

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Aila Villela Bolzan

OS KINIKINAU DE MATO GROSSO DO SUL
A existência de um povo indígena que resiste

Mestrado em Ciências Sociais

SÃO PAULO
2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Aila Villela Bolzan

OS KINIKINAU DE MATO GROSSO DO SUL
A existência de um povo indígena que resiste

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências Sociais, sob a orientação da Profa. Dra. Dorothea Voegeli Passetti.

SÃO PAULO
2013

BANCA EXAMINADORA

Aos meus pais, irmão e amigos, que sempre me apoiaram com respeito e admiração.

Ao povo Kinikinau que, assim como outros povos indígenas, permaneceu invisível na sua própria história.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha mãe Fátima, por todo carinho, sustentação e comprometimento com a minha formação pessoal - sem ela não seria possível conhecer e estudar o povo Kinikinau da aldeia São João. Ao meu pai Urias, ao meu irmão Thiago, a minha querida avó e madrinha Ida, pelo amor e troca. Aos meus tios e primos, pelo incentivo e afeto (seria impossível mencionar um por um, são muitos!). À Dodi, minha orientadora, a quem tenho profunda gratidão por ter me conduzido à antropologia e ao universo das culturas indígenas, e principalmente pela colaboração imensurável desde os anos de estágio no Museu da Cultura da PUC-SP onde foram dados os passos iniciais de minha trajetória acadêmica e profissional. À PUC-SP, minha segunda casa.

Ao CNPq, pela bolsa concedida. Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP.

A Giovani José da Silva, antropólogo e historiador, verdadeiramente comprometido com os povos indígenas do pantanal: dos primeiros aos últimos sopros necessários à fundamentação desta pesquisa. A Gustavo Racy, pela amizade e ajuda: da ida à biblioteca da UBA na Argentina - à procura dos primeiros relatos sobre os povos do Chaco Paraguaio - ao abstract e acesso à revisora ortográfica.

À Ju, pelo convívio diário, pela troca de idéias e por todas as descobertas. Às minhas amigas Carol Canon, Syntia Alves, Aline Passos, Mari Lima, Luiza Uehara, e aos demais colegas da PUC-SP, que sempre demonstraram curiosidade e interesse por aquilo que pesquiso.

À Janice e Dr. Maurício, amigos de Bonito-MS, que colaboraram diretamente na realização da pesquisa de campo. A Paulo Alvarenga, Rosana Gabriel e Linda, pelas entrevistas concedidas - três pessoas especiais que se dedicaram atenciosamente ao povo Kinikinau considerando a sua verdadeira existência.

À Dra. Sandra Lacerda Campos e Eduardo Bsepalez - “Chumbinho”, que me receberam no Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da USP, pela solicitude e auxílio complementar na investigação sobre a cerâmica Kinikinau. Ao professor Dr. Gilson Rodolfo Martins, por ter me atendido mesmo durante o período das férias no Museu de Arqueologia (MuArq) da UFMS, ministrando uma aula breve sobre os povos indígenas do pantanal.

Finalmente, aos Kinikinau que conheci e com quem convivi (moradores e ex-moradores da aldeia São João), aqueles que deram sentido à realização deste estudo, guardiões de sua própria existência e não obstante o verdadeiro propósito e fundamento deste trabalho: Agueda Roberto, Gregório, Maria Helena, Marinalva, Inácio Roberto, aos anciãos - Dona Zeferina e

Sr. Miguel, Flaviana, Rosaldo de Albuquerque Souza, Lúcia Souza, Dona Ercília (*in memoriam*), Genoveva, Nicolau Flores, Ambrósio Góes (*in memoriam*) e todas as respectivas famílias, incluindo filhos, netos e cônjuges.

RESUMO

Foi através da cerâmica que se chegou aos Kinikinau. Procurando dar visibilidade à sua existência, este povo indígena proveniente do Chaco Paraguaio, hoje instalado em Mato Grosso do Sul, criou e recriou estratégias de sobrevivência para não ser apagado de sua própria história, obtendo em tempos recentes um reconhecimento que lhe havia sido negado. A cerâmica elaborada atualmente por suas mulheres é um exemplo da estratégia acionada por este povo para se fazer menos invisível no contexto das populações indígenas de Mato Grosso do Sul. Sem uma terra própria, vivendo há aproximadamente um século em terras alheias, como, por exemplo, na Reserva Indígena Kadiwéu, os Kinikinau foram referenciados como Chané-Guaná ou Terena. Nos dias de hoje, uma pequena parcela de sua população luta por uma identificação que seja legitimamente Kinikinau. Este estudo visa problematizar aspectos que levaram ao suposto desaparecimento dos Kinikinau, conforme bibliografia etnológica do século XX, procurando percorrer parcialmente seus deslocamentos territoriais, no passado e presente, as relações intersocietárias estabelecidas com os povos Mbayá-Guaicuru e, finalmente, o papel da cerâmica enquanto evidência material que comprova a sua existência nos dias atuais.

Palavras-chave: Chané-Guaná; Kikikinau; Chaco Paraguaio; Cerâmica; Resistência.

ABSTRACT

One may approach the Kinikinau through its pottery. Looking to give visibility to their existence, this indigenous people from the Paraguayan Chaco, presently installed in the state Mato Grosso do Sul, created and recreated survival strategies not to be erased from their own history, receiving in recent times an official recognition that had been once denied. The pottery produced currently by their women, is an example of the strategy driven by them to make it less invisible in the context of indigenous peoples of Mato Grosso do Sul. Without land of their own, living for nearly a century on lands of others for years – such as the Kadiwéu Indian Reserve - the Kinikinau people were discovered to be Chané-Guaná or Terena. Nowadays, a small portion of the population struggle for an identity that might be legitimately Kinikinau. This study aims to discuss the aspects that led to the alleged disappearance of the Kinikinau looking for reference in ethnological literature of the twentieth century aiming to partially map their territorial dislocations both in past and present, as well as the intersocietal relations established with the Mbayá-Guaicuru people and finally exploring the role of its pottery as a material evidence that consolidates them their own existence today.

Keyword: Chané-Guaná; Kikikinau; Paraguayan Chaco, Ceramics; Resistance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Municípios do Estado de Mato Grosso do Sul.....	17
Figura 2 - Mapa de localização das principais aldeias da Reserva Indígena Kadiwéu.....	19
Figura 3 - Paredes externas decoradas.....	20
Figura 4- Exemplo de cerâmicas Kinikinau.....	22
Figura 5 - Cerâmica utilitária: moringa.....	22
Figura 6 - Mapa de localização dos povos do Chaco Paraguaio.....	32
Figura 7 - Dona Ercília.....	45
Figura 8 - Moradia Kinikinau.....	60
Figura 9 - Jovem mãe Kinikinau.....	62
Figura 10 - Representantes do povo Kinikinau – aldeia São João.....	66
Figura 11 - Crianças Kadiwéu.....	67
Figura 12 - Jovens Kinikinau.....	69
Figura 13 - Venda de cerâmica Kadiwéu.....	69
Figura 14 - Anciãos: Dona Zeferina e Miguel.....	72
Figura 15 - Gamela feita por Miguel.....	72
Figura 16 - Motivos de pintura facial e corporal Kadiwéu.....	82
Figura 17 - “Haida - Pintura representando um urso [segundo Franz Boas]”.....	84
Figura18 - “[...] ou o rosto inteiro, atravessado por uma decoração em S no sentido vertical, é dividido em setores geométricos”.....	85
Figura 19 - Pintura corporal.....	87
Figura 20 - Grafismo da cerâmica.....	87
Figura 21 - Tigela Kadiwéu moderna.....	92
Figura 22 - Mulher Kadiwéu comercializando cerâmica.....	92
Figura 23 - Prato de parede Kinikinau.....	94
Figura 24 - Pintura de um vaso Kinikinau.....	94
Figura 25 - Vasos Terena, Kinikinau e Kadiwéu.....	101
Figura 26 - Vaso Kinikinau.....	101
Figura 27 - Peixe de parede.....	102
Figura 28 - Galinha d’angola.....	102
Figura 29 - Exemplo de cerâmicas Terena decoradas.....	106

Figura 30 - Abanico de palha.....	107
Figura 31 - A tecelã Dona Zeferina.....	116
Figura 32- Algodão e fuso.....	117

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Matérias-primas/ Confeção.....	96
Quadro 2 - Modelagem de um vaso.....	98
Quadro 3- Queima e pintura.....	100

SUMÁRIO

Introdução.....	13
Capítulo 1	
1. VESTÍGIOS HISTÓRICOS SOBRE OS POVOS CHANÉ-GUANÁ E MBAYÁ-GUAICURU.....	27
1.1 Referências históricas sobre os Chané-Guaná no Chaco Paraguaio.....	28
1.2 A migração Chané-Guaná nos séculos XVIII e XIX.....	33
1.3 Participação do povo Kinikinau na Guerra do Paraguai.....	39
1.4 Os Kinikinau após a Guerra do Paraguai.....	41
Capítulo 2	
2. ENTRE O PASSADO E O PRESENTE: OS CHANÉ-GUANÁ E OS MBAYÁ-GUAICURU, OS KINIKINAU E OS KADIWÉU.....	46
2.1 Chané-Guaná e Mbayá-Guaicuru: um curioso formato de relação.....	46
2.2 Os Kinikinau na aldeia São João - <i>Reserva Indígena Kadiwéu</i>	55
Capítulo 3	
3. CERÂMICA KINIKINAU: A EVIDÊNCIA MATERIAL DE UM POVO.....	74
3.1 A pintura corporal Kadiwéu na perspectiva de Lévi-Strauss.....	79
3.2 Cerâmica Kadiwéu.....	85
3.3 Cerâmica Kinikinau.....	93
3.4 Características da cerâmica Terena.....	102
3.5 Associação Indígena das Ceramistas Kinikinawa.....	106
3.6 À procura de vestígios arqueológicos.....	114
Considerações finais.....	122
Bibliografia.....	129
Anexos.....	138

INTRODUÇÃO

O meu primeiro encontro com o povo indígena Kinikinau ocorreu em 2008 e se deu através da cerâmica comercializada por suas mulheres na cidade de Bonito em Mato Grosso do Sul. Durante as muitas idas e vindas ao local, acostumada com as cerâmicas produzidas pelos povos Kadiwéu e Terena, geralmente empilhadas nas lojas de *souvenirs* da cidade, encontrei esta outra que, assim como o estilo da cerâmica Kadiwéu, me despertou profundo interesse em conhecer melhor o povo que a produz e consequentemente a sua história, pois até aquele momento não havia lido nada a seu respeito.

As primeiras buscas por referências a este povo começaram através de simples perguntas, dirigidas principalmente aos vendedores das lojas em que elas se encontravam expostas, sobre quem eram essas ceramistas e onde viviam. Porém, as respostas obtidas nem sempre eram satisfatórias: “São índias Kinikinawa que moram perto daqui, numa aldeia dos índios Kadiwéu e que de tempos em tempos, tanto elas como as Kadiwéu, passam na calçada vendendo artesanato, trocando por dinheiro, comidas e objetos”. Somado a este típico comentário dirigido aos turistas interessados nos objetos de produção material indígena, irrompia com frequência este outro comentário: “Os Kadiwéu são índios guerreiros e cavaleiros que lutaram na guerra do Paraguai e ajudaram a defender o Brasil”.

Conheci os Kadiwéu através do livro “Tristes Trópicos” de Claude Lévi-Strauss (2009), em que o antropólogo dedica uma parte importante dos seus relatos de viagem a este povo pertencente à antiga nação Guiaçuru de cavaleiros e guerreiros Mbayá, ex-habitantes do Chaco Paraguaio, que se tornaram famosos, entre outros feitos, por terem sido aguerridos adversários dos portugueses e espanhóis nos primeiros séculos da colonização. Durante sua breve visita à antiga aldeia Nalike, ainda durante a primeira metade do século passado, Lévi-Strauss se impressionou ao ver a pintura fácil e corporal conservada por estes indígenas em traçados de arabescos que, alternados com outros motivos gráficos, foram chamados por ele de “sutil geometria”.

Esses personagens de romances de cavalaria, absortos em seu jogo cruel de prestígios e dominações no seio de uma sociedade que merece duplamente ser chamada de “à l’emporte-pièce”, criaram uma arte gráfica cujo estilo é incomparável diante de quase tudo o que a América pré-colombiana nos legou e que só lembra, talvez, a decoração de nossas cartas de baralho (LÉVI-STRAUSS: 2009 173).

Apesar da existência massificada de objetos em cerâmica dos povos Kadiwéu e Terena em quase todas as lojas de *souvenirs* de Bonito, os turistas consumidores, e até mesmo os

próprios comerciantes locais, não conhecem muitos detalhes a respeito dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul e da situação em que se encontram no tempo presente. O que se sabe apenas, principalmente sobre os Kadiwéu, além de terem sido “os índios cavaleiros da Guerra do Paraguai”, é que estes potes, vasos, tigelas, sinos, panelas etc. de cerâmica, decorados com um curioso grafismo preenchido por tons ocres, a que se convencionou ser tratado pelos lojistas e pelo público consumidor como artesanato indígena, são produzidos por “índias”, que assim como as mulheres Kinikinau, residem numa aldeia bem próxima a essa cidade.

Além das cerâmicas empilhadas nas lojas da cidade, a presença indígena local é notável entre os traços fenotípicos dos transeuntes que são pejorativamente denominados bugres. Muitos moradores da região insistem em chamá-los “índios aculturados” ou “índios urbanos”, sem considerar que diversos serviços prestados à cidade, no turismo local e também nas extensas fazendas de pecuária e de soja do entorno de Bonito, são executados inclusive por eles. Devemos ainda considerar que a própria população indígena de Mato Grosso do Sul, em toda a sua extensão, assim como tantos outros habitantes dos demais estados do Brasil, abastece veementemente as demandas por mão-de-obra barata no mercado de trabalho, ajudando, inclusive, a alavancar o pretenso progresso e desenvolvimento econômico nacional.

Por esta avaliação, o emprego do termo “aculturado” é frequentemente utilizado de forma depreciativa, sendo direcionado principalmente àqueles indígenas que nos dias de hoje falam bem o português, vestem roupa, usam as tecnologias próximas ao observador e transitam por grandes e pequenos centros urbanos (quando já não estão neles). Imaginar que os povos do presente devam exibir comportamentos ou elementos de uma cultura material de outros tempos seria, antes de tudo, ocultar inúmeros eventos cruéis que sucederam durante a sua história e que vêm ocorrendo desde os primeiros anos da colonização. Porém, com muita resistência, fuga e também na criação de alianças com outros povos, grande parte das batalhas que foram travadas por diversas gerações indígenas ajudou-as a evitar o seu próprio extermínio físico, mas nem sempre a destruição de seus principais valores culturais. Há também povos que optaram por se manter isolados ou ocultando sua “indianidade”, eliminando parcialmente qualquer tipo de perseguição ou captura em sua direção, seguindo de forma muito silenciosa com sua reprodução cultural e, ainda assim, enfrentando grandes dificuldades.

À procura de informações a respeito dos Kinikinau, através de uma busca na internet, especificamente no site do Instituto Sócio Ambiental (ISA), encontrei a informação de que os

chamados Kinikinawa¹, na verdade se chamavam Kinikinau, conforme a denominação utilizada pelos dois pesquisadores Giovani José da Silva e José Luíz de Souza, que produziram o verbete *Kinikinau*² na *Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil* para o referido site. Os Kinikinau pertencem ao tronco-linguístico Aruák e são considerados um subgrupo dos povos Chané-Guaná, assim como os expressivos Terena³, antigos moradores do Chaco Paraguaio.

Referente aos dados informados em 2011 no Portal da Saúde, do Ministério da Saúde⁴, aproximadamente 130 pessoas compõem a pequena população indígena Kinikinau de Mato Grosso do Sul. A sua maior concentração de indivíduos está atualmente entre uma das cinco aldeias existentes na denominada *Reserva Indígena Kadiwéu*, situada a aproximadamente 70 quilômetros da cidade de Bonito, na aldeia São João. Essa aldeia, circunscrita junto à Serra da Bodoquena, no município de Porto Murtinho, é composta atualmente por famílias do povo Kadiwéu (donos do território), Terena, Kinikinau e não indígenas.

Nos estudos antropológicos de Roberto Cardoso de Oliveira, em “Do índio ao Bugre – um processo de assimilação dos Terena”, livro publicado no ano de 1976, a seguinte informação é apresentada por ele a respeito dos Kinikinau:

Dentre as inúmeras tribos ou subtribos a desaparecerem ainda no presente século, podemos apontar os Kinikináu (Guaná) e os Ofaié-Xavante. Os primeiros mantinham ainda uma aldeia, junto ao rio Agaxi, de onde se dispersaram, expulsos de suas terras por um civilizado que as teria comprado do Estado de Mato Grosso; seus remanescentes são encontrados hoje em algumas aldeias Terena [...] (OLIVEIRA R., 1976a: 27).

De forma semelhante, Darcy Ribeiro esteve na região entre alguns Kadiwéu e se refere aos grupos Guaná da seguinte maneira:

Notícias da primeira metade do século XIX indicam que alguns grupos (Guaná) foram aldeados junto ao rio Paraguai, outros mais a leste, no rio Miranda, onde se viram envolvidos na guerra entre brasileiros e paraguaios e tiveram suas aldeias invadidas. Findas as hostilidades, voltaram a instalar-se nos antigos locais e

¹A designação *Kinikinawa* é frequentemente atribuída aos Kinikinau, tanto por comerciantes das lojas de *souvenirs*, quanto por moradores da cidade de Bonito e pela própria FUNAI. Porém, no seminário “Povo Kinikinau: Persistindo a Resistência”, realizado em junho de 2004 na cidade, uma carta foi redigida por este povo redefinindo o etnônimo do grupo fundamentado em documentos históricos que trazem referências sobre ele.

² Consultar: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kinikinau>

³ Neste caso, o emprego do termo “expressivo” foi utilizado devido ao fato do povo Terena, de acordo com os dados do Portal da Saúde (2011), ser considerado o segundo maior contingente populacional indígena do Mato Grosso do Sul, somando um total de 23649 pessoas distribuídas em 48 aldeias. A maior população indígena do estado seriam os Guarani-Kaiowá, com 31741 pessoas vivendo em apenas 41 aldeias. Além disso, já existem diversos estudos antropológicos, sociológicos, linguísticos, entre outros, a respeito do povo Terena.

⁴ Informação extraída de: http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/etinia_dsei_ms_sesai_2011.pdf

entraram em competição com os criadores de gado que, nesse período, começavam a ocupar a região [...] A maior parte dos grupos Guaná - entre eles os Kinikináo e os Layâna - perdeu suas terras, sendo compelidos a trabalhar para os que delas se apossaram, ou a se dispersar (RIBEIRO, D., 1982: 82).

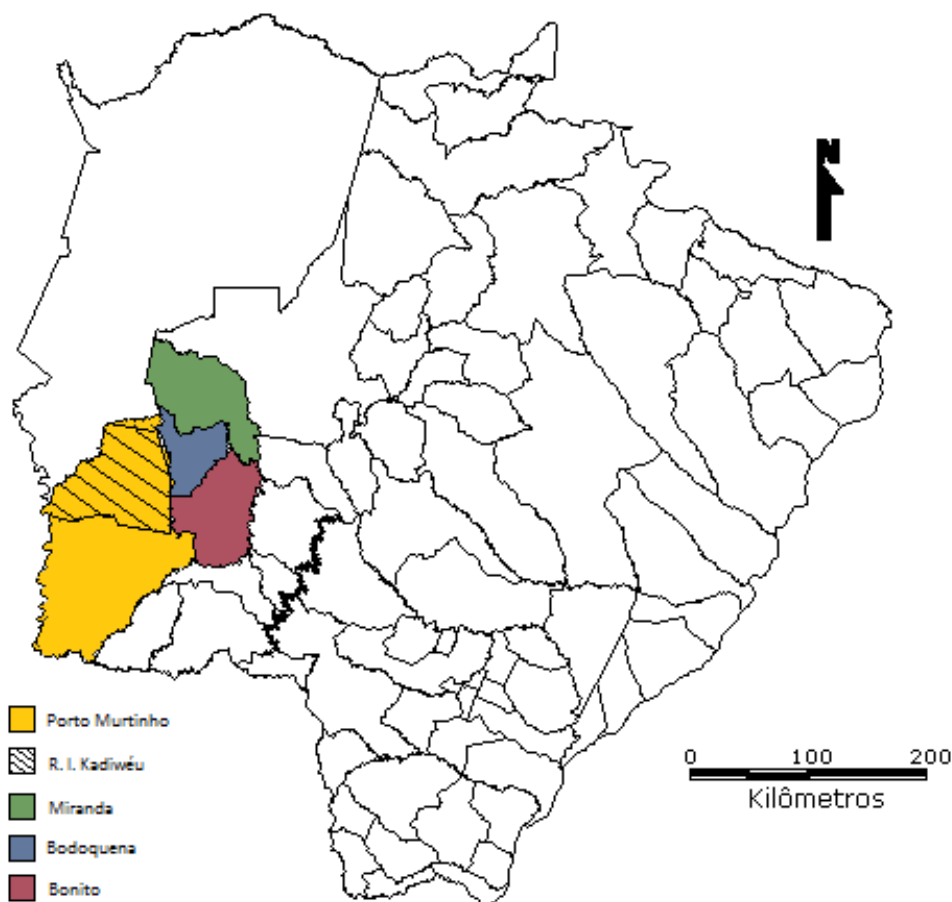


Figura 1 – Municípios do Estado de Mato Grosso do Sul
Reserva Indígena Kadiwéu no município de Porto Murtinho
Fonte: mapa elaborado pela autora, a partir de (SOUZA, J.,2005b)

O artigo “O despertar da fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade étnica Kinikinau em Mato Grosso do Sul”, elaborado por Giovani José da Silva e José Luiz de Souza (2003), reúne alguns dados importantes a respeito de algumas famílias Kinikinau que foram viver sob a proteção das terras Kadiwéu, conforme uma sugestão que lhes foi apresentada pelo antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio).

Em uma reunião realizada com os moradores da aldeia São João, voltada principalmente para a formulação das novas diretrizes da escola local (além de outras políticas), os autores do artigo, que também são educadores, descobriram no final do século passado, em 1997, a existência de um número razoável de indivíduos que se autodenominavam Kinikinau (ou Koinukunôen), mas que utilizavam esta referência étnica somente entre si. Ao perguntarem quem seriam as famílias Kadiwéu e Terena da aldeia, eles

se depararam surpreendentemente com aqueles que não se identificavam desta forma, mas que estavam à procura de seu reconhecimento mesmo que ainda de forma muito silenciosa.

Durante muito tempo lhes foi negada pelo próprio SPI e depois a Funai, a possibilidade de se identificarem como Kinikinau, pois eram obrigados pelos chefes de posto a se registrarem como Terena. Em 1997, a Prefeitura de Porto Murtinho, por meio da Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Esportes, iniciou um trabalho de educação escolar no território indígena Kadiwéu com a perspectiva da implementação de escolas que atendessem às necessidades de cada aldeia: Bodoquena, Barro Preto, Campina, São João e Tomázia. Na aldeia São João foram realizadas discussões sobre a escola que os índios desejavam, verificando-se que a maioria rejeitava um tratamento igual àquele oferecido aos Kadiwéu. Isso nos levou a pensar, então, em uma escola que atendesse a índios Terena, o que também foi rejeitado pelo grupo. Evidente que este fato causou muita estranheza e, ainda que timidamente, os Kinikinau começaram a revelar a partir desse episódio uma identidade étnica distinta (JOSÉ DA SILVA; SOUZA, J., 2003: 202-03).

A partir do episódio ocorrido em 1997, dois Kinikinau mereceriam destaque: Inácio Roberto e Rosaldo de Albuquerque Souza. Ambos, ainda jovens, formaram-se professores e se tornaram importantes líderes para a luta do reconhecimento de seu povo. O primeiro participou, em 2003, de dois eventos⁵ de repercussão nacional, manifestando a existência de seu grupo e a difícil luta que vinha travando para ser oficialmente reconhecido pelo Estado brasileiro. O segundo saiu de sua aldeia para cursar o ensino superior, ingressando posteriormente no Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (UNB) onde apresentou sua Dissertação de Mestrado intitulada “Sustentabilidade e processos de reconstrução identitária entre o povo indígena Kinikinau (Koinukunôen) em Mato Grosso do Sul”.

Neste trabalho, o jovem Kinikinau relata a sua dificuldade em se perceber indígena pertencente a um povo ainda muito pouco conhecido e demonstra sua enorme intenção, apesar dos obstáculos enfrentados, de valorizar o povo Kinikinau no ambiente acadêmico.

Atualmente, o nome do meu povo é motivo de curiosidade para muitos, até mesmo dentro das universidades, pois falar em ser índio é comum, mas ser Kinikinau ainda é pouco conhecido. É preciso ensinar nas escolas que esse povo não foi extinto, e, sim, que utilizou de uma estratégia capaz de preservar a vida, a cultura e garantir a existência de um grupo, cuja história e memória estão vivas. [...] O grande objetivo dentro da academia é tornar o meu povo conhecido, fortalecendo a identidade cultural e, ainda, produzir material que sirva como fonte para outros pesquisadores que tenham interesse em conhecer os povos indígenas do Brasil. É muito interessante fazer parte do processo de reconstrução e reafirmação identitária de um

⁵Segundo me informou Inácio Roberto em 2010, alguns Kinikinau reivindicaram seu reconhecimento oficial durante o “I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial” (Olinda, PE, 15 a 19/5/2003). Giovani José da Silva e José Luiz de Souza (2003), também destacam o evento denominado “Seminário dos Povos Resistentes: a presença Indígena em Mato Grosso do Sul” (Corumbá, MS, 10 a 12/12/2003).

povo que ressurgiu depois de muito tempo sob a penumbra do esquecimento bibliográfico (SOUZA, R., 2012: 12-13).

O professor Inácio Roberto também empenhado na revitalização étnico cultural de seu povo, assim como outras lideranças Kinikinau, envolveu-se há dez anos com a proposta de uma educação escolar indígena diferenciada e tornou-se o diretor da Escola Municipal Indígena Koinukunôen, na aldeia São João, criada em 2004. Além disso, atualmente, ele está estudando no curso superior de Licenciatura Intercultural Indígena Povos do Pantanal, oferecido pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). A fundação de uma escola na aldeia, que também contemple o povo Kinikinau, representa uma entre outras ações que foram empreendidas por eles na busca de seu reconhecimento étnico.

Entre outros benefícios, nesta escola os Kinikinau conseguem legitimar sua existência tanto diante de outros indígenas moradores da aldeia, quanto do próprio órgão indigenista que durante anos lhes negou a existência. É neste espaço da aldeia São João, além do âmbito familiar, que as crianças e os jovens Kinikinau, Terena e Kadiwéu, procuram se perceber e se diferenciar uns dos outros. As aulas de língua indígena e outras atividades que são propostas na escola são de extrema relevância às futuras gerações Kinikinau, principalmente por terem a sua língua em desuso, utilizada nos dias de hoje somente pelos mais velhos, somando em torno de onze pessoas. De acordo com a pesquisadora e linguista Ilda Souza (2008), a língua Kinikinau estaria ameaçada de extinção.

Nesse contexto de línguas ameaçadas de extinção, encontra-se a língua Kinikinau, foco deste trabalho. A língua Kinikinau é falada pelos índios da mesma denominação, etnia invisível da região Centro Oeste do Brasil. Pelos motivos apresentados por Rodrigues (2005), citado anteriormente e, de acordo com os postulados de Campbell & Berezna (1996), pode-se dizer que esta língua está em processo de morte gradual, em fase bem adiantada, próxima da extinção. Com base na análise de Bauman (1980), a língua Kinikinau pode ser considerada em estágio obsolescente, em acelerado processo de morte, pois apresenta todas as características apontadas pelo autor, acrescidas ainda de um agravante: além de possuir reduzido número de falantes, há reduzido número populacional. Além disso, trata-se de uma língua em contato com mais de uma língua dominante, português, Kadiwéu e Terena, gerando várias inovações linguísticas (SOUZA, I., 2008: 16).

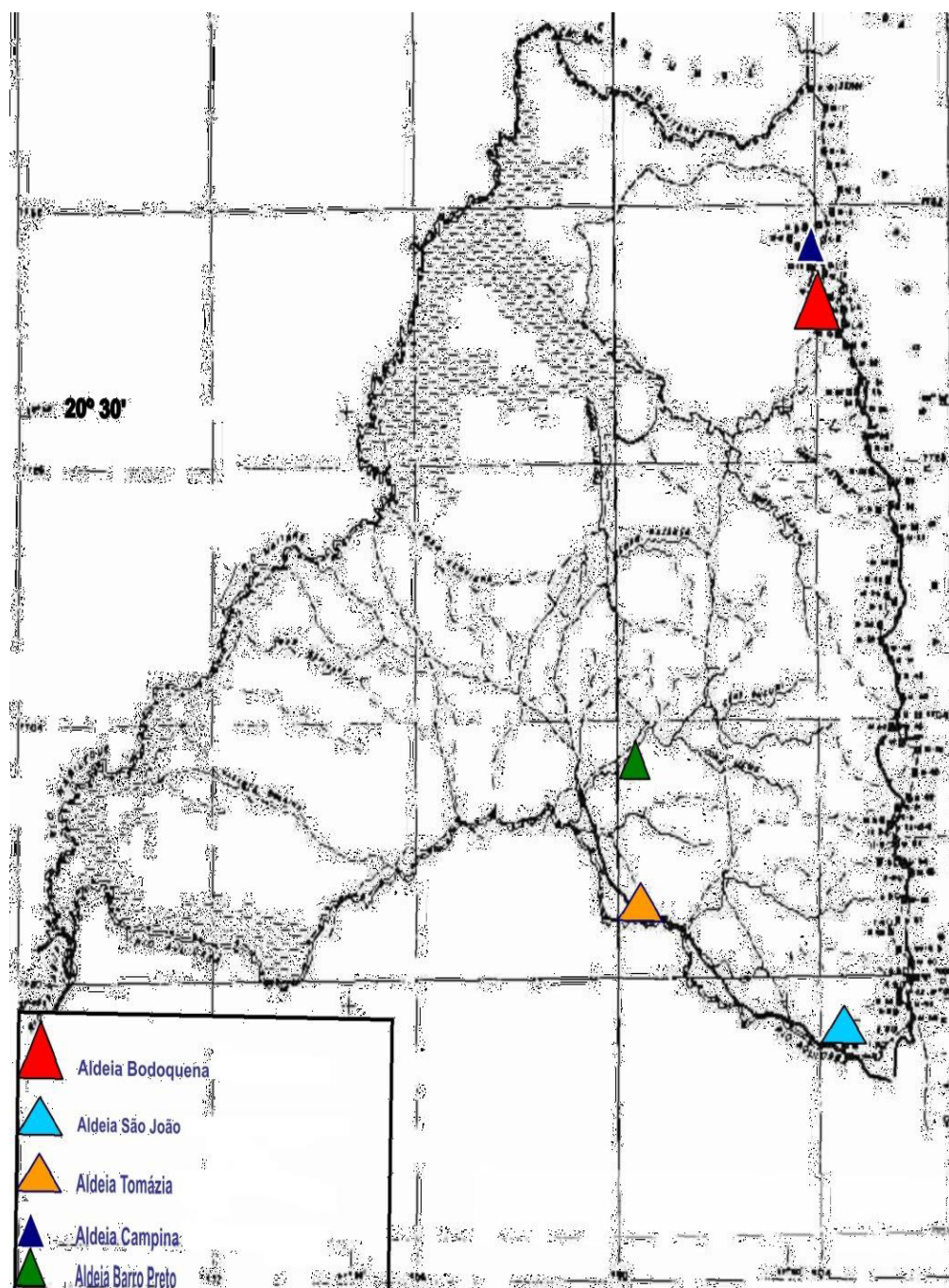


Figura 2 – Mapa de localização das principais aldeias da Reserva Indígena Kadiwéu
 Fonte: (SOUZA, J., 2005a)

Os professores indígenas e não indígenas da escola Koinukunôen, envolvidos na proposta de revitalizar aspectos referentes às diferenças culturais dos moradores da aldeia, sugerem aos alunos tarefas e atividades voltadas à memória do povo ao qual pertencem através do resgate de histórias do passado ou de técnicas artesanais, como a pintura e a cerâmica, para serem realizadas, inclusive, junto aos mais velhos. A importância deste exercício também foi observada pelo jovem Kinikinau durante a realização de suas pesquisas, explicitada nesta passagem:

De acordo com os professores Kinikinau, apesar de todo o tempo em peregrinação, esse povo preservou grande parte de suas tradições, porém, surgiram adequações ao longo das décadas, entretanto, a arte da dança tradicional, da pintura e da cerâmica quase caíram no esquecimento. Houve necessidade dos professores se empenharem muito na luta pela recuperação dessas artes (SOUZA, R., 2012: 28).

Além da importância da escola para este povo, as mulheres Kinikinau escolheram, nos últimos dez anos, destinar à venda a cerâmica produzida por elas, afirmando ser uma técnica ancestral que lhes foi transmitida através de suas mães e avós e que, antes de ser comercializada, servia principalmente para fins utilitários. Porém, conforme relatou a própria linguista e pesquisadora Ilda Souza, no período em que os Kinikinau começaram a revelar aquilo que seria uma identidade étnica própria, a confecção de cerâmicas ornamentadas ainda se encontrava em fase de reaprendizado e aprimoramento de técnicas.

No começo do meu trabalho de pesquisa, a produção artesanal estava se iniciando na aldeia. A cerâmica era muito rudimentar. Eram peças muito pesadas, não tinham acabamento, a tinta saía na mão e acabava borrando toda a pintura do objeto. Muito do que era produzido perdia-se, por falta de conhecimento técnico na manipulação da argila. Com perseverança, e na base do erro e acerto, a cerâmica vem a cada dia sendo aperfeiçoada e assumindo uma característica Kinikinau, no fazer das ceramistas (SOUZA, I., 2008: 35).



Figura 3 – Paredes externas decoradas
E. M. Indígena Koinukunôen - Aldeia São João
Fonte: foto elaborada pela autora/2010

A Associação Indígena das Ceramistas Kinikinawa, sediada na aldeia São João, foi formada inicialmente por um pequeno grupo de mulheres envolvidas no incremento de técnicas de produção e decoração para confecção da sua cerâmica, mas que desejavam, acima de tudo, revelar a cultura do povo Kinikinau através de sua arte. Muitas destas técnicas, sobretudo a queima e a impressão do grafismo nas peças, foram aprendidas por elas através de muita observação e troca de idéias com suas vizinhas Kadiwéu, conhecidas por serem excelentes artistas e ceramistas.

As mulheres ceramistas Kinikinau reuniam-se periodicamente em uma “oca” - nome designado por elas ao local que foi erguido por seus maridos para que pudessem se reunir e trabalhar juntas. Com o aumento da produção, passaram a expor e vender o seu trabalho em festivais culturais que ocorrem com certa periodicidade nas cidades de Mato Grosso do Sul, além de outros estados do Brasil. Desta forma, elas também conseguiram ganhar espaço para comercializá-las nas lojas de Bonito, legitimando uma produção cerâmica que fosse pertencente ao *Povo Kinikinau*.

A iniciativa dessas mulheres, que tiveram auxílio e incentivo de seus familiares e amigos, também denota um exemplo da tentativa deste povo de demonstrar a vontade de ser diferente dos demais grupos indígenas com quem se envolveram ou com quem se viram obrigados a ser confundidos nos últimos anos de sua existência, principalmente os Terena. Os dois pesquisadores Giovani José da Silva e José Luíz de Souza (2008), percebendo a importância desta prática na vida do povo Kinikinau, ainda destacam: “Um dos sinais diacríticos utilizados pelo grupo para se auto-afirmar *Koinukunoen* (autodenominação) é a produção da cerâmica, nitidamente inspirada na conhecida cerâmica Kadiwéu” (JOSÉ DA SILVA; SOUZA, J., 2008: 2).

Tornando-se relevante ao reconhecimento Kinikinau, mesmo se limitado ao comércio regional, esta produção de cerâmica foi escolhida por elas como um dos itens que ajudaria a recompor a cultura material de seu povo, sendo que estes objetos já haviam caído praticamente em desuso até serem finalmente resgatados por esta pequena sociedade.

Despojados de alguns de seus itens simbólicos ancestrais (língua, mitos e rituais), no momento em que as mulheres Kinikinau entenderam a importância de ter uma cerâmica num estilo mais próprio que identificasse o seu povo, deu-se início à formatação dos padrões de desenhos que elas desejariam utilizar na decoração de suas peças. Então, elas passaram a experimentar as principais características que iriam compor sua arte, atrelando-as, ao mesmo tempo, à memória e à exibição dos passos que foram dados pelos Kinikinau em sua trajetória histórica (evidente pela semelhança e proximidade com os padrões gráficos Kadiwéu). De

acordo com Lévi-Strauss, “É da natureza da sociedade que ela se exprima simbolicamente em seus costumes e em suas instituições; ao contrário, as condutas individuais normais *já* são simbólicas por elas mesmas: elas são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói” (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 2005:17).



Figura 4 - Exemplo de cerâmicas Kinikinau
Associação Indígena das Ceramistas Kinikinawa
Fonte: autor desconhecido, foto gentilmente cedida por Flaviana



Figura 5 – Cerâmica utilitária: moringa
Fotografada na casa de Lúcia Souza e Dona Ercília
Fonte: foto elaborada pela autora/2010

Mesmo que ainda um pouco distantes destas simbologias e representações, as mulheres e o povo Kinikinau desejaram retomá-las, tê-las e também poder mostrá-las, provando através de sua cerâmica que o povo indígena ao qual pertencem, além de ser resistente, de fato não desapareceu. Comercializá-la, sobretudo em Bonito, representaria uma importante alternativa de renda complementar ao sustento de suas famílias, assim como fazem as mulheres Kadiwéu e Terena, desde o século passado, inovando suas técnicas para destinar a produção da cerâmica quase estritamente ao mercado turístico da região. Neste sentido, disponibilizar elementos da cultura material de um povo num contexto comercial-turístico torna-se uma alternativa de renda complementar às famílias indígenas - que assim como as não indígenas dependem de dinheiro nos dias de hoje para garantir sua própria sobrevivência física e cultural, somada a questão inerente ao processo assumido por todas as sociedades, que procuram se afirmar e se diferenciar em relação a outras, exibindo, entre outros elementos, sinais diacríticos através de seus símbolos, objetos e demais manifestações culturais.

Portanto, em casos como estes, nos dias de hoje torna-se difícil falar da produção material dessas sociedades somente sob a perspectiva da chamada “Arte Primitiva” (BOAS, 1996) e, mesmo que elas sejam produzidas por povos indígenas, estão principalmente destinadas ao comércio. Neste sentido, a produção material das sociedades indígenas não deixa de pertencer à perspectiva da arte indígena, mas em muitas dessas sociedades, é feita para venda.

Para além destes espaços de circulação e divulgação da cultura Kinikinau (lojas de *souvenirs* e festivais culturais), atualmente existe uma pequena coleção da cerâmica Kinikinau recém-adquirida pelo Museu das Culturas Dom Bosco de Campo Grande – MS, que se encontra guardada em sua reserva técnica⁶.

Ainda à procura de localizar a existência de outras amostras de cerâmica Kinikinau, para que pudéssemos analisar e comparar as características das atuais com as ancestrais, também foram realizadas buscas no Museu do Índio da FUNAI, Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da USP e também no Museu de Arqueologia (MuArq) de Mato Grosso do Sul da UFMS. Porém, até o presente momento, apesar dos esforços dedicados a esta etapa da pesquisa, não encontrei nenhum objeto em cerâmica (e nenhum outro pertencente à cultura material Kinikinau) guardado nos referidos museus. Mesmo assim, a ausência deste dado não poderia nos conduzir ao descarte da possibilidade de que o povo Kinikinau, assim como os

⁶ Segundo as informações obtidas em visita ao local (2011), esta pequena coleção de objetos foi gentilmente doada ao museu pela pesquisadora Ilda Souza (2008). Os objetos foram coletados por ela durante a realização de suas pesquisas na aldeia São João nos últimos anos. Além disso, sua tese de Doutorado a respeito da língua Kinikinau é a primeira pesquisa acadêmica que trata especificamente do povo indígena Kinikinau.

demaís Chané-Guaná, já possuísse no passado a tradição da cerâmica, tampouco anularia a relevância desta prática às mulheres ceramistas Kinikinau da aldeia São João.

Diante de todas as informações que foram levantadas para introduzir este estudo, além do encontro que tive com a cerâmica dessas mulheres em Bonito, como poderíamos entender esse fenômeno que envolveu em tempos recentes a pequena sociedade Kinikinau, sem atribuir-lhe a alcunha de povos *ressurgidos*, pensando-os com história, resistentes e em busca de um reconhecimento étnico? Para além destas questões, quais seriam os possíveis fatores que levaram as mulheres Kinikinau a apresentarem nos dias de hoje uma cerâmica evidentemente inspirada no estilo da cerâmica Kadiwéu? Há uma relação entre estes povos? Qual seria?

Para conhecer melhor o povo Kinikinau da aldeia São João, com atenção especial à produção cerâmica e consequentemente sobre este fenômeno que envolveu a sua saída da invisibilidade étnica e revitalização cultural em tempos recentes, alguns dados e informações a respeito deles, que serão apresentados no decorrer deste trabalho, foram coletados por mim durante o período dedicado à pesquisa de campo, realizados fundamentalmente entre os anos de 2010 e 2012, na aldeia São João.

Conheci a ceramista Kinikinau Agueda Roberto em julho de 2009, durante o Festival de Inverno de Bonito, no estande em que ela se encontrava presente. Junto com a sua exposição artesanal, predominantemente composta por vasos e tigelas de cerâmica, também havia uma placa de identificação contendo a seguinte informação: “artesanato Kinikinawa”. Já no nosso primeiro encontro, a ceramista indígena me dirigiu o primeiro convite para hospedar-me em sua casa, no local em que ela se referiu como sendo o “campo dos índios” na aldeia São João.

Em julho de 2010, com a colaboração de um amigo médico que mora em Bonito e trabalha na FUNASA (Fundação Nacional da Saúde) - realizando atendimentos nos postos de saúde das diversas aldeias existentes na Reserva Indígena Kadiwéu - fiz a primeira visita à aldeia São João. Chegando ao local, apresentei-me como pesquisadora da PUC-SP a alguns representantes do povo Kinikinau, comunicando a eles o convite que havia recebido da ceramista Agueda para hospedar-me em sua casa. Ao mesmo tempo, consultei o cacique Kadiwéu Cipriano Mendes com o objetivo de avaliar quais seriam as minhas possibilidades de iniciar uma pesquisa sobre o povo Kinikinau, de forma que eu pudesse permanecer durante algumas temporadas na aldeia São João. A consulta foi favorável e consequentemente a proposta da permanência em campo foi aceita.

Infelizmente, a falta de tempo hábil, além da distância de aproximadamente 1.400 quilômetros entre a cidade de São Paulo e a aldeia São João (de difícil acesso, principalmente no período das chuvas, de novembro a março), não pude permanecer mais tempo em campo para além do período de férias dos semestres letivos da Pós-Graduação. Mesmo assim, durante o período em que permaneci na cidade de Bonito (local utilizado como base de apoio), procurei reunir tangencialmente dados e documentos com informantes que já viveram na aldeia (indígenas e não indígenas) e que participaram, observaram e acompanharam, direta ou indiretamente, o processo de saída da invisibilidade Kinikinau, além da própria inserção da cerâmica feita por suas mulheres no comércio local (amigos, lojistas e outros).

Além das idas à aldeia São João, meus esforços também se voltaram à leitura de trabalhos acadêmicos que tratam deste povo, produzidos somente nos últimos cinco anos com abordagens distintas. Estes trabalhos foram muito úteis para a construção desta pesquisa, uma vez que os Kinikinau, desde o momento em que foram referenciados como povos desaparecidos ou em vias de desaparecer, não receberam maiores atenções nas pesquisas científicas sobre os povos indígenas de Mato Grosso do Sul.

A pesquisa de campo voltou-se principalmente à compreensão e observação, com o auxílio de registros fotográficos, da produção da cerâmica Kinikinau, pensando fundamentalmente em qual seria a importância desta prática para um povo indígena que saiu de sua própria invisibilidade em tempos tão recentes. Diante disso, durante a pesquisa, meus principais informantes foram os membros da família de Agueda Roberto que, com muita paciência e acolhimento, me receberam em suas casas, me apresentaram ao seu povo e fundamentalmente à sua arte. Além disso, foram realizadas observações sobre o modo de vida Kinikinau conjuntamente às longas conversas informais que realizei com os demais moradores da aldeia.

Para compor o primeiro capítulo deste estudo, na tentativa de localizar os Chané-Guaná, povos dos quais os Kinikinau descendem, foram realizadas investigações bibliográficas em documentos históricos, além de obras clássicas dos séculos XVI a XX. De acordo com as referências consultadas, estes povos permaneceram no Chaco Paraguai e atravessaram para as margens orientais do rio Paraguai no século XVIII, instalando-se nas proximidades do forte Albuquerque (Corumbá) e do povoado de Miranda. Somente a partir deste segundo momento, aparecem referências mais diretas e significativas aos Kinikinau, e mesmo assim, não podemos considerá-las de cunho etnográfico. Ao mesmo tempo, nas diversas fontes consultadas, os povos Mbayá-Guaicuru, dos quais os Kadiwéu são representantes atuais, ao que tudo indica, sempre estiveram muito próximos aos povos Guaná,

estabelecendo um curioso formato de aliança sócio cultural, pautado, sobretudo, na relação intersocietária entre suas partes.

Também foram consultados trabalhos mais recentes sobre os próprios Kinikinau, sobre os Terena e Kadiwéu, uma vez que os Kinikinau sobreviventes da Guerra do Paraguai foram espoliados de suas antigas moradas e tiveram que se estabelecer em aldeias Terena e Kadiwéu, para poder resistir ao seu completo extermínio. Após a Guerra do Paraguai, as fontes consultadas não permitiram que continuássemos a delinear sua trajetória, por isso, a partir deste momento, contamos apenas com relatos dos próprios Kinikinau.

O segundo capítulo volta-se à compreensão do formato de relação estabelecida pelos povos Mbayá-Guaicuru com os povos Chané-Guaná. Do período em que permaneceram no Chaco Paraguaio até os dias de hoje, os Chané-Guaná-Kinikinau da aldeia São João acabaram retomando esta relação quando ali chegaram em 1940, permanecendo sob a proteção guerreira Mbayá-Guaicuru-Kadiwéu no território que lhes pertence jurídica e historicamente. Isto permitiu aos Kinikinau seguirem reproduzindo o seu modo de vida e, não obstante, incorporando algumas das características culturais dos Kadiwéu, entre elas, características de sua cerâmica. Portanto, neste capítulo, também serão apresentadas descrições sobre aspectos do modo de vida Kinikinau da aldeia São João e como se deu a continuidade desta relação.

No terceiro capítulo, serão apresentadas discussões a respeito do conceito de arte, aplicado à produção material das sociedades indígenas levando em consideração, inclusive, o seu aspecto comercial e a importância disto para os povos mencionados; análises das características que envolvem a pintura corporal e a produção da cerâmica Kadiwéu, tanto no passado como no presente; a descrição das etapas da confecção da cerâmica Kinikinau, como se deu a sua comercialização nos primeiros anos da Associação Indígena das Ceramistas Kinikinawa e uma breve investigação em pesquisas de cunho arqueológico para tentar localizar se há ancestralidade no estilo desta cerâmica. Além disso, as mulheres Terena, também Chané-Guaná, são produtoras de cerâmica, então faremos uma breve apresentação das características de sua produção atual, visto que os povos Kinikinau e Terena foram muitas vezes confundidos.

Capítulo 1 VESTÍGIOS HISTÓRICOS SOBRE OS POVOS CHANÉ-GUANÁ E MBAYÁ-GUAICURU

Em relação aos Kinikinau não existe aquilo que poderia ser chamado de uma produção historiográfica ou etnológica sobre este grupo, considerando que os registros disponíveis até a primeira metade do século XVIII, por exemplo, tratam-nos genericamente como Chané-Guaná sem muitas referências etnográficas sobre eles, conforme sugere Iára Castro (2011):

As esparsas informações e raras descrições da literatura etnográfica, ou de caráter administrativo que, em geral, caracterizam a documentação sobre os povos indígenas, também contemplam os Chané-Guaná do Chaco colonial, representando um frágil conjunto de fugazes e fragmentados dados. Nesse tipo de acervo documental, aqueles grupos aparecem de forma secundária, não possibilitando um situar-se no interior do grupo Guaná, o que requer uma boa dose de suposições que se agarram aos poucos indícios existentes, para se perceber o grupo no mundo colonial. Ao lado das dificuldades mais comuns, portanto, está o fato de que boa parte das referências sobre os Kinikinau encontra-se dentro de um campo étnico, formado pelos Mbayá-Guaicuru e pelos Chané-Guaná como um todo (CASTRO, 2011: 21).

Os Chané ou Guaná, termo utilizado para designar o conjunto destes povos, foram inicialmente apresentados nos registros históricos dos colonizadores espanhóis durante suas primeiras incursões realizadas no *Gran Chaco* entre os séculos XVI e XVIII. Apesar de relatarem a multiplicidade de povos que ali habitavam, estes autores nos informam de forma muito confusa e variada apenas o que se refere a dados censitários ou a localização geográfica de cada “nação” indígena (de acordo com a forma que designavam os diferentes povos), o que não nos permitiria avançar em uma investigação mais substantiva a respeito dos Kinikinau deste período.

Para que possamos nos aproximar mesmo que brevemente dos povos indígenas que habitavam o antigo Chaco Paraguaio, a principal base de referências histórica e etnográfica disponível àqueles que assumem a tarefa de reunir dados e informações sobre a região consiste num mapeamento etnográfico elaborado por Alfred Métraux (1943) intitulado “Etnograph of the Chaco”. Este compilado de citações revisita antigos documentos e registros pessoais - desde os mais remotos como dos conquistadores Ulrico Schmidel e Cabeza de Vaca, em que são feitos os relatos inaugurais sobre esta complexa área, além de referências deixadas por missionários, militares, aventureiros e viajantes, que lá estiveram até o século XX.

Com cerca de 700 mil quilômetros, abrangendo países como a Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil, o Chaco constitui uma área de transição entre a região amazônica, montanhas sub-andinas e a extensa planície da Argentina. A região é composta por rios, lagos e pântanos e possui um clima predominantemente tropical, geralmente alternado por períodos de secas acentuadas. *Chaco* seria uma palavra derivada do Quechua e significa “terreno de caça” (MÉTRAUX, 1943: 197-200).

No Brasil, entre os estados de Mato Grosso e Mato Grosso Sul, a área alagadiça do Chaco, denominada Pantanal, atinge até pouco abaixo do rio Miranda. Nos divisores de águas de Mato Grosso do Sul, aproximadamente entre as bacias do Paraguai e Paraná, estão localizadas as Serras de Maracaju e Bodoquena (CARVALHO, S., 1992: 457).

1.1 Referências históricas sobre os Chané-Guaná no Chaco Paraguai

No século XVI, motivados pela busca do ouro através de uma rota mais curta que os levasse até o Peru, os primeiros colonizadores espanhóis, auxiliados pelos Guaraní, adentraram a complexa região do Chaco e a partir deste momento surgem as primeiras referências geradas a partir do encontro destes agentes com a pluralidade de povos que ali viviam: entre eles os expressivos Mbayá-Guaicuru bem como os próprios Chané-Guaná. Sob a perspectiva inversa, ocorre o encontro destes indígenas com os novos colonizadores.

Inserida na história da conquista européia da região platina, a experiência inicial do contato dos Chané-Guaná com o mundo ocidental se deu mais precisamente entre 1521 e 1526, quando o conquistador Aleixo Garcia, náufrago da armada de Juan de Sólís, cruzou o território do Chaco para atingir o Império Inca, com o auxílio de um grande número de Guaraní. Nessa jornada, encontrou ao norte daquela região os Chané, sendo que muitos desses passaram a integrar a expedição (CASTRO, 2011: 77).

Nos anos de 1534 a 1555, Schmidel (1986) relata a sua incursão para conquista ao rio da Prata e Paraguai, mencionando rapidamente seu encontro com a nação Chané. Este alemão demonstra de antemão algumas características culturais marcantes destes povos: a sua disposição para o cultivo agrícola e o estabelecimento de relações estreitas com um povo

distinto do seu, provavelmente os Mbayá⁷. Para o conquistador, esta última característica seria semelhante à vassalagem⁸ conhecida por ele em sua pátria:

Después seguimos adelante y llegamos a una nación llamada chané, que esta sujeta a los dichos maipais, del mismo modo que los rústicos en Alemania a sus señores. Por el camino hallamos muchos campos de cultivo de maíz, raíces y otros frutos más; que allí se encuentran frutos y comidas todo el año. Cuando una cosecha está madura y recogida, la otra está sembrada (SCHMIDEL, 1986: 87).

Segundo Métraux (1943), Chané (Chaná) ou Guaná constitui um grupo de mesma filiação linguística e a principal distinção entre eles estaria relacionada à sua localização: os Chané falantes de Aruák seriam os grupos do oeste do Chaco, distribuídos ao longo dos Andes; os Guaná, falantes da mesma língua, seriam os grupos estabelecidos mais a leste, precisamente na bacia do Paraguai. No período pré-colombiano, tanto a fronteira nordeste quanto a noroeste deste território, eram ocupadas por uma tribo sedentária de agricultores, que chamavam a si mesmos *Chaná*, e os espanhóis também os designaram como Chané. Posteriormente, no Paraguai, o nome Chaná foi substituído por Guaná (MÉTRAUX, idem: 238-239).

De acordo com Branislava Susnik (1978), além da denominação Chané ou Guaná, eles também eram chamados “Niyololas” pelos Mbayá-Guaicuru, conforme sugere em seus estudos etnológicos sobre os povos que habitaram a região:

Los Chanés representan un grupo arawak advenizo en el Chaco, conservando su tipo cultural neolítico y observando ciertas reglas de relaciones matrimoniales endogámico-classistas para poder continuar su origen racial amazonóide. En el Chaco se conocía también bajo el nombre de Guanás (“Huanás”) [...]. Los Eyiguayegi-Mbayaés encontraron a los Guanás-Chanés, los “Niyololas” para ellos, al cruzar el R. Pilcomayo, cuando ya fueron desplazados como ‘Huanás’ serranos o marginados hacia la zona pre cordillerana a causa de otras corrientes migratorias que penetraban desde los llanos del R. Guapay y S. Miguel [...] (SUSNIK, 1978: 109).

Apesar de não haver fontes que comprovem a informação, havia uma divisão entre os povos Guaicuru do sul e Mbayá do Norte⁹, e ela se explica devido à migração ocorrida

⁷ De acordo com a tradução de que dispomos da obra de Schmidel (1968), publicada originalmente em língua alemã, o autor refere-se à nação Chané como aquela que estaria sujeita a “los dichos Maipais”. Porém, Roberto Cardoso de Oliveira (1976a) e Ana Lúcia Herbets (2011), afirmam que estes povos seriam os próprios Mbayá.

⁸ Lévi-Strauss (2009), ao analisar o passado e o presente da sociedade Kadiwéu, confirma esta mesma informação, dizendo que um alemão do século XVI, que se aventurara pela região, comparava tais relações com as que existiam em seus tempos na Europa Central, entre os senhores feudais e seus servos. Esta questão será mais bem explorada no capítulo seguinte.

anteriormente à conquista, “na qual o grupo Guaikuru ao migrar para o Chaco Boreal, cruzando o rio Pilcomayo, se dividiu em dois grandes ramos que ocuparam duas áreas: ao sul, na região próxima a Assunção, as tribos denominadas Guaikuru do sul; ao norte, as tribos sob o nome de Mbayá ou *Eyiguayegi* [...]” (SUSNIK apud HEBERTS, 2011: 18).

De acordo com Herbets (2011), a moderna linguística define que os Mbayá-Guaicuru pertencem à grande família chaquenha Guaicuru, composta pelos grupos Payaguá, Toba, Pilaguá, Abípon e Mocovi, sendo que todos possuíam semelhanças linguísticas entre si. Além de estarem dispersos pela região, na época da chegada dos espanhóis, os Guaicuru e os Mbayá¹⁰ eram povos predominantemente caçadores-coletores-pescadores-pedestres-nômades, mantinham constantes deslocamentos no Chaco, eram extremamente incitantes à guerra, hostis aos povos vizinhos e viviam inclusive do assalto e do roubo a esses grupos.

Na condição de missionário, o padre José Sánchez Labrador fundou em 1760 a Missão *Nuestra Señora Belén* “no rio Ipané a uma distância de quatro léguas da desembocadura deste rio no Paraguai, por conseguinte a cerca de 23°27’ de latitude sul” (BALDUS, 1945: 17). Encarregado de converter ao cristianismo os “índios selvagens” inimigos dos espanhóis, principalmente os Mbayá e os Payaguá, este missionário nos deixou em “El Paraguay Católico” interessantes apontamentos a respeito do breve período em que conviveu com algumas das populações chaquenhas até a sua interrupção em 1767 devido à expulsão da Companhia de Jesus das possessões espanholas.

Os grupos Mbayá que, segundo ele, ocupavam o território mais setentrional do *Gran Chaco*, no século XVIII, estavam divididos em: Apacachodegodegi, Lichagotegodi, Eyibegodgi e Gogegodegi situados na margem oriental do Paraguai; Guetiadegodi e Cadigueodi, na parte mais ocidental deste território. Porém, os Guaná, estabelecidos próximos à Missão e consequentemente também próximos aos Mbayá, foram identificados por ele somente enquanto uma “nação”.

En varias partes del Paraguay Católico se há hecho mención de la nación, comumente conocida por el nombre de Guanás. Ellos á sí mismos se llaman Chanás, nombre que comprende todas las parcialidades, aunque estas para

⁹ Na literatura moderna, os Caduveo, Cadiueu, Kadiueu ou Kadiwéu, hoje instalados em Mato Grosso do Sul, são descendentes dos Mbayá do norte ou “Eyiguayegi”, pertencentes à grande família linguística Guaicuru que atravessou o Chaco Paraguaio em ondas sucessivas, instalando-se nas áreas orientais do rio Paraguai nos séculos XVII e XVIII.

¹⁰ Estes povos adotaram os cavalos dos espanhóis nos primeiros anos da colonização, gerando mudanças culturais em sua sociedade que os levaram a adquirir maior mobilidade e exploração dos recursos ambientais do Chaco e “aliavam-se frequentemente com os Payaguá, pois necessitavam da canoa para cruzar o rio Paraguai e da certeza de que não haveria conflitos com estes, de modo que pudessem atacar os campos dos Cário-Guarani em épocas de colheita” (HERBETS, 2011: 18).

distinguirse entre sí, se apropian otros nombres. La primera, y que tinene su población más inmediata á la reduccion de Nuestra Señora de Belén, há quedado con el nombre de Chanás, transcendental à todas. Los Mbayás llaman á todas la nación Niyolola, y á la dicha primera plobacion Layaná (SANCHÉZ LABRADOR, 1910: 255-256).

Felix Azara (1850), engenheiro espanhol enviado à América do Sul em 1781, para legitimar os tratados de limites fronteiriços entre Espanha e Portugal do “Novo Mundo”, demonstra que os cronistas e missionários espanhóis dos séculos anteriores, apesar de atribuírem em suas cartas uma multiplicidade de nomes a povos que pertenciam a uma mesma “nação” indígena, o faziam de forma confusa e em quantidade exagerada, devido às informações que lhes eram trazidas pelos próprios indígenas que desconheciam o conceito de “nação”.

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

Segundo Azara, na época da chegada dos espanhóis, esta nação habitava o Chaco e ali permaneceu até 1673, quando foi se estabelecer mais a leste do rio Paraguai, ao norte do trópico na chamada Província de Itatí, tendo sido dividida pelos conquistadores em seis hordas principais: Layana ou Eguacchigo, composta de 1800 indivíduos; Chabaraná ou Tchoaladi, com 2000 provavelmente; Quinquinao com cerca de 600; Etelenoé, com 3000 Niguecactemic, com 300 estando dividida em quatro povos e a Choroaná, provavelmente com 600, incorporados aos Mbayá.

Devido às sofridas perseguições do governo paraguaio e às tentativas da Companhia de Jesus de obter a pacificação e a contenção da agressividade dos considerados “selvagens” Mbayá-Guaicuru, alguns povos indígenas viram-se ameaçados e começaram a abandonar as terras chaquenhãs desde o século XVII (CATRO, 2011). Ao que tudo indica, conforme iremos analisar no capítulo seguinte, os Chané-Guaná acompanharam os deslocamentos territoriais dos Mbayá-Guaicuru e, através de ondas sucessivas, foram se instalar também no lado oriental do rio Paraguai, onde posteriormente foram criados fortes e povoações para a defesa do Império Português.

1.2 A migração Chané-Guaná nos séculos XVIII e XIX

Por volta do ano de 1770, ocorreram inúmeros conflitos e incidentes nas fronteiras Portugal-Espanha, melhor dizendo, Brasil-Paraguai, envolvendo os Mbayá-Guaicuru, paulistas, portugueses e paraguaios. Estas ocorrências levaram à consolidação de novas medidas de segurança para defesa das áreas fronteiriças do Brasil no baixo Paraguai, o que culminou no processo de consolidação e demarcação dos limites do Estado Colonial Português. Na região sul do território, em 1767, funda-se um presídio no Iguatemi; em 1775, é fundado o Forte de Coimbra; em 1778, Vila Maria do Paraguai (hoje Cárceres); em 1778, a Povoação do Albuquerque (onde está localizada a atual cidade de Corumbá). Muitos grupos locais, principalmente os Mbayá e Guaná, passaram inclusive a estabelecer suas novas aldeias nas proximidades destas vilas e unidades militares.

Estabelecer alianças com os Mbayá, para o Império Português, seria a principal garantia de defesa e obtenção do pleno domínio desta região que lhes pertencia. O “Tratado de Paz e Amizade”, assinado pelos Mbayá-Guaicuru com a Coroa Portuguesa na cidade de Vila Bela em 1791, foi de fundamental importância neste processo. Além disso, nesta época, a navegação pelo rio Paraguai constituía-se num dos principais meios de acesso e abastecimento de Mato Grosso e também às minas de Cuiabá, já alcançadas pelos paulistas (CARVALHO, S., 1992).

Para Roberto Cardoso de Oliveira (1976a), em ondas sucessivas os Chané-Guaná passaram para o lado oriental do rio Paraguai durante o século XVIII, instalando-se na região banhada pelo rio Miranda, entre os paralelos 19º e 21º de latitude. Entre eles estariam os Kinikinau: “podemos inferir que, a rigor, quatro foram os subgrupos Guaná que atravessaram o rio Paraguai, passando para suas margens orientais [...]. Foram as tribos: Terena, Layaná,

Kinikináu e Exoaladi, esta última também conhecida por ‘Guaná’, o que têm provocado alguma confusão por coincidir com o conjunto dos subgrupos Guaná” (OLIVEIRA, R., 1976a: 26). Além disso, conforme o autor, a tribo que levava o nome “Niguecactemic”, referida pelos cronistas setecentistas, não atravessou o rio Paraguai rumo a leste, permanecendo no Chaco Paraguaio até o seu desaparecimento.

Em relação à quantidade de povos Chané-Guaná, já instalados nas cercanias de Albuquerque, o sargento e engenheiro Franco de Almeida Serra, enviado em 1768 para esta região, demonstra que neste período havia um número razoável de Guaná vivendo nas proximidades do local e, segundo ele, estes povos vinham aumentando gradativamente:

Os 600 guanás que existiam há quatro annos, tem aumengtado o seu numero com alguns filhos e xamicocos comprados. Esta nação é certamente a que prometia um aldeamento constante. Ella tem morada fixa nas fertilissimas terras e matos das escarpadas serras de Albuquerque, e perto do morro d’este nome e da margem do Paraguay, lugar a que geralmente índios e portuguezes chamam Albuquerque, dando simplesmente o nome de povoação á que com elle se caracteriza (ALMEIDA SERRA apud VASCONCELOS, 1999: 131).

Não se sabe se neste caso o autor estaria se referindo aos Exoaladi, que também foram chamados “Guaná”, ou ao conjunto dos povos Chané-Guaná, assim chamados de forma genérica, como se pôde ver anteriormente.

Alexandre Rodrigues Ferreira, entre 1783 e 1792, na companhia de um botânico e de dois desenhistas, realizou uma viagem expedicionária ao Brasil financiada pelo governo Português para inventariar e cartografar os rios entre os limites estabelecidos nas fronteiras do Império. Em um de seus escritos de 1791, neste período os Guaná e os Guaicuru eram aliados que estavam nas margens orientais do rio Paraguai e demonstravam ter uma relação de amizade, além de possuírem hábitos semelhantes.

Pouca diferença têm dos Guaicurus, de quem são vizinhos, amigos e aliados. Casam entre si e, reciprocamente, se auxiliam sempre que assim o pede algumas urgência, porém não se arrancham em tijupares, como eles. Antes, dão às suas palhoças uma figura oval, com as cumeeiras muito altas e todas elas cobertas desta espécie de grama, que por aqui se chama sapé. Também são menos ociosos que eles, porque fazem roças onde plantam milho, feijão, batatas, canas etc. Algumas frutas cultivam, principalmente papaias ou mamões, abóboras, melancias e quando chega o tempo da colheita do arroz bravo, fazem a esse fim diversas excursões pelos lagos e pantanais onde se ele cria. São grandes criados de cavalos e nisto se conformam com os Guaicurus (FERREIRA, 2005: 21).

Ainda de acordo com seus registros, os Guaicuru, diferentemente dos Guaná, não tinham morada fixa e eram mais ociosos, e a respeito deles o expedicionário nos oferece a seguinte descrição:

A sua vida é de curso, tanto em terra como pelos rios, com a diferença que, em terra, andam montados a cavalos, donde lhes vêm o nome de cavaleiros, e, pelos rios, navegam em ligeiras canoas, que remam com incrível celeridade. [...] Não se ocupam em construir palhoças como os guanaãs; se bem que alguns alojamentos têm que são fixos, e eles vão situá-los nas serras circunvizinhas, quando, com a enchente do rio, se inundam as campanhas adjacentes (idem, *ibidem*: 22).

A produção agrícola e material dos povos Guaná, além de sua sociabilidade e estabelecimento de relações de contato com os povos de seu entorno, é recorrentemente referenciada pelos autores deste período. Podemos encontrar observações sobre o cultivo de grandes roças de milho, arroz, mandioca, melancia, entre outros gêneros agrícolas; a troca e o aluguel de seus serviços aos moradores dos povoados e unidades militares e a expressiva tecelagem que era feita por suas mulheres.

Somente no século XIX, Terena, Kinikinau, Layana e Exoaladi, ou seja, os subgrupos Chané-Guaná, passaram a ser referenciados com certa individualidade nos documentos da Província de Mato Grosso, principalmente sobre a localização de suas aldeias, sobre a quantidade de pessoas em cada uma delas e algumas descrições dos aspectos culturais relevantes a cada um. Pimenta Bueno, então presidente dessa Província, em discurso proferido em 1º de março de 1837, publicado no *Jornal do Instituto Geográfico Brasileiro* de 1840, anuncia a existência de 53 nações ali reconhecidas por ele, e entre as 10 apontadas como “domesticadas”, estariam os subgrupos Guaná que foram considerados importantes para a defesa do Baixo Paraguai (SOUZA, I., 2008).

A noção da localização dos aldeamentos indígenas constituía um dado importante para a orientação da nova política do “Regulamento das Missões” criada em 1845. No ano seguinte, em reprovação à política de guerra adotada contra os diversos povos, surgiu a Diretoria Geral dos Índios na Província de Mato Grosso, voltada principalmente à domesticação, controle e administração daqueles indígenas considerados mais “bravos”.

Para Manuela Carneiro da Cunha (1992), a domesticação indígena supunha sua sedentarização em aldeamentos administrados pela Província, como uma idéia geral, aplicável tanto aos grupos agricultores, e portanto sedentários, como o caso dos povos Guaná, quanto também aos grupos caçadores e coletores como, por exemplo, os Guaicuru.

Para fins práticos, os índios se subdividem, no século XIX, em “bravos” e “domésticos ou mansos”, terminologia que não deixa dúvidas quanto à idéia subjacente de animalidade e errância [...]. Na categoria dos índios bravos, passam a ser incorporados os grupos que vão sendo progressivamente encontrados e guerreados nas fronteiras do Império [...] (CUNHA, 1992: 136).

Os agricultores Guaná foram diversas vezes classificados na categoria “manso”, “doméstico” ou “dócil”, por terem estabelecido notoriamente, no decorrer de sua história, um bom relacionamento com os demais povos indígenas e também com os brasileiros ali instalados - principalmente na sua habilidade para as atividades comerciais e sedentarizá-los em aldeias administradas pela Província, em parceria com as missões de catequese, representaria uma boa oportunidade para transformá-los posteriormente em mão-de-obra local, anulando seu possível entrave para o desenvolvimento econômico regional.

A partir dessa nova localização tiveram início as experiências dos Kinikinau como índios de missões religiosas e de aldeias oficiais, que representam os lugares da visibilidade do grupo como se vê em relatórios da Diretoria Geral de Índios de Mato Grosso; nos discursos dos presidentes dessa antiga província brasileira e nos relatórios dos funcionários missionários capuchinhos Frei Macerata e Frei Mariano de Bagnaia, que atuaram na catequese dos Kinikinau (CASTRO, 2011: 24).

Ainda conforme Roberto Cardoso de Oliveira, se nos basearmos nas crônicas setecentistas, os Terena seriam os povos que tiveram menos contato com os missionários católicos, ao contrário dos demais subgrupos Guaná (como os Layana e Exoaladi) e, mesmo no século seguinte, mantiveram-se alheios a esta prática.

Joaquim Alvez Ferreira, em meados do século, referindo-se genericamente aos Guaná, diz que tais índios estavam ‘em estado de se curarem de sua educação intelectual e religiosa, e sugere ser muito conveniente – para uma política de integração destes grupos à nacionalidade – ‘que entre eles, fossem residir missionários’; vinte anos depois, o Visconde de Taunay, convivendo com os índios Guaná da região de Miranda, escreveria que tais índios ‘vivem na maior ignorância e indiferença em matéria de religião’ (OLIVEIRA, R., 1976a: 58).

Sobre o número de habitantes portugueses e soldados vivendo nos arredores de Albuquerque, em meados do século XIX, de acordo com o naturalista Francis Castelnau, apenas em torno de setenta eram aqueles que não pertenciam às aldeias indígenas. A aldeia dos *Quiniquinaus*, segundo ele, tinha sua principal *taba* localizada nas proximidades desta vila composta de “setecentas a oitocentas pessoas [...] estes índios são muito laboriosos e entretêm com os brasileiros um grande comércio de farinha de mandioca e arroz: suas lavouras são extensas e muito bem plantadas” (CASTELNAU, 1845: 307).

Outra moradia Kinikinau, localizada a leste de Miranda, era formada por vários ranchos de palha dispostos em círculo em torno de uma grande praça, sem apresentar, no seu ponto de vista, mais nada de notável se comparado às observações feitas por ele em relação aos Terena, que ocupavam em maior número de pessoas a região deste povoado. Os Layana, por sua vez, também estavam instalados em três ou quatro aldeias no mesmo povoado.

Os Guanás ou Uanás dividem-se em quatro tribos principais 1º) Os Guanás propriamente ditos, ou Chualás, os quais, em sua maioria residem perto de Albuquerque, mas possuem uma pequena ramificação nas proximidades de Miranda. 2º) Os Terenos, que possuem quatro aldeias perto de Miranda, uma das quais [...] muito grande. São índios cavaleiros, agricultores e hábeis canoieiros. 3º) Os Laianos, instalados em três ou quatro aldeamentos nas vizinhanças de Miranda e com hábitos muito parecidos com os dois precedentes. 4º) Finalmente, os Quinquinaus, cuja principal taba, nas proximidades de Albuquerque foi visitada por nós. Possuem eles ainda um aldeamento perto de Miranda (CASTELNAU: idem, 203).

Em seu relato sobre a região, o viajante também descreve a existência de indígenas Mbayá da “nação” Guaicuru, estabelecidos próximos ao aldeamento mais populoso de Guaná e Kinikinau, seriam eles os “Uaitiadeus” e os Kadiwéu. Os últimos, mais conhecidos hoje, foram considerados por ele como selvagens e neste período já estavam próximos aos Guaná e Kinikinau, com os quais possivelmente ainda mantinham relações de trocas.

Somente em relação aos Terena este naturalista francês dedica uma descrição mais rica e detalhada a respeito das suas quatro aldeias. A população Terena, por sua vez, foi por ele estimada neste período, em torno de mil e quinhentos habitantes, sendo que os indivíduos Terena de ambos os sexos costumavam pintar o corpo à semelhança dos Guaicuru: “Os desenhos que fazem na pele são de extraordinária delicadeza e é impossível dar a idéia perfeita da harmonia de seus traços [...] trazem os cabelos levantados sobre a cabeça e amarrados atrás, como se fosse uma cauda” (idem, *ibidem*: 301-2), e do algodão que cultivavam em suas roças, suas mulheres faziam lindos tecidos para vender às brasileiras e sabiam fabricar bonita louça de barro.

Métraux, por sua vez, ainda nos informa que mais tarde, em 1850, existiam duas vilas de Kinikinau entre os municípios de Miranda e Albuquerque, confirmando a informação de que eles eram cerca de mil pessoas (MÉTRAUX, 1943: 240).

Augusto Leverger, futuro combatente da Guerra do Paraguai, realizou seis viagens à Província de Mato Grosso para colher materiais sobre a hidrografia do Paraná e Paraguai. Na passagem abaixo, ele menciona a quantidade de indivíduos e a localização das aldeias os Guaná e Kinikinau, destacando mais uma vez que os segundos abasteciam os povoados e fortes militares da fronteira com farinha de mandioca e também com o feijão de suas lavouras:

A nação dos Guaná é uma das mais consideráveis desta região. Divide-se em diversas tribos que foram indevidamente consideradas, por alguns escritores, como outras tantas nações distintas. Alguns habitam a república do Paraguay, outros ainda no estado selvagem, vivem no chaco [...] os que moram em nosso território são os Terenas, Laianas, os Quinquináos e outra tribu, que conserva o nome de Guanás. Os terenas e laianas estão aldeados na vizinhança do nosso presídio de Miranda. Os Quinquináos, em número de mais de 800 indivíduos formam uma aldeia no mencionado Mato Grande, 3 léguas ao N.O. de Albuquerque. Occupam-se da lavoura, e abastecem essa parte de nossa fronteira de farinha de mandioca e feijão. Cultivam também a canna e o arroz. A aldeia da tribu Guaná está em meados de uma milha de distancia da freguesia; tem actualmente pouca gente. Grande porção dos seus habitantes vieram formar outra aldêa nas margens do Cuiabá perto da cidade (LEVERGER, 1862: 222).

Os Exoaladi ou “Guaná”, assim como os Kinikinau, foram considerados desaparecidos desde o término da Guerra do Paraguai, porém Verone Cristina da Silva (2001) em “Missão, aldeamento e cidade: os Guaná entre Albuquerque e Cuiabá”, relata que alguns Exoaladi (também conhecidos por Guaná) e poucos Kinikinau, saíram de Albuquerque e subiram para as proximidades de Cuiabá em Mato Grosso, entre os anos de 1843 e 1844, instalando-se na capital desta antiga província: “Da tribo que conserva o nome de Guaná há uma aldeia junto á Freguesia Albuquerque, e outra margeando Cuyabá, em menos de meia légua da capital” (JOAQUIM ALVES FERREIRA apud SILVA, 2001: 19). Embora as fontes não façam referência direta aos Kinikinau, segundo ela, é possível que alguns desses indivíduos, anteriormente aldeados com os Guaná-Exoaladi de Albuquerque, tenham migrado para a região de Cuiabá acompanhando os deslocamentos do missionário capuchinho José Maria de Macerata: “[...] o diretor João Baptista e Oliveira da antiga Diretoria Geral dos Índios considerou que não havia diferença entre Guaná e Kinikináo, pois, Guaná e Kinikináo são todos Guaná e bem se faziam a aproveitarem-se uns aos outros” (SILVA, 2001: 6).

Com a demonstração de “civildade” e “docilidade”, além da habilidade em se relacionar positivamente com povos distintos dos seus, sobretudo economicamente, os vários grupos Guaná, entre eles os Kinikinau, estavam sendo observados e classificados como grupos que potencialmente poderiam vir a ser assimilados pelas novas ondas civilizatórias que chegavam à região.

Essa população brasileira, embora ainda muito rarefeita antes da guerra com o Paraguai, já mantinha relações de ordem econômica com os Guaná – e bastante importantes, a se julgar pelas informações que Elliot, Leverger e Alves Ferreira nos deixaram. Os três depoimentos circunscrevem-se à década dos 40, do século XIX, e nos revelam que os Layâna, os Exoaladi (Guaná) e os Kinikinau desempenhando um papel muito mais decisivo na economia regional, ao contrário dos Terêna, aparentemente mais isolados e, talvez, por isso, mais arredios. Enquanto mostram os Layâna vivendo como agregados nas fazendas circunvizinhas e os Guaná e

Kinikinau abastecendo de víveres a população nacional, omitem os Terêna de um papel mais definido no comércio regional (OLIVEIRA, R., 1976a: 58).

1.3 Participação do povo Kinikinau na Guerra do Paraguai

O conflito entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai) ocorrido entre 1864 a 1870, mais conhecido como Guerra do Paraguai, teve como um dos principais palcos de batalha o mesmo território habitado secularmente pelos povos Guaná e Guaicuru. Conforme demonstrado anteriormente, eles já mantinham contatos regulares com os habitantes da fronteira, sobretudo na parte sul da Província. Diante disso, na ocasião dos conflitos, muitos deles acabaram se aliando aos brasileiros através de um recrutamento compulsório que foi incidido inclusive sobre negros, forros, escravos e homens desocupados em condição de lutar na guerra. Neste período a preocupação central dos governantes da Província era proteger as fronteiras de Mato Grosso, portanto, procuravam manter os povos indígenas e os demais recrutados sempre próximos a elas (ALMEIDA, 2008).

Durante a guerra, o governo imperial contou com a intensa participação e vigilância dos Guaicuru-cavaleiros para defesa de suas fronteiras. Esta estratégia foi provavelmente um dos principais fatores que ajudaram o Brasil a vencer o conflito, afinal, eles, assim como outros indígenas, conheciam muito bem a região e por isso foram requisitados pelos militares para serem seus guias e aliados. Os Kinikinau, por sua vez, socorriam as forças militares com seus mantimentos, assim como já faziam anteriormente.

Por conhecerem bem os territórios da Província, diferentes grupos prestavam serviços também na abertura de trilhas e outros tipos de trabalho, como o fornecimento de lenha para vapores que transportavam pessoas e cargas ou o sepultamento dos mortos em combate. Os Kinikinau, os Xamacoco, os Kayapó, os Terena e os Layana foram mencionados em manuscritos relacionados ao período da guerra, como os que socorriam as forças militares com mantimentos. Os Guaicuru, os Terena e os Guaná ocuparam as frentes de batalha no episódio da Retirada da Laguna e depois em solo Paraguaio (ALMEIDA, 2008: 3).

Na Guerra do Paraguai, toda a população regional, junto com as populações indígenas, se unia para se defender do inimigo comum. Tornados soldados, eles queriam, antes de tudo, expulsar os inimigos que trariam morte e destruição para seu povo, pois acreditavam estar protegendo a sua gente e o seu espaço. Muitos deles voltavam dos ataques paraguaios carregando consigo fuzis, munições, tecidos, terçados (sabres), uniformes velhos e diplomas recebidos de oficiais brasileiros, como prova de sua presença nas fileiras de guerra, sendo que alguns Guaná chegaram inclusive a receber condecorações e gratificações em dinheiro. Os demais indígenas que moravam entre Miranda e Albuquerque, na ocasião das batalhas,

abandonaram seus lares se dispersando e buscando refúgio em locais inacessíveis de mata densa, dificultando assim o acesso e o ataque repentino das tropas inimigas.

Alfredo d'Escragnolle Taunay em “Entre os nossos índios - Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaycurus, Caingangs” reafirma que se subdividiam os chamados Chané em quatro ramificações: os Terena, os Laiana, os Kinikináu e os Guaná (ou Chooronós), e para ele “de todos os autochtones, são os últimos os mais dóceis e civilizados” (TAUNAY, 1931: 16). O escritor, que participou da guerra do Paraguai como engenheiro-militar, relata o tipo físico e outras atribuições que foram observadas por ele em relação aos Kinikinau, descrevendo algumas de suas particularidades:

O typo kinikináu mostra-se muito diverso dos dous precedentes; traz os homens estampadas no rosto, a apathia e a placidez: as feições, são regulares, e até certo ponto bellas, embora nada vivazes.

E-lhe muito diminuta a força de trabalho. Passa os dias, deitado sobre um couro pellado, sem saudades do passado, nem apprehensões do futuro: cultiva com grande custo, alguns cereaes que a família come á proporção da colheita; [...]

São as suas mulheres bellas; pela mistura de raças, fácil nesta tribu mais relacionada com os brancos e negros e a estes encostada. A cor lhes é de um amarelo escuro de canella (caburé) ou de um branco ligeiramente rosado. Neste caso, tem as faces delicadamente coradas; a tez pura, os lábios rubros, as gengivas vermelhas. Quase todas comprehendem o português: fazem esforços para o falar, apesar do acanhamento que em tal caso mostram experimentar (idem, ibidem: 18).

Os Guaicuru e os Guaná consideraram os castelhanos como inimigos ancestrais e irreconciliáveis: “os guanás, kinikináus e laianos mostravam a sua solidariedade para conosco; ao passo que os terênas de longe nos observam muito esquivos” (idem, ibidem: 26). A principal razão da solidariedade Guaicuru com o exército imperial se deu provavelmente através de indisposições geradas entre eles e seus vizinhos do outro lado do rio Paraguai que, mesmo após terem se estabelecido no lado brasileiro, invadiam diversas vezes para pilhagens e saques o território vizinho. Os Kadiwéu, representantes dos Guaicuru, segundo ele, assumiram durante a guerra uma atitude mais infensa a qualquer branco, atacando os paraguaios na linha do rio Apa e também assassinando famílias inteiras.

Taunay dedica algumas páginas para relatar o caso do jovem Pacalalá, um Kinikinau que assumiu o papel de porta-voz de sua gente levando propostas e reclamações aos moradores de Miranda, principalmente diante das tentativas recorrentes de exploração dos índios pelos novos ocupantes locais. Este jovem, segundo ele, possuía a roça mais farta da vizinhança, com colheitas de abóbora, milho, feijão e arroz.

Por ocasião da invasão das tropas paraguaias em suas terras, este jovem indígena conduziu as demais etnias da vizinhança ao abandono de suas aldeias rumo a locais mais

inacessíveis aos inimigos, embrenhando-se principalmente na Serra de Maracaju. No trajeto ao refúgio, o engenheiro-militar menciona que Pacalalá (o jovem Kinikinau), coordenou um “saque” a um local repleto de armas, a fim de munir todos os indígenas, inclusive os Kadiwéu que estavam junto deles, para resistirem e atirarem nos *castellanos* inimigos. Junto a seus comandados, todos dotados de muita coragem, armaram uma emboscada ao exército do Paraguai que se aproximava da Serra de Maracaju e o seu grande feito foi matar o comandante da patrulha.

Durante a migração para as novas terras, o autor ainda observa: “vergavam as pobres mulheres ao peso do nadô, grande rede de malhas, em forma de saco, suspensa de tira de couro applicada a testa do portador” (idem, *ibidem*: 31). Os Chanés-Guaná e os Mbayá-Guaicuru permaneceram na Serra de Maracaju juntamente a outros refugiados, por cinco anos, ou seja, durante o tempo em que durou a guerra do Paraguai: “Nos diversos acampamentos da serra construíram-se ranchos vastos e commodos, e, pouco a pouco, regularizou-se o modo de viver daquellas colônias hybridas, de brasileiros civilizados e índios, sobretudo Kinikináus, a que se haviam aggregado guanás, terenas e laianos” (idem, *ibidem*: 35).

1.4 Os Kinikinau após a Guerra do Paraguai

Uma vez que este território foi palco de vários conflitos, a Guerra do Paraguai teve como consequência a dissolução e a devastação das antigas aldeias indígenas formadas na região sul da Província de Mato Grosso. Tanto os Kinikinau quanto os demais Chané-Guaná, com exceção da maioria Terena, após os conflitos, perderam suas principais bases territoriais, pois suas antigas aldeias passaram a ser ocupadas por terceiros, o que acarretou na mudança do seu modo de vida tradicional.

No districto de Miranda, ao tempo da invasão paraguaya mais de dez aldeamentos de índios havia. Formavam os terenas, a maior parte da população autochtone; as suas aldêas estavam situadas no Naxedaxe, a seis léguas da Villa de Miranda; no Ipêgue, a sete e meia; na Cachoeirinha, e em outro lugar a três léguas, constituindo um aldeamento chamado Grande, além de outros pequenos centros. Três a quatro mil indivíduos viviam nestes diversos pontos. Os Kinikinaus aldeavam-se no Euagaxigo a sete léguas N. E. de Miranda; os Guaná no Eponadigo, a sete no Lauiád, em número de 30 a 40; os laianas a meia légua da villa, estes todos chanés (TAUNAY, 1931: 19-20).

A pesquisadora e linguista Ilda Souza (2008), enfatiza que os Kinikinau foram os primeiros habitantes da Serra de Maracaju que ajudaram a abastecer o exército brasileiro de cereais e víveres durante a ocupação paraguaia. Além disso, possuíam suas aldeias muito bem definidas, conforme se pôde constatar no percurso de sua história, contribuindo, inclusive, para o desenvolvimento econômico regional. De acordo com o próprio Taunay, findados os conflitos, sobreviveram em número bem reduzido não conseguindo garantir o seu pleno direito à terra e não obstante, o verdadeiro reconhecimento por sua participação na Guerra do Paraguai.

A onda pastoril que se adentrava cada vez mais na área, já no século XIX, pouco antes dos conflitos, e a expansão da sociedade brasileira que se estendia, sobretudo, no território conhecido como o ciclo dos bandeirantes e no ciclo das monções, levou um número acentuado de contingentes humanos de diferentes procedências a se estabelecer na região centro-oeste do Brasil. Diante disso, os Kinikinau, sobreviventes da guerra, já muito fragmentados, perderam suas antigas bases territoriais, principalmente da região de Albuquerque, mas mesmo assim resistiram ao total abandono de suas tradições, travando, desde então, uma batalha silenciosa pela sobrevivência de seu povo através da criação de novas relações com grupos mais heterogêneos (indígenas e não indígenas) como estratégia de garantir as mínimas condições para a sua sobrevivência.

Ao longo do século XX, muitos deles, assim como os demais povos Chané-Guaná, foram obrigados a trabalhar como peões nas fazendas que se formavam na região, a viver em novos centros urbanos que estavam sendo ali constituídos, e nas Reservas Indígenas recém-criadas pelo SPI. Isto ocorreu principalmente com os Terena de Miranda, conforme demonstra Roberto Cardoso de Oliveira (1968a) em sua obra clássica a respeito do processo de urbanização deste outro povo Guaná¹¹.

¹¹ Apesar deste trabalho não ter como foco privilegiar uma análise histórica nem antropológica a respeito do povo Terena, seria interessante destacar a opinião de Azanha (2005) relativa à interpretação feita por Roberto Cardoso de Oliveira (1968), de como este povo indígena criou estratégias para lidar com este novo contexto que se impôs sob sua configuração sociocultural: “Mesmo estando de acordo com a análise de RCO, vou tentar matizar os pontos assinalados em cursiva sob um outro ângulo, mais perto da visão Terena, talvez. Veremos abaixo, com mais detalhes, que na realidade a situação de confinamento nos limites da Reserva foi uma imposição dos agentes do SPI à qual os Terena não se submeteram. Quanto à questão da ‘urbanização crescente’, que RCO descreve como um processo aparentemente recente, as fontes históricas que citamos antes indicam que esse processo é bem mais antigo e fortemente ligado ao ‘expansionismo Aruaque’. Como vimos, as fontes históricas [cronistas dos séculos XVIII e XIX e os documentos do Império] colocam certa ênfase no fato dos Txané-Guaná formarem pequenos núcleos nas vizinhanças das fortificações presídios da região pré-pantaneira [Coimbra – 1775, Príncipe da Beira – 1776e Miranda – 1778], a partir de onde recebiam cereais, couros, cestarias, carnes dos seus parentes das aldeias para comerciarem com aquelas ‘praças’. A maioria das fontes relata não só este comércio, mas a sua importância vital para a própria fixação das guarnições. Mais tarde, estes núcleos Txané-Guaná dariam lugar aos núcleos urbanos de Corumbá e Miranda. Tal ‘disposição para a urbanização’ dos povos Txané-Guaná é perfeitamente coerente com a estratégia que utilizavam frente aos

Se esta relação foi nos séculos anteriores, relativamente harmoniosa e de aliança, baseada, sobretudo, num comércio “justo” dos povos Guaná com os moradores das vilas e povoados da região, finda a guerra, se estabeleceram em Mato Grosso grupos mais oportunistas e heterogêneos em sua composição, modificando drasticamente a relação de dependência positiva e respeito que eles já haviam construído com a população regional anteriormente.

Diante disso, alguns Kinikinau que viram suas terras ocupadas por fazendeiros foram aliar-se aos Terena, assim como fizeram os demais subgrupos Chané-Guaná, como por exemplo os Layana, como única garantia de moradia para se manter alheios aos novos moradores locais que se apoderavam violentamente de seus antigos territórios. Porém, entre os Kinikinau desaldeados da região de Miranda estariam aqueles que também partiriam em direção ao território Kadiwéu.

[...] Parte do outro agrupamento situado em Miranda conseguiu retornar e se reagrupar na Aldeia de Agaxi, naquela mesma região, representando o grupo dos quais descendem os Kinikinau de São João. Porém, com a expropriação das terras daquela aldeia no início do século XX, foram considerados extintos, reconhecendo-se a existência de remanescentes nas aldeias de Lalima e Cachoeirinha, embora parte do grupo tivesse se reagrupado na *Reserva Indígena Kadiwéu* (CASTRO, 2011: 316).

Os Kadiwéu, pela participação efetiva que tiveram na Guerra do Paraguai, conseguiram, por sua vez, receber como recompensa a doação de terras que habitam atualmente e esta estratégia “constitui-se também como mais uma das tentativas dos portugueses ‘pacificarem’ e controlarem os Kadiwéu, haja vista os Guaikuru terem se constituído num enorme obstáculo à ocupação do Chaco e de Mato Grosso” (SIQUEIRA JR., 2011: 83).

À frente da comissão das Linhas Telegráficas, que ligaria a Capital às regiões meridionais de Mato Grosso, o Marechal Cândido Rondon, na construção do ramal de Miranda na mesma região em que estavam os Terena predominantemente aldeados, antes e após a Guerra do Paraguai, observou que: “a linha cruzou justamente a antiga aldeia dos Quiniquinau, hoje abandonada e já invadida por fazendeiros que se apossavam dessas terras” (RONDON apud OLIVEIRA, R., 1976a: 60).

‘brancos’ [purutuyé] - ou ainda frente a outros povos indígenas ‘culturalmente superiores’, na expressão de Schmidt: aliar-se a eles, conhecer seu modo de ‘fazer as coisas’, copiar-lhes aquilo que poderia ser adaptado com vantagens a sua cultura [pautas de organização social, artefatos, estratégias de guerra etc.] para, de acordo ainda com a [nem tanto] extravagante teoria de Schmidt, expandir suas áreas de domínio e a ‘sua cultura’ [Schmidt, 1917, p. 10]” (AZANHA, 2005: 106).

De acordo com a pesquisadora Iára Castro, existe uma maior precariedade de dados sobre os Kinikinau após o final da Guerra do Paraguai, até o momento em que foram dados como extintos na primeira metade do século XX, por ocasião da expulsão de sua antiga aldeia na região de Miranda. Segundo ela, nos relatórios dos presidentes da Província de Mato Grosso, praticamente não há referências às populações indígenas situadas ao sul desta região. Portanto, entre o início do século passado e a década de 1980, existe uma carência quase absoluta de informações e dados sobre os Kinikinau, que apareceram raras vezes nos registros do SPI e nos da FUNAI. Estes órgãos, a que tudo indica, passaram a registrá-los somente como Terena, até o momento em que conseguiram reivindicar o seu reconhecimento oficial somente ao final do século XX e início do XXI:

Assim, para períodos historicamente mais recentes, a partir da história republicana brasileira, as fontes se mostraram mais frágeis e fragmentadas, sobretudo por se considerar a pouca densidade demográfica do grupo, o qual vinha sendo pensado como destinado ao desaparecimento, desde o final da Guerra do Paraguai (1870), não despertando maiores atenções dos órgãos oficiais como o Serviço de Proteção aos Índios primeiramente e, posteriormente, a Fundação Nacional do Índio, nem provocando maiores interesses por parte dos pesquisadores (CASTRO, 2011: 27).

O falecido Kinikinau Leôncio Anastácio, morador da aldeia São João desde 1940, em depoimento dado a Rosaldo de Albuquerque Souza, confirma a informação trazida por Rondon e relata que os Kinikinau, após a Guerra do Paraguai, viveram em Miranda (na aldeia denominada Vacaxu) até por volta de 1915, mas foram expulsos de lá quando sua terra fora vendida para um pecuarista. Na ocasião, todos os habitantes foram obrigados a abandonar o que possuíam para evitar a sua execução pelos empregados do fazendeiro.

Não se sabe precisar quantas pessoas viviam naquela aldeia, mas estima-se que eram 30 famílias, com cerca de 150 pessoas. Cinco dessas famílias peregrinaram juntas até 1940 parando em diversos locais, inclusive em uma área conhecida como Corvelo, entre os municípios de Bonito e Porto Murtinho, onde tentaram estabelecer moradia, mas logo foram expulsos de lá também (SOUZA, R., 2012: 23).

Em continuação ao depoimento, o ancião relatou que, neste período, havia um funcionário do SPI chamado Nicolau Horta Barbosa, chefe de posto na Aldeia Pé da Serra, hoje aldeia Alves de Barros no território juridicamente denominado *Reserva Indígena Kadiwéu*. O funcionário que conhecia o processo migratório dos Kinikinau, expulsos de seu último aldeamento, foi ao encontro deles sugerindo que se dirigissem àquelas terras do povo Kadiwéu, procurando um local onde pudessem morar:

Logo que os Kinikinau chegaram à *Reserva Indígena Kadiwéu*, que de acordo com JOSÉ DA SILVA (2004), já era uma terra demarcada e homologada desde 1903, as

famílias foram conversar com o cacique em uma antiga aldeia conhecida por Oito Baías. Após uma reunião, o cacique Kadiwéu Matexúa lhes ordenou que morassem em um local denominado Morrinho, mas estes não aceitaram por ser um local muito afastado e de difícil acesso, e como conheciam a fama de “bravos” dos Kadiwéu, ficaram com medo de serem atacados e saqueados por eles (idem, ibidem: 24).

Além disso, o estabelecimento de famílias Terena e Kinikinau, na porção sudeste das terras Kadiwéu onde foi criado o PIT (Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento) *São João do Aquidavão* em 1944, considerado pelo órgão oficial o mais econômico dos postos indígenas, serviria também para prestar assistência aos indígenas com “maior grau de contato” com a sociedade envolvente (JOSÉ DA SILVA, 2011). Ao mesmo tempo, a fixação destas famílias nesta área, garantiria a defesa e o povoamento das fronteiras sudeste do território Kadiwéu, que até o momento em que chegaram estavam despovoadas, mas poderiam vir a ser invadidas por pecuaristas que se aproximavam cada vez mais dessas terras.

Segundo os relatos que obtive junto às famílias Kinikinau da aldeia São João, no período dedicado à pesquisa de campo, somente em 1980, os Kadiwéu moradores de outras aldeias do território se dirigiram à aldeia São João para ali se estabelecerem, pois até aquele momento, havia apenas moradores Kinikinau e Terena vivendo no local. A partir daí, entre os Kinikinau e Kadiwéu, recomeçou aquilo que seria a retomada de uma antiga relação intersocietária entre os Mbayá-Guaicuru e Chané-Guaná, construída séculos antes ainda no Chaco Paraguaio e que nem sempre foi harmoniosa.



Figura 7 – Dona Ercília
Uma das primeiras moradoras Kinikinau da aldeia São João
Fonte: foto elaborada pela autora/2010

Capítulo 2 ENTRE O PASSADO E O PRESENTE: OS CHANÉ-GUANÁ E OS MBAYÁ-GUAICURU, OS KINIKINAU E OS KADIWÉU

Conforme mencionado brevemente no capítulo anterior, dedicado à contextualização histórica dos povos Chané-Guaná à procura de localizar os Kinikinau no passado, os povos Mbayá-Guaicuru foram apontados como aqueles que sempre mantiveram relações muito próximas e frequentes com o conjunto destes povos. Então, para que possamos ter uma melhor compreensão do formato de relação estabelecida nos últimos anos entre os Kinikinau que se instalaram na aldeia São João e os Kadiwéu (donos do território) que lhes cederam um pequeno espaço de suas terras, faremos uma breve incursão no passado destes povos para resgatar a forma como se constituíam as relações entre os seus antepassados do Chaco.

A relevância desta análise diz respeito à compreensão de que alguns representantes dos Kinikinau da aldeia São João, após a destruição de suas terras, ao invés de permanecerem somente em aldeias Terena, também foram reconstituir sua pequena sociedade aceitando viver sob a proteção do território Kadiwéu. Acreditavam que isto lhes traria vantagens e favoreceria posteriormente o início de uma jornada Kinikinau pelo resgate e afirmação de seus valores históricos e culturais, voltados principalmente à demonstração de suas diferenças sensíveis em relação aos Terena e também aos próprios Kadiwéu. Em sequência às análises, recorreremos às demais observações de campo procurando relatar como permanecem alguns aspectos da tradição Chané-Guaná no modo de vida Kinikinau hoje.

2.1 Chané-Guaná e Mbayá-Guaicuru: um curioso formato de relação

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1976a), para compreender as características socioculturais dos grupos Guaná, mesmo diante da dificuldade que o pesquisador encontra ao tentar reconstituir o passado destes povos, é necessário observar, antes, as relações que foram construídas por eles com os povos Guaiacuru, uma vez que a aliança, ou aquilo que seria uma relação intersocietária que os ligava, pode ter sido o fator responsável pelo processo de migração de ambos os grupos para as bandas orientais do rio Paraguai no século XVIII. Porém, de acordo com o que vimos no capítulo anterior, os autores dos séculos XVII, XVIII e XIX esboçaram apenas um único perfil para tratar genericamente dos diversos povos Chané-

Guaná, sem nos deixar apontamentos específicos a respeito das principais características que diferenciavam cada subgrupo em particular. Diante disso, podemos considerar, mais uma vez, que dispomos somente de um conjunto impressionista de informações a respeito deles.

De acordo com Baldus (1975), os Guaicuru, diferente dos Guaná, não eram povos agricultores, eram caçadores guerreiros que, segundo os cronistas setecentistas, tornaram-se criadores de gado e ovelha, roubaram os cavalos dos primeiros colonizadores espanhóis e passaram a manejá-los com muita destreza. Porém, subsistiam das lavouras exercidas por seus “servos”, e a que tudo indica principalmente dos povos Chané-Guaná. Além disso, fazer a guerra com povos vizinhos era urgente para os Guaicuru.

[...] sem elas estariam há muitos anos aniquilados, porque os prisioneiros, e compras que fazem a estas flageladas nações, é só quem preenche as suas diárias perdas, e a da estranha prática de não deixarem nascer os filhos; ficando assim o total dos uaicurus um corpo unido, sempre prontos para cometerem mil estragos sobre seus mesmos parentes, e fazê-los cativos. Decompondo-se este agregado total da famigerada nação uaicuru, poucos deles de uma antiga origem; pois dos 2.600 índios, dependentes de Coimbra, e atualmente domiciliados nos campos contíguos às serras de Albuquerque, tirados os 600 guanás, que vivem como aldeados, e separados deles, dos 2000 que restam, 500 ainda são guanás e seus filhos entre os uaicurus estabelecidos, ou como antigos e atuais cativos no nome, ou por casamentos; montando com pouca diferença a 500 xamicocos os desta nação, há cinco anos adquiridos. Finalmente das 1000 almas que ainda restam, talvez não cheguem a 200 os que possam chamar verdadeiros uaicurus; sendo os 800 para completar a soma total um composto de bororós, chiquitos, caiapós, caiubas, alguns negros, caborés, bastardos e seus filhos e netos, de todos estes diversos índios misturados entre si pelos repetidos casamentos, que tanto os uaicurus, como todas as nações praticam uns com outros, logo que entram em cada uma das tribos que formam todos os uaicurus (ALMEIDA SERRA apud BALDUS, 1975: 22).

Das primeiras informações deixadas sobre os Chané-Guaná, como aquelas que foram apresentadas por Schmidel (1986), a agricultura já era apontada como uma de suas características culturais mais relevantes. Além disso, o autor menciona que eles seriam vassalos ou súditos dos Mbayá-Guaicuru através de uma relação que foi entendida por ele como subalterna.

Os cronistas setecentistas, questionando o fato de que os Chané-Guaná serviam a este povo, indagam se este tipo de relação poderia ser entendida como escravidão¹².

À época da chegada dos espanhóis, os Guaná iam, como atualmente, se reunir em bandos aos Mbayás, para lhes obedecer, servi-los e cultivar suas terras, sem nenhum salário. Daí o motivo dos Mbayás os chamarem sempre seus escravos. É verdade

¹² Para que a leitura do capítulo se torne mais fluida, optei por reproduzir as citações que são traduzidas para o português na obra de Roberto Cardoso de Oliveira (1976a), mas que estão originalmente escritas em língua espanhola. Parte das referências dos cronistas setecentistas e oitocentistas, também utilizadas pelo autor em seus escritos, já foi mencionada no capítulo anterior, porém sob a forma original.

que a escravidão é bem doce, porque o Guaná se submete voluntariamente e renuncia quando lhe agrada. Mais ainda seus senhores lhes dão poucas ordens, não empregam jamais o tom imperativo, nem obrigatório, e tudo dividem com os Guanás, mesmo os prazeres carnis (AZARA apud OLIVEIRA, R., 1976a: 32).

Azara, refletindo sobre a adequação do termo “escravo” empregado pelos Mbayá, ainda acrescenta que seria difícil compreendê-lo pelo fato dos próprios Chané pedirem licença a eles para irem até a capital da Província oferecer sua mão de obra e trabalhar na agricultura local. A explicação para esta relação ambígua Chané-Guaná e Mbayá-Guaicuru deve estar em um passado muito anterior à colonização do Chaco, pois os Chané, segundo o espanhol, foram frequentemente descritos pelos demais cronistas em quantidade dez vezes maior que os próprios povos Mbayá e possuíam as mesmas armas de guerra que eles, com a única diferença que os segundos possuíam cavalos e sabiam utilizá-los muito bem.

Parece ainda que a relação entre eles se dava pautada no parentesco, sem que os Mbayá exercessem um domínio pleno sobre os Guaná com suas armas ou através de conquistas: “Alguns caciques ou capitães Eyiguayguis [...] se casaram a seu modo com caticas ou capitãs Guanás. Os vassalos destas, mortas elas, permaneceram num perpétuo feudo aos descendentes dos maridos de suas senhoras” (SÁNCHEZ LABRADOR apud OLIVEIRA, R., 1976a: idem). Neste caso, somente os capitães ou “senhores” dos “Eyguayguis” tinham seus próprios criados, sendo que a “plebe” não adquiria direitos sobre os “Niyololas”, que em outras palavras seriam os povos Chané-Guaná ou de outras etnias, incorporados à sua sociedade.

O missionário ainda descreve outros possíveis fatores que talvez expliquem as causas desta “servidão”: “Têm os Guaycuru, de uma a outra margem do rio Paraguai, criados ou tributários que há tempo lhes fazem pequenos oferecimentos. Até onde pude indagar sobre a origem deste seu direito sobre os Niyololas, como eles chamam a toda a nação, tudo vai baseado no parentesco sem que armas ou conquistas pretendam este domínio” (SÁNCHEZ LABRADOR apud OLIVEIRA, R., idem: ibidem). A vassalagem analisada por ele enquanto tal dava-se em relação a alguns poucos e não a todos aqueles pertencentes a este grupo, portanto, em nenhum momento fica claro se todos os Guaná eram de fato vassalos dos Mbayá.

Outra característica importante, talvez a principal, é que os Chané-Guaná eram socialmente estratificados em camadas hierárquicas à semelhança dos Mbayá: entre “nobres” ou capitães (“os Naati” ou “os que mandam”; “gente boa”) e a “plebe” ou “soldados” (Wahêrê-xané, ou “os que obedecem”; “gente ruim”).

[...] estão divididos em capitánias. As principais são as dos caciques que são como senhores dos demais. As capitánias menores recaem nos parentes dos caciques, e, assim tanto estes como os capitães menores procuram continuar a mística nobreza de sangue, casando-se entre si aqueles de igual hierarquia, para não envilecer-se com a “plebe” (idem, *ibidem*: 42).

De acordo com Baldus (1975), a primitiva semelhança na organização social dos Guaicuru e dos Guaná, em relação à posição do chefe (ou cacicado, como ele denomina), teria favorecido a relação entre eles. Além disso, havia obrigações somente entre determinados caciques Guaicuru e Guaná, e que teriam suas causas fundamentais nos casamentos e na hereditariedade.

Conforme conclui Métraux (1943) em seus estudos etnográficos sobre o Chaco, havia, sim, certa hegemonia política Guaicuru sobre os povos de língua Aruák¹³, além dos demais, que já ocorria em tempos pré-colombianos, cuja superioridade bélica ocorreu principalmente com o cavalo roubado aos espanhóis transformado por eles em poderosa arma. Porém, essa superioridade não parece ter sido idêntica entre todos os povos, pois somente algumas tribos que foram mais atacadas, como os Chamacoco, por exemplo, diversas vezes vencidos por eles, tinham seus componentes transformados em verdadeiros cativos. Ao mesmo tempo, os estudiosos do Chaco constataram que os Guaná, de acordo com a observação de Sánchez Labrador (1910), dispunham de uma estrutura social tão sofisticada quanto à de seus próprios vizinhos Mbayá.

Em continuidade à análise feita por Roberto Cardoso de Oliveira (1976a) direcionada ao estudo da interação intertribal Guaná-Guaicuru, um novo e importante paradigma irrompe de sua análise: a redução do caráter vitimizador, comumente orientado por uma leitura superficialista e generalizadora, que adequa o tipo de relação intertribal entre eles somente pelo tipo senhoril. Para ele, este tipo de conclusão, muitas vezes adotada entre os pesquisadores que olharam a questão, acabou ocultando a voluntariedade Guaná e os benefícios adquiridos por eles neste curioso formato de associação intertribal.

Dizer que não havia interesse por parte dos Guaná quanto às visitas periódicas dos Guaikuru, é não entender o estilo da interação intertribal. Em princípios do século XVII, para os Guaná a ida dos Guaikuru as suas aldeias não era apenas útil, como ainda desejada. Eles necessitavam de facas, machados e outras coisas mais, que somente seus hóspedes podiam fornecer, graças aos assaltos que efetuavam contra espanhóis e portugueses (OLIVEIRA, R., *idem*: 33).

¹³ Para recordar mencionamos que os povos de língua Aruák do Chaco Paraguai seriam os próprios Chané-Guaná: “Segundo Métraux (1943), Chané (Chaná) ou Guaná constitui um grupo de mesma filiação linguística e a principal distinção entre eles estaria relacionada à sua localização: os Chané falantes de Aruák seriam os grupos do oeste do Chaco, distribuídos ao longo dos Andes; os Guaná, falantes da mesma língua, seriam os grupos estabelecidos mais a leste, precisamente na Bacia do Paraguai”.

A este antropólogo, fazer uma leitura desta relação “vitimizando” os Guaná é não entender o estilo de interação intertribal destes povos, principalmente diante do caráter de expansão dos povos de língua Aruák do Chaco: “segundo o qual essas tribos, ao entrarem em relação com a população de grupos vizinhos, passam a dirigir tais relações de forma a resultar numa condição de dependência econômica. Os grupos Guaná eram tratados como comunidades independentes (aparentemente ainda o são) e com territórios e chefes próprios (idem, ibidem: 37).

Os dados históricos também nos levam a suspeitar que a própria agricultura Guaná foi um dos fatores que permitiram aos Mbayá ampliarem sua potência guerreira, que, somado aos cavalos tomados aos espanhóis, transformaria este povo no mais aguerrido adversário da colonização hispano-portuguesa às margens do rio Paraguai. A pressão dos espanhóis, cada vez mais crescente no século XVII sobre os territórios Mbayá, favoreceria a migração de inúmeros subgrupos Mbayá e Guaná para o lado oriental do rio Paraguai.

A pesquisadora Solange Padilha, em “A arte como trama do mundo: corpo, grafismo e cerâmica Kadiwéu”, afirma que diversos aspectos associaram os Mbayá aos povos denominados por ela *Arawak*, que também dizem respeito aos Chané-Guaná. Os mais evidentes, segundo ela, se traduzem na complementaridade de suas diferenças econômicas e políticas, que favoreceram o entrelaçamento de seus sistemas socioculturais. Os “vassalos” ou “escravos” incorporados de outros povos eram identificados pelos Mbayá como “niyolola”, como visto anteriormente, porém entre os próprios cativos havia também categorias que os diferenciavam.

Os cativos de primeira geração *iôdiimiguit* – ou agarrados, enquanto os recém cativos eram considerados perigosos e estrangeiros, já que não falavam a língua e pertenciam ao complexo estrutural dos *codiguodi* – nosotros. A segunda geração de cativos, já nascidos entre os toldos Mbayá, era classificada de *nibotagi* ou os que trabalham. Os *nibotagi* eram homens sem lança, que trabalhavam e estavam em oposição aos *Eyguayegui*, caçadores (PADILHA, 1996: 19).

Este tipo de relação política estabelecida entre os povos Chané-Guaná e Mbayá-Guaicuru, entendida pela própria autora, pelo missionário Sánchez Labrador (1910) e Schmidel (1986) como de vassalagem, intensificou-se durante o período em que chegaram os espanhóis e posteriormente no estabelecimento dos fortes (Miranda e Albuquerque) do Império Português, no lado oriental do rio Paraguai. Quando esses caçadores necessitavam maior quantidade de guerreiros para se defenderem das ameaças inimigas em um sistema de

vassalagem mais rígido, a aliança com outros povos se fez necessária à manutenção da guerra permanente, vez em quando intercalada à paz.

Ainda de acordo com Padilha, havia uma dependência mútua observada pelos cronistas, gerando um sistema muito particular destes povos Guaná e Guiacuru em relação a todos os outros povos da América do Sul, grande fator responsável pelo domínio, durante quase dois séculos, de um território superior ao da França. Porém, o tipo de vassalagem estabelecida entre os povos do Chaco diferenciava-se de um povo para outro de acordo com o potencial guerreiro e a rigidez hierárquica de cada um. Isto pode ser observado no mito de origem Mbayá.

Eis o mito: quando o ser supremo, Gonoenhodi, decidiu criar os homens, tirou primeiro da terra os Guaná, depois as outras tribos; aos primeiros, deu a agricultura como quinhão, e a caça aos segundos. O Enganador, que é outra divindade do panteão indígena, percebeu que os Mbaíá haviam sido esquecidos no fundo do buraco os fez sair dali; mas como não sobrava nada para eles, tiveram à única função ainda disponível, a de oprimir e explorar os outros. Já houve contrato social mais profundo que este? (LÉVI-STRAUSS, 2009: 171-73)

A aproximação guerreira e repentina dos Mbayá decorrente dos ataques periódicos que realizavam a outros povos no Chaco, a fim de buscar novos campos de caça ou durante as visitas formais que faziam aos grupos Guaná na época da colheita de suas roças, cresceu ainda mais no período colonial: “Se já eram próximos em tempos em que andavam a pé, com o cavalo, os Mbayá estreitaram os desdobramentos de suas relações com os Guaná-Chané” (PADILHA, 1996: 20). Através desta nova mobilidade tornou-se possível aos Mbayá ocuparem novos territórios, ampliando os limites da área de caça e de suas fronteiras guerreiras, uma vez que esses campos dividiam as áreas habitadas por cada povo no Chaco Paraguai e posteriormente no Brasil. Ultrapassá-los significaria guerra, sendo a condição sedentária dos povos Chané-Guaná estratégica ao controle dos Mbayá-Guiacuru sobre a região.

Sánchez Labrador e Branislava Susnik afirmam que os guerreiros, guiados pelas diferenças socioculturais, assaltavam os agricultores periodicamente. Buscando novos campos de caça e usando *su derecho de fuertes*, coletores e caçadores procuravam transgredir os limites ecológicos e o reduzido armazenamento de alimentos. A dominação acontecia quando na época da colheita os Mbayá iam visitar os Guaná. Ali se abasteciam e o convite formal de algum cacique levava os Guaná para serviços temporários nas aldeias Mbayá. Mas mesmo assim os Arawak conservavam a liberdade socioterritorial de suas aldeias (PADILHA, idem: ibidem).

Outro fator relevante neste formato de complementaridade entre grupos de tradição econômica distinta, que foi no passado e talvez ainda seja no presente, de acordo com a autora, seria a transformação destes povos em fonte de reprodução biológica aos Mbayá. Nesta sociedade estratificada, ter poucos filhos ou tê-los tardiamente entre os estamentos mais elevados seria uma forma de reafirmar sua nobreza ou, muitas vezes, nem tê-los através da prática do infanticídio e aborto, recorrente entre os Mbayá. Esta característica também foi demonstrada por Herbert Baldus ao introduzir a obra “Os Caduveo” de Guido Boggiani, pelo fato de terem tido no passado uma vida predominantemente nômade.

Seguramente, porém, a vida errante é fator decisivo, porque o aborto ou infanticídio, como hábito tão arraigado, só existe, em geral, entre povos de costumes nômades, como, por exemplo, na América do Sul entre os Bororo e Chamacoco. Entre estes, ordinariamente, já por causa do transporte e da alimentação irregular, somente de três em três anos se pode deixar viver uma criança, que, mesmo assim, não raro é considerada importuna, ao passo que entre lavradores sedentários os filhos são bem-vindos como braços, significando nobreza (BALDUS, 1975: 23).

Fatores como estes geraram contradição à manutenção destes guerreiros para uma sociedade enfraquecida durante o período de conflitos com as frentes de expansão colonial. Este problema seria então solucionado com a reprodução ou roubo de crianças aos seus cativos, e pelo fato de ambas as sociedades Guaná e Mbayá serem socialmente estratificadas, conforme apresentamos nas páginas anteriores. Isto facilitou as regras de reciprocidade entre as duas sociedades, regendo uniões entre as mais altas hierarquias dos homens Kadiwéu (Mbayá-Guaicuru) e mulheres Chané-Guaná através de uma relação compreendida por Baldus como simbiótica.

Esta simbiose continuou ao lado da estratificação e não deve ser considerada, de modo algum, como rudimentos dela. Se bem que às vezes certos Guaná se agregassem espontaneamente aos Guaicuru como peões, este fato não levava aos Guaicuru a sobrepor-se como camada social aos Guaná que haviam ficado nas suas aldeias. A precariedade do estado de dependência política dos Guaná é provada pelo fato de, mais tarde, com a crescente decadência política dos Guaicuru, afrouxarem eles a simbiose, até por fim abandoná-la completamente [...]. Provavelmente, seus antepassados tinham outrora estado em contacto quase imediato com a cultura andina, atravessando depois o Chaco Boreal onde, como intermediário cultural, desempenharam papel tão importante quanto o desempenhado, desde a costa do norte do continente até o rio Paraguai, para outras tribos aruák que divulgaram, nesse grande caminho, a arte da cerâmica da América do Sul (idem, *ibidem*: 24).

Este sistema de casamentos e mecanismos de adoção-integração dos cativos, como regra de convivência com os agricultores pela sociedade Mbayá, por outro lado, resguardava o direito aos Chané-Guaná de exigirem dos Mbayá qualquer tipo de presentes quando esses os

visitavam em suas aldeias, diferenciando a relação de vassalagem comumente conhecida através de exemplos europeus.

Concluímos, portanto, que a relação entre estes povos era muito mais de aliança do que de submissão, além da importância de considerarmos as diferenças sensíveis de ordem cultural que havia entre os próprios subgrupos Guaná neste processo de interação com os Mbayá.

Em seus estudos sobre os Terena, o antropólogo e professor da PUC-SP Edgard de Assis Carvalho afirma que, durante o tempo que permaneceram no Chaco Paraguaio, os povos Mbayá não mantinham relações idênticas com todos os Chané-Guaná: “[...] embora as baseassem no padrão ‘niyolola-vassalos’. Alguns grupos se tornavam prestadores de serviços em troca de proteção e, por isso, conservaram a orientação aruaque básica de grupos agricultores enquanto outros, como os Terena, tornando-se equestres, manifestavam diferenças socioculturais consideráveis, estendendo o modelo de dominação a outros grupos” (CARVALHO, E., 1979: 35).

Procurando estabelecer como se davam estas relações entre eles, de acordo com o professor, o primeiro grupo vassalo dos Mbayá foram os Layana, os mais sedentários e os que desenvolveram praticas regulares de cultivo. Pelo fato de possuírem o hábito de raptar mulheres, mantinham conflitos constantes com os demais Chané, por exemplo, com os Echoaladi/Chavaraná e Quainoconas/Equiniquinao. Durante o século XVIII, procurando proteção nas missões, os Layana tentaram livrar-se da vassalagem Mbayá, principalmente dos Kadiwéu, que assaltavam periodicamente suas plantações, impossibilitando a sua efetiva independência. Já no século XIX foram para o Brasil, a exemplo dos próprios Mbayá, formando quatro comunidades.

Os Chavaraná-Echoaladi, diferente dos Layana, eram respeitados pelos Mbayá, talvez por sua fama guerreira, mantendo boas relações de vassalagem expressas inclusive através de uniões matrimoniais entre os dois grupos. O autor acrescenta, ainda, que os Echoaladi hostilizavam os demais grupos Chané-Guaná e “a regra era de incorporá-los social e economicamente, confirmando a prática expansionista aruaque, representada na tradição sócio-mitológica em que a ‘irmã’ mítica tratava da horta e seus ‘dois irmãos’ viviam errantes (idem, ibidem: 36). Estes fatores que reforçavam o seu perfil dinâmico de inclusão de outros povos se chocava com os interesses Mbayá e também com os propósitos colonialistas espanhóis. No século XVIII, as suas relações de vassalagem com os Mbayá chegaram ao fim e durante o século XIX seus remanescentes também penetraram no Brasil formando dois aldeamentos próximos a Albuquerque, conforme demonstramos no capítulo anterior.

Os Terena, também chamados Eterena ou sob as corruptelas Mbayá, Etelena, ou Thelenoes, viviam em dois grandes aldeamentos denominados pelos Mbayá de Alomegogodigi e Nagatag-Egodigi, e passaram a ocupar os territórios ao sul do Chaco após estes terem sido abandonados pelos Layana e Chavaraná.

Seu módulo cultural no século XVIII caracterizava-se por uma mistura de elementos Chané-Aruaque próprios e Mbayá-Guaicuru. Continuavam a ser cultivadores com o ethos de heróis culturais gêmeos e sua irmã mítica, horticultora. Praticavam o mecanismo regulador das metades endogâmicas e cerimoniais não se tratando de um princípio segregativo, mas distributivo, principalmente em ocasiões que envolvessem o controle da aglomeração ou da desordem potencial nas relações intergrupais. As metades “sukirikiono” e “shumono” [...] (idem, ibidem: 37).

Porém, em relação aos Chané-Guaná Kinikinau, a respeito de como teria se constituído sua relação com os Mbayá-Guaicuru no passado, não foram encontradas informações nas fontes bibliográficas consultadas, mas isso não nos permitirá afirmar que eles permaneceram alheios desta interação.

Conforme demonstrado no capítulo anterior, quando os demais povos Chané-Guaná estavam aldeados nas cercanias de Albuquerque e Miranda, os informantes do período apontam que os Kadiwéu estavam sempre próximos aos Guaná (Exoaladi) e também aos Kinikinau, isto nos possibilita imaginar que esta proximidade entre eles seria talvez a tentativa de dar continuidade às relações intersocietárias que provavelmente já haviam sido experimentadas anteriormente. E caso ela não tenha vindo a ocorrer de fato no período em que os Kinikinau ainda estavam no Chaco Paraguaio, ela se concretizou após terem se estabelecido nas terras Kadiwéu, conforme o próprio depoimento de Martinho da Silva Kadiwéu dado ao antropólogo Jaime Siqueira Junior (1993), a partir dos termos e as condições que foram apresentadas aos Kinikinau para permanecerem nas terras Kadiwéu.

Esse São João, Aldeia de São João, já vem há muito tempo essa historia aí. Esses Terena vem sendo aliado com os Kadiwéu, sempre vivendo subordinado, os Kinikinau subordinados aos Kadiwéu. Não podia fugir porque eles tinham uma tarefa a fazer com ele, então trouxeram eles. Eles escolheram um lugar como de agricultura e coisa e tal. O único, o recurso mais próximo que eles mesmos acharam de tocar um recurso de agricultura, no caso, uma lavourinha que eles fazem e aqui para o lado do Posto Indígena de São João [...] Então eles, os patrícios disseram: — Então vocês ficam aqui [...] aqui é o canto da nossa área, aqui qualquer coisa, qualquer irregularidade que vocês vêem, procurem nos localizar, nos avisar o que esta acontecendo. Agora vocês têm obrigação, planta milho, arroz, feijão, tudo o que se dá aqui vocês planta, e nos vamos comercializar entre nós mesmos, lá pelo rio Paraguai, por aí, tudo o que conseguirmos entregamos aqui [...] Nos vamos negociando, isso aí, vocês ficam como vigilante nosso, como ponto de segurança nosso. Aí toparam, onde existe o PI São João (Martinho da Silva Kadiwéu apud SIQUEIRA JR., 1993: 130-1).

2.2 Os Kinikinau na aldeia São João - *Reserva Indígena Kadiwéu*

Na ocasião em que Darcy Ribeiro visitou os Kadiwéu, entre os anos de 1947 e 1948, o antropólogo não se preocupou em considerar ou registrar o número de moradores da etnia Kinikinau vivendo na aldeia São João. De acordo com a memória de seus atuais moradores, já nesta época, a maioria absoluta da população local do PIT *São João do Aquidavão* era somente composta por indivíduos Terena e Kinikinau, porém estes povos não pertenciam ao seu objeto central de estudo, que estava voltado principalmente para pesquisar, entender e revelar a cultura Kadiwéu, e, sobretudo, a sua arte e mitologia.

Roberto Cardoso de Oliveira nos informa que esta aldeia se formou pela ocupação de famílias Terena: “[...] São João, dentro da reserva dos Kadiwéu, foi formada pela introdução de algumas famílias Terêna num retiro à margem do rio Aquidavão e próximo a Serra da Bodoquena, com o objetivo de garantir a posse daquelas terras pelo povoamento” (OLIVEIRA, R., 1976a: 71). A referência Terena que o autor elucida, possivelmente, diz respeito também aos primeiros moradores Kinikinau que foram considerados por muito tempo somente sob este etnônimo. Porém, de acordo com as informações trazidas aqui ao final do primeiro capítulo, duas famílias Kinikinau saíram de Miranda e foram se estabelecer neste local a partir da sugestão de um funcionário do antigo SPI, com o consentimento (sob as condições que demonstramos há pouco) dos próprios Kadiwéu. Ao que tudo indica, foram estas famílias que se tornaram protetoras destas terras garantindo a posse indígena sobre as fronteiras sudeste do território Kadiwéu.

O antropólogo e historiador Giovani José da Silva (2011) demonstra que, ao investigar esta informação nos arquivos do Dedoc (Departamento de Documentação da FUNAI) - DAF (Divisão de assuntos fundiários) referentes ao PIT *São João do Aquidavão*, não encontrou nenhum dado que confirmasse que os Kinikinau estavam ali instalados desde 1940.

Situada no município de Porto Murtinho em meio à Serra da Bodoquena, a aldeia São João é composta nos dias atuais simultaneamente por moradores de famílias Kadiwéu, Terena, Kinikinau e não indígenas. Os moradores indígenas da aldeia e da reserva como um todo referem-se uns aos outros como “patrícios”, demonstrando que todos se reconhecem mesmo com suas diferenças culturais em relação aos não indígenas. A denominada *Reserva Indígena Kadiwéu* possui uma extensão de 583.536 hectares abrangendo os municípios de Porto Murtinho e Corumbá. No último censo da FUNASA (2010) a reserva concentrava uma população de 1629 pessoas distribuídas em oito aldeias, mas a aldeia São João, entre todas do

território, é a que concentra uma maior quantidade de povos que se auto declaram pertencentes a origens étnicas distintas.

Na Reserva Indígena Kadiwéu, a grande maioria Kadiwéu, forma ainda hoje uma sociedade estratificada, dividida entre “nobres” (*otagodepodi*, em língua Kadiwéu) e “cativos” (*niotagipe*). Segundo Giovani José da Silva e José Luíz de Souza (2008), a diferença entre uns e outros estaria no fato de os nobres serem considerados os descendentes de Kadiwéu “puros”, enquanto os cativos são frutos das uniões interétnicas ocorridas, ao longo do tempo, entre Kadiwéu e membros de outras etnias, além dos remanescentes daqueles que foram capturados pelos Kadiwéu nas incursões guerreiras dos “tempos de antigamente”.

Essa estratificação conforma as relações de poder entre os índios da reserva na atualidade e evidencia os papéis desempenhados pelos atores no campo social, sejam eles Kadiwéu, não-índios (*ecalailegi*), Terena, Kinikinau ou, ainda, indígenas de outras etnias, além de estrangeiros, tais como paraguaios e bolivianos, presentes em grande número nessa região de fronteiras nacionais (JOSÉ DA SILVA; SOUZA, J., 2008: 23)

Outras famílias Kinikinau, com razoável concentração de pessoas, também estariam distribuídas por aldeias Terena de Mato Grosso do Sul, principalmente nos municípios de Aquidauana, Miranda e Nioaque, nas respectivas aldeias Bananal e Limão Verde, Lalima e Cachoeirinha, Brejão e Água Branca. Minha curiosidade diante deste dado seria compreender o porquê dos Kinikinau moradores das aldeias Terena, não se identificarem como seus parentes da aldeia São João. À procura de esclarecer a dúvida, o fato provavelmente diz respeito àquilo que Roberto Cardoso de Oliveira (1976b) tratou de explicar no livro “Identidade, etnia e estrutura social” ao afirmar que a reunião dos demais remanescentes Guaná nas aldeias Terena, principalmente Kinikinau e Layana, tenha engendrado o processo de “Terenização” sobre eles.

À procura de definições mais sólidas para os conceitos de identidade e etnia, este antropólogo utilizou, entre outros exemplos, um episódio que envolveu os denominados “remanescentes” Kinikinau da aldeia Cachoeirinha em Miranda: “[...] quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem por meio da diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação de *nós* diante dos *outros*, jamais se afirmando isoladamente (OLIVEIRA, R., 1976b: 36). De acordo com ele, estes grupos evocam (são evocados e manipulados por outros) a identidade indígena quando lhes convém e principalmente quando eles se vêem em situação de conflito e competição, persistindo e atualizando a identidade étnica num sistema de referencia de caráter ideológico.

Segundo os dados reunidos por ele em 1960, alguns Kinikinau encontravam-se agrupados na aldeia Cachoeirinha em Miranda em três grupos domésticos e em uma única parentela, originária de um único grupo local chamado Paraíso. Seus componentes mantinham vivo aquilo que foi chamado por ele de “identidade histórica”, pois comumente, e inclusive na ocasião do censo, eles faziam questão de se identificar como Kinikinau contrastando a sua identidade com a de seus vizinhos e parentes. Na época, isso surpreendeu aos pesquisadores, pois haviam acabado de presenciar o casamento de um jovem membro da família com uma Terena e acreditavam ser uma estratégia para escamotear a identidade Kinikinau.

Mas logo aprendemos que eles assim se identificavam perante o pesquisador, uma pessoa de fora, capaz talvez de vê-los como são, “diferentes” dos Terêna, “melhores” do que eles; porém toda a vez que surpreendemos um ou outro Kinikináu em situação de interação com indivíduos Terêna, sem a participação de indivíduos de outras etnias, seu comportamento verbal era no sentido de evitar qualquer referência à sua identidade Kinikinau (OLVEIRA, R., 1976b: 12)

Lançando mão de “identidade histórica”, esta servia aos Kinikinau, em algumas circunstâncias, para marcar lugar na comunidade de Cachoeirinha (assim como ocorreu na aldeia São João) e contrastá-los com os “donos do lugar”, demonstrando sua singularidade para diferenciar-se dos demais membros e assim poderem também afirmar a posse de direitos e privilégios que eles não reivindicavam por estarem em terras Terena.

De acordo com a afirmação de um ancião Kinikinau, entrevistado pelos pesquisadores em 1960, eles respeitavam uma organização social estratificada à maneira dos próprios Terena: “Não sou como muito morador daqui, nunca fui um *Kauti* (cativo) e sou Kinikinau de família *naati* (de chefes)” (idem, ibidem: 13). Os povos Guaná, assim como os povos Guaicuru, eram socialmente estratificados e arranjavam casamentos entre os estamentos equivalentes, porém, o mais interessante desta situação é que eles conservaram esta estrutura durante séculos ou ao menos a tinham em sua consciência para poder afirmar seus privilégios caso lhes fosse necessário. Além disso, este era um caso limite, em que o conjunto de indivíduos Kinikinau, na falta de um grupo étnico de referência, efetivamente existente e organizado, apelava à sua história para configurar uma categoria étnica que se sustentava em um sistema ideológico.

Quarenta anos se passaram desde a situação descrita acima por Roberto Cardoso de Oliveira e parece que este episódio se repetiu de maneira semelhante ao final dos anos 90 com os Kinikinau da aldeia São João, quando já estavam cansados de serem tratados e identificados como Terena, tanto pela FUNAI e também pelos próprios Kadiwéu, que muitas

vezes também os chamavam assim, revelando para os pesquisadores e educadores Giovani José da Silva e José Luíz de Souza sua verdadeira origem étnica e a trajetória de seus principais representantes.

Durante a minha permanência nesta aldeia, entre 2010 e 2012, tomei conhecimento de algumas das características apontadas no início deste capítulo sobre a regra de convivência entre as sociedades Mbayá-Guaicuru e Chané-Guaná que permanecem presentes até os dias de hoje através de seus remanescentes Kadiwéu e Kinikinau.

Os Kinikinau da aldeia São João, aproximadamente 130 indivíduos, se limitam a viver num pequeno espaço do imenso território Kadiwéu e diariamente fazem a manutenção de suas roças garantindo o fornecimento de diversos gêneros agrícolas durante o ano todo, assim como faziam os Chané-Guaná conforme as observações dos cronistas dos últimos séculos. Entre os diversos produtos, destaco alguns: arroz, abóbora, melancia, feijão, cana, abacaxi, mandioca e maxixe. Estas roças, geralmente extensas, ficam localizadas de 100 a 300 metros de suas casas. A agricultura é a principal atividade econômica deste povo e sua alimentação é baseada, sobretudo, nos gêneros alimentícios cultivados em suas lavouras.

Em conversas realizadas com algumas famílias Kinikinau da aldeia São João, pude saber que alguns Kadiwéu, principalmente os jovens, costumam saquear suas roças durante a noite, no momento em que nada se vê, mas tudo se escuta. Os membros das famílias Kinikinau com quem conversei em 2010 preferem “deixar quieto”, evitando possíveis conflitos com os “bravos guerreiros”, donos do território. Além disso, tais saques não representam para eles algo tão expressivo que os deixe sem alimentos. Suportam este tipo de situação, desde que possam também exercer o seu modo de vida, mas, sobretudo, a sua agricultura. Mesmo assim, cinco famílias Kinikinau acabaram saindo da aldeia por não desejarem viver este tipo de situação.

Outro caso curioso e muito importante que soube durante as longas conversas que tivemos, foi a respeito de um homem Kadiwéu, Sr. Antonio Mendes, hoje muito idoso (com mais de 100 anos), que no passado fazia visitas periódicas a casa da família da ceramista Agueda, no local em que me hospedei durante as idas a campo. Este Kadiwéu, na ocasião das visitas, ganhava presentes da roça Kinikinau, mas em troca ensinava um pouco da língua Kadiwéu aos seus aliados (ou pretendidos cativos) Kinikinau. Este episódio remete àquelas visitas periódicas que os Mbayá faziam aos Guaná em seus povoamentos durante o período da colheita de suas roças. Porém, não se trata de qualquer Kadiwéu. Segundo as informações que obtive, ele pertence aos “nobres” da família *Mendes*, que hoje tem um de seus filhos ocupando um cargo de liderança política na aldeia São João. Os indivíduos que pertencem às

famílias *Mendes*, *Silva* e *Matxua*, seriam os atuais representantes dos “nobres” Kadiwéu, que teriam preservado a sua consanguinidade e “pureza” arranjando casamentos entre si.

A representação política da aldeia São João, apesar de pertencer às terras Kadiwéu, foi exercida durante anos somente por membros Kinikinau e Terena. Em 2009, alguns Kadiwéu uniram-se para reverter este quadro, alegando estarem incomodados com o fato de outros povos indígenas, sobretudo, aqueles que seriam seus “cativos”, serem líderes políticos de destaque em uma aldeia inserida num território que juridicamente lhes pertence. Em decorrência disso, os “bravos guerreiros” reuniram um pequeno grupo de homens para realizar algo semelhante a um golpe político, outorgando a liderança local, que passou de Kinikinau a Kadiwéu.

Na região em que se encontra a aldeia São João, os Kinikinau mais velhos afirmam que, até os anos 80, não havia Kadiwéu estabelecido naquela porção do território e somente a partir deste período que 12 famílias Kadiwéu de outras aldeias do território resolveram se fixar ali. Apesar destas pequenas desavenças com alguns deles, muitos Kinikinau ainda preferem permanecer na aldeia São João, pois é neste local que seus antepassados escolheram estabelecer-se para exercer e reproduzir seu modo de vida e poder resistir ao seu desaparecimento.

Mesmo que atualmente a representação política da aldeia São João seja exercida por um Kadiwéu, este fato, segundo os membros da família de Agueda que ainda permanecem na aldeia, pouco interfere no seu modo de existência, pois é neste local que conseguem legitimar a existência do povo Kinikinau. Mas mesmo assim, caso venham a conquistar a retomada de sua antiga terra tradicional, ou até mesmo um território próprio, optam por ela. Do contrário, preferem seguir vivendo neste local que se tornou importante à memória e à trajetória de resistência de um povo que busca anular os prognósticos dados sobre o seu extermínio.

Os conflitos e tensões que ocorrem entre os moradores da aldeia, grande parte das vezes, são equacionados por eles mesmos, mas, se necessário, solicitam a intervenção da FUNAI. Apesar de tudo, a relação entre os moradores é predominantemente harmoniosa e os problemas com alguns Kadiwéu não prevalecem sobre as boas intenções e tentativas Kinikinau de construir relações amistosas entre grupos que são etnicamente distintos, mas que se viram obrigados a compartilhar o mesmo espaço.

Atualmente, a relação entre as duas etnias apresenta uma amistosidade considerável. As lideranças Kadiwêu respeitam os direitos de ir e vir dos Kinikinau dentro de seu território, mas limita-os a viver em uma pequena parte da reserva. Há casamentos interétnicos entre ambas e geralmente os filhos oriundos desses matrimônios são registrados na etnia Kadiwêu. Conforme o mito da criação do mundo contada pelos anciãos Kadiwêu, eles são os donos da terra e as outras etnias são seus serviçais, então, eles sempre utilizam desse argumento para garantir a sua superioridade sobre os Kinikinau (SOUZA, R., 2012: 25).

Pelo menos uma vez a cada dois meses, os moradores da aldeia de todos os grupos étnicos vão à cidade de Bonito fazer compras de produtos industrializados nas lojas e supermercados, pagar suas contas nos bancos e finalmente vender e entregar suas encomendas de cerâmica, além de outros gêneros artesanais, às lojinhas turísticas da cidade, aproveitando também para visitar parentes e amigos que residem no local. Há um ônibus circular que faz o trajeto da cidade à aldeia, uma a duas vezes por semana, percorrendo 70 quilômetros em estrada de terra, caso esteja em condições de ser utilizada, principalmente na estiagem. O ônibus margeia as encostas da Serra da Bodoquena e transporta, além dos indígenas, funcionários e peões que trabalham nas fazendas da região e também moradores das ocupações e assentamentos organizados nos grandes latifúndios que estão próximos às terras Kadiwêu.

A estrutura de algumas casas da aldeia São João que não são de alvenaria, sobretudo a dos Kinikinau que observei mais atentamente, é predominantemente sustentada por troncos ou tábuas de aroeira, cobertas por folhas de palmeira de bacuri ou de sapé. Porém, a cada nova visita que faço à aldeia, a quantidade de casas de alvenaria vem aumentando gradativamente, provavelmente em decorrência da implementação dos programas de moradia do Governo Federal levados a esta área rural.



Figura 8 - Moradia Kinikinau
Fonte: foto elaborada pela autora/2010

A cozinha das casas Kinikinau situa-se em posição centralizada em relação aos demais cômodos-dormitórios e é lá que todos os alimentos são preparados sobre o fogão à lenha moldado em barro. Os utensílios domésticos utilizados na cozinha ficam pendurados entre os troncos e vigas que sustentam a sua estrutura. Entre eles pude visualizar painéis de metal (algumas de cerâmica), facas, talheres, copos, canecas, peças de carne (penduradas em gancho, secando em sal, utilizadas na elaboração do “carreteiro” - arroz com carne servido no café-da-manhã, também conhecido como “quebra - torto”), espigas de milho - colhidas de suas roças para alimentar as galinhas ou os demais animais domésticos. As paredes da cozinha são de pau a pique, diferente dos outros dormitórios que são de tábuas, e a lacuna existente entre os troncos de madeira que sustentam a cozinha são mais largas, porém preenchidas com o barro seco.

Questionando os Kinikinau com quem tive a oportunidade de conversar nas primeiras idas à aldeia São João, entre 2010 e 2011, sobre a forma de distribuição de suas casas pela aldeia (observando que são bem distantes umas das outras), à procura de informações sobre regras de distribuição do parentesco e das parcelas familiares (que poderiam estar entre outras coisas refletidas na posição em que elas se encontram), eles garantiram que é “costume dos antigos” as famílias Kinikinau e Terena viverem relativamente distantes e separadas umas das outras. Esta dúvida se deu principalmente porque visitando as famílias Kinikinau (também observando a disposição das casas Kadiwéu), observei que eles se separavam em pequenas propriedades que muito se assemelham a sítios e chácaras, de forma que cada um possa cultivar sua própria lavoura e criar o seu próprio rebanho de animais sem intervir na esfera doméstica do outro.

Mencionamos anteriormente que os Kinikinau realizam alguns casamentos¹⁴ interétnicos com os Kadiwéu, porém a preferência na escolha de seus parceiros, quando não pertencem ao seu próprio povo, é predominantemente feita por membros do povo Terena. Os jovens Kinikinau da aldeia São João, meninos e meninas, às vezes namoram à distância com jovens Terena, principalmente com moradores das aldeias onde vivem seus demais parentes,

¹⁴ Tomei conhecimento durante a permanência em campo que o pedido de casamento é feito de uma maneira muito interessante e curiosa, e parece que se aplica a todas as etnias da aldeia. Os jovens rapazes, até alguns adultos, na grande maioria dos casos, roubam as pretendentes do seio de suas famílias (muitas vezes até aquelas que já são casadas) e fogem por um breve tempo, procurando abrigo em outra aldeia ou na cidade mais próxima, principalmente em Bonito. É desta forma que o pai, a mãe ou o ex-marido, descobrem as intenções do pretendente e avaliam até o retorno do casal se o casamento será permitido ou não. Se sim, os recém-casados se encarregam de achar o seu espaço e construir uma nova vida, uma nova casa e uma nova lavoura. Caso contrário, os pais encarregam-se de recuperar a filha e impedir o casamento. Quanto ao processo de separação dos casais, caso um deles opte por viver com outro cônjuge, ele é muito pouco sofrido e rapidamente superado. Isto comprova ainda mais o exercício de liberdade e o avanço dessas sociedades em relação à nossa.

sobretudo em Miranda, local preferido em que passam o período das férias escolares. Na aldeia São João, observa-se também a existência de alguns casais formados por Kinikinau e não indígenas (negros, brancos, mestiços).

As mães e os pais Kinikinau são muito zelosos com seus filhos, permanecendo cuidadosos com sua prole do momento em que nascem até tornarem-se adultos. Com os seus netos esta postura é ainda mais evidente. As avós e os avôs Kinikinau são extremamente amorosos e demonstram preocupação em repassar seus principais conhecimentos aos seus filhos e netos. Entre eles, os fundamentos sobre as técnicas empregadas na agricultura diversificada e a melhor forma de cultivar cada gênero em particular. Este é um âmbito do modo de ser e existir Kinikinau extremamente relevante, pois é considerado por eles como uma importante atividade econômica para a sua sobrevivência.



Figura 9 - Jovem mãe Kinikinau
Fonte: foto elaborada pela autora/ 2010

Os homens Kinikinau mostram aos seus filhos, ainda pequenos, como talhar objetos em madeira, cultivar e encontrar mel¹⁵ nas matas, construir suas próprias casas, cuidar dos rebanhos de animais (cavalos e gados) e ainda como montar neles, principalmente nos

¹⁵ Rosaldo de Albuquerque Souza, afirma que é possível encontrar várias espécies de abelha na floresta da aldeia, mas nem todas produzem bons méis: “De acordo com os indígenas Kinikinau eles sempre fizeram uso desse produto com diversas finalidades, entre elas a alimentação e a produção de remédios. Esse povo é conhecedor de diversas espécies de abelha existentes na região pantanal, parte Oeste de Mato Grosso do Sul. [...] a cera extraída das colmeias foi muito utilizada até o século passado na confecção de velas, pois não havia iluminação elétrica na casa dos indígenas” (SOUZA, R. A., 2012: 46). Além disso, atualmente existem cinco apicultores na aldeia, sendo que eles destinam a produção para o consumo familiar e para geração de renda de suas famílias. Entre eles estaria Cirilo, o pai de Rosaldo, e Hugo, marido de Agueda.

cavalos¹⁶. As mulheres adultas, desde cedo, mostram às meninas como confeccionar cerâmica e consequentemente as estratégias para vendê-la nas cidades (principalmente em Bonito) e fazendas da região. Preocupam-se em zelar por suas famílias, amigos, vizinhos¹⁷ e animais de estimação, dedicando um cuidado excessivo à execução das tarefas domésticas, sobretudo, na limpeza de suas casas e no preparo dos alimentos, geralmente servidos com muito carinho àqueles que chegam para uma visita, para “bater um papo” ou até mesmo para fazer pesquisa de campo!

Em seu trabalho sobre os Kinikinau, Rosaldo de Albuquerque Souza destaca os principais alimentos que compõem a base alimentar de seu povo: “A alimentação Kinikinau atualmente constitui-se de mandioca mansa (*Manihot utilissima*), milho (*Zea mays*), batata-doce (*Ipomoea batatas*), feijão fava (*Phaseolus vulgaris* L), palmito (*Attalea Phalerata*), peixes (diversas espécies), carne bovina e de caça, açúcar e óleo de soja. Esses produtos são adquiridos na cidade de Bonito ou nas cestas alimentares oferecidas pelo Governo Estadual em conjunto com o Governo Federal” (SOUZA, R., 2012: 38).

Devido à escassez de caça na região e também pelo abandono desta prática pertencente à esfera masculina, muitas famílias Kinikinau possuem criação de animais domésticos e dão preferência à alimentação com a carne de seu próprio gado ou de suas galinhas. Às vezes fazem pequenas incursões pelas matas e barreiros, para matar a saudade de comer carne de anta, queixada, cateto, tatu-galinha, paca e veado-campeiro. Anfíbios e répteis, assim como algumas espécies de tatu não são apreciados, portanto, são alimentos restritos à sua alimentação, bem como algumas espécies de aves: “Entre eles pode-se citar: as aves como a Seriema (*Cariama cristata*), as pombas (*Columba palumbus* L.), os Nambus (*Crypturellus tataupa*), as perdizes (*Alectoris rufa*), as Jaós ou Macucos (*Tinamus solitarius*), Mutuns (*Crax fasciolata*) e Jacutingas (*Pipile jacutinga*)” (SOUZA, R., idem: ibidem).

No pátio central da aldeia São João, além da Escola Municipal Koinukunôen, também existe um posto de atendimento da FUNASA¹⁸, onde são semanalmente realizados consultas e

¹⁶Muitos homens Kinikinau saem da aldeia para trabalhar como peões em serviços temporários das fazendas do entorno ou naquelas situadas mais a oeste do Território Indígena, no Pantanal sul-mato-grossense. Alguns homens também trabalham na construção de pontes ou de estradas regionais para contribuir na renda familiar.

¹⁷Alguns moradores da aldeia São João recorrem a Agueda para realizar partos domésticos ou para auxiliar na cura de doenças. Agueda é profunda conhecedora das propriedades medicinais dos vegetais (folhas, raízes e cascas) e sabe preparar remédios fitoterápicos - “jujo”, segundo a forma denominada por eles – combinando diversos chás e emplastros que são muito eficazes nos tratamentos indicados por ela. Este aprendizado foi adquirido dos conhecimentos transmitidos por sua mãe, Dona Zeferina Moreira, importante guardiã desses saberes.

¹⁸ Atualmente aquilo que diz respeito à atenção e saúde das populações indígenas passou a ser executado pela Secretaria Especial à Saúde Indígena (SESAI), vinculada ao Ministério da Saúde. A secretaria foi criada para

atendimentos feitos por equipes de saúde que se deslocam para lá, compostas por médicos, enfermeiros, dentistas e demais agentes. À frente do posto de saúde, estão pequenas casas de tijolos que são utilizadas para hospedar professores não indígenas que ministram aulas na escola municipal durante o semestre letivo.

A luz elétrica foi instalada na aldeia São João somente em 2007 e nem todos os moradores a utilizam devido aos altos custos. Apesar de muitas casas já terem sido beneficiados com essas medidas, boa parte ainda não possui água encanada dependendo do abastecimento de rios e córregos que correm no fundo das pequenas propriedades familiares, mas que na ocasião da estiagem permanecem secos durante vários meses, prejudicando as atividades domésticas de muitas pessoas.

Nos dias atuais algumas famílias Kinikinau passaram também a utilizar eletrodomésticos como, por exemplo, a geladeira, destinada à conservação de alimentos e principalmente para resfriar a água utilizada no preparo do tereré. Esta bebida feita com erva-mate¹⁹, servida no chifre do boi (“guampa” de acordo com a língua castelhana) é filtrada por uma bomba através de sucção impulsionada pela boca. Muito apreciada pela população sul-mato-grossense, pelos indígenas e também pelos paraguaios, pelo menos duas ou três vezes ao dia, observa-se que todos os moradores da aldeia, estando em suas casas, na roça ou até mesmo nos pastos, interrompem suas atividades para sentar-se em roda, conversar com seus amigos e familiares e apreciar o tereré, refrescando-se do forte calor que faz na região.

A língua Kinikinau conforme observação de Ilda Souza (2008), diferentemente do que se acredita, é uma língua distinta, apesar de conter alguns traços de semelhança em relação à língua Terena e também em relação à Kadiwéu. Contudo, as últimas três gerações Kinikinau mal falam o seu idioma, mas o compreendem bem por terem exercitado com suas avós e preocupam-se em organizar na escola, com a ajuda e participação dos professores, o reaprendizado da língua²⁰.

Os alunos que frequentam a escola, apesar de serem fluentes no português, utilizam línguas distintas no seio de seus núcleos familiares, principalmente as crianças e os jovens Kadiwéu. Porém, com a implantação do ensino médio na escolada aldeia São João, e a

gerir o processo do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SaSiSUS) no âmbito do Sistema Único de Saúde em todo o território Nacional.

¹⁹ Diferentemente do chimarrão, que é feito com água quente, o tereré é consumido com água fria. Em sua produção, a erva mate utilizada no preparo do tereré difere do chimarrão por ter de ficar em repouso por volta de oito meses em local seco. Na aldeia São João, a erva-mate consumida é comprada em vendas e supermercados da região.

²⁰ Iára Castro (2011) afirma que ao entrevistar os Kinikinau da aldeia São João, eles foram unânimes em considerar a língua Kinikinau como elemento fundamental da sua diferenciação em relação a outros grupos.

inserção de aulas de língua indígena no currículo escolar, os estudantes passaram a frequentar semanalmente as aulas de idioma Kinikinau, lecionadas pelo professor e diretor Inácio Roberto. Conforme o que ele me relatou durante nossas conversas, esta questão sobre as aulas da língua Kinikinau é sempre polêmica e conflituosa para os demais moradores da aldeia, porque apesar de haver muitos moradores Kinikinau e Terena no local, o território ainda assim pertence aos Kadiwéu, portanto, os donos das terras reivindicam que haja somente aulas da sua própria língua. Este fato reflete, mais uma vez, aspectos do exercício de domínio sobre os povos com quem os Kadiwéu (Mbayá-Guaicuru) mantêm relações.

A língua Terena, por sua vez, é bem semelhante à Kinikinau, pois ambas pertencem à família linguística Aruák. Por isso há um melhor entendimento entre eles, seja entre os alunos da escola ou entre os casais formados por cônjuges destes grupos. Além disso, ao apresentarmos o povo Kinikinau durante as primeiras páginas deste trabalho, vimos que as línguas Kadiwéu e Terena exerceram certo tipo de influência sobre a língua Kinikinau²¹.

Em abril de 2012, por ocasião da comemoração do “Dia do índio”, a convite dos Kinikinau na aldeia São João, passei alguns dias em campo para acompanhar suas festividades, pois eles queriam me mostrar como os Kinikinau apresentam suas tradições, em especial a sua dança.

Praticamente todos os moradores locais reúnem-se para participar da festa que dura cerca de dois dias. Este evento é o mais esperado do ano. Além disso, moradores das demais aldeias da Reserva Indígena Kadiwéu se deslocam para a aldeia São João e integram-se à festa junto aos “patrícios”, amigos e parentes.

Nesta data, as apresentações dos alunos da escola são organizadas pelos professores, pelas principais lideranças locais e pelas famílias das três etnias que vivem na aldeia. Amigos das cidades e fazendas vizinhas também são importantes colaboradores que auxiliam na produção do evento. Alguns levam brinquedos para doar às crianças (que aguardam muito ansiosas o momento da entrega e distribuição), ou até mesmo fornecendo alimentos²² que serão oferecidos a todos os convidados.

²¹ A pesquisadora Ilda Souza (2008) com auxílio e colaboração de Dona Zeferina, principal falante da língua Kinikinau, produziu uma cartilha inventariando e registrando os principais aspectos fonéticos, lexicais e gramaticais. “É importante notar que possíveis empréstimos gramaticais do kadiwéu são parte da fala da Dona Zeferina, diferenciando o kinikinau do terena. Já empréstimos lexicais e gramaticais do português são frequentes na fala de jovens que não são falantes de kinikinau como primeira língua” (SOUZA I, 2008: 41). Além disso, a autora observou que os Kinikinau que também residem em aldeias Terena, não fazem uso da sua língua materna.

²² A carne bovina é um alimento muito apreciado por estas sociedades, principalmente na ocasião de uma grande festa. Apesar de esta prática ser considerada ilegal, os arrendatários de pastos das terras Kadiwéu, sobretudo alguns proprietários das fazendas do entorno, presenteiam aos moradores do “Campo dos índios” (como eles chamam) com o alimento. A situação se repete nas demais aldeias do território.



Figura 10 - Representantes do povo Kinikinau – aldeia São João.
Registro realizado durante as comemorações do “Dia do Índio”
Fonte: foto elaborada pela autora/2012

À noite acontece um grande baile, numa área coberta anexada à escola, momento em que homens e mulheres moradores da aldeia dançam sozinhos ou em pares ao som dos ritmos “chamamé” e “vanerão”²³. Na ocasião em que estive presente (2012), o baile foi comandado por uma dupla de músicos Terena e observei que tanto os jovens como os adultos dançaram até amanhecer o dia. Muitos deles, devido à ingestão excessiva de bebidas alcoólicas, sobretudo os homens, acabaram por embriagar-se até cair e dormir ao relento, deixando as suas esposas muito contrariadas. Noite adentro, brigas e confusões ocorrem entre alguns participantes da festa. Aparentemente, nestas ocasiões, a presença da bebida aflora ainda mais antigas rivalidades existentes entre algumas famílias da aldeia e acaba por acentuar certas diferenças pessoais ou até mesmo aquelas que dizem respeito a questões econômicas e culturais.

²³ De acordo com as informações extraídas do site <http://pt.wikipedia.org/wiki/Chamam%C3%A9>, o “chamamé” é um gênero musical que utiliza o acordeão e o violão como instrumentos principais. Tradicional da região chaqueña, principalmente da província de Corrientes na Argentina, o gênero é muito apreciado no Paraguai e em vários locais do Brasil (nos estados do Mato Grosso do Sul, Paraná, Rio Grande do Sul). Na língua guarani, *chamamé* quer dizer improvisação. O “vanerão”, por sua vez, é uma dança típica do Rio Grande do Sul e provavelmente foi levada ao Mato Grosso do Sul no século XX com a expansão das fronteiras agrícolas gaúchas. As populações indígenas do estado, sobretudo aquelas que mantiveram contato mais constante com as populações das fazendas e cidades vizinhas, acabaram por assimilar o ritmo e a dança.

Do que pude observar, no dia do baile, as mulheres Kadiwéu passam várias horas desenhando nos braços e nos rostos de outras mulheres a sua pintura corporal tradicional. Estes desenhos por terem caído em desuso, entre outras práticas culturais desta sociedade, ainda são feitos com tinta extraída do suco de jenipapo, mas com o auxílio das reproduções registradas nos livros dos pesquisadores que estiveram com eles²⁴. Felizmente, também tive o privilégio de ter estes grafismos impressos em meus braços, assim como as crianças da aldeia, meninas e meninos que se divertem com a atividade, esboçando e criando seus próprios desenhos ou insistindo com suas mães para desenharem “um pouco mais”.



Figura 11 - Crianças Kadiwéu
Pintura corporal impressa no braço da menina
Fonte: foto elaborada pela autora/2012

²⁴ Observei que algumas mulheres Kadiwéu, que estavam nas proximidades da área central da aldeia, passavam de mão em mão a fotocópia de um trabalho do antropólogo Jaime Siqueira Junior (não consegui identificar qual), que dispunha de algumas amostras reproduzidas em papel da pintura corporal Kadiwéu.

No dia oficial da festa, posterior ao baile, há um grande churrasco. Amigos não indígenas das cidades e fazendas vizinhas também são convidados a participar e assistir ao evento, inclusive candidatos às prefeituras locais aproveitam desta ocasião para aparecer e arrebanhar possíveis eleitores indígenas. Homens, mulheres, jovens e crianças Kadiwéu, assim como algumas crianças e jovens Kinikinau da escola, apresentam separadamente suas danças tradicionais ao som de flautas e tambores que são confeccionados por eles mesmos. Se na noite do baile todos se juntam, no dia da festa os grupos se separam, momento em que a alteridade entre eles torna-se mais nítida.

De acordo com Rosaldo de Albuquerque Souza (2012), a dança Kinikinau, chamada por ele de “dança cultural”, se organiza de maneira semelhante em relação à dança do bate-pau tradicionalmente feita pelos Terena:

Como finalização dessa modalidade de dança, faz-se um ritual onde todos os pares juntam-se a um círculo e com os bambus forma-se um suporte no qual ergue-se um dos participantes simbolizando mais uma vitória daquele grupo, essa pessoa representa o vitorioso cacique que liderou o grupo. A outra é a dança da ema, onde em pares os indígenas dançam com as vestes feitas com a pena da ema e imitam seus movimentos, segundo os professores, esta dança simboliza os movimentos que seus antepassados utilizaram na Guerra do Paraguai. [...] Durante a festa em comemoração ao dia do índio, observou-se que diferentemente dos Terena, os homens Kinikinau dançam junto com as mulheres. Não há uma dança só para homens e outra só para mulheres. Observou-se também que raramente os adultos participam das atividades de dança cultural (SOUZA, R., 2012: 30).

Nesta ocasião, as mulheres artesãs da aldeia, principalmente as ceramistas Kadiwéu e Kinikinau, levam seus objetos para tentar vendê-los aos visitantes. Os homens Kinikinau, por sua vez, aproveitam a ocasião para comercializar mel, abanicos de palha da palmeira de jacarandá e outros produtos industrializados (chicletes, balas, bebidas alcoólicas, cigarros, salgadinhos e bolachas).



Figura 12 - Jovens Kinikinau
Aquecimento para apresentação da dança
Fonte: foto elaborada pela autora/2012



Figura 13 - Venda de cerâmica Kadiwéu
Fonte: foto elaborada pela autora/2012

Outro importante encontro que tive com o povo Kinikinau se deu através do casal de idosos, Dona Zeferina e Miguel, que viveram durante cinquenta anos na aldeia São João, local em que criaram os seus doze filhos, entre eles as ceramistas Agueda e Flaviana, e o professor Inácio Roberto. Todos eles, a exemplo de seus pais, se tornaram importantes líderes Kinikinau.

Desde 2008 os anciãos vivem no assentamento Mãe Terra, em uma fazenda na região de Miranda, próxima à aldeia Cachoeirinha (recentemente “retomada” por representantes do povo Terena e Kinikinau) e por isso Agueda me levou até eles para que pudéssemos nos conhecer.

Tanto na ocasião da primeira visita, feita em 2010, quanto na segunda, em janeiro de 2011, os anciãos acolheram-me carinhosamente em sua *tapera*, conforme denominam suas casas, e me trouxeram importantes relatos a respeito da belíssima, porém sofrida, trajetória de luta e resistência que travaram contra o seu próprio extermínio no decorrer de suas vidas.

Relataram que, em meados do século passado, este casal constituiu uma família nuclear em torno de Dona Zeferina - que é Kinikinau falante fluente da língua (cujos pais também eram Kinikinau) – e Miguel, um Layana que foi registrado como Terena. Todos os filhos deste casal, inclusive Agueda, receberam a filiação étnica da mãe, ou seja, são considerados Kinikinau²⁵. Contudo, não foi possível diagnosticar se a filiação parental Kinikinau é matrilinear ou patrilinear. Aparentemente é bilateral.

Este casal foi para a aldeia São João nos anos sessenta quando souberam que alguns de seus parentes consanguíneos estavam estabelecidos naquelas terras desde 1940. Conforme relataram, migrar para este local lhes garantiria melhores condições de vida, diante das inúmeras pressões e ameaças que vinham sofrendo quando estavam vivendo na região de Miranda. Agueda, já nascida na época, foi carregada dentro de um cesto nas costas de seu pai, e enfrentando vários dias de caminhada em mata densa, através de uma rota que atingiria finalmente aquelas terras pretendidas, em que estariam alguns de seus parentes Kinikinau, principalmente os pais de Zeferina. A pequena família indígena, durante o trajeto, parava e

²⁵ Devido ao fato de Dona Zeferina ser uma importante guardiã da memória e cultura do povo Kinikinau, filha de pai e mãe da mesma etnia, durante a sua juventude, quando ainda não morava nas terras Kadiwéu, ela e seus irmãos sempre se reconheceram dessa forma. Durante o período em que viveram na aldeia Cachoeirinha, em Miranda, negavam silenciosamente a identificação Terena, conforme aquilo que lhes era imposto pelo SPI e posteriormente pela FUNAI. Além disso, ela diz que sempre se afirmou pertencente ao povo Kinikinau e procurou demonstrar suas reais origens a todos os seus filhos, netos e bisnetos. No momento em que viram a possibilidade de serem reconhecidos enquanto tais não hesitaram em demonstrar e perpetuar a real existência de seu povo. Esta também foi uma estratégia utilizada por Dona Ercília (avó de Rosaldo) e o seu irmão Sr. Leôncio, os primeiros moradores Kinikinau da aldeia São João. Desde a ocasião em que foram considerados desaparecidos, estratégias como estas colaboraram para que o povo Kinikinau contraísse um aumento populacional mais expressivo para ser visto e reconhecido enquanto tal.

acampava na mata caso fosse necessário, principalmente ao escurecer. Caçavam tatu e pequenos animais para que pudessem se alimentar junto com a farinha de mandioca produzida e armazenada para esta ocasião. Além disso, também coletavam alguns frutos e transportavam os seus pertences em um “carretão de boi”.

Durante a época em que morou na região de Miranda, antes de partir para a aldeia São João, o jovem casal comercializava farinha de mandioca e os demais produtos de suas lavouras com a população local, sobretudo nas fazendas da região. Zeferina, nascida na aldeia Cachoeirinha, já produzia, além de cerâmica, redes e baixeiros²⁶ de tecido para vender e permutar com outros artigos e produtos utilitários dos quais necessitava.

Miguel, por sua vez, nasceu na aldeia Lalima, também na região de Miranda, onde havia representantes do povo Layana, Kinikinau, Terena e Guaicuru, mas hoje em dia quase todos os moradores se reconhecem como Terena. De acordo com este senhor, seu pai e tio eram “purungueiros”, um tipo de pajé que é possível encontrar na região, principalmente na aldeia Cachoeirinha. A estes curandeiros, as pessoas recorrem para realizar rituais de cura de feitiços e de diversas doenças. Com eles, Miguel aprendeu alguns cantos e rezas tradicionais, além de manejar a porunga, que é um pequeno chocalho de cabaça com penas de ema encaixada em sua única extremidade aberta, com o qual se absorve a doença durante o tratamento da pessoa que esteja enfeitiçada, ficando o mal retido em seu interior. Miguel também foi habilitado por seu tio e pai para curar picada de cobra, porém não lhe é permitido exercer a pajelança para todas as enfermidades.

A técnica de produção de farinha de mandioca também lhe foi ensinada por seus parentes Layana, bem como a carpintaria, trabalho que insiste em realizar no auge dos seus oitenta anos. Talhando com dificuldade objetos em madeira, Miguel sabe fazer, por exemplo, gamela (utilizada como uma espécie de pia onde se lavam louças e alimentos); pilão (utilizado para socar e triturar diversos produtos); engenho de moer cana; bancos; cadeiras; mesas; tarimbadas (espécie de estrado de madeira utilizado para dormir acima do chão); e por fim as próprias casas em que vivem.

²⁶ Definição apresentada para “baixeiro” conforme o dicionário Michaelis (1998): “Manta que se põe por baixo do arreio, da cangalha, da sela, da carona, com o forro diretamente em contato com o suor, protegendo o lombo do animal”.



Figura 14 - Anciãos: Dona Zeferina e Miguel
Miranda-MS (assentamento Mãe Terra)
Fonte: foto elaborada pela autora/2011



Figura 15 - Gamela feita por Miguel
Fonte: foto elaborada pela autora/2010

Quando estive no assentamento Mãe Terra, conheci efetivamente a língua Kinikinau fluentemente falada por Dona Zeferina. Esta senhora utiliza pouco o português, mas mesmo assim o compreende muito bem. Miguel, com seu jeito irônico, me proporcionou momentos de muita risada, despertando ainda mais minha curiosidade e interesse por sua cultura,

trazendo diversas histórias do passado de quando morou na aldeia São João, um local de que se recorda com muito carinho e tem muitas saudades. No convívio, a família nuclear utiliza apenas a língua Kinikinau, e Miguel, por ser Layana (também Guaná com filiação linguística Aruák), consegue compreender e falar a língua de sua esposa, mesmo havendo algumas diferenças entre as duas línguas.

As técnicas de produção da cerâmica foram transmitidas por Dona Zeferina (que já têm aproximadamente 86 anos) a todas as suas filhas. Dentre os seus doze filhos, Agueda e Flaviana são as filhas que mais se dedicam à sua produção e à transmissão de técnicas às suas filhas, para que elas possam permanecer entre as futuras gerações de mulheres ceramistas Kinikinau. Além da cerâmica, a anciã conhece muito bem a tecelagem, produzindo ainda hoje colchas, redes e baixeiros tecidos com o algodão cultivado em suas roças. Fiada e confeccionada manualmente no tear de madeira a produção de tecidos e redes é uma prática que exige muita paciência e conhecimento, e felizmente tive a oportunidade de assisti-la fiando o algodão para ser utilizado na confecção de uma rede que lhe foi encomendada.

Capítulo 3 CERÂMICA KINIKINAU: A EVIDÊNCIA MATERIAL DE UM POVO

Toda sociedade indígena desenvolve atividades através das quais se expressa artisticamente, em danças, cantos, confecção de objetos materiais e sua decoração, bem como a ornamentação do próprio corpo humano. Esse nível costuma ser associado à dimensão das idéias e das representações, desvinculado das relações materiais em sentido amplo (PASSETTI, 1987: 9).

Para iniciar as discussões em torno da cerâmica Kinikinau, primeiramente é necessário indagar se estes objetos se definem como uma arte que busca alcançar alto grau de rigor formal e de beleza para se destacar das demais “artes índias” em consonância com a proposição de Darcy Ribeiro:

Que é arte índia? Com esta expressão designamos certas criações conformadas pelos índios de acordo com padrões prescritos, geralmente para servir a usos práticos, mas buscando alcançar a perfeição. Não todas elas, naturalmente, mas aquelas entre todas que alcançam tão alto grau de rigor formal e de beleza que se destacam das demais como objetos dotados de valor estético (RIBEIRO, D., 1986: 29).

A noção de arte para o autor, como produto de uma atividade artística dotada de grande preocupação estética, aplica-se muito mais às obras resultadas de alta perfeição técnica do que àquela que estaria em fase de reaprendizado e experimento, como o caso da cerâmica Kinikinau ornamentada. Ainda que atualmente prevaleça o aspecto comercial desta produção, o caminho trilhado em busca da valorização de sua cerâmica pelo seu reconhecimento e inserção no mercado turístico regional e festivais culturais de Mato Grosso do Sul, assim como os esforços metodológico-científicos para fins de análise e compreensão de sua importância e desdobramentos (como é o caso desta pesquisa) voltam-se muito mais para a revelação de quem é o povo Kinikinau do que o anseio em canonizar uma produção material indígena de alto destaque.

Por outro lado, olhar para estes objetos é também pensar em uma expressão estética que satisfaz a *vontade de beleza* que comove e alenta todos os homens, envolvendo criatividade, esforços na formatação de um estilo mais próprio e todo o saber formal empregado na atividade. Neste caso, a questão amplia-se para além da expressão de uma vontade de beleza e se volta também à expressão material do que foi e ainda é, nos dias de hoje, o histórico entrelaçamento sociocultural vivido entre os povos Chané-Guaná e os Mbayá-Guaicuru através de seus grupos remanescentes.

Os Kinikinau fazem uma cerâmica semelhante à Kadiwéu? Giovani José da Silva e José Luiz de Souza (2008) respondem a questão afirmando que são dois grupos indígenas, duas tradições, a mesma região geográfica, a mesma matéria-prima e praticamente o mesmo processo de fabrico. Então, diante de inúmeras semelhanças:

Onde estariam as diferenças entre a cerâmica Kadiwéu e Kinikinau? Se há entre os Kadiwéu a “vontade de beleza” que transporta para o suporte representado pela cerâmica a magnífica arte da pintura corporal de outrora, há entre os Kinikinau toda a força identitária da diferenciação, uma verdadeira “vontade de diferença”. Da mesma forma que os Kinikinau transformaram uma parte da Reserva Indígena Kadiwéu em um lugar Kinikinau, transformam agora a cerâmica *Ejiwajegi* – autodenominação dos Kadiwéu – em *Koinukunoen* (JOSÉ DA SILVA; SOUZA, J., 2008: 30).

Além destas questões, devemos lembrar que o reaparecimento desse povo em tempos recentes, e consequentemente a venda de sua cerâmica no circuito comercial-turístico de Mato-Grosso do Sul, acompanha o período de intensa mobilização sociopolítica Kinikinau, ainda em curso, para a saída de sua invisibilidade étnica e o seu reconhecimento como um povo distinto dos Terena, com quem foram confundidos. Além disso, tudo indica que o povo Kinikinau procura falar de si mesmo contra as forças globalizadas existentes na diversidade de um mundo pós-moderno, principalmente através da abertura existente no mercado turístico local, onde passaram a vender sua cerâmica ou até mesmo em eventos culturais de que participam atualmente, exibindo suas danças ou vendendo e expondo a sua cerâmica.

Diante desses dados, a reflexão de Barth (2011) a respeito da categoria de “fronteira étnica” em relação à noção de traços culturais nos permite considerar que um determinado grupo pode apropriar-se da língua ou da religião de um “outro” e ainda assim considerar-se como distinto. Essa tendência acompanha o contemporâneo rearranjo étnico dos Kinikinau, visivelmente demonstrada por seus membros da aldeia São João, manifestado no retorno da prática da dança (semelhante à Terena), na produção de cerâmica ornamentada (semelhante à Kadiwéu) e na revitalização de sua língua materna (CASTRO, 2011).

Rodrigo Grunewald (2002) fornece apontamentos interessantes sobre a dinâmica turística enquanto fenômeno relevante à antropologia, uma vez que a relação com o turismo passa a ser uma alternativa à revitalização cultural da população indígena, e também econômica, face aos problemas impostos pelo capitalismo moderno. De acordo com ele, ao surgirem “novas etnicidades”, é muito importante destacar a instrumentalidade dos itens de cultura a serem exibidos como sinais diferenciadores, com marcas culturais que possuem, ou como, em muitos casos, através da criação das mesmas quando não as têm. Este mecanismo,

muitas vezes, possibilita operar através da oposição existente em relação aos grupos por meio da distintividade cultural. Somado a isso, a produção de “artes étnicas” transformadas em artes turísticas ou *souvenirs*, passa a cumprir uma importante função nestas sociedades: “artes turísticas podem ser vagamente definidas como produtos de artes e ofícios étnicos produzidos para uma audiência ‘externa’ [...] tipicamente não familiarizada com os critérios culturais e estéticos da sociedade dos produtores” (COHEN apud GRUNEWALD, 2002: 7). Estas artes, geralmente, não são idênticas aos objetos originais manufaturados em uma sociedade, mas são produtos para comercialização que passam por um processo de heterogenização ao serem transformados em artes turísticas.

Admitindo os imperativos do mercado, representados pelos gostos, preferências e demandas do público novo, externo para os quais os produtores têm de responder, pelo menos parcialmente, se seu negócio está para permanecer viável, mudanças são introduzidas nos materiais, tamanhos, formas, coloração, funções e técnicas de produção dos produtos de arte turística. Dificilmente há qualquer arte turística em qualquer lugar que depois da comercialização permaneceu viável enquanto intocável. No entanto artes turísticas diferem consideravelmente com respeito ao grau e tipo de mudança que elas sofreram em comparação com a linha base (COHEN apud GRUNEWALD: idem, 8).

Os Pataxó da Bahia, de acordo com Grunewald (2002), começaram a confeccionar e comercializar seu artesanato nos anos 70 mediante uma sugestão dada por um chefe do posto indígena da FUNAI local, que percebeu a situação de subsistência pela qual eles passavam naquele período. Sendo que os elementos de sua cultura material tradicional já estavam em desuso (cestos, armadilhas, esteiras, arco, flecha e bolsas), foram mostradas a eles peças do povo Xerente, além de outros artigos da loja Artíndia da FUNAI. Dali em diante, eles passaram a vender em Coroa Vermelha, principalmente aos pés da Cruz da Primeira Missa, colares e tangas “de índio” mesmo não entendendo muito bem seu aspecto comercial.

Em tempos mais recentes, os Pataxó reformularam suas peças tradicionais, sobretudo, aquelas que seriam mais alinhadas à memória material utilitária de seu passado (gamelas, arco-flecha, lança, tanga, maracá, colar, zarabatana, pentes etc.), e também criaram novos objetos (pratos, pentes, cinzeiros etc.), demonstrando inovações na decoração como garantia de sua inserção na lógica do mercado turístico da região, de acordo com as tendências e gostos de um público turístico consumidor de *souvenirs*.

Em casos como este, o turismo serviu para regenerar indústrias tradicionais ao ampliar o mercado para produtos nativos e geralmente estas artes sofrem questionamentos quanto a sua autenticidade, seja pelos próprios turistas ou por *experts* no assunto.

[...] desde que a autenticidade não é um dado primitivo, mas negociável, alguém tem que tomar em consideração a possibilidade de sua emergência gradual aos olhos de visitantes para a cultura hospedeira. Em outras palavras, um produto cultural, ou um traço disso, que está em um ponto de uma maneira geral julgado como forjado ou inautêntico pode, no curso do tempo, tornar-se de uma maneira geral reconhecido como autêntico, mesmo por experts [...] (idem, ibidem: 8).

Portanto, ao analisarmos a cerâmica Kinikinau, olhando para ela como um produto artístico que integra a lógica do mercado turístico de Bonito, torna-se difícil analisá-la sob a perspectiva da “Arte Primitiva” de Franz Boas (1996) ou até mesmo a partir da leitura de Darcy Ribeiro (1986) a respeito da “Arte Índia”. Ambos olharam para a produção material das sociedades indígenas ou sociedades ditas “primitivas”, fundamentando-as num conceito de arte que nos é próprio e não como artes ou objetos destinados estritamente ao comércio.

É de se perguntar, nesta altura, se não seria um valor cultural nosso a idéia de coisa artística. Não seria isso uma espécie de supervalorização que atribuímos a algumas criações? [...] No mundo indígena, ela existe para o etnólogo que olha, reconhece e colhe objetos “artísticos”, não tanto para os índios que os têm e os usam junto com todos os outros (RIBEIRO, D., 1986: 30).

Na introdução desta pesquisa mencionamos que atualmente a cerâmica feita pelas mulheres Kinikinau não se encontra presente em exposições, tampouco compõe coleções de objetos etnográficos de alguns museus brasileiros, com exceção de um. Contudo, podemos afirmar que ela está materialmente presente nas lojas de *souvenirs* da cidade turística de Bonito e nas mãos de mulheres indígenas que desempenham um importante papel político, econômico e social em sua pequena sociedade.

Guido Boggiani (1975), há dois séculos, já havia observado que as próprias mulheres Kadiwéu produziam cerâmicas destinando-as principalmente a fins comerciais. A confecção de cerâmica, como uma das atividades econômicas da esfera feminina Kadiwéu, é o resultado de uma prática que se destina desde outros tempos ao comércio e quase nada a sua função ritual ou utilitária. Solange Padilha (1996), ao olhar para a cerâmica Kadiwéu disponível nos mercados regionais, questiona se ela se enquadraria ou não no conceito de artesanato: “O conceito de artesanato de acordo com a prática existente é entendido como tudo aquilo que é feito a mão [...] a qualidade vai distingui-los a partir da destreza manual do artesão, de suas qualidades, além de sua utilidade” (PADILHA, 1996: 142).

A respeito da arte indígena, a forma como se dá a leitura da qualidade dos objetos é o que passa a operar o seu próprio conceito, pois no momento em que se frequenta museus, eles acabam perdendo status e se destinam a engrossar o mercado de consumidores individuais, turistas ou curiosos: “Perdida nesse mundo de mercadorias anônimas, ela torna-se

‘recordação’, já que sob a sigla de artesanato a arte indígena dissolve-se e ingressa no contingente dos ‘recuerdos’. Recordação ou esquecimento?” (idem, *ibidem*: 143). Aparentemente, nesta lógica comercial, ocorre um deslocamento do estatuto dos objetos indígenas. Caso ele fosse mantido, dentro ou fora do mercado das artes, ele seria mais respeitado e talvez recebesse o merecido valor, pois a “multinacionalização do capital, que é acompanhada pela transnacionalização da cultura, impõe uma troca desigual tanto aos bens materiais quanto aos bens simbólicos” (CANCLINI apud PADILHA, *idem*: *ibidem*).

De acordo com Darcy Ribeiro (1980), a arte, melhor que qualquer outro aspecto da cultura de um povo, exprime a experiência daquele que a produziu e só deverá ser compreendida e apreciada dentro de sua configuração cultural. O autor, olhando para a sociedade Kadiwéu na década de 40, percebeu que o embelezamento do corpo, dos objetos de uso pessoal, a fabricação de vasilhames de barro para uso doméstico, os trabalhos em madeira, os trançados e tecidos seriam os campos a que a sociedade Kadiwéu ainda destinava maior atenção. Porém, naquele período, a arte Kadiwéu propriamente dita, já estaria enfrentando a redefinição de seus valores, talvez por estar acompanhada dos processos de mudanças que se processavam em sua sociedade e que provavelmente levaram ao rebaixamento da qualidade de muitos artefatos, entre eles a cerâmica: “A cerâmica sofre duplamente: de um lado os efeitos da produção para a venda a compradores que não são capazes de apreciar seu valor ornamental, de outro a competição com a lataria que invade as casas [...]” (RIBEIRO, D., 1980: 259).

O autor ainda ressalva que diferentemente de outras sociedades indígenas, a mulher Kadiwéu não ocupava uma posição de inferioridade, pois nesta sociedade a mulher ainda gozava de elevada posição social, sendo que as relações entre os sexos foram consideradas por ele, exageros a parte, como “perfeitamente simétricas”. Além disso, o papel que a mulher desempenhava na economia do grupo, que talvez desempenhe até os dias de hoje como produtora dos principais artigos de comércio (trançados, tecidos e louças de barro) com os chamados “neobrasileiros”, assegurava-lhe um alto grau de independência. Por outro lado, os antigos ideais da cultura Kadiwéu: a coragem e o herói honrados nos homens; o virtuosismo e a artista revelados nas mulheres estariam vivos apenas para elas, consideradas verdadeiras artistas.

As mulheres Kadiwéu, desde outros tempos, detinham uma enorme preocupação com a sua estética ou com aquilo que seria uma “vontade de beleza”, que resultava na elaboração de uma arte muito própria ou na execução de uma atividade artística de grande expressão. Sob

esta perspectiva, Claude Lévi-Strauss (2009) se propôs a olhar e analisar a expressiva pintura corporal outrora realizada por estas mulheres.

3.1 A pintura corporal Kadiwéu na perspectiva de Lévi-Strauss

O antropólogo Claude Lévi-Strauss (2009) intitula o seu estudo sobre a arte Kadiwéu: *Uma sociedade indígena e seu estilo*. De acordo com ele, o conjunto dos costumes de um povo é sempre marcado por um estilo, sendo que todas as sociedades humanas não criam esses sistemas de modo absoluto, limitando-se a escolher certas combinações a partir de um repertório ideal. Apropriando estes conceitos ao caso dos Mbayá-Guaicuru, de quem os Kadiwéu seriam os representantes atuais, no passado destes povos:

[...] aqueles índios cavaleiros pareciam-se com figuras de baralho. Essa característica já se manifestava em seus trajes: túnicas e casacões de couro, alargando os ombros e caindo em pregas rígidas, decoradas em preto e vermelho com desenhos que os antigos autores comparavam com os tapetes da Turquia, e nos quais se repetiam os motivos em formas de espadas, copas, ouros e paus” (LÉVI-STRAUSS, 2009: 167).

A metáfora do baralho é muito interessante não só pelo ponto de vista estético, mas também por estar diretamente relacionada ao fato dessa sociedade ser socialmente estratificada em camadas hierárquicas, em que nobres cavalheiros e nobres damas, “reis” e “rainhas”, conseguiam liberta-se dos trabalhos subalternos graças à população Guaná, que mesmo diferente na sua cultura e no seu idioma, estava sempre muito próxima a eles e não obstante constituía a sua plebe. Este grupo essencialmente agricultor, em oposição ao outro que é nômade, como se sabe, também possuía uma divisão social em castas, que segundo Lévi-Strauss teria sido imitada de seus senhores.

Sánchez Labrador (1910) menciona que a pintura corporal observada entre os Mbayá-Guaicuru cumpria uma determinada função: um traço de distinção social que diferenciava as mulheres da aristocracia Mbayá de suas cativas. As pinturas, que poderiam ser tatuagens, eram aplicadas em áreas diferentes do corpo conforme o status da mulher.

Los que son de la plebe se graban desde la frente hasta las cejas com unas rayas negras que en su uniforme desigualdade remendan las plantas de um organo. Otras añaden grabarse todo el lábio inferior hasta la barbilla. Porém, as caciques ou Dueñas, muito raramente gravavam esses desenhos no rosto e reservavam os braços e o peito para a ornamentação; [...] Las cacicas y mujeres de capitanes se abren los brazos con el mismo ertificio formando muchos cuadrângulos y triângulos desde el hombro hasta la muñeca. Esta es uma de las señalas indelebles que caracterizan su nobleza. (SÁNCHEZ LABRADOR apud PADILHA, 1996: 41).

Solange Padilha (1996) argumenta que no caso feminino a pintura também representava uma distinção hierárquica entre as *Dueñas* e suas “servas”, a partir da aplicação dos desenhos em partes distintas do corpo da mulher. Somado a isso, as relações intersocietárias entre os Mbayá com os Guaná, que envolveram entre outras coisas arranjos matrimoniais e reprodução biológica, ultrapassavam também os limites de sua arte: “Essas duas funções exercidas pelas mulheres foram desdobradas nas relações entre as ‘aristocratas’ que assumiram papel de ‘artistas’ e as ‘cativas’ que tornavam a condição de ‘suportes ou ‘molduras’ dessa arte, ao mesmo tempo, que estavam identificadas com ‘reprodutoras biológicas’ Porém, tanto uma quanto outra, portavam o segredo do simbólico” (idem, ibidem: 42).

Segundo Lévi-Strauss (2009), os nobres Mbayá-Kadiwéu, em 1935 (ocasião da visita do autor), ainda ostentavam sua posição de domínio sobre os demais, por meio de pinturas corporais, feitas com moldes, ou por tatuagens, que seriam equivalentes a um brasão. De acordo com ele, “as velhas monstrengas” pintadas, que eram as melhores desenhistas da aldeia Nalike, não executavam atividades domésticas, graças às privações de suas “cativas” que ainda se destinavam exclusivamente a este serviço. Neste período, os homens Kadiwéu ainda seriam escultores (modelavam em madeira alguns santos e decoravam em relevo os chifres de boi que também lhes serviam de xícaras com figuras de homens, emas e cavalos). As mulheres, por sua vez, eram pintoras que estavam reservadas à decoração das cerâmicas, das peles e das pinturas corporais.

A pintura corporal que cobria corpos inteiros e também rostos foi chamada por ele de arabescos assimétricos alternados com uma “sutil geometria” e teria sido descrita pela primeira vez entre 1760 e 1770, pelo missionário e jesuíta Sánchez Labrador (1910), no entanto, suas reproduções exatas só foram trazidas pelo italiano Guido Boggiani (1975) dois séculos depois²⁷.

²⁷ Devido às exigências financeiras das mulheres desenhistas, o antropólogo francês desistiu de fotografá-las e pediu para que desenhassem os seus motivos em folhas de papel. Surpreendeu-se com a indiferença em que elas tratavam a sua arte, transpondo-a com facilidade do suporte natural do rosto humano, conservando a mesma técnica executada em seus rostos, de forma quase idêntica ao papel.

Antigamente, os motivos corporais Kadiwéu eram pintados, mas também tatuados, porém, na ocasião da visita do etnólogo francês à aldeia Nalike, apenas a pintura subsistia²⁸. De acordo com ele, as mulheres desenhistas improvisavam a sua pintura na criatura viva, sem modelo, esboço ou ponto de referência e foram descritas por Lévi-Strauss da seguinte maneira:

Com uma fina espátula de bambu, mergulhada no suco de ‘jenipapo’ – incolor no início mas que se torna azul-noite por oxidação – [...]. Ornamenta o lábio superior com um motivo em forma de arco terminado nas duas pontas em espirais; depois divide o rosto com um trançado vertical, cortado no sentido horizontal no sentido oblíquo -, é então decorada livremente com arabescos que não levam em conta o lugar dos olhos, do nariz, das faces, da fronte e do queixo, desenvolvendo-se como um campo contínuo. Apela para motivos relativamente simples, tais como espirais, esses, cruces, losangos, gregas, volutas, mas estes são combinados de tal forma que cada obra possui seu caráter original: em quatrocentos desenhos reunidos em 1935, não observei dois semelhantes (LEVI-STRAUSS, 2009: 175).

Pode-se deduzir que mesmo mais tarde, quando Darcy Ribeiro (1980) repetiu este exercício com as artistas Kadiwéu, recolhendo reproduções em papel dos desenhos da pintura corporal, amplamente divulgados em sua obra, este repertório extenso e muito original se recompôs nas mãos das desenhistas, que aparentemente foram fixados por uma tradição transmitida às futuras gerações de mulheres artistas. Porém, em relação aos significados dos desenhos, ou aquilo que seria uma teoria subjacente a essa estilística indígena, elas não saberiam responder o que está por trás das decorações mais complexas: “Seja porque, de fato, agem com base num saber empírico transmitido de geração em geração, seja porque fazem questão de guardar segredo a respeito dos arcanos de sua arte” (LÉVI-STRAUSS, *idem*, *ibidem*).

²⁸ Este dado também foi observado durante a minha visita à aldeia São João em 2012 por ocasião das comemorações do “Dia do índio”. Algumas mulheres utilizavam reproduções de outrora como a principal base de referência na execução de seus desenhos. Outras sabiam improvisar e criavam livremente os motivos nos rostos e nos braços de algumas mulheres e crianças. Gostaria de ressaltar que aquelas que foram desenhadas nos meus braços não foram feitas a partir de cópia ou imitação.

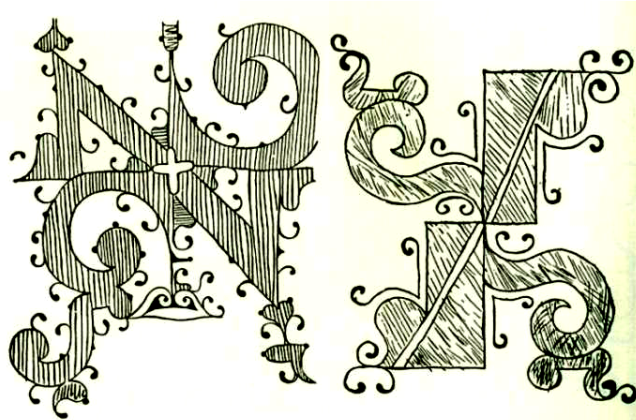


Figura 15 – Motivos de pintura facial e corporal Kadiwéu
Fonte: (Lévi-Strauss, 2009)

Diante da semelhança dos motivos Kadiwéu com o barroco espanhol, vistos desta maneira por Lévi-Strauss, “Não estaríamos em presença de um estilo ingênuo copiado dos conquistadores? É certo que os indígenas se apropriam de temas, e conhecemos exemplos desse processo” (idem, *ibidem*: 178). Porém, de acordo com ele, o problema seria outro, pois a sua originalidade não seria decorrente de motivos elementares, mas principalmente o resultado do modo como esses motivos são combinados entre si, que podem ser vistos no resultado, ou ainda, na obra acabada. Mesmo porque, segundo ele, na arte européia do Renascimento, não havia tamanho requinte ou processos sistemáticos em suas composições artísticas. Portanto, o desenvolvimento desta arte na sociedade Kadiwéu, quaisquer que sejam suas origens, só poderia ser explicado por motivos que lhe são próprios.

Além das pinturas conferirem ao indivíduo a sua dignidade de ser humano, “operam a passagem da natureza à cultura, do animal ‘estúpido’ ao homem civilizado” (idem, *ibidem*: 183), elas também expressariam nesta sociedade complexa, a hierarquia dos status, e por isso talvez elas ainda possuíssem uma função sociológica. Olhando para o fato, o autor compromete-se a fazer uma análise da estrutura social dos Mbayá. De acordo com ele, a sociedade Kadiwéu se dividia em três castas, e cada uma vivia subjugada às suas preocupações com a etiqueta. Para os nobres e guerreiros, o seu problema essencial era o prestígio, sobretudo, não contraindo casamento com gente considerada inferior, pois se viam constantemente ameaçados pela segregação, por necessidade ou vontade. Cada casta tendia a se fechar em si mesma como garantia de uma coesão do corpo social como um todo: “Em especial a endogamia das castas e a multiplicação das nuances da hierarquia podiam comprometer as possibilidades das uniões convenientes às necessidades concretas da vida coletiva” (idem, *ibidem*: 184). Esse encerramento dos indivíduos em castas seria o fator mais explicativo ao seu problema de reprodução biológica, da proteção de internos casamentos

desiguais ou de paradoxos refletidos numa sociedade que “chega a praticar um racismo às avessas, que consiste na adoção sistemática de inimigos ou estranhos” (idem, ibidem).

Sendo que este problema não foi solucionado no plano real, ficaria condenado a permanecer nos seus sonhos, “E já que não podiam tomar consciência dele e vivenciá-lo, puseram-se a sonhá-lo. Não de forma direta, que teria se chocado com seus preconceitos; de forma transposta e na aparência inofensiva: em sua arte” (idem, ibidem: 186). Se esta análise estiver correta, a arte das mulheres Kadiwéu seria a expressão simbólica, no plano material, de uma sociedade complexa e estratificada, que estaria perpetuamente assombrada por suas próprias instituições sociais.

Em “Antropologia Estrutural”, Lévi-Strauss (2003) também analisa a arte indumentária Kadiwéu fundamentada nos usos e costumes desta sociedade:

Em Antropologia Estrutural, Lévi-Strauss está mais preocupado em analisar a arte a partir da performance da máscara e da atuação do desenho como mascaramento ou construção de um personagem, onde a pintura facial ou a tatuagem são usadas para indicar duplas funções ou desdobramento da personalidade (PADILHA, 1996: 70).

Em *O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América*, o antropólogo considera que diferentes povos, mesmo distantes uns dos outros no tempo e no espaço, expressaram manifestações difusas semelhantes em seus desenhos: “tendo constatado estas semelhanças, é curioso notar que, por razões inteiramente diferentes, a arte chinesa arcaica e a da costa noroeste foram independentemente aproximadas da dos Maoris da Nova Zelândia” (LÉVI-STRAUSS, 2003: 281). O autor busca compreender a arte destes povos, refutando as teorias de etnólogos e historiadores que procuram encontrar uma unidade na origem dos desenhos ou na existência indubitável de relações pré-históricas entre culturas por outro modo incomparáveis.

As análises feitas por estudiosos que olharam a arte destes povos, e que pensaram as artes primitivas sob as relações de uma origem comum presente na costa noroeste da América do Norte, na China, na Sibéria, na Nova Zelândia e até mesmo na Índia e Pérsia, em períodos completamente diferentes, engendraram hipóteses, inclusive sobre um contato pré-colombiano entre o Alasca e a Nova Zelândia, que levaram Lévi-Strauss ao combate direto das teorias difusionistas.

Partindo da análise de Franz Boas (1996) sobre a representação da arte da costa pacífica noroeste da América, dos Haida, em que um animal foi partido (desdobrado) em dois

- da cabeça à cauda, permitindo uma visão frontal do mesmo, o antropólogo francês apresenta a seguinte descrição:

Uma pintura Haida mostra um desenho obtido desta maneira. Representa um urso. A enorme largura da boca observada nestes casos é devida à junção de dois perfis que constituem a cabeça [...]. O animal está cortado de trás para frente, de modo que só a parte anterior da cabeça combina. As duas partes mais baixas do queixo não se tocam. As costas são representadas por linhas pretas onde o cabelo é indicado por traços finos. Os Tsimshian chamam tal desenho ‘ encontro de ursos’ como se dois ursos estivessem desenhados (idem, ibidem: 284).



Figura 17 – “Haida Pintura representando um urso [segundo Franz Boas]”.
Fonte: (Lévi Strauss, 2003: 283)

Comparando esta arte com a teoria apresentada por H. G. Creel (1935) que, ao analisar um processo similar a este, presente na arte da China arcaica, pensou-o enquanto um método peculiar deste povo, deste período e deste local, Lévi-Strauss acrescenta que o autor, aparentemente, não conhece o trabalho de Boas, mas emprega quase exatamente os mesmos termos que ele.

Uma das características mais distintas da arte decorativa de Shang é o método peculiar pelo qual os animais eram representados em superfícies achatadas ou arredondadas. É como se alguém pegasse o animal e o dividisse no sentido longitudinal, começando pela cauda e continuasse a operação quase até a ponta do nariz, e então as duas metades fossem divididas e o animal seccionado e colocado na superfície, as duas metades unindo-se apenas pela ponta do nariz [...] Estudando o desenho de Shang tenho tido constantemente um sentimento de que esta arte tem grande semelhança, certamente em espírito e possivelmente em detalhes, àquela dos índios da costa noroeste (CREEL apud LÉVI-STRAUSS, ibidem: 285).

Para além das artes destes povos, este mesmo método desdobrado, chamado *split representation*, segundo Lévi-Strauss, também pode ser encontrado na outra extremidade do continente americano entre os Kadiwéu. Através das pinturas que são executadas por eles, conhecidas desde os primeiros contatos com os Guaicuru no século XVII, “As mulheres, que se pintam mutuamente o rosto [e que outrora também pintavam os homens] não trabalham

segundo um modelo, mas improvisam nos limites de uma temática tradicional complexa. [...] espirais simples e duplas, hachuras, volutas gregas, gravinhas, cruces e fagulhas” (idem, *ibidem*: 287).

O suporte na arte Kadiwéu para essas representações foi o corpo humano, embora o barro e a pele de animais, como couros, também tenham servido durante a sua história para este fim. Neste caso, o desdobramento não é da representação animal, são desdobramentos de traços no rosto, criando a partir do grafismo um rosto simbólico em que a análise da pintura não toma como ponto de partida somente seus aspectos formais, simétricos e assimétricos.



Figura 18 - “[...] ou o rosto inteiro, atravessado por uma decoração em S no sentido vertical, é dividido em setores geométricos”.
Fonte: (LÉVI-STRAUSS, 1994: 75)

3.2 Cerâmica Kadiwéu

O assunto do capítulo é a produção da cerâmica Kinikinau, porém é necessário antes percorrer alguns aspectos que envolvem a cerâmica Kadiwéu, entre eles as técnicas empregadas na sua confecção e decoração. A cerâmica Kadiwéu é ainda hoje a maior expressão de sua arte, na qual as mulheres demonstram toda a sua habilidade oleira, manifestando de forma clara um estilo que define a sua herança e identificação cultural.

A cerâmica habita o universo feminino, na maioria das sociedades indígenas, despertando nos pesquisadores interesse e curiosidade. [...] A cerâmica Kadiwéu difere das demais produções brasileiras pelo apurado domínio da técnica de

modelagem e principalmente pela decoração, em que predominam motivos geométricos, caracterizados por espirais, volutas e degraus interligados, organizados de infinitas maneiras (GRAZIATO, 2011: 163).

Diferentemente dos “grupos civilizados”, afirma Berta Ribeiro (1989), em que tudo tende a se separar, no caso dos “grupos tribais”, as manifestações artísticas estão intimamente relacionadas aos hábitos, mitos, história e rituais de cada sociedade, sendo que as línguas indígenas sequer possuem um termo para a palavra “arte”, com significado correspondente entre os “não índios”.

É de se perguntar: é legítimo denominar arte – na acepção que esse termo é usado na civilização ocidental – as manifestações estéticas de grupos tribais? Alguns historiadores da arte opinam que o conceito não deve ser adjetivado. No entanto é impossível deixar de pensar a arte popular, negra, indígena ou oriental como artes específicas. A par disso, no caso das tribos da floresta tropical, as expressões estéticas mais altas se concentram na ornamentação do próprio corpo, não cabendo na classificação do que chamamos artesanato (RIBEIRO, B., 1989: 15).

A produção dos objetos materiais das sociedades indígenas está intimamente relacionada à sua vida e cotidiano e tanto a forma quanto a decoração estão imbuídas de elementos estéticos que transcendem a sua própria função. Os motivos e significados semânticos impressos em um pote de cerâmica, um cesto, um utensílio em madeira ou um instrumento musical, conferem a estes grupos uma *identidade visual* que os diferencia dos demais grupos. Desta forma, a arte, a língua, as crenças, os mitos, as danças e os costumes reforçam o sentido da etnicidade de cada povo e serve inclusive, para identificar o grupo (RIBEIRO, B., 1989).

Darcy Ribeiro (1980), olhando para a decoração da cerâmica Kadiwéu, acredita estar diante da transposição de uma técnica muito mais antiga, a da ornamentação do corpo para um campo relativamente novo, o da cerâmica: “Teriam desenvolvido conjuntamente esta técnica oleira relativamente pobre e a arte ornamental tão complexa? Provavelmente, não. Os desenhos da cerâmica são muito semelhantes aos da pintura de corpo [...]” (RIBEIRO, D., 1980: 290). Contudo, os pesquisadores que se propuseram a analisar os seus significados, jamais conseguiram decifrá-los, talvez, por ser uma memória que se perdeu com o tempo ou por guardarem segredo.

Para os pesquisadores que focam seus estudos na apreciação da cultura material das sociedades indígenas, na observação e questionamento em relação à permanência e mudanças dos aspectos formais e decorativos dos objetos produzidos pela sociedade em questão, comparar pode ser um importante exercício. Partindo desta proposta, procura-se analisar quais

são os aspectos formais, tecnologia empregada e padrões iconográficos relativos a objetos de uma mesma categoria, buscando encontrar ou não transformações com o passar do tempo.

A fixação dos Kadiwéu próximo à Serra da Bodoquena, região cercada por inúmeros riachos e entrecortada por montanhas, apesar de possuir solo rico em minerais, de acordo com Darcy Ribeiro (1980), fez com que a produção da cerâmica sofresse transformação, tornando-se menos revigorada em relação ao período em que estes povos estavam no *Gran Chaco* ou nos campos do Pantanal, levando à queda de sua qualidade, sobretudo, por não haver a mesma disponibilidade de matérias-primas no local. Em contrapartida, Vânia Graziato (2011) afirma no artigo “O universo feminino na cerâmica Kadiwéu” que desde o final do século passado, a produção da cerâmica Kadiwéu tornou-se mais revigorada em relação ao período em que Darcy Ribeiro analisou a atividade oleira executada por esta sociedade de artistas.

Conforme a própria autora há dois estilos de pintura que ainda permeiam o universo da cultura Kadiwéu. Um estilo (figura 22) diz respeito àquele marcado na cerâmica que se apresenta com aspecto mais geométrico. O outro (figura 21) é mais curvilíneo e orgânico, marcado, sobretudo, na pintura corporal que já analisamos acima a partir das contribuições de Lévi-Strauss (2009).



Figura 19 – Pintura corporal
Fonte: (VIDAL, 1992)



Figura 20 – Grafismo da cerâmica
Fonte: (VIDAL, 1992)

Guido Boggiani, naturalista e explorador, recolheu entre 1892 e 1897 algumas amostras da produção material do povo Kadiwéu, que hoje se encontra no Museu Pré-Histórico e Etnográfico Luigi Pigorini, em Roma. Outro importante pesquisador que também recolheu amostras de cerâmica Kadiwéu, além de outros objetos, foi Darcy Ribeiro durante a década de 1940, sendo que grande parte de sua coleção encontra-se atualmente no Museu do Índio da FUNAI, na cidade do Rio de Janeiro. Claude Lévi-Strauss, em meados dos anos 30 do século XX, também reuniu uma pequena coleção de objetos Kadiwéu durante suas expedições descritas em *Tristes Trópicos* (2009), sendo que parte desta coleção encontra-se atualmente no Museu Quai Branly de Paris (antigo acervo do Museu do Homem) e outra parte no MAE (Museu de Arqueologia e Etnologia) da USP.

Em função dos Kadiwéu serem um grupo de características essencialmente nômades, José Sánchez Labrador (1910) supõe que estas mulheres começaram a produzir cerâmica quando se fixaram em aldeias, encarregando a mulher cativa, por exemplo, a mulher Guaná, de trazer a lenha, fabricar potes de cerâmica e tecer a fibra vegetal do caraguatá, deixando livres as mulheres Mbayá das atividades consideradas “mais pesadas”, para poderem destinar os seus esforços à ornamentação do corpo ou à decoração da cerâmica.²⁹

Branislava Susnik (1978) sugere que a técnica da cerâmica foi aprendida pelos Kadiwéu com os próprios Guaná (Terena Layana e Kinikinau):

[...] as aldeias dos *Cadigueodi* (Kadiwéu) não tinham locação separada das aldeias Guaná; a plantação, [...] e o lote apto para pastoreio de cavalos [...] se uniam no habitat *Cadigueodi* as “dimi” [casa grande de esteiras] com as “peti” [casas comunais] Guaná. Esta estreita convivência local contribuiu para uma maior “guanaização” dos elementos culturais dos *Cadigueodi* que se transformaram em excelentes ceramistas e bons tecedores (SUSNIK apud GRAZIATO: 2011 165).

Segundo a etnóloga Susnik, é possível que tenha havido certa influência da cerâmica produzida na região do Chaco entre os falantes de Aruák, dos quais os Chané-Guaná são descendentes diretos, mas também dos povos Chiriguanos pertencentes a um núcleo dos povos Guaraní que também habitaram a região. Serrano (1958) percebe semelhanças com a técnica de produção da cerâmica Kadiwéu do final do século XX, especificamente no que se refere à decoração em relação à das mulheres Chiriguanas.

²⁹Um fator importante a ser considerado, é que nos dias atuais as diversas atividades necessárias à produção da cerâmica Kadiwéu, tanto a confecção como a decoração dos objetos, são executadas exclusivamente pelas mulheres Kadiwéu, pois as mulheres “cativas”, ainda hoje existentes em sua sociedade, abandonaram as tarefas mais árduas que, no passado, eram feitas por elas para auxiliar as suas *Dueñas* Kadiwéu. Tanto as mulheres “nobres” como as “cativas”, hoje em dia, são igualmente produtoras de cerâmica e executam todas as suas etapas. Porém, as mulheres Kinikinau e Terena, que seriam hoje representantes das ex-cativas Guaná, estariam deslocando o seu status e adquirindo certo prestígio decorando a sua cerâmica como faziam as suas *Dueñas*?

Há todas as tonalidades de vermelho. As cores minerais são aplicadas antes da cocção, as orgânicas depois dela, mas ainda com a peça quente. [...] É característico nesta cerâmica um brilho próprio do verniz, que está presente em muitas delas. Este efeito as ceramistas chiriguanas conseguem cobrindo a superfície quente com uma camada de resina de pau santo (SERRANO apud GRAZIATO, 2011: 166).

Guido Boggiani (1975), que esteve entre os Kadiwéu no final do século XIX, registrou a técnica do fabrico desta cerâmica em seu diário de viagem “Os Caduveo”, de maneira bastante semelhante a esta:

Quando estão completamente secas, antes de levá-las ao fogo, se lhes pintam as partes que devem ter a cor vermelha, que se obtém com o esfregar fortemente uma contra outra duas pedras de ferro naturais, juntando-se um pouco d’água, que não tarda a se colorir de vermelho intenso. [...] Levada a louça das brasas, quando ainda está quente se pintam em partes do desenho que devem figurar em negro. Esta tinta se obtém da resina de pau santo [*cuiayaco officinale*], que ao contato da terra cozida quente se funde e cobre como que de um verniz negro (BOGGIANI, 1975: 160).

Lévi-Strauss (2009), por sua vez, preocupou-se muito mais com a descrição da pintura corporal e facial das mulheres Kadiwéu, pois a respeito desta outra atividade artística ele apresenta poucos detalhes em sua obra.

As mulheres misturavam o barro do rio Pitoco com cacos moídos, enrolavam a massa em cordões dispostos em espiral e nos quais elas davam uns tapinhas para juntá-los até fabricar a peça; esta ainda fresca, era decorada com impressões em baixo relevo feitas com cordõezinhos, e pintada com um óxido de ferro que se encontra nas serra. Então era cozida num fogo, ao ar livre, e depois disso só restava prosseguir com a decoração na peça quente, com a ajuda de dois vernizes de resina derretida: o preto do ‘pau-santo’, o amarelo translúcido do ‘angico’; quando a peça esfriava, procedia-se a uma aplicação de pó branco – giz ou cinza, para realçar as impressões (LÉVI-STRAUSS, 2009: 163).

Olhando mais uma vez para o passado dos povos Chané-Guaná, como aqueles de língua Aruák que dominam a técnica da cerâmica, eles podem ter ensinado a referida técnica aos povos Guaicuru enquanto conviveram com eles no passado. Alfred Métraux (1943) em seus estudos etnográficos a respeito dos povos do Chaco (referenciados durante o primeiro e segundo capítulos deste estudo) dedica uma parte muito importante para esta pesquisa quando descreve as *manufactures* dos povos provenientes da região, dando atenção especial ao **Pottery**, isto é, a cerâmica.

Métraux inicia o assunto afirmando que todos os indígenas do Chaco, até mesmo aqueles que são essencialmente nômades, possuem cerâmica. Apesar de haver certa homogeneidade quanto à forma e a qualidade das cerâmicas do Chaco, as peças que podem ser consideradas melhores seriam aquelas encontradas entre as tribos que falam a língua

Aruák e também por seus vizinhos os Mbayá (Kadiwéu). Originalmente, os Mbayá-Kadiwéu possuíam vasilhas simples e brutas, assim como a dos modernos Toba, mas passaram a fazer não só a melhor cerâmica do Chaco, mas também a mais fina da América do Sul. As mudanças no estilo e na técnica da cerâmica dos Mbayá-Kadiwéu foram trazidas pelas mulheres Guaná a partir de uma incorporação como esposas ou servas pelos Mbayá (MÉTRAUX, 1943: 290), confirmando um formato de relação entre esses grupos chaquenhos como procuramos demonstrar no capítulo anterior.

Os Kadiwéu hoje estão instalados em meio à Serra da Bodoquena, lugar rico em argilas adequadas à modelagem, além de abrigar uma variedade de barros coloridos usualmente utilizados na decoração da cerâmica. Apesar de tanto Darcy Ribeiro (1980) mencionar o fato de a cerâmica utilitária ter sido predominantemente substituída pela lataria industrial (painéis, tigelas e louças domésticas de alumínio e outros materiais), Vânia Graziato (2011), por sua vez, afirma que a conservação desta técnica em si, hoje em dia, está muito mais ligada à admiração que ela produz para o público consumidor de arte indígena como *souvenirs*, do que apenas por sua função utilitária ou ritual.

Ainda de acordo com Vânia Graziato (2011), as mulheres Kadiwéu, diferentemente daquilo que previu Lévi-Strauss ao alegar que esta cerâmica estaria em total “degenerescência” (2009: 174), têm se preocupado em manter uma intensa produção artesanal, sobretudo, na aldeia da Bodoquena³⁰, mesmo apresentando certa queda de qualidade, principalmente por quebrarem com muita facilidade.

A descrição trazida pela própria autora, em relação ao atual processo de fabrico da cerâmica Kadiwéu no território indígena, nos informa que as mulheres ceramistas da aldeia Alves de Barros, retiram a argila utilizada na modelagem de suas peças aos pés da Serra da Bodoquena, em riachos ou terrenos alagados, tendo que percorrer grandes distâncias a pé ou a cavalo. Esta argila, para ser modelada, deverá ser temperada com o *chamote* - um antiplástico obtido a partir de cacos de peças de cerâmica que trincaram durante a queima. A técnica do acordelado também é adotada pelas oleiras Kadiwéu assim como outras sociedades indígenas que, através da sobreposição dos roletes, confeccionados por elas mesmas, seguida de modelagem e alisamento da matéria-prima, dão forma aos objetos. A peça modelada, um vaso, uma tigela ou um pote, permanecerá secando por um dia, até que a ceramista inicie a primeira etapa de sua decoração. Esta consistirá na impressão de traços feitos com cordões de

³⁰Esta aldeia é hoje conhecida como Alves de Barros, nome dado ao antigo posto do SPI que colaborou para a sua formação, em homenagem ao engenheiro responsável pelas medições do território Kadiwéu.

fibra de caraguatá ou de lã, formando desenhos em baixo-relevo, aplicados tanto na parte interna quanto na parte externa dos objetos.

Os padrões impressos são muitos, apresentando certa coerência e repetição dentro de uma mesma família [...]. As combinações e variações de desenhos impressos na cerâmica funcionam, assim como as cores utilizadas na decoração, de acordo com o depoimento da índia Martina de Almeida, como identificadora dos padrões familiares. [...] A composição é então, resultado da combinação desses dois estilos, por exemplo: em um pote há padrões geométricos ou curvilíneos, ou padrões curvilíneos e livres reservados para o pescoço e borda e padrões geométricos impressos no bojo, ou vice-versa (GRAZIATO, 2011: 176).

Após o decalque dos desenhos, o objeto ficará secando ao ar livre até ser levado para a queima. O cozimento da peça poderá ser realizado em buracos ou até mesmo em áreas abertas onde serão depositadas lenhas sobre ela. Durante poucas horas, com variação de uma a três, dependendo do tamanho do objeto, o fogo é atizado até produzir grandes labaredas. Tendo as labaredas reduzidas a brasas, a ceramista continuará a trabalhar a peça levando-a de volta à sua casa para dar prosseguimento à segunda etapa destinada à decoração. Neste momento os desenhos previamente decalcados são preenchidos com as cores dos barros coloridos, além de outros pigmentos naturais que são extraídos na região como, por exemplo, a resina preta do pau santo.

Nas coleções atuais [...] vem sendo introduzidas outras cores, como o ocre, amarelo, rosa, bege, verde e vermelho, todas elas em muitas tonalidades, resultado da mistura de barros retirados de vários locais espalhados pelo território. Os ocres, marrons e vermelhos são consequência da presença de minerais de ferro, goehta e hematita encontrados em determinados locais do território. Os amarelos resultam da presença de materiais cauliniticos e ferruginosos, os brancos são obtidos de argilas cauliniticas encontradas perto de alguns córregos e os verdes resultam da presença de matéria orgânica em decomposição agregada ao barro (idem, ibidem: 182).

A cerâmica Kadiwéu está hoje distribuída nos principais pontos turísticos do Mato Grosso do Sul, sobretudo em lojas de *souvenirs* de Campo Grande, Miranda, Bonito e Aquidauana. Por um breve período a loja Artíndia da FUNAI também recebia esses objetos para serem comercializados, mas hoje em dia não há mais o escoamento da produção de cerâmica Kadiwéu para esta rede. A Casa do Artesão em Campo Grande atualmente é o principal espaço que absorve e distribui as cerâmicas Kadiwéu para outras localidades, principalmente em regiões que possuem maior concentração turística.



Figura 21 - Tigela Kadiwéu moderna Comprada em Bonito-MS/2011
(acervo Museu da Cultura PUC-SP)
Fonte: foto elaborada pela autora



Figura 22 - Mulher Kadiwéu comercializando cerâmica
“Dia do Índio” - Aldeia São João
Fonte: foto elaborada pela autora/2012

Uma vez descritas de forma sucinta as etapas que envolvem a elaboração e produção da cerâmica Kadiwéu, a partir da colaboração de referências bibliográficas, é importante mencionar de que forma os Kinikinau, moradores da aldeia São João, se apropriaram ou

assimilaram algumas técnicas oleiras utilizadas pelas mulheres Kadiwéu, transformando-as em conformidade com a tradição Guaná, da qual este pequeno grupo descende.

3.3 Cerâmica Kinikinau

Uma vez que não encontramos os Kinikinau nos registros que atestam terem eles em algum tempo de sua história apresentado a cerâmica com o mesmo tipo de decoração feita atualmente, há uma grande suspeita de que essa cerâmica, no estilo que se apresenta hoje, seja um fenômeno relativamente recente no seio feminino desta pequena sociedade. É possível observar na cozinha das casas de poucas famílias Kinikinau a existência de algumas panelas, tigelas e moringas (bilhas d'água) feitas em cerâmica. Porém, por serem cerâmicas com função utilitária, elas não apresentam nenhum tipo de decoração, algo que nos conduz a suspeitar que aquelas que são ornamentadas também se prestam mais ao comércio, assim como ocorre entre os Kadiwéu.

Procuramos demonstrar nos capítulos anteriores que, durante vários séculos, a história dos antepassados dos Kinikinau e Kadiwéu esteve extremamente sobreposta e entrecruzada e ela não se encerra nos dias atuais. Consequentemente, isso nos levaria a concluir que essas sociedades nunca estiveram totalmente dissociadas e, por isso, seria difícil afirmar, somente a partir dos dados de que dispomos, quais deles teriam de fato iniciado a prática de confecção de cerâmica ou, até mesmo, quem ensinou ao outro a referida técnica, apesar dos dados trazidos por Métraux (1943) e Susnik (1978) apontarem que foram os povos Chané-Guaná que transmitiram este saber aos povos Guaicuru, com exceção da ornamentação.

Algumas mulheres Kinikinau com quem tive contato durante a pesquisa de campo, principalmente Agueda, Flaviana e sua mãe Dona Zeferina, afirmam que a decoração da cerâmica atualmente feita por elas é uma prática antiga utilizada por seus antepassados, entre eles a Mãe de Zeferina. Segundo a anciã Kinikinau, sua mãe produzia grandes potes e vasos de cerâmica decorados e trocava por comida ou dinheiro nas fazendas da região de Miranda, sendo que muitos deles eram feitos sob encomenda. Porém, em relação ao estilo da decoração feita ainda no passado por sua mãe, ela não soube explicar de forma clara quais eram as suas principais características. Este dado também anularia a possibilidade de afirmar que a decoração da cerâmica Kinikinau atual seja a conservação de um estilo que tenha sido fixado e transmitido por todas as gerações de ceramistas Kinikinau, e nos leva a suspeitar, mais uma

vez, que ela seja uma prática mais recente, diferente da técnica de confecção e produção de cerâmicas utilitárias em si.



Figura 23 - Prato de parede Kinikinau confeccionado por Dona Zeferina
Coletado em Miranda-MS (assentamento Mãe Terra) / 2011
Fonte: foto elaborada pela autora



Figura 24- Pintura de um vaso Kinikinau
Feita por um homem
Fonte: foto elaborada pela autora/2010

Fundamentalmente, entre os Kinikinau a tradição da produção de cerâmica pertence à esfera feminina, bem como entre as mulheres Kadiwéu: o tempero da argila, a modelagem, a queima e a pintura são atividades desempenhadas principalmente pelas mulheres. Contudo, muitas famílias retiram parte de seu sustento mensal com a venda de cerâmica e por isso acabam obtendo o auxílio dos homens na execução de algumas etapas que envolvem a sua produção. A decoração dos objetos (tracado dos desenhos e pintura) é um exemplo deste momento em que os homens Kinikinau também executam a atividade, pois as outras etapas, como a retirada da argila na mina d'água, a modelagem e a queima da cerâmica, são atividades feitas exclusivamente pelas mulheres.

A coleta da argila é feita pelas mulheres adultas, geralmente acompanhadas pelas meninas mais novas ou dos meninos pequenos, filhos e netos. Este é um momento em que elas se deslocam em seus pequenos grupos familiares até o local da retirada da matéria-prima. Geralmente, a argila mais adequada para modelagem encontra-se disponível no córrego “Barreiro”, próximo às casas da aldeia São João. Com o auxílio de uma enxada, são cavados buracos até atingir o “barro bom”. Extraem a argila em grandes quantidades para garantir a sua estocagem, aproveitando a viagem e evitando futuros desgastes com o deslocamento.

As tintas utilizadas na pintura da cerâmica Kinikinau são retiradas da própria terra local esparramada em altitudes e locais diversos nas encostas dos morros que circundam o vale da Serra da Bodoquena. Se armazenados em sacos plásticos, os barros coloridos podem durar aproximadamente um ano, mas para transformá-los em tinta é necessário colocá-los em latinhas ou vasilhames, acrescentando água para que se dissolvam até adquirir a liquidez necessária e assim serem transformados em tinta. Dependendo da textura, se o barro estiver muito empedrado, é necessário socá-lo no pilão e depois dissolvê-lo em água.

A retirada do barro preto ou argila - *Moté* na língua Kinikinau –, utilizado pelas mulheres para modelar suas peças, é feita principalmente na seca, quando as águas estão baixas ou durante o período de lua cheia, pois, conforme alegam, se a matéria-prima for retirada fora dos referidos períodos a cerâmica poderá trincar durante a queima. O mesmo ocorre se a mulher estiver menstruada, por isso, nestas condições, ela deverá permanecer alheia à coleta do material.

Esta argila é armazenada em saco plástico fechado, permanecendo acondicionada em seu interior por vários meses para não ressecar e preservar a sua umidade. Antes de ser iniciada a modelagem do objeto, separam-se o capim, as pedras e os galhos que vêm misturados a ela. Então, ela será temperada com o *catipé*:

Para a confecção da cerâmica, ocorre, normalmente, a adição de materiais desengordurantes ou temperos (antiplásticos) que endurecem a argila. Encontram-se, não raro, misturados aos depósitos de barros naturais. Distinguem-se os constituídos de [...] substâncias inorgânicas: grãos de quartzo, mica, feldspato; cacos triturados; pedras calcárias, areia, terra, tijolos e telhas trituradas [...] (RIBEIRO, B., 1988: 30-



Barros coloridos



Barros diluídos em água



Almésca



Tinta de urucum



Argila úmida



Temperando a argila com o *catipé*

Quadro 1 – Matérias-primas / Confeção
Fonte: fotos elaboradas pela autora/2010

O *catipé*, se acrescentado em proporções adequadas à massa de argila negra, garantirá à ceramista que o novo composto tenha maior plasticidade na sua manipulação, permitindo obter uma melhor estabilidade em relação à modelagem do objeto. Outro fator a ser considerado é que por ele ser um material estável, geralmente composto por cacos de cerâmica, não sofre retrações durante a queima, reduzindo as possibilidades de a peça trincar ou rachar quando estiver sob a ação do fogo.

Havendo a argila temperada, para se iniciar, por exemplo, o processo de confecção de um vaso, é necessário fazer uma base estrutural côncava modelada com o auxílio de uma colher de metal sem cabo. Esta será a estrutura base que irá sustentar os roletes que ajudarão a compor as paredes do vaso. A técnica do acordelado, segundo Berta Ribeiro (1988), é comum entre vários povos indígenas que possuem em sua cultura material a produção cerâmica: o barro é amassado com as mãos, posteriormente colocado em uma tábua comprida ou nas coxas, para ser enrolado com a ponta dos dedos até que adquira o formato de uma “cobra”. Daí eles serão sobrepostos um a um, de forma que a emenda dos roletes nunca coincida em um mesmo ponto, pois poderá abrir durante a secagem ou queima. O conjunto de roletes é unido por alisamento, com auxílio de uma faca ou de uma colher, às vezes submergidas em água. Com esta técnica torna-se possível construir as paredes de um vaso - grande ou pequeno -, de um pote, de uma moringa ou até mesmo de objetos figurativos.

A transformação do barro em cerâmica se dá pela ação do fogo, por isso, finalizada a modelagem do objeto, ele irá secar ao ar livre antes de ser levado para o cozimento (peças pequenas secam de 1 a 3 dias, as maiores podem permanecer secando até 30 dias). Algumas mulheres preferem cavar um buraco de pouca profundidade no chão, geralmente próximo às suas casas. Dentro dele despejam galhos de *angico*, a madeira preferida das ceramistas que não produz muita fumaça e evita o enegrecimento da cerâmica. Mas, se o local escolhido estiver abrigado dos ventos como, por exemplo, no meio da mata, as ceramistas abrem uma pequena clareira e constroem uma fogueira que irá envolver toda a peça até que ela desapareça em meio às labaredas. Graziato (2011) afirma que, na Reserva Indígena Kadiwéu, a maneira mais antiga utilizada pelas mulheres Kadiwéu para queimar a cerâmica é a partir de fogueiras feitas a céu aberto, uma técnica que ainda hoje é utilizada pelas mulheres mais velhas.



Confecção dos roletes



Base côncava - suporte dos roletes



Finalização do vaso

Quadro 2- Modelagem de um vaso

Fonte: fotos elaboradas pela autora/2010

Com o auxílio de uma vara, as ceramistas Kinikinau movimentam a peça para que ela possa receber o calor intenso do fogo cozinhando uniformemente todas as suas partes. Se o fogo diminui, restando apenas brasas, a peça será novamente revirada, mas caso ela ainda não esteja totalmente cozida, mais lenhas serão acrescentadas sobre ela e o fogo será mais uma vez ateado. O tempo de submissão ao fogo, que varia de meia a três horas, dependendo do tamanho da peça, bem como a intensidade do calor a que é submetida, garantem a sua resistência e evitam que se quebre até chegar aos pontos de venda. As mulheres Kinikinau perdem poucas peças por este motivo, além do fato de construírem paredes mais grossas e pesadas se comparados aos vasos e as tigelas das ceramistas Kadiwéu.

Daí, de volta à casa, tendo a peça esfriada, inicia-se o tracejo dos desenhos, geralmente feito em preto, que serão preenchidos com as cores diversas. Os desenhos feitos pelas ceramistas Kinikinau são muito semelhantes àqueles impressos na cerâmica Kadiwéu, apesar de não haver entre os campos o mesmo tipo de simetria alcançada na decoração da cerâmica Kadiwéu (igualmente distribuídos por toda a superfície da peça de forma mais equilibrada). A coloração dos campos dos desenhos é preenchida com a tintura dos barros coloridos, porém a escolha das cores não respeita necessariamente a mesma simetria dos desenhos.

Geralmente, os vasos e potes apresentam campos previamente definidos pelos traços negros, sendo um com a predominância de padrões geométricos, o outro com os meandros, volutas, degraus e espirais. Porém, adequando a cerâmica ao gosto de um público consumidor, também são modeladas outras formas com a argila, incluindo as figurativas e zoomorfas, bichinhos - galinhas, patos, peixes e tamanduás -, pratos de parede, cinzeiros, e também são executadas outros tipos de pinturas, como, por exemplo, flores estilizadas e mimese dos padrões animais. Isto dependerá da imaginação, do saber técnico e da criatividade que a ceramista puder alcançar.



A queima da cerâmica



Peça incandescente



Pintura do vaso

Quadro 3 – Queima e pintura

Fonte: fotos elaboradas pela autora/2010

Sobre o significado dos desenhos feitos na cerâmica, Flaviana fornece algumas pistas: os desenhos geométricos, meandros e degraus representam, segundo ela, a Serra da Bodoquena e a encruzilhada das trilhas que vêm das cidades de Miranda e Bodoquena. Os caracóis, que seriam as volutas, são representações de um redemoinho d'água cuja história refere-se a uma grande enchente que trouxe as tintas de cores variadas utilizadas na pintura de suas cerâmicas, um mito que ela não sabe explicar muito bem. De acordo com ela: “deus deu ao povo Kinikinau a cerâmica para o sustento da família” e completou afirmando que os locais de onde elas extraem o barro pertencem ao “segredo de cada ceramista”, uma vez que

ser visto por outra pessoa, ou até mesmo revelado pela mulher oleira, faz com que a cerâmica trinque durante a sua queima.

A interpretação dada por Flaviana aos significados dos desenhos não seria talvez uma adequação atual à necessidade de oferecer uma resposta àquilo que pesquisadores e curiosos perguntam frequentemente a elas? Ou seria algo vinculado à memória da trajetória do povo Kinikinau, uma vez que eles tiveram que percorrer esses mesmos caminhos territoriais até chegarem à aldeia São João na Reserva Indígena Kadiwéu, para sobreviverem ao seu próprio extermínio físico e cultural? Não se sabe.

Rosaldo de Albuquerque Souza, por sua vez, afirma que mesmo que o grafismo Kinikinau feito entre as mulheres de seu povo tenha alguns traços parecidos com as pinturas e desenhos Kadiwéu, não são cópias nem imitação: “São frutos da arte própria dos Kinikinau, representam os rios, as florestas, os animais e tudo o que se observa na natureza” (SOUZA, R., 2012: 33).



Figura 25 – Vasos Terena, Kinikinau e Kadiwéu
Fonte: (SOUZA, R., 2012)



Figura 26 - Vaso Kinikinau
Coletado na aldeia São João/ 2010
Fonte: foto elaborada pela autora



Figura 27 - Peixe de parede
Coletado em Miranda-MS (Assentamento Mãe Terra)/2011
Fonte: foto elaborada pela autora



Figura 28 - Galinha d'angola Coletado na aldeia São João/2012
Fonte: foto elaborada pela autora

3.4 Características da cerâmica Terena

A Dissertação de Mestrado intitulada “Mulher Terena: dos papéis tradicionais para a atuação sociopolítica”, de autoria de Lindomar Sebastião (2012), apresenta uma contextualização histórica do povo Terena (ao qual a autora pertence) contemplando a saída deste povo do Chaco Paraguaio até o contato com a sociedade brasileira nos dias atuais. Com enfoque nas transformações ocorridas no âmbito cultural dos papéis da mulher Terena dentro de sua comunidade, na aldeia Água Branca em Aquidauana-MS, bem como na análise dos fatores que contribuíram para a transformação dos papéis tradicionais da mulher Terena: as práticas do xamanismo, o trabalho de parto, a cura com ervas medicinais, o cultivo e a venda de produtos da agricultura e o fazer da cerâmica, Sebastião defende que ocorreram ressignificações do papel exercido pelas mulheres Terena em seu cotidiano atual. Mas, nem por isso, elas abandonaram completamente as práticas que compõem a sua cultura tradicional.

Durante a sua contextualização histórica dos povos Chané-Guaná, em seu trabalho a autora menciona que “Atualmente, os Kinikinau encontram-se na TIC – Território Indígena Kadiwéu em Porto Murtinho. Hoje se encontram registradas duzentas pessoas da etnia

Kinikinau, convivendo em harmonia com os outros povos: Terena e Kadiwéu” (SEBASTIÃO, 2012: 27). A referida informação sobre a localização dos remanescentes Kinikinau já é sabida por nós, apesar da projeção sobre uma harmonia não se aplicar de forma tão estreita em sua prática cotidiana atual, sobretudo no convívio com algumas famílias Kadiwéu.

Os Terena no período do pós-guerra viram-se obrigados a incorporar uma nova forma de viver, submetendo-se aos costumes dos novos moradores não indígenas da região de Miranda, através de um convívio forçado em que uma população discriminadora passou a chamá-los bugres: “O território Terena foi substancialmente loteado entre os combatentes remanescentes da guerra e os índios desterritorializados foram recrutados para servirem de mão de obra barata nas fazendas recém-construídas ou reconstruídas” (RODOLFO MARTINS apud SEBASTIÃO, 2012: 30).

Após o período chamado pelos povos Terena como *Kautí* (escravo), ou Período da Servidão, a chegada do Marechal Candido da Silva Rondon na região de Miranda levou ao surgimento de um novo período na vida do povo Terena. Durante este momento, ainda no início do século XX, com a chegada da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas chefiada por Rondon, ocorreram as primeiras delimitações de seus territórios.

A facilidade dessa aproximação, possivelmente, se deu devido ao fato de Rondon ser filho de uma Terena. Essa característica, além de sua formação militar, facilitou-lhe trabalhar em meio aos povos indígenas. Construiu laços de amizade e conquistou simpatia, assim ficou conhecido como o “defensor dos índios”. Foram dez anos de trabalho (1907-1917) na construção das Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso e Amazonas (SEBASTIÃO, 2012: 31).

Em 1910, Rondon fundou o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Este órgão seguia a sua linha de atuação fundamentada principalmente na pacificação dos povos indígenas considerados “arredios” e “hostis”. Sob esta perspectiva, foram demarcadas e criadas *Reservas Indígenas* para confinamento dos povos pacificados, de forma que eles não se deslocassem para além dos limites controlados pelo órgão governamental. Ao mesmo tempo, nas reservas administradas pelo SPI, foram estabelecidas instituições educacionais voltadas a disciplinarização indígena em que conhecimentos de técnicas agrícolas, noções de higiene, letras e ofícios mecânicos eram repassados a eles com intuito de serem controlados e transformados em trabalhadores nacionais. Havia também uma política de proteção e assistência às doenças das populações indígenas (BITTENCOURT; LADEIRA, 2000).

Os Terena estiveram sob a tutela do SPI durante anos e posteriormente, com a sua extinção e a criação da FUNAI, muitos deles conquistaram uma participação mais efetiva nas funções públicas voltadas ao seu povo, adquirindo maior autonomia em relação a si próprios ao assumir cargos políticos que anteriormente eram ocupados somente pelos não índios: “Nos setores de saúde, educação e administração da FUNAI – Fundação Nacional do Índio e nos cargos políticos de assessorias, ou até mesmo na vereança municipal, eles estão presentes. É neste meio que a mulher Terena vem se destacando, especificamente nos setores de educação e saúde” (SEBASTIÃO, 2012: 33).

Diante disso, Lindomar Sebastião observa que também é parte da tradição da mulher Terena se ausentar diariamente de casa, na lida da lavoura, na produção da cerâmica, na comercialização dos produtos de forma diplomática e também em lidar com não indígenas, “pois, são elas que mantêm contato constante com a sociedade brasileira” (idem, ibidem: 78). Esta também parece ser uma regra às mulheres Kinikinau e Kadiwéu, “é neste meio, no seio familiar que as mulheres repassam seus saberes, demonstrando passo a passo o processo do *ipôti*, que é o fazer cerâmica, o trabalhar com a argila” (idem, ibidem: 91).

As mulheres Terena também são as guardiãs da produção da cerâmica, sendo que as mais idosas procuram repassar seus conhecimentos aos filhos, netos, agregados e vizinhos. A autora descreve que na aldeia da Água Branca, o córrego que faz fronteira entre a aldeia e a Fazenda Maria do Carmo, contém a argila que elas utilizam para confeccionar seus objetos. Assim como fazem as mulheres Kadiwéu e Kinikinau, antes de coletar ou trabalhar com o barro, é necessário observar as fases da lua, porém, durante a lua nova não é aconselhado trabalhar com ele. Para trabalhar com a argila também é considerado um interdito ter contato com o sal, pois ele pode causar rachaduras no objeto quando ele for levado ao forno. O período do ciclo menstrual é outro fator que conduz à proibição da mulher na participação do processo:

O sal, o sangue e a lua nova são considerados elementos destruidores não apenas da construção da cerâmica, mas engloba toda tradição, cabendo à mulher lidar com estes elementos, pois se não tivermos cerâmicas, não teremos produtos para a venda, não teremos utensílios para a casa e também não teremos a preservação de nossa tradição (idem, ibidem: 92-93).

Observa-se, nesta afirmação, que a cerâmica produzida pelas mulheres Terena é considerada um elemento fundamental à permanência de sua cultura e tradição. Além disso, ela é um produto para venda e consequentemente é entendida como algo que se permite ter acesso a outros utensílios domésticos dos quais sentem necessidade, comprados a partir do dinheiro obtido com a venda da cerâmica ou com os produtos agrícolas de suas lavouras.

As mulheres Terena iniciam o procedimento da confecção da cerâmica se dirigindo ao local da retirada da argila para extraí-la do fundo de um córrego ou ainda cavando profundos buracos na terra seca. Carregam-na sobre a cabeça até chegar de volta a sua morada. No pilão, socam pedaços de outras cerâmicas até que elas se transformem em pequenos grãos, separando-os, com o auxílio de uma peneira, da terra fina que foi produzida durante a trituração dos cacos. Então, a argila úmida é misturada aos grãos e consequentemente temperada para que seja iniciada a modelagem. A técnica do acordelado também é utilizada por elas, assim como procedem as oleiras Kadiwéu e Kinikinau. Porém, no processo do alisamento dos roletes, tendo o objeto ainda úmido, são empregadas conchas retiradas do fundo dos rios ou córregos, ou ainda, na falta destes materiais, utilizam sementes de jatobá. Confeccionado o objeto, ele permanecerá resguardado dentro de casa por três ou quatro dias durante o seu período de secagem, sem poder entrar em contato com o vento.

Enquanto o objeto permanece no resguardo, espalha-se em toda a sua superfície um pó de terra vermelha seguido de alisamento, ele fornecerá o tom avermelhado à peça. “Esse material é extraído de lugares onde a terra é vermelha, característica que não podemos ter nas aldeias da região de Aquidauana, pela terra ser arenosa. Para isso as mulheres saem em busca dos formigueiros (casa de formigas) para retirar a terra vermelha” (idem, ibidem: 94). As ceramistas Terena da aldeia da Água Branca umedecem com água a terra vermelha extraída do formigueiro, espalhando o material pastoso por todo o objeto, tornando-o uniformemente avermelhado. A partir disso, a peça estará apta à queima. As lenhas de angico também são as preferidas dessas mulheres, porque garantem a obtenção de melhores resultados. Após a queima, os objetos são decorados com figuras geométricas e grafismos florais, “as peças mais confeccionadas e vendidas pelas mulheres são as decorativas” (idem, ibidem).

Apesar das mulheres Terena também comercializarem a cerâmica produzida por elas, a autora ainda afirma que esses objetos são utilizados no cotidiano das famílias, mesmo com a aquisição de eletrodomésticos, pois elas ainda fazem uso de bilhas de água, tachos para o cozimento da farinha de mandioca, vasilhas para lavar louça e também para a decoração doméstica: “Como objeto de nossa tradição, a fabricação, a comercialização desses objetos, permanecem em nosso cotidiano assim como a dança, a língua e as comidas típicas, persistem no tempo da modernidade” (idem, ibidem).



Figura 29 – Exemplo de cerâmicas Terena decorada
(acervo Museu da Cultura PUC-SP)
Fonte: foto elaborada pela autora

3.5 Associação Indígena das Ceramistas Kinikinawa

A partir das conversas que tive com as ceramistas Kinikinau, tomei conhecimento de como foi o processo de inserção de sua cerâmica no comércio de Bonito, uma vez que a cerâmica Kadiwéu já possuía seu espaço bem definido e legitimado nas lojas de *souvenirs* desta cidade, assim como a própria cerâmica Terena, também existente no local, porém em menor quantidade.

Quando o pequeno grupo de mulheres Kinikinau começou a buscar espaço no comércio de Bonito, para expor e vender suas peças, apenas uma comerciante que vende objetos indígenas de diversos povos e regiões do Brasil abriu o espaço de sua loja para a produção artesanal das ceramistas Kinikinau, porém num sistema de consignação. Neste momento, as cerâmicas eram muito pesadas, o transporte da aldeia até a cidade era muito difícil e a família de Dona Zeferina, sobretudo ela e suas filhas Agueda e Flaviana, tentavam de forma tímida apresentar o seu trabalho para as demais lojistas da cidade.

Inicialmente com certa desconfiança de sua procedência, devido à semelhança iconográfica com a cerâmica Kadiwéu, as peças Kinikinau eram desprezadas sob suspeita de inautenticidade, afirmam alguns lojistas e moradores da cidade. Desta maneira, também vendiam algumas cestinhas e abanicos trançados com palmeira de pindó (*Butia capitata*) jacarandá, menos valorizadas comercialmente, porém de fácil transporte, baixos custos e com maiores possibilidades de inserção no mercado.



Figura 30 - Abanico de palha
Coletado na aldeia São João/2012
Fonte: foto elaborada pela autora

Conheci um pouco mais a respeito deste importante momento da vida das mulheres ceramistas Kinikinau, a partir de uma entrevista realizada em janeiro de 2011 com Linda, uma médica e terapeuta artística que vive na cidade de Bonito que participou diretamente do processo embrionário de inserção da cerâmica Kinikinau no mercado local.

As mulheres oleiras a procuraram para pedir-lhe ajuda na esperança de que ela pudesse auxiliá-las na luta e na mobilização sociopolítica que estava sendo empreendida pelo povo Kinikinau da aldeia São João, alegando a sua importante influência local. Solicitaram o seu apoio, procurando sugestões e estratégias para sair da condição de um povo considerado desaparecido e muito invisível na região, mas sobretudo ainda muito esmagado pela grande expressividade dos Kadiwéu e Terena, povos mais reconhecidos na área. Neste momento iniciaram um diálogo a respeito da cerâmica produzida por elas, pela qual Linda já havia se interessado, mas que ainda aparecia de forma muito tímida nas lojas da cidade.

Sua primeira observação em relação à cerâmica apresentada por elas referia-se à ausência de assinatura que atribuisse às peças o nome do povo indígena produtor e a referência da própria artista. Imediatamente, Linda auxiliou Flaviana a fazer etiquetas com a identificação das ceramistas, atribuindo a sua produção diretamente ao povo Kinikinau. Outra dificuldade que elas enfrentavam naquele período dizia respeito ao transporte dos objetos no trajeto compreendido entre a aldeia São João e a cidade de Bonito, fazendo com que elas deixassem as cerâmicas destinadas à venda sob um sistema de consignação, ou seja, elas eram

deixadas nas lojas de *souvenirs* sem serem de fato compradas. Uma vez que eram vendidas, um percentual significativo ficaria para o comerciante e o restante para as artistas. Imediatamente, para eliminar esta relação desajustada de comércio, Linda aceitou o pedido de Flaviana para deixar as peças que não eram vendidas em seu ateliê/pousada, evitando a expropriação das artesãs indígenas. Desta forma, toda vez que saíam para apresentar a sua cerâmica, deixavam nas lojas apenas aquelas que elas conseguissem realmente vender.

Por volta de 2005, Linda sugeriu às ceramistas Kinikinau, principalmente à Flaviana, que elas procurassem regularizar formalmente a Associação Indígena das Ceramistas Kinikinawa, criada na própria aldeia São João desde 2000, que tinha como principal objetivo organizar, comercializar e divulgar a produção artesanal de algumas famílias Kinikinau da aldeia. Por sua vez, as ceramistas acataram-na, buscando a colaboração de outros amigos de Bonito para fazer os trâmites burocráticos necessários à execução do processo. A iniciativa, que foi bem sucedida, garantiu-lhes o fortalecimento de sua produção oleira, obtendo um melhor escoamento de suas peças para outras lojas da cidade. Ao poucos, com muito esforço empreendido, elas passaram a ser vistas com um pouco mais de respeito. Em decorrência disso, foram convidadas a participar do Festival da Guavira e do Festival de Inverno de Bonito, duas ocasiões em que passaram a expor a sua cerâmica.

As mulheres Kinikinau também começaram a frequentar alguns eventos voltados para a valorização das culturas indígenas que ocorrem em vários estados do Brasil, contando com a participação de uma pluralidade de povos pertencentes a várias etnias e regiões. Agueda, acompanhada de sua produção oleira, se dirigiu a Brasília, ao Rio de Janeiro e a São Paulo, sempre representando e marcando a presença de seu povo. Aos poucos, as ceramistas Kinikinau, junto aos seus objetos em cerâmica, conseguiram ser cada vez mais reconhecidas nesses espaços de representação indígena, e finalmente foram vistos e identificados como são: Kinikinau.

Outra iniciativa interessante, surgida entre os membros Kinikinau da associação, foi a busca por captação de recursos financeiros a partir da proposição de projetos culturais nos editais abertos pelo Ministério da Cultura. A pequena organização local apresentou propostas de fortalecimento de práticas culturais para resgate e a construção da memória do povo Kinikinau, contemplando conjuntamente os demais povos indígenas da aldeia São João. No “Prêmio Culturas Indígenas – Edição Xicão Xucuru” foram propostos dois projetos:

NOSSA LÍNGUA, NOSSA FORÇA cuja proposta consiste na elaboração de publicações e material didático sobre a língua indígena Kinikinau, para auxiliar na revitalização das línguas indígenas locais, uma vez que a língua portuguesa é a mais

utilizada entre os jovens pertencentes aos três povos da aldeia: Kinikinau, Kadiwéu e Terena.

PRESERVAÇÃO DA ESPÉCIE FLORESTAL PAU-SANTO - A aldeia São João está localizada na Terra Indígena Kadiwéu. Entendemos que o espaço é suficiente para manter e repassar conhecimentos e práticas para os mais jovens manter sua identidade cultural. Trata-se de uma tentativa de evitar a extinção de uma espécie florestal típica e característica da região do pantanal e do chaco paraguaio, o pau-santo, planta da qual as ceramistas indígenas retiram uma resina que oferece a cor preta para a pintura da cerâmica. A idéia é que sejam reproduzidas mudas em viveiro a ser construído no pátio da escola, com a participação dos professores e dos alunos (MINISTÉRIO DA CULTURA, 367: 2008).

Intitulada Associação Indígena das Ceramistas Kinikinawa, com sede na aldeia São João e com núcleo de apoio na sede da FUNAI de Bonito, ela foi inicialmente presidida por Flaviana durante os primeiros anos de atuação, e contou com a participação de outras mulheres residentes da aldeia. Indaguei Agueda, a respeito da frequência de mulheres ceramistas Kadiwéu e Terena nos encontros e reuniões que realizavam na própria aldeia São João pela associação, a seguinte resposta foi dada: “apenas as Kinikinau e poucas Terena frequentam as reuniões”.

Neste contexto, a apropriação do povo Kinikinau de um espaço interno, mas também externo à aldeia São João, legitimando e reconfigurando seus próprios valores culturais, procurando resgatar e construir suas próprias tradições, fez com que alguns Kadiwéu sentissem que o seu domínio estava sendo enfraquecido nesta nova etapa de conquistas que estavam sendo alcançadas pelo povo Kinikinau. Apesar de tudo, como já demonstramos anteriormente, mesmo que os Kinikinau sejam ainda hoje considerados cativos dos nobres Kadiwéu, o que tudo indica é que eles sempre tiveram relativa liberdade no lugar em que escolheram reconstruir a sua sociedade e a sua própria história.

Iára Castro (2011) narra um fato ocorrido em 2006: ao indagar sobre a procedência de uma cerâmica exposta em uma pequena loja de artesanato existente na cidade de Bonito, obteve como resposta que se tratava de um trabalho feito por “uns índios que desde um passado muito distante eram escravos dos Kadiwéu, que ainda hoje vivem dependentes desses e que vivem em suas terras estando praticamente extintos”. Para ela, afirmar que estão praticamente extintos é uma maneira de valorizar o produto, porém a situação ilustra a representação equivocada sobre as relações Mbayá-Guaná do passado e do presente em que o emprego do termo escravidão reduz o entrelaçamento sociocultural vivido entre estas duas sociedades.

Obtive também relatos das ceramistas quanto ao sigilo e jogos de poder vivenciados entre elas e as ceramistas Kadiwéu durante os primeiros anos da associação. No período em que estas mulheres estiveram desenvolvendo o aprimoramento técnico para confecção de uma

cerâmica decorada, a fim de conseguir maior inserção no comércio regional, fizeram empréstimos de algumas técnicas Kadiwéu como, por exemplo, da pintura. Diante de consultas feitas pelas Kinikinau a outras ceramistas Kadiwéu, muitas vezes, segundo relatam, algumas informações a respeito dos locais da retirada dos barros coloridos e, por exemplo, sobre as técnicas empregadas na extração da resina do pau santo, não eram explicadas a elas de forma clara.

A ocorrência de episódios desta natureza se deu simplesmente por se tratar de uma prática do universo secreto Kadiwéu, ou somente pelo receio de outro povo indígena, que vivem tanto tempo sob sua proteção guerreira e territorial, aproximar-se de uma arte apreciada, referenciada e identificada como Kadiwéu?

Essas são algumas questões importantes para a discussão de aspectos que envolvem a produção da cerâmica Kinikinau, porém não deverão tomar a frente da abordagem sobre a importância da cerâmica Kinikinau em si para esta pequena sociedade. É possível perceber que a relevância desta prática não se dá somente pela presença ou ausência de originalidade, se está mais alinhada à decoração Kadiwéu ou não. No presente, devemos considerar que a atividade oleira também é importante para o povo Kinikinau da aldeia São João por auxiliá-los a sair de seu anonimato e não somente pela contribuição econômica advinda de sua comercialização.

A partir da associação das ceramistas, da escola da aldeia que atendesse aos Kinikinau e dos eventos em que manifestou a sua existência, o povo Kinikinau deu os primeiros passos na luta pela participação direta nas reivindicações feitas junto à FUNAI para a formação de um GT (Grupo de Trabalho) que estudasse a demarcação de uma terra exclusiva e reconhecida. Porém, ela não se concluiu até os dias de hoje e infelizmente não está em vias de se concretizar.

Em uma visita feita em 2011 à sede da FUNAI regional de Mato Grosso do Sul, situada em Campo Grande, a fim de obter informações a respeito da região solicitada por eles para fins de estudo e análise, examinamos o processo em questão. Um grupo de lideranças do povo Kinikinau (entre eles a ceramista Agueda) dirigiu-se à FUNAI de Brasília no ano de 2008 para assinar documentos com o Coordenador Geral de Identificação e Delimitação *Paulo José Brando Santilli*, a antropóloga *Ruth Henrique Silvano* e o funcionário da FUNAI de Bonito/MS *Ezequias Alves R. Pinheiro*. Foi decidido fazer consultas com o antropólogo Gilberto Azanha, com o historiador e antropólogo Giovani José da Silva e outros indicados, visando à composição de grupo técnico para proceder a estudos necessários para identificação e delimitação das terras de ocupação tradicional Kinikinau.

A parcela do território em destaque, “Agachí” nome do córrego existente no local, além de possuir um Gasoduto³¹ e ter gerado uma compensação de 100 hectares ao proprietário da Fazenda Paraíso, é uma área que se encontra atualmente em estudo para ampliação de dois dos territórios Terena (Argola e Bananal), situados entre os municípios de Aquidauana e Miranda. Desta maneira, outros estudos precisam ser realizados, avaliando um novo local de antiga ocupação Kinikinau, pois segundo a DAF (Departamento de Assuntos Fundiários), não há possibilidades da área do “Agachí” ser demarcada para eles.

Estas ações geraram consequências para os Kinikinau, principalmente em relação aos Kadiwéu, que se sentiram ameaçados diante das evidências de busca por autonomia, prestígio e representatividade de um povo que viveu sob sua tutela ou dependência durante os anos em que permaneceram calados, ocupando uma pequena parcela de sua terra. Daí iniciou-se uma série de conflitos e ameaças entre algumas famílias Kadiwéu e Kinikinau da aldeia São João, sob a justificativa, apresentada por membros do povo Kadiwéu, deque o território no qual os Kinikinau estavam reproduzindo seu modo de ser não lhes pertencia juridicamente. Ocorrências desta ordem chegaram à FUNAI de Bonito, que fez registros formais das ocorrências, concedendo documentos³² aos Kinikinau, garantindo a eles o seu direito de usufruto da terra compreendida na aldeia São João.

Houve outras ocorrências desses conflitos, como, por exemplo, a mudança de Dona Zeferina e Miguel, seus filhos Manuel, Flaviana, Maria e suas respectivas famílias para o assentamento Mãe Terra em Miranda. Diante da mudança das ceramistas Flaviana (ex-presidente da associação), Zeferina e algumas de suas filhas, atualmente a produção da cerâmica Kinikinau na aldeia São João, concentra-se mais em torno de Agueda, que assumiu a organização³³, apesar de não ter tempo disponível para convocar reuniões e propor novos projetos. Porém, Agueda ainda atribui muita importância a sua cerâmica para levar a informação da existência dos Kinikinau para outros lugares do Brasil.

³¹ O Gasoduto Bolívia-Brasil, também conhecido como Gasbol, é uma via de transporte de gás natural entre a Bolívia e o Brasil com 3.150 quilômetros de extensão, sendo 2.593 em território brasileiro (trecho administrado pela TBG) e 557 em território boliviano (trecho administrado pela GTB).

³² Algumas cópias destes documentos se encontram disponíveis em Anexo, bem como os pedidos de formação do GT junto à FUNAI.

³³ A associação foi novamente regularizada em 2012 e registrada em cartório no município de Porto Murtinho – MS. Atualmente ela se apresenta com o seguinte nome: Associação dos Ceramistas Kinikinau. O nome masculino foi atribuído à organização pelo fato de alguns homens participarem atualmente da produção de cerâmicas e outros objetos artesanais, voltados à comercialização e geração de renda das famílias da aldeia. Além disso, ela ainda possibilita a proposição de projetos em editais para auxiliar o fortalecimento da cultura Kinikinau dentro das iniciativas que julgarem necessárias.

A presidente da associação das ceramistas da Aldeia São João, Sra. Agueda Roberto foi convidada para fazer uma exposição de sua obra de arte durante o módulo de aulas do mês de abril de 2012 no Centro de Desenvolvimento Sustentável, na Universidade de Brasília – UnB. Ela acredita que pelo fato da exposição ter acontecido numa universidade de grande porte e no meio de pessoas consideradas renomadas, houve muito proveito, pois todas as pessoas que adquiriram seus produtos não são meros curiosos, mas que realmente reconhecem o valor de um trabalho que está em fase de reconhecimento. A expositora, Sra. Agda, afirma que, mesmo antes da existência da associação, as ceramistas trabalhavam na confecção de potes e outras formas de artesanato feito com argila. A referida associação foi criada com a finalidade de identificar e diferenciar o seu trabalho da produção artística dos Kadiwéu que já é muito bem conhecida (SOUZA, R., 2012: 32).

Em Miranda, Dona Zeferina queixou-se comigo da qualidade da argila local, que trinca com facilidade durante a queima. Diante desta dificuldade, às vezes, quando algum parente da aldeia São João lhe faz uma visita, traz a argila retirada aos pés da Serra da Bodoquena: “é lá que têm barro bom pra cerâmica”. Flaviana, por sua vez, atualmente dedica-se mais a outras atividades domésticas, já que o número de netos vem aumentando progressivamente com o passar dos anos.

Os poucos objetos que as duas mulheres ceramistas produziram desde a sua chegada à região de Miranda, segundo alegam, não foram bem comercializados, pois encontraram certa dificuldade ao tentar apresentar o seu trabalho nas lojas de *souvenirs* da cidade e também no Centro Referencial da Cultura Terena. Este segundo espaço é quase totalmente voltado à exposição e comércio da produção artesanal das aldeias da região, principalmente a produção das mulheres Terena. Segundo Flaviana, ao apresentara cerâmica Kinikinau no lugar, não conseguia obter apoio e tampouco espaço. Para ela, as representantes locais não se interessaram por uma cerâmica que seria muito parecida com a Kadiwéu, alegando que não existe de fato uma cerâmica do povo Kinikinau.

Situações como esta levaram ao enfraquecimento da produção de cerâmica entre as atuais moradoras do povo Kinikinau no assentamento Mãe Terra. De qualquer maneira, Agueda segue produzindo intensamente a sua cerâmica (às vezes com o auxílio de seus netos, filhos e marido), assim como outras poucas mulheres na aldeia São João. Durante os Festivais de Inverno e os Festivais da Guavira, que acontecem todos os anos em Bonito, esta ceramista e também a minha fiel informante durante a pesquisa de campo, é a principal representante que expõe a produção artesanal Kinikinau nos festivais culturais, marcando a presença de seu povo nas ocasiões em que é convidada. Considerando que são poucos Kinikinau que participam dos eventos, é ela que geralmente se encarrega de reunir as cerâmicas feitas pelas demais mulheres da aldeia São João, demonstrando aos curiosos e interessados que os Kinikinau não voltarão a desaparecer como no passado.

Recentemente faleceu um importante líder Kinikinau: Ambrósio Góes. Esta figura colaborou muito na luta do povo Kinikinau, desde as primeiras tentativas empreendidas pelas mulheres ceramistas da aldeia São João para conquistar seu espaço nas lojas de Bonito. Ao mesmo tempo, este líder também assumiu a luta pela demarcação de um território Kinikinau, dirigindo-se à FUNAI de Brasília, fazendo diversas articulações com amigos, pesquisadores e parentes do povo Terena, sempre à procura de obter apoio político durante a jornada de luta em nome de um povo indígena que foi esquecido e apagado na história da região. O objetivo que ele levava em suas mãos, era, acima de tudo, atribuir uma maior visibilidade ao seu povo. E devemos ainda mencionar que ele foi um importante articulador e organizador da presença Kinikinau nos eventos culturais de Bonito, garantindo todos os anos que eles estariam presentes, expondo e comercializando a sua produção artesanal ao lado dos demais povos da região.

Vale ressaltar que este artesão e líder Kinikinau, saiu da aldeia São João há mais de dez anos devido às desavenças que teve com o povo Kadiwéu. Desde então, ele passou a viver numa pequena casa em Bonito junto com os seus dois filhos e a sua esposa Terena. Alguns moradores da cidade conheciam-no pela habilidade que tinha com os trançados em palha produzindo lindos cestos, luminárias, abanicos etc., mas também por sua atividade oleira, um trabalho muito particular. Porém, pela última vez que fui procurá-lo na cidade de Bonito, em 2012, soube que ele adoeceu gravemente e veio a falecer em um hospital vinculado à FUNAI, localizado em Campo Grande.

Sabendo de sua efetiva participação na fundação da Associação Indígena das Ceramistas Kiniknawa, suponho que esse homem teve um papel fundamental neste processo, pois conjuntamente com as mulheres de sua antiga aldeia, na ocasião de nossos encontros, ele apresentou relatos sobre as discussões propostas por ele nos primeiros anos de atuação da associação. Sempre que possível, de acordo com ele, orientava as mulheres ceramistas sobre a importância de convergir os símbolos iconográficos da cerâmica Kinikinau de forma que todas as peças apresentassem características mais próximas e semelhantes em sua decoração, assim como fazem as ceramistas Terena e Kadiwéu. Para ele, isso garantiria a elas obterem uma melhor identificação material ao povo Kinikinau e consequentemente uma comercialização mais efetiva dessa cerâmica indígena, provando aos pesquisadores, à sociedade brasileira, aos turistas e compradores de Mato Grosso do Sul, que eles de fato não desapareceram e que são muito resistentes. Além do mais, todos os documentos da FUNAI a que tive acesso, principalmente aqueles que referenciam a luta pela demarcação do território Kinikinau, foram gentilmente cedidos por ele.

3.6 À procura de vestígios arqueológicos

Em uma conversa com o arqueólogo e historiador Dr. Gilson Rodolfo Martins, em janeiro de 2011, diretor do MuArq (Museu de Arqueologia) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, percebi que informações a respeito da historicidade da cerâmica Kinikinau devem ser levadas em consideração. Segundo o arqueólogo, dados referentes aos aspectos decorativos da produção atual não foram encontrados em estudos arqueológicos realizados no Pantanal sul-mato-grossense. Porém, para o pesquisador, a técnica da cerâmica em si, tanto aquela encontrada em sítios arqueológicos, quanto a atual, acompanha características daquelas mesmas feitas pelos povos Aruák do Brasil, sobretudo em relação a aspectos formais, chamados por ele “marcadores de cultura”. A presença da técnica do acordelado e o tipo de cocção, isto é, a queima da cerâmica, para ele, pertencem a uma herança ancestral Aruák de povos que chegaram à bacia do Paraná, utilizada pelos arqueólogos para identificar os povos que viveram na região. A probabilidade dos povos Chané-Guaná terem apresentado a técnica de produção de cerâmica aos povos Guaiacuru, durante o seu encontro e proximidade na região chaquenha, ainda no século XVII, pode ter sido um entre outros aspectos que corroboraram para a incorporação desta tradição à cultura material dos povos Guaicuru, principalmente no momento em que eles foram sedentarizados em aldeias.

As afirmações feitas pelo professor e diretor do museu foram apresentadas diante de um questionamento feito por mim sobre a ancestralidade da cerâmica Terena no estilo que ela se apresenta hoje e as diferenças evidentes nos aspectos decorativos se comparada com a Kinikinau. Apesar de ambos os povos serem considerados subgrupos Chané-Guaná, oriundos do Chaco Paraguai, para ele, tanto a atividade oleira Terena quanto a Kinikinau sofreram transformações significativas durante a história destes povos, principalmente a partir dos primeiros contatos que ambos tiveram com as frentes colonizadoras.

Nos sítios arqueológicos da região em destaque, não foi encontrada cerâmica semelhante àquela feita hoje em dia pelos Terena. De acordo com ele, aquelas que são datadas de períodos anteriores ao século XIX, não há motivos figurativos florais, sendo que todas elas se apresentam mais como uma cerâmica estritamente utilitária, sem conter nenhuma decoração.

O artigo de Peixoto e Schmitz (1998), publicado na revista *Pesquisas* a respeito do Projeto Corumbá, do Instituto Anchietano de Pesquisas da Universidade do Vale do Rio Sinos em parceria com a Universidade de Mato Grosso do Sul, contém informações reunidas durante a realização de pesquisas históricas e arqueológicas feitas na Missão Nossa Senhora

do Bom Conselho, situada no distrito de Albuquerque, no município de Corumbá em Mato Grosso do Sul. Neste local, entre 1851 e 1859, foram reunidos alguns Kinikinau e Kadiwéu para as atividades de catequese.

No distrito do Baixo Paraguai diversas tribos, particularmente das nações Guaná e Guiaçuru, existem aldeados com um tal principio de civilização e entretem conosco relações mais ou menos estreitas. Relewa fazer muito especial menção a grande aldeia Kinikinãos que habitam o lugar chamado Mato Grande, distante 3 léguas de Albuquerque. Quando visitei, há cinco anos, a sua população excedia de 700 almas. A civilização deste índio, que teve começo há mais de 20 anos, continua a progredir, e recentemente não pequeno impulso recebeu do zelo evangélico do missionário capuchinho frei Mariano de Bagnáia, vindo para esta Província em virtude do aviso do Ministério do Império de 12.05.1847. Há pouco erigiu na aldeia uma Capela sob a inovação de Nossa Sra. do Bom Conselho, e instalou uma escola em que 30 meninos recebem o ensino primário (DOCUMENTOS apud PEIXOTO E SCHMITZ, 1998).

Este artigo fornece referências arqueológicas sobre algumas amostras de cerâmica que foram encontradas durante as escavações feitas nas proximidades da missão, onde foram coletadas peças em bom estado de conservação, proporcionando:

[...] boas condições para a realização do estudo dos motivos utilizados na decoração e para a reconstituição gráfica das vasilhas. Provavelmente se trata de produção artesanal da Missão e não de produção de base autóctone porque se diferencia de todas as cerâmicas indígenas da região [...]. Na análise da cerâmica priorizou-se o estudo do tratamento da superfície, o diâmetro do bocal, a inclinação da borda e a morfologia das vasilhas. A técnica utilizada na produção das vasilhas é a acordelada, que consiste na superposição helicoidal dos roletes de argila, não sendo observada em nenhum momento a utilização do torno de roda, ou as técnicas de modelado, de estendimento sobre base fixa ou outra (idem, 1998: 139).

Verificou-se a presença de decoração plástica nas peças encontradas em dois sítios analisados, com descrição técnica sobre a presença de desenhos e motivos figurativos, grafados com impressão de corda e preenchimento em vermelho, preto e branco nas áreas internas ao desenho e da própria incisão, assim como pintura preta e branca na área interna e externa das peças. Segundo consta na descrição da reconstrução gráfica das peças, há uma tendência na utilização da impressão de corda e pintura vermelha com motivos geométricos-figurativos, que se torna um atributo importante para a identidade dos sítios.

Apesar dos pesquisadores não terem associado a autoria das peças a nenhum dos povos indígenas que habitaram a região, mas cogitarem a possibilidade de ser indígena, vale refletir aqui a possibilidade de terem pertencido àqueles que estavam nas proximidades da missão. Conforme a descrição apresentada, as figuras de reconstituição gráfica fornecem pista para supor a possibilidade de ser uma cerâmica Kinikinau. Porém, da mesma maneira que

hoje os Kinikinau estão reunidos junto aos Kadiwéu e produzem cerâmica semelhante à deles, neste caso não seria um fenômeno semelhante ao atual, porém em outro contexto? Faço tais indagações, pois se tratando de cerâmica pertencente ao povo Guaicuru, suponho que esta seria imediatamente identificada, uma vez que é mais conhecida por arqueólogos, etnólogos e historiadores.

Também foram coletados, no sítio, alguns tortuais de fuso em cerâmica, instrumento geralmente utilizado em tecelagem por vários grupos indígenas, que cultivavam o algodão ou fibras de certas bromeliáceas. De acordo com as pesquisas, as índias da missão fiavam e teciam, e dessa fiação podem vir os tortuais encontrados durante as escavações. Estudos realizados por Berta Ribeiro (1988) demonstram que os tortuais de fuso são utilizados pelas populações indígenas da seguinte maneira:

A fiação do algodão exige o uso de um implemento: o fuso. Consta de uma vareta afinada em sentido póstero-anterior e castão, com incisão, saliência chanfrada ou gancho na ponta, para prender o fio. Aproximadamente 10 cm da extremidade da haste é adaptado o tortual, que pode ser cerâmica, pedra, osso, casco de tatu, jabuti, etc. Quando de cerâmica, o disco do fuso é geralmente feito pela mulher (RIBEIRO B., 1988: 352).

Diante de tal descrição, relembro os momentos em que estive com a anciã Kinikinau Dona Zeferina Moreira, referenciado ao final do capítulo anterior, em que fiava o algodão no fuso fabricado por ela conforme imagem em destaque:



Figura 31 – A tecelã Dona Zeferina (assentamento Mãe Terra) Miranda – MS
Fonte: foto elaborada pela autora/2011



Figura 32 - Algodão e fuso (assentamento Mãe Terra) Miranda – MS
Foto elaborada pela autora/2011

Apesar da imagem acima não possibilitar a apreciação dos detalhes presentes no fuso de madeira, interno ao cesto, pude manipulá-lo e constatar a semelhança com as características descritas acima pela etnóloga.

Para complementar a investigação arqueológica acerca de pistas que nos conduzam às origens da cerâmica do povo Kinikinau, foi realizada uma breve visita técnica ao MAE (Museu de Arqueologia e Etnologia) da USP. Este museu universitário reúne um vasto acervo composto por mais de 100.000 espécimes incluindo objetos arqueológicos e etnográficos produzidos em diferentes continentes e em épocas diversas, até a produção recente de artefatos dos povos indígenas do Brasil.

O principal intuito da visita foi verificar objetos em cerâmica dos povos Chané-Guaná e Guaicuru em coleções etnográficas reunidas durante o século XX ou de séculos anteriores, além de ter tido a oportunidade de estabelecer contato com uma pesquisa arqueológica que vem sendo conduzida por Eduardo Bespalez (2010) desde 2003, em sítios arqueológicos situados nas proximidades do curso do rio Miranda, em Mato Grosso do Sul.

Nas coleções etnográficas do MAE, não foram encontradas cerâmicas com referência Kinikinau, tampouco genericamente dos povos Chané-Guaná, que nos conduzam para ao melhor entendimento de suas origens a partir de uma apreciação material comparativa. Isto impossibilitou que vislumbrássemos as cerâmicas que eram feitas no passado, conforme as referências históricas apresentadas anteriormente, a respeito da ancestralidade da técnica oleira utilizada por estes povos. Contudo, em relação à cerâmica Terena, o museu reúne algumas amostras de potes e vasos zoomorfos e não zoomorfos em bom estado de conservação.

A cerâmica Kadiwéu, rapidamente observada no local, tanto a mais antiga quanto a mais atual, possui características que merecem ressalva: os vasos mais antigos possuem decorações com incisões em baixo-relevo, mais profundas em relação às atuais, contendo impressões feitas com fio de caraguatá distintas das atuais, geralmente produzidas com barbantes de lã ou de algodão. Aquelas que apresentam traços feitos com o cordão das fibras de caraguatá (tiras enroladas entre si que formam uma espécie de trança) imprimem na argila a marca de sua própria trama, fornecendo certa delicadeza para os sulcos grafados na decoração. A respeito da utilização da fibra de caraguatá na decoração da cerâmica Kadiwéu, Solange Padilha (1996) apresenta a seguinte descrição:

Depois de modelada, a peça é desenhada com “linha” de caraguatá que, na falta, é substituída por uma linha grossa de lã, que tem textura para moldar na peça. O caraguatá (*bromeliácea balansae*) se pega no mato. Esta *bromeliácea*, com folhas de até dois metros de comprimento dá frutos em junho e floresce em setembro e outubro, para colhê-los as mulheres cortam sua forma de abacaxi por baixo. Em seguida é posto no córrego para amolecer a casca e, depois de um tempo, é raspado com uma colher. Dali se extraem as tiras que, depois de secas ao sol, fazem o barbante que vai servir para traçar os sulcos dos desenhos na cerâmica. O desenho seca bem ao sol e a peça está pronta para ser queimada (PADILHA, 1996: 121).

Outro detalhe relevante observado nas peças antigas é a existência de contas de miçangas ou conchas, enroladas nas bordas dos vasos, que formam uma espécie de acabamento “costurado” transpassado em pequenos furos, feitos de fora a fora na extremidade superior das peças. Esta decoração também está presente em alguns vasos e potes Terena guardados no acervo do Museu. A existência deste fator pode ser interessante para a nossa reflexão, pois também demonstra o entrelaçamento sócio cultural e a assimilação de características culturais pelo povo Terena em relação aos Kadiwéu, ou seria apenas a adequação de características mais alinhadas ao gosto do público consumidor da época? Uma vez que não foi possível acessar a documentação subjacente às referidas coleções, sobre os locais em que elas foram coletadas e em quais condições, tampouco realizar registros fotográficos das mesmas, não será possível avançar na análise das hipóteses levantadas.

Em relação à pesquisa etnoarqueológica mencionada acima, um levantamento de material lítico e cerâmico colabora com a história de formação do contexto etnográfico da região de Miranda-MS e do entorno, que foram descritos por Eduardo Bespalez (2010) em seu trabalho de pesquisa. Trata-se de um território Terena de 3 mil ha de configuração multiétnica, onde estão presentes atualmente descendentes de remanescentes Guaicuru,

Terena, Kinikinau e Layana. Diante das escavações e observações realizadas em campo, no local foram analisadas cerâmicas e informações etnográficas de caráter etnohistórico, revelando a presença de alguns conjuntos arqueológicos cerâmicos tecnologicamente distintos: “Guarani”, “Tradição Pantanal” análoga à fase “Jacadigo”, “Tradição Pantanal” (com fragmentos associados à tecnologia Guaicuru) e aqueles denominados como “etnohistórico”, mais associados ao contexto etnográfico atual. Somam-se a estas as poucas vasilhas confeccionadas com a “tecnologia Terena” atual, utilizadas em alguns domicílios para armazenar água e também como produto para comércio.

Os estudos arqueológicos realizadas na região indicam que a ocupação dos povos Guarani na área se estendeu ao menos por cerca de 500 anos, ou seja, desde o século XI depois de Cristo, conforme a datação obtida em um dos sítios da região em destaque, chamada Córrego Lalima, até meados do século XVII. Existe uma probabilidade de que os Guarani já tivessem ocupado esta região em período anterior ao datado, como ainda é possível que tenham se relacionado diferentemente com populações diversas ao longo de toda a sua dinâmica de expansão e consolidação na área. A estabilidade dos padrões tecnológicos presentes nos fragmentos coletados na região do córrego Lalima indica que populações de matriz cultural Tupi-Guarani exerceram certa hegemonia territorial no médio Miranda, desde períodos pré-históricos indefinidos até o colapso causado nos primeiros séculos do colonialismo.

De acordo com Eduardo Bespalez (2010), em torno de 3 mil anos atrás, o processo de intensificação da ocupação indígena nas planícies e maciços no Pantanal tornou-se ainda mais dinâmico com as transformações culturais verificadas a partir dos conjuntos de materiais cerâmicos classificados nas fases da “Tradição Pantanal”. No início da considerada era cristã (há 2000 anos), a configuração etnográfica encontrada pelos europeus começou a tomar forma com o estabelecimento nas áreas férteis da região de populações agricultoras ceramistas, de matriz cultural Macro-Jê, Tupi e Aruák, sendo as primeiras provenientes do planalto central e as segundas da Amazônia.

Conforme mencionado nos dois primeiros capítulos, durante todo século XVIII e na primeira metade do século XIX as populações Mbayá-Guaicuru, como os Kadiwéu, e Chané-Guaná, como Guaná, Kinikinau, Layana e Terena, populações Aruák socialmente próximas aos Guaicuru, migraram do Chaco Paraguaio e se sedentarizaram nas regiões de Corumbá e Miranda nos pantanais mato-grossenses (MÉTRAUX, 1943; SUSNIK, 1987). Estes grupos passaram a fazer frente à expansão colonial das coroas espanhola e portuguesa e posteriormente também à consolidação do Império do Brasil e da República do Paraguai.

Uma série de contratempos, o estabelecimento de fortificações e povoações de origem castelhano-paraguaia e luso-brasileira na região pantaneira, reduziu a resistência Guaicuru e Guaná por diversos motivos, entre eles a chegada de epidemias que enfraqueceram sua potência guerreira e que levaram a reduzir drasticamente as suas populações. Posteriormente, a chegada da Diretoria de Índios da Província de Mato Grosso e as missões religiosas capuchinhas, somadas à eclosão da Guerra do Paraguai (1864-1870), levaram à escravidão de muitos destes grupos nas colônias de fazendas que foram criadas na região ocasionando o desfalecimento de aspectos culturais que eram fundamentais a estes povos. A partir do século XX, com a passagem do Marechal Candido Rondon e a implementação da política indigenista adotada pelo antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio), os remanescentes dos Guaicuru, Guaná, Terena, Layana e Kinikinau que viviam na região, foram libertos do cativeiro das fazendas, porém passaram a ser confinados em Reservas Indígenas, tornando-se tutelados por este órgão (BESPALEZ, 2010; OLIVEIRA, R., 1976a; AZANHA, 2005).

O resumo do processo de ocupação regional das populações indígenas do Pantanal, de acordo com Eduardo Bespalez (2010), fornece pistas para a compreensão das áreas favoráveis às escavações e também para que obtenhamos um melhor entendimento da história de ocupação indígena regional, comprovando, ao mesmo tempo, a ancestralidade da terra em questão, sem dúvida, pertencente aos povos que estão hoje ali instalados. Neste contexto, o autor destaca a aldeia Lalima, um território tradicional da região, reconhecido como Guaicuru pelas autoridades imperiais brasileiras (OLIVEIRA, R., 1976a) e que posteriormente, com a criação da FUNAI durante os anos da ditadura, levou os remanescentes indígenas da área a ocupá-la em conjunto com os Guaicuru, entre eles os Guaná: Terena, Layana e Kinikinau. Conforme apontado no segundo capítulo deste estudo, hoje o território indígena da aldeia Lalima é denominado Terena, devido à ocorrência de uma transfiguração cultural dos povos indígenas da região, que levaram à “Terenização” de outros grupos remanescentes (AZANHA, 2005; OLIVEIRA, R., 1976a; RIBEIRO, D, 1980).

Em conversa com Eduardo Bespalez, ele revela que houve a colaboração de algumas famílias Kinikinau na interlocução e no auxílio das atividades de pesquisa e escavação. Entre eles, a participação e colaboração direta de um senhor Kinikinau, que também foi morador do antigo *Posto Indígena São João do Aquidavão*, mesmo local onde existe concentração de Kinikinau reivindicadores de reconhecimento de sua etnia, como já sabemos. O arqueólogo não menciona a existência de uma cerâmica Kinikinau propriamente dita nos fragmentos cerâmicos encontrados durante as escavações, mas reconhece a assimilação da “tecnologia Guaicuru” pelos povos remanescentes Chané-Guaná, com quem estiveram associados desde a

antiga ocupação da região do Chaco, e posteriormente no Pantanal sul-mato-grossense, confirmando algumas hipóteses levantadas neste capítulo.

Os fragmentos arqueológicos encontrados no local: cerâmica, material lítico e objetos da indústria moderna, utilizados e deixados por antigos moradores que ocuparam o local, atualmente se encontram em fase de análise no MAE. Portanto, não podemos apreciar os resultados das pesquisas que ainda estão em andamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas ciências sociais, especialmente na antropologia, existe um esforço sistemático dos pesquisadores para decifrar modos e estilos de vida diferentes que são adotados por outros povos. Cada sociedade em particular atribui significados distintos, com regras específicas fundamentadas nas suas tradições para todos os domínios da vida social, procurando atribuir valor e significado a tudo aquilo que os cerca. Carmen Junqueira (2008) define esta qualidade humana como aquilo que denominamos “capacidade de simbolizar”, neste sentido tudo o que é criado socialmente pode ser entendido como símbolo. É esforço das ciências sociais desnaturalizar essas ações enquanto meramente determinações de natureza humana, voltando o foco de análise para estas criações em suas tradições específicas.

Considerando a transitoriedade e mutabilidade dos símbolos, eles são históricos e alteram-se por forças atuantes dos arranjos sociais de cada época, visto que toda sociedade tem uma forma original de estimular um desabrochar para fora de si. Neste sentido, de forma simples e objetiva, o conjunto de símbolos de uma sociedade chama-se *cultura* e os padrões de comportamento, instituições, valores materiais de um povo, são a sua cultura e esta pode ser elaborada e modificada no decorrer de sua história.

É característico aos seres humanos formular respostas originais aos desafios que encontram, reorientando o seu modo de agir para poder pensar e se comunicar. Quando olhamos para as diversas sociedades, não devemos perder de vista quantos desafios, avanços, retornos, alianças e cisões também levaram à modificação de seu patrimônio simbólico, considerando processos de transformação lentos ou acelerados. Portanto, ao nos esforçarmos em reconstruir o percurso de cada cultura, não devemos perder de vista que aquilo que nos é contemporâneo passou por um longo processo histórico, que renderam novos frutos para que se configurassem estilos e vidas diferentes em diversas sociedades (JUNQUEIRA, 2008).

Neste sentido pensar essas diferenças e construí-las para apresentá-las ao outro, é parte deste processo histórico-cultural das sociedades, sendo que muitas vezes a própria proximidade entre culturas que são distintas engendram um estímulo a produção de marcas específicas que gerem as diferenças. Ao falar sobre o estilo de vida comunitário, no caso das sociedades indígenas, apesar das desavenças com questões pessoais, todos se acham envolvidos na defesa de sua identidade como povo e na preservação de um patrimônio cultural comum.

Sair de sua própria invisibilidade ou da categoria de povos ressurgidos dos remanescentes Chané-Guaná, mostrando-se para além das relações comunitárias da aldeia São João e do estigma Terena, é a batalha travada pelos Kinikinau desde o momento em que foram expulsos de suas terras. A sua cerâmica, entre outras ações, colaborou e segue colaborando neste processo para que possam se colocar em novos espaços afirmando marcas culturais que segundo eles acompanham um estilo Kinikinau.

Muitas vezes na tentativa de compreender a cultura de um povo através de seus objetos, práticas e manifestações culturais, somos levados a fazer uma reconstituição do seu passado histórico à procura de vestígios que tenham correspondências diretas com o dado observável atual. Porém, a exemplo de muitos grupos minoritários que, por uma questão de sobrevivência, precisaram optar pela adesão da cultura dominante, os Kinikinau têm, hoje, aparentemente, muito pouco de sua ancestralidade que possa nos ajudar na reconstituição do seu passado histórico em consonância direta com o seu modo de vida atual.

Considerando a seguinte metáfora de Lévi-Strauss: “O antropólogo é um astrônomo das ciências sociais: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador” (LÉVI-STRAUSS apud OLIVEIRA, J., 2004: 15), e que é a distintividade cultural o principal fator que permite ao observador ter o distanciamento e a objetividade instaurados na não contemporaneidade entre o nativo e o pesquisador, os Kinikinau assim como tantos outros indígenas, apresentam nos dias de hoje poucos itens simbólicos que nos ajudaria perceber estas diferenças nestas ditas proporções. A metáfora de Lévi-Strauss, apesar de simples e sugestiva, ilustra muito bem o ofício do etnólogo, mas ela não poderia se aplicar aos povos do Nordeste, dos quais nos fala João Pacheco de Oliveira (2004), nem aos Kinikinau de Mato Grosso do Sul, de que falamos no decorrer deste trabalho.

Adotando a perspectiva de Manuela Carneiro da Cunha (1986) sobre esta temática, a antropóloga considera que falar em linguagem é pensar anteriormente no seu sentido mais amplo: formas institucionais tanto quanto crenças, práticas e valores são linguagem e, consequentemente representações. Uma vez apreendido este conceito, falar que etnicidade é linguagem é também concebê-la enquanto um fator que permite a comunicação de um grupo com o outro. Transposta para outros contextos, a etnicidade transforma-se numa forma de organização política que poderá ser muitas vezes exacerbada na intimidade e na situação de contato com outros grupos étnicos ou com o próprio Estado brasileiro (como me parece o caso do diminuto povo Kinikinau em tempos recentes quando sai à procura de demonstrar sua distintividade étnica e cultural).

Todos estes dados levaram à redescoberta do que Max Weber havia escrito há bastante tempo: que as comunidades étnicas podiam ser formas de organizações eficientes para a resistência ou conquista de espaços, em suma eram formas de organização política. Descobriu-se que a etnicidade podia ser uma linguagem. Ou melhor, em um primeiro momento, que podia ser uma retórica. Foi o momento de pôr em evidência o caráter manipulativo da etnicidade. Acho que deveria passar, a esta altura, resolutamente para o tempo presente, pois são estas tendências muito atuais (CUNHA, 1986: 99).

A cultura de um grupo étnico, entendida como original, complementa a autora, nem se perde e nem se funde completamente em diásporas ou no contato intenso com outros grupos. Nestes contextos, ela pode inclusive adquirir a função de tornar-se cultura de contraste determinando outros processos para tornar-se visível, ou simplificada e enrijecida, diminuindo os seus traços diacríticos. A língua de um povo no seu sentido mais estreito é utilizada nestes casos, entre outras finalidades, para organizar o sistema simbólico de percepção do mundo e também para se diferenciar dos demais. Em muitos casos, em situação de contato intenso com outros grupos, é difícil conservá-la por todas as suas gerações, mas quando não se conserva a língua, são construídos outros traços e elementos que irão garantir a distinção do grupo em relação à presença de outros.

No tempo presente o povo Kinikinau apresenta um tipo de configuração sócio cultural que não corresponde a praticamente nenhum dos critérios tradicionalmente conhecidos para a definição de um grupo étnico cujas assimetrias culturais são totalmente nítidas e aparentes, pois este povo não faz, por exemplo, o uso de sua língua materna e, mesmo assim, se percebe distinto de uma sociedade mais ampla. A ausência da língua não os impede que se reconheçam como um grupo indígena diferente daqueles com os quais se relacionaram durante a sua história (Terena e Kadiwéu) ou que estejam em busca de demonstrar para a sociedade envolvente alguns destes itens simbólicos dos quais foram despojados, mas que vêm sendo revitalizados. Diante do suposto desaparecimento do grupo, como produto histórico e teórico sobre os prognósticos que lhes foram dados quanto à sua permanência, os Kinikinau almejam nos dias de hoje, assim como os Kadiwéu e Terena, serem reconhecidos enquanto povo indígena (o que não significa que estes dois povos atualmente também não sofram pressões e preconceitos em relação aos critérios definidores de “indianidade” aos quais nos referimos ao introduzir este estudo) e procuram revelar sua etnicidade, por exemplo, através de sua cerâmica. Além disso, esta cerâmica também exprime, entre outras coisas, as percepções que este grupo tem de si diante do outro, num estilo que está, sobretudo, fundamentado no acúmulo de experiências e observações geradas tanto na permanência

Kinikinau em outras aldeias (principalmente na aldeia São João, onde convivem com os Kadiwéu), quanto na proximidade com os Terena. Como vimos no terceiro capítulo, estes dois últimos são produtores de cerâmica e possuem boa inserção comercial nas lojas que vendem artesanato em Mato Grosso do Sul, o que nem sempre lhes garante obter o merecido valor.

Todo este processo de convívio com estes povos culminou, a meu ver, numa intensa assimilação de características socioculturais que são hoje exibidas pelos Kinikinau, seja através do estilo de sua cerâmica ou na postura política mais combativa que assumem diante da sociedade envolvente. A cerâmica comercializada por estes Kinikinau, que estão à procura de serem vistos à sua maneira, seria, no meu entendimento, uma das tentativas deste povo de exibir um elemento de sua cultura material num contexto propício (principalmente no comércio turístico de Bonito), em que as cerâmicas Kadiwéu e Terena são geralmente percebidas, tanto por aqueles que compram quanto por aqueles que vendem, como uma cerâmica de produção e identificação indígena.

Entre os Kadiwéu, a essência da identidade étnica do grupo indígena se reflete, entre outras práticas, na cerâmica. A produção em argila se transformou, mas o padrão no qual a cerâmica é produzida há tempos manteve-se. Fazer cerâmica para as mulheres Kadiwéu compõe a parte que não se altera da tradição do grupo étnico. Dessa forma, é possível referir-se ao que pertence à tradição e ao que pertence à cultura de um povo indígena: nem tudo o que se refere à cultura é tradição, mas o que é tradição compõe a cultura (SOUZA, J., 2005b: 9).

Retomando algumas idéias apresentadas acima sobre a força da etnicidade em contextos específicos, e para que possamos nos debruçar operacionalmente na semelhança existente entre a cerâmica Kinikinau em relação à Kadiwéu, busca-se muitas vezes naquilo que é operativo algo que possa ser utilizado como contraste: “E isto até em sentido literal, como relata Pedro Agostinho dos Pataxó do Sul da Bahia, que mandam alguns de seus membros aprenderem Maxakali em Minas Gerais, para se afirmarem como índios” (CUNHA, 1986: 101). Portanto não podemos definir grupos étnicos somente a partir de sua cultura no sentido literal, mesmo quando ela seja essencial para falar de tradição ou etnicidade.

Além disso, em tais processos, os símbolos de identidade podem ser emprestados, roubados ou mesmo trocados. Grupos podem desejar realçar seu prestígio aos seus próprios olhos ou aos dos outros.

[...] ao aceitar materiais, símbolos e insígnias de outros grupos como se um poder mágico pudesse passar por imitação; [...] De fato, seria difícil selecionar qualquer cultura ou subgrupo cujos símbolos culturais fossem totalmente de sua própria

criação ou de sua própria história. Além disso, tais identidades ‘emprestadas’ são frequentemente úteis ou funcionais num mundo onde velhos grupos são degradados ou novas categorias e etnicidades estão sendo criadas (GRABURN apud GRUNEWALD, 2002: 16).

Falar em termos de ressurgimento, para alguns povos, é algo complicado, uma vez que alguns destes grupos que reaparecem no cenário atual, não estavam de fato desaparecidos e conseqüentemente não surgem do além, afinal eles nunca deixaram de existir (a não ser quando foram completamente exterminados fisicamente). Em casos como estes, de que nos fala João Pacheco de Oliveira (2004), sobretudo em relação aos povos do nordeste, neste momento eles estão organizados politicamente à procura de formatar uma unidade étnica em busca de anular o atributo *extinto*, exigindo, na maioria dos casos, seu reconhecimento real para poder reivindicar condições melhores à sua sobrevivência.

Entre estas condições, a necessidade de ter um território físico, demarcado, com amplo acesso a diversos serviços que são de encargo do Estado brasileiro, favoreceria situações mais equilibradas à sua reprodução física e conseqüentemente cultural, portanto, este também é um dos objetivos do povo Kinikinau. Utilizo aqui o termo favoreceria, no futuro do pretérito, pois a própria história da relação deste povo com os órgãos indigenistas não se pautou em grande parte dos casos (dispensando inúmeros exemplos envolvendo diversos povos indígenas) no equilíbrio pleno entre as partes. Pode-se dizer que o termo desequilíbrio seria mais adequado para falar sobre o tema.

Em relação ao caso específico Kinikinau, Iára Castro (2011) conclui que a persistência, ou resistência, deste povo até os dias atuais, se deve à existência de uma estrutura geral de tendências e disposições apresentadas pelos grupos Chané-Guaná ao qual pertencem que os ajudou para a sua continuidade ao longo do tempo, dado à forma como conceberam e construíram suas relações com seu entorno. Estas relações podem ser traduzidas, segundo ela, afirmação da qual eu compartilho, em relações de poder constituídas numa política de aliança e convívio que este povo estabeleceu com a sociedade envolvente, indígena ou não, a fim de garantir mínimas condições para sua sobrevivência.

Em outros tempos os Kinikinau protegeram-se de seu completo extermínio, vivenciaram sua dissolução comunitária e acabaram assumindo-se Terena para poder permanecer em outros territórios. Em tempos mais recentes, reunidos aos Kadiwéu na aldeia São João, além de reivindicarem o seu reconhecimento étnico oficial à procura de eliminar os prognósticos sobre o seu desaparecimento, os Kinikinau afirmam que a cerâmica feita por suas mulheres nos dias de hoje acompanha um estilo ancestral de seu povo. Porém, diante da

semelhança deste estilo com a cerâmica Kadiwéu, podemos concluir que estas ceramistas tenham incorporado algumas características da cerâmica Kadiwéu tanto no passado – momento em que os grupos Chané-Guaná conviveu diretamente com os povos Guaicuru – quanto no presente ao se restabelecerem junto aos Kadiwéu em suas terras.

Nos registros históricos disponíveis sobre estes grupos, os dados referentes à cultura material dos grupos Chané-Guaná e Guaicuru demonstram que há ancestralidade na produção de cerâmica destes povos. Quanto à ancestralidade do estilo da cerâmica Kinikinau, se comparada aos moldes atuais, não foi encontrada nenhuma informação que nos possibilite afirmar que ela sempre existiu com este tipo de decoração.

Entendemos que na necessidade de apresentar elementos referentes à cultura material do povo Kinikinau, para sair de sua invisibilidade à procura de se afirmar distinto, as mulheres Kinikinau da aldeia São João também resolveram mostrar a sua arte em cerâmica. E antes de levantar qualquer questionamento a respeito da legitimidade desta arte, precisamos considerar que, através do convívio com Terena e Kadiwéu, eles aprenderam muito bem que a cerâmica num estilo próprio, coeso e solidificado, pode servir, inclusive para comprovar a existência destes dois povos, principalmente se ela for comercializada. A diferença entre eles é que os segundos não foram considerados desaparecidos, e assim como fizeram os Terena e os Kadiwéu, os Kinikinau entenderam que também poderiam demonstrar a sua existência através de sua arte, mas ainda estão à procura de fixar um estilo próprio de seu povo.

Diante disso, fazer uma cerâmica com mais empenho, assim como ocorre entre as mulheres Kadiwéu e Terena, pode servir, entre outras coisas, como fonte de renda complementar ao sustento das famílias Kinikinau, pois a cidade de Bonito, o centro urbano mais próximo à aldeia São João, é também um local de intenso fluxo turístico. Quando o turista mais atento entra em contato com esta cerâmica indígena, além de relembrar que ainda existem povos indígenas no Brasil, também encontra a possibilidade de levar este “exótico” para casa, como um objeto que pode servir como uma lembrança do local visitado, ou simplesmente como um objeto decorativo – a ordem de escolha nos dois casos se for invertida torna-se equivalente e complementar.

A cerâmica indígena nestes casos, por sua beleza e “exotismo”, é alvo de atenção deste público, e principalmente as menores e de fácil transporte servem como lembrança do local visitado nas férias, além de tudo, feita por um povo indígena da região! E para concluir, no momento em que lhe for questionada a procedência desta cerâmica, na sala de sua casa ou no seu escritório, ele poderá responder: - Ela foi comprada em Bonito e foi feita pelo povo Kinikinau. Mas este povo não foi considerado desaparecido? Neste momento a resposta que

eu recomendo ao turista: - Não, não estão desaparecidos, são resistentes e ainda estão à procura de ter seu próprio território.

BIBLIOGRAFIA

AGUILAR, Nelson (org.) **Artes indígenas**. In: *Mostra do Redescobrimento* (catálogo). Fundação Bienal de São Paulo, 2000.

ALMEIDA, Rosely B. M. de. **Bravos Guerreiros, soldados indígenas tiveram participação na Guerra do Paraguai**. Revista de História, 2008. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/bravos-guerreiros>.

ALMEIDA SERRA, Franco de. **Parecer sobre o aldeamento dos índios Uaicurus e Guanás, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes**. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 7, 1845.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Representações e participação indígena nos processos de gestão do “campo indigenista”: Que democracia?** *Revista Antropológicas*, Ano 7, vol. 14 (1 e 2), pp. 35-45, 2003.

ARRUTI, Mauricio. **A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. *Revista MANA* 3 (2): pp.7-38, 1997.

AZANHA, Gilberto. **As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul**. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, pp.61-111, jul. 2005.

AZARA, Felix. **Descripcion y historia del Paraguay y del Rio de La Plata**. Buenos Aires: Edições Bajel, 1990.

_____. **Viaje por la America del Sur**. Montevideo, 2ª edição, 1850. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=Va00AAAAIAAJ&printsec=frontcover&dq=FELIX+AZARA+viajes&hl=ptPT&sa=X&ei=8votUefPDZGi8gTaqYDIDw&redir_esc=y

BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

_____. **Introdução: Os Caduveos.** In: *Os Caduveos*. BOGGIANI, Guido. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Livraria Itatiaia Editora, pp. 11-46, 1975.

BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras.** In: *Teorias da etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras*. POUTIGNAT, Philippe; JOCELYNE, Streiff-Fenart (org). Tradução Élcio Fernandes, 2ª edição. São Paulo: Editora Unesp. 2011.

BESPALEZ, Eduardo. **Levantamento arqueológico da aldeia Lalima, Miranda-MS: uma contribuição ao estudo da trajetória histórica da ocupação indígena regional.** *Revista de Arqueologia*, vol. 23. Sociedade de Arqueologia Brasileira. São Paulo, 2010.

BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. **A História do Povo Terena.** Brasília-DF: Ministério da Educação, 2000.

BOAS, Franz. **Arte Primitiva**, Lisboa, Fenda Edições, 1996.

BOGGIANI, Guido. **Os Caduveos.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Livraria Itatiaia Editora, 1975.

CAMPOS, Sandra Lacerda. **Bonecas Karajá – modelando inovações, transmitindo tradições.** PUC-SP (Tese de Doutorado), 2007.

CARVALHO, Edgar de Assis. **As alternativas dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CARVALHO, Silvia M. S. **Chaco: encruzilhadas de povos e “melting pot” cultural, suas relações com a bacia do Paraná e o Sul Matogrossense.** In: *História dos Índios do Brasil*. CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CASTELNAU, Francis. **Expedições às regiões centrais da América do Sul.** Tradução Olivério M. de Oliveira Pinto, Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional, 1945. (Brasiliana, 266)

CASTRO, Iára Quelho de. **De Chané-Guaná à Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência.** São Paulo: UNICAMP, 2011. (Tese de Doutorado)

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Política indigenista do século XIX.** In: *História dos Índios do Brasil*. CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.** São Paulo: Ed. Brasiliense/ Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem ao Brasil: A Expedição Filosófica pelas Capitanias do Grão Chaco Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá - Textos sobre os Gentios e seus Artefactos.** (Org). SOARES, José P. M. e FERRÃO, Cristina. Documentos da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Volume III: Kapa Editorial, 2005.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Mudança cultural e afirmação identitária: a antropologia, os Terena e o debate sobre aculturação.** Rio de Janeiro: Museu Nacional, (Mestrado), 2002.

GALAN, Maria Cristina da Silveira. **As Terena.** São Paulo: PUC-SP, 1994. (Dissertação de Mestrado)

GRAZIATO, V. Perrotti. **O universo feminino na cerâmica Kadiwéu.** In: *Kadiwéu: Senhoras da Arte, Senhores da Guerra*, JOSÉ DA SILVA, Giovani. (org). Curitiba-PR: CRV, 2011.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Artes Turísticas e Autenticidade Cultural.** *VEREDAS Revista Científica de Turismo*, UFCG: Paraíba, 2002.

HERBETS, Ana Lúcia. **Panorama Histórico dos Mbayá-Guaikuru Entre os Séculos XVI e XIX.** In: *Kadiwéu, Senhoras da Artes, Senhores da Guerra*. JOSÉ DA SILVA, Giovani (org.). Curitiba - PR: CRV, 2011.

JARDIM, Ricardo José Gomes. **Creação da Directoria dos Índios na província de Matto Grosso– officio dirigido ao Governo Imperial.** *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, tomo I, Rio de Janeiro, 1847.

JOSÉ DA SILVA, Giovani. **A Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984): demarcações e conflitos pela posse da terra.** In: *Kadiwéu: Senhoras da Arte, Senhores da Guerra*. JOSÉ DA SILVA, Giovani (org). Curitiba - PR: CRV, 2011.

_____. **A construção física, cultural e simbólica da RI Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história.** UFMT (Mestrado em História), 2004.

JOSÉ DA SILVA, Giovani; SOUZA, José Luiz de. **História, Etnicidade e Cultura em Fronteiras: os Kinikinau em Mato Grosso do Sul.** In: *Fronteiras e Espaços Interculturais: Transnacionalidade, Etnicidade e Identidade em Regiões de Fronteira*, (coord.) ROCHA, Leandro M. e BAINES, Stephen G. Goiânia – GO: UCG, 2008.

_____. **O despertar da fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade étnica Kinikináu em Mato Grosso do Sul.** *Revista Sociedade e Cultura*, v.6, n.2. pp. 199-208, 2003.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia Indígena – Uma (nova) Introdução.** 2ª edição. São Paulo: EDUC, 2008.

LEVERGER, Augusto. **Roteiro da navegação do rio Paraguay desde a foz do São Lourenço até o Paraná.** *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Brasil* v.25, pp. 211-284. Rio de Janeiro, 1862.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos.** Tradução Rosa Freire d'Aguiar. 9ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In. MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2005.

_____. **Antropologia Estrutural.** Tradução Chaim S. Katz e Eginardo Pires. 6ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Saudades do Brasil.** Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Antropologia Estrutural dois.** Tradução Maria do Carmo Pandolfo, 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MANGOLIN, Olívio. **Povos indígenas no Mato Grosso do Sul: viveremos por mais 500 anos.** Campo Grande-MS: CIMI, 1993.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2005.

MÉTRAUX, Alfred. **Indians of the Gran Chaco: Etnograph of the Chaco - part 2.** In: *Handbook of South American Indians - volume 1: the marginal tribes.* Washington, D.C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1943.

MINISTÉRIO DA CULTURA. **Prêmio Culturas Indígenas – Edição Xicão Xucuru.** Brasília-DF, 2008.

OBERG, Kalervo. **The Terêna and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil.** Washington (Institute of Social Anthropology, Publication, 9): Smithsonian Institution, 1949.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.** In: *A viagem de volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena.* OLIVEIRA, João Pacheco de. (org). Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna.** Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 2ª edição, 1976a.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976b.

_____. **Urbanização e tribalismo: a integração dos Terena numa sociedade de classes.** Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

PADILHA, Solange. **A arte como trama do mundo: corpo, grafismo e cerâmica Kadiwéu.** PUC-SP (Dissertação de Mestrado), 1996.

PASSETTI, Dorothea. **O Museu da Cultura e os indígenas de São Paulo.** In: *VII Semana de Museus USP - O museu na cidade e a cidade no museu.* São Paulo, 2009.

_____. **Lévi-Strauss, antropologia e arte: minúsculo incomensurável.** São Paulo: Educ / Edusp, 2008.

_____. **Antropologia e Arte: Uma interpretação estética da Arte Indígena.** PUC-SP (Dissertação de Mestrado), 1987.

PEIXOTO, José Luís. e SCHMITZ, Pedro Inácio. **A Missão Nossa Senhora do Bom Conselho, Pantanal, Mato Grosso do Sul.** *Revista Pesquisas História – Instituto Anchieta de Pesquisas*, n.30, pp. 135-55. São Leopoldo – RS, 1998.

PRICE, Sally. **Arte Primitiva em Centros Civilizados.** Tradução Inês Alfano. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

RANGEL, Lúcia H.V. **Vida em Reserva; Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração.** São Paulo: Yankatu, 1984.

RIBEIRO, Berta G. **Arte Indígena, Linguagem Visual/Indigenous Art, Visual Language.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

_____. **Dicionário do artesanato indígena.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia / São Paulo: EDUSP, 1988.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Arte Índia.** In: *Suma Etnológica Brasileira vol. 3, Arte Índia.* Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

_____. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno - Estudos de antropologia da civilização.** São Paulo: Editora Vozes, 4ª edição, 1982

_____. **Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2ª edição, 1980.

RIVASSEAU, Emilio. **A vida dos índios Guaycurús.** São Paulo: Cia Editora nacional, 1941.

SÁNCHEZ LABRADOR, José. **El Paraguay Católico**. Buenos Aires: Ed. Hermanos, (3 tomos), 1910.

SCANONI GOMES, Luciana. **Da lua ao pote: uma etnografia da cerâmica Terena**. UFMS (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais), 2008.

SCHMIDEL, Ulrico. **Relatos de la conquista del Río de La Plata y Paraguay 1534-1554**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

SCHADEN, Egon. **Fenômenos e tendências da Aculturação na Arte**. In: *Aculturação Indígena*. São Paulo, Pioneira, Edusp, pp. 205-212, 1969.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. **Mulher Terena: dos papéis tradicionais para atuação sociopolítica – Seno Têrenoe: kixoku ko'itukeyea mekuke yoko kóóyene xapa viyénoxapa yoko nâti**. PUC-SP (Dissertação de Mestrado), 2012.

SILVA, Fernando Altenfelder. **Mudança cultural dos Terena**. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo: Museu Paulista, v. 3, n.s. pp. 271-380, separata, 1949.

SILVA, Verone Cristina de. **Missão, aldeamento e cidade: os Guaná entre Albuquerque e Cuiabá**. UFMT (Dissertação de Mestrado), 2011.

SIQUEIRA JR, Jaime. **Esse campo custou o sangue dos nossos avós: a construção do tempo e espaço Kadiwéu**. In: *Kadiwéu: Senhoras da Arte, Senhoras da Guerra*. Curitiba - PR: CRV, 2011.

_____. **Arte e Técnicas Kadiwéu**. Secretaria Municipal de Cultura: São Paulo, 1992.

_____. **Essa terra custou o sangue de nossos avós**. FFLCH-USP (Dissertação de Mestrado), 1993.

SOUZA, Ilda de. **Koenukunoe emo'u: a lingua dos índios Kinikináu**. UNICAMP (Tese de Doutorado), 2008.

SOUZA, José Luíz de. **A Geografia entre os Kadiwéu**. UFMG (Dissertação de Mestrado), 2005a.

_____. **Tradição e Mudança: uma geografia da arte indígena Kadiwéu**. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA, PERCEPÇÃO E COGNIÇÃO DO MEIO AMBIENTE, 1, 2005, Londrina: Anais... Londrina: UEL, 2005b.

SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. **Sustentabilidade e processos de reconstrução identitária entre o povo indígena Kinikinau (Koinukunôen) em Mato Grosso do Sul**. UNB (Dissertação de Mestrado), 2012.

SOUZA, Sandra Cristina. **Mulheres Terena: história e cotidiano**. PUC-SP (Dissertação de Mestrado), 2007.

SUSNIK, Branislava. **Las características etno-socio-culturales de los aborígenas del Paraguay en el siglo XVI**. Asunción - Paraguay: História Paraguaya, 24, 1987.

_____. **Los aborígenes del Paraguay I – Etnología del Chaco Boreal y su periferia (Siglos XVI y XVIII)**. Asunción – Paraguay: Museu Etnográfico “Andres Barbero”, 1978.

TAUNAY, Alfredo d’Escagnole, visconde de. **Entre os nossos índios; chanés, terenas, Kinikináus, guanás, laianas, guatós, guaicurús, caingangs**. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1931.

VASCONCELOS, Claudio Alves. **A questão indígena na Província de Mato Grosso: Conflito, trama e continuidade**. Editora UFMS - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 1999.

VIDAL, Lux (org.) **Grafismo Indígena**. São Paulo: Studio Nobel, Fapesp, Edusp, 1992.

Sites Consultados:

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Kinikináu> - **verbete Kinikinau** por JOSÉ DA SILVA, Giovani; SOUZA, José Luíz. Acessado em 10/03/2011.

<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/etnogeneses-indigenas>.

Etnogêneses Indígenas. ARRUTI, José Maurício. Acessado em 01/05/2012.

http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/etinia_dsei_ms_sesai_2011.pdf

Portal da Saúde (2011) – Ministério da Saúde. Acessado em 20/01/2013.

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Chamam%C3%A9>

Verbete “Chamamé”- Acessado em 15/02/2013

ANEXOS

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE CAMPO GRANDE – MS
POSTO INDÍGENA SÃO JOÃO

MEMO Nº 043/PIN SÃO JOÃO/20003

CAMPO GRANDE, 24/04/03

Ao: Sr. Administrador Executivo Regional da FUNAI
Campo Grande - MS

Ass.: Referente Incidentes Registrados Entre Índios Kadiwéus e Kinikinauas.

Senhor Administrador

Através do presente voltamos a informar a V.Sª, com certa preocupação, assuntos que se referem a incidentes registrados entre famílias de índios Kadiwéu e kinikinaw na aldeia São João.

Trata-se de ameaças em tom de intimidação, proferidas pelo índio Cipriano Mendes, que por sua vez, conta com o apoio de mais duas famílias da mesma etnia – Domingos Pinto e Tomaz Pedroso que em forma de comentários e ameaças, tem se dirigido a alguns índios que possuem bovinos da Aldeia São João, de que irão cobrar arrendamento de seus patrícios Kinikinaw. Face ao comportamento do Indígena Cipriano Mendes, vários índios (Ramão Fernandes, Flaviana Roberto Fernandes, Zeferino Albuquerque, Nicolau Flores, Manuel Roberto e outros) trouxeram o assunto a conhecimento desta Chefia, visando registrar a questão, por entenderem que como indígenas também gozam do direito em usufruir da terra onde vivem, conciliando a atividade agrícola, pecuária e artesanal como forma de subsistência.

Preocupado com a questão esta Chefia esteve reunido na ultima segunda-feira dia 21/04/03, onde estava presente todos os índios acima nominados, ocasião em que esta Chefia na presença da Liderança Indígena da aldeia São João, levamos ao conhecimento do índio Cipriano de que seu posicionamento em cobrar renda de seus patrícios Kinikinaw não é correto. Pois o fato de o índio Ramão obter cerca de cem cabeças de bovino, deva ser fruto de seu trabalho ao longo dos anos, e que Cipriano embora da etnia Kadiwéu é apenas membro de uma comunidade Kinikinaw e Terena, onde convive a cerca de oito anos e que deva ter bom relacionamento com seus patrícios. Portanto não lhe dá o direito nem o poder de decidir sobre cobrança de pastos dos índios Kinikinaw. Oportunidade em que também explicamos ao índio Cipriano que terra é da União, cabendo

64 f

28.04.03

21/03

21

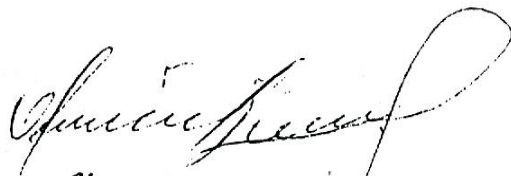
aos índios de qualquer tribo, usufruir do solo e de suas riquezas dentro de suas necessidades de forma harmoniosa entre si, dentro do que estabelece o Artigo 231 em seu Parágrafo I da Constituição Federal, que garante a um grupo tribal a garantia de habitarem em caráter permanente o local onde vivem.

Informamos a V.S.^a que este assunto é por esta Chefia considerado de certa forma preocupante, haja visto, que estes incidentes ocorrem desde 1998. Informamos que já resultou na expulsão de alguns índios Kinikinaw da Área de São João dentre os quais, o Sr. Leônicio Anastácio pessoa idosa que teve sua posse queimada por um grupo de índios Kadiwéus, a cerca de 5 anos, ocasião em que também o índio Cipriano Mendes participou, assim como ocorreu da mesma forma a saída da Área o índio Kinikinaw – Ambrósio Gois e sua família, também segundo o mesmo por perseguição e ameaças do índio Cipriano Mendes. Lamentamos informar que esses incidentes tem provocado comentários e expectativas pela comunidade em referência, sendo que já se registra incidentes até entre alunos da Escola da Aldeia São João onde é freqüentada por filhos das duas etnias.

Ainda durante a semana passada, os índios Nicolau Flores, Ramão Fernandes Ambrósio Gois e outros, nos afirmaram que esperam da FUNAI as providências cabíveis, visando restabelecer a ordem e a segurança na Aldeia, bem como, estabelecer os limites da área ocupada pelos Terena e Kinikinaw (Aldeia São João). Nos afirmam estes índios que após as chegadas das famílias de Cipriano Mendes Tomaz Pedroso e Domingo Pinto na Área da Aldeia São João, fatos desagradável vem ocorrendo entre familiares dos referidos índios, com familiares de índios Terena e Kinikinaw. Reafirmaram os Kinikinawas e Terenas, que no passado sem a presença das famílias de Cipriano e Domingo Pinto, a Aldeia gozava de tranquilidade.

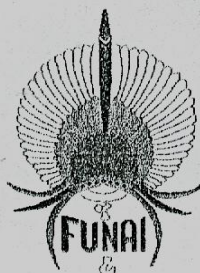
Tendo em vista, que este assunto é objeto de dois documentos que encaminhamos a V.S.^a, informado de tais acontecimentos, através dos quais solicitamos a presença do Sr. Administrador/FUNAI e Liderança indígena Kadiwéu, reafirmamos a necessidade de um encontro de Lideranças indígenas Kadiwéu e Terena/Kinikinaw na Aldeia São João, para, na presença da FUNAI obterem os entendimentos necessários, buscando a boa convivência que ao longo dos anos existiu entre as duas Comunidades.

Atenciosamente



Olicar B. M. Oliveira

Chefe PNT São João
Port. 045/PRES. 18.10.01
- FUNAI -



**MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
Núcleo de Apoio Local de Bonito – MS**

2008

Memo nº 015/GAB/NALB/FUNAI/08.

Bonito/MS, 21 de janeiro de 2008.

Ao Sr.
Paulo José Brando Santelli
MD. Coord. Geral de Identificação e Delimitação/DAF
Brasília/DF

Senhor Coordenador

Cumprimentando-o, tem o presente a finalidade de responder a V.Sª., o teor do Memo nº 883/CGID de 31/10/07, que versa sobre a reivindicação do Povo Indígena KINIKINAW.

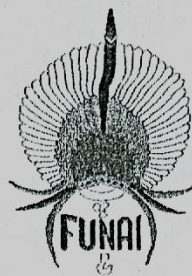
Informamos a V.Sª., que além dos documentos existentes, alguns dos quais em anexo, mantivemos novos contatos com representantes da Etnia Kinikinaw, objetivando novas informações sobre a existência dos Índios Kinikinaw.

Nos contatos, tanto com os Índios da citada Etnia, residentes na Aldeia São João e na cidade de Bonito/MS, nos apresentaram documentos que se refere a algumas manifestações de pessoas que conheceram em parte a História dos Índios Kinikinaw, tais como, doc. Endereçado ao Chefe do Núcleo assinado por Jornalista, Antropólogo e Cientista Política, Moção nº 06/07 de 19/04/07 da Câmara de Vereadores de Bonito/MS, seminário do povo Kinikinaw, ocorrido em Bonito/MS, nos dias 16 a 18/06/04, ocasião em que se discutiu a questão da Origem dos Índios Kinikinaw, constando inclusive o Depoimento de Índios Idosos da Etnia Kinikinaw que já faleceram (Leônicio Anastácio), se referindo inclusive na criação da Escola Específica e Diferenciada dos Índios Kinikinaw na Aldeia São João, na Terra Indígena Kadiwéu, onde se encontram a mais de sessenta anos.

Nos encontros com os Índios Kinikinaw, nos afirmam com base nas informações de seus Pais e Avós, de que suas Terras se localizavam na região conhecida como AGACHI próximo ao Córrego Agachi no Município de Miranda/MS, conforme descreve um Abaixo Assinado dos membros datado de 03/04/07, endereçado ao Chefe do Núcleo da FUNAI de Bonito/MS. Fazendo parte dos documentos dos Kinikinaw, anexamos ao presente cópia de um Histórico do Povo Kinikinaw, sem data, Carta Kinikinaw de 12/12/2003, escrita em um encontro Indígena na Cidade de Corumbá/MS.

Informamos a V.Sª., que tivemos conhecimento através de eventual encontro com o Dr. Gilberto Azanha – Antropólogo na cidade de Miranda /MS, por ocasião de um levantamento Antropológico que o mesmo realizava naquele Município.

Rua Luiz da Costa Leite, nº 1.920 - Centro
CEP 79.290-000 - Bonito/MS
Fone: (67) 3255-4291 – Fax: (67) 3255-4292
E-mail: nucleo.bonito@funai.gov.br



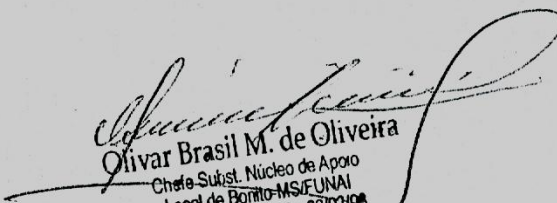
**MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
Núcleo de Apoio Local de Bonito – MS**

mais exatamente na Aldeia Cachoeirinha nos anos 2001 e 2002. Na ocasião nos informou o Dr. Gilberto de que nos levantamentos realizados na região, foi possível observar que uma determinada região próxima ao Rio Agachi, existia vestígios da presença de Índios no passado, possivelmente Kinikinaw, o que vem bater com os depoimentos dos Índios mais Idosos Kinikinaw.

Acreditamos que através dos brilhantes trabalhos realizados pelo Dr. Gilberto Azanha nas Terras Indígenas, em função de sua dedicação em defesa dos Territórios Indígenas, na condição de Antropólogo e Indigenista, é possível que o mesmo possa contribuir na questão Kinikinaw, possibilitando maiores conhecimentos sobre a questão Terra do Povo Kinikinaw, ao CGID/DAF/BSB.

Sem outro, nos colocamos ao dispor de V.S^a., para outras informações se necessário for.

Atenciosamente.


Olivar Brasil M. de Oliveira
Chefe Subst. Núcleo de Apoio
Local de Bonito-MS/FUNAI
Port Nº 343/Pres De 22/03/04

Rua Luiz da Costa Leite, nº 1.920 - Centro
CEP 79.290-000 – Bonito/MS
Fone: (67) 3255-4291 – Fax: (67) 3255-4292
E-mail: nucleo.bonito@funai.gov.br

2007



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
Núcleo de Apoio Local de Bonito – MS

Memo nº 110/NALB/FUNAI/07.

Bonito/MS, 11 de maio de 2007.

A
Diretoria de Assuntos Fundiários
Brasília/DF

Tem o presente a finalidade de encaminharmos a V.Sª, para efeito de análise e encaminhamentos, o abaixo assinado do Grupo Indígena Kinikinawa, que vivem no Posto Indígena São João (Terra Indígena Kadiwéu, Município de Porto Murtinho) e também os que vivem na cidade de Bonito/MS, que desejam o estudo antropológico do Território Kinikinawa, este que se encontra localizado entre os Municípios de Aquidauana e Miranda, mais precisamente na Fazenda Paraíso, antiga Aldeia Vakxu. Segue, ainda, em anexo, a Moção nº 06/07, da Câmara Municipal de Bonito/MS, sendo de apoio a causa dos Kinikinawa.

Nós, servidores do NAL de Bonito/MS, colocamo-nos a inteira disposição para que os estudos sejam realizados, tanto no que tange a pessoal como infra-estrutura (veículos) e, ficamos na expectativa para que os mesmos sejam atendidos, haja vista tratar de índios pacíficos, amáveis, organizados e trabalhadores.

Atenciosamente.

José Resina Fernandes Júnior
Chefe do Núcleo de Apoio Local de Bonito/MS
Port. nº 342/Pres-FUNAI, de 22/03/06

FUNAI/ Reg. JAF/
Recebido 17/05/07
As 09:57hs.
S. Simone
ASSINATURA

3313-3334

Rua Luiz da Costa Leite, nº 1.738 - Centro



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
 Fundação Nacional do Índio – FUNAI
 Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação – CGID
 SRTVS 702/902 Sul Bloco A Edifício Lex 3º andar, Zona Central – Plano Piloto
 70.340-904-Brasília-DF, Telefone: 323.14.32

Lideranças Kinikinaw:

1- Ambrósio Goes *Ambrósio Goes*

2- Agda Roberta *Agueda Roberto*

3- Rosalino Fernandes *Rosalino Fernandes*

Fausto Ribeiro *Fausto Ribeiro*
 Cacique Kinikinaw

Ezequias
 Ezequias Alves R. Pinheiro
 Funcionário da FUNAI de Bonito/MS