

“Amansar os portugueses”: os índios Guaicuru nas representações portuguesas coloniais¹

Gilberto Brizolla Santos²
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: Este artigo interpreta as imagens e representações produzidas pelos colonizadores portugueses sobre os índios Guaicuru na fronteira Oeste do Brasil colonial. Interessados em disciplinar suas vidas para apropriar-se e explorar o seu território, os colonizadores foram surpreendidos por índios que tinham uma forte visão de mundo, baseada na sua cultura e no seu orgulho étnico. O pesquisador mostra os colonizadores e os índios tentando “civilizar”, “domesticar-se” uns aos outros, em contraste com estudos que geralmente apresentam os índios unicamente como vítimas passivas do dominador.

Palavras-chave: representações portuguesas; índios Guaicuru; Mato Grosso; século XVIII.

SANTOS, Gilberto Brizolla. “Amansar os portugueses” : os índios Guaicurus nas representações portuguesas coloniais. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (16): 307-340, janeiro a abril de 2021. ISSN: 2358-5587

¹ Este artigo é parte integrante do dossiê *Mato Grosso Português: ensaios de Antropologia Histórica*, publicado originalmente pela Editora da UFMT, em 2002, no volume 6 da *Série Antropologia*, publicação do Departamento de Antropologia, que a *Aceno* tem reeditado em suas últimas edições.

² Graduado em História e especialista em Antropologia pela UFMT). Professor-substituto do Departamento de Antropologia (UFMT), à época da primeira publicação deste artigo, em 2002. Possui mestrado em História pela UFMT (2011). Atualmente é professor efetivo da rede estadual de ensino.

“Tame the Portuguese”: the Guaicuru in the representations colonial Portuguese

Abstract: This article interprets the images and representations produced by Portuguese colonizers about the Guaicuru Indians on the western frontier of colonial Brazil. Interested in disciplining their lives to appropriate and explore their territory, the colonizers were surprised by Indians who had a strong worldview, based on their culture and their ethnic pride. The researcher shows settlers and Indians trying to “civilize”, “domesticate” each other, in contrast to studies that generally present Indians only as passive victims of the dominator.

Keywords: Portuguese representations; Guaicuru Indians; Mato Grosso; XVIII century.

“Domesticar a los portugueses”: los Guaicuru en las representaciones portugués colonial

Resumen: Este artículo interpreta las imágenes y representaciones producidas por los colonizadores portugueses sobre los indios Guaicuru en la frontera occidental del Brasil colonial. Interesados en disciplinar sus vidas para apropiarse y explorar su territorio, los colonizadores fueron sorprendidos por los indígenas que tenían una fuerte cosmovisión, basada en su cultura y su orgullo étnico. El investigador muestra a colonos e indígenas tratando de “civilizarse”, “domesticarse” unos a otros, en contraste con estudios que generalmente presentan a los indígenas solo como víctimas pasivas del dominador.

Palabras clave: representaciones portuguesas; Indios Guaicuru; Mato Grosso; Siglo XVIII.

As imagens e representações contidas nos discursos dos funcionários da coroa portuguesa acerca dos povos indígenas habitantes da fronteira colonial de Mato Grosso vêm despertando meu interesse e constituindo meu objeto de pesquisa desde a minha graduação em História na UFMT, quando eu já estava interessado em estudar as relações dos bandeirantes luso-brasileiros com os Paresi, no início da ocupação dessa parte central da América do Sul.

Meu primeiro contato com esse tema deu-se com a leitura das Notícias de Antônio Pires de Campos sobre os “gentios que há na derrota da viagem das minas do Cuiabá”³. Esse documento é conhecido pela maioria dos pesquisadores que já estudaram, nas décadas de 1970 e 80, a situação de fronteira da Capitania de Mato Grosso. A maioria desses estudos teve um viés econômico.

As notícias de Pires de Campos não apresentam nenhuma novidade no que diz respeito à demonização dos índios, corolário dos discursos coloniais. Entretanto, no que diz respeito aos índios Paresi, a aparente singularidade do relato está na forma como ele os apresenta, utilizando-se dos seus códigos culturais para representar esses índios. Um exemplo é a descrição do seu território, que é representado como: “o dilatado reino dos Paresizes”.

Com o objetivo de responder às indagações suscitadas pela singularidade das representações de Pires de Campos sobre os Paresi, iniciei minhas visitas aos arquivos à procura dos relatos sobre as representações dos bandeirantes luso-brasileiros sobre esses índios.

As fontes referentes ao meu objeto de pesquisa foram aquelas que já haviam sido “inventadas”, ou seja, utilizadas em estudos anteriores sobre o contato com índios nesta região de fronteira. Quanto aos documentos que ainda não haviam sido visitados, recebi apenas indicações de sua localização.

Uma dessas indicações me levou ao acervo do no de Documentação Histórica e Regional – NDIHR da UFMT que contém documentos do Conselho Ultramarino, oriundos do arquivo da torre do Tombo, em Lisboa. À leitura desse material trouxe dificuldades, além do cansaço provocado pelas máquinas de leitura de microfilmes e a demora em localizar os documentos selecionados. Essas dificuldades foram sendo vencidas à medida que me familiarizei com a grafia do período colonial, processo facilitado pela colaboração de alguns funcionários muito prestativos do arquivo.

As fontes e a bibliografia localizadas no NDIHR deram pistas de outro acervo muito importante para os pesquisadores da História de Mato Grosso: o Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso (IHGMT). A biblioteca dessa instituição conta com a coleção de revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).

A pesquisa nesse arquivo foi facilitada pelo trabalho da Professora Elizabeth Madureira Siqueira. A atividade dessa historiadora consiste na preparação de documentos, principalmente dos séculos XVIII e XIX, para o trabalho de outros

³ “e seu recôncavo, na qual declara-se os reinos, a que chegou e viu por maior, sendo em tudo diminuto, porque seria processo infinito, se quisesse narrar as várias nações, nos mesmos usos e costumes, trajos e vantagens que fazem, e menos numera-los, por se perder o algarismo, principalmente no dilatado reino do Parecizes, tão extenso e dilatado, e seus habitantes por extremo asseadíssimos e estáveis, e tão curiosos que podem competir com as mais das nações do mundo no seu tanto, e dos que aqui não faz menção, o farão outros mais curiosos que ele. Se o faz, do que a experiência lhe tem mostrado no decurso de tantos anos, até o dia 20 de maio de 1723. (Revista trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, 25: 437-449).

pesquisadores. Sua produção já era conhecida pela equipe de pesquisa desde minha estada no NDIHR, ocasião em que encontrei a maioria dos textos que procurava transcrito em uma coletânea de documentos sobre os índios Paresi: *Os Aliti (Paresi): uma tentativa de recuperação Histórica* (UFMT/GERA, 1993).

Nessa nova etapa da pesquisa, outra vez me beneficiei com os trabalhos dessa historiadora. Localizei uma compilação de e artigos da revista do IHGB referentes à História de Mato Grosso, sob o título: “Artigos contidos na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, acerca da História de Mato Grosso, Convênio IHGMT/BEMAT, 1992”.

Iniciei a leitura desse acervo perseguindo o meu objeto de pesquisa: as representações portuguesas sobre os Paresi no período colonial. Mas para a minha surpresa, encontrei nos artigos da revista do IHGB tão somente as fontes que já conhecia sobre os índios Paresi. Um dos artigos é o já citado relato de Antônio Pires de Campos sobre o “Reino” dos Paresi, artigo já visitado e revisitado pelos estudiosos da questão de fronteira no alto Guaporé. Além desse artigo, os Paresi aparecem citados de forma esporádica, na maioria das vezes para ilustrar situações de relações entre colonizadores e índios. Os índios que aparecem na documentação com frequência são aqueles que estavam diretamente envolvidos nas disputas fronteiriças entre Portugal e Espanha. Sobre eles as fontes são fartas. Esses índios são os Guaicurus⁴, Payaguá, Guató, Cayapó, Guaná e, com frequência, aparecem os índios Bororo. Para localizar os Paresi nas fontes é preciso fazer um trabalho de garimpo em “cascalho já lavado”.

A princípio esse fato me deixou apreensivo, não por me negar a estudar as representações portuguesas a partir dos discursos sobre outra nação indígena, mas por não poder aproveitar as leituras que já tinha sobre os Paresi. A orientação que recebi foi para fazer uma leitura menos direcionada a dar, mas voz às fontes.

Nessas leituras encontrei um documento revelador da visão dos portugueses sobre os índios dessa parte central da América do sul. Esse relato trata da memória de viagem de um alto funcionário da coroa portuguesa, Dr. Francisco de Lacerda e Almeida, às missões de Moos no ano de 1782.

O que tem esse documento de peculiar? Os documentos produzidos por portugueses sobre as relações destes com os índios em seus domínios procuraram transmitir sempre uma viagem positiva da atuação dos colonizadores na sua “civilização”, escondendo atividades não coadunadas com a ideologia civilizadora e evangelizadora, ocidental cristã”. No relato desta memória surgiu um português avaliando as práticas indigenistas espanholas. Essa avaliação não tinha a preocupação de transmitir uma mensagem positiva acerca dos espanhóis, uma vez que eram rivais. Para mim um achado porque as avaliações do Dr. Francisco de Lacerda deixaram transparecer as suas opiniões sobre as relações dos Portugueses com os índios em suas possessões.

A leitura desta memória foi fundamental para a construção do meu objeto de pesquisa. Percebi o quanto era importante considerar à consolidação da fronteira luso-espanhola na construção das representações portuguesas sobre os índios dessa região. E, mais importante ainda, esse documento me deu pistas para analisar o contato não indígena na região de fronteira sem cair na armadilha da historiografia tradicional, que considera o índio somente como mão-de-obra ou na melhor das hipóteses, como vítima passiva dos gananciosos explora-

⁴ A grafia dos etnônimos indígenas foi uniformizado a partir da grafia de Maldini, 1997. Quando se trata de transcrição literal das fontes de qualquer vocábulo grafia está em Itálico.

dores de ouro, borracha, poaia etc.

Diante desses fatos que relatei acima as informações sobre o povo Guaicuru se tornaram meu objeto de pesquisa, considerando dois motivos. O primeiro foi à migração para a fronteira luso-espanhola no século XVII e o outro motivo foi à quantidade de dados e a qualidade etnográfica dos mesmos.

As informações sobre os Guaicurus são fartas. Localizei quinze artigos tratando especificamente desse povo, fora uma grande quantidade de informações em vários outros artigos da revista do IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro).

A ênfase que a revista dá aos índios envolvidos com a questão fronteiriça merece uma boa análise, principalmente no que se refere aos índios Guaicurus. No entanto, não se pode deixar de considerar que o IHGB foi o veículo de comunicação privilegiado da elite brasileira, segundo Lilia Moritz Schwarcz (1998), para a construção da historiografia do Brasil, e essa historiografia não poderia deixar de conter os feitos épicos do processo de “civilização” dos nativos do “novo mundo”, do qual o Segundo Império se julgava continuador. Também não se pode deixar de considerar as inter-relações que precisam ser feitas com o contexto histórico da reterritorialização dos indígenas do centro da América do Sul e as transformações na política internacional europeia à qual estava submetida à metrópole portuguesa.

Os personagens e seus relatos

Utilizo a noção de personagem para caracterizar e contextualizar historicamente as representações portuguesas sobre o povo Guaicuru. Seus produtores são principalmente; Ricardo Franco de Almeida Serra, Francisco Rodrigues do Prado e, como coadjuvantes, Caetano Pinto de Miranda Montenegro e Luiz D’Allincourt, Todos esses produtores das representações sobre os Guaicurus fazem parte de um mesmo contexto social gerador de uma mentalidade católica cruzadista, em confronto com um mundo assustadoramente diferente. À priori, todos são portadores dessa matriz de mentalidade.

Os personagens são uma categoria que estou utilizando para classificar os portadores das representações portuguesas sobre os índios Guaicurus. Esses personagens têm suas diferenças de formação intelectual, profissional, afetiva e muitas outras, mas todos eram dotados de uma “bagagem comum” que utilizaram nas suas leituras sobre os Guaicurus.

Dos quatro produtores das fontes sobre os Guaicurus três eram militares com patente declarada. O primeiro narrador do contato dos Portugueses com os Guaicurus e o mais consultado é Ricardo Franco de Almeida Serra. Suas atribuições profissionais não se resumiam somente às suas atividades de militar, embora tenha recebido quase todas as patentes: Sargento-Mor de Engenheiros, Tenente-Coronel de Engenheiros, Major e Coronel. Essas atribuições militares e patentes foram as menos importantes na carteira profissional de Ricardo Franco. Nas fontes que consultei, ele apareceu como militar apenas uma vez, já em 1800, quando era comandante do Real Presídio de Coimbra. O que mais se destaca nos relatos é as suas atribuições de engenheiro e geógrafo. A descrição geográfica é o objetivo da maioria dos seus escritos.

Ricardo Franco não fazia a separação, que ainda aparece em manuais de Geografia, entre Geografia Física e Humana. Nos seus textos, os povos indígenas eram parte da paisagem, sendo indicadas as relações do ambiente com a sua população e de que forma essa paisagem poderia ser útil aos objetivos geopolíti-

cos lusitanos. O texto que ilustra esse estilo de Ricardo Franco é o trabalho que um título: “*Descrição Geográfica da Capitania de Mato Grosso, feita em 1797*”. Nesse relato, os Guaicurus são vistos como sendo uma fronteira humana de defesa contra os espanhóis, sendo este uma fonte importante de informações etnográficas sobre esse povo indígena.

Também é preciso destacar que Ricardo Franco, no final do século XVIII e início do século XIX, teve participação muito significativa na quase extinta Capitania e nascente a Província de Mato Grosso. Paulo Pitaluga Costa e Silva (1993) em seu catálogo dos governantes de Mato Grosso, apresenta Ricardo Franco por duas vezes como membro de junta governativa⁵. A primeira no período de 28 de fevereiro de 1796 a 06 de novembro de 1796 e a segunda no período de 18 de novembro de 1807.

Considerando o exposto acima, Ricardo Franco não pode ser visto como um militar no sentido que conhecemos hoje, pois, no período colonial e imperial, os militares eram responsáveis pelas funções político administrativos, ao lado da igreja que era cartório da época. E para dar conta dessas atividades, os militares tinham uma formação ampla. Quanto a Ricardo Franco, no que diz respeito ao seu capital intelectual, sua formação era completa, se considerarmos o fato de que era engenheiro e geógrafo, um reconhecido geógrafo como indiquei acima.

Apesar dessa sua ampla formação, seus textos não apresentam somente facilidades, um leitor desavisado pode ser facilmente traído. Para Darcy Ribeiro, (1979: 28), “sua obra é muito prejudicada pelo etnocentrismo, mas tem o valor de documentar a atividade do invasor europeu frente ao guerreiro Mbayá, ainda altivo”. Embora esses relatos e análises de Ricardo Franco sejam arcados por um etnocentrismo forte, se distanciam significante da mentalidade religiosa extremada lusitana e se aproxima da “Filosofia das Luzes”. A descrição do ambiente e da população nos textos de Ricardo Franco é orientada pela “observação dos fatos”, considerando os objetivos geopolíticos da coroa portuguesa, sem recorrer às analogias com os ensinamentos doutrinários católicos e a História Clássica, comuns aos demais produtores das fontes deste trabalho.

Outro narrador das representações portuguesas sobre os Guaicurus, que legou informações que foram importantes para esta análise, e Francisco Rodrigues do Prado. Segundo os relatos, esse personagem foi o Comandante do Real Presídio de Coimbra, portanto um militar, embora as fontes não indiquem qual era a sua patente.

Darcy Ribeiro (1979: 27), citando Hebert Baldus, informa que Rodrigues do Prado era um brilhante geógrafo e que a obra deste geógrafo sobre os Guaicuru é “sem favor a obra mais importante sobre os índios do Brasil redigida em língua portuguesa no século XVIII”, e acrescenta que ela só encontra paralelo na Sanchez Labrador que, por feliz coincidência, se refere ao mesmo grupo.

Sua obra sobre os Guaicuru foi escrita em 1795, quando comandava o Forte Coimbra onde se concentrava, naquela época, os esforços portugueses para consolidar as relações pacíficas recém-estabelecidas com os Mbayá (RIBEIRO, 1979: 28).

Rodrigues do Prado não tinha a elegância discursiva de Ricardo Franco, mas foi uma fonte muito importante. O seu relato é marcado por muita sensibilidade, fato que exige cuidado do leitor para não fazer do discurso do narrador o seu próprio. Um exemplo é a sua descrição dos casamentos Guaicuru: enquanto todos os relatos descreveram um comportamento lascivo e libidinoso dos Guaicu-

⁵ As juntas governamentais da capitania de Mato Grosso e posterior província eram instruídas na mudança do titular do cargo de governador e capitão general ou província e em momentos políticos conturbados.

rus, Rodrigues do Prado informou que as relações entre os casais eram marcadas por respeito e carinho. Essas observações do narrador descartaram simpatias no leitor, sentimento que precisou ser administrado. Esse exemplo, também denota libertação do pensamento de Rodrigues do Prado dos limites impostos pela mentalidade clerical lusitana. Nisso ele pode ser comparado a Ricardo Franco, pois ambos são espíritos ilustrados, no sentido de rompimento com o domínio católico.

O terceiro personagem é Caetano Pinto de Miranda Montenegro, o único que não aparece nas fontes como militar. Segundo Paulo Pitaluga Costa e Silva (1993), Miranda Montenegro foi Governador e Capitão General (trata-se de um título, não uma patente militar) da capitania de Mato Grosso no período de 06 de novembro de 1796 a 15 de agosto de 1803, ocupando esse cargo por seis anos oito meses e nove dias. Também tinha título nobreza, era o Marquês de Praia Grande. E sua formação acadêmica era na área do Direito, tendo título de Doutor em Leis.

Para este trabalho foi selecionado apenas um documento produzido por Montenegro. Trata-se de uma carta onde o Governador responde a um parecer de Ricardo Franco sobre os Guaicuru. O valor desse texto para o meu estudo reside no fato de tratar de um agente da colonização lusitana que tinha poderes para determinar ações políticas e militares, para dirimir os conflitos com o povo Guaicuru. Esses poderes do personagem revelam alguns paradoxos da política de colonização setecentista. Um exemplo está na não aceitação dos argumentos de Ricardo Franco quanto às dificuldades enfrentadas para cumprir o projeto de aldear os Guaicuru e transformá-los em agricultores.

Essa fonte mostra que, além de localizar historicamente os personagens, é preciso considerar a subjetividade de cada um e as situações em que estavam sendo construídas. A condição de observador à distância de Miranda Montenegro, em seu Palácio administrativo, era muito mais confortável que a de Ricardo Franco, que estava em contato físico direto com os Guaicurus, tendo que enfrentar a sua altivez e a insalubridade da região.

O último personagem produtor das representações sobre os Guaicurus, Luiz D'Allincourt (1857), era militar com patente de Sargento Mor. Seus relatos foram produzidos no segundo decênio do século XIX, Nesse momento estavam ocorrendo algumas alterações na política indigenista elaborada pela Coroa portuguesa, que em parte tinha sido seguida pelo Império. O relato de Luiz D'Allincourt é um testemunho desse momento de continuidade e (des) continuidade das representações, não mais de portugueses, mas de brasileiros sobre os índios Guaicurus,

Meu objetivo ao discutir esse relato é demonstrar esse processo. Quando falo em representações portuguesas, me reporto à mentalidade lusitana marcada profundamente pela religiosidade católica, que resistia a incorporação dos pressupostos laicos da Filosofia Iluminista. Segundo Fernando Novais (1986: 219-20), além de geograficamente isolado, Portugal se mantinha também:

espiritualmente excêntrico aos grandes movimentos de ideias que percorriam a civilização do Antigo Regime europeu. Pelo menos era o que pretendia a barragem europeia. Pelo menos era o que pretendia a barragem inquisitorial, com o fim de guardar o Reino nos cânones da mais estrita ortodoxia. O pouco de Ilustração que Portugal recebeu foi através dos chamados 'estrangeirados', homens que por diversos motivos (comércio, Diplomacia, funções burocráticas) tinham que viajar para fora das fronteiras da Península.

perspectiva de Fernando Novais, é que eles não viajavam para outros países europeus ou para as sedes das administrações das colônias. Eles se deslocavam para lugares de acesso muito difícil, como era o caso de Mato Grosso.

Os referências de leitura que fazem parte da “bagagem mental” desses egressos do reino, procuravam enquadrar o meio ambiente e a população na iconografia europeia, que era permeada, às vezes, pelo maravilhoso e outras vezes por margens infernais. Mas nunca correspondiam à realidade geográfica. No entanto, essas imagens foram utilizadas para elaborar as ideias atrizes das representações dos personagens sobre os índios Guaicuru.

As ideias, segundo Rita Heloísa de Almeida (1998: 27), são as bagagens que garantem a sobrevivência psíquica dos indivíduos quando estes se deslocam para além das suas fronteiras culturais. Mesmo que o indivíduo passe a viver em situações adversas seus pressupostos de leitura de mundo não se perdem, uma vez que são ... um conjunto de convicções, calcadas em sentimentos de motivação pessoal, política e cultural, adaptável e transportável a qualquer contexto.

Falar de sobrevivência em “situações adversas” não se resume a citar aquelas experiências lusitanas d’além-mar que nos conhecemos poemas de Luiz de Camões. Também não estou me referindo às crises existenciais dos “estrangeirados”. Esses viviam confortavelmente em metrópoles vizinhas. Não é o caso dos personagens deste trabalho. Vindos do treino para o centro da América do Sul encontravam todo tipo de adversidades. As mais terríveis eram as doenças desconhecidas, mas as outras dificuldades não eram menores: as grandes distâncias a serem percorridas, flora e fauna exótica e contato com povos desconhecidos. Todas essas dificuldades eram grandes desafios à mentalidade lusitana, obrigando-os a constantes ressignificações desse contexto absurdamente diverso do conhecido.

Em Sahllins (1994) encontramos sustentação aos argumentos de Almeida (1998) no que diz respeito ao transporte é adaptação das ideias de um contexto cultural para o outro. No entanto, para Sahllins, a adaptação das ideias só pode ser medida analisando caso a caso. No seu objeto de estudo, a relação entre o capitão Cook e os havaianos, o encontro de duas culturas radicalmente diferentes termina em tragédia, em função dos protagonistas terem direcionado o seu olhar ao outro a partir de seus próprios códigos culturais, não havendo, por essa razão, compreensão de nenhuma parte.

No caso dos portugueses que vinham do reino, tudo era absurdamente diferente, assustador, e a leitura de mundo de que dispunham pouca valia tinha aqui no “novo mundo”.

A primeira realidade assustadora imposta aos portugueses era à geografia, totalmente diversa da que estavam acostumados na Europa, onde o espaço estava sob controle dos homens. Segundo Denise Maldini (1997: 189), todos os aspectos geográficos eram mensuráveis, onde os rios eram fios e não coisas gigantes e onde as montanhas e a paisagem como um todo eram relativamente familiares. Os homens Mediterrâneos sentiam essa paisagem como uma medida de si mesma. Em contraposição a essa Europa Mediterrânea, a América encontrada era desmesurada, imensa: rios que pareciam oceanos, árvores de altura inacreditável. A diferença de escala no mundo físico foi um impacto, também porque abrigava uma humanidade distinta e desconhecida. Não é por outra razão que a construção da geografia da América se situaria numa relação dialética entre ficções, mitos e realidades, constituindo as imensas “geografia imaginárias”. Mesmo para um viajante do século XX, a floresta tropical era assustadora, indomável e magnífica. Claude Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos* (1995), afirmou que a

floresta amazônica lhe parecia uma paisagem tomada por um “problema patológico”. A mesma visão, ainda segundo Maldi, era a setecentista sobre a Amazônia. Mesmo admitindo que fosse um mundo diferente na sua magnitude, a floresta se “recusava ao homem”.

Essa geografia física e humana que desafiava a mentalidade europeia, impregnava-a de fantasias trazidas d'além mar, Taunay, se reportando às navegações do Tietê, quando as monções estavam se extinguindo, relata que um piloto teria sido avisado, certa manhã, de que uma canoa fantasma estava à vista da expedição e que estava sendo conduzida ao matadouro do Iguatemi. Acreditou-se ser uma nau catarineta que, provavelmente, seria tripulada pelas almas dos que, famintos por ouro, teriam morrido no caminho de Cuiabá (SCHÜLER e GOETTEMES, 1990: 253). Mesmo depois de conhecida essa geografia as fantasias não desapareceram. “Ao lado dessas ideias ofuscadas pelas visões fantásticas, penetrando o meio geográfico, cuja existência se confundia com o mitológico”, tinha-se uma “mentalidade” conhecedora dos aspectos geográficos (girando em torno de uma geopolítica para a América do Sul), e atuando em função dessa realidade. Sonhadores e aventureiros não vinham para a América às escutas, pois em mapas antigos já podiam ser encontradas representações dos contornos da América do Sul, contendo esboços dos rios Amazonas e Prata. Essas informações dos europeus eram confirmadas pelos índios (SCHÜLER e GOETTEMES, 1990: 238-9). Mesmo assim, os portugueses vieram para a América, procurando imagens da literatura épica que povoavam as suas mentes, ao lado dos mitos e da própria imagem do paraíso, até então perdido e que, a partir de sua busca, tornou-se irremediavelmente perdido. Por essa razão a vinda dos Portugueses para a América, desde o início, esteve associada à procura de tesouros sagrados e profanos. Mesmo com a criação de companhias de comércio, no sentido mercantilista, permaneceram as ideias sobre riquezas fabulosas que existiriam em terras distantes.

“Uma nação de heróis e de fidalgos”

A vaidosa e ridícula soberba com que (os Guaicuru) se consideram uma nação de heróis e de fidalgos; e o desprezo pelas demais nações indígenas. (SERRA, 1850: 348)

O orgulho do povo Guaicuru não tinha precedentes nas experiências dos portugueses com nativos do “Novo Mundo”, por essa razão não demoraram a perceber as dificuldades de submetê-las aos objetivos da política de colonização lusitana. Os índios foram firmes na defesa de seus territórios e os objetivos dos portugueses foram frustrados. A cultura Guaicuru não deixava possibilidade alguma para que entrassem em uma relação com outro povo em condições de inferioridade.

O que deixou claro aos portugueses a dificuldade em lidar com a soberba dos Guaicuru foram as chacotas das quais eram os protagonistas. Segundo Ricardo Franco (1850), quando precisam elogiar um português, diziam que ele era como um Guaicuru; e quando queriam ironizar um Guaicuru o chamavam de português.

Outro exemplo de inferiorização dos portugueses pelos índios era o sacrifício das crianças que nasciam com a fenotípia dos mesmos, tratamento dispensado às que nasciam com defeitos físicos. As que eram reconhecidas como índias tinham seus membros puxados, para alongá-los e ficarem, na fala literal do narrador, “na estrutura perfeita desses índios.” Essas observações do narrador, marcaram com muita força o seu relato levando-o a desistir dos objetivos da

política lusitana para os índios: nas mesmas palavras de Ricardo Franco (1850) “não há esperança de se aldearem eles de tal forma que sejam úteis à mineração, a agricultura e a população portuguesa”.

Ricardo Franco de Almeida (SERRA, 1845: 185), disse ter se esforçado para impor a política de colonização lusitana aos Guaicuru, mas nada conseguiu, pois segundo ele os índios eram “lisonjeiros, para ocultar a sua firme resolução de nada fazerem que fosse contrário ao seus inveterados usos e presentes interesses.

Sendo o seu caráter uma refinada dissimulação é certa desconfiança, ainda dos inver-
sos benefícios que recebem, os quis vezes julgam, ingratos menos graça que duvida
consequência dos seus estranhos princípios. (SERRA, 1845: 204)

O confronto das culturas lusa e guaicuru chegou ao seu limite em um decreto do rei, narrado por Ricardo Franco de Almeida Serra. Essa descrição aponta para dois extremos: no primeiro a postura de suserano do rei e no outro a convicção dos índios da sua nobreza e senhorio sobre todos os povos.

Sua majestade deu ordens para aldear os Uaicuru's e fazer com que estes se casassem com os portugueses e praticassem a agricultura e pecuária de pequenos animais e em troca receberiam ferramentas, panos... Os Uaicuru's realizaram uma longa conferência entre si e o resultado das discussões foram levados aos portugueses pelo capitão Paulo. Responderam que aceitavam a proposta, mas queriam saber quantos escravos os portugueses iriam lhes mandar para fazer aquelas roças porque eles não eram cativos e o mesmo responderam a respeito das casas, (...) a madeira para elas era muito dura e iria machucar os seus ombros, todos as queriam, "mas que fosse fazer os Portugueses. Quanto aos casamentos, aceitavam as mulheres portuguesas, mas sem a condição de não poderem largá-las, isso era inadmissível e nem aceitaram terem que se batizar para contrair esses matrimônio. (SERRA, 1850: 351).

Diante dessa convicção absoluta dos índios em sua condição de senhores, Ricardo Franco desistiu de transformá-los em vassalos de El-Rei. Optou por distribuir “mimos” às lideranças indígenas e sugeriu que viessem a Cuiabá para recebê-los. Outra vez o sentimento de nobreza do Guaicuru desconcertou o narrador. Disseram-lhe que “não eram cativos e que só alguns Guaná gostosamente se empregam, por interesse nesse trabalho”. (SERRA, 1850: 350)

O narrador foi surpreendido novamente, quando Dona Catharina, integrante da “nobreza” Guaicuru, separou-se do marido. O Comando do Forte de Coimbra colocou seus oficiais à disposição para o novo casamento, mas todos foram rejeitados, por serem julgados “inferiores”. Quando aceitavam portugueses para casamento, davam-lhe fardão e bastão para se tornar capitão. E o mesmo servia para os espanhóis, porque eles, os Guaicurus já nasciam capitães.

A “guerra justa”, usada contra os índios que não se submetiam a religião católica e à Sua Majestade, foi inútil, pois os Guaicurus eram insuperáveis militarmente. De 1725 a 1791, os portugueses tentaram destruir esses seus inimigos” sem sucesso algum, restando apenas opção de buscar o estabelecimento de uma relação política “amistosa”.

No período de 1725 a 1791, segundo os relatos, foram mortos 45 portugueses. Darcy Ribeiro (1979) informou que quatro mil portugueses foram mortos no contato com os Guaicuru. Os dois números são duvidosos. O que fica explícito nas fontes são os prejuízos materiais e as perdas humanas dos portugueses. Estas são difíceis de calcular, mas considerando a apreensão que os narradores transmitiam em seus relatos, pode-se afirmar que foram muito grandes.

“Amansar os portugueses”

Ricardo Franco de Almeida Serra afirmou que os Guaicuru acreditavam ser sua nação soberana, dominante dos demais índios, sendo as outras suas cativas, nem se julgando inferiores aos portugueses e espanhóis, “gabando-se diariamente de que apesar de sermos muito bravos nos souberam amansar.

Essa expressão, “amansar os portugueses”, reaparece no relato sobre os contatos sexuais entre as índias e os homens portugueses. Segundo o narrador, as mulheres *Uaicuru’s* deitavam-se com aqueles portugueses que pagassem mais. As Guaná, de eram ainda mais sagazes, exigiam o pagamento adiantado pelos seus favores sexuais (SERRA, 1850). O etnocentrismo do narrador é radical nessa informação. Tomando como referência os seus pressupostos cristãos sobre a sexualidade, considerou esse comportamento como prostituição.

Entretanto, no mesmo relato, Ricardo Franco de Almeida Serra (1950) informou que os índios consideravam esse comportamento sexual uma estratégia de contato com os europeus. Os Guaná se orgulhavam das relações sexuais das suas mulheres com os portugueses e as tornavam públicas. Já os Guaicuru negavam que as suas mulheres eram pagas por essas relações sexuais. “Faziam sem malícia”, segundo os índios, e o objetivo dessas amizades era “amansar os portugueses”.

“Viviam das suas vizinhanças”

Para os narradores, os Guaicuru eram convictos da sua superioridade em relação às demais nações indígenas. Acreditavam que as nações guerreiras atuavam por delegação deles. Assim, as incursões que os Kayapó e Bororo faziam contra os portugueses em Mato Grosso, e demais correrias que índios da América Sul impuseram aos portugueses e espanhóis, eram méritos seus, uma vez que eles eram os senhores de todos esses índios doados pelo ser supremo, o pássaro Caracará, que os criou (SERRA, 1850).

O mito de origem dos Guaicurus, transcrito por Ricardo Franco de Almeida Serra, é a referência mais forte na elaboração das representações dos portugueses sobre um povo que se acreditava eleito para governar todas as nações do mundo.

Deus fez os brancos, os negros e demais nações de índios e esqueceu-se dos Uaicuru’s. Quando se deu conta de seu esquecimento deu licença ao pássaro “Caracará” para criar os Uaicuru’s. O “Caracará” comeu uns peixinhos, que fermentados se transformaram em uma ninhada de Uiacuri’s. Há uma variação do mesmo mito que afirma que o “Caracará” pusera um ovo, e chocando esse ovo nasceu um homem. Este Homem desejou propagar-se e viu um buraco no caule de uma frondosa árvore e nele entrou. Algum tempo depois brotou do buraco que o homem tinha entrado um enxame de abelhas e outro de Uaicuruzinhos. Quando Deus viu a perfeição da obra, concedem ao “Caracará” que desse por arma à sua criatura, a lança e o porrete e com elas conquistarem as outras nações e Fazê-las suas cativas, pois sobre todas elas lhe dava domínio e senhorio. (SERRA, 1850: 358)

O narrador insiste no fato de que só os Guaicuru de “origem” acreditavam nessa “pantunha” e os demais não lhe davam crédito. Porém, na continuação do relato o autor não consegue omitir o seu esforço em desqualificar a religiosidade Guaicuru em suas afirmações:

Não têm crença alguma, mas não matam o Caracará, não pelo respeito a esse pai comum, mas por medo de desgraça, porque criam que assim fazendo depois indo para casa cairiam do Cavalo e destroncariam algum membro do corpo. (SERRA, 1850: 358).

Ricardo Franco, apesar do seu esforço, não conseguiu diminuir a força do mito de origem Guaicuru em seu relato. Ele fez uma analogia do mito com a lenda romana sobre uma cabeça que foi encontrada, ainda fresca, quando foram feitas as escavações para alicerces do Capitólio, indicando que os deuses concederam aos romanos o domínio sobre as mais nações do mundo (SERRA, 1850: 390).

Essa comparação dos Guaicurus com os romanos colocou o narrador em uma contradição que não conseguiu escapar. Teve muita dificuldade em esclarecer que a sua comparação não tinha intenção de dizer que os índios tinham as mesmas virtudes dos romanos. Essa contradição na qual entrou obrigou-o a muitas virtudes dos Guaicurus.

A preocupação do narrador era o fato de não serem agricultores e considerarem essa atividade somente digna dos cativos. Segundo ele,

Tudo se opõem ao aldeamento permanente, sendo uma nação errante inimiga da agricultura, e vaidosa despreza a fadiga d'ella. (SERRA, 1850: 348)

Segundo Ricardo Franco (1850), os Guaicurus se locomoviam dentro de seu território com muita frequência. Percorriam grandes distâncias numerosas cavalgadas, atacando os grupos indígenas vizinhos. Por esse motivo, o domínio do cavalo foi fundamental, tanto para os deslocamentos internos quanto para as expedições militares. Segundo os relatos, o rebanho equino dos Guaicurus variava entre seis e oito mil animais, que consumiam muito pasto.

Com incerta morada, trazem nos seus cavalos as suas casas, que consiste em uns grandes taquaroçus que lhes servem de cumeeira, outras menores de esteios, e umas poucas de esteiras, das quais as maiores formam o tecto, e as outras as paredes das suas volantes casas, que armam brevemente com divisões das mesmas esteiras, segundo o número das famílias. (SERRA, 1844: 222)

Também a mobilidade desse povo dentro do seu território era facilitada, devido à otimização de seus poucos pertences e às diferentes utilizações que faziam dos mesmos. Por exemplo, os couros, além de serem utilizados para armar tendas e fazer roupas, serviam como “pelotas”, para atravessar rios. Segundo o narrador, essas travessias eram muito rápidas. Para atravessar velhos e crianças juntavam várias “pelotas” e faziam uma “segura barsa”. Essa técnica dava muita mobilidade aos Guaicuru (SERRA, 1850: 353).

Somente o Rio Paraguai atrapalhava um pouco os deslocamentos desse povo. Entretanto, era uma fonte importante de alimentação. Suas águas forneciam muito peixe e jacaré, que buscavam nas baías e pastos. Acompanhavam a vazante consumindo pescado e alimentando os cavalos. Nos campos caçavam porcos e veados (SERRA, 1844: 221). Quando começavam as cheias, acompanhavam a vazante de volta, isso fazia com se escasseasse a pesca. Passavam, então, a coletar palmitos, a fazer uma farinha do tronco da bocaiuva e armazenar polpa de cocos.

A vassalagem de povos vizinhos para com os Mbayá-Guaicuru é anterior à conquista, uma vez que havia sido observado por Ulrich Schimidel na sua viagem ao Chaco em 1542 (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). A adoção do Cavalo pelos Guaicurus permitiu-lhes, contudo, um raio de ação mais amplo e, ante a violência da conquista europeia, uma resistência que outros povos dificilmente poderiam oferecer.

Os rivais à altura dos Guaicurus eram os índios Payaguá, que submetiam os portugueses às mesmas dificuldades “no ano de 1728 mataram no Rio Paraguai

muitos portugueses e índios Paresi, que vinham do sertão” (PRADO, 1795/1839: 41). Nesse episódio, os Payaguá “pilharam objetos de metais e jogaram fora o outro, ou trocaram com os espanhóis por bagatelas” (idem: 42).

Os Payaguá viviam na água e eram muito valentes nas suas canoas e se uniam aos Cavaleiros para cometerem funestas hostilidades aos portugueses e espanhóis. Viviam em harmonia com os espanhóis e mudaram-se posteriormente para as suas terras, abandonando a amizade com os Guaicurus.

As fontes de cativos mais importantes para os Guaicurus eram Guaná, embora o confronto entre as duas nações fosse muito além do fornecimento de cativos. Existia um mecanismo de integração dos Guaná à cultura guaicuru e no confronto iam se integrando à sociedade de seus opressores. A violência contra os Guaná... “fez se recolhessem cativeiros dos seus opressores. arrancando as sobancelhas e pestanas como eles, e enlaçando-se por casamentos” (D’ALLINCOUST, 1857: 363).

Segundo o relato de Ricardo Franco Serra (1844: 223), os Guaná reproduziram a violência que recebiam de seus opressores. Um exemplo é a compra de cativos: “aumentaram a sua população em 600 indivíduos, procriando e comprando *Xamicoco*”.

Para o narrador, os Guaná, diferente dos Guaicurus, poderiam ser aldeados, pois possuíam residência fixa em terras férteis. Viviam em grandes casas, plantavam milho, mandioca e batatas. Teciam bons panos e alguns Paicús (SERRA, 1844: 223).

As informações desses relatos precisam ser sempre relativizadas. Na descrição de Ricardo Franco de Almeida Serra o que percebemos é que o cotidiano em uma aldeia Guaná era marcado por trabalho intenso. E nessa descrição (SERRA, 1844: 224) o leitor é surpreendido pela observação seguinte: “Ainda que pareçam assaz preguiçosos, pescam não só o sustento e vestes, mas também para os Guaicurus, que o como seu cativo a quem dão uma boa porção de alimentos e panos, às vezes com violência. Além de sustentar os Guaicurus, ainda sobra para vender em Coimbra; redes, panos, galinhas, batatas e alguns porcos, tendo ficado mais ricos que *Uaicuru’s*. Nas cheias, os Guaicuru se estabelecem nos terrenos do Guaná para alimentarem-se e os cavalos, enquanto tem os frutos cultivados pelos Guaná, mesmo assim sobra para Guaná venderem em Coimbra”.

Para o pesquisador que já leu outros textos seus, o que torna Ricardo Franco irreconhecível neste relato é a sua esperança de que os Guaicuru viessem a imitar os Guaná. Contradição incompreensível se lida fora do seu contexto. A partir de qual pressuposto o narrador inferiu que o opressor pudesse desejar imitar os seus cativos?

Os Guaná foram apresentados nos relatos como um conjunto de várias “tribos”. Tinham uma população maior que os Guaicurus. Entretanto, sustentavam estes, “

na urgência de ficarem em paz com os seus opressores. Porque os Guaicuru conhecedores da sua superioridade bélica flagelam os Guaná, com guerras de diárias emboscadas, não sobre as suas aldeias que eram cercadas de estacas, mas estragando. suas plantações e espreitando suas roças para matar e cativar Guaná. Esses danos obrigavam os Guaná a pedir paz, dando-lhes “voluntariamente” parte de suas colheitas para pouparem suas vidas. (SERRA, 1844: 224)

Essa passagem do relato de Almeida Serra denota à não submissão passiva dos Guaná aos Guaicuru. Apesar da violência que sofriam e das poucas possibilidades bélicas contra os seus opressores, não deixaram de buscar alternativas de defesa militar contra os Guaicurus. As aldeias cercadas de estacas são um exemplo dessa resistência Guaná à sua situação de cativos.

Os Guaná buscaram também, formas políticas de resistência contra os seus opressores. Segundo Almeida Serra, no ano de 1799 dois Guaná foram a Vila Bela com o Capitão Ayeses Pinto, e outro Guaná para Vila Maria. Os Guaicurus imaginaram que esses foram em busca de outras terras para mudar-se. Depois desse episódio, os Guaicurus mudaram o tratamento dispensado aos Guaná. Passaram a chamá-los de amigos e parentes, convidando-os para as suas festas e mesmo para as suas mesas. Temeram muito perder mulheres, parte de seu sustento e das suas forças militares, uma vez que os Guaná também compunham as expedições bélicas dos Guaicurus. “Isso deixou os Guaná mais conformados, mas os Guaicurus, no entanto, não deixaram de às vezes cometer violências contra os Guaná e os chamar de cativos”, (SERRA, 1844: 223)

Os Guaná viviam separados dos Guaicurus, mas mantinham constantes relações com eles, e alguns passavam para o corpo social dos Guaicurus, como filhos. Esses que passavam a viver entre seus opressores, “assimilavam a sua soberba e passavam a tratar seus antigos parentes como escravos” (SERRA, 1797/1844: 223). Este é caso de capitães que tinha mães Guaná, que quando as recebiam faziam-nas sair da mesa e comer no chão.

Outro povo indígena que chamou a atenção dos narradores, devido à sujeição pelos Guaicuru, foram os *Xamicoco*, descritos como numerosos e bárbaros, porque ainda não tinham sido domados. Viviam nas serras, devendo à aspereza do terreno a sua defesa (D’ALLINCOURT, 1857: 185).

O que é interessante nessa representação é o destaque que os narradores deram ao fato dos Guaicurus tratarem os *Xamicoco* como “bárbaros”, antes de “domá-los”. A mesma opinião dos portugueses sobre os seus opressores, por não terem conseguido dominá-los.

A desqualificação desse povo é radical nas representações portuguesas. “São miseráveis, não plantam, nem tem casa. Dormem em camas e comem uma folha carnosa de arbusto”. Seus alojamentos eram distantes, “faziam muitas guerras aos outros, vendendo alguns prisioneiros que apanham aos *Uaicuru*’s. Com medo dos mesmos se concentravam nos matos do terreno. “Os Guaicuru dão aos *Xamicoco* o mesmo tratamento que davam aos Guaná” (SERRA, 1844: 223).

Em 1801 os *Xamicoco* chamaram os Guaicurus e venderam lhes 200 pessoas entre crianças e adultos, fazendo paz e convidado para fazer guerra a outro Xamacoco. Passaram a ser cativos dos Guaicuru. Estes “com refinada política deixaram alguns dos seus ali casados, o ataque de D. Lázaro de Ribera à Coimbra, que os fez retirar para o lado português, abandonado suas mulheres” (*idem*).

Entre os cativos Guaná e *Xamicoco* há uma semelhança muito destacada pelos relatos. Era a assimilação da identidade do seu opressor. “Os adquiridos pelos Guaicurus eram os mais cruéis inimigos da sua mesma nação” (SERRA, 1844: 223). Os Guaná rejeitavam até as suas mães, fazendo-as comer no chão como os cativos, como já foi referida. Essas informações foram tratadas com relevância pelos narradores.

Além de Guaná e *Xamicoco*, existiam entre os Guaicuru, Bororo, Kayapó, Chiquito ou Cauni. Assim como alguns negros e *caburés* já nascidos entre os Guaicuru. O relato dá destaque para a nação dos Guaxí, antigamente ligados aos Guaicuru, fazendo naquele momento conjunto da sua nação (SERRA, 1844).

Segundo Ricardo Franco de Almeida Serra (1850), poucos eram Guaicuru verdadeiro, integrante da nobreza. Dos 2.600 integrantes dos aldeamentos Guaicuru, no ano de 1797, 600 eram Guaná, aldeados e separados, havendo 500 Guaná entre os Guaicurus, como cativos, e 500 *Xamicoco*. Quanto aos mil indi-

vídus restantes, segundo o narrador talvez 200 fossem *Guaicuru verdadeiros*. Os outros 800 indivíduos eram Bororó, Chiquito, Kayapó, Cuyabá, alguns negros e caburés, bastardos filhos e netos. Todos eles, segundo o relato de Ricardo Franco, eram obrigados a se misturar através do casamento.

O narrador, tomando como referência temporal o momento que estava escrevendo o seu relato, em 1803, afirmou:

há quatro anos havia perto de Coimbra 800 *Uaicuru's* e 600 Guaná e em Miranda mais 800. Atualmente 2600 pessoas adjacentes a Coimbra, porque compraram dos *Xamicoco*, que vivem a ocidente da Bahia Negra 400 crianças e prisioneiros, entre índios sua mesma língua (SERRA, 1845: 206).

Por essa razão a guerra era vital à sobrevivência da sociedade Guaicuru. Os aprisionados em guerra, *Xamicoco*, Bororo, Guaná e outras nações, quando chegavam, foram considerados membros Guaicuru.

Os prisioneiros preenchiam suas perdas em guerra com “a estranha prática de não de deixarem nascer os filhos”, ficando os Guaicuru com um composto de muitas outras nações, formando um corpo unido, “sempre pronto para a guerra e a cativar outros índios” (SERRA, 1845: 210).

Fronteira humana

Segundo Carvalho (1992), as hostilidades de fronteira entre grupos diferentes faziam parte de um mecanismo de controle territorial muito generalizado no Chaco. As reações indígenas à conquista devem ser entendidas dentro dessa dinâmica, da qual tanto espanhóis quanto portugueses procuraram se aproveitar em benefício próprio.

O ódio dos Guaicurus aos espanhóis era mais forte do que a inimizade com os portugueses. À memória de muitas traições e O avanço castelhano pelo alto Paraguai fez com que, ameaçados tanto pelos espanhóis quanto pelos portugueses, se decidissem por negociar a paz com estes últimos. Para isso dois chefes Guaicurus se dirigiram a Vila Bela da Santíssima Trindade em 1791, Capital da Capitania de Mato Grosso, para audiência e assinatura de tratado de paz com o Governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro. Segundo Ricardo Franco de Almeida Serra (1845), esse tratado foi respeitado com rigor pelos Guaicuru.

Os espanhóis não adotaram a política lusa para com os Guaicurus. As expedições militares contra esses continuaram. Em 1796 e nos anos seguintes, “os *Uatedéo*, os *Ejuco*, os *Kadiwéu* e outros grupos se transferiram dos seus antigos pousos junto das colônias espanholas e, especialmente da vizinhança do forte de Bourbon ou Olimpo, para região do forte de Albuquerque, ao passo que aqueles do Rio Mondego se puseram sob a proteção do forte português de Miranda, ambos construídos para defesa contra as supostas ameaças espanholas (BOGGIANI, 1945: 266, apud CARVALHO, 1992: 468).

Os portugueses, por sua vez, reconhecendo que a aliança com os Mbayá lhes seria de grande valia para garantir suas conquistas contra os espanhóis nos domínios de Miranda, Coimbra e Albuquerque, não pouparam esforços para tentar conquistar-lhes a confiança. No século XIX, ainda que Hercules Florence (apud D'ALLINCOURT, 1857) registrasse umas últimas expedições contra os Guaicuru, a política colonial de distribuir “mimos” a esses índios ainda continuava. O relato de Florence informa que um chefe Guaicuru, Tacalaguana, chegou a ser reconhecido como oficial superior do exército pelo governo imperial e era frequentemente presenteado (CARVALHO, 1992: 468).

Ricardo Franco, em um documento para o governo da capitania de Mato

Grosso, dava nota de que nas serras de Albuquerque viviam muitos Guaicuru, que eram indispensáveis para barrar um ataque espanhol aos domínios portugueses. Segundo Ricardo Franco era necessário proteger esses índios dos espanhóis porque estes se esforçaram muito para atraí-los para sua antiga amizade e terras.

A maior preocupação de Ricardo Franco neste documento era a defesa da capitania de Mato Grosso. Ele fez uma descrição detalhada da geografia da fronteira, não deixando de considerar as populações indígenas como parte de uma estratégia, tanto política como militar contra os espanhóis.

Para a defesa militar da Capitania, o narrador citou como estratégicos, “os alagados pestilentos do Guaporé, as altas serras dos Paresi e as numerosas nações indígenas do vale, sendo necessário primeiro domesticá-las e vencê-las” (SERRA, 1850: 380).

Quanto os Guaicuru, o narrador dizia que estes eram:

uma barreira temível entre portugueses e hespanhoes, que dificultava a estes últimos a navegação do Paraguai. Esta barreira consistia nas duas nações de índios: Payagua e Guaykuru, além de outras suas aliadas que o sempre o terror da província de Chiquitos e da Cidade Assumpção; mas hoje os hespanhoes, sabendo ganhar a sua amizade, aplainaram este obstáculo utilíssimo e indispensável aos seus fins, adquirindo nestas duas nações, já reduzidas a sua amizade, guias para os seus meditados projetos. (SERRA, 1850: 389).

Os Guaicurus foram integrados às estratégias militares na fronteira. Ricardo Franco, transcreveu uma informação dos índios sobre a fundação de uma vila em 1777, próximo à fronteira. Nessa vila havia sido edificado um fortim, com artilharia miúda e aproximadamente 400 soldados.

O narrador descreveu a habilidade política dos Guaicurus, que cercados pelos espanhóis e portugueses, procuraram a amizade dos portugueses. Dessa forma, o Forte de Coimbra foi uma barreira para os ataques espanhóis contra os Guaicurus. No entanto, quando os espanhóis propuseram a reconciliação, os índios foram pragmáticos, aceitando-a imediatamente, mas sem abrir mão da amizade dos portugueses (no ano de 1800), o que lhes dava muitas vantagens, fato que foi abominado pelo narrador. Dois anos antes da estada do informante entre os Guaicuru, os índios tentaram mudar-se para o lado espanhol, em sua maioria os *Ejuéos*. Os termos utilizados pelo cronista para definir essa atitude foi “ridícula soberba e vaidade” (SERRA, 1850).

Para evitar esse episódio que seria desastroso para a política de defesa da fronteira dos portugueses, estabeleceu-se a negociação com os Guaicurus tendo como intermediário a filha do Capitão Queimá, D. Catharina. Essa negociação, segundo as fontes consultadas, foi favorável aos portugueses, que retribuíram convidando D. Catharina para vir a Cuiabá receber “mimos”. “A mesma consultou os seus e decidiu que ela não viria, pois era solteira, e poderia haver alguém que a quisesse em casamento em Cuiabá, o que ela não poderia aceitar: por ser uma Dona Principal e filha do importante Capitão Queimá” (idem).

Recebiam pela “amizade” com os portugueses 20 mil cruzados (o texto não informa se por mês ou por ano, mas de qualquer forma deveria tratar-se de uma quantia considerável), além de presentes como vacas, prazos etc. Os espanhóis também ofereciam dinheiro e presentes em troca de informações sobre os portugueses.

À medida em que os contatos foram se intensificando os Guaicurus foram percebendo a importância de sua população no jogo político dos portugueses e espanhóis e avaliando as estratégias políticas dos mesmos dentro dos seus reais objetivos. Com essa compreensão é que, ano de 1801, decidiram transferir parte

da sua população, juntamente com um contingente de seus aliados Guaná, para o lado espanhol.

Em março de 1802, passaram os Guaicuru (Kadiwéu) que viviam no forte de Bourbon (lado espanhol) para próximo do forte de Coimbra, sendo 300 pessoas, com muitos cavalos. Em novembro foram 380 pessoas, com 1200 cavalos (SERRA, 1850).

Essa postura política dos índios preocupou muito os portugueses, fazendo-os se esforçar cada vez mais para manter os mesmos do seu lado e de forma cada vez menos discreta. Os espanhóis, por sua vez, não deixavam de fazer o mesmo esforço.

para atrair os *Uaicuru's* para as suas antigas moradas e tirá-los das possessões portuguesas e assim avançar para o lado português sem embargos. (SERRA, 1850: 391)

Tanto para Portugal quanto para Espanha, manter os índios do seu lado era uma questão de estratégia e quanto mais eles percebiam essa situação mais tiravam proveito. Por exemplo, as “camaradagens” das mulheres Guaicurus ficavam mais dispendiosas para os portugueses à medida em que os índios iam percebendo a fraqueza dos seus oponentes. Os portugueses demonstravam profunda irritação com os índios, rotulando a postura destes como “lisonja e perfídia” (idem).

O narrador reconheceu que a política Guaicuru era uma necessidade para se equilibrarem entre duas nações inimigas, “cuja amizade tem recíproca necessidade; procedimento a que tanto podemos chamá-los; inconstância natural, como precisa prudência (SERRA, 1850: 391).

Em 1826, Luiz D'Allincourt (1857), escreveu a sua reflexão sobre o sistema de defesa que devia ser adotado na fronteira do Paraguai, em consequência da revolta e dos insultos praticados pela nação dos índios Guaicuru.

Era preciso também convencer os índios a mudar a localidade de suas aldeias e que isso lhes convém a suas utilidades e segurança. Era preciso buscar meios para fazer chegar ao conhecimento dos capitães Guaykuru, que o ressentimento do Governo da Província era somente contra o principal deles e que iludindo os mais, foi causa de quebrarem conosco a paz e boa harmonia que eles mesmos procuravam e há tantos anos Juraram solenemente, mas que o mesmo Governo está propenso a uma sólida reconciliação para o sossego recíproco, voltando eles aos seus deveres e que sente amargamente que se tiveram algum motivo de desgosto não se dirigissem a eles para dar providências que julgasse necessária e por vias dos oficiais comandantes na fronteira ou imediatamente, para o que haviam sempre o caminho franco desta sorte semeando a divisão entre aqueles chefes, obteremos os meios mais seguros de chegarmos aos fins que melhor convém às nossas circunstâncias e uma vez que um deles se desligue, não tardarão os outros a imitá-los, por que segundo o meu pensar acho difícil reduzir-los todos ao mesmo tempo; e assim mostrando-nos contra um só, conservamos a nossa dignidade, e damos prazo a estes para que suplicando a nossa amizade, lhes mostremos que generosos, sempre lhe damos a lei. Todo esse procedimento deve ser conduzido de maneira tal, que por eles seja bem compreendido, para que entrem; como deseja, no caminho da razão. (D' ALLINCOURT, 1857: 362)

Não deveriam ser esquecidos também os valentes Guató,

espalhados ao redor dos Guaicuru. Mimar seus principais e estimular sua antipatia aos Guaicuru, estreitando amizade com estes para que sirvam de barreiras naqueles pontos, que navegam os Comboios portugueses. (D' ALLINCOURT, 1857: 362)

Em 1791, os Guaicuru se reconciliaram com os portugueses, indo seus chefes principais até Vila Bela, buscando a paz. Segundo o narrador, “reconheceram-se vassallos de El-Rei, o que tem se repetido, nos primeiros dous mezes deste ano de 1797, já três capitães, um Guaná e dois Guaicuru, vieram prestar paz e home-

nagem e pediram Carta Patente (SERRA, 1844: 222).

Escandalizados do mau tratamento e rigor com que os Espanhóis mataram muitos, deixaram as margens do Paraguai em que vivem próximo a elas, e se mudaram para o rio mondengo, o que já outras vezes anteriormente tinham feito para as Serras de Albuquerque.

Era preciso participar os paraguaios que sua atitude fez com que os Guaicurus voltassem a ser hostis com os portugueses, pela traição praticada pelo comandante do forte de Olimpo, prendendo o Capitão Cabalá,

quando o rogo do mesmo comandante fez o nosso Antonio Peixoto de Azevedo, na boa fé, entrasse no forte e por este modo pensaram os índios que um brasileiro é que tinha entregado o seu chefe principal, que tantos cuidados haviam dado aos paraguaios. (SERRA, 1844: 364)

Nas palavras de Ricardo Franco de Almeida Serra (1844: 365), os paraguaios:

devem sentir muito prazer com a revolta dos Guaicuru, não só por se ver livre dos cuidados que eles causavam, como também por que agora recai sobre nós males semelhantes aos que sofreram os paraguaios, e de que por tantas vezes, nos acusaram, suposto que falsamente, de sermos os agentes, pela compra que fazíamos dos gêneros roubados. Além disso desconfio muito de ser sincero o desejo d'aquella República sobre as relações de amizade e comércio para conosco.

“Um imenso país devoluto”

“Até o ano de 1775 os *Uaicuru's* e os Payaguá ocupavam um imenso país devoluto” (SERRA, 1850: 381). Esse termo “devoluto” denota a dificuldade desse narrador em considerar a territorialidade Guaicuru.

No mesmo relato, onde Ricardo Franco de Almeida Serra considerou o espaço ocupado pelos Guaicuru como devoluto, afirmou que esse povo dominou a margem oriental do Rio Paraguai, das serras de Albuquerque, limites leste do Pantanal até ao Iguatemy, região que atacavam com frequência regular, e a região do Chaco Paraguaio e Boliviano, na margem ocidental do Rio Paraguai. Se impuserem às demais nações indígenas de forma implacável e foram o terror das províncias de Mochos e Chiquitos.

A desconsideração acerca da territorialidade indígena no período colonial pode ser observada a partir do próprio discurso dos portugueses. O relato da memória de um funcionário da coroa portuguesa, Francisco de Lacerda e Almeida, apontou essa possibilidade. Ele descreveu um episódio ocorrido durante uma viagem sua à província de Mochos. O ocorrido em questão foi uma caçada e salga de vacas silvestres, sendo sua carne estendida sobre a canoas e em seguida roubada pelos jacarés. Os viajantes irritavam-se como se esses fossem criminosos “como se aqueles campos os pertencessem, e não estivéssemos nós tão culpados como eles” (LACERDA e ALMEIDA, 1874: 110). O narrador, ao ironizar os castelhanos, questionava também a colonização lusitana, embora não fosse essa a sua intenção, e demonstrou a contradição da mentalidade lusitana frente à expropriação dos territórios indígenas.

A dificuldade em descrever as sociedades indígenas dessa região central da América do Sul advém do modelo ideal de sociedade indígena para os portugueses, os Guarani. Esse povo, segundo Monteiro (1994), nos séculos XVI, XVII e XVIII, era a referência de predadores de índios e missionários, devido à sua regra de residência em aldeias fixas e prática da agricultura, que guardava semelhanças com a europeia. As nações indígenas que não tivessem semelhança com

esse modelo eram consideradas muito atrasadas pelos colonizadores. Como os Guaicuru não se enquadravam nesse modelo, era desconsiderados como sociedade. Nesse caso, não possuía um território, se definirmos o conceito de “território” como a inter-relação entre o espaço e as sociedade (MALDI, 1997: 187).

No final do século XVII, esse povo se deslocou do Chaco para as barrancas do Rio Paraguai. Era

o povo mais extensamente distribuído na parte meridional e central do Chaco. Compreendiam os Abipón, Mocovi, Toba, Pilagá, Payaguá e os Mbaya. Os Mbaya ocupavam o território mais setentrional e, em 1767, se achavam divididos em Apacachodegodegi, Lichadotegodi, Eyibegodegi e Gotogegodegi, na margem oriental do Paraguai; Guetiadegodi e Cadiguegodi ainda na margem ocidental do Grande Chaco. (CARVALHO, 1992: 462)

Segundo Denise Maldi (1997: 194), “em 1632, os bandeirantes atacaram a Província do Itatim”. “Seguiram-se novos ataques em 1638, 1639” e em 1647 e 1648 sofreram um violento ataque paulista. “Esta última e definitiva destruição do Itatim tornaria este território Segundo John Manuel Monteiro (1994), as missões do Itatim se localizavam ao longo das margens do Rio Paraguai, exclusivamente indígena ocupado pelos Mbaya-Guaicuru e os Payaguá, vindos do Chaco e que por muitos anos, seriam irredutíveis. Esses povos, pela sua resistência ao colonizador, formaram uma fronteira à expansão Ibérica no Chaco. O historiador Uacury Ribeiro de Assis Bastos (1978) chegou a considerar a existência da “*terra mbaiana*” como uma fronteira que bloqueou a expansão dos colonos de Assunção, ocasionando um recuo na própria colonização”

As incursões dos colonizadores espanhóis no Chaco ocorriam desde o século XVI, assim como os contatos com os Guaicurus. “Entre 1521 e 1526, Aleixo Garcia atravessou o Chaco Boreal, atingindo os contrafortes andinos” (CARVALHO, 1992: 461). Essas incursões para o centro da América do Sul foram concomitantes à Conquista do México iniciada em 1519 (Hernan Cortez) e à conquista dos Andes por Francisco Pizarro (1521). Antes inclusive dos portugueses começaram a ocupar definitivamente o litoral da América do Sul, e quase trezentos anos antes da sua ocupação do Pantanal e adjacência, que só aconteceu de fato no século XVII.

Os espanhóis em suas incursões pelo Chaco foram fundando feitorias e cidades, como é o caso de Assunção, Santa Cruz de la Sierra em 1548, por Nuflo de Chavez. “Em 1542, Domingo Martinez de Irala, chegou ao forte de Assunção, também a partir do litoral catarinense, Nuñes Cabeza de Vaca, com o propósito de pacificar os índios Agaces e de organizar uma expedição contra os Guaicuru, enviou Martinez de Irala para a região dos Xaraiés, enquanto ele próprio se dirigiu para oeste, retornando, no entanto, devido às dificuldades encontradas” (CARVALHO, 1992). “Mais tarde, Nuflo de Chavez efetuou duas outras expedições, uma na região habitada pelos Guaicuru e, a outra subindo o Pilcomayo” (CARVALHO, 1992: 460-1).

Essas incursões não passaram de roteiros para se chegar às riquezas dos Andes. Somente no final do século XVI os espanhóis ocuparam sistematicamente as regiões periféricas do Chaco. Essas expedições tinham o objetivo de pacificar os índios para abrir um caminho para o Peru, mas foram frustradas. No entanto, não deixaram de exercer violentas pressões sobre os povos da região, reduzindo algumas etnias e diminuindo outras em população.

Em 1750, o tratado de Madrid garantiu aos portugueses praticamente todas as terras que haviam conquistado causando graves problemas para os jesuítas que, além disso, foram logo expulsos da América.

Os jesuítas, também, não foram bem-sucedidos no Chaco, e uma vez que a maioria dos povos indígenas era de caçadores e resistia à ideia do aldeamento permanente, como eles faziam. Só tiveram sucesso quando as violências dos colonos aumentaram e os índios viram nos aldeamentos a segurança, criando na região um verdadeiro estado jesuítico. No entanto, os índios não aceitaram o aldeamento sem antes negociar. Uma das exigências foram a dotação de gado, vacum e cavalos, para se aldearem (idem). Depois que os jesuítas foram expulsos, os franciscanos assumiram as missões, mas a maioria absoluta das missões fracassou.

Foi só depois da expulsão dos jesuítas que se conseguiu iniciarem a catequese entre os Guaicuru. Em 1760, o padre Sanchez Labrador fundou a missão de Nostra Señora de Belén. O jesuíta Francisco Mendez missionou no Itapucu, entre os Lichagotegodi.

No meio do caminho tinha uma pedra

Até 1725, os Guaicurus eram desconhecidos, em função dos Payaguá, que eram o terror do rio Paraguai. Estes foram derrotados em 1734, morrendo seiscentos deles e sendo escravizados 266, por uma expedição paulista, à qual se juntou um contingente Bororo, chefiado por Antônio Pires de Campos, que se tornou seu chefe (CARVALHO, 1992: 466).

Depois da segunda metade do século XVIII, “a resistência payaguá começou a diminuir, tornando-se chefe dos Payaguá, Epilig Iyegí, o filho de um cacique Guaicuru com uma índia Payaguá, a qual o educou em Assunção onde foi batizado com o nome de Lorenzo” (idem). Os Payaguá perderam o controle do Chaco para os Guaicuru definitivamente e sua população quase foi exterminada. Segundo Guido Boggiani, no Governo de Francia, no fim do século XIX, restavam apenas 50 Payaguá no Paraguai.

Mas o fim do domínio payaguá nas margens do Rio Paraguai não foi o fim do terror dos portugueses. Segundo Ricardo Franco, os Guaicuru passaram a praticar muitas

mortandades em portugueses e espanhóis sem que jamais fossem domados (...). Fazem longas jornadas para devastarem os terrenos e povos que os cercam, com cavalos (...), animais que acostumados a grande ligeireza, criam compram aos espanhóis a troco de fortes, grossas e bem tecidas mantas de algodão, que fabricam, furtando-lhes enfim, por liquidação de contas, quanto podem. (SERRA, 1844: 221)

No fim do século XVII, os Guaicuru começaram a se fixar definitivamente na margem esquerda do rio Paraguai (CARVALHO, 1992: 466). Dominaram a bacia deste rio, da foz do Coxim no Taquari até o Iguatemi, onde esses cavaleiros faziam suas correrias.

Ao passar desse limite, as monções entravam em território Guaicuru, ficando expostas aos ataques fulminantes desses índios e só tendo um mínimo de segurança depois que o governo da Capitania de Mato Grosso firmou um acordo de amizade com os Guaicuru, no ano de 1791, em Vila Bela. Entretanto, esse acordo não significou a paz definitiva para as monções. Os Guaicuru continuaram a atacá-las assim como as fazendas no Pantanal. Esses ataques preocupavam muito a autoridades da Capitania, fato confirmado por Hercules Florence (CARVALHO, 1992), que informavam sobre uma expedição saída de Cuiabá para dar combate aos índios-cavaleiros.

Segundo o relato de Florence, os Mbayá Guaicuru, em meados do século XIX, momento que esse viajante esteve em Mato Grosso, contavam com 4 mil

homens em armas. Esse exército Guaicuru, a as de não portar armas de fogo, ainda era suficiente para intimidar os colonos, se considerarmos que esse número de Guaicuru em armas era quase a população branca da capitania de Mato Grosso, que segundo Ricardo Franco, em 1800, somava 4.242 pessoas.

Nos campos abertos, um ataque dos cavaleiros Guaicuru era o desastre mais temido pelos bandeirantes.

Montado sem sela, agarrando-se à crina do animal, o corpo inclinado para o lado a fim de não constituir alvo fácil, os índios cavaleiros avançam em formação cerrada, munidos de boleadora e lança. Por isso mesmo, tribos indígenas agricultoras, mais indefesas, passaram a aceitar a proteção de grupos equestres, cuja grande mobilidade lhes permitia, além disso, intermediar o escambo de produtos entre os europeus e os indígenas, e entre culturas indígenas diferentes. (D'ALLINCOURT, 1857: 467)

Rodrigues do Prado descreveu as tentativas dos Guaicurus de se aproximar dos portugueses para estabelecer a paz. Os portugueses aceitaram negociar com os Guaicuru, mas com muita cautela. Segundo o narrador, os índios se mostraram cumpridores dos compromissos assumidos com os portugueses.

O mesmo narrador descreveu um princípio de revolta dos soldados contra o comandante do presídio de Coimbra, por ter este ido armado ao encontro dos Guaicuru que vinham para uma negociação de paz. Os soldados alegaram que esta atitude do comandante poderia ter espantado os índios. Esse fato mostra que a paz com os Guaicuru era uma necessidade imediata para os soldados, uma vez que o presídio também era atacado. O que complicou muito foi o fato dos Guaicuru, nesse encontro, terem armado uma emboscada e assassinado os militares do presídio. Apesar dessa baixa que os índios promoveram entre os portugueses, os narradores garante que eles continuaram dispostos a negociar a paz com estes índios, “tratando-os como autoridades importantes” (PRADO, 1839: 49-52).

A expectativa do narrador era de que o acordo que os Guaicurus viessem a assinar em Vila Bela fosse a salvação de Coimbra e significaria um pouco de sossego para todos que viviam no presídio.

Si me é permitido patentear meus sentimentos, direi que desejo que esta aliança seja permanente para glória de Deus, serviço de Sua Majestade e Sossego dos moradores de São Paulo e da Villa de Cuyabá. (PRADO, 1839: 57)

A nova estratégia política dos Guaicurus não significou que eles estivessem fracos militarmente. A descrição sobre a expectativa dos soldados do Forte de Coimbra é muito elucidativa.

Coimbra antes da Paz com os *Uaicuru's* era um verdadeiro desterro, confinada a sua guarnição ao recinto da sua estacada, na ponta de um morro estéril e cheio de penedos; onde se não Pescava, nem caçava, senão debaixo da vigia de homens armados. Assim mesmo os *Uaicuru's* espreitavam e de emboscada, cometeram algumas mortes logo que achavam ocasião é descuido. Nas noites escuras algumas vezes atacavam as sentinelas nas guaritas, enfim sempre tinham a guarnição em armas, e todos estes incómodos desapareceram com a paz e a amizade com estes índios: depois disso houve em Coimbra uma horta, vacas, pesca, galinhas e cavalos, eles nos venderam panelas, potes, couro e outros objetos que antes vinham de Cuiabá. (SERRA, 1850: 391)

Luiz D' Allincourt (1857), ao descrever o modo de guerra dos Guaicuru, não economizou ênfase. Faziam a guerra de modo lento, atraído, devastador

e rápido no ataque, porque o executam contando seguros e com bom êxito; esse modo, porém é para nós assaz mortificante e a experiência do passado confirma esta verdade. Desde 1725, nos fizeram estes índios estragos lamentáveis, chegando até as vizinhanças desta cidade; e apesar das expedições dispendiosas que, por vezes mandamos contra eles, e da fundação do presídio de Coimbra, mesmo a vista dele nos as-

sassinaram 45 homens, e nos traziam em contínuo desassossego. Estas razões poderosas obrigaram o Governo da Província a buscar os meios mais eficazes para atraí-los à nossa amizade, e só desde o ano de 1791, em que isto se conseguiu, por um tratado feito e executado com grande pompa e solenidade, com os principais Capitães Guaicuru, na Capital da Capitania, e pudemos respirar. Até os funestos e tristíssimos sucessos da presente época, que nos patenteiam o perigo eminente que estão sujeitos os nossos estabelecimentos do Paraguay, Mondengo e Camapuã. (D'ALLINCOURT, 1857: 360).

Segundo Luiz D' Allincourt (1857), era preciso proteger a fronteira dos “bárbaros”. Porém, tomar posição ofensiva era impossível; portanto, era necessário proteger a fronteira por métodos mais políticos que guerreiros.

Tratem-se com melhor fé e urbanidade os índios Guaicuru das diversas “tribos” e aldeias, e os Guaxi, que tiveram permanecido no nosso partido, mimoseando os seus principais chefes, e louvando-se sua constância e fidelidade à amizade, e bom agasalho que nos devem desafiando-se também, por este modo a emulação nos índio, que se tiverem voltado contra nós abraçando o partido dos Guaicuru. (D'ALLINCOURT, 1857: 361)

Aconselhou que fossem dados objetos de luxo para os índios para que se acostumassem a eles e fossem trocar sua produção por esses objetos e assim arraigarem-se aos seus sítios.

Procurem-se persuadir por todos os meios e maneiras aos Guaná das à abandonadas, que devem tornar a ellas e a nossa amizade, fazendo-lhes lembranças do que já sofreram da má fé e orgulho dos Guaicuru e dos motivos por que se não devem fiar neles, e cair na nossa indignação. (D'ALLINCOURT, 1857: 362)

Jeová e o “Caracará”

A religiosidade era a referência de “leitura de mundo” mais marcante dos personagens, autores dos relatos que estou utilizando neste trabalho. Suas observações a explicitam de forma radical nas representações sobre o povo Guaicuru. As passagens dos relatos que tratam desse tema são marcadas por etnocentrismo radical e por essa razão são descrições contraditórias.

O relato mais etnocêntrico é de Ricardo Franco de Almeida Serra (1850), que afirmou que os Guaicurus não tinham religião, embora no mesmo relato comparasse a religiosidade dos índios à dos egípcios. Temos que considerar que as religiosidades africanas e asiáticas o consideradas manifestações demoníacas pela Igreja Católica medieval, posição que foi radicalizada com a Inquisição. Mas o que destaco aqui é a contradição na observação do narrador, que não encontrando um vocábulo da sua cultura para expressar a sua opinião, faz comparações que negam o que realmente quer expressar. Além de afirmar a inexistência religiosidade dos índios e compará-la à religiosidade egípcio desqualifica as suas lideranças religiosas, chamando-os de “embusteiros”. A negação da divindade cristã, pelos índios, indignou o narrador.

Quando ouvem sobre o Deus Cristão, Deus único que devemos amar e adorar, cuja lei segue os portugueses e hespanhoes; os índios respondem: e quem viu isso? Quando falamos dos mistérios de Redempção e que tudo foi visto, por homens santos e revelados a outros, os quais o escreveram e ensinaram aos outros homens, com mil milagres e no meio de muitos mistérios a tudo respondem com a mesma dúvida: e por que não foram chamados os *Uaicuru's* para verem estas maravilhas? Olhando para tudo como um conto divertido a que não dão crédito algum. (SERRA, 1850: 952)

Segundo os relatos, os índios conheciam bem a religião cristã, em função da convivência com os espanhóis, portugueses índios cristianizados e negros, não especificado a origem e a profissão dos brancos que vivem entre eles. Os índios

eram das missões de Chiquitos e do Paraná. E os negros e bastardos eram furtados nos estabelecimentos espanhóis.

Um fato que deixou os narradores apreensivos foi a assimilação da religião Guaicuru pelos que vivem entre. Os relatos sugerem que isso era resultado da dominação. Mas os mesmos deram pistas que essa não é a única explicação, o que tenta minimizar, sem sucesso Segundo os moradores, os que convivem com os Guaicuru eram diferentes confundem com as suas primeiras ideias (SERRA, 1850: 360). Ricardo Franco enfatizou que esses deveriam ser os primeiros a ser apartados dos Guaicuru.

Porque facilmente passam a praticar a religião dos seus dominadores. Basta um desses embusteiros para por em confusão e fazer a maior mudança entre esses supersticiosos.

Segundo Ricardo Franco havia entre os cativos dos Guaicurus negros, bastardos e alguns índios que conheciam bem a religião católica. Esses já praticavam o catolicismo e tinham sido batizados Mesmo depois de ter transcorrido muito tempo esses cativos ainda sabiam algumas orações. Mas para o desespero do narrador, apenas dois queriam voltar para o cristianismo.

Outra questão a ser considerada era a presença dos portugueses que estavam trabalhando para convencê-los a voltar para o catolicismo. Se a aceitação da religião Guaicuru se desse somente pela violência, os seus cativos teriam aproveitado a oportunidade para abandoná-la.

Ricardo Franco enfatizou a necessidade de ser extenso sobre o assunto, com outros objetivos, mas é com a mesma curiosidade é que transcrevo os seus exemplos. Essas descrições são longas e narram a conversão de bastardos, negros e índios de outras nações para a religião Guaicuru, abandonando a religião cristã.

Há entre os Guaicuru uma negra filha da Bahia de quase 80 anos e um negro de Cuyabá que terá 60 anos; estes dois indivíduos sabem algumas orações e vêm várias vezes a Coimbra; e ao chamá-los outra vez, ao grêmio da Igreja e arrancá-los dos costumes e poder de seus senhores: entre os quais, por fim lhes dizemos que podem guardar os mandamentos, rezar, e quando chegam a este presídio se confessam, ouve missa, porque o caminho que segue não é do céu, mas sim do inferno, e a que tudo respondem com a mesma interrogação: *Como Sabem?!? Quem viu isso?!* (SERRA, 1850: 360)

Sobre a negra Martha, filha da intérprete Victoria:

Entre os *Utade-os* vive uma preta chamada Martha, filha da intérprete Victoria, a qual nem os rogos da mãe, nem promessas dos portugueses podem tirar do centro e costumes dos *Uaicuru's*; tenho lhe que case com algum dos pedestres de quem é apaixonada; que fique n'este presídio, onde será estimada, como sua mãe, e a todas as instâncias responde que se quer lograr da sua mocidade, e que quando for velha se resolverá. (idem)

Na sequência, Ricardo Franco relatou o exemplo de um Guaná:

Um Guaná chamado Joaquim foi do Cuiabá com o comerciante Bento Pires a São Paulo, onde se batizou, e dali a cidade do Rio de Janeiro, e voltando desta longa viagem para Cuiabá, meses depois apareceu em Coimbra calçado e bem vestido; jantou comigo; e daí a duas horas me veio ver muito contente, nu, embrulhado no seu pano, sem pestanas e sobrancelhas [raspar as sobrancelhas era uma padrão de beleza física dos Guaykuru, untado de urucu e jenipapo, com uma mulher e tudo que aqui achou, com quem naquele instante casaram, sendo este Guaná um dos mais opostos aos nossos costumes. Outro Guaná chamado Joaquim Manuel, a quem o escrivão da Real fazenda Francisco da Costa estima, e batizará com pompa na Vila de Cuiabá: depois de bastante tempo, apareceu também em Coimbra bem-vestido, e no mesmo dia fez as mesmas mudanças que o outro. (idem: 361)

O relato de Ricardo Franco não conseguiu deixar escapar alguma positividade quanto aos índios. “Eles têm claro discernimento; são talvez os índios mais polidos, espertos e penetrantes do Brasil” (idem: 362). Por essa razão, segundo o narrador, os cristãos nada conseguiam dos Guaicuru em termos de religião, apesar de serem batizados ostensivamente e viverem com alguns cristãos (pais) no lado português e no lado espanhol.

A única possibilidade de conversão de um Guaicuru para o catolicismo era o casamento das mulheres índias com homens portugueses. Estas aceitavam a religião cristã para viver com seus maridos.

Mesmo com a impossibilidade de evangelizar os Guaicuru, o narrador não deixou de procurar elementos na cultura religiosa dos índios que guardassem algumas semelhanças com o cristianismo. Essas passagens do relato apresentam detalhes que possibilitam uma importante visualização das representações dos portugueses sobre esse povo.

A comparação da religiosidade dos índios com a cristã tomou como referência a crença desse povo no pássaro chamado “caracará”. No mito de origem, ele é o criador dos Guaicurus. O narrador considerou essa crença como um estágio primitivo de religiosidade. Sendo assim, o conhecimento da fé católica poderia levá-los a adorar a divindade cristã, Jeová,

Outro elemento da cultura religiosa comparada à cristã foi a crença dos índios na vida após a morte e em um espírito maligno que denominavam “Nianigugico”. O relato destaca as semelhanças desses aspectos da religião Guaicuru com a doutrina cristã, considerando-os como “sementes de civilização”.

Nos relatos são descritos minuciosamente os cemitérios. Esses foram lidos a partir dos códigos culturais do narrador:

eram privativos de cada família, sendo muito respeitado, fechado com estacas, coberto com esteiras, e todos os anos os visitam e consertam; outros penduram alguns panos, armas e ornatos do falecido, e com ele costumam enterrar um cavalo, e um Captivo, para servirem na outra vida a seu senhor. (...) A leitura cristã dos funerais e cemitérios Guaicuru persiste na narração do esforço de um militar em salvar uma criança cativa de ser enterrada com seu senhor e enfatiza que esse costume já estava sendo abandonado. (SERRA, 1850: 360).

Essa informação demonstra o confronto das duas culturas. B, nesse confronto percebemos a força das representações religiosas cristãs que, mesmo diante de uma cultura convicta da sua superioridade, E sobrepôs, e o resultado foi a resignificação de um importante ritual religioso Guaicuru.

Outra presença nos relatos é a comparação da religião Guaicuru com a religiosidade egípcia, como já referido. Nessas descrições percebem-se os desentros das leituras de elementos culturais fora do seu contexto. Segundo Sahlins (1994) isso acontece sempre que culturas diferentes se encontram.

Nessa comparação, Ricardo Franco não deixou de instrumentalizar os seus conhecimentos da História Clássica para ler os funerais Guaicuru. Os faraós e nobres egípcios enterravam junto com o cadáver os pertences do falecido para que o mesmo pudesse servir-se deles na outra vida.

O narrador utilizou-se de sua “bagagem cultural” para ler o mundo dos Guaicuru (ALMEIDA, 1998), procedendo a uma recontextualização de elementos da sua cultura na relação com a alteridade. Seu objetivo ao enfatizar o cuidado que os índios tinham com os seus mortos era aventar a possibilidade destes serem transformados em cristãos, a partir dessas “sementes de civilização”.

A crença na vida depois da morte provocou a sensibilidade religiosa do narrador. Destacou que todos os índios contavam que os seus parentes apareciam a

eles depois que morriam e seus capitães ficavam passeando pelo céu, montados em seus belos cavalos e vendo coisas muito bonitas. Os “padres”, os chefes espirituais dos índios, diziam que só a eles era permitido vê-los e conversar para receber instruções sobre perigos que a aldeia estivesse sofrendo.

Todos os relatos transitam do extremo da negação da religiosidade Guaicuru para a comparação com o cristianismo. Francisco Rodrigues do Prado (1839: 37) relatou o lamento pela morte de um Guaicuru e sua descrição é de um preconceito taxativo: “o que bem mostra ser o uso das carpideiras geral entre os povos incultos”. Quando o narrador se refere ao uso das carpideiras como característica da cultura de povos incultos, no caso os Guaicuru, ele está deixando de olhar-se no espelho, se considerarmos as cerimônias fúnebres dos nobres portugueses. Estas eram caracterizadas pelos lamentos rituais. Joaquim da Costa Siqueira (1898), ao descrever a vida urbana em Cuiabá no século XVIII, cita lamentos rituais por mortes na realeza lusitana.

Os narradores tentaram de todas as formas negar a religiosidade guaicuru. Como isso era impossível, destacaram-na somente quando a mesma estava absurdamente explícita no cotidiano e nos elementos da cultura material, como no caso dos funerais e cemitérios. Exemplos desse esforço para desqualificar a religiosidade guaicuru são os relatos das festas, que em todas as informações tinham o seu caráter religioso desqualificado. Segundo o relato de Ricardo Franco de Almeida Serra: “em Julho ocorria a festa das pleyadas ou sete estrela, é uma das principais festas, não porque lhe atribuem algum culto religioso, mas porque é quando principia a ficar sazonado o fruto do bocuobo” (SERRA, 1872: 354). Também quando floresciam certas árvores faziam outras festas e diziam que **“naquele tempo se não negam as suas mulheres aos seus rogos”**⁶.

“Bacanaes encontrados”

A última frase, em negrito, do parágrafo anterior destaca as representações portuguesas sobre a religiosidade e a sexualidade da cultura Guaicuru. A matriz mental é a mesma: a doutrina católica. As práticas sexuais Guaicuru foram demonizadas, sendo os índios descritos como seres lascivos e libidinosos, ocupados diuturnamente em seus “*bacanaes*”. A possibilidade de relativização a partir dos relatos é muito pequena. Somente uma das passagens de Francisco Rodrigues do Prado (1839) é exceção.

Os narradores demonstraram grande preocupação com os casamentos. No relato de Ricardo Franco, as descrições dos casamentos são extensas. Sua preocupação residia em encontrar uma forma de aldear os Guaicurus e torná-los agricultores. O resultado dessa preocupação é um relato minucioso das organizações familiares.

No casamento, o homem deixava a sua casa e mudava para a *tolda* da família da esposa e se fosse nobre também deixava os seus cavalos. Esses casamentos duravam muito pouco e os antigos parceiros voltavam para as suas famílias. Os homens esqueciam as suas mulheres. Isso não ocorria quando o casamento tivesse gerado filhos. A mulher passava a ser tratada como ex-esposa. O narrador observa “que por isso não se constituía união de bens” (SERRA, 1850: 355). O que mostra a leitura da alteridade a partir de seus códigos culturais: “Os casamentos que mais de desfaziam, segundo o narrador, eram aqueles que ocorriam entre pessoas que não viviam na aldeia. Quando o marido partia para visitar a “tolda” da sua família dificilmente voltava para a esposa”.

⁶ Convite para fazer sexo.

Quanto à possibilidade de casamento com cativos, isso só era possível se esse pertencesse a uma das nações importantes, aliadas dos Guaicuru. Ainda assim, era a mulher que deixava a sua casa e ia viver com a família do marido. Quando o casamento se desfazia, a mulher, voltava à “tolda” da sua família.

Os filhos nascidos desses casamentos eram muito raros, pois o aborto era muito comum e a gravidez de casamento desfeito era interrompida. Essa situação era potencializada pela interpretação cultural de que quando a mulher estava grávida ou amamentando o marido deveria se afastar da mesma. Acreditava-se que a criança ficaria muito doente ou morreria caso o pai tivesse relações sexuais com a mãe. Nesse período, o homem se casava com outra mulher. Entretanto, o contato sexual com outros homens não traria prejuízo à saúde da criança.

Quando existia afeição da mulher pelo parceiro, procurava-se evitar que o mesmo se afastasse dela, optando pelo aborto, quando ocorria a gravidez. Segundo o narrador, a maioria das mulheres realizava até dois abortos por ano, “fazendo-se parecer mais velhas do que realmente são e estéreis depois dos 30 anos, momento em que realmente querem conceber” (idem: 358).

O aborto também era muito praticado pelas mulheres pelo seu prazer em acompanhar os seus maridos nas expedições militares. Segundo Ricardo Franco (1850), as mulheres que acompanhavam os maridos praticavam o aborto por motivos libidinosos, tendo seus filhos depois dos 40 anos, na maioria das vezes apenas um. Para não destruir o grupo, adotavam os filhos e os pais capturados em guerra.

A suma indiferença com que olham para os mais visíveis sentimentos e princípio da religião e da lei natural... a crueldade com que aniquilam a sua mesma raça, incompatível com o extremo mimo e amor com que tratam e criam algumas crianças que compram e furtam às nações vizinhas e maiormente os próprios filhos que raramente deixam nascer de suas mulheres. (SERRA, 1844: 205)

As crianças eram adotadas como filhos, outras vinham a casar-se com seus senhores e, em poucos anos, se tornavam membros de um mesmo todo, ainda que sempre com o nome de cativo (idem: 206).

É um impropério ultrajar esses cativos quando não tem filhos e netos estes podem chegar ao posto de Capitão. Quem tem filho legítimo, são chamados de ‘Côte’, mas esses não passam de 20 indivíduos.

A contradição nessa situação é que era vantajoso para a mulher ter filhos, pois o homem não mais perdia o vínculo com ela. Mesmo no caso de casar-se com outra mulher, a mãe de seu filho continuava na sua companhia como uma “mordoma” da casa. Entretanto, tinha uma desvantagem em relação aos homens. Depois do nascimento do filho, no caso de continuar na companhia do marido, ficavam impedidas de procurar outro companheiro (SERRA, 1850).

Um exemplo da posição de inferioridade da mulher guaicuru está na informação de Francisco Rodrigues do Prado (1839: 25-57) sobre o casamento de mulheres Guaicuru com portugueses. O relato informa que essas mulheres apanhavam de seus maridos a para seus parentes, julgando esse tratamento inaceitável. Mas sua parentela não se sentia ofendida com essa atitude dos homens portugueses.

A prática do aborto dificultava o aumento da população. Segundo os relatos, esse costume já tinha chegado aos *Uatade-os* e aos *Ejué-os* e, no momento das visitas do narrador, estava sendo assimilada pelos Guaná (SERRA, 1850). À preocupação era de que a prática do aborto dificultava o aldeamento permanente, pois as mulheres ficavam livres para acompanhar os seus maridos e dessa

forma dificultava a fixação de residência e a prática da agricultura.

Esse exemplo coloca a questão da generalização das informações dos narradores para todos os subgrupos Mbayá e até aos seus cativos, como no caso dos Guaná, referente à prática do aborto. Segundo Darcy Ribeiro (1979), essa generalização é permitida uma vez que os narradores são unânimes em afirmar a unidade cultural Mbayá. No caso do subgrupo que o autor estudou os Kadiwéu, nenhuns dos narradores o conheceram, mas mesmo assim utilizou das suas informações para contextualizar os Kadiwéu no século XVIII. Eua sustentar a sua argumentação, cita o missionário Sanches Labrador: “las parcialidades de una y otra orilla hablan el mismo idioma, están emparentadas e tienen unos mismos ritos y costumbres. Por esto todos se llamam Eyguayeguis y hermanos” (RIBEIRO, 1979: 26-7).

O problema das informações sobre o casamento Guaicuru não está na generalização. No caso do relato de Ricardo Franco, suas informações são contaminadas pelo seu ponto de vista religioso. Esse aspecto das representações do narrador surge na sua preocupação com as dissoluções dos casamentos. Para Ricardo Franco, a fidelidade conjugal, inexistia. “Mulheres e homens são comuns uns aos outros sexualmente” (SERRA, 1850: 356).

Em comparação com outro relato, o de Francisco Rodrigues do Prado, ele destoa de forma extrema de Ricardo Franco. No recorte de seu texto, que apresento abaixo, há uma negação do comportamento libidinoso que quis fazer crer o primeiro narrador.

No mister da coxinha são ocupados os dous sexos igualmente: outras vezes os maridos fazem às mulheres os mesmos serviços. São fiéis e verdadeiros nos seus contratos. (PRADO, 1839: 33)

A frase é ratificada por outras informações do narrador que enfatizam o companheirismo e o carinho que marcavam as relações afetivas na sociedade Guaicuru, destacando que o casamento não era uma “camisa de força”, como na cultura lusa, mas raramente eram desfeitos (idem: 31), informação radicalmente oposta à de Ricardo Franco.

Os Guaicuru são livres para se separarem, mas isso raramente ocorre... parece que os domina o sentimento de que um vincula, ao que acompanha a inclinação, e que gosto faz agradável, deve ser indissolúvel. (idem)

E garante que as relações dos casais eram marcadas pelo carinho. Cita um caso de amor à moda romântica, em que a moça morre de melancolia quando o amado a deixa.

Ricardo Franco (1850), ao contrário de Rodrigues do Prado (1839), deu destaque aos relacionamentos afetivos das mulheres nobres. Elas tinham, segundo o narrador, um ou dois “*Chichisbêos*”, que sempre andavam e dormiam seu lado, dos quais os maridos não tinham ciúmes. Diziam que era para a sua guarda e vigia, sendo algum destes “*chibantes*” os que se casavam com elas quando os maridos faziam os mesmo com outras mulheres. As ex-esposas não eram impedidas de se casarem novamente, mas quando isso não ocorria ficavam “afeiçoadas”, o que acontecia todas as vezes que se encontravam.

Segundo os relatos, esses encontros aconteciam no fim das festas. Os ex-parceiros matrimoniais se encontravam e “se davam uns aos outros no primeiro rogo. Procuravam os matos e beira de rios para esses ‘*bacanaes encontros*’” (SERRA, 1850: 356).

⁷ Dispostas a ter relações sexuais com os antigos parceiros.

Quando algum índio quer lograr uma rapariga casa com ela por oito dias, larga e volta para a mulher antecedente, com o sem consentimento, da qual faz ele esse embusteiro contracto, já se sabe que a mulher se paga com a usura deste consentimento que deu.

Em relação às práticas homossexuais, o relato de Ricardo Franco expressa com maior força a sua visão demonizadora dos índios.

Tudo quanto o espírito da luxúria sugeria de libidinoso e depravado a malícia dos homens praticam estes índios; Entre os *Uaicuru's* e *Xamicoco* há, ainda que poucos, alguns homens a que estimam e são estimados a que chamam '*Cudinhos*', os quais lhes servem como de mulheres, principalmente nas suas longas digressões. Estes *Cudinhos* ou 'nefandos' demônios, vestem-se e se enfeitam como as mulheres, fallam como ellas, fazem só os mesmos trabalhos que elas, têm maridos que zelam muito, e tem constantemente nos braços, prezam muito que os homens o namorem, e uma vez cada mez affectam o ridículo fingimento de se suporem menstruadas, não comendo como as mulheres naquela ocasião nem peixe nem carne, mas sim algum fructo e palmito; indo todos os dias como ellas praticam ao rio como cuja para se lavarem, ao suposto tanque da sua jalata. (idem: 357)

Francisco Rodrigues do Prado (1839) confirmou o tais práticas entre os Guaicuru, dando detalhes parecidos aos de Ricardo Franco.

“Sementes de Civilização”

Montenegro (1845), o Governador e Capitão-General da Capitania de Mato Grosso, em resposta a um parecer de Ricardo Franco sobre os Guaicuru, afirma ter lido com muito gosto o texto do remetente, Diz ter compreendido a demora de dois anos e oito meses para a redação do parecer, justificado pela doença do remetente, embaraços da guerra com os espanhóis e a lida com os índios.

Montenegro considerou os índios muito inoportunos. Mas não concordou inteiramente com Ricardo Franco sobre a impossibilidade de aldeá-los. Para o narrador, Deus, “Jeová”, Era onipotente para ajudá-lo em tal tarefa. Também percebeu no relato do remetente algumas “sementes de civilização” nos Guaicuru, que poderiam ser cultivadas e dariam bons frutos.

Discursou sobre a dificuldade de tirar homens da barbárie, levá-los à vida civil e acender a razão em espíritos quase apagados, ligá-los à moral e domar uma natureza depravada. Montenegro não viu nenhuma particularidade nos Guaicuru que os diferencia se dos demais povos indígenas. “As dificuldades são gerais”. Por essa razão não tinha por que desistir de os civilizar e ter compromisso com Deus, com o semelhante e consigo mesmo,

O narrador também discutiu com o Diretório dos Índios. O diretório foi uma lei promulgada pela coroa portuguesa em 1755. Segundo Rita Heloísa de Almeida (1998: 166):

contém 95 parágrafos, dispõem sobre variada gama de questões, desde a civilização dos índios aos problemas da distribuição de terras para cultivo, formas de tributação, produção agrícola e comercialização, expedições para coleta de espécies nativas, relações de trabalho dos índios com os moradores, edificação de vilas, povoamento e manutenção dos povoados por meio dos descimentos, presença de brancos entre índios, comportamento esperado entre as partes, casamento e, por fim, um delineamento do 'diretor' — figura central neste novo procedimento que vinha substituir os missionários.

Segundo Montenegro, uma das soluções apresentadas pela lei para civilizar os índios era o aldeamento dos mesmos. Para ele, essa prática nunca deu resultado.

Os que foram aldeados não abandonaram seus costumes, a separação dos índios dos brancos permite aos Pais ensinarem seus torpes costumes aos filhos. Os que são separados em casas particulares abandonam os seus costumes. (SERRA, 1845: 215).

A outra dificuldade era a falta de gente para o trabalho de civilizar os índios. Nesse sentido, afirma que a lei era inepta para dar conta tão grande trabalho, “apesar da sabedoria com que foi escrita”.

Continua afirmando que se ele fosse fazer por sua vontade a civilização dos índios, seus métodos de redução seriam os seguintes: vigilância sem trégua, povoamento dos Guaicuru com famílias pobres que com o tempo os índios iriam se confundindo com os portugueses. Colocaria *curas* e diretores empenhados no serviço de Deus e do Estado. Porém, estes não poderiam ser ambiciosos como jesuítas. Mas deveriam ser industriosos como tais. Os colocaria em terreno saudável e usaria a música, que dá resultado em homens ainda novos. Com isso iria germinando as “sementes de civilização”: criar cavalos e as vagas ideia que tinha do criador, imortalidade da alma e crença no espírito *Nanigugico*.

A citação dos jesuítas como ambiciosos, mas industriosos expressa a contradição da expulsão dessa ordem religiosa da América Portuguesa. Se por um lado atendeu aos objetivos da política pombalina de laicização da administração dos índios, por outro houve a perda dos recursos humanos necessários para o trabalho com os índios.

O narrador criticou os religiosos dessa ordem, principalmente os que trabalhavam no lado espanhol. Afirmou não mudar de opinião sobre estes “que julguei ser como o padre Perico; ébrio, libidinoso e sem luz alguma” (SERRA, 1845).

Outra questão implícita no discurso de Montenegro são os elementos da filosofia iluminista no que diz respeito à educação, quando sugere a música como método pedagógico. Uma inspiração de Rousseau, que propôs uma pedagogia que considerasse as sensibilidades do educando. “As emoções e os instintos são anteriores ao pensar elaborado” (ARANHA, 1986: 259)

Os traços “ilustrados” do discurso de Montenegro não dissimulam o aprisionamento sua mentalidade à religiosidade católica lusitana. Não acreditou na falta da necessidade de desejo descrita por Ricardo Franco. A prata era um artigo apreciado pelos Guaná, que para ele eram do mesmo grupo. Sempre a pediam quando iam à Vila Bela para comprar baetas e chitas.

Portanto, não vejo tanta distância como *Vois Micê*, a redução destes índios e de todas as dificuldades e dúvidas do seu sistema político, da sua índole, usos e costumes, me parecem vencíveis. (SERRA, 1845: 217)

A dificuldade para “civilizar” os Guaicuru, para Montenegro, era a proximidade com os espanhóis. Estes pretendiam atraí-los para a sua amizade, mas assim que isso fosse resolvido com a corte de Madrid e os índios ficassem dependentes só de Coimbra:

Vois Micê experimentará uma grande mudança, diminuindo o seu orgulho que a montaria lhes dá e a superioridade bélica. (SERRA, 1845: 217)

O fato deles viverem entre duas noções, Portugal e Espanha, que reciprocamente embaraçavam, destruía os meios que qualquer delas poderia empregar para o dito fim. Quando fosse solucionada essa dificuldade, o aldeamento desses índios estaria garantido. Para o narrador, “os seus costumes são com pouca diferença os mesmos, e as suas necessidades factíveis muito maiores do que os de outros índios que presentemente se acham reduzidos e aldeados”.

Conclusão

As representações sobre o povo Guaicuru foram elaboradas quando o massacre dessa nação se iniciava. A segunda metade do século XVII foi um momento no seu processo histórico, onde ocorreram ressignificações da sua cultura, se considerarmos a convicção de nobreza dos Guaicurus. Um desses fatos foi a negociação do acordo de amizade firmado em 1791 com os portugueses.

No século XIX, o massacre da “famosa nação *Uaicuru’s*” estava chegando ao fim, apesar deles ainda despertarem medo e admiração nas autoridades provinciais. O presidente da Província de Mato Grosso se dirigiu à Assembleia Legislativa Provincial em 1837 e fez o seguinte comentário a respeito dos Guaicuru: “no número das domesticadas não incluo a soberba e intrépida nação dos cavaleiros Guaicuru, sempre errante e empreendedora” (Presidente da Província, 1 de março de 1837).

Um relato anônimo de 1815 (SIQUEIRA, 1992) informou que os remanescentes dessa nação ainda eram terríveis aos, nesse momento, nacionais. Entretanto, “métodos políticos e não guerreiros” que haviam sugeridos os narradores no século XVIII estava sendo levados a cabo pelas autoridades provinciais. Essa política provincial fica evidente na informação de que o governo distribuía bebida alcoólica aos índios. Nesse relato há informação do assassinato de um Kadiwéu:

Os traiçoeiros *Cadiweus* têm sido fatais as monções em muitos momentos e, em 1815, parte da horda dos *Cadiweus* e o seu chefe Tacadawana vieram à Cuiabá e manifestaram a intenção de estabelecerem-se pacificamente em Albuquerque. O Governo brindou-os com utensílios da lavoura. Porém, de volta aquelas povoações, em vez, de trabalharem, venderam as suas ferramentas a troco de aguardente; e, sucedendo morrer um delles assassinado e retiraram-se. (SIQUEIRA, 1992)

Segundo Darcy Ribeiro (1979), o processo de extermínio da nação Guaicuru foi concluído na Guerra do Paraguai.

Os Kadiwéu participaram da guerra do Paraguai. A recompensa aos índios foi uma maior ingerência do Governo Imperial sobre este povo. Essa dominação se deu através da doação de quinquilharias que os índios iam receber em Corumbá, tais como pólvora, fuzis velhos, uniforme de refugio e diplomas de oficiais do exército Imperial.

Alistar os Kadiwéu na Guerra do Paraguai foi tarefa fácil para o exército imperial, pois foi instrumentalizada sua tradição de luta contra os espanhóis e os grupos Guarani. Segundo Taunay (1874: 469), os Kadiwéu eram:

Cavaleiros exímios grandes guerreiros, sofreram, contudo, muitas baixas, uma vez que eram-lhes confiadas as missões mais difíceis. Sob as suas ordens serviram também uma parcela dos seus aliados Guaná. Destes últimos, apenas os Terenas conseguiram sobreviver no pós-guerra como grupo étnico; dos Mbayá, apenas os Kadiwéu.

Referências

- ALMEIDA, R. H. *O Diretório dos índios*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1997
- ARANHA, M. L. de. *História da Educação*. São Paulo: Moderna, 1996.
- BARROS, E. P. de. Política indigenista e suas relações com a política expansionista no II Império em Mato Grosso. *Revista de Antropologia (USP)*, 30-32: São Paulo, 1989 (1992).
- BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976
- BASTOS, U. R. de A. Expansão territorial do Brasil Colônia no vale do Paraguai. São Paulo: FFLCH/USLP, 1972.
- BUENO, J.A.P Extrato do discurso do presidente da Província do Mato Grosso. Abertura da Assembleia Legislativa Provincial, em dia 01 de março de 1837. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo II: 172-176. 1840.
- BURGUIERE, A. “A Antropologia Histórica”. In: LE GOFF, J. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- CARDOSO OLIVEIRA, R. *Urbanizações e Tribalizações: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1968,
- CARNEIRO da CUNHA, M. M. *Histórias dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CARVALHO, S. M. S. “Chaco: Encruzilhada de povos e *melting pot* cultural: suas relações com bacia do Paraná e o Sul mato-grossense”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.
- COSTA e SILVA, P. P. Gorm à e SILVA, P. P. Governantes de Mato Grosso Cuiabá: arquivo Público do Estado de Mato Grosso, 1993.
- CRAPANZANO, V. Diálogo. *Anuário Antropológico*, 1988. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.
- D’ALLINCOURT, L. Reflexões sobre o sistema de defesa que se deve adotar na fronteira do Paraguai, em consequência da revolta e dos insultos praticados ultimamente pela nação dos índios Guaicuru ou cavaleiros, 1826. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XX: 360-365, 1857.
- LACERDA E ALMEIDA, F. Memória a respeito dos rios Baures, Branco, da Conceição, de São Joaquim, Itorramas e Maxupo e das três missões da Magdalena, da Conceição e de São Joaquim. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XI (2): 87-95, 1874.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1986.
- MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígena nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia (USP)*, 40 (2): 183-221, 1997.

MALDI, Denise. *Os Pakaas-novos*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 1986.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTENEGRO, C. P. de M. Resposta ao parecer de Ricardo Franco de Almeida Serra sobre os aldeamento dos índios *Uaicuru's* e Guaná, com descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes (1803). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XII: 204-218, 1845.

NOVAIS, F. A. *Brasil e Portugal na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.

PACHECO de OLIVEIRA, J. *O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. Brasília: Marco Zero/MCT/CNPq, 1988.

PRADO, F. RODRIGUES do. História dos Índios cavaleiros ou da nação Guaicuru, escrito no Real presídio de Coimbra (1795). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Tomo I: 25-57, 1839.

RIBEIRO, Darcy. *Kadiwéu*. Vozes: Rio de Janeiro, 1979.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

SANTOS, G. B. *Os Paresi na época da conquista*. Monografia de Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso, 1999.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Continuação do Parecer sobre os índios *Uaicurus* e Guaná. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XIII: 348-395, 1850.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Parecer sobre o aldeamento dos índios *Uaicuru's* e Guaná, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo VII (26): 204-18, 1845.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Navegação do Rio Tapajós para o Pará pelo Tenente-Coronel (...), escrita em 1799, sendo Governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo IX: 1-16, 1847.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Extrato da descrição geográfica da capitania de Mato Grosso, feita em 1797. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo VI: 221-224, 1844.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Memórias: ou informações dada ao Governo sobre a Capitania de Mato Grosso. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo II: 19-49, 1840.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Memória ou informação dada ao governo sobre a Capitania de Mato Grosso, em 31/01/1800. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo II: 19, 1840.

SCHWARTZ, L. M. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um Monarca nos Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SIQUEIRA, J. da C. Crônicas do Cuyabá. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, IV, 1898-1899.

SIQUEIRA, E. M. *Os Aliti (Paresi): uma tentativa de recuperação histórica*. Cuiabá: UFMT/GERA, 1993.

SIQUEIRA, E. M. *Compêndio de artigos da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, acerca da História de Mato Grosso*. Cuiabá: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, 1992.

SCHÜLER, D.; GOETTEMES, M. B. *Mito ontem e hoje*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1990.

VIEIRA, M. do P. de A. et al. *A Pesquisa em História*. São Paulo: Ática, 1991.

WEBER, M. “Comunidades étnicas: la raza”. In: *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

NOVO QUALIS PERIÓDICOS DA CAPES CONFIRMA A ACENO NOS ESTRATOS SUPERIORES

A nova avaliação da Capes sobre as revistas científicas dos programas de pós-graduação brasileiros, divulgada neste ano de 2021, confirmou

a Aceno numa nova classificação, **A3**, conquistando espaço entre periódicos de estratos superiores.

Temos certeza que isso só foi possível por conta do apoio que a Aceno tem recebido da comunidade acadêmica desde que começou a ser publicada em 2014.

Nós, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT agradecemos a todos os autores, pareceristas, leitores e editores pela colaboração nesses 7 anos e esperamos continuar a contar com a participação de todos, e crescendo ainda mais.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso