos que dão à nossa história um exemplo incomparável de resistência étnica, não só empírica mas também simbólica.

BRUIT³. inicia seu texto dizendo que a comemoração dos 500 anos da descoberta e da conquista da América Latina acompanha uma resistência representada pela indisciplina, indolência, ineficiência, transformando-se com novos elementos numa mentalidade e numa cultura que ainda estão por ser descobertos. *Na história visível, dominada pelos símbolos dos conquistadores, é possível ler uma história invisível feita por uma resistência à dominação que flui do inconsciente, que deturpa e corrói o sistema que inverte os resultados da heteronomia social.*

A “simulação dos vencidos” é objeto de estudo de uma outra obra deste mesmo autor⁴ que nos leva a descobrir que certas idéias que hoje nos preocupam já eram patrimônio de um

³ BRUIT, Héctor H. América Latina: Quinhentos Anos entre a Resistência e a Revolução. IN Revista Brasileira de História, São Paulo. vol. 10. no. 20, março/agosto 1991, p. 147-171.

⁴ BRUIT, Héctor H. Bartolomé de las Casas e a Simulação dos Vencidos. Campinas : Editora da UNICAMP, 1995, p. 152-15; 203-204.

frade dominicano do tempo de Colombo. BRUIT busca a compreensão do quadro psicológico presente nas relações estabelecidas entre ameríndios e espanhóis no momento seguinte à conquista. Nos argumentos de Bartolomé de Las Casas durante a famosa Controvérsia de Valladolid ocorrida em 1550, Bruit identifica importantes aspectos psicológicos a levar em conta para se entender a propositada simulação dos indígenas que enfrentavam o trauma da conquista e o medo. Estas realidades psicológicas alimentaram as ações dissimuladas ou sub-reptícias dos índios desde o período colonial e permanecem incrustadas no imaginário latino-americano.

“(...)Todavia, não é a resistência militar a que interessa discutir aqui, senão aquela sub-reptícia, silenciosa, que os índios foram tecendo pacientemente ao longo do tempo, envolvendo os conquistadores numa malha quase invisível que de alguma forma frustrou aspirações de longo prazo”. Com efeito, a conquista em seu sentido mais amplo de dominação total, de aculturação, de substituição de uma cultura por outra, de uma absorção ou, em seu defeito, de uma eliminação dos vencidos, realmente não chegou a realizar-se. (...)”.

BRUIT finaliza afirmando que:

*“Os índios da América fundaram o que poderíamos chamar de **cultura da recusa**, encoberta pela simulação, e a transmitiram às gerações futuras por meio da mestiçagem biológica e cultural. Talvez seja a única herança política deixada por eles na história do continente (...)”.*

A partir da década de 1970 a produção historiográfica brasileira produziu uma série de estudos sobre diferentes aspectos da sociedade e da cultura. O desenvolvimento desta produção historiográfica retoma certos temas recorrentes na historiografia ou introduz novas temáticas. Esta nova produção historiográfica afirma assim, a necessidade de superar a visão *crioulla* de nossa historiografia, segundo a qual os povos indígenas “dominados” são vistos apenas como um antecedente e como um companheiro indesejável a quem cabe inserir dentro da sociedade dominante.

O impacto desta nova produção historiográfica se deu em torno da história sobre as mulheres, os estudos culturais e as abordagens da *Histoire des Mentalités* francesa, inspirada

pelos artigos de autores do porte de LE GOFF, que orientou a historiografia brasileira em outras direções relacionadas por vezes com abordagens históricas sociais, mas agora se concentrando na dinâmica das relações familiares com estudos sobre a infância, sexualidade, dotes, estudos de gênero, ou espaços mentais de vários grupos e individuais, nos estudos de bruxaria, o diabo, e a ideologia da escravidão, na linguagem e na representação do *status* e da raça, colocando em questão a própria história.

A historiografia se volta decididamente para o estudo da questão social e passa a valorizar depoimentos e histórias de vida de representantes de minorias, objetivando elucidar lacunas encontradas no discurso dominante, reconhecendo a pluralidade das diferentes versões sobre os acontecimentos, ao mesmo tempo em que instrumentaliza os membros do próprio grupo pesquisado para a luta que desenvolveram e continuarão desenvolvendo frente à sociedade dos brancos. No escrever da história e no engajamento com as relações entre o passado e o presente, não apenas esta comunidade deve estar representada como também tem a possibilidade de *auto-representar-se*. O historiador deve se interessar pela história que a sociedade registrou para si, uma outra compreensão do acontecido, como essa história foi reapresentada, como os acontecimentos foram incorporados e interiorizados e não apenas pela história do acontecido, do que foi registrado.

Paralelamente a estes desenvolvimentos, devemos lembrar ainda que o avanço das práticas da história oral, nas décadas de 70 e 80, se deu quando se tornavam presentes, na historiografia, as opções de uma chamada “história vista de baixo” ou do ponto de vista dos dominados. Assim, não é difícil perceber a estreita correlação entre a história oral e a história social, suas questões, temáticas e problemáticas. As discussões sobre o tema da Memória e da Memória Coletiva, o imaginário, as representações também foram presentes neste período.

As fontes orais nos dão condições de construir a história de grupos específicos, sobretudo os dominados ou subordinados pelas sociedades ocidentais à história nacional, que

foram muitas vezes excluídos pela historiografia tradicional, histórias locais de aldeias ou de algumas ruas, o que THOMPSON,⁵ historiador social, preocupado com a diversidade, a diferença, as minorias, os grupos silenciados denomina de *o sentido humano das fontes orais*, portadora de dois elementos essenciais: uma forma de democratização da própria história e a vitalidade de uma história que devolve às pessoas o seu próprio passado com suas próprias palavras. A história oral faz aparecer outras motivações - o lugar do imaginário na ação, por exemplo, as redes paralelas de poder, as formas de resistência ao enquadramento.

O trabalho com as técnicas da história oral permite fazer uma renovação epistemológica na História na medida em que se articula com as outras disciplinas das Ciências Sociais: a Antropologia, a Etnologia, a Sociologia, que desenvolvem métodos de trabalho que utilizam fontes orais, modificando a perspectiva cronológica da história, adotando como fonte de confiança outros gêneros de discurso histórico, tais como mitos e outras narrativas das tradições orais, o estudo do homem no seu cotidiano, permitindo eliminar a pesada carga de positivismo corporativo, substituindo os estudos etno-históricos de aculturação pelos estudos sobre a resistência.

O índio da aldeia Paraguassu e seu discurso ainda vivo da tradição oral e das práticas atuais e o Forte do Iguatemi constituem-se o principal objeto da mesma. A escolha do nosso objeto de estudo está diretamente ligado a alguns referenciais simbólicos, repertório coletivo da cultura, tão fortemente imbuídos na mentalidade desta comunidade, referindo-se à incorporação da visão que os oprimidos e desprivilegiados tem dos grandes e pequenos acontecimentos. Estes depoimentos orais são uma versão indígena (um olhar indígena) para a história do contato deste povo com os brancos e a estreita relação desta comunidade com um lugar que sua tradição oral descreve como *Yvykuarusy* ou *Trincheira Kue*, hoje identificada com o Forte do Iguatemi.

⁵ THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado*. Trad. de Lólio Lourenço de Oliveira, Rio de Janeiro : Editora Paz e

Este estudo propõe um trabalho histórico desta aldeia. Os estudos etnográficos vão servir de apoio para se construir a memória étnica deste grupo dentro de uma perspectiva histórica e não do ponto de vista antropológico. Em função de uma série de fatores - depoimentos dos índios, evidências antropológicas ou mesmo arqueológicas, informações históricas, persistência da comunidade em voltar reiteradas vezes ao mesmo lugar de origem/nascimento, foi possível convencer as autoridades serem as terras em questão um *Tekoha* (aldeia) Guaraní Paí-Kaiowá, comprovando que a terra reivindicada pela comunidade do Rio Iguatemi é área indígena. Esta comunidade está localizada, desde data dificilmente definível no passado, na região onde estão localizados os afluentes da margem esquerda do rio Iguatemi, os córregos *Miri* (Mirim) e *Kusuyugua* (Laranjeira).

Recentemente, no Brasil, pesquisas antropológicas e históricas têm-se pautado não apenas a partir de interesses acadêmicos, mas também pela necessidade de fornecer subsídios para as lutas e reivindicações dos índios. Assim, surge uma nova bibliografia que tem contribuído não apenas para ampliar a visibilidade de povos indígenas numa história que sempre os omitiu, como também revela as perspectivas destes mesmos povos sobre seu passado, incluindo visões alternativas sobre o contato e a conquista. Aí são incluídas as particularidades do passado, tais como os laços de parentesco em uma sociedade indígena, o movimento e a situação de grupos locais particulares em épocas determinadas, os significados simbólicos de uma cerimônia, a população de um grupo indígena.

Alguns trabalhos antropológicos recentes, têm-se preocupado com a noção de historicidade que certos povos têm de si mesmos, superando LÉVI-STRAUSS. No livro *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonian*, GOW⁶ explora como o povo nativo concebe seu passado e a estrutura de seu mundo, e como isto pode ser entendido em termos do sistema econômico de *habilitación*. *Habilitación* oferece um conjunto de material referencial para sua compreensão tanto da noção de história como da estrutura de um sistema

Terra, 1992, p. 174.

social mais ampla do qual fazem parte. A questão de parentesco dá-lhes a noção de processo histórico. A história, para eles, é concebida através de casamentos, disposição da aldeias e criação de filhos. Para este povo, história constitui-se a partir de parentesco e portanto a noção de tempo é a própria consciência do processo de “tornar-se civilizado”.

O autor também defende a noção de *agency* (ação consciente dos povos nativos enquanto sujeitos da história) que leva à própria percepção de que eles são os agentes centrais do processo histórico: os índios não são mais vítimas da história mas agentes desta. Os índios ao fazerem uso de sua continuidade histórica garantem seu futuro no que se refere aos direitos indígenas e direitos territoriais impostos pelo sistema jurídico territorial, remetendo ao passado mas pensando no futuro. Toda legitimização de seus direitos se baseia em seu passado como atestado ancestral..GOW reinterpreta a História da Amazônia reconhecendo que a noção de *agency* se identifica com o progresso da história, superando a noção da dicotomia de aculturado e puro dos índios.

Muitos povos indígenas, por exemplo os Waiapi do Amapá,⁷ povo falante de uma língua Tupi-Guarani para quem o contato e a presença permanente dos brancos representaram o fim da autonomia sócio-cultural, obrigou-os a reelaborar seus esquemas conceituais de suas tradições míticas para dar conta da irrupção destes novos personagens, incluindo os brancos nos seus mitos de criação, incorporando a Fortaleza de Macapá, um monumento à sua memória. A perspectiva adotada pela autora privilegia a versão indígena, utilizando as fontes orais que evidenciam eventos não documentados pela historiografia oficial, portanto uma versão indígena para a história de contato.

É a partir das representações do contato que os Waiapi reelaboram permanentemente sua auto-imagem. Os acontecimentos descritos são marcantes na história da relação entre os Waiapi e seu lugar de origem, *Mairi*. A sequência de eventos refere-se à origem de Mairi, à construção de Mairi, ao cataclismo: fogo e dilúvio, aos sobreviventes de Mairi, à morte de

⁶ GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonian*. Oxford : Clarendon Press, 1991.

Ianejar, aos brancos quando estes tomam posse de Mairi, a Mairi como centro de trocas e a Mairi como cárcere. Um dos objetivos deste trabalho foi evidenciar elementos da dinâmica de transmissão da tradição oral e suas conseqüentes transformações, enfocando a interdependência entre mito e história, evidenciando num mesmo discurso diferentes concepções de temporalidade: tempo mítico e tempo histórico. Na mitologia dos índios Waiapi do Amapá, a irrupção dos brancos acontece nos tempos remotos da criação do universo, quando o herói cultural Ianejar cria os Waiapi, que integram a categoria dos humanos, juntamente com os brasileiros, os negros e os franceses, estando todos fadados a uma vida breve, que os distingue do criador da humanidade. Neste tempo mítico viviam todos juntos, mas o herói cultural foi obrigado a separá-los impingindo-lhes línguas diferentes.

Até recentemente, as sociedades indígenas eram entendidas como sociedades “sem história”, voltadas para o passado mítico, negando o fluxo do tempo, neutralizando as transformações e reconhecendo, apenas os processos de recomposição do modelo tradicionalmente seguido. A partir desta perspectiva, os povos indígenas só “entravam na História” a partir de seu contato com os “brancos”, enquanto participantes da história ocidental. Estas idéias foram revistas e a partir deste desvio de uma visão etnocêntrica foi possível a compreensão das sociedades nativas em seus próprios termos. Os antropólogos compreenderam que as culturas humanas desenvolvem variadas lógicas históricas, maneiras de pensar, relacionar-se e viver os processos históricos.

A coletânea organizada por HILL⁸ *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* explora a historicidade dos povos da Amazônia, enfatizando as reações dos indígenas aos processos históricos modernos, e portanto às mudanças sociais vivenciadas e expressas pelos povos indígenas à medida que são incorporados à economia de mercado e ao Estado nacional. Esta coletânea mostra também

⁷ GALLOIS, Dominique - Mairi Revisitada. São Paulo, NHI-USP/Fapesp, 1993.

⁸ HILL, Jonathan. (org.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press, 1988, p. 1-17.

como os mitos se reafirmam e se transformam, dialogando com a história e, expressam ao mesmo tempo, a avaliação indígena dos processos históricos e suas noções de tempo - passado, presente e futuro - articulando consciência histórica e consciência mítica.

O objetivo desta coletânea, organizada por HILL, é uma reflexão da distinção analítica entre mito e história através da exploração da narrativa, do ritual e da oratória sul-americana como maneiras de formular e interpretar a história do contato dos índios com os brancos. Esta obra contribui para a discussão sobre o “Mito das Sociedades Frias” com trabalhos que criticam a distinção que LÉVI-STRAUSS fez entre “sociedades frias”, míticas que resistem a mudanças históricas e “sociedades quentes” que florescem em mudanças irreversíveis, cumulativas. Estes ensaios procuram contribuir para esta discussão teórica que critica a divisão entre “sociedades frias”, sem história e “sociedades quentes”, aquelas que “progrediram além do mito. Demonstrando como os ameríndios de inúmeras formas, com diferentes e amplas tradições sócio culturais têm feito uso da narrativa e gêneros não verbais de atividade na interpretação dos processos históricos, seus autores empiricamente demonstram que a noção lévi-straussiana de sociedade “fria” não se ajusta adequadamente às sociedades amazônicas (que supostamente têm sido um exemplo ilustrado deste conceito) ou nas sociedades andinas.

Segundo HILL, o conceito estruturalista de sociedades “frias”, míticas é uma construção histórica e culturalmente específica da nossa própria sociedade, que não abrange nem faz justiça às diferentes matizes do passado incorporadas na narrativa oral, na prática ritual e na oratória da América ameríndia. A abordagem estruturalista em relação ao mito e à história baseou-se na distinção não criticada entre mito como uma categoria atemporal e história como uma sequência cronológica de eventos. Além disso, a separação da “estrutura mítica” do “evento” histórico na teoria estruturalista resultou num ponto de vista de que o mito seria uma ficção como oposição à história como fato, uma dicotomia que desaparece

logo que se reconhece que nem o mito nem a história são reduzíveis a um texto, a uma coisa, a um fato, ou a um evento. Tanto a história quanto o mito são formas de consciência histórica através das quais as pessoas constroem estruturas coletivas interpretativas.

A distinção entre formas míticas e formas históricas de consciência social é um contraste relativo entre formas complementares de interpretação dos processos sociais. A consciência mítica pode-se transformar na base para uma compreensão analítica dos processos temporais dentro de uma categoria social e a principal metáfora através da qual a sociedade se reproduz: o ciclo de vida dos indivíduos, o ciclo de desenvolvimento dos grupos locais, e o âmago das relações que de alguma forma devem ser recriadas em cada geração para que a sociedade retenha o sentido de identidade e autonomia. Frequentemente, a reflexão coletiva da consciência mítica é diretamente ou implicitamente evocada como uma estrutura paralela de referência nas expressões narrativas da consciência histórica.

As tradições das narrativas dos Arawakan Wakuénai da Venezuela e do Brasil ilustram bem como a forma mítica de consciência pode ser implicitamente evocada por conta de processos históricos (veja HILL e WRIGHT).⁹ As narrativas sobre Venancio Camilo, o líder de um movimento milenarista do século dezenove, retrata este como um grande xamã cujos poderes se assemelham àqueles de um grande criador-transformador (*Inápirrikuli*) de um tempo-espço não diferenciado das origens míticas e também aqueles de seres humanos primordiais, monstruosos, transformadores do mundo (*Kuwái* e *Amáru*). As narrativas referem-se também aos processos históricos através dos quais os Wakuénai e outros povos indígenas da parte superior da bacia do Rio Negro, formulam uma estratégia de resistência, lutando para se libertar do domínio político e econômico dos povos não nativos durante o ciclo da borracha, como também aos processos míticos da origem do mundo social e do mundo natural.

O movimento rio abaixo reproduz, ou ironicamente incorpora, a recolocação histórica dos Arapaço e outros povos nativos da região nordeste da Amazônia, submetidos à política brasileira dos *descimentos no início do século dezenove*. Uma vez mais, formas míticas e históricas de consciência não se opõem mas se complementam. Reconhece-se, portanto que consciência histórica e consciência mítica se desenvolvem no contexto de uma única sociedade ou até mesmo no contexto de uma única narrativa. O milenarismo de Venancio Camilo deve ser compreendido como uma reorientação das relações sociais dos índios na qual a recusa a cooperar com a ordem externa dominante dos brancos transforma-se num postulado cósmico sagrado.

WRIGHT ¹⁰, em um outro trabalho, ao relatar toda a história de uma época mítica entre os Baniwa percebeu que mesmo quando o assunto da discussão fazia parte de um episódio posterior à história mítica, o narrador sempre iniciava desde o começo e fornecia um rápido esboço do que era importante antes de narrar o assunto subsequente. Os Baniwa têm uma forte tradição guerreira que ainda conservam em suas mitologias e histórias orais. Apesar de terem abandonado a guerra entre eles e com outros grupos lingüísticos da região ainda conservam vívidas memórias de guerras. A guerra representa nos mitos sagrados uma dinâmica central nas relações do homem com a natureza e na reprodução de grupos sociais.

Ao analisar neste trabalho o propósito da guerra tradicional dos Baniwa, suas características estruturais e os princípios subjacentes à sua organização, a partir das tradições orais como também das fontes escritas, o autor percebeu que o estado crônico de guerra entre aldeias do Içana e inimigos localizados ao sul parece não ter tido outro objetivo senão o de perpetuar ciclos intermináveis de violência e vingança. Ao mesmo tempo, a guerra foi pontuada por uma série de atos rituais, incluindo danças pré-guerreiras, canibalismo, cantos e fórmulas mágicas.

⁹ HILL, Jonathan. Op. cit. p. 31-54. Veja também WRIGHT, Robin M. "Uma Conspiração contra os Civilizados": História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia. Rio de Janeiro: Anuário Antropológico/89, 1992, p. 191-231.

Neste trabalho foi possível compreender os princípios, a organização e os valores que controlam os atos de guerra enquanto um sistema definido pelo retorno, tão necessário para a produção e reprodução da sociedade Baniwa. WRIGHT menciona que a maioria das histórias orais que os Baniwa contaram durante sua pesquisa de campo tiveram as “guerras do passado” como tema central, o que de uma certa forma é o próprio discurso dos Baniwa sobre seu passado.

WRIGHT trata mais da questão da temporalidade enquanto relacionada às dinâmicas da guerra tradicional, ou enquanto esclarecedora de concepções nativas de períodos históricos, do que enquanto relacionada à história colonial. A guerra conduzida contra outros povos nunca teve o objetivo de conquista ou expansão territorial ou de submissão do inimigo. A guerra ocorria mais frequentemente entre grupos de diferentes fratrias e raramente entre grupos da mesma fratria; isto significa que a guerra é incompatível com as relações de parentesco definidas pela ideologia de descendência de ancestrais comuns. Podemos dizer que a guerra para os Baniwa situava-se mais na periferia da sociedade, onde nenhum tipo de relação permanente tivesse sido ou pudesse ser desenvolvido.

O conceito-chave *Koada* (retorno) aparece em várias das histórias contadas por anciões Hohodene e Oalipere-dakenai do Rio Aiary. Este conceito serve para descrever ações de matança e de guerreiros, constituindo uma dinâmica essencial que põe em movimento uma sucessão de ações recíprocas de hostilidade, todas interligadas. *Koada* aparece também como um conceito central em vários mitos sagrados, como o mito do Princípio do Criador, *Yaperikuli*, determinado por retornos. A guerra é o campo simbólico que define as relações entre homens e mulheres, pois guerra e canibalismo são o outro lado das alianças feitas através do intercâmbio marital, através da doação de mulheres. De qualquer forma, através da guerra ou do casamento, os Dzauinai buscaram sua própria reprodução enquanto sociedade.

¹⁰ WRIGHT, Robin M. Guerras e Alianças nas Histórias dos Baniwa do Alto Rio Negro. Ciências Sociais Hoje,

O abandono da guerra é reforçado nas narrações pela presença dos brancos, mas não se sabe ao certo se a decisão de abandonar a guerra foi decorrente da dinâmica intergrupal ou se foi um efeito das guerras organizadas pelos brancos contra os índios. Mas o mais importante é que podemos encontrar uma explicação em ambos os processos. Existe no pensamento histórico Baniwa uma divisão entre o estado de sua sociedade “em guerra” e a história do pós-guerra, que coincide com a presença e o governo dos brancos. Com o abandono da guerra, os líderes da guerra perderam sua importância e a autoridade dos xamãs aumentou, como guerreiros sobrenaturais, produzindo retornos por vingança através de suas magias, tornando-se comparáveis aos poderosos líderes de guerra do passado. O abandono da guerra marca o fim de uma fase da história Baniwa, em que a reprodução social era alcançada, entre outras maneiras, através de hostilidades.

1.3 - A Função da Memória

“Memória é vida. Seus portadores sempre são grupos de pessoas vivas, e por isso a memória está em permanente evolução. Ela está sujeita à dialética da lembrança e do esquecimento, inadvertida de suas deformações sucessivas e aberta a qualquer tipo de manipulação. Às vezes fica latente por longos períodos, depois desperta subitamente. A história é a sempre incompleta e problemática reconstrução do que já não existe. A memória sempre pertence à nossa época e está intimamente ligada ao eterno presente; a história é uma representação do passado.”¹¹ Pierre Nora.

LE GOFF¹² em seu capítulo sobre a *Memória* mostra a dificuldade de conceituarmos este termo: *A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas.*

1990, p. 217-236.

¹¹ NORA, Pierre. Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares. (tradução Yara Aun Khoury), Paris, Gallimard, 1984, p. XIX.

¹² LE GOFF, Jacques. Op. cit. p. 423.

Memória deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologista da “memória individual”, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador.

Mas como fenômeno individual e psicológico, a memória liga-se também à vida social e coletiva e o estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história. LE GOFF distingue memória essencialmente oral e memória essencialmente escrita como também as fases de transição da oralidade à escrita. Esta distinção é feita porque a cultura dos homens sem escrita é diferente, mas não absolutamente diversa.

É, portanto, primeiro pela investigação oral que as memórias coletivas dos grupos foram apreendidas. Ela aparece quando as mesmas lembranças, vividas ou transmitidas, voltam de maneira repetida e quando elas são apresentadas como propriedade específica da comunidade.

LE GOFF classifica todos os campos do conhecimento abrangido pela história das representações -história das ideologias, das mentalidades, do imaginário, do simbólico e da historiografia como material do historiador. Assim a história não abrange apenas fatos materiais, mas também representações sobre a imaginação e a memória de grupos com tradições e um passado diferentes, ou seja, uma sociedade diferenciada histórica e culturalmente. Portanto, o pesquisador deverá saber distinguir separadamente o fenômeno histórico e a memória que o indivíduo ou o grupo de indivíduos mantêm daquele fenômeno e confrontar as representações históricas com as realidades que elas representam e que o historiador apreende mediante outros documentos e métodos.¹³ LE GOFF mostrou que é preciso ir buscar o sentido de uma sociedade em seu sistema de representações e no lugar que esse sistema ocupa nas estruturas sociais e na realidade.

¹³ LE GOFF, Jacques. Op. cit. p. 12.

Com a instituição das Ciências Sociais a memória coletiva sofre grandes transformações e desempenha um papel importante na interdisciplinaridade que tende a instalar-se entre elas. Os desenvolvimentos da memória no século XX, sobretudo depois de 1950, constituem uma verdadeira revolução da memória e a memória eletrônica passa a ser o elemento mais espetacular.

As reflexões de HALBWACHS sobre a memória coletiva têm influenciado vários pesquisadores entre seus colegas das Ciências Humanas. O problema da relação entre a memória e a compreensão histórica só foi por ele abordada em sua última obra, publicada após sua morte: *A Memória Coletiva*. Nesta obra é que ele realmente considera o problema da memória a partir de uma perspectiva histórica.

Nos anos 20-30 HALBWACHS¹⁴ sublinhou que a memória deve ser entendida não só como um fenômeno individual mas também como um fenômeno coletivo e social, fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes. Devemos a HALBWACHS a associação da questão da memória às questões do tempo e da história, porque soube encaminhar com grandeza a análise sociológica da memória, apontando para a sua plena instauração social, enquanto veículo, meio da construção das identidades, por oposição tanto o positivismo, quanto ao espiritualismo bergsoniano da memória pura.

HALBWACHS coloca que memória coletiva ou social não se confunde com a história. A história começa onde a memória social acaba e a memória social acaba quando não tem mais como suporte o grupo. A memória social é sempre vivida, física e afetivamente. A memória estende-se até onde ela pode, isto é, até onde atinge a memória de grupos dos quais ela é composta. Basta que se conserve a história de um grupo numa parte limitada do corpo social, para que possamos encontrá-la sempre ali. Para HALBWACHS, quando o grupo desaparece, a única maneira de salvar as lembranças é através da história escrita e impessoal.

¹⁴ HALBWACHS, Maurice. Op. cit. p. 80 81, 82, 60, 07, 135.

A partir daí, é possível supor que é tecida uma espécie de pertencimento afetivo e não só físico que mantém o vivido da memória do grupo-comunidade através de uma certa duração na convivência. HALBWACHS evoca o *depoimento*, que não tem sentido senão em relação a um grupo do qual faz parte, pois supõe um acontecimento real outrora vivido em comum e, por isso, dependente do quadro de referência no qual evoluem presentemente o grupo e o indivíduo que o atestam.

Um outro elemento sobre a renovação permanente das lembranças é a forma como a memória e a história se relacionam. A condição necessária para que haja memória é o sentimento de continuidade presente naquele que se lembra. A memória não faz ruptura entre o passado e presente porque só retém do passado *aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém*. Por outro lado, não fazendo a ruptura, a memória torna-se celeiro inesgotável de possibilidades de lembranças.

A história não é memória porque há descontinuidade entre quem a lê e os grupos, testemunhos ou atores dos fatos ali narrados. *A história que se coloca fora dos grupos e acima deles não vacila em introduzir na corrente dos fatos divisões simples e cujo lugar está fixado de uma vez por todas*.

Mas devemos lembrar também que na maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis. Alguns elementos irredutíveis fazem com que a solidificação da memória seja tão importante que impossibilitou a ocorrência de mudanças, como se não tivesse o sentimento de se romper. Na realidade, não há linhas de separação nitidamente traçadas, como na história, mas somente linhas ténues, irregulares e incertas.

HALBWACHS reconhece que não é na história aprendida, é na história vivida que se apóia nossa memória. Por história é preciso entender então não uma sucessão cronológica de acontecimentos e de datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem

esquemático e incompleto. HALBWACHS pode assim opor *memória coletiva à histórica*, o “foco da tradição” ao “quadro dos acontecimentos”, a “lembrança”(corrente de pensamento contínua no seio do grupo social) ao “conhecimento”(descontínuo e exterior ao próprio grupo). Em compensação, a história resiste ao tempo; o que não pode a memória.

O tempo retido pela memória coletiva é muito simplificado, binário - *em nossos dias e antigamente, antes e depois*. O fluxo cronológico é a regra, salvo quando um laço pode ser estabelecido com a genealogia familiar. A sociedade antiga parece quase imóvel; o movimento quando existe, é cíclico como um retorno regular das festas ou a sucessão das gerações.

Ignorando as datas, a lembrança, em compensação se prende às paisagens. *Não há memória coletiva que não se desenvolve num quadro espacial*, já escrevia HALBWACHS, de maneira que, quando o quadro espacial se transforma ou desaparece, a lembrança é ameaçada. Ainda aí, no entanto, opera-se uma seleção de lugares e os relatos se concentram em alguns sítios privilegiados, grutas, rochedos, castelos ou torres. É dizer que a memória oral se alimenta de toda uma cultura escrita e iconográfica, de que tem mais ou menos consciência

A contribuição que a sociologia de HALBWACHS e seus estudos sobre a memória deram aos estudos históricos parece ter sido a proposta de atenção ao tempo longo, o tempo da memória. Para o autor, o lugar da reconstrução da lembrança não é o acontecimento único, isolado, mas o tempo de um determinado grupo, pois o grupo garante a permanência do passado no presente. Assim embora os indivíduos possam desaparecer não desaparece a possibilidade de reconstrução da memória, pois ela tem o grupo como suporte.

O estudo da memória coletiva de HALBWACHS representou um estímulo à psicologia social, na medida em que esta memória está ligada aos comportamentos, às mentalidades, como também à antropologia, uma vez que o termo “memória” lhe oferece um conceito melhor adaptado às realidades das sociedades “selvagens”, desenvolvendo-se na etno-história ou antropologia histórica.

A comunidade Kaiowá, como grupo étnico, com um mesmo passado e lembranças que se prendem aos mesmos lugares e que se apoiam umas nas outras, forma um sistema que tem subsistido ao longo dos séculos. As imagens espaciais desempenham um papel na memória coletiva já que todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais. Certamente, os acontecimentos excepcionais também têm lugar neste quadro espacial, mas porque na ocasião certa o grupo tomou consciência com mais intensidade daquilo que ele era desde há muito tempo e até este momento, e porque os vínculos que o ligavam ao lugar se tornaram mais claros, as tradições locais são mais estáveis, onde a vida é ainda regulada e ritmada num tempo mais lento e os hábitos locais resistem às forças que tendem a transformá-los, e essa resistência permite perceber melhor até que ponto, em tais grupos, a memória coletiva tem seu ponto de apoio sobre as imagens espaciais, confinados na fidelidade cotidiana e ao ritual da tradição. O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais.

NORA¹⁵ também esboça uma reflexão sobre a diferença entre Memória e História, além de elaborar uma noção instigante para se trabalhar na fronteira destas vivências: “*os lugares de memória*”.

A questão histórica básica que norteia essa reflexão parece ser a aceleração da história, com seu desdobramento, a mudança incessante e sua decorrência, a ameaça do esquecimento, situações que levam a uma obsessão pelo registro, pelos traços, pelos arquivos, em suma, pela história. Mas é importante colocarmos uma distinção fundamental, que pode ser vislumbrada na reflexão de HALBWACHS, mas que está explicada no pensamento de Nora, ou seja, a distinção entre história-objeto e história-acontecimento. Segundo NORA, a memória é um processo vivido, conduzido por grupos vivos, portanto, em evolução permanente e “vulnerável a todas as manipulações”. A história, por outro lado, é registro, distanciamento, problematização, crítica, reflexão. Grupos de memória habitam suas lembranças, repetindo

¹⁵ NORA, Pierre. Op. cit.

religiosamente aquilo que é e sempre foi tradição. A história enquanto operação intelectual, dessacraliza a memória, sugere o autor.

Para as lembranças não há diferença entre passado e presente, porque a memória é um fenômeno sempre atual, que se reporta eternamente à herança, à tradição, ao tempo indiferenciado do mito. A história reconhece o passado e quer conhecê-lo.

Os trabalhos de NORA sobre a integração dos lugares da memória e sobre os símbolos e as imagens que se formam a partir dos monumentos parecem relevantes. Alguns acontecimentos regionais que traumatizaram, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação, podem nos conduzir aos lugares de apoio da memória, que são os lugares de comemoração. Os lugares topográficos, monumentos, locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, o patrimônio arquitetônico e seu estilo, as paisagens, as datas e personagens históricos, as tradições e costumes, certas regras de interação, o folclore e a música podem constituir lugar importante para a memória do grupo, cuja lembrança foi mantida de tal maneira que o lugar se tornou formador da memória.

Uma necessidade identitária parece estar compondo a experiência coletiva dos homens e a identidade tem no passado seu lugar de construção. A questão da identidade é indissociável da memória. Ao apontar as transformações neste cenário de mudanças é que podemos instituir alguns sinais para compreensão do movimento generalizado de produção de memórias. Na memória está a raiz da identidade. O desaparecimento e/ou transformação destes “lugares”, suportes que garantiam uma memória coletiva ou social, evidenciada através dos registros, vestígios e fragmentos do passado - os chamados bens culturais de uma dada coletividade, revelam que os modelos de identidade estão em processo de reelaboração e por extensão os da memória individual e coletiva.

Por que este tipo de memória tão remota opera ainda com eficácia? Em que circunstâncias surge isto? Dito de outra modo, como isto pode ser articulado com o que idealmente esperamos ser um sistema corrente de crenças e explicações do mito, construindo uma memória mitológica que não corresponde exatamente à situação real, mas algo que se torna heróico, legendário, que permite contar e conviver com uma experiência traumática. Revisitar o passado para este grupo possibilita recuperar como este acontecimento foi interiorizado, vivido por esta comunidade. A própria idéia de memória exige nossa atenção não tanto para o passado, mas para a relação passado/presente: **os mais velho passam para a gente e a gente cultiva; os nosso antepassados acompanharam tudo de fato.** O fato é que essa atração deixou forte marca como representação social, ou seja, no imaginário, nas aspirações e nas expectativas destes índios. O mito assume a função de auxiliar os índios a superar psiquicamente a insegurança e a situação de crise. É um elemento de resistência, ativado mais fortemente quando as ameaças externas crescem. Ainda HALBWACHS: *Não somente casas e muralhas persistem através dos séculos, mas toda a parte do grupo que está, sem cessar, em contato com elas, e que confunde sua vida e a dessas coisas.*

Tempo e espaço irão formar quadros sociais da memória, cujo conteúdo não é solto, deslocado da realidade social presente destes índios. A lembrança vai-se construindo historicamente através desses quadros sociais, carregados de significação, tradição e anseios. Os períodos de vida deste grupo não são pensados, vividos linearmente, mas por ciclos de sua vida, num processo histórico, social e cultural coletivamente construído. No que se refere à interpretação do sentido do texto, percebemos metáforas que dizem respeito às relações entre este grupo e os brancos através de referências ao mesmo tempo históricas e geográficas, enfim sua história simbólica.

O contato cultural com os brancos vai resultar na desorganização social. O movimento de interiorização do povoamento significou a ocupação de vastos territórios indígenas, portanto, através do extermínio de grande parte destas populações.

Um tipo de análise da relação entre estruturas e acontecimento, o “evento,” fruto do impacto do novo com a tradição é sempre inédito, pode ser encontrado na obra de um antropólogo social americano, SAHLINS,¹⁶ que trabalhou no Havaí e nas Ilhas Fiji e que é extremamente interessado no pensamento moderno francês (de Saussure a Braudel, de Vourdieu a Lévi-Strauss), mas considera mais seriamente os acontecimentos do que qualquer um desses pensadores. Em seus estudos dos encontros entre as culturas no Pacífico, Sahlins faz duas observações diferentes, mas complementares.

Em primeiro lugar, sugere que os acontecimentos (especialmente a chegada de Cook no Havai em 1778) *portam traços culturais distintos*, que são *regulados pela cultura*, no sentido de que os conceitos e as categorias de uma cultura particular determinam os modos pelos quais seus membros percebem e interpretam seja o que for que aconteça na época. Os havaianos, por exemplo, perceberam o Capitão Cook como uma manifestação de seu deus Lono, porque ele era obviamente poderoso e porque chegou na época do ano associada aos aparecimento do deus. O acontecimento pode por isso ser estudado (como sugeriu Braudel) como uma espécie de papel heliográfico que revela as estruturas da cultura, isto é instituições, modos de pensar etc. Braudel não focaliza o acontecimento particular por si só, mas pelo que revela sobre a cultura em que ocorreu.

Sahlins compreende a cultura da seguinte forma: *a cultura é justamente a organização da situação atual em termos do passado. Nem tampouco existe infraestrutura sem superestrutura, pois “em última análise”, as categorias pelas quais se define a objetividade são, elas mesmas, cosmológicas.*

Isto indica que este passado, enquanto persistente e estrutural, informa o presente e representa a forma própria de ler e interpretar a realidade.

¹⁶ SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Trad. de Barbara Sette. Rio de Janeiro : Ed. Paz e Terra, 1992.

Entretanto, SAHLINS também declara (ao contrário de Braudel) que há um relacionamento dialético entre os acontecimentos e as estruturas. As categorias são postas em perigo cada vez que são utilizadas para interpretar o mundo em mutação. No processo de incorporação dos acontecimentos, “a cultura é reordenada”.

A compreensão pré-existente, a cosmologia, o mito ou a memória, que funda a especificidade cultural de cada povo, é atualizada e transformada no confronto com a realidade. Por isso, toda a cultura é historicamente reproduzida. As culturas tenderiam a interpretar o novo, os “eventos”, em função de uma estrutura própria. O resultado seria, obrigatoriamente, original, e o mundo não estaria, portanto, condenado a uma homogeneização.

*A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. Porque, por um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Nestes termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação.*¹⁷

SAHLINS contou uma história com uma moral para os “estruturalistas”: é aquela em que estes deveriam reconhecer o poder dos acontecimentos, seu lugar no processo da “estruturação”, que pode ajudar os historiadores em sua difícil tarefa de revelar o relacionamento entre os acontecimentos e as estruturas e apresentar pontos de vista múltiplos.

Evocando as repercussões de um dos mais importantes fenômenos desta época: a descoberta e a colonização do Novo Mundo, LE GOFF¹⁸ menciona o exemplo de um livro pioneiro, *La Vision des vaincus*, de Nathan Wachtel, onde o autor estudou as reações da

¹⁷ SAHLINS, Marshall. Op. cit. p. 7.

¹⁸ LE GOFF, Jacques. Op.cit., p. 70, 71.

memória índia à conquista espanhola do Peru. WATCHEL lembra primeiro que a conquista não afeta uma sociedade sem história, pois

(...) não se pode imaginar um gênio maligno em história: todos os acontecimentos se produzem num campo já constituído, feito de instituições, costumes, práticas, significações e traços múltiplos que ao mesmo tempo resistem e apóiam a ação humana.

O resultado da conquista parece ser, para os Índios, a perda da sua identidade. Os vencidos reagem a esta desestruturação, inventando uma “práxis re-estruturante” cuja principal expressão, pode ser, por exemplo o ritual de uma dança, em termos imaginários, pois as outras formas de práxis falharam. Esta concepção permite a Wachtel definir a consciência histórica dos vencedores e dos vencidos: os vencidos, em lugar de uma verdadeira história, formam uma “tradição como meio de recusa”. A tradição é com certeza histórica e, mesmo que transporte os despojos de um passado longínquo, ela é uma construção histórica relativamente recente, uma reação a um traumatismo político ou cultural: por outro lado, esta história lenta que encontramos na cultura “popular” é, com efeito, uma espécie de anti-história, na medida em que se opõe à história ostentatória e animada dos dominadores. Uma história lenta dos vencidos é também uma forma de oposição, de resistência à história rápida dos vencedores: **os índios ganharam essa briga; só os índio permaneceu aqui neste lugar.**

CAPÍTULO II - CONTEXTO HISTÓRICO

2.1 Os Kaiowá

Os Kaiowá do MS no seu involuntário relacionamento com a sociedade nacional, passaram pôr diferentes situações históricas. São Estas situações históricas que serão trabalhadas neste capítulo, a partir de um levantamento bibliográfico da produção documental e historiografia. Do início da conquista européia até o século XXI esta população indígena tem vivido sempre situações de conflito com as potências européias, Jesuítas, Bandeirantes, Guerra do Paraguai, Cia Mate Laranjeira e nos dias de hoje enfrentam novas frentes de expansão capitalista, principalmente a atividade pecuária.

Do Chaco até o Atlântico, das capitanias do Sul até o rio da Prata, a presença Guarani¹ abrangia, no século VI, uma imensa área que hoje inclui os estados brasileiros de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, além de partes dos países vizinhos. A atual. população indígena de Mato Grosso do Sul é estimada em 40.000 pessoas, formando o segundo maior contingente populacional indígena do país. Assim podemos dividir a história desses povos em duas fases: a pré-colombiana quando a população indígena ocupava de forma exclusiva o território e a pós-colombiana quando chegam os europeus e inicia-se a disputa pelo espaço e ocorre o aniquilamento de muitos grupos.

No Brasil, da atualidade, os índios Kaiowá, encontram-se exclusivamente no estado do Mato Grosso do Sul, e atingem um contingente de 25.000 pessoas distribuídas em mais de 20 aldeias indígenas. A comunidade Takuaraty/Yvykuarusu² objeto de nosso estudo localiza-se, desde tempos remotos na região do rio Iguatemi no MS Os índios pertencentes a esta região, quando iniciou a época da conquista espanhola e portuguesa no século XVI, estavam "nucleados" numa área compreendida entre os rios Paraguay, Miranda, Paraná, Tieté, Uruguay, e alguns assentamentos no litoral atlântico.³ Os estudos etno-históricos de Meliá, definem que sob a nomenclatura genérica de AVA GUARANI, esconde-se quatro grupos diversos que são os Kaiowá, Nhandeva, os Mbya e os Karios (*Mapa 1*). Em conjunto estes sub-grupos formam a família lingüística Guaraní, muito populosa e dispersa por uma vasta região geográfica. Os três primeiros povos existem até hoje, os Karios que habitavam a região de Assunção, sofreram forte miscigenação, formando o cadinho⁴ da cultura guarani paraguaia resultando numa configuração étnica complexa que em nossos dias é objeto de muitos estudos etno-linguísticos e culturais.

Os três primeiros séculos da conquista européia na região meridional da América ocupada pelos Guaraní foram marcados pela presença dos missionários jesuítas ligados ao reino da Espanha, e pelos paulistas, "mamelucos"⁵ ou bandeirantes que atrás do ouro, minérios e caça aos índios, percorreram a partir de São Paulo, todos os rios que permitiam avançar em direção ao oeste sul americano, *trilhando seus campos (das terras do MT) e seus pantanais ou furando as pastagens sertanejas do Iguatemi..*⁶

Aqueles que tão desumanamente aniquilaram ou caçaram e venderam milhares de índios como escravos ficaram na história como os grandes heróis, Os bandeirantes foram os verdadeiros despovoadores dos sertões brasileiros.

¹ Os Kaiowá compõem um dos sub-grupos da família Guaraní.

²⁰ Local onde proliferam abundantemente os takiaras e yvykuarusu - que significa terra perfurada por grandes buracos.

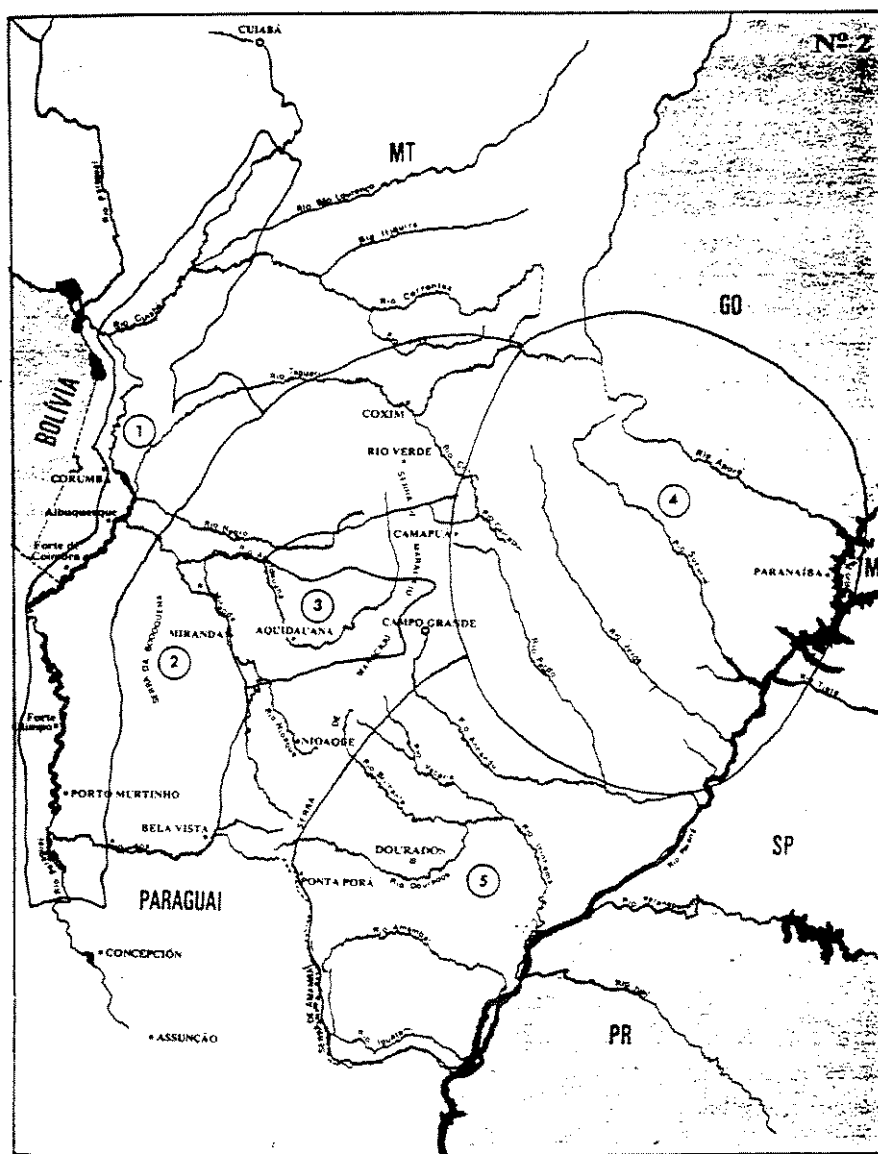
²¹ SUSNICK, Branislava. *Los Aborígenes del Paraguay II: Etnohistória de los Guaraní*: Museu Etnográfico Andres Barbero, 1979. p. 79-80.

²² Mistura de culturas

²³ AZARA, Felix. *Viajes por la América Meridional*. Madrid : 1969, Colección Austral. p. 204.

²⁴ BRUNO, Hernani Silva . *Viagem ao País dos Paulistas*. Rio de Janeiro : Liv. José Olympio Ed., 1966 (Coleção Documentos Brasileiros). p. 204.

MAPA 01 - TERRAS INDÍGENAS NO MATO GROSSO DO SUL



TRIBOS INDÍGENAS NO SUL DE MATO GROSSO

(Final do séc. 18 – delimitação aproximada)

- | | |
|----------------|--------------|
| 1 – Paiaguás. | 4 – Caiapós. |
| 2 – Guaicurús. | 5 – Caiuás. |
| 3 – Terenas. | |

Com o crescimento das exportações de açúcar, os portugueses passaram a expandir suas plantações sobre as roças indígenas que se localizavam próximas ao litoral e que lhes forneciam mantimentos. Tribos inteiras começaram a migrar para o interior do país fugindo do cativeiro e das epidêmicas. A necessidade de ampliar também a criação de gado, uma vez que era usado como força motriz, meio de transporte e alimentação na produção açucareira, exigia também mais terras. Os rebanhos se espalharam pelos sertões nordestinos, devastando o mato e acabando com a caça dos índios, que, ao reagirem, foram trucidados ou vendidos como escravos para os engenhos do litoral.

Quando os colonos, sozinhos, não conseguiram dar conta da desocupação da terra, o avanço da civilização se tornava possível com a ajuda dos bandeirantes, famosos pela eficácia de suas ações e seus métodos. Estes eram moradores da Vila de São Paulo, que produziam para o abastecimento interno da colônia à custo do trabalho escravo indígena; e, contando com a ajuda dos cativos, especializaram-se em desbravar os sertões do sul e centro-oeste em expedições de apresamento.

Entre 1628 a 1632, a destruição dos índios pelos paulistas teve efeitos demográficos desastrosos, obrigando estes muitas vezes a enfrentar uma longa migração para o sul. O surto sertanista de 1628-41 visou, particularmente, os Guarani das Missões, articulando-se muito mais ao desenvolvimento da economia do planalto do que à demanda por escravos no litoral açucareiro. Neste momento inicial da lavoura comercial, as expedições de grande porte se mostraram como um eficiente modo de constituir uma força agregada de mão-de-obra indígena. É importante observarmos, segundo este mesmo autor, que a maioria dos participantes das expedições do Guaíra, como o próprio Raposo Tavares, encerraram suas carreiras de sertanistas ao retornarem ao planalto, voltando-se, nas décadas de 1630 e 40, para atividades mais sedentárias como a triticultura, estabelecendo-se de uma forma muito próspera. A prática bandeirista se perpetuou durante séculos, e não podemos deixar de

lembrar que os Guarani tiveram um papel primordial na sociedade colonial paulista sob vários aspectos, suscetíveis a epidemias, com o desafio de serem moldados dentro de um conjunto socialmente estável e economicamente eficiente, modelados pelos paulistas que buscavam padronizar uma população cada vez mais heterogênea.

Os remanescentes dos milhares de índios escravizados pelos paulistas ao longo dos anos não conseguiram recuperar sua identidade indígena, passando a fazer parte de grupos de brancos e mestiços pobres que constituíam a maioria da população rural. Paralelamente muitos outros buscavam espaços de liberdade e uma existência mais digna, onde podemos perceber no interior da vida quotidiana dos índios uma ampla gama de atividades autônomas realizadas às margens da dominação e do trabalho colonial, bem como as múltiplas formas de resistência que manifestaram.

Ao longo do século XVII, parte dos Itatim foram reduzidos pelos Jesuítas, mas porcentagem razoável, considerados infiéis se escondem nas extensas matas da região mais ao sul do seu território: são os Guarani “libres”⁷ Estes Guarani “libres” formam hoje a atual população Guarani do Mato Grosso do Sul.

Desde o século XVII circulavam, no Prata (o mito da Serra do Prata), notícias da existência de ouro, na região dos Itatins ⁸ Durante todo o século XVIII nova ameaça à sobrevivência destes Itatim é representada pela presença dos Mbaya-Guiakuru ⁹, dos quais descendem os Kadiew atuais, não deixando de existir, contudo o perigo paulista representado por bandeirantes e pelas monções A partir de meados do século XVIII quando os Jesuítas são expulsos desta parte da América (1768), pode-se considerar como finda a história destes

25 AZARA, Felix. Op. cit., p. 204.

26 CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1951 (Coleção De Angelis), v. II, p. 89, Lisboa, Portugal, 1974.

27 Excelentes cavaleiros das planícies a leste do Paraguai e região norte do rio Ypane e Apa, durante décadas representaram forte obstáculo à conquista dos europeus (cf. HOLANDA, BUARQUE: Monções, p. 6-13).

Itatim ¹⁰. Sua história é marcada, nestes primeiros séculos de conquista europeia, pelas constantes escaramuças promovidas pelos bandeirantes paulistas, pela redução de parcela de sua população nas minas Jesuítas e pelo enfrentamento com os Guaicuru. Isto resultou na migração constante rumo ao sul de seu território.

No final do século XVIII, portanto, os ex-Itatim são encontrados em território mais ao sul do anteriormente ocupado e ressurgirão, posteriormente, com o nome genérico de Kaiowá. CAMPESTRINI e GUIMARÃES, mencionam a ameaça vinda dos Kaiowá que já povoavam aquela região na época da implantação do forte, *com a fome vieram as doenças; os Caiuás passam a fazer cerco aos povoadores, tanto nas roças, que iniciavam, como na própria praça de guerra que estava em seus alicerces ...* ¹¹ (Mapa nº 2)

Os Itatim habitavam as matas altas e por isso foram denominados de Caaguá. Os Caaguá-Itatim ressurgem então no cenário da região meridional americana, e são "aqueles Itatim não colonizados nem missionarizados, mas em contato com a colônia e a missão; aí estaria estribada sua identidade e sua diferença" ¹² em relação aos outros Guarani. Os Caagua seriam assim, todos aqueles índios que politicamente não foram 'reduzidos', religiosamente são ainda 'infiéis' e culturalmente 'bárbaros' ¹³. O nome Caagua ou suas variações fonéticas e ortográficas, "substitui" as autodenominações das parcialidades (dos diferentes sub-grupos Guarani) para reter apenas o aspecto de marginalidade de quem vive fora do espaço político colonial.

Durante o período compreendido entre 1780 e 1860 são relativamente poucas as informações sobre estes indígenas e que já se encontram em seu "novo território", procurando

28 SUSNICK, Branislava . Op. cit., p. 150-151.

29. CAMPESTRINI, Hildebrando, VAZ, Acyr . *História de Mato Grosso do Sul*, 1991, Academia Sul-matogrossense de Letras. p. 23.

30. GADELHA, Regina M.A.F. *As Missões Jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sociais, econômicas, coloniais do Paraguai-séc. XVII e XVIII*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1980. p. 168.

31. MELIÁ, Bartolomeu. *El Guarani Conquistado y Reduzido: Ensayos Antropológicos*, vol. 5, Centro de Estudios Antropológicos-UCIUSA. P. 169.

"esconderijos" contra o avanço do *Karai* ¹⁴ através de frentes de expansão da sociedade brasileira. Do ponto de vista linguístico, Ka' a = mata, selva, floresta, bosque, portanto, habitantes da selva, do mato, pois Gua é o sufixo que na língua guarani indica origem, procedência.

A área indígena Paraguassu ou *Takuraty/Yvykuarusu*, como os Kaiowá do local preferem denominá-la, situa-se, portanto, na parte sul do território tradicionalmente ocupado pelos seus ancestrais Itatim e que passou a ser mais ostensivamente ocupada a partir do século XVIII, quando foram obrigados a abandonar as terras situadas ao norte do Rio Apa devido aos constantes ataques dos *Mbja-Guiakuru* ¹⁵ que lhes faziam a guerra, pilhando e destruindo suas aldeias.

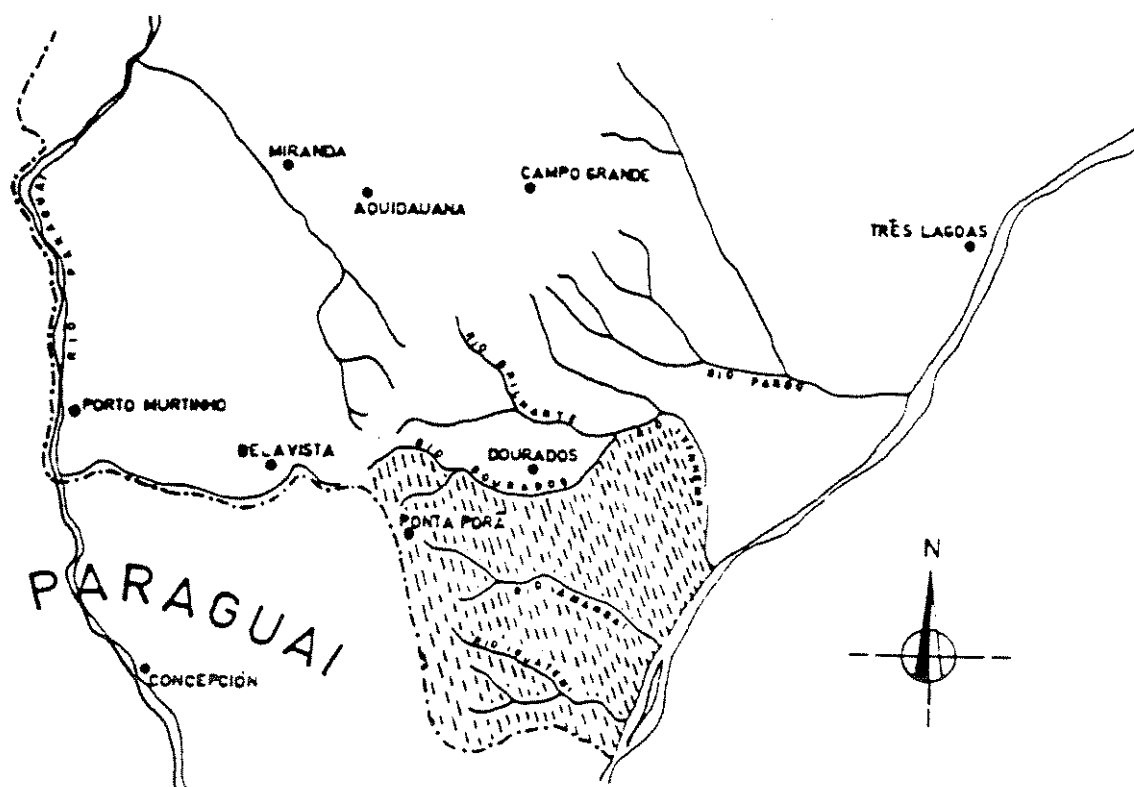
A Paraguassu é dividida em *Takuaraty* e *Yvykuarusu*. Em cada uma destas localidades reside um segmento da população ou grupo local, tendo como base a organização da família extensa, com chefia religiosa e política relativamente autônomas, embora realizando intenso intercâmbio econômico e cerimonial. Esta divisão em famílias extensas é a base da organização do tekohá guarani.¹⁶ Tradicionalmente, os Kaiowá residem em aldeamentos que se organizam através dos laços de parentesco formando famílias extensas, morando em ranchos cobertos de folhas de sapé, dispersos na mata afora. Estas unidades têm auto-suficiência econômica, e junto às famílias extensas vizinhas formam as aldeias.

32. Homem branco, "civilizados".

¹⁵ Os Mbja-Guaikuru são os ancestrais dos atuais Kadiwé da Serra da Bodoquena.

34. A idéia que os Guarani Pai-Tavyterã ou Kaiowá fazem do lugar que ocupam pode ser traduzido pelo termo Tekoha, palavra composta por Teko que em Guarani significa natureza humana, ser, cultura, e Há, que expressa ação. Assim, Tekoha pode significar. o lugar em que vivemos, segundo nosso modo de ser, segundo nossos costumes.

MAPA 02 - LIMITES DE FRONTEIRAS DAS TERRAS DOS ÍNDIOS GUARANI



Legenda

 - Área de concessão relativa a lei nº 520 de 23/06/1890

 - Fronteira Brasil / Paragua

Escala 1:400.000

2.2 O Forte do Iguatemi

A expansão comercial e geográfica da economia européia, a partir do século XVI, desenvolvida através das conquistas ultramarinas, vai encontrar nos territórios coloniais americanos riquezas, que se constituem motivo para o enfrentamento no campo econômico, político e militar entre as monarquias mercantilistas ibéricas.

O tratado de Tordesilhas vigorou até 1750, quando foi revogado pelo tratado de Madrid que dividia, através de uma linha imaginária de pólo a pólo, traçada a 370 léguas a oeste das ilhas de Cabo Verde, as terras da América entre as coroas portuguesa e espanhola. O território mato-grossense ficava a oeste da linha (a linha divisória de Tordesilhas, no Brasil, partia da ilha de Marajó e alcançava o sul de Santa Catarina, pertencendo, portanto, à Espanha).

Os tratados de limites de Madrid e Santo Ildefonso tinham como objetivo os limites das conquistas entre os "Muito Altos e Poderosos Senhores" D. João V de Portugal, e D. Fernando VI, rei da Espanha, idênticos no que diz respeito à linha demarcatória prevista para o Vale do Paraguai e áreas adjacentes, permaneceram, entretanto, letra morta¹⁷ Esta é a razão pela qual a luta pela conquista dos fortes, considerada na época de uma importância relevante para o domínio da região, concentra-se no período de 1767 a 1801. O desrespeito destes tratados foi comum às duas forças coloniais.

A fundação de Iguatemi em 1767 foi uma tentativa brasileira de consolidar a linha fixada pelos demarcadores da terceira partilha do tratado de Madrid. O período de 1768 a 1801 caracterizou-se pelo desenvolvimento e afirmação de ideologias expansionistas, simultaneamente nas duas áreas coloniais. Esta forte tendência expansionista foi bem caracterizada pela fundação da Praça de Iguatemi, Coimbra, Albuquerque.

BUARQUE DE HOLANDA referindo-se à expansão brasileira no sertão ocidental, menciona que:

“Naqueles sertões a única oposição que encontraram verdadeiramente digna desse nome viera-lhes de hordas indígenas tais como os Paiaguá. Para não dizer que houve aqui uma regra sem exceção, pode invocar-se, é certo, o caso do ataque de 1777 à praça do Iguatemi, fundada dez anos antes por determinação do governo português. Convém não esquecer, porém, o estado de abandono a que em 1777 se achava relegado o presidio, cuja conservação o novo governador -geral da Capitania de São Paulo reputava inconveniente, por inútil, dispendiosa e pestífera. Com efeito, o que ali encontraram os atacantes castelhanos foi apenas um punhado de moradores e soldados famintos, meio dizimados pelas febres e destituídos de munições para uma defesa eficaz do lugar”¹⁸

Para BASTOS, a definição de limites tinha na região, uma vocação bélica: *O aparecimento dos fortes já delineava uma política voltada para um desenlace bélico* ¹⁹ Segundo ele, uma longa luta diplomática se estabeleceu no final do século XVIII, sem que resultado algum fosse encontrado. E o pior de tudo, as duas partes prepararam-se para o choque armado, que se realizaria no instante em que as condições européias permitissem. Esta tendência ao desenlace bélico continua após a independência das colônias.

A série de negociações diplomáticas realizadas no século XIX dentre as quais as mais importantes foram realizadas por José Maria da Silva Paranhos, apresentam características de impasse que perduraram até à eclosão da Guerra do Paraguai. A solução do impasse entre Brasil e Paraguai só foi encontrada na luta armada. As raízes históricas da Guerra do Paraguai são inegavelmente coloniais, daí a importância de estudarmos alguns fatores que levaram a este desfecho trágico.

A evolução histórica do sul de Mato Grosso do Sul acha-se intimamente ligada à República Paraguaia, porém, foram os portugueses os primeiros a examinarem este território, seguidos pelos espanhóis João Ayolas, Alvar Nunes Cabeça de Vaca, Domingo Martinez Irala, Garaía, os Jesuítas, para depois cederem lugar aos bandeirantes paulistas. Afastados os

35. VIANA, Hélio. *História do Brasil*. 14ª edição. São Paulo : Ed. Melhoramentos, 1980. P.303.

36. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *O Extremo Oeste*. São Paulo : Ed. Brasiliense, Secretaria do Estado da Cultura, 1986, p. 95 e 96.

espanhóis, os portugueses fundaram, em 1766, o povoado de Iguatemi; em 1775, à margem direita do rio Paraguai, o forte da Nova Coimbra; em 1797, à margem direita do rio Miranda, acima da foz de Aquidauana, o presídio militar do mesmo nome. Do tratado de Madrid, nasceram novas controvérsias entre portugueses e espanhóis. A destruição da Praça do Iguatemi pelos espanhóis em 1777, e a fundação do Forte de Coimbra à margem direita do rio Paraguai, por ordem de Luis de Albuquerque, realizando solicitação insistente feita a seu antecessor, Luis Pinto de Souza, pelo governador da capitania de São Paulo, o Morgado de Mateus, obedeceram a planos estratégicos.

Foi em face do tratado de Madrid, que o Morgado de Mateus mandou fundar a colônia militar de Iguatemi, à margem esquerda do rio do mesmo nome, servindo de base às expedições que de futuro fossem necessárias; era um atalaia contra qualquer invasão espanhola. As autoridades paulistas preocupavam-se com o abandono (principalmente por falta de recursos da capitania mato-grossense) em que estavam as fronteiras do sul da grande província, pois os espanhóis já estavam estabelecidos (e organizados) ao cair da serra para o lado sul. Assim, o governador da capitania de São Paulo, D.Luis Antonio de Sousa, tendo recebido ordens da corte para expandir o território português e assegurar as terras de seu domínio, promoveu o reconhecimento dos sertões do rio Tibagi, no Paraná, e a ocupação das terras do Iguatemi. Assim em 22 de setembro de 1767, sob o comando do capitão-mor Joaquim Martins de Barros, as obras do forte foram iniciadas. Teve vários nomes e seu primeiro uso foi como presídio. Em junho de 1769, o sargento-mor Theotonio José Juzarte, fez um relatório, descrevendo as construções: *Delineada conforme a regra da arte, sua figura era de eptágono; tinha sete lados: três tenalhas regulares e quatro irregulares; porém, esta obra estava só principiada com terra e faxinas, que não davam defesa alguma* ²⁰. Por este relato, sabe-se que

37 BASTOS, Uacury de Assis *Expansão Territorial do Brasil Colonial no Vale do Paraguai (1767-1801)*. São Paulo : 1992. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo. p. 214.

²⁰ Juzarte foi um dos oficiais mais em evidência durante o governo do Morgado de Mateus. Comandou a expedição ao Iguatemi de 13 de abril de 1769, da qual resultou o “Diário de navegação do Rio Tietê, Rio Grande Paraná, e Rio Guatemy em que se dá Rellação de todas as cousas mais notáveis destes Rios, seu curso, sua distância, e de todos os mais Rios que se encontrão, Ilhas perigos, e de tudo o acontecido neste Diário, pelo

não era facilmente que se transpunha as duzentas e tantas léguas que separavam o Iguatemi de São Paulo. Naquelas dificultosas condições, constatáveis no Diário, mostrava-se o quanto eram precárias as possibilidades de sobrevivência, agravadas, sobretudo, pela distância entre o presídio e a área mais densamente povoada da Capitania.

O plano da Praça de Nossa Senhora dos Prazeres do Rio Yguatemy mostra a existência de uma dezena de ruas e dos edifícios correspondentes ao Quartel do Governador, Casa da Fazenda Real, Quartel das Tropas, Igreja, Câmara e Corpo de Guarda.

A Fortaleza do ponto de vista arquitetônico obedecia ao chamado estilo Vauban (*anexo 01*) Este general francês estabeleceu, em fins do século XVII, regras, que se tornaram clássicas pela Europa, para a construção de fortificações e para a estratégia de ataque e defesa das mesmas.

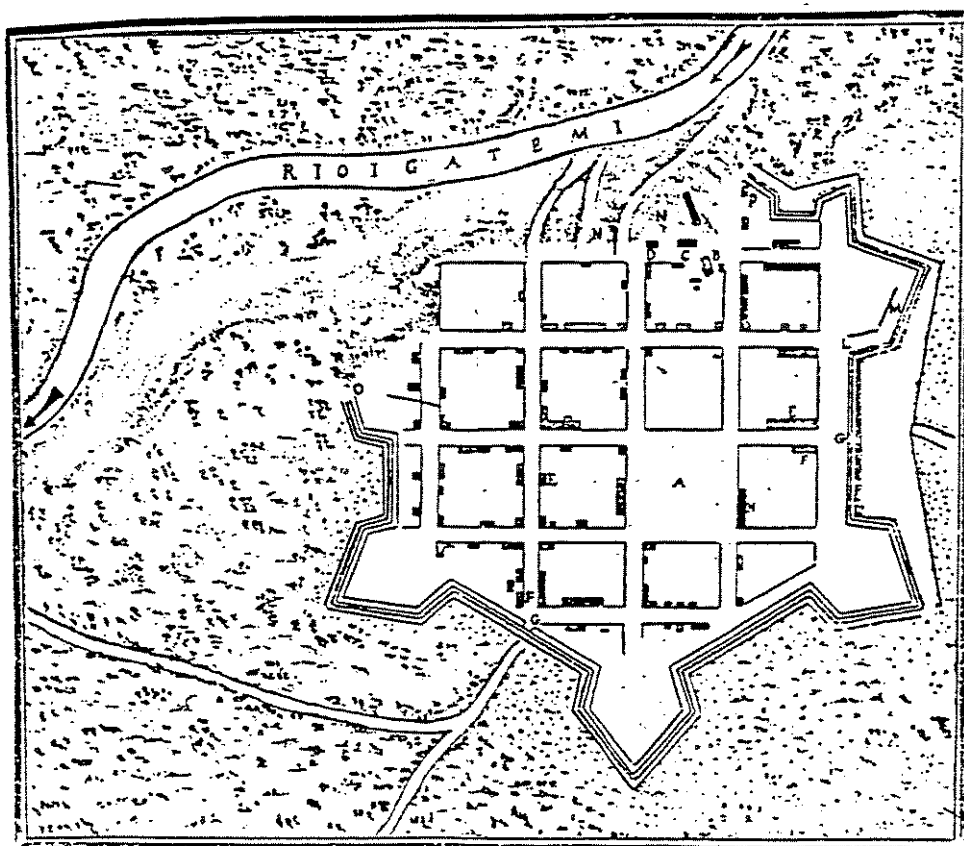
A guarnição do forte do Iguatemi era em 1769 composta de trezentos homens. Nesse mesmo ano chegaram os primeiros colonizadores que ergueram, em suas imediações, um pequeno povoado, elevado à condição de vila em 1771. Após o reconhecimento da região do Iguatemi, o Morgado de Mateus criou a Povoação e Praça de Armas Nossa Senhora dos Prazeres de São Fernando de Paula e fez descer, rumo ao Iguatemi, uma grande monção (trinta e seis canhões), constituída de quase setecentos povoadores (que naquela região receberiam terras para nelas se fixarem), trinta soldados de linha e homens de mareação. A fortificação em forma hexagonal, no estilo consagrado por Vauban na França, achava-se inacabada e não dava defesa alguma. A igreja estava desprovida de qualquer ornamento e era fabricada com parede de mão, e o telhado era de casca de palmito. As casas, construídas da mesma forma, tinham o teto de capim. Havia duas fontes de boa água. Ao redor do presídio havia abundância de animais nos campos circundantes -antas, emas, perdizes, veados-brancos -, a qualidade e o sabor das frutas silvestres, a fertilidade das terras, onde tudo quanto se plantava

tempo de dous annos, e dous mezes. Que principia em 10 de março de 1769", publicado em AMP, São Paulo, t. 1, p. 27-118. 1922, de original manuscrito existente no Museu Paulista.

ANEXO 01 - FORTALEZA DO IGUATEMI

Demonstração da Praça de N. S. dos Prazeres do Rio Yguatemi

- A. Praça de Armas
- B. Rancho
- C. Armazém da Fazenda
- D. Casa da Pólvora
- E. Quartela de Infantaria
- F. Corpos da Guarda
- G. Portões da praça abertos
- H. Hospital
- LM. Fianco e porção da frente que só tem parapeto
- N. Fontes de água de beber
- OP. Espaço aberto sem obra alguma



Fortaleza foi erguida pelos portugueses em 1767

publicada nos “Documentos Interessantes”²¹ dá-nos conta das derramas e dos envios de alimentos, assim como dos incentivos à produção de gêneros

Apesar da praça ter recebido, em 1771, pequeno reforço (um tenente, dois alferes e setenta praças), vindo de Curitiba e de Paranaguá, que viajou pelo rio Ivaí sob o comando do capitão Francisco Aranha Barreto, os **Caiuás**, incitados pelos espanhóis, apertaram o cerco aos portugueses. Estes abandonaram as roças e passaram a viver no interior da praça. As doenças se espalharam endemicamente; mesmo tendo a praça recebido alguns suprimentos de São Paulo, os espanhóis bateram, em 1777, os poucos soldados portugueses que ali guardavam as terras para El-rei.

Yvykuarusú significa literalmente “terra do buraco grande” (*anexo 3*). Sua origem toponímica está associada à ocupação colonial dos portugueses-paulistas quando da existência da Povoação e Praça Nossa Senhora dos Prazeres no século XVIII como pudemos atestar pela seguinte fonte de informação histórica: Depoimento de Luiz dos Santos Chavez, desertor do Iguatemi ao Governador Carlos Morphy, em Assunção em 01-10-1770:²²

“(...) el comandante. Dom Juan Barros Martins mando abrir trinchera de foso y muralhas de fagina y tierra por circumbalacion para la conservacion de su armada”(...)
(...) “Y que a la llegada un poco despues mando el comandante abrir un foso de tres baras de ancho, y otras tantas de profundidad, y de la tierra de la escabacion levanto murallas de fagina y tierra em semiciculo, teniendo à sus extremidades el rio Gatemi (...)”

A presença dos Kaiowá neste sítio arqueológico localizado no Tekoha Yvykuarusu nas proximidades da confluência do rio Iguatemi com o córrego Laranjeira, é provavelmente anterior ao século XVIII como pudemos apurar analisando documentos históricos do período.

²¹ “Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo”, vol. IX, Archivo do Estado de São Paulo, 1901, p. 161.

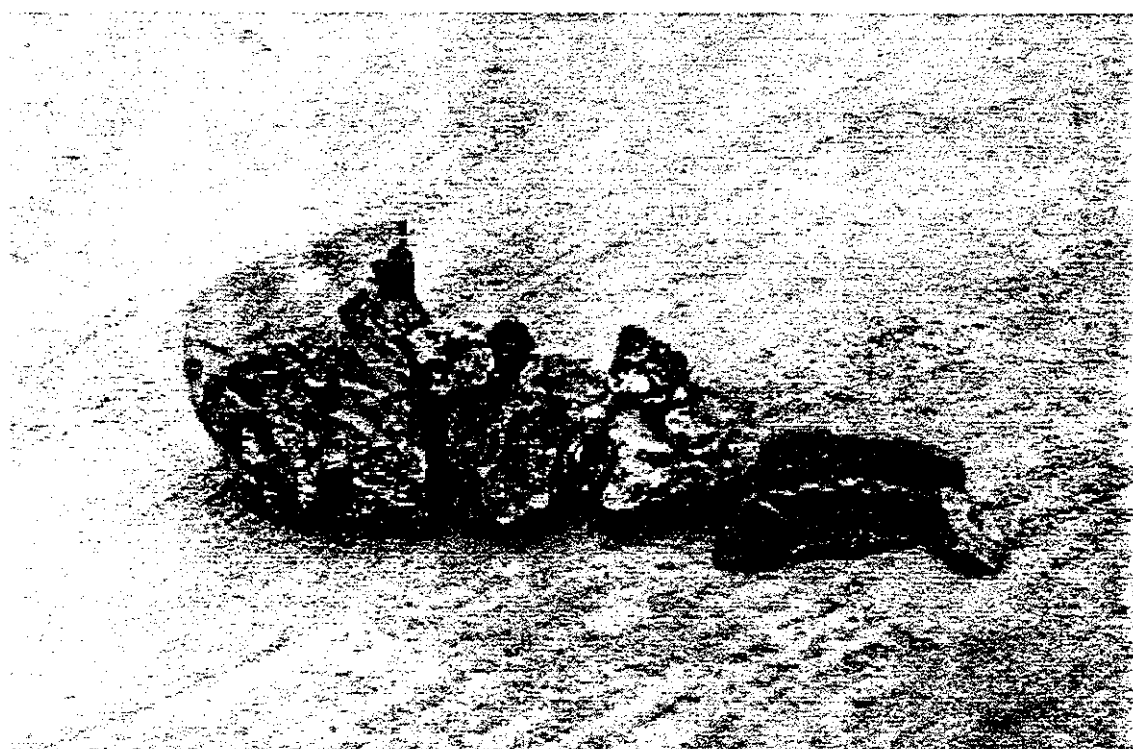
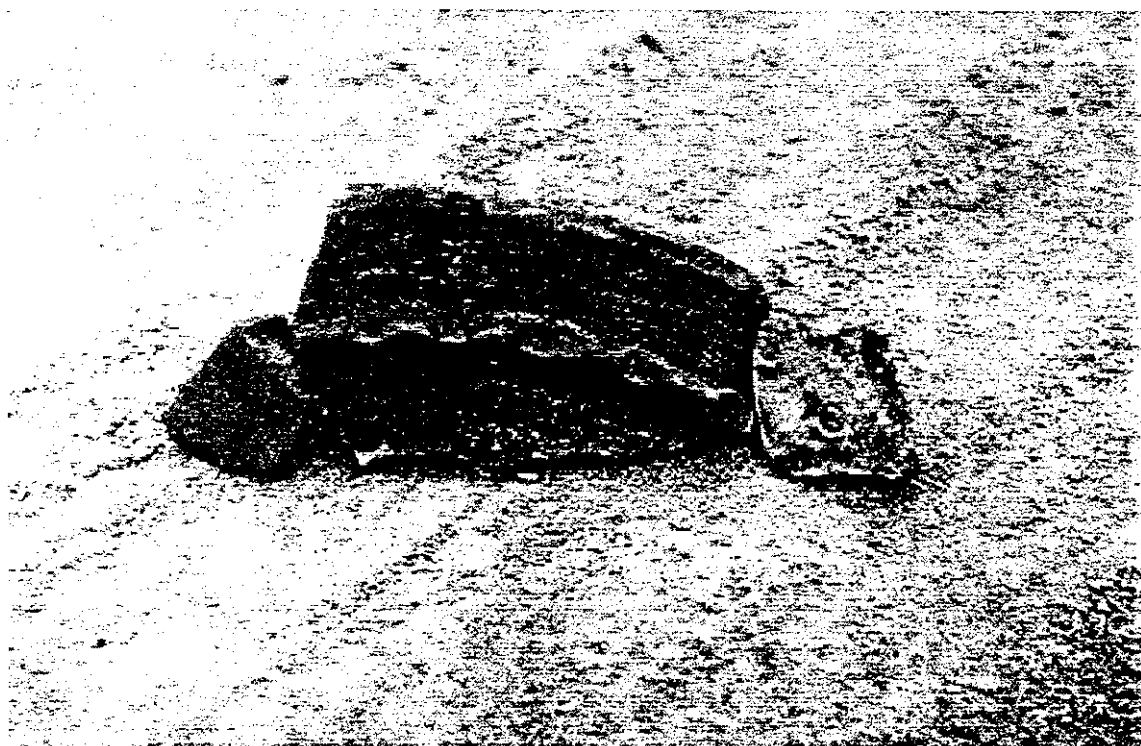
²² in Bandeirantes no Paraguai, Documentos Inéditos, vol. XXXV, Coleção Departamento de Cultura, SP, 1949, p. 628.

**ANEXO 03 - VISTA PARCIAL DA MURALHA E MARCO DO FORTE
IGUATEMI DEPOSITADO AO LADO DA TRINCHEIRA**



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

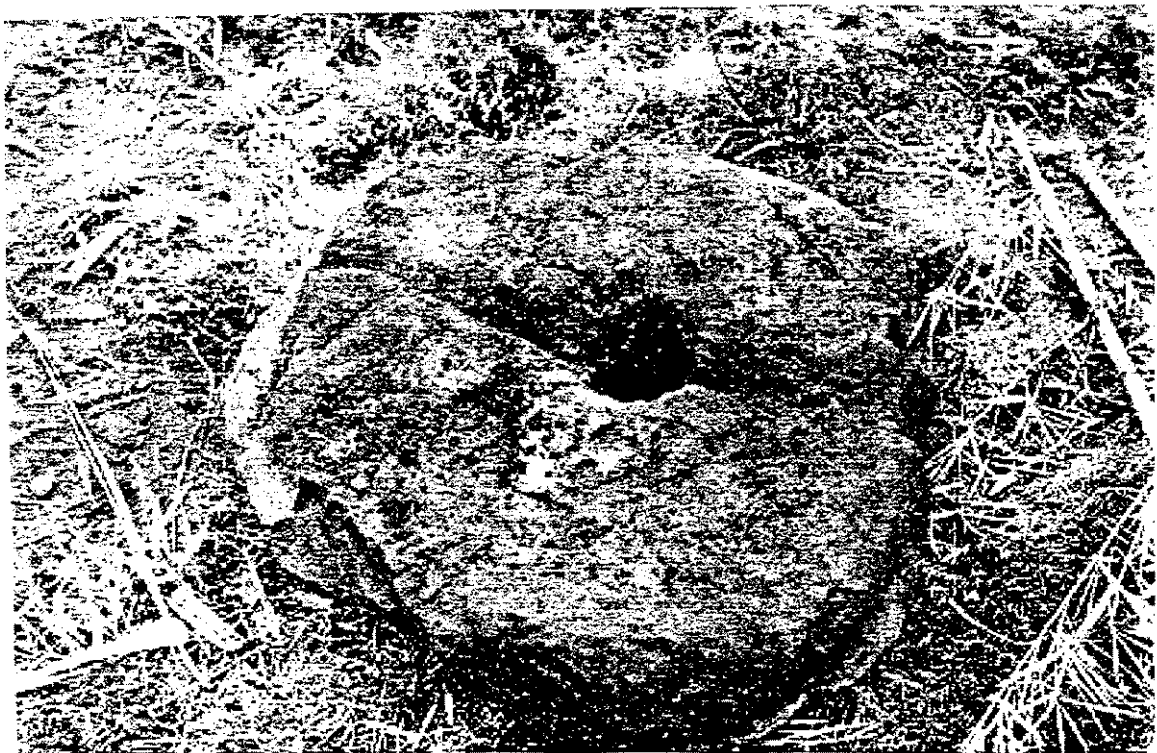
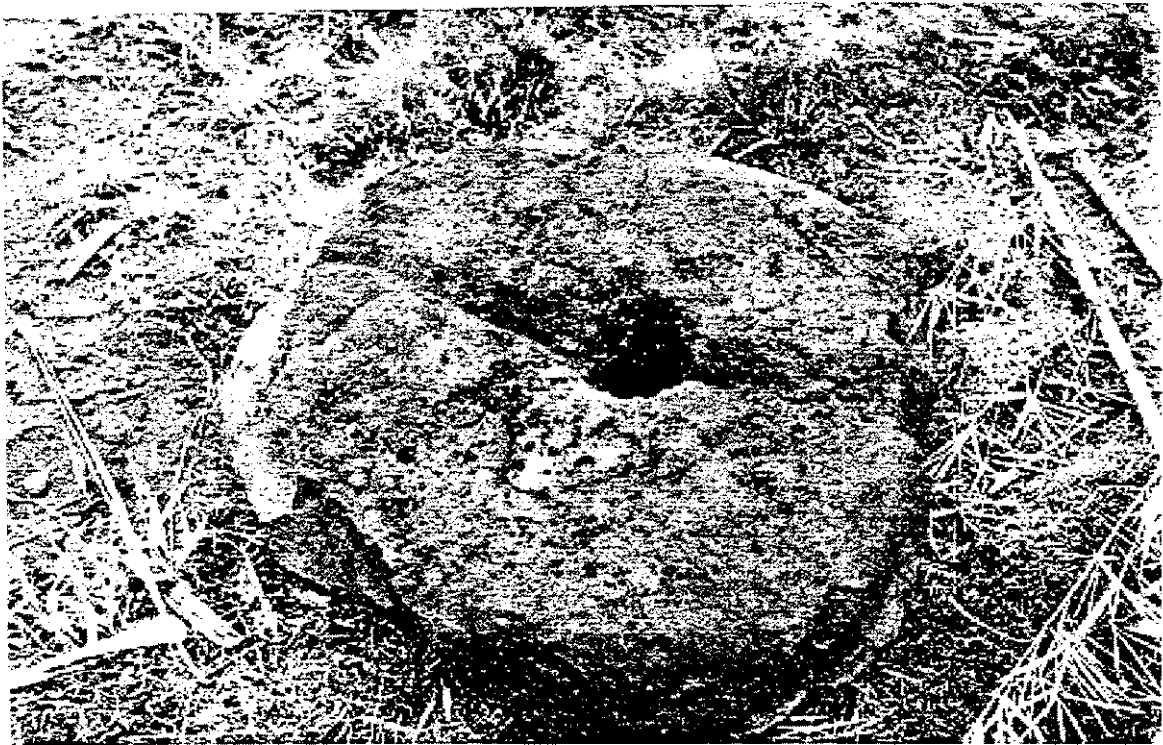
ANEXO 04 - AMOSTRAS DE CERÂMICA



**ANEXO 05-O VELHO RAFAEL DUARTE E LIMITE DA ALDEIA
PARAGUASSU**



**ANEXO 06 - AMOSTRA DE CERÂMICA COM
APLICAÇÃO DECORATIVA**



No Diário de Viagem de Juzarte²³ (uma das mais antigas descrições da região) este assim relata suas impressões:

“(...) É esta campanha abundante de gentio CAUAN e cavaleiro, tem suas caças, mas também tem muitos mosquitos e insetos, não têm os homens liberdade de saírem ao campo sem que vão com camaradas, porque do contrário correm risco suas vidas (...)”

Na correspondência entre o governador da Capitania de São Paulo, o Morgado de Mateus, e os oficiais do Forte Iguatemi, entre 1767 e 1777 - publicada pelo Arquivo do Estado de São Paulo na coleção *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo* - são várias as referências à presença dos referidos índios na área. Podemos apontar como exemplo as seguintes cartas:

“...a segurarmo-nos contra a ferocidade dos índios das mesmas companhias, que continuamente nos estão destruindo, e hostilizando a navegação do comércio para as Capas do Guyaba, e Mato Grosso, como repetidas vezes o tem feito em toda corrente do Rio Pardo, a vasta nação do Cayapó, e na do Rio Paraguay e Xaraes e dos Payaguas, e CANHOANS de Côra Guaçu, que com repetição fazem o mesmo em Guatemy, como he bem publico, por cujas urgentíssimas cauzas, se previnem todas as nossas cautelas (...) Sam Paulo a 13 de janeiro de 1773. (vol. VII pgs. 159/60):

A noticia, que me dá de terem chegado os índios CANHOANS com demonstraçoens de paz e promessas de quererem voltar com suas familias, estimo muito e muito mais estimarei, que se reduzão a viver junto a nós para cuidarmos nos meyo de sua salvação, e de os fazer obedientes vassalos de S. Magestade. (...) Sam Paulo. 24/6/1774 (vol. VIII pgs. 81/82);

c) Carta do do. capitam-mor regente João Miz Barros

Snr. Antonio Lopes de Azevedo: - amigo, e Snr. de toda a minha veneração, com muita saudade, e paz chegamos a essa caxoeira de Nossa Sra. dos Prazeres com cincoenta e cinco dias de viagem e oito de falha(...)

(...) isto he o que alcanço, porem para isto he necessario mais gente, e hum par de peças de artilharia para nos fortificarmos em forma, pois os contrarios são muitos como são os cavalleiros, os montezes e os CANHOANS, enfim os castelhanos nas fronteiras, isto considerado veja Vmce. o que se deve obrar, que estou pelo que S. Exa. me mandar (...) Caxoeira dos Prazeres, hoje 25 de outubro de 1767” (vol. IX pgs. 29/31).

A não ser por eventuais encontros entre os índios Kaiowá e viajantes, tais como Elliot e Francisco Lopes, pouco se sabia a respeito dos Kaiowá:

²³ Diário de Navegação do Rio Tieté, Rio Grande Paraná e Rio Gatemi que principia em 13/3/1769. Escrito pelo sargento-mor Theotônio Juzarte e publicado por A.D.Taunay in História das Bandeiras Paulistas, Tomo III, São Paulo, Ed. Melhoramentos, 1951, p. 280. O manuscrito original encontra-se no Museu Paulista.

“Pouco conhecimento temos desta nação que habita as imediações do rio Iguatemi; consta con tudo que he bastante numerosa de indole pacífica, dada a vida sedentária e agrícola, e dotada de constância, qualidade mássima entre os indigenas.”²⁴

Como podemos observar, os Kaiowá eram considerados amistosos, por alguns viajantes, apesar de ainda viverem em “primitivo estado de independência”.

O Forte de Nossa Senhora dos Prazeres de Iguatemi foi um dos estabelecimentos fronteiriços planejados pela visão de estadista do Marquês de Pombal, nomeado em 1699 por D. José I, tendo como objetivo atender os interesses expansionistas pombalinos na América, e resolver os conflitos de limites com a Espanha. Criado por carta régia em 22/03/1767, a povoação e Praça de Armas Nossa Senhora dos Prazeres e São Francisco de Paula de Iguatemi foi fundada em 22/09/1767 pelo capitão de infantaria João Martins Barros sob ordens do governador da recém-reinstaurada capitania de São Paulo, D. Luis António de Souza Botelho e Moura, o Morgado de Mateus. (*Mapa 0 3*).

Em 1771 a povoação foi elevada à categoria de vila, transformando-se no mais antigo núcleo urbano do MS meridional. Sua localização é hoje o Tekoha Yvykuarusu.²⁵ É neste contexto, situada como um dos desdobramentos dos trabalhos de redefinição dos limites territoriais das duas colônias ibéricas ultramarinas, que se pode compreender o significado histórico do episódio do Forte Iguatemi. BASTOS indica claramente o objetivo que teria levado os portugueses a sacrificar tantos esforços em uma região tão inóspita e aparentemente sem nenhuma oferta econômica de imediato atraente:

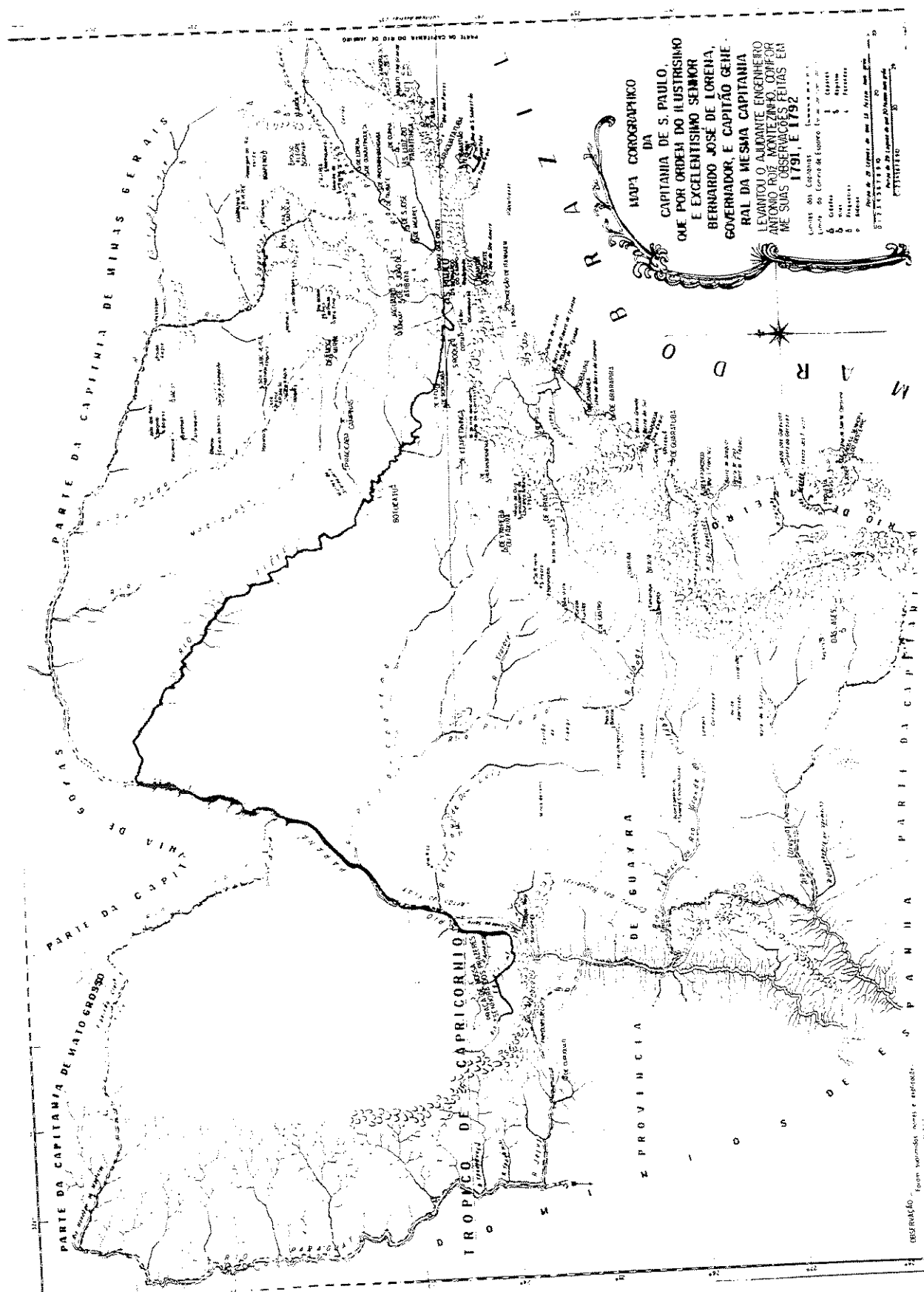
“O período que se desdobra de 1767 a 1801 encerra aspectos fundamentais da ocupação do vale do Paraguai. A fundação da Praça dos Prazeres à margem esquerda do Iguatemi fez parte de um plano de expansão que visava, além da conquista dos campos de vacaria, a fixação de contingente militar que se tornasse ameaça constante ao Paraguai e ao território das Missões. Tal característica, na opinião de seus fundadores, imobilizaria tropas espanholas desde o Paraguai até Corrientes, impossibilitando-as de participarem de ataques à Colônia do Sacramento e RGS. (...). Em relação à Colônia do Sacramento e R.G.S. sua influência foi nula. Mas foi grande sua importância no equacionamento dos elementos considerados essenciais no Alto Paraguai e a exclusividade de sua navegação desde as nascentes até o Fecho dos Morros. O sistema de defesa baseado nos 2 pontos fechava as portas do nosso sertão aos espanhóis”.²⁶

42. Relatório do Diretor Geral de Índios da Província de Mato Grosso, 1848.

43. Nas margens do Iguatemi (Reserva Indígena da Aldeia Paraguassu).

44. BASTOS, Uacury de Assis. Op. cit., p. 217.

MAPA 03 - COROGRÁFICO DA CAPITANIA DE SÃO PAULO



Para o governo do Morgado de Mateus este forte teria como objetivo assegurar a posse desta parte da Província de São Paulo, pois sua praça poderia ser um posto avançado à frente da Colônia, formando com aquela, pólos de uma via de penetração para a América espanhola. O Morgado de Mateus se orgulhava de sua obra de conquista territorial, isto é, o desbravamento do extremo sul mato-grossense e do norte do atual Paraná. Entretanto, na medida em que para o governador de São Paulo, o Iguatemi parecia crescer em importância, para o governo central a sua existência passava a ser firmemente contestada. O Iguatemi podia ser conservado como posto avançado de fronteira, mas nunca como meio de combate aos castelhanos, instalados no Rio Grande, para onde deveriam se voltar todas as atenções. Ao rei não interessava defender o Rio Grande de São Pedro pelo Sertão do Iguatemi. O governo português acreditava que, sendo o oeste área que, na ocasião, não estava nos planos espanhóis de maior extensão além daquela que já haviam realizado os Jesuítas anteriormente, não corria riscos de ser perdido, por ora. Já o Prata, que, além dos castelhanos estava também enquadrado na cobiça dos ingleses, devia ser energeticamente defendido.

Para o vice-rei, *A existência do Iguatemi era irreversível, mas como estabelecimento avançado na fronteira necessitava mais de povoadores do que de soldados*. O brigadeiro José Custódio de Sá e Faria, ao tratar da situação da praça do Iguatemi cita em seu relatório que:

*“Apesar de ser dificultoso ao extremo o caminho por terra a Assunção, existia para os castelhanos a comodidade do Jejuí-Guaçu, que se atravessa por entre Curuguatí e dita praça, e é navegável para grandes barcos até desaguar no Paraguai, por onde se pode igualmente ir àquela cidade, ao passo que para chegarem ali socorros de São Paulo, precisariam estes vencer 301 léguas e se gastariam ao menos seis meses de demora entre a vinda de avisos e a ida de auxílios.”*²⁷

Enviado a Lisboa, o relatório, foi fundamental nas decisões finais para o posto. A importância estratégica do Sul e a manutenção de um forte tão distante era cada vez mais

²⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. Cit., p. 151 (Biblioteca Municipal Mário de Andrade, de São Paulo: “Notícias do Estabelecimento da Praça de Nossa Senhora dos Prazeres de Iguatemy e Diário da Viagem q’desde a cidade de S. Paulo fez àquela Prasa por Ordem de S.M., o brigadeiro José Custódio de Sá e Faria no anno de 1774”.

impraticável, como outros elementos tais como: a) vazantes do rio Paraná, que causavam pestes, espantando os candidatos a moradores, sobrando só os malfeitores e criminosos; b) a pouca viabilidade comercial, pois do lado paraguaio não havia nem ouro nem prata para comprar os nossos gêneros. O que o Paraguai oferecia era uma erva chamada Congonha, semelhante ao mate. Considerando-se que, ainda hoje, a região de Iguatemi é das mais importantes produtores de erva-mate do MS, é possível que o aproveitamento dessa planta tenha se estabelecido naquela região desde aquela época, sendo dinamizada a partir do começo deste século pela Companhia Mate Laranjeira.²⁸ A dificuldade de comunicação com São Paulo pelo caminho fluvial tão acidentado e por caminho terrestre problemático agravava ainda mais esta situação. Além do mais, em 1774, os índios Guaicurús representaram uma grande ameaça, empreendendo um feroz ataque, queimando e destruindo parte das construções. Aproximava-se o fim do Forte do Iguatemi, sem condições materiais nem razões político-estratégicas para manter-se. Minado pelas epidemias que se repetiam anualmente, mal apetrechado militarmente, com poucos e revoltosos homens e contando com a má vontade tanto do então governador de São Paulo, Martinho Lopes Lobo de Saldanha, como da corte, poucas chances teria de sobreviver.

*“No início de 1770, a Praça apertou o cerco. As sezões grassavam. Todas as casas foram defumadas com breu, “e não se ouvia mais que gemidos, gritos. Não havia confissão ou absolvição que chegasse, nem botica que vencesse, pois doentes estavam quase todos os moradores da praça: soldados pagos, paisanos, pedestres, não havendo quem fizesse guarda ou sentinela, abrindo mais ainda o flanco do presidio ao ataque dos índios e dos espanhóis.. Corriam os meses, e crescia a mortandade. No meado do ano, chegaram as coisas a tal estado que, dentro da própria casa, não se atinava quem estava morto, quem estava vivo; deixou-se de celebrar missa ou batizar os nascituros, pois já não havia vinho ou sal”.*²⁹

Martinho Lopes de Saldanha tomou posse do governo de São Paulo em 1775, e foi durante o governo deste que se deu a desintegração do forte. O novo capitão general enviara

46. BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Autoridade e Conflito no Brasil Colonial: O Governo do Morgado de Mateus em São Paulo (1765-1775)*. São Paulo: 1979. p. 304.

socorro do presídio, mas não o suficiente, ao "*maldito Yguatemi*", como ele mesmo classificava. Além dos problemas de manutenção, teve início uma dissidência interna. As desordens generalizavam-se, os soldados, por causa da falta absoluta de mantimentos, munições e pela iminência da chegada do inimigo, não obedeciam mais às ordens de seus superiores.

No dia 25 de outubro de 1777, o forte que contava com aproximadamente 200 soldados e pouco equipamento, foi atacado por uma força de quase três mil espanhóis, sob o comando do próprio D. Agostin Fernando de Pinedo e Valdiviezo, capitão-general da Província do Paraguai e coronel do Reais Exército Espanhóis. Os postos avançados do Iguatemi tirotearam com a vanguarda inimiga. Esgotada a munição, o comandante dos postos, capitão José Rodrigues, ordenou a retirada em direção ao forte. Em 27 de outubro, a guarnição, apesar do miserável estado em que vivia, conseguiu repelir os atacantes. A situação do forte era calamitosa e os espanhóis enfrentaram alguma resistência, mas conseguiram vencer, destruindo a Igreja e pondo fogo às instalações da Fortaleza com um contingente militar de 3.000 homens de tropa e mais grande número de índios a seu serviço.

O Auto da Praça³⁰ que mandou fazer o general da capitania Martim Lopes Lobo de Saldanha pelo Doutor Ouvidor da Comarca de Parnagua, Antonio Barbosa de Matos Coitinho, datado de 1778, isto é, um ano após a capitulação do Forte aos espanhóis, serviu para conhecer detalhadamente a entrega da Praça Iguatemy, o comportamento do seu comandante, oficiais e mais pessoas habitantes da mesma praça. Foram interrogadas trinta testemunhas, juradas aos Santos Evangelhos, inclusive o próprio capitão deposto que servia na dita praça, Joaquim da Meira de Siqueira, de sessenta e dois anos, oficiais militares, um cirurgião-mor, vários elementos da soldadesca, aventureiros, povoadores e lavradores.

²⁹ Formas Provisórias de Existência. História da Vida Privada. p. 70-81.

³⁰ Auto da Praça de Ygatemy. Documento de 1778, que mandou fazer o general da capitania Martim Lopes Lobo de Saldanha. O original deste documento encontra-se na Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

Esta devassa tinha como objetivo averiguar com a mais rigorosa diligência as desordens sucedidas entre a tropa paga, aventureiros, e povoadores do Presídio do Iguatemy, que resultou não só a deposição do capitão Joaquim de Meira de Siqueira do governo do mesmo, de que se achava encarregado, mas também do fato dos nossos regentes terem-se deixado surpreender pelos inimigos, e a facilidade com que os portugueses entregaram a praça aos espanhóis. sem a menor defesa, tendo peças, armas, munições, soldados prontos para defenderem o Forte.

De acordo com a maioria dos testemunhos deste Auto, era numericamente superior o número inimigo, diziam ser três mil entre tortos e aleijados, poucos oficiais, índios e gente bizonha. A deposição de seu regente, o capitão Joaquim da Meira de Siqueira foi decorrente da traição do reverendo Oligário da Graça Antonio Ramos Barbas, e alguns outros oficiais que com ele se passaram para o lado inimigo, acompanhados de suas respectivas famílias, desejosos de vender a praça ou entregá-la. O regente Antonio Ramos Barbas mantinha contatos amistosos com os espanhóis, tendo sido visto à caça de perdizes perto da loja do inimigo. E segundo o falar do povo, diziam que dali se originou a entrega da praça, pois tinha sido visto por um povoador conversando com os espanhóis dias antes do ataque, tratando da entrega da praça com toda soldadesca, menos os oficiais. Vejamos o que diz o próprio Auto sobre este episódio:³¹

“E ao terceiro disse, que sabe, por ouvir dizer ao alferes Guilherme da Silva Olavo que a razao, que derão os officiaes da guarniçam, era porque diziao, que elle testemunha nam dera as providencias precisas; que sendo o mesmo alferes mandado a darlhe parte desta deposição, nam tendo valor para o fazer, tornava segunda vez de mando do tenente Jeronimo da Costa Tavares a dizer a elle regente, que se houvesse por deposto, alias o prenderao a ordem de Sua Excellencia, e lha deitarao fogo às cazas, que erão de palha, e nesta conformidade ceder do dito governo, mandolhes logo tomar entrega do cartorio, cofre, e mais que tinha em seu poder, de que tudo fez entrega, protestando dar parte, e por evitar algum levante. Outrossim, difere, que esta resolução nascera de huma junta, que se fizera em caza do reverendo Oligario da Graça Antonio Ramos Barbas”.

³¹ Auto da Praça do Ygatemy, de 1778, de original manuscrito existente na Biblioteca Nacional, p. 39, 45.

Embora a soldadesca toda da praça estivesse pronta para atacar, chegando até a saltar pelas muralhas afora, com munição bastante: barris de pólvora, peças de artilharia, peças de amiudar, muita bala, espingardas, toda a gente guarneçada, e com mais munições guardadas no armazém, não tiveram um oficial que os comandasse, muito pelo contrário. Foram totalmente despersuadidos a se defenderem dos espanhóis. Os espanhóis fizeram dois ataques, sendo que no primeiro ainda houve uma certa resistência por parte da tropa comandada pelo capitão José Rodrigues da Silva. Mas ao segundo ataque, porque tinha-lhes acabado a pólvora não puderam defender mais a praça. Um dos depoimentos diz que o próprio reverendo Oligário gritou em voz alta, mandando que se recolhessem, tratando-os de impolíticos.

*“E do nono difere, que nam sabe, se a praça fosse vendida por dinheiro, ou interesse algum, mas só sabe, que todos estes officiaes nomeados e os mesmos comandantes tinham trato com os inimigos, e os ião visitar, assim como elles tambem vinhão vizitallos, e tinham com elles suas praticas; e mais nam difere deste.
(...) nam sabe, que alguns dos individuos da praça concorresse vigorosamente para a entrega; so sim sabe, que o reverendo Oligario se carteara com o oficial de Caraguaty, e que algumas vezes o ia vizitar, e com elle tinha trato”.*

A 27 de outubro de 1777, com o tratado de Santo Ildefonso entre as duas partes, caía o Iguatemi. Foi o fim do estabelecimento que fora o mais acalentado projeto de D. Luis Antonio de Souza Botelho e Moura. Pela capitulação os espanhóis permitiram que saíssem os soldados, dirigentes e oficiais, assim como todos os povoadores, com suas famílias, dinheiro e escravos.

A Praça dos Prazeres, arrasada não foi mais reconstruída, caindo no esquecimento e o tempo se encarregou de apagar sua existência da memória de um dos mais importantes períodos, parte da história das lutas territoriais no Brasil e de um plano ambicioso que era a colonização do extremo oeste. O próprio Auto diz que se os duzentos habitantes tivessem continuado ali nos próximos setenta e cinco anos, a população teria aumentado a vinte mil pessoas, e assim estaria bem demarcada a fronteira do Império por aquele lado.

O tratado de Santo Ildefonso (1777) reconheceu a região como domínio da coroa portuguesa. Hoje, ela integra o território do MS e é reconhecida como o primeiro passo do governo português para a posse efetiva da região da fronteira, nele fixando o homem para explorar a terra; no interior, já havia posse feita pelos irmãos Leme na fazenda Camapuá, desde 1719, e por roceiros ao longo do rio Pardo.

Os espanhóis não se interessarão em continuar mantendo o Forte do Iguatemi, e o mesmo é completamente abandonado, a região volta a ser inóspita e habitada só por índios. Decorrerão mais de duzentos anos até que a Companhia Mate Laranjeira se instale na região, inaugurando uma segunda e definitiva frente de ocupação branca.³²

A próxima menção na história ficou por conta do sertanista Joaquim Francisco Lopes, que em 1854 visitou o local já em ruínas. Somente em 1985 é que técnicos de Mato Grosso do Sul e do Paraná, depois de inspeção conjunta localizaram novamente a fortaleza. Constataram que ainda permanece grande parte das bases de suas muralhas e baluartes, construídos em taipa de pilão (terra batida); no seu interior nenhuma construção existe mais. A notícia permaneceu em sigilo e a tentativa dos órgãos envolvidos é de obter autorização da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para levantamentos e registros oficiais atualizados. A área pertence aos índios Kaiowá.

Segundo o trabalho arqueológico realizado por MARTINS ³³, o que resta de material arqueológico/histórico deste trágico capítulo da História Brasileira e hoje sul-matogrossense são alguns vestígios da muralha, o sino do povoado e um crucifixo de prata com 60cm de altura - originários das Missões de Guaira. Hoje, estas peças são um dos poucos objetos que a herança colonial do MS do século XVIII nos legou.

50. O fato de ter havido uma ruptura entre a primeira tentativa de povoamento e a segunda, vai interferir na construção da memória coletiva que vai tentar elaborar explicações sobre a existência e a desintegração do Forte do Iguatemi, um dos primeiros marcos da ocupação branca no M.S.

2.3 Os Jesuítas

A Igreja tanto quanto os poderosos civis participam do processo de ocupação usando como escudo a catequese. A penetração dos Jesuítas entre os Guaraní e a articulação de um expressivo sistema de missões - as reduções - permanecem como um dos capítulos mais interessantes e problemáticos da história do continente. Alguns autores enxergam na experiência jesuítica a realização de autênticas sociedades cristãs e socialistas, outros condenam a mesma experiência pelo despotismo que impunha aos índios, impedindo-os de viver em liberdade. O que devemos considerar é que as missões raramente representam mais do que um mero espelho da Europa. O cristianismo era, nessa época, o maior agente do colonialismo. Primeiro, a historiografia jesuítica tradicional, com o objetivo de ressaltar o feito e a nobreza do projeto de catequese, que teria redimido o nativo de sua bárbara ignorância, tende a degradar o índio pré-colonial, quer como inocente e ocioso selvagem, quer como vítima passiva da maldade dos encomenderos paraguaios e dos portugueses de São Paulo. Segundo, as reduções, não eram estabelecimentos autônomos, livres da interferência do poder colonial.

O apogeu da ação dos Jesuítas se situa no século XVII e na primeira metade do século XVIII. O projeto inicial nunca foi apenas religioso, pois inseria-se no contexto político e econômico da época colonial, visando os interesses das duas metrópoles ibéricas. O estabelecimento destas reduções servia para atrair e pacificar grupos guarani ainda insubmissos. Uma vez reduzidos, estes índios poderiam ser integrados na força de trabalho colonial com mais facilidade ³⁴. Tanto no Brasil quanto no Paraguai, o sistema de missões apresentava-se como solução para o dilema entre o fornecimento de braços para a economia colonial e o ideal de liberdade dos índios.

51. MARTINS, Gilson . *Relatório de Registro do Sítio Arqueológico*, M.S. Ab. 01, 1987.

MELIÁ³⁵, refere-se à situação do dominado aliado da seguinte maneira:

“Ao índio encomendado opõe-se o índio reduzido. Para os Jesuítas esta diferença é substancial e satisfatória. Hoje, sabemos quanta ilusão havia nesta perspectiva. As reduções nunca deixaram de ser um produto da norma colonial, cuja política abusiva apenas queria corrigir. Daí, no meu modo de entender, precede a alta dramaticidade histórica desta experiência”.

Um dirigente Guarani exprime-se nos seguintes termos: *Vejo que se perde a liberdade antiga de andar por vales e selvas, porque estes sacerdotes estrangeiros nos reúnem em aldeias, não para o nosso bem, mas para que sigamos a doutrina tão oposta aos ritos e costumes de nossos antepassados.*³⁶

A própria identidade Guarani está em jogo na situação de redução. Daí a oposição dos Guarani contra os Jesuítas em várias ocasiões. A aliança com os Jesuítas (século XVII), teria resultado, mais tarde, como haviam previsto os caciques, na perda da liberdade. A redução e aglomeração não fez senão facilitar a captura dos Guarani pelos paulistas. Durante meio século a história dos Itatim se confunde com a história dos ataques dos paulistas sobre eles. Uma coisa é certa, os Guarani reduzidos foram na maioria extintos pela perda da liberdade e rigor da vida nas reduções e pelos guerreiros. Os poucos que sobreviveram se diluíram na população brasileira assumindo nova identidade.

Os sobreviventes da ação dos bandeirantes foram *aldeados* em duas reduções próximas aos rios Apa e Paraguai. Porém, dificuldades, tais como enchentes, secas e pestes foram arruinando estas reduções, sendo que, finalmente, em 1648, o que restou foi transferido para outras reduções e os jesuítas abandonaram o Itatim.

Havendo-se transformado num verdadeiro poder capaz de enfrentar as coroas, as missões foram expulsas de seus territórios, acusadas de conspirar contra o poder real.

52 GADELHA, Regina M.A.F. *Op. cit.* p. 31.

53. MELIÁ, Bartolomeu. *Op. cit.* p. 230.

³⁶ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesus en las Provincias del Paraná y Tape*. Madrid : Edição de Bilbao, 1992. P. 79.

Os Guarani da Paraguassu, descendem dos "infieis", sendo assim, não estiveram sob a influência direta das missões. É por esse motivo que se preservaram como grupos autônomos, embrenhados nas matas altas de difícil acesso. Entretanto, a presença jesuítica está presente residualmente em seu imaginário, como será descrito no próximo capítulo.

2.4 A Guerra do Paraguai

É, já, na Guerra do Paraguai que os Guarani do Mato Grosso do Sul serão novamente obrigados a manter contato forçado com o colonizador. O próprio Marechal Lopes, comandante paraguaio vem a falecer em pleno território Paí-Kaiowá, nas proximidades do Cerro Corá. O cenário da luta, em seus aspectos matogrossenses, corresponde, principalmente, à região das cidades de Corumbá, Bela Vista, Miranda, Forte Coimbra: ou aos rios Paraguai, Apa, Miranda, dentre outros.

Esta guerra, deixou para estes índios Guarani ressonâncias, embora em pequena escala, marcantes de sua passagem principalmente naqueles que se encontravam diretamente sobre o caminho percorrido pelas tropas, os rios Iguatemi, Chiriguelo, Cerro Corá e outros ³⁷. Como vimos, a região do rio Iguatemi já era conhecida no século dezesseis. A região da aldeia Paraguassu esteve envolvida na guerra com o Paraguai. A atual povoação de Paranhos começou em 1909; em 1948 era distrito e em 1963 município. A comarca foi criada em 1979.³⁸

55. ALMEIDA, Rubem Thomaz de . *O Projeto Kaiowá-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowá e Guarani-Ñandeva contemporâneos de Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Museu Nacional do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro. p. 23.

³⁸ CAMPESTRINI, Hildebrando & GUIMARÃES, Acyr Vaz. Op. Cit., p. 134.

Em decorrência da Guerra, seus territórios foram transformados em verdadeiros campos de batalha entre os beligerantes brasileiros e paraguaios e, por não se mudarem - os Guarani-Kaiowá sofreram, diretamente o impacto da Guerra, na medida em que eram eliminados pelas tropas dos dois exércitos. Como na decisão pelas armas o Brasil saiu vitorioso, firma seus direitos, e o território político e geográfico brasileiro passa a se estender até o rio Apa, evidentemente, resultando em uma redução demográfica dos Kaiowá e os sobreviventes acabaram confinados em reservas demarcadas entre as décadas de 1920-30, vivendo em situação de completa dependência e submissão em relação ao Estado Brasileiro.³⁹

Durante esta guerra, segundo contam os regionais que habitam as redondezas do rio Iguatemi, um grande buraco dentro do que é hoje a fazenda Paraguassu e nas proximidades de um *Yta*⁴⁰ teria servido de trincheira de tropas. Os paraguaios chamam de *Trincheira Kue*.⁴¹

Após esta luta armada, o governo brasileiro se mobilizou no sentido de uma definição mais precisa dos limites fronteiriços com o Paraguai. A fronteira seca, antes livre e aberta, passa a separar histórias, políticas e administrações específicas, o que afetará a população indígena de um e outro país, pois o índio Guarani não conhecia fronteiras formais e passa a sofrer com estes novos limites e com esta nova definição.

BRAND⁴² confirma também a participação indígena na Guerra do Paraguai:

“A guerra do Paraguai, em 1864, alterou o isolamento de parte importante da atual região da Grande Dourados. Calcula-se que um total de 1.200 soldados paraguaios teriam circulado pela região do atual Mato Grosso do Sul, em 1866. Terminada a guerra, grande parte dos ex-combatentes, especialmente paraguaios, ficaram pela região e se tornaram mão-de-obra nos trabalhos da Cia. Mate Laranjeiras, segundo testemunho dos informantes indígenas em sua Tese de Doutorado. Após a guerra, retornaram também os pecuaristas que haviam fugido durante o conflito”.

57. WENCESLAU, Marina E. *O Índio Kaiowá e a Comunidade dos Brancos*. São Paulo, 1990. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. p. 52.

58. Cemitério. Ytá= pedra.

59. Ex-trincheira.

⁴² BRAND, Antonio. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: Os Díficeis Caminhos das Palavras*. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, novembro, 1997. p.59.

A Guerra do Paraguai marcou profundamente a história dos Guarani. Seu imaginário está repleto de lembranças da guerra e de histórias sobre o legendário general Lopes. A própria história do Forte do Iguatemi mescla-se em seu imaginário com os fatos da guerra do Paraguai que ocorreram quase cem anos depois e que não tem uma conexão histórica direta.

2.5 Frentes Econômicas de Expansão da Sociedade Brasileira

A próxima contingência histórico-econômica que afeta os Guarani no MS, foi a exploração da erva-mate que tem início na década de 80 do século passado, e seu declínio e estagnação por volta de 1937.⁴³

Após o término da Guerra do Paraguai (1864-1870), inicia-se a nova demarcação da fronteira entre Brasil e Paraguai. Tomás Laranjeira toma parte nestas expedições interessado no fornecimento de víveres aos seus integrantes e nas possíveis formas de exploração econômica da região. Chama-lhe a atenção a abundância da erva-mate, planta nativa da região em que ele vislumbra potencialidades econômicas. As concessões oficiais a esta Companhia para exploração do mate incidem exatamente sobre o território dos Guarani. WENCESLAU cita que o ervateiro Tomaz Laranjeiras utilizou-se de mão-de-obra indígena, dando início à elaboração da erva por processo rudimentar, contanto também com a valiosa ajuda das crianças. Apesar de ter usado a mão-de-obra indígena em alguns momentos da fase de implantação dos trabalhos da elaboração do mate enfrentou sérias dificuldades com estes habitantes da região, entre eles os Kaiowá, que sempre haviam preservado seus ervais de contato com os brancos⁴⁴ A Companhia Mate Laranjeira se estendeu por vastas faixas de

61. INSTITUTO EUVALDO LODI. *Ciclo da erva-mate em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande, S.c.p., 1986. p. 240.

62. WENCESLAU, Masrina E. Op. cit., p. 58

terra, destruiu mais tarde enormes áreas florestais para dar lugar ao mate, já então plantado, e se tornou um verdadeiro Estado dentro do Estado, usando sua própria polícia para afastar os colonizadores brasileiros. Os índios dentro da área foram engajados no trabalho, junto com a mão-de-obra importada do Paraguai. A exploração da erva-mate desencadeará uma movimentação destes Paí-Kaiowá dentro de seu território (entre o Apa e o Iguatemi) deflagrando dois processos aparentemente paradoxos. De um lado a expulsão dos índios de seus Tekohá, quando nas proximidades de ervais naturais; de outro; a atração a partir de seus Tekohá, para aqueles pontos onde o trabalho com o mate lhes possibilitaria a aquisição de determinados produtos (sal, roupas, ferramentas) só oferecidos pela "civilização".

O processo de ocupação pelo branco do território Paí-Kaiowá vai se dando paulatinamente e na medida em que o mato vai sendo cortado, os índios vão sendo "descobertos", até a década de 1980, quando conclui-se o trabalho de derrubada das matas.. Este é o caso da comunidade -Kaiowá do rio Iguatemi. O processo de contato cultural vai resultar, segundo SCHADEN na desorganização social. *"Em algumas aldeias a situação ecológica entre os índios e "civilizados" vai-se tornando tal que os primeiros não só não podem mais sustentar-se pelas atividades de caça, mas também deixam de possuir chão bastante para fazer as suas modestas rocinhas"* ⁴⁵

O movimento de interiorização do povoamento significou a ocupação de vastos territórios indígenas, portanto, através do extermínio de grande parte destas populações. ⁴⁶ Muitas vezes é o próprio governo que manda lotear as terras dos Kaiowá, a fim de distribuí-las a colonos mandados para a região. Esta realidade vivida nos dias de hoje faz com que seja praticamente impossível reproduzirem sua vida social, econômica, cultural, política e religiosa.

63. SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. 3ª edição. São Paulo : EDUSP, 1974. p. 145.

64. VOLPATO, Luísa Rios Ricci . *Entradas e Bandeiras*. São Paulo : Global, 1985 (História Popular). p.

Atualmente, a quase totalidade das matas e ervais nativos que existiam na região desapareceram e as terras encontram-se em posse de fazendas e empresas agro-industriais que as ocupam basicamente com pecuária extensiva, grandes plantações de soja e cana-de-açúcar. Em consequência disso, ocorrem expulsões e desintegração de inúmeros Tekohá, cujas famílias passam a habitar as poucas reservas ⁴⁷ demarcadas e relativamente garantidas.

SCHADEN, em outra obra, registra ainda esta realidade:

“É óbvio que uma comunidade indígena que deixe de ter economia própria dificilmente subsistirá como tal e por conseguinte, não tem mais base para conservar por muito tempo os valores fundamentais de sua cultura tribal” ⁴⁸

Grande número de índios Kaiowá do MS, após a implantação da Cia Mate Laranjeira, passa a trabalhar nos ervais como mão-de-obra para extração de erva-mate, o que prejudica o cultivo de suas roças, que, por coincidência, exigiria trabalho mais intenso precisamente nos meses em que se extrai a erva-mate. E com isso está aberto o caminho para a destribalização, ainda mais porque a organização social da tribo facilita mais do que em outros casos a fragmentação de grupo local em unidades cada vez menores.

A companhia Mate Laranjeira S/A exerceu o monopólio de ocupação das terras e extração de mate durante várias décadas, utilizando em longa escala a mão-de-obra indígena, fazendo com que as várias comunidades sentissem, pela primeira vez, o impacto do convívio intenso com a sociedade nacional. Com o término do monopólio da Cia. Mate Laranjeira e o início do povoamento nas regiões circunvizinhas, acentuou-se, ainda mais, o conflito pela posse das terras, entre índios e colonizadores. No entanto, a sociedade indígena entra em contato com os colonizadores, numa relação vista pela ótica da sociedade nacional, como de “submissão” por não reconhecerem a identidade indígena. Esta interação dos índios com os

⁴⁷ A própria concepção de reserva implica em confinamento da população. A atuação do SPI e depois FUNAI, foi no sentido de recolher os índios de toda uma região, retirando-os dos locais onde tinham suas aldeias tradicionais, e alojando-os nas reservas.

66. SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena*. São Paulo : Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1969. p. 289.

não índios provoca a perda do espaço geográfico, da autonomia política e religiosa, significa para a sociedade Guarani a transformação de seu ambiente e modo de vida, trazendo graves consequências à sua saúde e sobrevivência física e cultural.

2. 6 A Changa

A *Changa* é uma palavra de origem castelhana com a qual os Guarani designam os trabalhos que realizam fora da aldeia, nas fazendas, chácaras e destilarias de álcool da região. Constitui-se em trabalhos de derrubada de matas, limpeza de pastagens, plantio, colheita, etc, geralmente o trabalho é temporário, incerto e mal remunerado. As condições de trabalho são sempre inferiores às do trabalhador rural regional, pois os índios são considerados pelos fazendeiros e empreiteiros como mais rudes e menos exigentes, sendo muitas vezes requisitados para trabalhos que os regionais se recusam a executar.

A origem da changa reporta-se ao século XIX, quando a extração de erva-mate constituía-se na principal atividade econômica da região sudoeste do Mato Grosso, Serra de Maracajú em sua fronteira com o Paraguai onde abundavam os ervais nativos. O sistema de changa regulava o trabalho nos ervais realizado por ervateiros paraguaios e indígenas Guarani, já que a população propriamente brasileira era escassa na região.

Inicialmente a changa significou para os Guarani a possibilidade de aquisição de algum dinheiro e com ele dos objetos introduzidos pelo contato com o branco e que se tornaram necessidades incorporadas à sua organização econômica e social, tais como objetos metálicos (armas, machetes, foice, machado, utensílios domésticos, etc), roupas, bebidas, animais domésticos e outros. Embora já se possa dizer que esse contato vai provocar sérias transformações na vida econômica dos Guarani, sendo que em muitos casos a rigidez do

regime de trabalho imposta aos ervateiros nos campos de extração de erva-mate obrigavam os homens Guarani a permanecerem por longos períodos fora da aldeia interferindo no ciclo religioso e econômico, em grande medida houve um equilíbrio dinâmico entre o trabalho indígena incorporado à atividade econômica da extração da erva e o trabalho indígena voltado à produção de “subsistência”, ou seja, aquela atividade produtiva tradicional, voltada para a produção e reprodução de seu sistema social.

Este equilíbrio é devido ao fato de que a atividade ervateira, como atividade extrativa, não impunha a destruição do ambiente ecológico e não requeria a ocupação efetiva das terras. Os Guarani continuaram senhores de extensas faixas de matas altas, onde inexistia a erva-mate (que é vegetação típica de caati-serrado alto), cultivando seus cereais e tubérculos, armando suas armadilhas (mondéis), caçando e vivendo em relativa tranquilidade até às primeiras décadas do presente século, quando as frentes de ocupação agro-pecuária atingem a região mudando a forma de exploração econômica.

A ocupação agro-pastoril do território tradicionalmente ocupado pelos Guarani, imporá profundas transformações nas relações que estabelecem com os representantes regionais da sociedade nacional brasileira. No intercâmbio trabalhista-changa haverá mudanças significativas: a nova forma de exploração econômica requerirá a ocupação efetiva de todas as terras, com derrubada da mata e plantio de pastagens ou sua incorporação agrícola. Os Guarani gradualmente vêem as fronteiras de seus territórios se encurtarem, as matas desaparecerem, os animais escassearem e começam a encontrar dificuldades para praticar a rotatividade nos solos cultivados. Paralelamente acentua-se a dependência em relação aos novos bens introduzidos pela sociedade nacional, a changa transforma-se de atividade subsidiária em atividade vital, necessária à própria sobrevivência física.

A política indigenista no Brasil surge em 1910 e neste mesmo ano é criado o Serviço de Proteção ao Índio-SPI, subordinado ao do Ministério da Agricultura. Fundado por Cândido

Rondón, este Serviço pretendia desenvolver um trabalho humanitário, tentando pôr de lado o critério pseudo-científico sobre as raças superiores e inferiores, mas ao mesmo tempo tentando pacificar os índios, através de uma intervenção protecionista. Assim demonstra um dos Relatórios do SPI enviado ao Ministério da Agricultura, assinado por Vicente de Paulo T. F. Vasconcellos, Col. chefe do SPI:

"O que chamam "inferior" em questão de raça é sinónimo de "atrasado", e só seria verdade se ficasse provado que as raças atualmente consideradas inferiores, a amarela e a negra, seriam incapazes de aprender e adquirir em todos os seus domínios a ciência e a cultura ocidentais e de utilizar as suas aplicações. É claro que, como em outras partes se pretende, não queremos que o índio permaneça índio. O nosso trabalho tem por destino sua incorporação à nacionalidade brasileira (...) que a absorção social dos índios, para manter as características do nosso povo, continue a se processar (...) cívica e domesticamente possibilitada pela elevação moral, intelectual e prática do aborígene ao nível social ambiente ... É essa a dupla tarefa essencial a ser prosseguida pelo SPI".⁴⁹

Em 1915 inicia-se o processo de demarcação de terras indígenas no sul de Mato Grosso, a partir da escolha de reservas destinadas aos Guaraní que aqui habitavam. Neste período, são demarcadas as reservas de Dourados, Caarapó e Amambai. Porém, o processo lento e os entraves ocorridos na continuidade desta questão faz com que, hoje, ainda existam grupos que detêm a posse parcial das áreas que ocupam, em outros casos há comunidades totalmente fora de posse da terra, despejados por pressão direta dos fazendeiros, ou por decisão judicial, sendo que via de regra a FUNAI foi omissa ou atuou de forma contrária aos interesses indígenas. Várias comunidades vivem hoje temporariamente despejadas em outras áreas ou na periferia de cidades, como é o caso da comunidade de Jarará, que ficou vários anos aglomerada em um pequeno terreno na periferia da cidade de Juti.

Os sobreviventes destes Tekoha destruídos, viram-se na contingência de abandonar suas terras, transferindo-se para as poucas reservas demarcadas pelo SPI. O período que vai da década de 1930 até 1970, foi marcado por violências e atrocidades. Vítimas de todas as

⁴⁹ Memória sobre as causas tantas da dizimação das Populações Indígenas do Brasil, Ministério da Agricultura-SPI, s/d..

formas de desrespeito, os Kaiowá, não tinham a quem recorrer, pois neste período não existia sociedade civil organizada e inexistiam entidades de apoio e solidariedade aos povos indígenas, atuando na região.

Como foi possível observar, os Kaiowá do MS no seu involuntário relacionamento com os Karai (brancos), passaram por diferentes situações históricas. Do início da conquista europeia até o século XX esta população indígena esteve sempre em situações de conflito com Jesuítas, bandeirantes, Guerra do Paraguai, erva-mate, nos dias de hoje enfrentam o impacto de uma economia capitalista que os exclui. Enquanto sociedade que procura sobreviver mesmo em desvantagem em relação à sociedade dos brancos, está cada vez mais exposta ao genocídio ou etnocídio declarado ou implícito nas políticas de ocupação de seu território e os sobreviventes vivem totalmente à margem da sociedade brasileira.

2.7 A Questão fundiária

O relatório de Joaquim Fausto Prado, datado de 19 de junho de 1948,⁵⁰ acompanhado de um quadro estimativo da população indígena de 3.464 índios da tribo Kaiowá-Guarani, sob a jurisdição da I.R.5 chama a atenção para o problema da legalização da posse de terras ocupadas pelos índios, questão que exige a maior urgência por parte da I.A.5.

“(...) dos últimos, os Caióa que servem de mão-de obra, principalmente dos ervateiros (mate) em troca de produtos civilizados de que necessitam e cujos fornecedores os mandam como verdadeiros escravos. A incapacidade destes índios para se defenderem, exige do S.P.I. um esforço muito maior de assistência e proteção, e somente poderão melhorar o seu padrão de vida quando os fizerem independentes dos ervateiros. Para isso será necessário montar postos nas terras já demarcadas para eles e melhorar substancialmente os três postos existentes, de modo a poder

⁵⁰ Anexo 8 - Relatório de Joaquim Fausto Prado, datado de 19 de julho de 1948, acompanhado de um quadro estimativo da população indígena da I.R.5. p. 47.

assegurar-lhes trabalho e subsistência durante todo ano, dentro da própria reserva. (...)

(...) Temos ainda necessidade de conseguir a doação das terras ocupadas pelos índios e que estão sendo requeridas por particulares. Este é o caso do vale do Igatemy e outras zonas que eram ocupadas pela Mate Laranjeira e das quais estão sendo dado títulos de propriedade. Os índios que ocupam essas terras negam-se a deixá-las e os invasores usam de todos os expedientes possíveis para expulsá-los ou para servirem-se deles como mão-de-obra em condições de servidão. (...) Seria muito conveniente, a nosso ver, a elaboração de um plano de legalização definitiva de todas as terras de índios do I.R..”.

O relatório do funcionário do SPI não surte nenhum efeito e a questão fundiária persiste sem resolução. É assim, que já no final da década de 1980, o jornal Correio do Estado⁵¹ traz uma reportagem sobre a área onde outrora os portugueses construíram a Fortaleza Nossa Senhora dos Prazeres de Iguatemi, perto de Amambai. O coordenador do Patrimônio Cultural da Fundação e Cultura do MS, José Roberto Gallo informa que desde fevereiro do ano passado (1988) já vêm sendo realizados estudos para a exploração da área por parte de arqueólogos. O projeto pronto e aprovado se encarregará da conservação das ruínas: tentar localizar e recompor os caminhos utilizados na época, os dois locais onde foi fundada a vila, os dois postos avançados que o forte possuía. Galla destaca ainda a importância histórica do achado por tratar-se do único construído em taipa de pilão que se tem conhecimento no Brasil. O problema, porém, é que a área está em litígio e não pode ser tombada sem antes saber de quem é o dono.

O mesmo jornal, afirma que: *os indígenas nem mesmo sabem qual é o significado daquelas ruínas, e as plantações de milho e arroz vicejam no seu interior.* A reportagem do jornal se fez acompanhar ao local por Carlitos, indígena Kaiowá que disse à equipe de reportagem que:

“(...)ninguém ali dos índios tem conhecimento de que há séculos ali existiu um forte, mas que a forma quadrilátera dos montes de terra já haviam despertado a curiosidade. Aquilo não passa de um pequeno acidente geográfico e a terra boa não pode ser dispensada para uma boa plantação.”

69. O FORTE AMAMBAI: ARQUEÓLOGOS GAÚCHOS TÊM MONOPÓLIO DE EXPLORAÇÃO. Correio do Estado, Campo Grande (MS), 20 de janeiro de 1989.

Acredito, a partir de relatos indígenas que aparecerão no capítulo seguinte, que este aparente desconhecimento em relação à existência do forte é, para os índios, mais uma forma de preservar o seu espaço de intrusos e fazendeiros, pois era área em litígio.

Ainda em relação à disputa de posse da terra entre índios e fazendeiros, a FUNAI interpôs agravo de instrumento e mandado de segurança (05/05/1987) junto ao TJ/MS. Em outubro de 1987 o Tribunal de Justiça indeferiu estes pedidos por entender que se tratava de "território particular invadido por indígenas". A comunidade também impetrou mandado de segurança em 21/05/1987. Da mesma forma não obteve sucesso. Seu principal argumento, a incompetência da justiça comum para julgar o feito, estava prejudicado por não ter sido arguido pela FUNAI nem pela comunidade na época oportuna. Apenas com a promulgação do texto constitucional foi possível, em 1989, obter o deslocamento do processo para a justiça federal.

Segundo dados do CIMI,⁵² existem atualmente 25 áreas Guarani em MS, entre áreas demarcadas e em processo de demarcação. De acordo com dados recolhidos do Centro Ecumênico de Documentação e Informação- CEDI⁵³, são cinco Tekohá (aldeias) envolvidas em litígios judiciais, onde se discute posse de terras: Jarará, Pirakuá, Cerrito, Jaguapiré e Yvykuarusu, na última década surgiram novas demandas de terras. O tekohá de Yvykuarusu até 01 de outubro de 1993 havia sido objeto de reintegração de posse, promovido por Geraldo Coimbra, em maio de 1985 junto à 1ª Vara Federal do MS. O juiz de direito declarou-se incompetente para julgar a ação. Um segundo juiz remeteu os autos para a Comarca de Amambai, entendendo ser da competência da justiça comum. Em função da localização do imóvel, o processo foi novamente remetido à Comarca de Iguatemi, onde se deu a audiência da justificação prévia. Ouvidas as testemunhas dos autores, o juiz concedeu, em 07/04/1987,

⁵² O Conselho Indigenista Missionário é ligado à Igreja Católica e apoia a organização indígena, dentro do projeto de transformação da sociedade idealizado pelos setores desta igreja que seguem a teologia da libertação.

liminar reintegratória ao fazendeiro. litigante Em 24/04/1987 estes Kaiowá haviam sido despejados e expulsos já por três vezes por reforço do contingente da Polícia Militar. Depois de muito conflito conseguiram a posse de 200 ha onde permaneceram durante vários anos, precariamente instalados numa área que corresponde a reduzida parcela de área delimitada. O processo em questão referia-se à disputa com este fazendeiro que possui pelo menos 7 outras grandes propriedades no MS Hoje, após inúmeros percalços, esta área foi demarcada e homologada administrativamente, segundo o decreto de 1º. de outubro de 1993, assinado pelo então Presidente da República Itamar Franco.(*anexo 07*). Os fazendeiros aguardam o pagamento da indenização de suas benfeitorias.

A trajetória de luta pela demarcação da terra por parte dessa comunidade foi documentada em parte por relatos de funcionários da FUNAI. Em julho de 1976, o Sr. Geraldo Coimbra, dono da Fazenda Paraguassu no MS, expulsou de forma violenta todos os índios residentes em sua fazenda, queimando casas e roças. A denúncia consta do Relatório de Ocorrência, datado de 04-09/1976, assinado pelo chefe de Posto Manuel Nunes de Freitas, enviado para a Delegacia Regional em Campo Grande. O fato foi comunicado ao Quartel de Paranhos e a 9ª. DR da FUNAI. Nenhuma providência foi tomada e os índios procuraram amparo junto aos seus patrícios, habitantes Kaiowá de outras aldeias. O então capitão do grupo, Pancho Romero, de aproximadamente 70 anos, é nascido e criado neste local. Seus pais estão enterrados no cemitério desta aldeia. Este relatório explicita a situação dramática deste grupo indígena na longa história de luta pela terra:

71.ACONTECEU. São Paulo: Povos Indígenas no Brasil (1987/88/89/90), Centro de Documentação e Informação, 1991. p. 546-547.

ANEXO 07 - DECRETO PRESIDENCIAL - HOMOLOGAÇÃO

DECRETO DE 19 DE OUTUBRO DE 1993

Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Takuaraty Yvykuarusu, no Estado de Mato Grosso do Sul.

O Presidente da República, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto no art. 19, § 1º, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e art. 9º do Decreto nº 22, de 4 de fevereiro de 1991,

DECRETA:

Art. 1º Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI da Área Indígena Takuaraty Yvykuarusu, localizada no Município de Paranhos, Estado de Mato Grosso do Sul, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 2.609,0940 ha (dois mil, seiscentos e nove hectares, nove ares e quarenta centiares) e perímetro de 24.565,58 m (vinte e quatro mil, quinhentos e sessenta e cinco metros e cinquenta e oito centímetros).

Art. 2º A Área Indígena de que trata este Decreto tem a seguinte delimitação: NORTE/LESTE: Partindo do Marco M-09 de coordenadas geográficas 23°44'04,909"S e 55°10'03,985"Wgr., localizado na margem direita do Córrego Mirim e na confrontação com a Fazenda da Estância Loma-Porã, segue pelo citado córrego, a jusante, com uma distância de 7.778,36 metros até o Marco M-10 de coordenadas geográficas 23°45'53,125"S e 55°08'00,253"Wgr., localizado na sua foz com o Rio Iguatemi. SUL: Do marco antes descrito, segue pelo citado rio, a montante, com uma distância de 9.098,09 metros, até o Marco M-01 de coordenadas geográficas 23°47'25,166"S e 55°11'15,017"Wgr., localizado na margem direita do Rio Iguatemi; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 324°18'29,3" e 1.659,85 metros até o Marco M-02 de coordenadas geográficas 23°46'41,753"S e 55°11'49,825"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 301°28'52,7" e 134,44 metros, até o Marco M-03 de coordenadas geográficas 23°46'39,518"S e 55°11'53,906"Wgr., localizado na confrontação das Fazendas Paraguagu e Estância Loma-Porã. (Do marco 01 ao 03 confronta-se com a Fazenda Paraguagu). OESTE: Do marco antes descrito, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 27°22'48,7" e 3.597,54 metros, até o Marco M-04 de coordenadas geográficas 23°44'55,009"S e 55°10'56,918"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 89°48'56,4" e 216,04 metros, até o Marco M-05 de coordenadas geográficas 23°44'54,897"S e 55°10'49,291"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 29°36'02,0" e 817,97 metros, até o Marco M-06 de coordenadas geográficas 23°44'31,613"S e 55°10'35,347"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 61°01'29,7" e 452,78 metros, até o Marco M-07 de coordenadas geográficas 23°44'24,319"S e 55°10'21,461"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 27°20'39,8" e 502,20 metros, até o Marco M-08 de coordenadas geográficas 23°44'09,725"S e 55°10'13,519"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 61°58'59,3" e 308,01 metros, até o Marco M-09, início da descrição deste perímetro (do marco 03 ao 09 confronta-se com a Fazenda Estância Loma-Porã).

Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 19 de outubro de 1993; 172ª da Independência e 105ª da República.

ITAMAR FRANCO
Maurício Corrêa

...2) que dia 12 de agosto de 1976, os índios além do prejuízo constatado, ainda foram tocados do local de suas moradias antigas.

...3) que outras informações foram prestadas a esta por 4 índios: Emilio da Silva, Alexandre Acorta, Ernesto Rodrigues e Pancho Romero; contam os referidos índios que no dia 24-07-76, foram atacados pelo Sr. Geraldo Coimbra e outros 3 senhores civilizados, todos quatro armados de revólveres, pedindo que desocupassem imediatamente suas casas e desaparecessem dali, caso contrário, seriam todos queimados juntos com as casas; amedrontados da situação saíram, mas permanecendo ali por perto do ocorrido; no domingo dia 25 do mesmo mês, voltaram ao local para aproveitar algumas coisas (mandioca, milho) e ver as cinzas de suas casinhas, que realmente estavam queimadas num total de nove (9) casas, vinte (20) mãos de milho e ainda parcelas de roças novas e velhas; quando barrados outra vez por pessoas interessadas na mesma fazenda mencionada acima, tocando-os novamente; não tendo recursos para se defenderem, procederam saindo à procura de pessoas para socorrerem da situação crítica que os encontraram, dirigindo primeiramente ao Sr. Geraldo Klaus, ultimamente a esta chefia, incluindo-se também Emilio da Silva, morador há 25 anos, o segundo 2, o terceiro 23 e o último Pancho Romero 35 anos; ainda outros familiares índios também moradores (vitimados) que permaneceram ali por perto em fazenda vizinha à fazenda Laranjal.

Um outro relatório enviado à FUNAI, assinado por Rubem T. de Almeida, antropólogo e economista em 17 de fevereiro de 1979, Processo FUNAI no. 1478/79 reforça esta situação dramática.

“(...)O depoimento que segue foi colhido junto às 24 famílias Kaioá que em 16 de janeiro de 1979 se reuniram para discutir o problema de suas terras. Todos os interessados estiveram presentes na casa de Pancho Romero, líder da comunidade, acompanhados, inclusive, de suas mulheres e filhos. O depoimento está bastante uniforme com a versão apresentada pela chefia do posto de Pirajuí (Anexo no. 1) que, juntos, refletem bem como ocorreu o episódio de expulsão.

(..) Todos saíram da fazenda do Geraldo Coimbra (Fazenda Laranjal). Foram queimadas nove casas. Paulo Arantes fazendeiro junto combinado com Coimbra, para tocar índio. Veio para apertar a gente. Veio quatro comandos do Coimbra; nós queremos desocupem, amanhã volto para ver se não saíram ponho fogo. Perguntou da Aldeia (Pirajuí). Vai tudo embora para Aldeia, só Coimbra manda aqui. Ficamos em silêncio. Deixamos banana, mandioca, batata doce, cana; mais ou menos 5 ha. de roça ficaram lá. Conseguimos socorro dono da Paraguassu. Vem para cá disse ele. Coimbra disse que tinha 40 homens armados e disse que era para mandar índio embora. Empregados de Coimbra vieram para tirar índio. Queimaram as casas no segundo dia. No primeiro dia todos já saíram. Cemitério fica na Paraguassu. Nas duas fazendas (na de Geraldo Coimbra e Fazenda Paraguassu) tinha índio. Na fazenda Califórnia também tinha índio. Era uma nação de Kaiowá por aqui. Todas as famílias querem ficar aqui. Veio diretor de Pirajuí. Exército de Paranhos também veio. Quando saímos tinha nove casas lá que foram queimadas. Na fazenda Paraguassu tinha oito casas”.

Em início de 1979, os donos da fazenda Paraguassu também começaram a pressionar os índios para que abandonem as suas terras em favor da fazenda. Em fevereiro de 1979, dois representantes indígenas da Fazenda Paraguassu vão a Brasília expor sua situação diretamente ao então Presidente da FUNAI, Gen. Ismarth de Araújo. Receberam dele a promessa da criação dum grupo de Trabalho para o estudo do problema da demarcação de sua terra. E segundo o mesmo relatório:

“(...) durante os três anos decorridos após a expulsão, os indígenas estiveram na cidade Projeto Sete Quedas para tentar regularizar a situação de suas terras junto ao INCRA. A última tentativa que realizaram foi a de vir a Brasília onde ontem, dia 16 de fevereiro de 1979, falaram com o General Ismarth na esperança de conseguir de volta suas terras. Atualmente continuam a habitar terra que estão englobadas pela “Fazenda Paraguassu”. Sabedores que são de que habitam área que lhes pertence de direito (Artigos no. 22, no. 23, no. 24 e no. 25 do Estatuto do Índio), os Kaiwoá não querem abandonar a terra onde estão há décadas. Como foi mencionado, o Sr. Liberador, proprietário da “Fazenda Paraguassu”, os acolheu - quando expulsos pelo Sr. Coimbra - e, segundo os próprios índios, teve uma atitude humana; além disto, nunca esboçou a intenção de expulsá-los de onde estão. É, no entanto, e como não poderia deixar de ser, uma situação insegura pois os Kaiowá não se sentem como em sua terra nem psicologicamente nem de fato.

A fazenda Paraguassu tem como atividade principal a criação de gado, apesar de plantar um pouco de arroz também. É exatamente nesta área dedicada à plantação é que foram construídas as casas pelos Kaiowá. Encontram-se, portanto, cercados por plantação de arroz e correm o risco constante e já mencionado pelo administrador do Sr. Liberador, de que deverão sair, mais dia menos dia, para dar lugar a pastagens. Quando lhes permitem, os indígenas plantam pequenas roças (1 há. Em média) de arroz, mandioca e milho que servem incipientemente para sua sobrevivência.

Há, além disso, constantes desentendimentos entre peões e o próprio administrador da fazenda; os índios são contratados para trabalhos não especializados quando isto se faz necessário. Destes desentendimentos decorre constantes ameaças dos empregados da fazenda de que se não : trabalharem “direito” deverão abandonar a terra...

(...)Resumindo, a atual situação desta comunidade indígena é de muita insegurança com relação ao seu presente e futuro. Têm total consciência que a terra lhes pertence, não desejam sair de lá e querem que seja demarcada uma área de 500 alqueires para sua tranquilidade e para que possam se realizar como homens, religiosa, econômica e socialmente.

Finalmente em novembro de 1979 vem, de Brasília, uma Comissão oficial da FUNAI para o estudo final do problema da Comunidade Kaiowá, residente na fazenda Paraguassu e Laranjal (até 1976). Esta comissão chefiada pelo antropólogo Cláudio Romero do DGPC

chegou em momento muito oportuno pois a fazenda acabara de ser vendida, mas devendo ser entregue “limpa de índios”.

Esta comissão pôde conferir *in loco* os marcos históricos que comprovam a antiguidade do grupo indígena; pôde ouvir dos índios que eles eram nascidos e criados aí e que queriam continuar morando onde estavam enterrados seus antepassados. Finalmente pôde constar todas as pressões exercidas pelos representantes do fazendeiro. Junto com os líderes foi elaborada uma proposta concreta de área.

Em relatório assinado por Cláudio dos Santos Romero, assistente do Diretor, MINTER-FUNAI-DGPC, Processo FUNAI no. 3942/79, consta a visita desta comissão a este grupo indígena e a finalidade deste grupo de trabalho:

“Através da Portaria Presidencial no. 641/E, foi constituído um grupo de trabalho para eleição de uma área a ser demarcada como Reserva Indígena para os índios Kayoá, que vivem nas terras hoje ocupada pela fazenda Paraguassú.

- *O Grupo de Trabalho era formado por mim, mais os funcionários JOEL DE OLIVEIRA, Delegado DA 9ª. Delegacia Regional com sede em Campo Grande-MS, o engenheiro Reinaldo Florindo e como colaborador ANTÔNIO BRAND, membro da Pastoral Indígena da Diocese de Dourados.*

- *...eu tive que dirigir-me o mais rápido possível, para aquela fazenda a fim de evitar que os índios fossem expulsos novamente de suas terras.*

- *...Durante a viagem ele foi nos contando que na mesma situação em que eles se encontravam, existiam muitas e muitas famílias de Kaoyá, trabalhando num regime de semi-escravidão das redondezas.*

...Paramos em primeiro lugar na Fazenda Minas Gerais, onde RAFAEL nos levou a um pequeno e miserável acampamento de índios que constroem suas barracas com plástico preto, com folhas de coqueiro no meio das moitas de matos existentes na invernada para gado bovino de forma que quem passa pela estrada não veja suas pequenas malocas, pois caso contrário, os fazendeiros os expulsam de lá.

...A vida desses índios é miserável em todos os sentidos, principalmente no tocante a alimentação, uma vez que eles não podem fazer suas roças, são proibidos pelos fazendeiros de pescar e caçar, vivendo praticamente de coleta de frutos silvestres, alguma caça pequena, (tatu, coelho, filhotes de ema).

...Na fazenda Minas Gerais encontramos um grupo de 40 (quarenta) pessoas vivendo lá, entre adultos e crianças, sendo que os homens estavam em casa no momento de nossa visita, os Senhores AURELIANO, MICASSO e MILTON, nos informou da condição de vida que levam, que os fazendeiros ajustam os Kayoá para fazer empreitada, mas geralmente só dão comida para os chefes de família, pagando para eles bem menos do que pagam para os empregados regionais.

...Os fazendeiros marcaram o dia 10 de janeiro de 1980 para expulsarem os índios, mas não o fizeram, contudo colocaram 50 peões acampados junto às casas dos índios, numa tentativa clara de amedrontar os índios e fazê-los abandonar as terras.

...Diante do exposto, torna-se urgente que a FUNAI, proclame área indígena as terras ocupadas pelos Kaoyá, bem como mande um topógrafo a área e uma comunicação a DPF DE Campo Grande, para dar garantia de trabalho ao pessoal que atua na área”.

Durante a década de 1980 a comunidade sofre toda a série de pressões, bem como a equipe de antropólogos e missionários do CIMI e do Projeto Kaiowá-Ñandeva que atuavam na região. Ainda em 1980, em Brasília, o Superintendente Geral da FUNAI denuncia a oferta de 500 mil cruzeiros por parte dos donos da Paragussu para que liberasse a área, declarando os índios sem direitos, visto os mesmos não serem mais necessários como mão-de-obra barata.

Nesta mesma época, o CIMI alerta para a iminência de um massacre dos Kaoyá, uma vez que Argemiro colocou 50 jagunços próximos às aldeias indígenas. Estes jagunços já invadiram algumas casas, ameaçando de morte os índios que se recusassem a abandonar seu habitat.

Dia 11 de fevereiro, o então presidente da FUNAI, O Sr. João Carlos Nobre da Veiga, recusou-se a assinar a portaria que reconhecesse a área habitada pelos Kaoyá como área indígena. Nobre da Veiga declara que os Kaoyá são “nômades”, que “ora estão no Brasil, ora no Paraguai” e classificou os missionários e antropólogos em contato constante com o grupo de “atravessadores”.

Então o CIMI responsabiliza a própria FUNAI pelo assassinato do índio Kaiowá, que - a tempo alertada sobre o grave conflito de terras - não tomou nenhuma providência. As declarações do presidente da FUNAI de que os Kaiowá seriam “nômades” pode até - nas circunstâncias que foram dadas - ser consideradas como instigação aos assassinos: “nômades” podem ser expulsos a qualquer hora de qualquer território.

Muitas ações contrárias à demarcação de terras indígenas tentam caracterizar os índios como sendo nômades ou de uma “índole perambulante”, na tentativa de negar-lhes o direito às suas terras.⁵⁴

BRAND⁵⁵ reconhece que o confinamento que se acentuou a partir da década de 1980, não foi apenas geográfico, mas também cultural, lembrando que é neste momento, que as taxas de suicídio entre os Guarani-Kaiowá cresce. Aldeias como Yvykuarusu, Pirakuá, Cerrito, Jaguari, Jaguapiré, Sete Serros, Guasuty e Jarará, são outras aldeias que, a partir de 1980 conseguiram resistir à pressão dos fazendeiros e de órgãos governamentais e obtiveram êxitos legais no que se refere à posse da terra. Para o autor, no rompimento com o processo histórico de confinamento, mediante a recuperação de aldeias perdidas, verifica-se a queda da taxa de suicídios.

ALMEIDA, ex-secretário executivo do Projeto Kaiowá Nandeva (PKN), organização não governamental que trabalha com os Guarani desde 1976 e, hoje, atuando em outra ONG no Brasil, em seu artigo *O Fortalecimento dos Aty Guasu*⁵⁶ elabora algumas questões que parecem fundamentais para a questão de demarcação das terras indígenas:⁵⁷

- a) a instauração do governo civil não trouxe por muito tempo maior esperança para os Guarani do M.S. de que seus problemas fundiários seriam solucionados, pois mudanças na política indigenista oficial e na conjuntura nacional e regional, no final de 1985, aumentaram as dificuldades para a obtenção das terras;
- b) apesar da criação de uma unidade administrativa da FUNAI, em Amambaí, exclusiva para os Guarani, a falta de recursos financeiros e pessoal qualificado impossibilita a realização de programas de saúde, apoio às atividades agrícolas e atendimento de educação às comunidades

⁵⁴ Conforme consta no Laudo Antropológico “Parque Indígena do Xingu, elaborado por Vanessa R. Lea, IFCH-UNICAMP, Campinas, 1987.

⁵⁵ BRAND, Antonio. Op. cit. p. 107, 108.

74. Principal canal e foro de discussão dos Guarani do MS na atualidade.

75. ACONTECEU. São Paulo: Povos Indígenas no Brasil (1987/88/89/90), Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1991. p. 546-547.

(situação esta confirmada em conversa nossa com o então administrador da FUNAI, José A. Flores), sendo que este ainda acrescentou a dificuldade que a municipalização trouxe à educação, visto que esta não é mais da competência e responsabilidade deste órgão federal, passando para o município. Segundo afirma, a municipalização da educação tem tido resultados dramáticos para esta comunidade. As instalações onde funcionava a escola da Paraguassu estavam desativadas e sem professor, devido a atritos com o prefeito do Município de Paranhos, como foi observado em nossa ida à aldeia e em conversa com os indígenas naquele período. Todas estas dificuldades levaram a um enfraquecimento ainda maior deste órgão oficial, criado para ser o suposto tutor dos índios;

c) o antropólogo comenta ainda a omissão da FUNAI em questões fundiárias, quando não tendenciosa e contrária aos interesses dos índios, como no caso de Yvykuarusu (nossa aldeia em questão) e Cerrito. Na maioria das vezes estes casos de litígios envolvem expulsões ou ameaças de expulsão. Os fazendeiros frequentemente são apoiados por contingentes de policiais militares. Enfim, o antigo processo em que os índios transformam-se em intrusos dentro de sua própria casa. Passaram a ser coagidos pelos fazendeiros: impedidos de plantar roça, quando o faziam vinha o gado invadi-la, obrigados a trabalhar para os fazendeiros a baixos salários.

Militares do 17o.RC de Paranhos, MS como também missionários protestantes que atuam em Piraju'y testemunham provam que os índios já habitavam aquele lugar. Entretanto, não se dispunham a depor como testemunhas dos índios no processo. A Carta do Estado do Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas e o Mapa de Rondon, publicado em 1952 com informações do período de 1890 a 1930, assinalam a presença de índios Kaiowá há pelo menos três gerações sob o Rio Iguatemi, na altura dos Córregos Miré e Laranjeira,. Aí os índios tem sua aldeia, as roças, o erval natural, seus campos de caça, pesca e o cemitério, marco histórico-religioso da nação Guarani-Kaoiwá. Na verdade, a FUNAI acaba se

constituindo em mero instrumento de execução de uma política que não atende às especificidades da região e da etnia com a qual atua, situação esta novamente analisada por THOMAZ DE ALMEIDA:

“O Serviço de Proteção ao Índio e posteriormente a Fundação Nacional do Índio efetivamente constituíram-se num braço governamental de pouca ou nenhuma participação para garantir as terras e os direitos Guarani da região. O desempenho de seus funcionários no decorrer do século revela profundas dificuldades em desempenhar a função de proteção que lhes fora designada oficialmente. A indiferença e omissão nos processos jurídicos levados a cabo por fazendeiros contra os índios por parte do SPI e FUNAI é flagrante; a condescendência em reduzir paulatinamente as terras indígenas fica clara na demarcação de todas as oito áreas no início do século: os translados ilegais de comunidades inteiras de seus legítimos e tradicionais espaços de ocupação foi corriqueiro durante os últimos vinte anos”.⁵⁸

d) paralelamente, orientações de governo⁵⁹ instruíram fazendeiros atingidos por delimitações de áreas indígenas, a recorrerem à justiça em ações de reintegração de posse. Esta manobra tinha como objetivo anular ou interromper os rituais de demarcação instituídos pelo Doc. no. 88.118/83. Sub-júdice, decisões sobre as terras de Yvykuarusu, Piraku'a, Cerrito e Jaguapiré foram bloqueadas no gabinete do MINTER, mesmo tendo sido aprovadas pelo Grupo Interministerial, constituído para o estudo da área.

A relação histórica de contato destes Guarani com a sociedade dos brancos implica numa série de mudanças: a principal delas é a perda do controle do território, agora completamente "invadido". Os aspectos da ocupação do espaço Guarani estão diretamente ligados aos problemas fundiários, pois as dificuldades econômicas vividas por essas populações decorrem da necessidade que têm de ter disponibilidade de maior espaço territorial.

ALMEIDA também registra oportunamente a importância do território, sendo que sua perda constitui-se no aspecto dramático da histórica vivida pelos Guarani desta região:

“(...) em 10 anos, os territórios ocupados por Guarani foram totalmente tomados por fazendeiros ou empresas de agricultura e pecuária, que se apropriaram de todas as

76. ACONTECEU. Op. cit. p. 547-549.

77. Ministério do Interior.

áreas férteis que pudessem render lucros. Obstáculos ecológicos, populacionais, burocráticos, jurídicos não puderam conter o assédio às terras desejadas. A apropriação das terras ocupadas por populações indígenas ou posseiros deu-se de forma padronizada. Entre 1974 e 1985 os desmatamentos foram vertiginosos e as florestas deram lugar a extensos cultivos de soja e pastagens. A madeira foi paulatinamente se esgotando. Na lavoura, foram aplicados os corretivos, necessários para uma adequação técnica à produção pretendida, com o uso de fertilizantes e corretivos químicos para controlar a fertilidade do solo e combater pragas geradas no próprio desequilíbrio criado pelo desmatamento”..⁶⁰

A sobrevivência da sociedade Kaiowá como um todo depende, portanto, de suas terras, das quais utilizam recursos ao mesmo tempo que as preservam, pois sabem que a natureza é a sua garantia de vida e de seu modo de ser. Para o Guarani, a vida, e tudo o que está diretamente relacionada com ela, é sagrado: o alimento, as plantas, o trabalho, a terra. A religiosidade que norteia toda a visão de mundo Guarani não permite que eles destruam ou retirem da Natureza mais do que o essencial, que plantem além do necessário para o consumo ou comercializar o excedente. E é com estas expressões religiosas, com protestos e denúncias que eles tentam defender suas terras. A terra não é um simples meio de subsistência. Ela representa suporte de vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimentos.

2.8 AS MISSÕES PROTESTANTES

Ao que tudo indica, é no sistema religioso que, apesar das grandes diferenças de um grupo para o outro, a cultura Guarani encontra a expressão máxima de sua unidade fundamental. E é na religião que os mecanismos de defesa e as condições de resistência cultural aparecem de maneira mais manifesta.

⁶⁰ ALMEIDA, Rubem Thomaz de. Op. Cit., p. 38.

A marca principal que as missões jesuíticas dos séculos XVII e XVIII deixaram na religião Guarani foi o destaque assumido pela catasmologia (em especial, a destruição do mundo no futuro), ligada à idéia de redenção no Paraíso mítico. Alguns dos ensinamentos transmitidos na catequese, encontrando pontos de apoio em certas noções da doutrina tradicional, passaram a constituir centros de reelaboração da religião da tribo.

Nos últimos dois séculos houve poucas tentativas de cristianização sistemática dos Guarani existentes no Brasil, entre elas a catequese que vem sendo desenvolvida há decênios na missão evangélica de Dourados. Este tipo de catequese se processa quase que exclusivamente através do contato com as populações locais rurais ou urbanas, mediante reinterpretação, em termos de magia, dos elementos cristãos. E, ao passarem para a esfera religiosa propriamente dita, as idéias e práticas novas são integradas no sistema tradicional graças a um esforço de conciliar as duas religiões sobre a base de semelhanças e analogias. Assim, por exemplo, alguns elementos que frequentam alguma igreja protestante, também participam de rituais religiosos. (informação esta confirmada por vários índios) que se converteram, juntamente com sua família à Deutsche Indian Pioneer ou Missão Alemã.

A Missão Evangélica Caiuá se instalou ao lado da reserva de Dourados em 1928, construindo hospital, orfanato, escola e mantendo serviços religiosos, sendo que seus programas sociais são explicitamente considerados um meio para atingir a conversão dos índios. Situada dentro do protestantismo histórico, a Missão obteve poucos resultados entre os Guarani em termos de conversão, uma vez que eles parecem pouco receptivos ao discurso e a disciplina doutrinária de origem calvinista. Embora os Kaiowá tenham assimilado bem a presença da Missão dentro de suas reservas, muitas famílias mantêm um bom relacionamento com os missionários, conscientes de que isto facilita o acesso privilegiado aos recursos que a Missão dispõe, facilitada pela parceria de organizações religiosas no Brasil e no exterior,

como também conta com um suplemento constante de verbas e suprimento do governo para os programas educacionais e de saúde.

Em 1960, outra missão fundamentalista se instala em duas áreas (Pirajuí e Panambizinho), a Deustche Indian Pioneer ou Missão Alemã, como costuma ser denominada pelos índios e regionais, pois atua de maneira semelhante ao da Missão Evangélica Caiuá. Seus missionários são alemães fundamentalistas e tentam imprimir muito rigor e disciplina na conduta dos índios que frequentam a igreja, aparentemente sem muito êxito também.

As Igrejas Pentecostais começam a se instalar a partir do final da década de 1970: Igreja do Evangelho Quadrangular, Deus é Amor, Brasil para Cristo e outras. Instalaram-se inicialmente fora da reserva, onde dividiam com pequenas vendas a clientela indígena que transita entre a reserva e a cidade de Dourados. Houve uma oposição da Missão Evangélica Caiuá, juntamente com a FUNAI, mas a despeito da oposição, a mensagem dos pentecostais teve uma aceitação imediata, em pouco tempo as igrejas estavam repletas de membros que demonstravam grande fervor.

Os dirigentes pentecostais, impossibilitados de pregar o evangelho dentro da reserva, passaram a investir na formação de alguns missionários índios que podiam livremente realizar o trabalho, mas vinculados ao interesse em manter redes de aliança com os irmãos brancos que residem na cidade. Este mesmo fenômeno se repete nas outras reservas, onde é crescente a presença pentecostal.

PEREIRA, em seu artigo ⁶¹ apresenta alguns dados que ajudam a entender a forma como a presença das igrejas é assimilada no interior das aldeias. Para o antropólogo, a conversão ao pentecostalismo é encarada pelos Kaiowá como uma maneira de recompor formas de sociabilidade alteradas devido às transformações históricas recentes. A partir desta constatação é possível compreender o extraordinário crescimento destas igrejas nos últimos

anos As transformações históricas recentes têm levado as lideranças políticas jovens a oporem-se aos que eles denominam antigos. A presença dos dirigentes pentecostais também entra em atrito com os líderes religiosos tradicionais, ou xamãs. Nos dois casos a oposição reflete um ponto de vista divergente em relação aos destinos da sociedade Kaiowá atual, que se encontra em crise, a partir do modelo imposto a partir da sociedade nacional. É estabelecida uma divisão entre o tempo antigo e o atual, o primeiro é identificado como um tempo glorioso, tempo da perfeição, da vida tranquila e farta. Esse ideal projetado no passado, num plano mais geral parece remeter a formas típicas da cosmologia tupi. Na impossibilidade de continuarem suas antigas tradições, como festas de chichas, os mutirões organizados para a realização de trabalhos coletivos e as cerimônias religiosas, a igreja parece oferecer um substituto para estes contextos que permitem ao chefe de família continuar organizando sua parentela. Assim, é comum a conversão em massa de uma parentela, a partir da decisão de seu cabeça. A igreja passa então a funcionar como um local de reunião, permitindo forjar o sentimento de unidade, necessário à existência da parentela enquanto uma unidade sociológica.

As críticas mais contundentes aos pentecostais vêm dos xamãs. Apesar de respeitarem o direito dos crentes praticarem suas crenças, acreditam que as igrejas representam atualmente a principal fonte de problemas para o convívio social nas áreas Kaiowá. Afirmam que a responsabilidade pela onda de suicídios é inteiramente dos “crentes”, que ensinam que o próprio Deus (Cristo aceitou de maneira resignada uma morte violenta). Esta afirmação é confirmada por BRAND ⁶²):

⁶¹ PEREIRA, Levi Marques. *O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação aos aspectos sociocosmológicos e Históricos (no prelo)*, professor da UFMS, mestre em Antropologia social pela UNICAMP.

⁶² BRAND, Antonio. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá-Guarani: Os Difíceis Caminhos das Palavras*. Tese (Doutorado), PUC-RS, 1997, p. 269/

*“Essas Igrejas que, sob a ótica dos **caciques**, aumentam a confusão na cabeça dos jovens, contribuindo para o crescimento dos suicídios e, acima de tudo, enfraquecendo a religião tradicional, para os seus frequentadores, ao contrário dos primeiros, possibilitam através da fé em Jesus, uma alternativa à ponte tradicional, quebrada e de difícil conserto. Representam, aparentemente, um novo caminho para o mesmo destino, a comunicação com os deuses e como mundo do sobrenatural, onde está a cultura e o futuro”.*

Muito embora o sistema religioso tradicional tenha sido afetado em seus fundamentos pela predominância de elementos estranhos nele integrados, esta situação dramática ao extremo dificilmente é alcançada por alguma comunidade Kaiowá enquanto mantenha um mínimo de coesão social, e por indivíduos isolados somente após a sua destribalização total. Para o elevado grau de resistência da religião Kaiowá, mesmo após a destruição de grande parte dos laços de solidariedade grupal, contribui sem dúvida o fato de que, embora altamente coletiva em boa parte de suas manifestações, ela é também uma religião profundamente familiar e mesmo individual, em virtude da importância atribuída às experiências e vivências sobrenaturais do indivíduo para a consecução de seu ideal de vida.

2.9 Perspectivas

A atitude dos índios diante de seus exploradores tem sido uma longa história de insurreições, levantes, massacres e repressões, enfim, uma luta de resistência, desmentindo a impressão de que o índio tem sido passivo diante da opressão. Todas as lutas que os indígenas têm travado contra os invasores desde o período da conquista estão ligadas às suas condições econômicas, aos sistemas de exploração e à força política dos poderes opressores. Os antigos padrões básicos da cultura Kaiowá ainda hoje mostram os seus reflexos, mostrando que eles não apenas resistiram mas desenvolveram uma série de estratégias de convivência, adaptação e confronto com as forças coloniais que se instalaram em seu território.

MELIÁ ⁶³ lembra que a primeira Assembléia Guarani, datada de 1630, já denuncia a exploração através do plantio da ERVA INFERNAL:

Os índios eram obrigados a trabalhar nas piores condições, longe da família e da aldeia, com má alimentação e muitos perigos de picadas de cobra e ataques de onça. Eram levados para os ervaes e, quando tentavam fugir, eram perseguidos e duramente castigados.

Documento, hoje conservando na Biblioteca Nacional do Rio, pode ser considerado a ata mais antiga de uma Assembléia Indígena em território brasileiro. Nela aparecem as grandes injustiças da opressão e exploração do índio. A “ata” deste depoimento foi assinada no povoado de Santo Inácio, no atual Estado do Paraná, do dia 14 de agosto de 1630, por vários padres ali presentes, incluído o superior das Missões, Antonio Ruiz de Montoya.

O surgimento de algumas Organizações Não Governamentais ONGS), como órgãos de defesa específica de interesses indígenas deve-se a um certo descaso na atuação da FUNAI, Fundação Nacional do Índio, que em 1967 substituiu o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) na defesa dos povos indígenas. Objetivamente, sua função era o apoio à política do governo militar no poder desde o golpe de estado de 1964 e a integração dos grupos indígenas para facilitar a colonização da Amazônia. Esse princípio de defesa dos interesses indígenas deveria ter norteado a atuação de todas as entidades de defesa dos índios desde 1910. Contudo, isso não ocorreu. Ao encampar a luta indígena, estas ONGS, estimularam a difusão de alguns líderes como Ângelo Kretã, líder Kaingang, Marçal Tupã-Y, líder Guarani de Mato Grosso, tornando-as públicas. Mesmo assim, alguns desses líderes foram mortos, no caso de Marçal, foi um fazendeiro o acusado de ser o mandante do crime e continua impune até hoje.

Desde 1980 percebemos um esforço pela união entre os movimentos indígenas. Realizam assembléias organizadas por suas lideranças, com críticas à FUNAI, preocupados com seus deslocamentos forçados, assassinatos, despejos e todo tipo de violência que

⁶³ MELIÁ, Bartolomeu. PORANTIM, maio de 1982, SJ - Missão Anchieta 09/03/82, pl 6.

padecem. A 7 de junho de 1980, se criou em Mato Grosso do Sul a União das Nações Indígenas e sua I Assembléia Geral se realizou em Aquidauana, de 2 a 6 de maio de 1981, patrocinada pelo governo estadual. Os objetivos desta organização foram a promoção da autonomia cultural e sua autodeterminação como nações e comunidades, assim como a colaboração entre estas; a recuperação de suas terras e demarcação; a elaboração e realização de projetos culturais e de desenvolvimento comunitário; o uso exclusivo das riquezas naturais.⁶⁴

A experiência da UNI como representação nacional das nações indígenas foi curta e nunca se institucionalizou formalmente. É ilustrativo as dificuldades dos índios para construir formas estáveis e permanentes de representação de interesses no Brasil, com uma base tão profundamente diversa e dispersa. Esta organização não possuía conexão direta com as várias, assim chamadas, Assembléias de Lideranças Indígenas da década de 70, incentivadas pelo CIMI. Mesmo assim, a UNI desempenhou com eficácia o papel de referência simbólica da indianidade genérica na conjuntura de democratização pela qual passou a sociedade brasileira nesse período, até o processo de elaboração da nova Constituição Federal (1986-1988). Para tanto, valeu-se de um conjunto de alianças não-indígenas que incluiu, entre outras, várias organizações não-governamentais de apoio o próprio CIMI, parlamentares de vários partidos políticos, associações profissionais como a CONAGE (Coordenação Nacional dos Geólogos) e a ABA (Associação Brasileira de Antropologia).⁶⁵

Especialmente após a promulgação da nova Constituição Federal em 1988, cresceu em várias regiões do Brasil a formalização de organizações indígenas, com diretorias eleitas em assembléias, estatutos registrados em cartório e contas bancárias próprias. Trata-se, a rigor, da

⁶⁴ União das Nações Indígenas, Projeto de Estatuto, Campo Grande, M.S., 7 de junho de 1980.

⁶⁵ No Mato Grosso do Sul, temos três organizações indígenas registradas em cartório: Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu, Associação Indígena Terena de Cachoeirinha, Associação dos Moradores Indígenas de Campo Grande.

incorporação, por alguns povos indígenas, de mecanismos de representação política por delegação, para poder lidar com o mundo institucional, público e privado, da sociedade nacional e internacional e tratar de demandas territoriais (demarcação e controle de recursos naturais), assistenciais (saúde, educação, transporte e comunicação e comerciais (colocação de produtos no mercado).

Embora garantidas pela Constituição de 1988, as áreas indígenas têm sido usurpadas sistematicamente, e até os dias atuais muitas demarcações não foram, de fato, efetuadas. Portanto, não basta uma reivindicação social tornar-se lei, é preciso que ela se torne realidade na sobrevivência cotidiana dos povos indígenas. A trajetória da demarcação da área da Paraguassu, explicita todas essas dificuldades que resultam do embate entre os interesses da sociedade indígena e nacional.

Atualmente a aldeia indígena Takuaraty de 2.609 ha, demarcada e homologada por decreto presidencial vem sofrendo ameaças por parte da proprietária da Fazenda Mirim, Teresinha Barreto Coimbra, que conta com o laudo antropológico em seu favor, redigido pela antropóloga Ruth Kunzly, do departamento de planejamento da Faculdade de Ciências e Tecnologia da UNESP. A proprietária, através do mandato de segurança no. 21891-6, movido junto ao Superior Tribunal de Justiça, vem pretendendo anular o decreto presidencial que homologa a demarcação desta A.I.. A fazenda Mirim incide sobre o território demarcado para usufruto exclusivo dos Guarani.

Nos dias atuais, inicia-se um outro capítulo da história dos Guarani-Kaiowá. Novos arranjos das alianças políticas estão sendo realizados. As políticas internas estão cada vez mais se projetando e assimilando problemas para além do mundo indígena: FUNAI, políticas governamentais e uma pluralidade de organizações assistenciais. Estas instituições apresentam propostas de soluções para os problemas de sobrevivência e dependência. Aos poucos os índios vão aprendendo a negociar e barganhar. A saber dos seus direitos bem ou

mal assegurados pela legislação, aprendendo, por exemplo, a reivindicar o controle sobre sua própria educação e a administração da FUNAI, que naquela região, hoje é feita por um índio. Administrada pelos próprios índios é também a casa de trânsito, em Amambai, para alojar membros das comunidades, em trânsito na cidade para fazer compras, receber aposentadorias (conquista para os idosos que a FUNAI conseguiu) ou para tratamento médico. Esta casa de trânsito fazia parte das dependências do Projeto Kaiowá-Ñandeva (PKN) que funcionou durante quinze anos e prestou assistência social e jurídica aos índios naquela região. Após o fechamento deste projeto, seus integrantes continuam trabalhando indiretamente com estas comunidades, ou através da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, ou através de ONGSs como o CTI e o Green Peace.

A dependência definitiva dos bens industrializados e a crise da assistência oficial exigem que os índios procurem formas de inserção no sistema do branco que lhes permitam manter-se como consumidores sem perder sua autonomia das leis de mercado dos brancos e sua diferença cultural. Há, hoje, na aldeia Paraguassu uma escola municipal (que ficou desativada por um período e leva o nome de *Pancho Romero*, liderança que lutou pela volta destes índios quando foram despejados em 1976), mantida pela Prefeitura de Paranhos, reinaugurada em 1999, com professores indígenas, onde se realiza uma educação bilíngue, com aproximadamente 95 alunos.

Atualmente uma figura muito importante na aldeia é a de capitão. A instituição não se originou no meio da cultura Guarani; mas foi-lhe imposta de fora. No entanto, cabem-lhe hoje importantes funções na vida do grupo. O capitão representa oficialmente os interesses da aldeia perante a sociedade dos brancos e é ao mesmo tempo chefe de polícia no interior do grupo. É sua tarefa restabelecer a ordem e castigar os culposos, sempre que a desorganização social faça surgir brigas e rixas dentro da comunidade.

Em geral o capitão ocupa o cargo dependendo de certa forma de suas articulações internas e com a FUNAI. Ao capitão cabe representar e defender os interesses materiais do grupo, sempre ameaçados pelo homem branco, e servir de ponte de ligação entre os índios e os brancos, uma espécie de autoridade “oficial”. Surge daí aquele estado e tensão que revela nitidamente não estar ainda integrada na cultura Guarani a instituição do capitão ou chefe civil. Na realidade, há duas noções de chefia em luta virtual: a religiosa, de fundo essencialmente carismático, exercida pelo rezador, o *nanderú*, autoridade que pode estender-se à aldeia toda e a civil, nas mãos do capitão. Embora em conflito latente, as duas chefias podem, por isso, na realidade coexistir pacificamente. O capitão não se considera competente em assuntos de natureza religiosa e o *nanderu*, por sua vez, apesar de sua autoridade indiscutivelmente maior, não costuma intrometer-se em questões de política interna ou externa do grupo.

Mas, como podemos observar, o capitão não se considera autoridade suprema. Muitas vezes se aconselha com o rezador para melhor definir as suas atitudes e saber as medidas que deve tomar. De qualquer forma, falta à sua autoridade a base carismática, que para o Guarani é essencial. O capitão Otávio Vera da Paraguassu é membro da Missão Evangélica Unida (alemães), instituição esta que exerce algumas atividades práticas durante a semana e aos domingos um culto religioso na escola da aldeia.

A apresentação da história recente Kaiowá da Paraguassu é uma contribuição para entendermos melhor a postura assumida por boa parte das comunidades Kaiowá em Mato Grosso do Sul, que nestas últimas décadas têm mantido uma posição ativa e até agressiva e intransigente na defesa de suas terras e de seus direitos. Foi esse um dos principais aspectos que o presente capítulo dedicado ao contexto histórico geral da pesquisa procurou evidenciar. No próximo capítulo entra em cena a fala indígena sobre o Forte.

CAPÍTULO III - MEMÓRIA E REPRESENTAÇÃO

ENTREVISTAS

A opção por iniciar o capítulo expondo as falas indígenas se deve ao fato das mesmas constituírem o ponto central da análise. Elas fornecerão os elementos essenciais para a compreensão do significado que os Kaiowá atribuem à presença das ruínas do Forte do Iguatemi na aldeia de Paraguassu.

Após introduzir os depoimentos dos índios, apresento uma discussão teórica que baliza os principais referenciais para a análise dos depoimentos indígenas.

Laurentino da Silva, 70 anos, é natural da aldeia Paraguassu, é um chefe de parentela muito respeitado, profundo conhecedor da religião e da história dos Kaiowá do local. Foi um dos primeiros a serem apontados pelas lideranças da área como uma das pessoas que eu deveria entrevistar, fazendo questão de enfatizar o profundo respeito e consideração que a comunidade lhe dedica.

*Meu nome é Laurentino da Silva. Tenho 70 anos e nasci aqui na Paraguassu. Meu pai também nasceu aqui. Hoje somos seis família. Todo estão trabalhando na roça ou caçando. No despejo fomos para o Paraguai e depois para a aldeia de Amambai. O fazendeiro queimou toda a nossa roça. Tem essa história de soldados, morreu muita gente na Trincheira Kue e alguns nossos não voltou mais. Foram índios, brancos e paraguaios. Os índios ganharam essa briga. Tem uma casa com ouro enterrada no buraco, perto do rio. **Pancho Romero¹**, nossa liderança disse que se tivermo que morrer vamo morrer em nossa terra, não em outra terra. Aqui é terra de índio, mas o índio velho quase todo morreu: o Dalmácio, o Rufino... Aqui estamos plantando arroz, feijão, mandioca.*

(...) O delegado (da Funai) e o chefe de Posto combinou com o fazendeiro para mandar nós embora de nossa terra (...) O fazendeiro comprou o chefe de Posto, o capitão e o enfermeiro”(referindo-se aos funcionários e capitão da Reserva Indígena de Amambai, onde os índios foram alojados).

Comentário: As relações de reciprocidade estabelecidas entre as famílias envolvem a distribuição de bens e alimentos, mas também trocas matrimoniais e prestações de serviços. Por isso, para os Kaiowá a troca de bens envolve muito mais do que o comércio de objetos úteis. Ela implica também o estabelecimento de uma aliança entre as famílias extensas, ou seja, entre parentelas. O núcleo de parentes mais próximos de Laurentino é composto por seis famílias nucleares. É com essas pessoas que ele interage mais intimamente nas relações cotidianas, mas sua parentela é muito mais vasta, envolvendo os descendentes dos parentes de

¹Pancho Romero, líder do tekoha, já falecido. Foi líder durante décadas, insistiu em manter a comunidade no local. Passaram por vários despejos, mas ele sempre retomava e novamente se instalava na Paraguassu. Relatório da Assembléia Indígena, 1982.

sua geração, estendendo-se, portanto, por praticamente toda a população da aldeia Paraguassu.

As relações entre as famílias extensas são estabelecidas a partir de critérios que dão grande importância às relações de consangüinidade, afinidade e aliança política. O grupo define os critérios claros para parentes ou não-parentes, e é através dos mecanismos de parentesco que são estabelecidas regras, tendências ou obrigações para o cuidado com as crianças, para a distribuição de alimentos, para o casamento, para a formação de grupos políticos.

Por sua própria natureza, a família-extensa (parentela) requer estabilidade das ligações matrimoniais, do contrário, não há sequer número para a sua constituição, ainda mais porque, em caso de divórcio, os filhos, especialmente entre os Kaiowá - ficam de preferência com a parentela da mãe, baseando-se, de outro lado, a família-extensa no exercício de autoridade masculina..

De qualquer maneira, porém, a solidariedade do grupo parental continua a prevalecer em todas as comunidades Kaiowá, à da aldeia ou grupo local. Onde quer que haja Kaiowá, ouve-se falar em parentelas, agregados nos tekoha por relações de aliança, as parentelas também se opõem entre si, pois cada uma tende a defender seus próprios interesses.

A família-extensa compreende o casal, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte - constituindo a unidade de produção e de consumo. Laurentino da Silva é um exemplo de líder de família extensa: **hoje somos seis família. Todo estão trabalhando na roça ou caçando**

A participação destes índios na luta pela terra está registrada neste relatório, onde consta que no dia 18-08-1984 a equipe do antropólogo foi para Amambai onde encontrou o Kaiowá Laurentino da Silva. Segundo este, sua mulher e filhos já estavam na Paraguassu. Para lá se dirigia, quando foi severamente abordado pelo Sr. Jovino Toledo, ex-coproprietário

da fazenda, que o colocou em seu veículo e à força o levou para o PI (Posto Indígena) de Amambai. De lá Laurentino foi para a sede do Projeto Kaiowá-Nandeva onde o encontraram.

À história do Forte remete a memória dos antepassados que foram envolvidos nas lutas que aí se desenrolaram: **tem essa história de soldados, morreu muita gente na Trincheira Kue e alguns nossos não voltou mais. Os primeiros a chegar aqui para guerrear foi os Jesuíta. Quando os Jesuíta chegou aqui colocou um cruzeiro (cruz) e depois da guerra fugiu. A briga foi entre os Jesuíta e os paraguaio que foram expulso também.** Parece que o fato de os portugueses terem erguido a cruz da igreja no início da construção, fez com que eles fossem confundidos com os Jesuítas. Provavelmente os Kaiowá já relacionavam o símbolo da cruz às missões jesuíticas. Esta narrativa provavelmente refere-se também ao período da tomada do Forte pelos espanhóis, em 27 de outubro de 1777, em plena vigência do Tratado de Santo Idelfonso e portanto, em período de paz entre as duas coroas, portuguesa e espanhola, caía o Iguatemi, corporificados em 3.000 homens de tropa e mais grande número de índios a seu serviço: **Foram índios, brancos e paraguaios.** No comando estava o próprio governador do Paraguai, D. Agustín Fernando de Pinedo. Tentou-se a resistência possível, mas diante da desigualdade numérica, a guarda foi aprisionada. Os espanhóis destruíram a igreja e puseram fogo às instalações da fortaleza. É muito provável que os próprios Kaiowá, que viviam nas redondezas do Forte tenham fugido dos brancos e se refugiado nas cabeceiras dos rios.

Percebemos também que a memória coletiva mescla fatos históricos de períodos diferentes, na construção da memória histórica, que tiveram maior impacto sobre a comunidade, uma vez que a memória coletiva se desprende dos fatos históricos pela combinação ou interferência de outros mais recentes. O grupo mistura dois acontecimentos históricos: o Forte do Iguatemi e a Guerra do Paraguai: **tem essa história de soldados, morreu muita gente na trincheira kue e alguns nossos não voltou mais. Foram índios,**

brancos e paraguaios. Foi o próprio índio que ajudaram os Jesuíta a combater - quando estes foi expulso, o índio voltou e construiu sua casa novamente.

Foi freqüente o uso dos índios em várias expedições bélicas como também o apoio a instalações militares e nas novas rotas comerciais entre as várias províncias. Nessas rotas estabeleciam-se aldeias das quais se esperava que abrissem e mantivessem estradas, fornecessem canoieiros, fizessem lavouras capazes de abastecer os viajantes, e servissem em geral de apoio e de mão-de-obra. Em 1830, armados pelos habitantes e auxiliados pela tropa foram utilizados para roubarem gado no Paraguai. Algumas décadas mais tarde, sua participação inicial em apoio aos brasileiros na Guerra do Paraguai valeu aos Kadiwéus a demarcação de terras por ordem de D. Pedro II. CAMPESTRINI ² afirma que a região do Iguatemi esteve envolvida na guerra com o Paraguai. É, já, na Guerra do Paraguai que os Guarani do Mato Grosso do Sul serão novamente obrigados a manter contato forçado com o colonizador: **depois veio a polícia e a metade dos índios já tinha morrido, os que sobrou ficou esperando os branco que estava na estrada. Novamente os branco matou muito índio, desta vez, os índio também conseguiu matar alguns branco.** O próprio Marechal Lopes, comandante paraguaio vem a falecer em pleno território Paí-Kaiowá, nas proximidades do Cerro Corá. Esta guerra deixou para estes índios Guarani ressonâncias, embora em pequena escala, marcantes de sua passagem principalmente naqueles que se encontravam diretamente sobre o caminho percorrido pelas tropas, os rios Iguatemi, Chiriguelo, Cerro Corá e outros: **Os índio também participou do lado dos soldado e contra os Jesuíta. Foi então que os Jesuíta fugiu às escondidas.**

Em decorrência da guerra, seus territórios foram transformados em verdadeiros campos de batalha entre os beligerantes brasileiros e paraguaios e, por não se mudarem os Guarani sofreram, diretamente o impacto da guerra. Evidentemente, a guerra resultou em uma

redução demográfica dos Kaiowá e alguns sobreviventes de aldeias destruídas acabaram se fundindo ao elemento branco: **não restou nenhum paraguaio por aqui**. O que indica que após a passagem das tropas, os soldados foram embora e os índios retomaram o controle sobre o território.

Na compreensão dos Kaiowá **os índios ganharam essa briga** e isso reforça a legitimidade do direito à terra, foram eles que no final expulsaram os invasores, por isso afirmam categoricamente, que **aqui é terra de índio**. Esta visão que os índios Kaiowá têm sobre a história do contato coloca uma questão interessante que seus ancestrais sempre saíram vitoriosos em situações de invasão. Este signo de representação deixa de ser negativo e passa a ser positivo. Apesar da situação em que se vêm submetidos, eles se vêm como agentes e não pacientes de sua própria história que, afinal, possibilitou sua sobrevivência e continuidade, enquanto etnia.

A memória é assim guardada e solidificada. Quando este grupo indígena vê pontos de referência de uma época longínqua, freqüentemente os integra em seus próprios sentimentos de filiação e de origem, de modo que estes elementos são integrados num fundo cultural comum a esta comunidade. O Forte do Iguatemi como local deste tipo de herança extrai do grupo um orgulho especial: **o índio ganhou esta briga; só o índio permaneceu neste lugar**. De uma certa maneira eles venceram os brancos que não se adaptaram às nem às condições climáticas e distância geográfica como também aos ataques destes mesmos índios, muito mais resistentes ao lugar e a situações adversas.

A terra é uma representação do espaço que recebeu a marca do grupo e vice-versa. Todas as partes do espaço que o grupo ocupa correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos naquilo que havia nela de mais estável. Porém, um acontecimento realmente grave, como foi o caso da expulsão desta

² CAMPESTRINI, Hildebrando & VAZ, Acyr. História de Mato Grosso do Sul. Academia Sul-matogrossense

comunidade indígena de sua aldeia em 1976, sempre causa um desequilíbrio mental, por essa espécie de ruptura com o próprio meio. Este tipo de acontecimento obriga o grupo a atravessar um período de incerteza, como se tivesse deixado para trás sua própria identidade.

A terra é também o lugar da história do seu povo, do seu lazer, trabalho e perambulação, e é onde se encontram os ossos de seus antepassados, onde celebram seus rituais e vida e morte. Eles tem a memória do espaço socialmente construído, têm a memória de todo o sentido simbólico que foi atribuído a esse espaço. E resistem fortemente a sair de sua terra. Há uma resistência muito grande, pois não se trata de conquistar uma terra qualquer. Trata-se de preservar aquela terra. Não é qualquer território, é aquele. É aquela terra que tem sentido da comunidade, que se constrói ali, que tem o sentido de seus bens culturais que foram por eles construídos ali, e que tem toda uma memória de luta: **os índios disseram que já estavam cansados de lutar por suas terras.**³ Então, tem todo esse sentido de espaço historicamente construído. **Se tivermo que morrer vamo morrer em nossa terra, não em outra terra.**

O direito à reprodução física e cultural só se legitima na medida em que haja garantia de *tekoha*. Porém, para que isto ocorra, os Kaiowá apoiam-se sobre a permanência do espaço, para nele localizar a lembrança dos direitos, ou pelo menos, sobre a permanência da atitude adotada pelo grupo frente a esta porção de espaço.

A perda da terra, situação que se caracteriza pelo confinamento obrigatório nas reservas demarcadas fora do território tradicional, vem acompanhada pela interferência direta e permanente do Estado no dia a dia da vida na aldeia, com a correspondente imposição de novas chefias e, conseqüentemente na desarticulação das relações de parentesco e de solidariedade. Não se trata apenas da perda de territórios, mas da inviabilização do modo de

de Letras, 1991, p. 25.

³ ALMEIDA, Rubem Thomaz de. Op. cit. p. 50.

ser dos Kaiowá. Apesar desta situação, o antropólogo PEREIRA⁴ acredita que a crise no sistema social pode não ser tão profunda como os Kaiowá insistem em afirmar, já que os mecanismos de discussão e deliberação política parecem imunes a propalada crise. E acrescenta que os processos de discussão e decisão estão intimamente relacionados ao sistema político tradicional, colocando a exigência do consenso para que qualquer resolução seja acatada, envolvendo disputas e negociações pontuais entre parentelas.

O crescimento da violência e o aumento dos casos de suicídios nas reservas Kaiowá, no Brasil, são, certamente, sinais importantes desta situação muito grave principalmente no Posto Indígena de Dourados, onde o confinamento foi mais radical. O território não só faz parte do sistema de identificação, mas de sustentáculo ao modo de ser próprio a este povo. É o lugar onde se realiza a sociedade e é importante na formação da identidade. O índio do Posto Indígena de Dourados suicida-se pelo *tekoha*.

As relações com o poder público foram sempre marcadas pelo confronto, que aflora na maneira de Pancho Romero lembrar, conforme aparece nos relatos registrados em reuniões e no relatório de identificação da terra, ao mesmo tempo que vai analisando e julgando todos os fatos e atitudes emanadas do poder público, principalmente no período em que foram despejados da aldeia. Não é um simples relato, é também um confronto de posições e tentativas de luta pela sua terra através da experiência grupal.

Rafael Duarte, 78 anos, importante liderança e o velho mais antigo da aldeia, agora já falecido. Era um cabeça de parentela, importante na Paraguassu e reconhecido como profundo conhecedor da história local, também apontado logo de início como um dos porta-vozes do grupo.

⁴ PEREIRA, Levi Marques. O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação aos aspectos sociocosmológicos e

Meu nome é Rafael Duarte e nasci aqui mesmo na aldeia Paraguassu, hoje estou com 78 anos e sou a pessoa mais antiga desta aldeia. Tudo aqui era puro mato. Não tinha gado nem nada, só índio que estava vivendo aqui ... Não tinha fazendeiro nem fazenda, nem ninguém que fosse dono da terra. Sempre morei aqui, quando era criança, não havia fazendeiro nem casa de fazendeiro por aqui, só índio trabalhando, plantando em volta do rio Mirim. Esta região era puro mato, não tinha gado nem nada, ninguém era dono da terra, só depois é que chegou o fazendeiro. Meu pai sabia bem essa história da Trincheira Kue. Quando ele nasceu já existia essa trincheira toda coberta de mata e a briga já tinha acontecido. Como ele não me contou tudo não sei quase nada desta história, portanto, é difícil contar! Sei que saiu briga por aqui, veio homem branco de Amambai, escavou a trincheira em busca de “plata. é só isso que sei!

Comentário: Com relação à *Trincheira Kue*, afirmam que no tempo antigo **tudo aqui era puro mato, só índio que estava vivendo aqui**. Assim associam a identidade indígena à presença da floresta nativa, alterada apenas pela ação humanizadora do espaço realizada pela forma de ocupação tradicional indígena: **não havia fazendeiro nem casa de fazendeiro por aqui, só índio trabalhando, plantando em volta do rio Mirim.**

A opção pela definição da identidade tendo como referência a ancestralidade, faz com que os Kaiowá valorizem a idéia de “índio puro”, “legítimo”. O traço da legitimidade da condição de índio é realçado e como habitam uma terra definida como área indígena, isto asseguraria o direito à terra, que é terra de índio, onde ele vive de acordo com seus costumes. A identidade étnica estrutura-se a partir do reconhecimento social da diferença, aquilo que norteia as relações sociais: **Tudo aqui era puro mato. Não tinha gado nem nada, só índio**

que estava vivendo aqui...Não tinha fazendeiro nem fazenda, nem ninguém que fosse dono da terra.

A presença do branco está marcada desde o início pelo conflito. **Sei que saiu briga por aqui, veio homem branco de Amambai, escavou a trincheira em busca de “plata”** Este conflito é motivado pela existência de um suposto tesouro. Esta parece ter sido a forma que os índios encontraram para explicar o interesse dos colonizadores em se radicar na região. Acreditam que toda a existência do branco é motivada pela constante busca de dinheiro, daí a ação determinada no sentido de apossar-se do tesouro que estaria enterrado na *Trincheira Kue*.

A própria origem do tesouro remete a antigos conflitos, guerras, mortes e roubos. Não concebem, por parte de qualquer branco, outro interesse além desse, assim, a despeito da relação de confiança que acredito ter construído com boa parte dos Kaiowá, eles pareciam sempre suspeitar que no fundo a pesquisa estava motivada pelo interesse de identificação do local exato onde estaria enterrado o suposto tesouro. Nesse sentido, dava a impressão que as perguntas que dirigia aos informantes, e que não estavam voltadas para a questão do tesouro, eram interpretadas por eles como um mecanismo de astúcia para ir dando volta no assunto, até poder enfocá-lo de maneira mais direta e chegar ao ponto que verdadeiramente me interessaria. Dessa forma, a maioria logo se antecipava em dizer que quem conhecia o local “era o índio antigo”, ou então se referiam a alguém que morrera há pouco tempo. Eventualmente alguns assumiam que entre eles existem pessoas que sabem da localização, mas logo enfatizavam que o local era mantido em segredo.

Desde o tempo antigo, por causa da ambição do homem branco, o tesouro seria uma fonte constante de sofrimento e morte, ocorrendo muitas guerras entre brancos em busca de sua posse, sendo que em muitas delas os índios se viram envolvidos. Este desejo de se apossar

do tesouro a qualquer preço, está inerentemente ligado à própria índole do branco que é violento e ambicioso, atributos que lhe pertencem desde a sua criação.

Rufino Romero, irmão de Pancho Romero e seu sucessor na direção da parentela, posteriormente passada para seu sobrinho, o capitão Rafael Romero e depois para o filho deste, Sebastião Romero, que foi um dos acompanhantes e tradutores durante uma das minhas viagens à Paraguassu.

*Meu nome é Rufino Romero. Sempre morei aqui na Takuaraty, aldeia Paraguassu. Meu pai também sempre morou aqui. Quando nasci, os Kaiowá ainda morava na casa grande, a **Ogapsye**. Sou índio Kaiowá. Era 4 homens e 8 mulher na família: o finado capitão Pancho que deu o nome a esta escola, o Valêncio que morou uma época na aldeia do Pirajui e depois mudou-se para o Paraguai, morrendo por lá mesmo, o Ciriaco Romero e o velho Rafael. Hoje estou com 74 anos e tenho um filho, o Nelson ⁵, que está aposentado também e sabe contar muitas histórias. Ele mora perto do capitão Rafael à beira do rio.*

Os índio mais velho sempre conta história aos mais novos, pois eles é que conhece bem tudo o que nós sabemos. Conheço muita história e muito lugar, mas só posso contar para pessoa conhecida.

A FUNAI não pode saber dessa história, temo muito medo da FUNAI. Sabe porque ela mente muito, promete e não cumpre. As pessoa sempre aparece por aqui curiosa querendo saber dessa história. Na época do despejo, ficamos sabendo que a própria FUNAI estava envolvida, querendo fazer o nosso despejo daqui.

⁵ O Nelson é xamã na aldeia Paraguassu.

Nós, índio Kaiowá, somo muito antigo aqui. Pertencemo a este lugar e conhecemo nossa história, nascemo e moremo aqui, e somo enterrado neste cemitério espalhado por todo o lado. Do outro lado no Takuaraty está cheio de índio Kaiowá enterrado, tem osso de índio velho ao todo umas 16 sepultura. Antigamente, no Takuaraty, onde meu pai morava, tinha casa, plantação, caça e mata. Hoje, o fazendeiro pôs veneno em tudo, destruiu toda a mata. O que acontece às veze é que a raiz da banana é muito grosso nasce novamente. Se cavar fundo ainda vamo encontrar esta raiz grossa que resiste mesmo quando a árvore é queimada. O fazendeiro destruiu o que nós plantamo e está desmatando tudo. Isso começou com o fazendeiro velho que já morreu, o pai do atual.

Antigamente, na época da trincheira era tudo mato ainda. Só tinha índio. A FUNAI não tinha chegado, nem o fazendeiro pra desmatar, isso aí é coisa recente. A história que conheço da trincheira é muito difícil de contar. Os primeiro a chegar aqui para guerrear foi os Jesuíta. Quando os Jesuíta chegou aqui colocou um cruzeiro (cruz) e depois da guerra fugiu. Era 5 os Jesuíta que morreu e um escapou. A briga foi entre os Jesuíta e os paraguaio que foram expulso também. Não restou mais nenhum paraguaio por aqui. Foi os próprio índio que ajudaram os Jesuíta a combater - quando estes foi expulso, o índio voltou e construiu sua casa novamente. Só os índio permaneceu aqui neste lugar.

Dessa luta restou uma casa enterrada, nesta época os índio fugiu daqui e se dispersou pra outros lugar, uns margeando o rio Mirim e outro margeando o Pirajuí. Terminada a luta, os índio se juntou novamente e voltou a este lugar. Remexeram naquela casa enterrada, cavaram. ... Os paraguaio chamam de Trincheira Kue, mas os índio Kaiowá chama de Yvykuarusu. Já escavamo e encontramos muita coisa debaixo da terra. Às vez até sonho com as coisa que está enterrada lá embaixo junto com aquela casa. Encontramo corrente de ferro, tentamo puxar, mas não foi possível arrebentar. Temo até medo de escavar a terra por causa dos curioso e da FUNAI. Conheço muito lugar mas não posso contar.

Comentário: A reprodução mnemônica palavra por palavra estaria ligada à escrita, enquanto que as sociedades sem escrita atribuem à memória mais liberdade e mais possibilidades criativas. Le Goff atribui duas principais razões da vitalidade da memória coletiva nas sociedades sem escrita: transmissão de conhecimentos considerados como secretos, vontade de manter em boa forma uma memória mais criadora que repetitiva: **era 5 os Jesuíta que morreu e um escapou. A briga foi entre os Jesuíta e os paraguaio que foram expulso também.** Quando os espanhóis atacaram a guarda avançada da Praça do Iguatemi pela primeira vez, alguns soldados comandados pelo capitão José Rodrigues da Silva, fugiram pelos matos, retirando-se numa canoa mas foram aprisionados pelos espanhóis. Destes soldados 5 conseguiram escapar e voltar para a praça. Talvez esta fala se refira a este episódio, conforme consta no *Auto da Devassa sobre o Forte do Iguatemi*. O mesmo documento informa que os espanhóis ao invadirem a Praça estavam acompanhados de *indiada* e apaizanos.

Mas nem tudo foi destruído: **Dessa luta restou uma casa enterrada, nesta época os índio fugiu daqui e se dispersou pra outros lugar, uns margeando o rio Mirim e outro margeando o Pirajui. Terminada a luta, os índios se juntou novamente e voltou a este lugar.** A casa enterrada é tida como um tesouro secreto do grupo, que se recusam a identificar sua localização.

Os espanhóis não se interessarão em continuar mantendo o Forte do Iguatemi, e é completamente abandonado, a região volta a ser inóspita e habitada só por índios: **Foi o próprio índio que ajudaram os Jesuíta a combater - quando estes foi expulso, o índio voltou e construiu sua casa novamente. Só os índio permaneceu aqui neste lugar.** Assim decorrerão mais de duzentos anos até que a Companhia Mate Laranjeira se instale na região, inaugurando uma segunda e definitiva frente de ocupação branca.

O *tekoha* é “o lugar onde vivemos segundo nossos costumes”. *Tekoha*, noção guarani de aldeia, trata-se de uma área bem definida onde habita uma comunidade semi-autônoma dos Pai-Kaiowá. Seu tamanho pode variar de caso para caso bem como o número de famílias extensas (*te'yi*) que a ocupam. Portadores de cultura característica de região florestal, em que as atividades de subsistência incluem as atividades da caça em combinação com o tamanho da terra, os Guarani se estabelecem sempre que possível, no seio da mata, evitando a paisagem aberta dos campos. À semelhança do que se dá com a caça, a importância da pesca no conjunto das atividades econômicas varia, de acordo com as possibilidades e condições ambientes. Espalhadas por uma área imensa, as aldeias se encontram à beira de cursos fluviais piscosos ou em regiões que oferecem peixe em pequena quantidade.

As suas aldeias, longe de constituírem conglomerados compactos de habitações, consistem em casas isoladas, mais ou menos distantes umas das outras, espalhando-se pelas clareiras abertas na floresta. Em geral não é possível determinar um “centro” da aldeia. Nos extremos um *tekoha* possui de oito a cento e vinte famílias nucleares mantendo-se no entanto, sua estrutura: liderança política e liderança religiosa próprias além de uma forte coesão social interna. Ao *tekoha* correspondem as grandes festas religiosas e as decisões políticas que envolvem assuntos relativos à comunidade como um todo, decisões tomadas em amplas reuniões (*aty guasu*) da qual todos participam.

Hoje em dia, as habitações Kaiowá construídas segundo a técnica tradicional da tribo já são bem raras. A quase totalidade dos índios passou a preferir casas de tipo caboclo ou, quando muito, as constrói em estilo misto, que tende a perder, cada vez mais, os traços de origem. A casa Kaiowá tradicional satisfazia uma série de requisitos da organização social e religiosa. As novas condições de vida, a que a tribo está sujeita há algumas décadas, acarretam o fracionamento da família-grande e, conseqüentemente, a substituição da casa grande (*Oga Psyé*) por algumas cabanas de tipo caboclo mais ou menos próximas umas das

outras. Para certas danças religiosas e profanas das festas de chicha, executadas parte na área de danças diante da casa e parte no interior desta, a construção tradicional tem a vantagem de oferecer melhores condições de espaço, por não ter, na linha central, postes ou estacas que atrapalhem os movimentos dos dançadores. A casa tinha cerca de 10 metros de largura e comprimento varia'vel, de acordo com o número de pessoas que nela residiam podendo atingir 40 metros. Esta casa constituia uma unidade social formada por um número variável de fogos familiares relacionados entre si por vínculos de parentesco bilateral (consaguinidade e afinidade).

Dentro do *tekoha*, hoje em dia, realiza-se uma economia de subsistência voltada, antes de tudo, para a distribuição e redistribuição dos bens produzidos. Hoje em dia plantam mandioca, arroz, feijão, milho. Agricultores tradicionais que são, os Pai possuem uma noção bastante exata da terra que as famílias extensas que compõem um *tekoha* necessitam para sua reprodução tanto econômica como social. A economia está baseada em cultivo rotativo onde as roças das famílias nucleares ($\frac{1}{2}$ a 2 ha) ocupam por períodos entre três e cinco anos a mesma terra; a partir daí, com a terra desgastada ou em vias de, a deixam descansar e utilizam-se de outra área pelo mesmo período indicado e assim sucessivamente.

Com este tipo de procedimento demonstram capacidade de equilíbrio na relação números de pessoas/número de ha, corroborando ainda com a afirmação de que as terras, quando definidas pela comunidade, não ultrapassam nem são inferiores à capacidade de utilização das terras pelas famílias (componentes) do *tekoha*. De outro modo, pode-se afirmar que seguem um princípio de necessidade/suficiência para manutenção e reprodução da sociedade. Este equilíbrio, porém, vem sendo a cada dia menos possível, não em função da organização econômica dos Pai-Kaiowá, mas em decorrência do fluxo de famílias ou comunidades inteiras que, expulsas de seus antigos *tekoha* hoje englobados por fazendas, vão ampliar o contingente populacional dos Postos Indígenas para onde são levados.

A categoria de *tekoha*, lugar de modo de ser, de cultura, de *teko*, significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani. Em outros termos: a categoria de espacialidade é fundamental para a cultura guarani, ela assegura a liberdade e a possibilidade de manter a identidade étnica. Embora pareça um paralogismo, MELIÁ⁶ admite com os mesmos dirigentes Guarani, que ***sem tekoha não há teko***

Esta breve retrospectiva sobre os principais aspectos da organização social Kaiowá permite ampliar a compreensão dos relatos dos informantes. A transmissão do conhecimento também segue procedimentos típicos da sociedade Kaiowá, onde o saber dos velhos é altamente valorizado: **os índios mais velho sempre conta história aos mais novos, pois eles é que conhece bem tudo o que nós sabemos**. O tempo antigo também ocupa uma posição de maior prestígio em relação ao tempo atual, pois se prolonga até o momento em que os deuses e os antepassados míticos estavam presentes entre os humanos. O tempo antigo é também o tempo dos grandes xamãs, capazes de feitos extraordinários, tempo de ser pleno Kaiowá, quando havia mata, caça, pesca e coleta e podiam realizar seu modo próprio de ser (cultura), sem as inúmeras concessões que hoje são obrigados a fazer em relação ao sistema colonial.

A tradição acha suas raízes na mitologia, mas se processa concretamente através daqueles que viveram um longo período de tempo: os “avós”. Deste modo, na tradição convergem perenidade e história, onde os Guarani transmitem de si mesmos uma imagem bastante autêntica, estruturada sobre as categorias fundamentais da espacialidade irreduzível e de tradição firme.

Os especialistas da memória, homens-memória nestas sociedades sem escrita são ao mesmo tempo os guardiões e depositário das tradições da história “objetiva” (interessa-se pelos saberes práticos) e da história “ideológica” (interessa-se pela história dos inícios) e têm

⁶ MELIÁ, Bartolomeu. Op. cit. p. 106.

um importantíssimo papel de manter a coesão do grupo: **Os índio mais velho sempre conta história aos mais novos, pois eles é que conhece bem tudo que nós sabemos.**

A relação com o colonizador é marcada pela desconfiança: **conheço muita história e muito lugar, mas só posso contar para pessoa conhecida.** As informações mais importantes que se referem ao passado do grupo e que podem de alguma maneira interferir na vida atual, são confiadas apenas aos Kaiowá, pois como integrantes do grupo de um mesmo grupo étnico, são co-responsáveis pelo destino político do grupo. A relação com a sociedade nacional sempre foi francamente desfavorável aos Kaiowá que desenvolveram uma série de mecanismos de defesa, principalmente baseado na dissimulação, no fazer-se de bobo ou desentendido, caracterizando um tipo de comportamento por eles denominado de *oñombotavy*. Isto faz parte de uma estratégia de sobrevivência, que a despeito de reforçar alguns estereótipos criados pela sociedade colonial, que vê o índio como “traíçoeiro”, “bobo” ou “mentiroso”, lhes permitiu enquanto grupo, sobreviver e ultrapassar décadas de convivência com os agentes da sociedade nacional com os quais interagem em caráter quase que permanente, ocultando aspectos importantes de sua identidade étnica.

Um aspecto que emergiu com força, foi a desconfiança em relação à FUNAI. Desde o início insistiram que **a FUNAI não pode saber dessa história, temo muito medo da FUNAI. Sabe porque ela mente muito, promete e não cumpre.** A desconfiança reflete a omissão do órgão tutor do Estado, nas várias ações de despejo promovidas pelos fazendeiros que disputaram a terra com os índios, Mas a desconfiança não se restringe à FUNAI, pois segundo dizem **as pessoa sempre aparece por aqui curiosa querendo saber dessa história.** Por esse motivo o assunto é considerado perigoso e, por um consenso coletivo mantido como um segredo do grupo, no passado muitos sofrimentos já foram causados pela busca do tesouro, e a necessidade de manutenção dos seu segredo é um dos principais ensinamentos que os velhos passam para as gerações mais novas.

Os Kaiowá se vêem como os habitantes originários do local, fazem referência ao tempo em que tinham exclusividade sobre o território: **Aqui é terra de índio; Nós índio Kaiowá somo muito antigo aqui; Foi os índio os primeiro a ocupar este lugar, só depois é que chegou o fazendeiro A FUNAI não tinha chegado ainda.** A lembrança dos “*antigos* é constantemente alimentada, através de um discurso que valoriza a ancestralidade. É comum a referência aos antigos chefes religiosos do grupo, deixando claro que a lembrança dos ancestrais está presente e desempenha papel importante na construção da identidade do grupo na situação de contato em que vivem atualmente com a sociedade dos brancos:

A ligação aos ancestrais, antigos ocupantes do território em que vivem hoje, opera na mentalidade dos Kaiowá, reforçando o direito dos descendentes atuais sobre este mesmo território. É comum ouvir-se entre os Kaiowá expressões como *Che Apegua, Cheru Apegua, Che Ramoi Apegua* (eu sou originário daqui mesmo, assim como meu pai e meu avô): **Foi os índio os primeiro a ocupar este lugar, só depois é que chegou o fazendeiro derrubando tudo.**

A família extensa normalmente possui seu próprio cemitério, onde enterra seus mortos: **Do outro lado na Takuraty está cheio de índio Kaiowá enterrado, tem osso de índio velho, ao todo umas 16 sepultura; Nós índios Kaiowá, somo muito antigo aqui. Pertencemos a este lugar e conhecemo nossa história, nascemos e moremo aqui, e somo enterrado neste cemitério espalhado por todo o lado.** Estes cemitérios adquirem grande importância na medida em que atestam à imemorialidade da ocupação. É a ligação entre a terra dos mortos e a terra dos vivos.

O ciclo de desenvolvimento vegetal é apropriado como um símbolo de transformação e de permanência: **O que acontece às veze é que a raiz da banana é muito grosso e nasce novamente. Se cavar fundo ainda vamos encontrar esta raiz grossa que resiste mesmo quando a árvore é queimada.**

As sociedades indígenas autônomas, com sua cultura de subsistência, distinguem-se da sociedade nacional essencialmente pela questão da terra: pela origem de sua apropriação (posse primária, não-compra), pelo uso prático (subsistência), estrutural (propriedade coletiva) e pela visão religiosa (terra sagrada): **Antigamente tinha casa, plantação, caça e mata.** Para eles, na questão da terra convergem todas as questões parciais de sua libertação e resistência.

A terra não é apenas um “meio de produção” que é para o homem branco, acostumado a destruir e a devastar a própria terra. A relação do índio com esta terra é totalmente diferente. A luta dos povos indígenas foi sempre contra a incorporação e em favor da diversidade e do respeito à natureza e aos homens. Em outras palavras, contra a homogeneização e uma economia de mercado global. O desenvolvimento agrícola ocidental pautou-se pela eliminação da diversidade das espécies vegetais, mediante a imposição de um número limitado e controlado de monoculturas específicas, altamente rentáveis. Como consequência, destruiu o meio ambiente. Os povos indígenas, ao contrário, mostrando profundo conhecimento do ecossistema, combinaram no decorrer do tempo variedades específicas de plantas, cultivadas durante longos anos, buscando conservar a diversidade da vida vegetal. O confronto entre essas duas visões fica claro na sequência desses fragmentos de relatos: **Hoje o fazendeiro pôs veneno em tudo, destruiu toda a mata; está desmatando tudo; só depois é que chegou o fazendeiro, derrubando tudo. Devastou tudo esse mato aqui; o fazendeiro queimou toda a nossa roça; o fazendeiro destruiu o que nós plantamo.**

O índio Kaiowá Rufino Romero em sua entrevista fez questão de diferenciar o termo Guaraní utilizado no Paraguai para designar o Forte de “*Trincheira Kue*” e o termo Guaraní utilizado pelos Kaiowá: **os paraguaio chama de Trincheira Kue... em índio Yvykuarussu,** pois sabe que a língua faz parte da história e é o tesouro de seu povo. Para ele, a língua representa unidade cultural diferenciada, liberdade, identidade. Ele não quer ser confundido

com o paraguaio, por exemplo. A sua língua é a de seus antepassados, transmitida de geração em geração.

Os estudos lingüísticos e históricos são muito utilizados em laudos antropológicos para efeitos de demarcação de terras indígenas, buscando-se a origem dos nomes dos lugares que deixam indicado a ocupação de regiões por povos que definem, em sua língua, a nomenclatura, os nomes próprios dos lugares. THOMAZ DE ALMEIDA⁷ define o estudo lingüístico e histórico da origem dos nomes dos lugares como indicação da ocupação de regiões por povos que definem, em sua língua, a nomenclatura, os nomes próprios dos lugares, considerando que as transformações dos nomes dos lugares de uma dada região ocupada por um povo não é fenômeno que ocorre repentinamente, mas requer a efetiva ocupação do território por este povo, sua apropriação cultural, e a incorporação de que o lugar é seu, legitimando desta maneira a imemorabilidade de uma dada comunidade num determinado território.

Não raro, a origem dos nomes ou locais são referências importantes para acontecimentos situados em tempos remotos, extrapolando o campo da memória vivida e adentrando-se pelo tempo dos antepassados míticos. A memória das referências geográficas remete aos seus antigos ocupantes. A notável memorização da toponímia testemunha a ocupação em caráter permanente da região por um longo período.

A memória do tesouro está sempre presente. Faz parte da tradição local relatar alguma experiência vivida envolvendo a existência do tesouro, sua mística, seus segredos, seus perigos: **Já escavamos e encontramos muita coisa debaixo da terra. às vez até sonho com as coisa que está enterrada lá embaixo junto com aquela casa. Encontramos corrente de**

⁷ ALMEIDA, Rubem Thomaz de. O Projeto Kaiowá-Nandeva: uma Experiência de Etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowá e Guarani-Nandeva contemporâneos de Mato Grosso do Sul. Rio de Janeiro : Museu Nacional do Rio de Janeiro, 1991.

ferro, tentamo puxar, mas não foi possível arrebentar. Temo até medo de escavar a terra por causa dos curioso e da FUNAI. Conheço muito lugar mas não posso contar.

A crença no tesouro constitui-se como um elemento estruturante da identidade do grupo e como tal realimenta-se de novos fatos que desempenham a função de reforçar a crença do grupo na sua existência. Assim, o desaparecimento de um missionário que trabalhou muitos anos com os Kaiowá da Paraguassu repentinamente abandonou seu trabalho e sua família desaparecendo sem deixar vestígios foi logo inserido como um elemento de atualização da memória do tesouro. Segundo os Kaiowá, um índio da Paraguassu teria encontrado parte do tesouro que confiou ao missionário para que vendesse e dividisse com ele o resultado da venda do ouro, o missionário teria desaparecido com todo o dinheiro.. Histórias fantásticas como essa ajudam a validar as crenças repondo sua validade princípios que norteiam e estruturam a história local.

O próprio interesse dos fazendeiros em expulsar os índios para toma possa da terra é creditado ao interesse pela posse do tesouro, pois **então o fazendeiro começou a tomar a terra e a ficar curioso sobre essa história da Trincheira Kue, pois sabe que tem ouro neste lugar.**

É possível concluir que as histórias da Trincheira Kue compõem um complexo de crenças estruturadas segundo uma lógica própria do grupo, fundindo sua trajetória histórica e os inúmeros conflitos que ocorreram no local. O complexo da crença no tesouro ordena as relações entre índios e brancos, estabelece o lugar ocupado por cada um dentro de um modelo de comunicação capaz de atribuir sentido à experiência vivida nos conflitos pela possa da terra e permite ordenar a própria trajetória histórica dos Kaiowá da Paraguassu.

Ciriaco Romero é irmão de Pancho Romero, liderava sua própria parentela, desmembrada da parentela do irmão já falecido. Também apontado como um dos principais depositários da história do grupo.

Meu nome é Ciriaco Romero, tenho 70 anos e já estou aposentado. Nasci aqui mesmo na aldeia de Paraguassu, minha mãe e minha mulher também nasceu aqui. Sempre morei aqui como também meu falecido irmão Pancho e o Rufino Romero, meus 4 filhos nasceu e vive aqui. Na época do meu avô, os índios teve que fugir e foi disperso pra vários lugares, mas voltou depois. Foi os índios os primeiros a ocupar este lugar, só depois é que chegou o fazendeiro, derrubando tudo. O primeiro fazendeiro a chegar aqui foi o Pinho que ocupou a fazenda Paraguassu e devastou tudo esse mato aqui. Os índios não fizeram nada porque achou que se o fazendeiro não perturbasse, eles ficavam quietos. O índio antigo é assim, não cria conflito com o fazendeiro, é uma forma de continuar vivendo, não é? ... Então o fazendeiro começou a tomar a terra e a ficar curioso sobre essa história da Trincheira Kue, pois ele sabia que tem ouro neste lugar.

Aqui, ao lado, na Yvykuarusu havia muita laranja doce, plantada pelo pessoal do forte. A nossa aldeia que já é área homologada, é terra de Kaiowá e já fomos invadidos diversas vezes. Numa dessas, apareceu a polícia civil armada, às escondidas. Depois veio quatro soldados do exército carregando arma dentro da mochila. Como não falou o que queria e entrou sem autorização da FUNAI, os índios se juntaram e pegaram o aparelho que servia para cavar a terra. Apreendemos todo o equipamento deles que ficou guardado na escola e então avisamos a FUNAI. A FUNAI veio aqui e devolveu as armas. Parece que esse grupo de soldados veio de Campo Grande. A entrada deles aqui na aldeia foi através da fazenda. Não participei da apreensão das armas, foi informado que eles vieram aqui para trabalhar e cavar o ouro e eles também roubaram pedra daqui. Já que veio sem autorização da FUNAI, saiu sem o

equipamento que trouxe. Este incidente foi na época do falecido Pancho e do enfermeiro da FUNAI, o Afrânio.. Agora que a aldeia está demarcada estamos tudo tranquilo, trabalhando nas roça.

Quando era criança, meu pai contava essa história da Trincheira Kue(em índio, Yvykuarussu) da mesma maneira que o pai dele havia contado quando ele era criança. Meu bisavô participou de uma briga há muito tempo atrás, os branco entrou aqui e matou muito índio. Depois veio a polícia e a metade dos índio já tinha morrido, os que sobrou ficou esperando os branco que estava na estrada. Novamente os branco matou muito índio, desta vez, os índio também conseguiu matar alguns branco. Diz que os índios matou e assou, fez churrasco dos branco mas não comeu. Isto só foi feito para que os branco respeite os índio. Um de meus irmão, o Romero, conhece bem esta história da Trincheira Kue. O que me contou sobre essa luta que ocorreu na Trincheira Kue é o seguinte: o nosso antigo contou que os Jesuíta chegou e fez um buraco aqui na terra para se proteger. Os soldado está um pouco mais longe, então a luta com os soldado e Jesuíta começou. Os índio também participou do lado dos soldado e contra os Jesuíta. Foi então que os Jesuíta fugiu às escondidas. A parte ocupada pela trincheira é grande, vai desde o rio Iguatemi e é lá que está enterrada a casa, dentro do rodado. Os Jesuíta enterrou muito ouro naquele buraco que fez para se esconder dos soldado e tentou voltar para matar os soldado por causa do ouro que foi enterrado em caixa pelas mulher dos Jesuíta e aí decidiram matar os marido, enterrando eles junto com o ouro.

Depois desta briga, os índio expulsou os soldado que queria matar todo mundo. Os índio esperou na estrada e **assaram eles**. Os índio expulsou primeiro os **Jesuíta** e então os soldado branco queria matar os índios à bala, **mas quando o índio reza, a bala não consegue atingir, a espingarda não funciona, então os índio usou flecha e facão para se defender**. Meu avô, que era rezador, também sabia muitas história, ainda hoje temo algum

rezador aqui na aldeia, meu irmão - o Valério. Até hoje algum companheiro dos Jesuítas desejam voltar em busca do ouro, mas não voltou ainda. Agora o tesouro é nosso. Sempre na época da Semana Santa aparece um fogo acesso bem alto no lugar onde está enterrado o ouro que acaba se apagando sozinho, já na época de meu pai este lugar acendia. Todo mundo que mora do outro lado da aldeia, lá na minha casa e do meu irmão já viu esse fogo acendendo. A busca por esse ouro tem causado muita morte ao índio e é por isso que está enterrado, escondido do branco e mais ninguém sabe onde está. Já achei um pedaço de prato antigo feito de barro e de prata, às vez também sonho com a casa que está enterrada, só os antigo conta bem essa história porque sempre moraram aqui.

Comentário: Consideram que os índios já viviam no local antes da chegada dos brancos, pois **foi os índio os primeiro a ocupar este lugar**, mas quando os brancos chegaram e ocuparam o local para a construção do Forte **os índios teve que fugir e ficou disperso para vários lugar mas voltou depois**. Esta opção pelo confronto mais direito com os fazendeiros é uma postura recente, que se iniciou principalmente na década de 1970, quando começaram a contar com o apoio de organizações da sociedade civil e tomaram conhecimento dos direitos que o Estado teoricamente lhes assegurava. Não que antes não houvesse resistência à invasão de suas terras, mas essa resistência era logo quebrada pela truculência dos fazendeiros, que faziam sua própria lei nos locais isolados da fronteira do Brasil com o Paraguai. Finalmente, todos os fatos relativos à existência do Forte giram em torno da existência do suposto tesouro e da disputa pela sua posse, sendo que tudo isso aconteceu **na época do meu avô**, o que significa dizer que se trata de acontecimentos que ocorreram no tempo antigo e, portanto, numa outra temporalidade, Avô é uma categoria ampla que engloba todas gerações dos antepassados.

A forte desconfiança em relação à FUNAI deriva de sua forma de atuação na região. Em 1915 inicia-se o processo de demarcação de terras indígenas no sul de Mato Grosso, a partir da escolha de reservas destinadas aos Guaraní que aqui habitavam. Porém, o processo lento e os entraves ocorridos na continuidade desta questão faz com que, hoje, ainda existam grupos que detêm apenas a posse parcial das áreas que ocupam, em outros casos há comunidades totalmente fora de posse da terra, pois foram despejados por pressão direta dos fazendeiros, ou por decisão judicial, sendo que via de regra a FUNAI foi omissa ou atuou de forma contrária aos interesses indígenas. **Já fomos invadidos diversas vezes.** Várias comunidades vivem hoje temporariamente despejadas em outras áreas ou na periferia de cidades

Qualquer cultura só se coloca o problema da identidade quando se confrontada com outro cujo grau de alteridade ameaça seus modelos tradicionais de ordenamento da vida social. Isto ocorre porque os mecanismos de socialização da cultura normalmente são eficientes ao ponto de levar os indivíduos a considerarem sua cultura como justa, perfeita e naturalmente humana. Assim, para os Kaiowá da Paraguassu, a chegada dos soldados e demais agentes (escravos, administradores, etc.), para a construção do Forte representa a abertura para um mundo novo, que se instala no seio do território em que lograram permanecer fora da influência.

A história de quatro séculos do continente americano tem sido a história da luta pela terra; a invasão do campo pelo capital, do despejo e despojo das terras. **A nossa aldeia que já é área homologada, é terra de Kaiowá.** O grupo conhece a situação jurídica da aldeia: a terra uma vez demarcada, será homologada através de decreto do presidente da República, publicado no Diário Oficial da União e finalmente regularizada através do registro da terra no Departamento de Patrimônio da União e no cartório imobiliário da comarca correspondente. Foi a própria comunidade que entregou uma cópia deste documento à pesquisadora, durante a penúltima visita à comunidade.. **Agora que a aldeia está demarcada estamos tudo**

tranquilo, trabalhando nas roça. A situação jurídica favorável aos índios e a expulsão do fazendeiro através de um mandato de segurança deixa estes tranquilos é mais sossegados em relação à sua terra e aos fazendeiros invasores. Os direitos indígenas sobre o seu território remete ao passado mas pensando no futuro, por isso é necessário reivindicar esse passado imposto pelo sistema jurídico territorial. Toda legitimação de seus direitos se baseia em seu passado, como um atestado ancestral, documento de outra ordem, que se constitui no argumento maior para sua legalidade.

Curiosamente, uma das falas dos entrevistados fez referência à antropofagia: **diz que os índios matou e assou, fez churrasco dos branco mas não comeu. Isto só foi feito para que os branco respeite os índio.** A etnografia Guarani (os muitos relatos dos jesuítas, citados por Meliá, por exemplo), revela que a antropofagia era de fato prática comum num passado muito distante, mas que foi totalmente abandonada pelos Kaiowá há pelo menos dois séculos. O fato de haver uma referência explícita a essa prática, pode ser mais um indício de que o conjunto de histórias relativas à experiência da relação dos Kaiowá com o Forte do Iguatemi, compõem um complexo de relatos muito antigos, transmitidos oralmente de geração a geração através dos séculos. De qualquer forma fizeram questão de enfatizar que assaram mas não comeram, atestando mais uma vez o abandono da antropofagia.

Quando os jesuíta chegou aqui colocou um cruzeiro (kurusu) e depois da guerra fugiu. A referência às crenças no culto da cruz e no xamanismo já vem registrado por Montoya em sua *Conquista Espiritual*. Certamente que este símbolo passou a integrar o imaginário Guarani desde os tempos das missões, pois, nessa época, este símbolo era utilizado e venerado ostensivamente. Se esta suposição estiver correta, a cruz passou a integrar também o pensamento indígena uma vez que a mesma aparece no mito do Pai Tomé, um dos primeiros relatos coletados pelos missionários.. Obviamente que o vocábulo “kurusu”, que aparece nos cantos e relatos indígenas, é uma guaranização do termo latino ‘cruz’. Outra

reminiscência deste termo diz respeito ao período da desintegração do Forte do Iguatemi, quando uma das poucas lembranças que ficaram após a invasão espanhola foi uma cruz que pertencia à igreja do forte.

O que chama a nossa atenção é que o forte do Iguatemi é uma figura hexagonal que faz recair o acento simbólico nos temas da defesa da integridade interior. O recinto hexagonal é o da cidade, é a fortaleza, a cidadela. O espaço circular é sobretudo o do jardim, do fruto, do ovo ou do ventre. Para os índios da Paraguassu, o espaço do Forte é sagrado e torna-se protótipo do tempo sagrado. A dramatização do tempo e os processos cíclicos da imaginação temporal só vêm, parece, depois desse primordial exercício de redobramento espacial **a parte ocupada pela trincheira é grande, vai desde o rio Iguatemi e é lá que está enterrada a casa, dentro do rodado.**

O termo *Yvy* (terra) e *Kua* (buraco) e *Rusu* (grande) é dado, pelos índios, ao que os paraguaios chamam de *Trincheira Kue* (ex-trincheira) e na região é conhecida como trincheira. Trata-se de uma gruta de aproximadamente 10 metros e que, segundo informações de documentação histórica, teria servido como trincheira (denominada de São Carlos) para as tropas espanholas no período colonial durante a invasão do Forte e contam na região, para os paraguaios durante a Guerra do Paraguai. Esta “trincheira” está nas proximidades do cemitério dos índios. Para eles a construção teria sido feita pelos jesuítas: **O nosso antigo contou que os Jesuíta chegou e fez um buraco aqui na terra para se proteger.** Chama a atenção também o fato dos Jesuítas terem sido mortos por suas mulheres e enterrados junto com o tesouro, talvez uma interpretação para o fato dos padres não disporem atualmente de esposas, já que poderiam temer que o fato se repetisse.

Não seria suficiente assinalar neste sonho sobre a casa enterrada a presença de uma espécie de achado arqueológico que seriam as ruínas do Forte do Iguatemi, sobrevivência de um mundo mais antigo. Vemos neste símbolo e na maneira como ele se dispõe no cenário do

sonho a expressão do esforço do inconsciente para transformar este sonho num sonho representativo da situação deste grupo, na medida em que reforça a idéia de um “nós” exclusivo, identificando os membros do grupo pelo fato de seus antepassados terem vivido uma história comum ligada à presença do Forte. A imagem do Forte adquire um significado político uma vez que atesta a imemorialidade na ocupação do território por este grupo Kaiowá, referendando a legitimidade atual da ocupação da terra, tornando-se, assim, um símbolo representativo coletivo deste grupo.

A substância do ouro como metal precioso é simbólica de todas as intimidades, seja nos contos em que o tesouro se encontra fechado num cofre escondido no quarto mais secreto, seja no pensamento alquímico com cujas secretas intuições a psicanálise coincide, de maneira trivial. Todos os vocábulos dizem incansavelmente que o ouro é justamente o princípio substancial das coisas, a sua essência encarnada. O ouro é uma substância ambivalente, motivo de riquezas e causa de desgraças: **A busca por esse ouro tem causado muita morte ao índio e é por isso que está enterrado, escondido do branco e mais ninguém sabe onde está; - Temo até medo de escavar a terra por causa dos curioso e da FUNAI.**

No convívio com os regionais, o folclore vai tomando o colorido local: passam a falar muito em “tesouro”, “ouro” e coisas semelhantes: **- Agora o tesouro é nosso.**

Pela maneira, porém, de se referirem a essas representações, dão a impressão de que o ciclo dos tesouros escondidos não se prende, para eles, preponderantemente a nenhum sonho de riqueza, mas tende a reduzir-se a idéias puramente míticas. Para os integrantes desta aldeia indígena, o interesse dos brancos pela posse da terra gira em torno do “tesouro escondido”: **- Veio homem de Amambai, escavou a trincheira em busca de “plata”; Conheço muito lugar mas não posso contar; - O Jesuíta enterrou muito ouro naquele buraco que fez para se esconder dos soldado e tentou voltar para matar os soldado por causa do ouro**

que foi enterrado em caixa pelas mulher dos Jesuíta e aí decidiram matar os marido, enterrando eles junto com o ouro.

A presença de amostras fragmentos de utensílios de cerâmica (*ipehegue-nhaeu*-cacos de barro) recolhidas e parcialmente analisadas, pelo arqueólogo Gilson Rodolfo Martins, nesta região tradicionalmente habitada por indígenas, somadas às ruínas do Forte Iguatemi, caracterizam a área como de valor arqueológico, registrado no Projeto “Levantamento Arqueológico do MS como sítio arqueológico MS-Ab/01: **Já escavamos e encontramos muita coisa debaixo da terra; já achei um pedaço de prato antigo feito de barro e de prata.** Com raras exceções, hoje em dia, os Pai não mais fabricam artefatos de cerâmica. Estes foram substituídos, no uso, por objetos de metal ou plástico adquiridos nas cidades vizinhas aos Tekohas.

As narrativas em questão tratam de acontecimentos ligados à sua própria mitologia e ao contato com os brancos durante vários períodos históricos: **meu avô participou de uma briga há muito tempo atrás, os branco entrou aqui e matou muito índio.** O fato de ter havido uma ruptura entre a primeira tentativa de povoamento e a segunda, vai interferir na construção da memória coletiva, que vai elaborar explicações sobre a existência e a desintegração do Forte, um dos primeiros marcos da ocupação branca no MS O próprio **Auto da Devassa** diz que se os duzentos habitantes tivessem continuado ali nos próximos setenta e cinco anos, a população teria aumentado a vinte mil pessoas, e assim estaria bem demarcada a fronteira do Império por aquele lado.

Decorrerão mais de duzentos anos até que a Cia. Mate Laranjeira se instale na região, inaugurando uma segunda e definitiva frente de ocupação branca, desta vez o contato com os brancos sendo definitivo e mais sistemático. Após a luta armada entre portugueses e espanhóis, o governo brasileiro se mobilizou no sentido de uma definição mais precisa dos limites fronteiriços com o Paraguai. A fronteira seca, antes livre e aberta, passa a separar

históricas, políticas e administrações específicas, o que afetará a população indígena de um e outro país. Os índios Guaraní não conheciam fronteiras formais e passam a sofrer com estes novos limites e com esta nova definição.

A importância e o papel dos rezadores foi muito enfatizada tanto nas entrevistas quanto nas conversas mais informais a esta aldeia: **Meu avô, que era rezador, também sabia muitas histórias, ainda hoje temo algum rezador aqui na aldeia, meu irmão - o Valério.** Em uma das ocasiões, Laurentino da Silva, aproveitou a oportunidade para contar que algumas coisas estranhas estavam acontecendo na aldeia, principalmente mortes, porque alguém andava fazendo feitiço. A minha acompanhante, esposa do capitão e membro de uma igreja protestante, aconselhou a não dar muito importância a esta situação e percebi que havia um clima constrangedor entre os dois.

Parte das atribuições de um xamã é realizar curas. A ele cabe fazer o diagnóstico e tomar providências para eliminar o mal depois de identificada a sua causa. Para isso ele recorre ao auxílio de espíritos e substâncias curativas específicos às várias doenças, ou ao processo de sucção do objeto que está causando a doença do paciente. Em geral, a teoria das doenças está ligada diretamente à concepção do mundo em seus aspectos naturais, sociais e sobrenaturais, formando um complexo sistema físico-social-metafísico que demonstra quão vinculadas estão as ações humanas à visão cosmológica desses índios.

Além de realizar curas, os xamãs são também responsáveis pelo bem-estar geral da comunidade, protegendo-a contra espíritos malignos, conduzindo recitativos ou cerimônias propiciatórias para boas colheitas, boas caçadas, invocando espíritos benignos para assistir na resolução de certos problemas.

Assim, as práticas religiosas estão profundamente enraizadas nas regras de convivência social, na condução das atividades produtivas e na história de confronto com a sociedade colonial: **e então os soldado branco queria matar os índios à bala, mas quando**

o índio reza, a bala não consegue atingir, a espingarda não funciona, então os índio usou flecha e facão para se defender. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: inicialmente existe a crença no xamã, na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio xamã ; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o xamã e aqueles que ele enfeitiça.

Para os Guarani esta questão da eficácia simbólica parece estar comprometida com a fragmentação das famílias e o processo histórico atual. Devemos distinguir três elementos necessários a esta eficácia: os líderes xamãs, os fiéis e a comunidade que cria aquele campo de gravitação. Se as transformações atuais alteraram em muito a vida dos Kaiowá da Paraguassu, elas não foram suficientes para demolir por completo suas crenças, como demonstra o conjunto de representações que gravitam em torno da presença do Forte em suas terras.

Outro recurso de que dispõe o Guarani para provocar e ao mesmo tempo dar vazão a suas vivências religiosas é o *porahêi* ou reza. O *porahêi* é sempre cantado e requer acompanhamento de *mbaraká* e *takuápú* para marcação do ritmo da dança. A reza pode ser comunitária, contando com a participação de toda a aldeia ou, pelo menos, de um grupo de vizinhança ou doméstico, limitado à família extensa. A reza aparece em muitas falas como forte símbolo da identidade étnica do grupo.

Alguns se referem à “força da reza, querendo com isto significar, ao que tudo indica, o poder mágico que lhe é inerente e além disso o *porahêi*, é também identificado com o “caminho da” alma pelo céu. Enfim, numerosas são as representações ligadas ao *porahêi*: os Guarani realizam assembléias, *Aty Guasu* (assembléias, encontros, grandes reuniões), onde

conversam e debatem sobre a demarcação de suas terras e, à noite rezam. As circunstâncias negativas ameaçam a desestruturação têm fortalecido a identidade dos Kaiowá. Colocada em risco a sobrevivência física e cultural, parece que são instigados a voltarem-se para suas práticas e movimentos religiosos que revigoram a cada ameaça.

Mas os problemas e os conflitos envolvidos com a posse das terras tradicionais Kaiowá continuaram. As gestões dos líderes políticos revelaram-se de pouco efeito frente a pouca disposição do Estado em assegurar o direito indígena. Esta ineficiência, que gerou críticas severas principalmente por parte das mulheres, foi interpretada como indício de que havia um distanciamento dos *mboruvixa* - líderes políticos - das orientações sagradas. Os sacerdotes Kaiowá (*Pa'i*) passam então a orientar as assembléias, participando e dirigindo as cerimônias. A cada quatro ou cinco semanas realiza-se reunião num *tekoha*, previamente combinado, dois dias de encontro, onde discutem durante o dia e rezam à noite: **quando o índio precisa, o índio reza e dança**. O incremento das rezas durante as reuniões políticas ocorreu principalmente a partir da década de 1980 e contou com o apoio de organizações não-governamentais como o CIMI e o PKN.

Mantendo a dança ou revitalizando-a, os xamãs reatualizam de fato tanto a mitologia tradicional como a própria instituição xamã ligada a esta, com a intenção de fortalecer todo o sistema cultural guarani. Daí sua importância como recurso na luta anti-colonial e na luta pela terra nos dias atuais. Uma vez mais, a dança aparece como forma de resistência contra a nova cultura, e implicitamente como afirmação da própria identidade, espaço e tempo privilegiado de seu modo de ser.

O atual revigoramento das práticas religiosas tradicionais, principalmente naquelas áreas onde existe o embate pela demarcação das terras leva a crer que a confiança nas rezas continua como um forte elemento de vida social dos Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Por outro lado, a expansão do pentecostalismo entre os Kaiowá coloca uma série de impasses aos

mecanismos de produção e reprodução cultural, mas ao mesmo tempo demonstra que permanece o mesmo tipo de confiança firme nas rezas como mecanismo capaz de modelar a convivência social e resolver os problemas de convivência entre as pessoas, moldando as regras de sociabilidade e aproximando os humanos das divindades, conforme PEREIRA.⁸

Huto Vera pertence ao subgrupo Nandeva, e é originário da aldeia Pirajuí, veio para exercer o cargo de professor na Paraguassu. É irmão do atual capitão, o Otávio Vera. Casado com Analisa Bull Vera (branca e professora também). Os dois moram na aldeia, perto da escola e do capitão Otávio.

É a primeira vez que alguém faz essa pergunta. Eu estou dizendo pela primeira vez. Tem uma história da Trincheira Kue, que os mais velhos passam e contam para a gente. É muito importante porque é um ponto de partida para nós porque para a gente é um registro. Acho que isso é importante. Os mais velhos passam para a gente e a gente cultiva. Os nossos antepassados acompanharam tudo de fato. Quando o exército chegou, nós acompanhamos de perto para ver realmente o que estava acontecendo. Houve uma mobilização, não tem dúvida. Porque não podem chegar aqui na aldeia de qualquer jeito. A Trincheira Kue para nós além da memória significa uma parte importante da nossa história, é uma coisa de valor. Isso para nós é um documento de luta. Nós precisamos de arrumar documentos, porque nós não temos nada sobre essa História, para a gente começar a contar essa História que houve, para mostrar para as crianças

⁸ PEREIRA, Levi Marques.

Em seu depoimento, os professores definem o que significa para eles a Educação Indígena:

O que significa para nós realmente a Educação, eu acho que, caso uma aldeia feita a Paraguassu é mais um passo no sentido de ler e escrever, da continuação e da complementação daquilo que nós temos já na aldeia, de conhecimento, porque nós já temos esse conhecimento muito amplo. A escola é uma forma de ampliar o mundo, o estudo é nesse sentido. O esporte, no nosso caso, o futebol, é muito importante. A educação é uma forma da criança quando crescer não se envergonhar de ser índio. O que existe na Educação lá fora, aqui na aldeia a gente só aprimora, com as pessoas daqui mesmo. Os pais querem muito que os filhos saibam ler e escrever, de ter noção de uma continha para fazer compras. Uma continha a mais faz diferença. Pensamos nessas utilidades. A nossa preocupação é ler e escrever Guarani, também, muito mais agora do que no passado. Por quê? Antigamente saíamos para caçar, mas agora temos que nos preparar para a Educação, aprimorar nossa Educação. Colocamos essas diferenças para as crianças, do índio e do branco. Nós sempre colocamos que a Educação é algo urgente. Como professores, temos a responsabilidade de passar o todo para eles.

Comentário: Ter uma identidade é ter uma memória própria. A própria Constituição Brasileira ⁹ garante isto aos índios. Por isso a recuperação da própria história do forte é um

⁹ O Artigo 78. da Lei no. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, decretada pelo Congresso Nacional e sancionada pelo Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Das Disposições Gerais no que se refere à Educação Indígena, estabelece:

O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I-proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

direito fundamental que os professores da Paraguassu reivindicam quando afirmam que: **nós precisamos de arrumar documentos, porque nós não temos nada sobre essa História, para a gente começar a contar essa história que houve, para mostrar para as crianças.** E também, pela atual Constituição, é garantido o fundamento dos direitos territoriais indígenas, particularmente da garantia de suas terras: **a trincheira é muito importante porque é um ponto de partida para nós porque para a gente é um registro.** E para isto, cabe restabelecer a importância da memória indígena, transmitida por tradição oral, recolhendo-a, dando-lhe voz e legitimidade em justiça.

Quando um grupo humano vive muito tempo em lugar adaptado a seus hábitos, não somente os seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens que lhe representam os objetos exteriores. Estes índios habitam desde tempos imemoráveis ao redor desta Fortaleza e suas lembranças se ligam a estas imagens do Forte. Este lugar sempre se destaca na memória dos habitantes: **a trincheira para nós além da memória significa uma parte importante da nossa história, é uma coisa de valor, acho que isso é importante.** Para eles, perder este lugar, seria perder o apoio de uma tradição que os ampara. Porém, a memória que garante a permanência desses tempos imemoráveis apoia-se ela própria, sobre a permanência do espaço ou, pelo menos, sobre a permanência da atitude adotada pelo grupo frente a essa porção do espaço. É preciso considerar aqui, como um conjunto, as coisas, e os signos ou símbolos que a sociedade a ela relacionou, e que, desde que direcione sua atenção para o mundo exterior, estão sempre presentes em seu pensamento. *Porque os lugares participam da estabilidade das coisas materiais e é baseando-se neles, encerrando-se em seus limites e sujeitando nossa atitude à sua disposição, que o pensamento coletivo do grupo tem maior oportunidade de se eternizar e de durar: esta é realmente a condição da memória.*¹⁰

II-garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.

¹⁰ HALBWACHS, Maurice. Op. cit. p. 159, 160.

Um aspecto que vale a pena destacar sobre a memória étnica é o da memória como acumulação de experiência e de informação, inclusive de energia, projetos e possibilidades. Os Kaiowá da Paraguassu têm seus memorialistas, os encarregados da memória do grupo: **os antigo conta bem essa história porque sempre moraram aqui.** Tal memória vem para fora e ganha toda sua importância, muitas vezes, nos movimentos sociais, na própria luta pela terra, pelo reconhecimento como grupo, pois a memória do grupo foi preservada: **isso para nós é um documento de luta.**

Há, hoje, na aldeia Paraguassu uma escola municipal (que ficou desativada por um período e leva o nome de *Pancho Romero*, liderança que lutou pela volta destes índios quando foram despejados por várias vezes). Mantida pela Prefeitura de Paranhos, reinaugurada em 1999, com professores indígenas, onde se realiza uma educação bilingüe, com aproximadamente 95 alunos. Há uma enfermaria, com enfermeira indígena. Os índios dispõem de bens como gravadores, bicicletas e um caminhão para os trabalhos da lavoura. Percebemos uma independência e uma busca de autogestão cada vez maiores dentro destas reservas indígenas em relação à sociedade nacional.: **Os pais querem muito que os filhos saibam ler e escrever, de ter noção de uma continha para fazer compras. Uma continha a mais faz diferença. Pensamos nessas utilidades.**

De acordo com informações dos próprios professores, além das disciplinas da grade curricular, há uma preocupação cada vez mais crescente em relação à preservação da própria cultura., como por exemplo, o desenvolvimento de atividades artesanais indígenas, trabalhos em barro, estudo de plantas por eles conhecidas como forma de enriquecer e valorizar a cultura: **é uma complementação daquilo que nós temos já na aldeia, de conhecimento, porque nós já temos esse conhecimento muito amplo** Qual a função que a escola tem para esta comunidade? Parece que há uma correlação entre escola e os valores culturais do grupo.. A escola passa a ser um espaço de resgate do seu próprio conhecimento,e ao mesmo tempo

um instrumento que os habilita em sua convivência com os brancos. Os alunos participam ativamente destas atividades e conhecimentos práticos como também fazem representações teatrais.

A função da escola criada no século passado pelo Estado brasileiro sempre foi, desde os seus primeiros momentos, incorporar os índios à sociedade nacional, seguindo o modelo colonial da catequese missionária. Só recentemente houve mudanças na legislação assegurando a autonomia das comunidades indígenas e sua participação em programas de educação..

De lá para cá, a situação das escolas indígenas mantidas pelo Estado - ali onde existem - não mudou substancialmente.. Entretanto, maioria das escolas indígenas do Mato Grosso do Sul ainda segue currículos das Secretarias Estaduais e Municipais de Educação, impondo práticas educativas e conteúdos programáticos que não levam em consideração as especificidades culturais de cada comunidade e seus processos próprios de aprendizagem: **colocamos essas diferenças para as crianças, do índio e do branco.**

Os professores indígenas da Paraguassu afirmam que a falta da escrita condena-os a uma condição de “bárbaros”, tratados como primitivos, destituídos da razão, não possuindo escritura ou documentos em que recomendassem à posteridade as suas Histórias: **A educação é uma forma da criança quando crescer não se envergonhar de ser índio.**

A escrita foi sempre determinante no contar a história. O que a sociedade ocidental muitas vezes esquece é que há uma espécie de escrita indígena grafada nas cesteiras, nos desenhos, na pintura.

A historiografia ocidental, da qual a brasileira faz parte, desdenhou desde o seu início qualquer documentação verbal que não fosse escrita, padronizando este traço e universalizando o seu modelo de confiabilidade nos documentos escritos, fazendo extensiva esta qualidade ao “resto” do mundo que foi encontrado no processo colonizador.

Durante muito tempo, a historiografia considerou os povos ágrafos como “povos sem história” ou povos pré-históricos, devido à exclusiva falta de “literacidade”, isto é, de uma prática sistemática de leitura e escritura. As sociedades de memória oral foram também consideradas sociedades pré-lógicas que, não dominando a escrita, não detinham o saber. Argumentava-se que, na ausência de documentos escritos, os documentos de cultura material constituiriam pistas frágeis para o levantamento da história desses povos. Quanto à tradição oral, ela não era digna de credibilidade. Portanto, acreditava-se que sem fontes escritas, não há história, não há saber.

Um dos principais argumentos tradicionalmente usados para afirmar a “superioridade” da escrita frente aos recursos orais apoia-se justamente na consideração de que a oralidade é frágil, fantasiosa e não armazena o saber com a mesma fidelidade e o mesmo poder acumulativo da documentação escrita, o que é fundamental para a construção da memória histórica.

Embora possamos estabelecer tecnicamente a diferença entre as sociedades essencialmente orais e as sociedades onde predomina a escrita para poder estudá-las melhor, as formas distintas de armazenamento, transmissão e produção do saber exigem procedimentos particulares de abordagem. Devemos considerar a equivalência de tais sociedades no sentido de que ambas possuem uma memória institucionalizada: **A escola é uma forma de ampliar o mundo, o estudo é nesse sentido.**

A escola indígena cujo objetivo, hoje, é a conquista da autonomia socio-econômico-cultural de cada povo, enfrenta uma contradição: como compatibilizar, de um lado, a literacidade que ela instaura e, de outro, a tradição oral que deve preservar e valorizar, pois junto com a língua materna, é a base da identidade étnica: **A nossa preocupação é ler e escrever Guaraní, também muito mais agora do que no passado.** A instituição legal da educação bilíngüe deve ser acompanhada do reconhecimento de uma escola indígena

intercultural, específica e diferenciada Outra preocupação é que esta educação seja ministrada pelos próprios professores Guarani: **O que existe na Educação lá fora, aqui na aldeia a gente só aprimora, com as pessoas daqui mesmo.**

Ler e escrever está relacionado aos “índios letrados” que ocupam os cargos que surgiram a partir do contato intenso e permanente com a sociedade nacional., onde a leitura e a escrita, símbolos do sistema do branco, faz oposição ao sistema do Kaiowá. Em Mato Grosso do Sul são freqüentes os encontros dos professores Kaiowá e Nandeva, realizados, geralmente na cidade de Dourados. Nesses encontros são discutidos problemas que afetam o trabalho de educação por eles realizados no interior das áreas indígenas. A maioria desses professores é composta por funcionários das secretarias municipais de educação e desenvolvem o ensino bilingüe - guarani/português, recebendo cursos de formação e acesoramento de Ongs, universidades e secretaria estadual de educação.

Os jovens professores ocupam posições ambíguas que exigem deles grande habilidade política. E o professor Huto (irmão) do capitão não foge a esta regra. Os dois, apesar de não serem originariamente desta aldeia, ocupam hoje cargos e posições de prestígio, que exigiu deles uma enorme habilidade política, fora e dentro da aldeia.

A escrita possibilita ao índio aparecer como um ator histórico, consciente enquanto sujeito da história, desenvolvendo estratégias políticas e moldando o próprio futuro diante dos desafios e das condições do contato e da dominação, onde sua presença tem sido de uma riqueza extraordinária, possibilitando a reivindicação de seus direitos, contribuindo para a recuperação da memória histórica e para a reafirmação da identidade étnica nestas comunidades, para a recuperação de espaços nos processos históricos dos quais os índios foram excluídos: **Nós precisamos de arrumar documentos, porque nós não temos nada sobre essa História, para a gente começar a contar essa história que houve, para mostrar para as crianças.** Agora trata-se não só de **contar**, mas também de **mostrar**. A

palavra escrita é residual porque aparece em textos e em livros. A tradição oral não representa este tipo de resíduo ou depósito. Há uma consciência de que a escrita é absolutamente necessária para o desenvolvimento não só da ciência mas também da história. A escrita representa um vasto complexo de forças que não seriam acessíveis sem ela.

Se existe uma luta pela terra, com muito mais veemência existiu e continua existindo uma luta pela língua. Se a terra é para o Kaiowá o lugar de todo nosso ser, econômico, político e social, a língua Guarani é o lugar do nosso modo de ser, não é estranho, pois, que um dos últimos refúgios da resistência dos povos esteja nela. Sua visão de mundo é traduzida na linguagem. Há portanto, uma consciência do fato de que a perda do idioma seria também a de outros valores da cultura. Portanto, a manutenção da língua Guarani é a arma mais importante para a autodefesa do grupo. As crianças aprendem português apenas em idade escolar e o Guarani é utilizado mesmo na presença do branco, como constatamos em nossas viagens a esta aldeia: **A nossa preocupação é ler e escrever Guarani.**

Podemos, finalmente considerar a escola indígena como espaço de ensino da história, da língua Guarani e das tradições deste grupo, percebendo que a tradição oral e as fontes escritas têm um papel muito importante na preservação da memória e da identidade étnica. Felizmente, a escrita embora possa até destruir a memória oral pode também adaptá-la e restaurá-la a novas situações históricas.

Depoimento de Levi Marques Pereira, antropólogo e professor da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

Os Kaiowá da Paraguassu têm um verdadeiro fascínio por contar as histórias do Forte. A primeira vez que lá estive foi em 1990, já era conhecido de alguns deles e me hospedei na casa de Rafael Benites, na época o capitão da aldeia. A área ainda não era demarcada e eles

ocupavam uma pequena porção de terra, de mais ou menos 300 ha, justamente onde ficavam as ruínas do Forte.

Na época, eu trabalhava no Projeto Kaiowá-Ñandeva, uma Ong que acompanhava judicialmente os processos de demarcação de terra e prestava apoio para a subsistência das comunidades que estavam reivindicando a demarcação de suas terras com programas de subsistência, principalmente de apoio agrícola. Caminhei com eles pelas roças e logo começaram a contar histórias sobre o Forte, relatando as lutas que aí se desenvolveram e o envolvimento dos Kaiowá. Tantas foram as históricas e tão vivas elas eram relatadas que à noite até sonhei com as guerras, os soldados, as inúmeras mortes. Retornei inúmeras vezes à Paraguassu e o tema do Forte sempre aparecia com destaque.

Olhando a lista dos informantes que prestaram depoimentos para a Ana, pude notar que ela é composta por representantes das principais famílias extensas que vivem no local. De certa forma, pode-se afirmar que eles escolheram seus memorialistas e apresentam à pesquisadora, pois estas são as pessoas que consideram autorizadas para falar com propriedade e legitimidade sobre a história do Forte. Isto está relacionado diretamente com a posição que ocupam na sociedade enquanto lideranças políticas (chefes, professores), cabeças de parentela ou liderança religiosa.

A história do Forte faz menção aos antepassados, sua luta com os invasores, as dificuldades e mortes que elas causaram e, por fim, ao triunfo dos Kaiowá que foram os únicos que permaneceram no local. A ocupação definitiva do território pelas frentes de ocupação econômica que se instalam na região no século XX representou a perda da terra para os fazendeiros. No entanto, os Kaiowá reivindicaram seus direitos sobre o território, com ênfase no local onde se encontram as ruínas do Forte, alegando que essa terra lhes pertence por direito, já que a comunidade, através de seus antepassados, tem um vínculo histórico com o local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do estudo sobre a memória do Forte foi possível identificar o lugar que ela ocupa na reprodução dessa comunidade no tempo a partir da referência de um espaço que se constitui como lembrança viva dos antepassados. Foi possível identificar também como se constitui sua memória coletiva e como esta memória lhe permite fazer face a acontecimentos muito diferentes que fundam sua memória viva e operante e encontrar ainda hoje a sua identidade, através de alguns elementos de sua cultura, isto é, uma totalidade de idéias, sistemas de valores, formas de comportamento e outros aspectos, que parecem fundamentais como a terra, a língua, as tradições e a religião, que funcionam como suportes dessa memória.

Estas memórias, como fortes referências para o grupo não têm um nexo necessário com a história instituída, pois desempenha o papel fundamental de manter a identidade do grupo e seu vínculo memorial com o território. O desafio para a historiografia é então, fazer com que experiências silenciadas, suprimidas dialoguem com a dimensão histórica, cujos registros escritos, cumprem determinações alheias à lógica dos Kaiowá.

A memória coletiva do Forte reforça a idéia de um “nós” exclusivo, identificando os membros do grupo pelo fato de seus antepassados terem vivido uma história comum. A lembrança do Forte é assim um elemento integrador da identidade étnica. O Forte constitui-se num lugar de culto, de memória, um símbolo de sua história. A memória do Forte adquire um significado político uma vez que atesta a imemorialidade na ocupação do território por este grupo Kaiowá, referendando a legitimidade atual da ocupação da terra pelo grupo, o que foi

contestado por fazendeiros, com os quais disputaram a terra durante décadas, até que o poder público assegurou o direito de posse dos índios, demarcando a sua área como terra indígena.

A memória do Forte, como um símbolo do mundo dos brancos, fornece um motivo privilegiado para estes índios pensarem a situação do contato e a invasão de seu mundo pela sociedade ocidental. A memória coletiva se prende muito mais a um passado vivido, do que ao passado apreendido pela história. Esta memória é constantemente realimentada na consciência do grupo, é neste sentido que a história vivida se distingue da história escrita: ela tem tudo o que é preciso para construir um quadro vivo e natural. A memória do Forte torna-se assim uma representação coletiva deste grupo, um marco essencial na história territorial e na consciência étnica deste grupo. A leitura que os Kaiowá fazem deste Forte está totalmente dependente do contexto em que se encontram hoje, o processo de contato com o homem branco e a luta pela terra. Assim, é que afirmam que **a trincheira kue para nós é um documento de luta.**

O primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá um fundamento -aparentemente histórico - à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem. A memória coletiva tende a confundir a história e o mito. O episódio do Forte do Iguatemi mescla elementos da mitologia do grupo, através da reelaboração de mitos e rituais. A concepção guarani da temporalidade não rompe com o tempo cíclico, apoiado em mitos e ritos. Os períodos remotos sobrevivem exclusivamente através de relíquias, palavras, símbolos, objetos materiais, imagens. Testemunhos do contemporâneo e história do passado se misturam, evidenciando a manipulação, num mesmo discurso, de diferentes concepções de temporalidade.

Percebemos entre os narradores dois tipos de discurso: do tipo “histórico”, a citação explícita da fonte da informação - quem disse, quem ouviu e quem retransmitiu, cujo objetivo é relatar, com a maior precisão possível, um evento que os autores das informações situam no tempo e no espaço a partir da identificação dos informantes. Os relatos sobre a história do

“despejo” situa-se nesta categoria. Já, na narrativa mítica, a fonte costuma não ser mencionada, usando-se a referência a categorias genéricas do tipo “os ancestrais”, “os antigos”, enquanto autores de uma informação que vem sendo repassada através das gerações.

Na categoria da narrativa mítica, o público tem uma importância fundamental, na medida em que garante a continuidade da informação. E, apesar das adaptações que cada narrador/contexto impõe ao seu conteúdo, a apropriação coletiva característica deste modo de transmissão também acaba garantindo a fidelidade das informações repassadas de boca em boca, de geração em geração, como parte de um discurso construído por todos: nenhum deles representa a totalidade do pensamento do grupo, nem tem autoridade para definir, sozinho, o conteúdo de uma reivindicação.

Consideramos parte importante de seu repertório coletivo os depoimentos constituídos sobre a memória do Forte do Iguatemi, de forte teor mítico, e que demonstram uma profunda permanência no imaginário coletivo social. E embora não seja possível fazer um corte cronológico rígido, uma vez que muitos daqueles depoimentos são vivências que vêm de séculos passados, e constituem, em seu conjunto, práticas vigorosas. Podemos perceber nos depoimentos como as divisões periódicas da memória e mesmo os fatos escolhidos neste trabalho de rememoração, dizem respeito essencialmente à trajetória do grupo e contribuem na formação de sua identidade.

A memória do Forte sobreviveu ao seu desaparecimento, assumindo a forma de um mito, indispensável para a sustentação das formas comunitárias de vida, que, pôr não poder se ancorar na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais e religiosas passadas. O passado longínquo pode então se tornar promessa de futuro e, às vezes, desafio à ordem estabelecida. A memória oral embora uma memória empobrecedora, é ao mesmo tempo criadora, que por vezes assimila numa mesma lembrança acontecimentos diversos, mas que também é capaz de enriquecer uma lembrança de estratificações sucessivas. Entendemos

que no processo de transformação encontramos presente a reprodução de permanências e de um processo de mudança próprio verificado nesta cultura oral.

Esta comunidade indígena nos mostra, na sua prática social e política, que a tradição não é uma coisa fossilizada do passado que só pode persistir no isolamento. Ao contrário, tradição é o conjunto de significados - crenças, valores, saberes - que um povo construiu e vai transformando de geração a geração: pedaços de recordações misturadas aos monumentos e aos costumes e aos acontecimentos - enfim, uma memória inscrita nas pedras do Forte do Iguatemi. O Forte do Iguatemi, portanto, exerce um papel mítico, sendo um eixo do mundo e um símbolo de resistência. O episódio do Iguatemi pode ser encarado como um acontecimento que revela conflitos latentes explícitos entre índios e brancos ao mesmo tempo que, abre como evento, e incorporado pelos Kaiowá dentro da lógica de funcionamento de sua estrutura social e princípios cosmológicos.

Um acontecimento histórico único como foi o Forte do Iguatemi, uma vez tornado efetivo no plano coletivo, não está destinado a permanecer apenas na esfera da recordação através da tradição oral ou da narrativa escrita, mas pode ser submetido à renovação ritual num cerimonial, do mesmo modo que uma renovação cosmológica. “Descobrir” estes índios e sua experiência coletiva é contribuir para a releitura de sua história e revelar como mantêm e reformulam tradições, ainda que sujeitos às condições opressivas e desumanizadoras exercida pelos brancos. Do ponto de vista desta situação de contato, a sociedade deve ser vista como um produto histórico, constituída por grupos distintos e desiguais, e portanto profundamente marcada pelo conflito e pela contradição.

Para concluir pode-se dizer que o Forte planejado como um empreendimento militar capaz de assegurar o domínio português nos longínquos sertões do Oeste, não resistiu às pestes, à fome e aos ataques dos índios. Seu abandono pelos soldados e colonizadores não implicou que ele tenha deixado de existir: ele continua vivo e atuante na memória dos índios como uma referência que atesta a presença do grupo no território desde tempos remotos.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTI, Verena. *História Oral: a experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas, 1989.
- ALMEIDA, Rubem Thomaz de. *O Projeto Kaiowá-Nandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowá e Guarani-Nandeva contemporâneo de Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro : Museu Nacional do Rio de Janeiro, 1991.
- AZARA, Felix. *Viajes por La América Meridional*. Madrid : Collección Austral, 1969.
- BARRE, Marie-Chantal. *Ideologias Indigenistas Y Movimientos Indios*. Siglo Veintiuno Editores, 1988.
- BASTOS, Uacury de Assis . *Expansão Territorial do Brasil Colônia no Vale do Paraguai (1767-1801)*. São Paulo : USP, 1992. Tese (Doutorado em História) -Universidade de São Paulo.
- BELLOTTI, Heloísa Liberalli. *Autoridade e Conflito no Brasil Colonial: O Governo do Morgado de Mateus em São Paulo (1765-1775)*. São Paulo : 1979.
- BOSI, Ecléia. *Memória e sociedade - lembranças de velhos*. São Paulo : T.A. Queiroz e Universidade de São Paulo, 1987.
- BRAND, Antônio. *"O Confinamento e Seu Impacto sobre os Pai-Kaiowá"*. Dissertação (Mestrado), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, nov. 1993.
- _____. *"O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: Os Difíceis Caminhos das Palavras"*. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre : 1997.
- BRUIT, Héctor H. *Bartolomé de Las Casas e a Simulação dos Vencidos*. Campinas : Ed.da UNICAMP, 1995.
- BRUNO, Hernani Silva. *Viagem ao País dos Paulistas*. Rio de Janeiro : Liv. José Olympio Ed., 1966 (Coleção Documentos Brasileiros).
- BURKE, Peter. *A Escrita da História - novas perspectivas*. São Paulo : Ed. UNESP, 1992.

- CAMPESTRINI, Hildebrando, VAZ, Acyr. *História de Mato Grosso do Sul*. Academia Sul-mato-grossense de Letras, 1991.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo : Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política (trad. Theo Santiago). Rio de Janeiro : Editora Francisco Alves, 1982.
- COHEN, Bernard. *O Que É Etnohistória?* Artigo publicado em “Etnohistory”, (Trad. J. Ribamar B. Freire e Regina Celestino de Almeida). Universidade do Amazonas Instituto de Ciências Humanas e Letras - Departamento de História.
- CORREIA FILHO, Virgílio. *À Sombra dos Ervaes Mato-grossenses*. São Paulo : Editora Ltda. In Monografias Cuiabanas, São Paulo, v. IV, 1925.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- DE DECCA, Edgard S. Memória e Cidadania, IN: *O Direito à Memória - Patrimônio Histórico e Cidadania*. São Paulo : DPH, 1992.
- FERREIRA Neto, Edgard. “ História e Etnia”, IN: CARDOSO, Ciro Flamarion & FRANCHETTO, Bruna.. A Celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu). IN: CASTRO, Eduardo Viveiros de & CUNHA, Manuela Carneiro da (orgs.). *Amazônia - Etnologia e História Indígena*. São Paulo : NHII-USP/FAPESP, 1985.
- GADELHA, Regina M.A.F. *As Missões Jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sociais, econômicas, coloniais do Paraguai (sécs. XVI e XVII)*. São Paulo : Ed. Paz e Terra, 1980.
- GALLOIS, D.T. Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição dos Waiãpi. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.
- GAY, Peter. *O Estilo na História*. São Paulo : Ed. Paz e Terra, 1989.
- GINSBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. São Paulo :Companhia das Letras, 1990.
- GOW. Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*. Oxford : Clarendon Press, 1991.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. MEC.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. *Memória Coletiva e História Científica*. In: *Revista Brasileira de História, ANPUH, vol. 14, no. 28, Espaço Plural, 1994, p. 180-192*.

- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo : Ed. Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.
- HILL, Jonathan (org.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press, 1988, p. 1-17.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *O Extremo Oeste*. São Paulo : Ed. Brasiliense, Secretaria do Estado da Cultura, 1986.
- Monções*. Rio de Janeiro : Ed. Brasiliense, 1990
- HUTTON, Patrick. *History as an Art of Memory*. Hanover : University Press of New England, 1993.
- JAPIASSU, Hilton. *Nascimento e Morte das Ciências Humanas*. Rio de Janeiro : Ed. Francisco Alves, 1978.
- LE GOFF, Jacques, NORA. Pierre. *História: Novos Problemas, Novas Abordagens, Novos Objetos*. Rio de Janeiro : Ed. Francisco Alves, 1976.
- A História Nova*. São Paulo : Editora Martins Fontes, 1978.
- “Para uma Antropologia Histórica”*. IN: *Para Um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa : Editorial Estampa, 1980.
- História e Memória*. Campinas : Editora da UNICAMP, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas : Editora Papirus, 1962.
- Raça e História*. Lisboa : Editorial Presença, 1989.
- História e Etnologia*. Departamento de Antropologia. IFCH-UNICAMP. Textos Didáticos, no. 24. Maio de 1996.
- MARCOS, César de Freitas, *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo : Editora Contexto, 1998.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *(Re) introduzindo História Oral no Brasil*. São Paulo : Ed. USP, 1996.
- MELIÁ, Bartolomeu. *El Guaraní Conquistado y Reduzido: Ensayos de Etnohistoria*. Assunción : Biblioteca de Antropologia, 1986, Centro de Estudios Antropológicos-UCIUSA.
- El “Modo de Ser” Guaraní in la Primera Documentación Jesuítica (1594- 1639)*. IN *Archivum Historiceum soc. Iesu* 50. Roma, 1981, pp. 212-33.
- El Guaraní Conquistado y Reduzido: Ensayos de Etnohistoria*. Assunción : Biblioteca de Antropologia, Centro de Estudios Antropológicos-UCIUSA, 1986.

- MENDONÇA, Rubens de. *História de Mato Grosso*. 4a. edição. 1970.
- MONIOT, Henri. "A História dos Povos sem História". IN: *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro :Francisco Alves, 1976.
- MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a História do Brasil Meridional - séculos XVI-XVII. IN *História dos Índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha (org.). São Paulo : Cia das Letras, 1992.
- MONTENEGRO, Antonio T. *História Oral e Memória*. São Paulo : Ed. Contexto, 1992.
- _____. *A Invenção das Comemorações* (Prefácio) IN *Memórias Revisitadas - O Instituto Aggeu Magalhães na Vida de Seus Personagens*. Recife : Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz 1997.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista Espiritual hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesus en las Provincias del Paraguai, Paraná y Tape*. Madrid : Edição de Bilbao, 1993.
- NORA, Pierre. *Entre Memória e História: A problemática dos Lugares*. (tradução Yara Aun Khoury).Paris : Gallimard, 1984.
- OVERING, Joanna. *O Mito como História: um problema de tempo, realidade e outras questões*. MANA, Estudos de Antropologia Social, vol. 1, no. 1, out. 1995, Rio de Janeiro.
- PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Depto de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1999.
- POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*, IN *Estudos Históricos* 1989/3 São Paulo : Editora Revista dos Tribunais, 1988.
- SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena*. São Paulo : Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1969.
- _____. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo : EDUSP, 1974.
- _____. *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas no Brasil*. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- SCHWARTZ, Stuart. *Conceptualizing Post-Dependentist Brazil: Colonial Historiography and the Search for New Paradigms* (exemplar mimeo).
- SILVA, Aracy Lopes da. & GRUPIONI, José Donisete Benzi (orgs.). *A Temática Indígena na Escola*. Brasília : MEC/MARI/UNESCO, 1995.

- SOUZA, João Batista de. *Evolução História Sul Mato Grosso*. São Paulo, s.d.
- SUNSNICK, Branislava. *Los Aborígenes del Paraguay II: Etnohistória de los Guaraní*.
Asunción : Museu Etnográfico Andres Barbero, 1979.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América - A Questão do Outro*. São Paulo : Martins
Fontes, 1988.
- THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado*. Trad. de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro :
Ed. Paz e Terra, 1992.
- TRIGGER, Bruce G. I. *Etnohistória: Problemas e Perspectivas*. Revista trimestral editada no
Texas, USA. no. 29 (1), 1982, p. 1-19. (trad. Reina C. de Almeida e José Ribamar B.
Freire).
- WENCESLAU, Marina E. *O Índio Kaiowá e a Comunidade dos Brancos*. São Paulo, 1990.
Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo, 1990.
- WRIGHT, Robin M. *Guerras e Alianças na História dos Baniawa do Alto Rio Negro*.
Ciências Sociais Hoje, 1990, p. 217-236.
- _____. *Uma Conspiração contra os Civilizados: História, Política e Ideologias
dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazonia*. Rio de
Janeiro : Anuário Antropológico/89, p. 191-231.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São
Paulo : Companhia das Letras, 1997.
- VANSINA, Jan. *Oral Tradition as History*. The University of Wisconsin Press, 1985.
- VEYNE, Paul. *O Inventário das Diferenças*. São Paulo : Ed. Brasiliense, 1983.
- VIANA, HÉLIO. *História do Brasil*. 1ª. edição. São Paulo : Edições Melhoramentos, 1980.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Vingança e
Temporalidade: Os Tupinambá" IN: *Anuário Antropológico/85*, Ed. Universidade de
Brasília e Ed. Tempo Brasileiro. Brasília e Rio de Janeiro : 1986.
- VOLPATO, Luísa Rios Ricci. *Entradas e Bandeiras*. São Paulo : Global, 1985 (História
Popular).
- ZWETSCH, Roberto (org.). *500 Anos de Invasão, 500 Anos de Resistência*. São Paulo :
CEDI, 1992.

DOCUMENTOS (cartas, ofícios, documentos, relatórios, memorandos, processos)

AUTO da Praça de Ygatemi, 1778, de original manuscrito microfilmado existente na Biblioteca Nacional, 67 pgs.

ACONTECEU. São Paulo: Povos Indígenas no Brasil (1987/88/89), Centro de Documentação e Informação, 1991.

CARTA ao Dr. Ademar Ribeiro da Silva, Presidente da FUNAI, datada de 12 de outubro de 1979, assinada por Carlos Queteschiner, Equipe da Pastoral Indigenista da Diocese de Dourados.

CARTA à população, datada de 13 de fevereiro de 1980, assinada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo.

CARTA à população, datada de 02 de março de 1980, assinada pelo CIMI de Dourados.

CARTA à população, datada de 08 de agosto de 1980, assinada pelo CIMI de Brasília.

CARTA à população, datada de setembro de 1980, assinada pelo CIMI de Dourados.

CARTA à Procuradoria Jurídica da FUNAI, datada de 15 de abril de 1987, assinada por Paulo Machado Guimarães, assessor jurídico do CIMI.

CORREIO DO ESTADO. O Forte Amambai: Arqueólogos gaúchos têm monopólio de exploração, Campo Grande 9MSO, 20 de janeiro de 1985.

CORREIO DO ESTADO. Fundação quer tombar área do Forte, Campo Grande, 20 de janeiro de 1985.

“DOCUMENTOS INTERESSANTES para a História e Costumes de São Paulo, vol. IX, Arquivo do Estado de São Paulo, 1901.

INSTITUTO EUVALDO LODI. Ciclo da erva em Mato Grosso do Sul. Campo Grande, s.c., 1989.

MEMÓRIA sobre as causas da dizimação das populações indígenas do Brasil, Ministério da Agricultura-SP, s/d.

RELATÓRIO de Joaquim Fausto Prado, datado de 19 de julho de 1948, acompanhado de um quadro estimativo da população indígena da I.R. 5, p. 47.

RELATÓRIO de Registro de Sítio Arqueológico, elaborado por Gilson Rodolfo Martins, M.S., Ab, 01, 1987.

RELATÓRIO de Ocorrência, enviado para a Delegacia Regional em Campo Grande, datado de 04 de setembro de 1976, assinado por Manuel Nunes de Freitas, chefe de Posto Indígena de Pirajuý.

RELATÓRIO de Ocorrência, enviado para a Delegacia da FUNAI, em Brasília, datado de 17 de fevereiro de 1979, assinado por Rubem T. de Almeida, antropólogo e economista.

RELATÓRIO de Viagem à Área Kaowya, enviado para o Ministério do Interior, FUNAI, datado de 23 de fevereiro de 1983, assinado por Cláudio dos Santos Romero, assistente do Diretor, MINTER-FUNAI-DGPC.

RELATÓRIO sobre os índios Kaowás da aldeia 54, à FUNAI, datado de 30 de agosto de 1984, assinado por Elio de Melo Palmeira, técnico de indigenismo.

RELATÓRIO de Estudo Antropológico de Identificação, datado de 31 de janeiro de 2001, assinado por Levi Marques Pereira, antropólogo coordenador do Grupo Técnico para demarcação da terra indígena Guarani-Kaiowá Guyra Roka.

Revistas

Revista Brasileira de História - ANPUH, vol. 13, no. 25/26, setembro 92/agosto 93. *Memória, História e Historiografia*.

Revista Brasileira de História - ANPUH, vol. 14, no. 28, 1994. *Espaço Plural*.

Revista da Associação Brasileira de História Oral, no. 01, junho de 1998.

Revista Brasileira de História - ANPUH, vol. 15, no. 29, 1996. *Representações*.