INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL

Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural

Renata Domingues Sampaio

PARA ALÉM DA EXCEPCIONALIDADE: A PATRIMONIALIZAÇÃO DO MONUMENTO INDÍGENA MARCO ZERO KADIWÉU

Rio de Janeiro

2018

Renata Domingues Sampaio

PARA ALÉM DA EXCEPCIONALIDADE: A PATRIMONIALIZAÇÃO DO MONUMENTO INDÍGENA MARCO ZERO KADIWÉU

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.
Orientador: Prof. Dr. Marcelo Antonio Sotratti
Supervisor: MsC. Juliano Martins Doberstein

Rio de Janeiro
2018

O objeto de estudo dessa pesquisa foi definido a partir de uma questão identificada no cotidiano da prática profissional da Superintendência do Iphan no Mato Grosso do Sul.

D671 DOMINGUES SAMPAIO, Renata

Para além da excepcionalidade: a patrimonialização do Monumento Indígena Marco Zero Kadiwéu– Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2018.

197 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Antonio Sotratti.

Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2018.

1. Patrimônio Cultural. 2. Tombamento. 3. Kadiwéu. 4. Iphan. I. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil). II. Título.

CDD 363.69

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Renata Domingues Sampaio

Para além da excepcionalidade: a patrimonialização do Monumento Indígena Marco Zero Kadiwéu

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Rio de Janeiro, 21 de junho de 2018.

Banca examinadora

_____

Professor Dr. Marcelo Antonio Sotratti (orientador)

_____

Professor Dra. Lia Motta - IPHAN

_____

Professor Dra. Joseane Paiva Macedo Brandão - IPHAN

_____

Professor MsC. Messias Moreira Basques Junior - UFES

Ao meu filho Miguel, minha esperança
por um futuro sem injustiças.

AGRADECIMENTOS

Dentre as várias coisas que aprendi com os Kadiwéu foi exercer com muito afinco a gratidão. Alguns agradecimentos vão se confundir com a minha trajetória profissional dentro do Iphan.

Primeiramente agradeço ao meu companheiro Divaldo, por me incentivar a "disparar flecha por flecha" para atingir meus objetivos, por me incentivar a entrar no mestrado, pelas longas discussões sobre patrimônio cultural, pelas revisões ortográficas intermináveis, por entender minha ausência e "segurar o rojão" em casa. Ao meu filho Miguel, por compreender meu sumiço e pela sua alegria constante em ver as manifestações dos Kadiwéu, que insisto sempre em mostrar.

Aos meus pais, Itamar e Catarina, e à minha irmã Kátia, por me ajudarem nessa caminhada, com palavras de incentivo, ajudando na logística para realização das etapas de campo na Reserva Indígena e pelos ensinamentos sobre a vida, que orientam meus pensamentos.

Ao meu orientador Marcelo Sotratti, por mergulhar comigo nessa paixão, por compreender a minha demora em enviar os materiais, e pelas aulas particulares prestadas por áudios e videochamadas, com sua atenção dispensada fora dos dias e horários úteis.

A toda equipe da COPEDOC, por serem compreensivos com prazos, por ajudarem com os materiais e por mostrar outra face do patrimônio cultural. Dentre esses colegas de profissão que vestem essa camisa, agradeço especialmente à professora Dr.ª Lia Motta, que, com sua sutileza, me ensinou a escutar, ensinamento que carregarei a cada passo institucional que darei daqui por diante; e à professora Dr.ª Joseane Brandão, pelas preciosas sugestões e observações que ampliaram a perspectiva desse trabalho.

Ao pesquisador Messias Basques, que, durante essa empreitada, além de ter se tornado um grande amigo, demonstrou uma generosidade intelectual incrível. Agradeço imensamente por partilhar todas suas informações coletadas em campo, pelas revisões feitas nesse trabalho, por me ajudar na interlocução com os Kadiwéu e por compartilhar os mais variados materiais. Sem ele, provavelmente o trabalho tivesse uma grande lacuna.

Ao cacique Joel Vergílio, vice-cacique Ciriaco Ferraz, que, além de permitirem minha entrada na Reserva Indígena, ensinaram muito sobre a cultura kadiwéu. À habilidosa artista Dona Pedrosa, ao sr. Marcelino e ao Rodines, pelos ensinamentos e por terem me acolhido em seu lar. Ao Mesaque Rocha, por possibilitar minha ida até o Monumento

Indígena Marco Zero. Aos queridos Zezé e Tivo, por me ensinarem o caminho da Aldeia Alves de Barros, embora eu ainda me perca. Ao professor Etelvino de Almeida e sua família, pela calorosa recepção e pelos ensinamentos.

À ACIRK, representada especialmente na figura do Sr. Ambrózio, Dr. Alain Morreau e Dra. Pilar, por compartilharem os materiais referentes aos marcos de apoio e pelas manifestações que dizem respeito à gestão do bem.

Aos colegas da FUNAI/MS, especialmente o Rômulo e Keyciane, sempre tão atenciosos e dispostos a ajudarem.

Aos amigos do Iphan/MS – aos que construíram sua trajetória lá e hoje seguem outros caminhos, e aos que ainda permanecem na luta em defesa do patrimônio do nosso estado – que imprimiram em mim suas marcas de alegria, determinação e conhecimentos. Especialmente à Sara Bernal, que literalmente foi minha financiadora de sonhos e que pegou na minha mão durante a mudança de tema. Ao meu amigo Agrício, que com sua garra e honestidade, permitiu nossa continuidade de forma sadia no Iphan/MS. À Natália Leal, que é a "minha pessoa" dentro do Iphan, e com quem idealizei inúmeras vezes realizar conjuntamente esse trabalho.

Aos amigos do Iphan/PR que me acolheram de braços abertos e que compreenderam meu constante cansaço. E, ao que se refere a esse trabalho, agradeço especialmente à Anna Finger, Célia Carrano e o Juliano Doberstein, pelas valiosas contribuições.

Ao meu querido amigo Vini, que, quando chegou ao Iphan/MS para fazer o PEP, trouxe uma nova perspectiva sobre patrimônio cultural, fazendo com que eu recuperasse meu fôlego dentro da instituição. Que me ajudava diariamente com seus áudios e o envio de textos, dizendo "acho que esse texto pode servir para você!" e que agora é motivo de minha saudade diária.

Ao meu amigo Fabinho, pelas horas compartilhadas na fiscalização e luta pela preservação do Forte de Coimbra, acrescentando seus conhecimentos de modo tão carinhoso.

À querida Amélia Hirata do Iphan/MT, Thais Werneck e Marcus Vinicius do DPI, por partilharem as informações resultantes de seus esforços e trabalhos dentro da instituição. À equipe do Arquivo Central do Rio de Janeiro, que enviava quase que instantaneamente os inúmeros processos de tombamento solicitados.

RESUMO

O presente trabalho consiste no embasamento teórico e técnico para o prosseguimento e viabilização do pedido de tombamento do Monumento Indígena Marco Zero, localizado na Reserva Indígena Kadiwéu, município de Porto Murtinho, estado de Mato Grosso do Sul, solicitado ao Iphan/MS, em 2010, pela Associação Comunidade Indígena da Reserva Kadiwéu (ACIRK). Para tanto, o trabalho discute a evolução histórica, explora os aspectos da cultura kadiwéu, a relação de seu *ethos* com o território e o Conjunto de Marcos Zero. Com isso, explicita motivos e valores que deverão nortear o Iphan/MS na instrução do processo de tombamento, além da descrição do bem e sua área de entorno. Por fim, aborda sobre alguns aspectos da gestão do bem. Aproveitamos a questão da patrimonialização deste bem para discutir como o Iphan tem trabalhado os bens culturais indígenas, através das políticas públicas preservacionistas vigentes.

Palavras-chave: Kadiwéu; Iphan; Território; Marco Zero; Patrimônio Cultural; Tombamento; Gestão do Patrimônio Cultural.

ABSTRACT

The present work consists of the theoretical and technical basis for the continuation and feasibility of the request for the tipping of the Ground Zero Indigenous Monument, located in the Kadiwéu Indigenous Reserve, city of Porto Murtinho, state of Mato Grosso do Sul, Brazil, requested to Iphan / MS, in 2010, by the Kadiwéu Reserve Indigenous Community Association (ACIRK). To do so, this work discusses historical evolution, explores aspects of the kadiwéu culture, the relationship of its *ethos* with the territory and the set of Grounds Zero. With this, the work makes explicit reasons and values which will guide the Iphan / MS in the instruction of the process of heritage protection, in addition to the description of the cultural resource and its surroundings. Finally, it addresses some aspects of the management of monument. We take advantage of the patrimonialization of this good to discuss how Iphan has worked the indigenous cultural resources, through the current preservationist public policies.

Key-words: Kadiwéu; Iphan; Territory; Ground Zero; Cultural Heritage; Cultural Resource Management.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Charge de cavalerie Gouaycourous.....22
Figura 2 - Monumento do cavaleiro Guaikuru - Parque das Nações Indígenas, Campo Grande/MS 22
Figura 3 - Tribos do Chaco.....24
Figura 4 – Jovem kadiwéu, retratada por Guido Boggiani.....38
Figura 5 - Índia kadiwéu retratada por Darcy Ribeiro.....39
Figura 6 – Índia kadiwéu produzindo sua cerâmica - Dona Pedrosa 41
Figura 7 - Marco Zero da Reserva Indígena Kadiwéu 47
Figura 8 - A imagem remete à ideia de primeiro contato *versus* símbolo de nacionalidade, para sugerir "transformação social" das populações indígenas 48
Figura 9 - Mapa da Reserva Indígena, elaborado pelos Kadiwéu na década de 1990 50
Figura 10 - Serra de Bodoquena e, abaixo, a Aldeia Bodoquena.....56
Figura 11 - Mapa de Localização da Reserva Indígena Kadiwéu 56
Figura 12 - Ocupação fixa Kadiwéu.....57
Figura 13 - Estrada que interliga os núcleos familiares.....57
Figura 14 - Interior do Wetiga Hotel, localizado em Bonito (*pedra*, na língua kadiwéu) decorado com peças cerâmicas e com utilização do grafismo 69
Figura 15 - Argila armazenada pela ceramista D. Pedrosa.....71
Figura 16 - Argilas coloridas.....71
Figura 17 - Cerâmicas produzidas na Aldeia Alves de Barros.....74
Figura 18 – *Lawile* (redemoinho).....76
Figura 19 - *Liweekaladi* (escada angular) e *Nawigicenigi* (escada não angular) 77
Figura 20 - Cerâmica kadiwéu com repetição do padrão *liweekaladi*.....77
Figura 21 - Vista da Serra da Bodoquena tirada próximo ao rio Naitaka 78
Figura 22 - Padrão *Apakanigo nioladi* (bico de ema) e *Waca libiwe* (chifre de vaca).....79
Figura 23 - *Legeeladi- inionigi/dinoyé* (casa do Rei/se assustar).....79
Figura 24 - Motivações para realização das guerras.....83
Figura 25 - Imagens do vídeo realizado pela equipe de reportagem do programa Fantástico durante o processo de reocupação da Fazenda Santo Onofre, junho de 1985.....84
Figura 26 - Imagens do vídeo realizado pela equipe de reportagem do programa Fantástico durante o processo de reocupação da Fazenda Santo Onofre, junho de 1985.....85

Figura 27 - Índios kadiwéu reunidos na 9ª Delegacia Regional da FUNAI.....87
Figura 28 - Kadiwéu durante processo de reocupação ocorrida em abril de 2012.....88
Figura 29 - Marcos de apoio possivelmente retirados pelos pecuaristas.....90
Figura 30 - Cartaz de divulgação da festa 91
Figura 31 - A imagem mostra o Kadiwéu Edelson Fernandes, com ornamentação criada por ele para o dia da festa. 93
Figura 32 - À esquerda, a musicalidade presente na festa por meio do tambor e da flauta; à direita, os Kadiwéu paramentados para o evento 94
Figura 33 - À esquerda, a dança gogué; à direita, o desfile country 94
Figura 34 - As imagens mostram o menino dançando pela primeira vez no espaço de festa ..95
Figura 35 - À esquerda bobos no ritual do navio; à direita bobos no dia da festa de 02 de junho 96
Figura 36 - Carreira – corrida a cavalo.....96
Figura 37 - À esquerda os postes coletados por Fric; à direita um estojo de taquara recoberto de marcas de propriedade adquirido por Boggiani.....98
Figura 38 - Cemitério antigo (esquerda) e interior da casa kadiwéu (direita).....100
Figura 39 - Cemitério em uso da Aldeia Alves de Barros.....100
Figura 40 - Espacialização dos cemitérios kadiwéu.....103
Figura 41 - Mapa da Aldeia Alves de Barros com destaque para os locais de convívio coletivo 105
Figura 42 – O local sagrado do Kamukuaká (mapa produzido pelos indígenas do Alto Xingu) 111
Figura 43 – O local sagrado do Sagihengu (mapa produzido pelos indígenas do Alto Xingu) 111
Figura 44 - Representatividade dos bens indígenas no âmbito do Decreto nº 3.551/2000 117
Figura 45 - Marco Zero de Macapá durante o fenômeno do equinócio 127
Figura 46: Marco Quinhentista chantado na “Praia dos Marcos” em Touros/RN 128
Figura 47: Monumento Marco Jaurú – Praça Barão do Rio Branco, Cáceres/MT 129
Figura 48: Marco Comemorativo do Centenário de Juiz de Fora/MG.....130
Figura 49 - Localização do Monumento Indígena Marco Zero da Reserva Indígena Kadiwéu 133
Figura 50 - À esquerda, o trecho da estrada repleto de palmeiras e, à direita, exemplar de árvore florida 136
Figura 51 - Acesso ao sítio onde estão implantados os marcos zero.....137

Figura 52 - Marcos zero, com suas respectivas datações de instalação 137
Figura 53 - Ação do intemperismo e de fatores biológicos no Marco Zero de 1899 138
Figura 54 - Marco zero colocado pelo Serviço Geográfico do Exército 139
Figura 55 - Marco zero colocado pela ACIRK 140
Figura 56 - Atos que reafirmam a importância do Marco Zero de 1899 141
Figura 57 - Nascente do rio Naitaka 143
Figura 58 - Localização da Reserva Indígena Kadiwéu e Parque Nacional Serra da Bodoquena 143
Figura 59 - Conjunto de Marcos Zero, objeto de estudo de tombamento. 144
Figura 60 – Igreja Matriz de Santo Antônio, Tiradentes/MG 145
Figura 61 – Forte São Marcelo, Salvador/BA 145
Figura 62 - Marco de apoio 151
Figura 63 - A parte pelo todo - Reserva Indígena Kadiwéu 152
Figura 64 – Rede de preservação integrada 155
Figura 65 - Localização e extensão das Terras Indígenas 157
Figura 66 - Marco Zero 158
Figura 67 - Ensambladuras mais comuns – da esquerda para direita: abraçadinho, rabo-de-andorinha e meia-madeira 163

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Quadro demográfico da população kadiwéu 36
Tabela 2 – Bens Arqueológicos e coleções etnográficas, relacionados aos povos indígenas, tombados pelo Iphan 108
Tabela 3 - Bens Indígenas Registrados pelo Iphan 116
Tabela 4 - Línguas indígenas incluídas no Inventário Nacional da Diversidade Linguística 120
Tabela 5 - Marcos incluídos nas políticas preservacionistas do Iphan 130
Tabela 6 – Marcos de divisa da Reserva Indígena Kadiwéu construídos pela ACIRK, de 2005 a 20017 (Marcos de apoio) 142
Tabela 7 - Resumo das técnicas de inspeção in loco 161
Tabela 8 - Intervenções e autorizações 166

LISTA DE ABREVIATURAS

ACIRK	Associação da Comunidade Indígena Reserva Kadiwéu
ACRIVAN	Associação dos Criadores do Vale do Nabileque
AGRAER	Agência de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural
AMAK	Associação das Mulheres Artistas Kadiwéu
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNRC	Centro Nacional de Referência Cultural
DAP	Discurso Autorizado do Patrimônio
DPI	Departamento de Patrimônio Imaterial
DSG	Diretoria de Serviço Geográfico do Exército
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICOMOS	Conselho Internacional de Monumentos e Sítios
IHG	Instituto Histórico e Geográfico
INDL	Inventário Nacional da Diversidade Linguística
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
IWGIA	International Work Group for Indigenous Affairs
LTAEP	Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico
LTBA	Livro do Tombo das Belas Artes
LTH	Livro do Tombo Histórico
MPF	Ministério Público Federal
ONU	Organização das Nações Unidas
PI	Posto Indígena
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SPU	Secretaria do Patrimônio da União
STF	Supremo Tribunal Federal
UTM	Universal Transversa de Mercator

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14
Capítulo 1 – CRIAÇÃO DO CAMPO DOS ÍNDIOS 21
1.1. – Os índios cavaleiros, uma nação guerreira: os Kadiwéu. 21
1.2. Formação do território: Reserva Indígena Kadiwéu 42
1.3. O multifacetado Território kadiwéu 59
Capítulo 2 – O PLURALISMO DO ETHOS DA CULTURA KADIWÉU 66
2.1. Arte: a cerâmica 67
2.1.1. Conhecimento sobre o território: busca pela matéria-prima 70
2.1.2. Modos de fazer a cerâmica kadiwéu 72
2.1.3. Grafismo e território 75
2.2. O *ethos* guerreiro 81
2.3. A Festa de 02 de Junho 91
2.4. Reverência aos mortos 97
2.5. Algumas considerações 104
CAPÍTULO 3 – FUNDAMENTOS PARA A PATRIMONIALIZAÇÃO DO BEM INDÍGENA 106
3.1. Atuação do IPHAN sobre o patrimônio cultural indígena 107
3.2. Descrição do bem: sua materialidade e simbolismo 126
3.3. Valores atribuídos ao Conjunto de Marcos Zero da Reserva Indígena Kadiwéu 144
3.3.1. Valor etnográfico: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. . 149
3.3.2. Valor histórico: Livro do Tombo Histórico 152
3.2.3. Delimitação do tombamento e do entorno 157
3.4. Aspectos para o futuro 159
3.5. Em defesa do tombamento 167
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS 169
5. FONTES E REFERÊNCIAS 173
ANEXO I – PEDIDO DE TOMBAMENTO EFETUADO PELA ACIRK 182
ANEXO II – MEMORIAL DESCRITIVO ENG. MACIEL DE BARROS 183
ANEXO III – ESTATUTO SOCIAL DA ACIRK 191

INTRODUÇÃO

> "Essa omissão me assusta muito, porque é a situação de quem mora na varanda e não presta atenção na sua casa. Vocês só vão prestar atenção na casa no dia em que ela estiver queimando, pegando fogo e só tiver sobrado cinzas". (Ailton Krenak, apud Munduruku, 2009, p. 66).

Esse é um discurso proferido por uma das maiores lideranças do movimento indígena brasileiro. As palavras causam grande impacto, e delas devemos retirar diversas reflexões sobre a situação dos povos indígenas no Brasil e o descaso com que são tratados, há séculos, nas políticas públicas. Aqui, vou expor apenas duas que estão ligadas diretamente a este trabalho. Primeira: não se pode continuar a negar a importância dos povos indígenas na história da formação do país. A segunda se traduz pelas próprias palavras de Munduruku (2009, p. 66) "o indígena e a terra são marcas registradas no Brasil".

Diante dessas questões, o trabalho buscará delinear uma política cultural *para* os povos indígenas e *dos* povos indígenas, na medida do possível, uma vez que se constitui a partir de uma demanda trazida por eles e que, até certo ponto, foi construída conjuntamente com eles. Trata-se do pedido de tombamento do Monumento Indígena Marco Zero, localizado na Reserva Indígena Kadiwéu, município de Porto Murtinho, estado de Mato Grosso do Sul.

Esse pedido foi feito junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan)[1], no dia 20 de maio de 2010, pelo então presidente da Associação Comunidade Indígena da Reserva Kadiwéu (ACIRK), Francisco Matchua. Entretanto, até o momento, não houve produção de conteúdos que permitissem um andamento satisfatório do processo de tombamento. Essa inércia, acrescida da vontade de desenvolver um trabalho que buscasse compreender outros bens materiais que se diferenciam dos bens acautelados pelo Iphan ao longo de seus 80 anos de existência, resultou no desenvolvimento deste trabalho.

É sabido – e também criticado – que esses bens materiais, que integram o rol de bens merecedores de reconhecimento e de preservação por parte do Iphan, são valorados a partir de critérios como monumentalidade, excepcionalidade, homogeneidade, fatos memoráveis para história do país e caráter estético-estilístico. Entretanto, ao longo desse trabalho, será

[1] Autarquia federal vinculada ao Ministério da Cultura que responde pela preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro. Neste trabalho utilizaremos a nomenclatura atual Iphan, apesar das outras denominações recebidas ao longo dos anos como: SPHAN, DPHAN e IBPC. A forma da escrita do nome "Iphan" que aqui utilizaremos, não mais em caixa-alta, está em conformidade com o Manual Básico de Identidade Visual, p. 09. Disponível em: < http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_Basico_Iphan_2018(1).pdf>

destacada a importância da dimensão social, cultural e geopolítica desse patrimônio para seus detentores, os Kadiwéu.

O fio condutor que norteará o desenvolvimento deste trabalho consiste no ato de legitimar, perante a União, um bem cultural já apropriado pelos seus detentores, os quais realizam a preservação e conservação a seu modo, mas que, sobretudo, almejam o status de patrimônio cultural brasileiro. Contudo, trata-se de bens de alto valor simbólico, impregnado na materialidade e traduzido em bens com caráter formal divergente dos que já foram acautelados pelo órgão federal preservacionista.

Esse projeto, construído pela antiga liderança e abraçado pela atual liderança kadiwéu, é imprescindível, tanto para o reconhecimento da importância desses povos na formação da história do Brasil, quanto para promover autoestima e sua inclusão nas políticas culturais. Neste sentido, iremos pedir emprestada uma reflexão elaborada por Daniel Munduruku (2012) sobre o Movimento Indígena, em especial ao seu caráter educativo, iniciado a partir da década de 1970, pois se adequa ao caso.

> O projeto é, portanto, uma tentativa de salvaguardar a identidade que a memória articula em seus fragmentos. Sem um projeto, a identidade se deteriora e corre o risco de não conseguir compreender o processo histórico em que ela se encontra (MUNDURUKU, 2012, p. 50).

Assim, o objetivo central desse trabalho é tornar o tombamento pleiteado pelas lideranças kadiwéu factível, por meio da construção de argumentos teóricos e analíticos que sustentem e venham a explicar e justificar os motivos e valores que possibilitarão à Superintendência do Iphan no Mato Grosso do Sul conduzir a instrução do processo de tombamento. Ademais, serão abordadas as questões sobre a descrição do bem e sua área de entorno, conforme estabelece a Portaria Iphan nº 11/1986[2], para facilitar a instrução desse processo.

Espero que com esse trabalho o tombamento seja efetivado, pois esse reconhecimento contribuiria para elevar a autoestima dos povos kadiwéu que sofrem exclusão social, preconceito e, historicamente, como acontece com as outras etnias, são esquecidos. Ademais, além de aumentar a parcela de bens indígenas tombados pelo Iphan, os Kadiwéu assumiriam, ainda, o papel de protagonistas frente à política preservacionista, uma vez que a proposição do pedido de acautelamento foi de iniciativa de sua liderança.

O desenvolvimento deste trabalho também traz à tona a discussão sobre o acautelamento de bens materiais indígenas pelo Iphan, principalmente porque, neste caso, o

[2] Normas de procedimento para os processos de tombamento.

Monumento Indígena Marco Zero não atende aos critérios de valoração e tipificação de bens normalmente consagrados pela autarquia na preservação de bens materiais, e, igualmente, não corresponde ao patrimônio imaterial devido à sua materialidade e sua relação com a demarcação da Reserva Indígena. Atualmente, os bens desses grupos têm ganhado maior representatividade no âmbito do patrimônio imaterial, por meio de suas expressões culturais como os rituais, o grafismo, a cerâmica, as línguas.

Para atingir o objetivo desse trabalho, as escolhas teóricas buscaram referências no campo da história e da geografia que, conjuntamente, permitiram compreender a formação da Reserva Indígena, que constitui um território que se confunde com o *ethos*[3] kadiwéu. A compreensão dessa relação é de extrema importância, pois, no pedido de tombamento, a liderança indígena descreve o seguinte: "o Marco de Aroeira com 2,5 m de altura que tem um significado simbólico de grande importância para cultura kadiwéu como instrumento da então Província, posteriormente aproveitado pela União através do Serviço Geográfico do Exército para defesa do seu território através de sua correta demarcação".[4]

Importante salientar que a discussão teórica de *território*, aqui descortinada, possui uma abordagem mais contemporânea, diferente da tradição jurídico-política, encontrada na geografia política tradicional. Para compreensão da espacialidade orientada pela cultura kadiwéu, merecem destaque as obras de Rogério Haesbaert da Costa (2007 e 2013) e Mathias Le Bossé (2013). Com esses autores, foi possível evidenciar que a cultura também é reflexo da base territorial.

Outro ponto importante a destacar é que toda a descrição histórica realizada sobre os Kadiwéu e seu território foi para compreender o presente, ou seja, como a criação da Reserva Indígena Kadiwéu transformou e ressignificou os sentidos dos movimentos, deslocamentos, apropriação de terra e noção de território através do tempo. Foi de extrema importância, igualmente, o desenvolvimento de uma linha teórica alicerçada na antropologia, devido ao caráter transversal que a cultura exerce sobre o patrimônio cultural. A partir da análise de trabalhos etnográficos e do próprio trabalho de campo realizado na Reserva, foi possível constatar o elo existente entre a cultura kadiwéu e seu território, simbolizada por meio de seu Monumento Indígena Marco Zero.

---

[3]Para fins deste trabalho, compreendemos *ethos* como expressão, costume, crença ou hábito proveniente de um determinado grupo étnico, distinguindo-o social e culturalmente de outros; em outras palavras, significa o seu modo de ser.

[4]Ata da ACIRK n. 53, Processo nº 01401.000198/2010-51.

Diante das diversas dimensões que esse bem material representa, entendemos que seria de extrema relevância compreender quem são os índios kadiwéu, e, assim, tentar entender o motivo pelo qual o Marco Zero tornou-se uma referência cultural para eles. Assim, dentre as diversas fontes que produziram conhecimento sobre eles, destacam-se dois militares que estiveram à frente do comando do Forte de Coimbra/MS, e que se relacionavam diretamente com os Kadiwéu. São eles: Francisco Rodrigues do Prado, e sua *História dos índios cavaleiros ou da nação Guaycurú* (1908); e Ricardo Franco de Almeida Serra, e seu *Parecer sobre os índios Uaicurús e Guanás* (1845, 1872), ambos publicados na Revista do Instituto Histórico e Geográfico (IHG).

Apesar do etnocentrismo presente nessas obras, foi possível entender os mitos de criação, que funcionaram como balizadores sobre a forma como os Kadiwéu se relacionavam com o território e com outras etnias. Além da ampla descrição sobre o modo de vida, relatam também as relações estabelecidas com os portugueses. Diante da descrição do ser Kadiwéu, desde os primeiros contatos com os colonizadores, foi possível compreender os novos contornos no presente.

No campo de pesquisa da antropologia, ganha importância o trabalho desenvolvido por Jaime Siqueira Jr. (1993), ao descrever o processo de mudança cultural, tangenciando sempre o modo que os Kadiwéu se relacionavam com o território, que, por sua vez, era alterada de acordo com as relações instituídas com os *ecalaye*[5]. Outra contribuição, no aspecto da cultura, é a tese intitulada "Padrões que conectam: o *Godidigo* e as redes de socialidade Kadiwéu", produzida por Maria Raquel da Cruz Duran (2017). A autora aborda o desenho Kadiwéu como uma forma de comunicação. Diante de algumas interpretações reveladas por ela, foi possível compreender a forma como o território é evidenciado e representado também na arte, exercendo grande influência na sua produção.

A leitura desses trabalhos, tidos como principais, e de outras produções acadêmicas do campo da história, da geografia e da antropologia, foi essencial para a compreensão teórica que envolveu a apreensão de temas importantes sobre a noção das experiências sociais e culturais dos povos kadiwéu no tempo, a importância do sentido do território na constituição de seu *ethos* e a importância da cultura como elemento aglutinador do ser kadiwéu. A identificação e a análise do material bibliográfico levantado foram essenciais para a elaboração da pesquisa de campo realizada na Reserva Indígena Kadiwéu. Foram realizadas duas etapas de campo: a primeira efetuada no final do mês de agosto de 2016, na aldeia Alves

[5] Os Kadiwéu se referem aos não índios como *ecalaye*.

de Barros, a maior e tida também como mais importante da Reserva Indígena, conhecida também por *Libatadi* (*Pé de Serra*, no idioma Kadiwéu).

Durante essa visita, foi essencial conhecer algumas pessoas tidas como referência na aldeia, que, em geral, constituem parte integrante da atual liderança, bem como explicar o motivo de minha visita e o objetivo do meu trabalho a elas. Também foi realizado um exercício de observação, para tentar compreender a dinâmica das pessoas e da aldeia, além da incursão realizada até o Monumento Indígena Marco Zero, para averiguar seu estado de conservação e o sítio em que estava implantado.

Já a segunda etapa, também feita na aldeia Alves de Barros no início do mês de agosto de 2017, foi mais proveitosa, por ter adquirido conhecimento prévio através das leituras, e porque a liderança kadiwéu estava um pouco mais habituada com a minha presença, revelando, assim, alguns dados que permitiram a compreensão simbólica e a representação que o Monumento Indígena possui sobre toda a extensão do território.

Durante a segunda visita ao Monumento Indígena Marco Zero, imersa no universo kadiwéu, me despi da condição de arquiteta, cujo olhar é treinado, na maioria das vezes, para aspectos da funcionalidade, estilo e estética dos objetos, enfim, o objeto em si, para compreender quais outras extensões que esse bem material possuía para os Kadiwéu. Para além de sua dimensão física, foi possível compreender a representação e o simbolismo que ele possui frente a todo o território kadiwéu, ou, nas palavras de Gonçalves (2004, p. 28) "tomando-se como referência o ponto de vista do outro".

Também foi possível acompanhar o 2º Festival da T.I. Kadiwéu, onde pude fazer observações pessoais com enfoque patrimonial sobre a dança, a corrida de cavalo "carreira", pintura e rituais de iniciação. Além disso, foi possível compreender diversos significados e valores sobre as práticas sociais, revelados pelo antropólogo Messias Basques[6], que ia tecendo suas explicações diante dos acontecimentos.

Citadas as etapas de campo, cabe aqui um parêntese para denominar parte da liderança que ajudou na construção desse trabalho. Joel Vergílio Pires, cacique no período de 2015 a 2018 e agente de saúde; Ciriaco Ferraz, vice-cacique no período de 2015 a 2018 e atual cacique; Mezaque Rocha; Lourenço Anastácio; Bento Vergílio e Rubens Ferraz. Essas

[6] Sua tese, em desenvolvimento, delineará as relações entre senhores (*iyotaGodepodi*) e cativos (*iyotagipi*) na sociedade kadiwéu, abordando os temas da organização social e do acesso diferencial ao território e aos recursos obtidos a partir de sua "posse". Para tanto, seu trabalho de campo foi realizado entre os meses de outubro e dezembro de 2015, e entre os meses de fevereiro a dezembro de 2016. Devido à longa estadia na aldeia e a ajuda fornecida para os mais diversos assuntos, conquistou o respeito e reconhecimento entre os Kadiwéu, tendo ganhado o nome Kadiwéu *Egaieg*.

pessoas são referências para o restante da aldeia, se articulam politicamente, a fim de exigir os direitos individuais e difusos de seus parentes, resolvem problemas variados quanto à saúde, educação, acesso às estradas, proteção dos recursos naturais, festividades, retirada do luto, processo de reocupação das fazendas, entre inúmeras outras atividades por eles lideradas.

Considerando o inexpressivo número de bens indígenas acautelados pelo Iphan, também foram consultados processos de tombamento que possuem relação com os povos indígenas, como processos de registro de patrimônio imaterial e atas do Conselho Consultivo[7] do Iphan, com o intuito de entender os valores atribuídos aos bens e algumas particularidades constantes nesses processos. Igualmente, foram consultados os processos de tombamento referentes a esses elementos materiais demarcatórios (os marcos), a fim de compreender os valores atribuídos pelo Iphan.

Diante dessas pesquisas realizadas junto as mais variadas fontes e informações coletadas com os Kadiwéu, esta dissertação foi organizada em três capítulos. O primeiro capítulo procura tornar evidente que o *ethos* kadiwéu foi o elemento determinante na construção de seu território. Para tanto, foram abordados aspectos sobre sua cosmologia que, por sua vez, "permitia" fazer guerra com outras etnias, que impactava em sua organização social e que estava intrinsecamente ligada à forma de se relacionar com o território.

A característica beligerante, somada à superioridade ofertada pela adoção dos cavalos na sua cultura, além do conhecimento que possuíam sobre o vasto território, permitiu que não fossem dizimados frente ao processo colonizador. Além disso, essa superioridade fez com que os portugueses os quisessem como aliados. A partir desse fator e da articulação que os Kadiwéu faziam com as autoridades, foi possível obter o reconhecimento oficial do território tradicionalmente ocupado.

Com a criação desse território delimitado pelo Governo, explicitaremos o processo de territorialização, e traremos o conceito sobre o território que estamos tratando, de acordo com os episódios históricos responsáveis por significativas mudanças culturais, simbolizado pelo Monumento Indígena Marco Zero.

Já o Capítulo 2 propõe explorar alguns aspectos da cultura, responsáveis por configurar o *ethos* kadiwéu. A proposta consiste em ressaltar os elementos que conseguimos identificar e que possuem um elo indissociável com o território. Apesar de possuírem um

[7] O Conselho Consultivo é responsável pelo exame, apreciação e decisões (máximas) relacionadas à proteção do Patrimônio Cultural Brasileiro (tombamento de bens culturais de natureza material e o registro de bens culturais imateriais). É composto, além do presidente do Iphan, por representantes de instituições públicas e privadas, e representantes da sociedade civil.

universo cultural riquíssimo, o capítulo dá ênfase: à arte, representada pela cerâmica; à guerra simbolizada pela festividade, em comemoração ao dia 02 de junho; e à relação com os mortos.

O último capítulo, por sua vez, buscará compreender sobre a forma que o Iphan tem trabalhado os bens culturais indígenas, através de seu leque de políticas públicas preservacionistas. Também buscará compreender os fatores pelos quais o pleito desses povos indígenas, realizado junto à Superintendência do Iphan no Mato Grosso do Sul, não prosseguiu.

Por fim, propõe a consolidação de todos esses dados para atribuir os valores ao bem material. A partir da definição dos valores, que é o que busca ser preservado com o tombamento, será proposta a área de tombamento e de entorno para o Monumento Indígena Marco Zero. Em seguida, dedicaremos uma breve parte do trabalho para discutir sobre alguns aspectos da gestão do bem.

CAPÍTULO 1 – CRIAÇÃO DO CAMPO DOS ÍNDIOS

Neste capítulo de abertura, apresentaremos quem são os índios kadiwéu, desde seus antepassados até os dias de hoje, destacando seus traços identitários. Perpassaremos por alguns episódios históricos que nos fazem compreender a relação entre a cultura desse grupo indígena e o território, remontando a importância do símbolo do Monumento Indígena Marco Zero na atualidade.

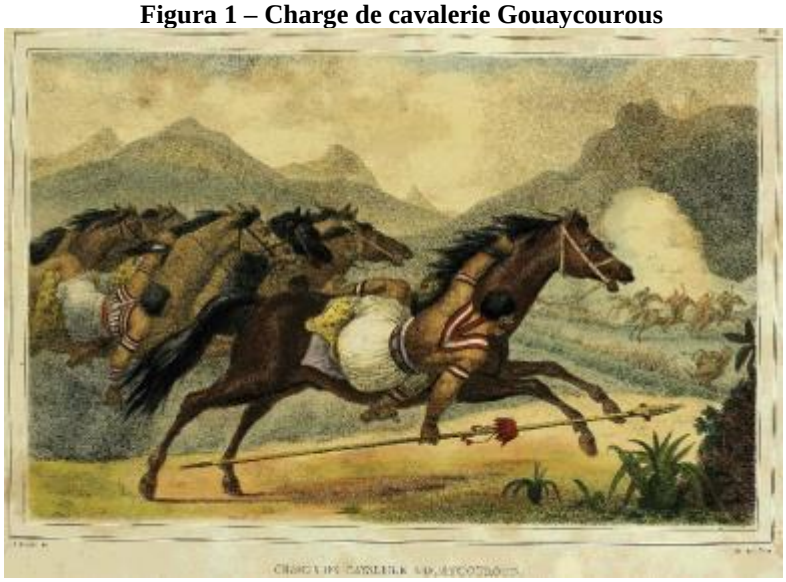
Em seguida, após ter sido explicitado que essa nação guerreira nunca assumiu uma posição subalterna no campo das relações com os colonizadores, demonstraremos a forma como eles se relacionaram e se articularam com as autoridades para "ganhar" seu território, que já era ocupado e apropriado há muito tempo. Também será demonstrado que mesmo com a criação desse território, com fronteiras fixas e legitimadas pelo Estado, ainda continuam a lutar contra invasões pelos fazendeiros.

Por fim, dada a importância do território para a sobrevivência física e cultural desses povos, no qual o Monumento Indígena Marco Zero é símbolo, apresentaremos o conceito de território que, ao longo do tempo, não permaneceu estático, mas que foi se modificando de acordo os episódios históricos.

1.1.– Os índios cavaleiros, uma nação guerreira: os Kadiwéu.

Quem são os célebres índios tão conhecidos por seu caráter beligerante e de dotes artísticos apurados? Descritos em incontáveis monografias e livros; presentes no hino do estado do Mato Grosso do Sul, por serem considerados personagens históricos; também presentes em documentários de grande visibilidade, como *Brava Gente Brasileira* (2000) e *A Nação que Não Esperou por Deus* (2015); representados em obras de arte por artistas como J. B. Debret e Anor Mendes, (figuras 1 e 2, respectivamente).

Figura 1 – Charge de cavalerie Gouaycourous



Fonte: BNDigital.

Figura 2 - Monumento do cavaleiro Guaikuru - Parque das Nações Indígenas, Campo Grande/MS



Fonte: Capital News (2015).

Os Kadiwéu[8], que se autointitulam *Ejiwajegi*[9] são descendentes do povo Mbayá-Guaikuru, que habitava o Gran Chaco[10]. Os primeiros relatos destes povos são datados de 1520 e 1537, pelos exploradores Alejo Garcia e Juan Ayolas, conforme explica Herberts (1998). Portanto, as descrições sobre os antepassados dos Kadiwéu se iniciam tão logo com o

[8] Também encontrado nos mais diversos documentos com os seguintes sinônimos: Caduvei, Caduvéo, Cadiuveos, Cadiuéu, Cadioéos, Cadiuéos, Cadivéns, Kadiueu, Kadiuéo e, atualmente, Kadiwéu. Obedecendo à *Convenção sobre a grafia dos nomes tribais*, da Associação Brasileira de Antropologia, de 1953, os nomes indígenas serão redigidos com as primeiras letras maiúsculas, sem flexão de gênero e número.

[9] Em Kadiwéu, *ejiwa* é o nome dados as palmeiras e *jegi* é um afixo que relaciona substantivos a determinados lugares, ou seja, habitavam os lugares onde encontravam as palmeiras bocaiuvas.

[10] A região conhecida pelos espanhóis como Gran Chaco advém do quíchua *chacu*: território da caça. É localizada entre os atuais territórios do Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia, e tem como limites naturais os rios Paraná e Paraguai a leste, as cordilheiras andinas a oeste, o planalto mato-grossense a norte e a bacia do rio Salado ao Sul (FREIRE, 2017).

contato efetuado por exploradores europeus. No entanto, a descendência histórica e etnográfica dos Kadiwéu para com os Guaikuru e os Mbayá ainda é divergente entre os mais variados autores.

A região do Chaco era atrativa para os colonizadores espanhóis, visto que representava um caminho mais curto para as terras peruanas. Desse modo, as incursões europeias de caráter mercantilista provocaram profundas mudanças em toda a região, com o deslocamento de povos indígenas ou, até mesmo, o seu extermínio.

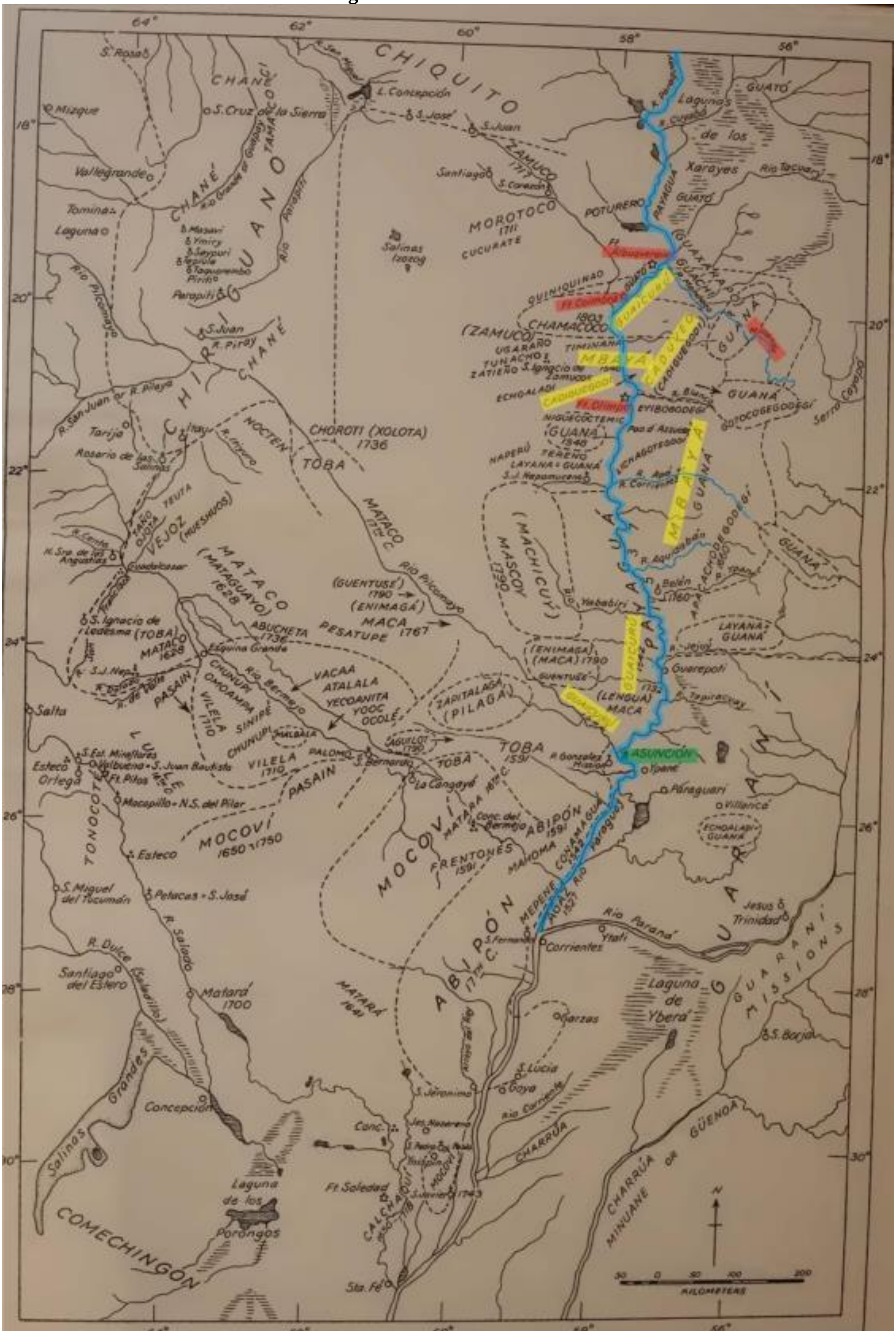
O nome Guaikuru sempre foi utilizado de forma ampla pelos índios Guarani para designar as tribos indígenas que habitavam a margem ocidental do rio Paraguai, especialmente àquelas que se utilizam dos cavalos. Já os índios Mbayá, de características culturais semelhantes aos Guaikuru, habitavam o norte no Alto rio Paraguai.

A rivalidade entre os Guaikuru e os Guarani sempre foi grande, tendo em vista que os últimos se aliaram aos espanhóis nas primeiras incursões no rio da Prata, servindo-lhes de guias, intérpretes e endossando as expedições na condição de guerreiros. Ainda exigiam que os espanhóis fizessem expedições punitivas aos Guaikuru. Anterior à chegada dos espanhóis, as tribos Guaikuru e Mbayá, eram compostas de caçadores-coletores, pescadores pedestres nômades em constante deslocamento no Chaco. De acordo com Colini (1975), os Guaikuru eram:

> nômades e viviam da caça, de pesca e dos frutos e raízes que cresciam espontaneamente no solo. Transportavam com a maior facilidade as suas habitações de um lugar para outro, segundo o requeriam a necessidade de achar água ou alimentos, de fugir dos inimigos ou de assalta-los. Atacada e devastada uma colônia europeia numa região, passavam para região oposta para pôr-se a seguro das vinganças.[...] Eram de índole guerreira e muito valorosos. Viviam em contínua inimizade com os Espanhóis, em prejuízo dos quais ousaram frequentemente assaltar até mesmo Assunção e seu território, obrigando aquela estar em contínua vigilância (COLINI, 1975, p. 256).

Apesar da extensa bibliografia produzida sobre os Kadiwéu e seus antepassados os classificarem como nômades ou seminômades, aqui utilizaremos o termo *transumantes*. Desse modo, é possível fazer a dissociação de que eles não vagavam sem destino, na errância. Muito antes pelo contrário, os locais de habitação e convivência não eram imóveis, mas eram determinados à geografia da região, ou seja, se adaptavam a variação sazonal do Pantanal. Contudo, como veremos mais adiante, é possível delimitar os perímetros de vivência com sentimento de pertença ao território.

Figura 3 - Tribos do Chaco



Fonte: Métraux (1946). Destaques da autora, a saber: amarelo, nação Mbayá-Guaikuru; verde, a cidade de Assunção; e vermelho, as Fortificações.

A respeito dos Mbayá, Herberts (1998) relata que faziam visitas periódicas às tribos dos Guaikuru, para adquirir cavalos e artigos espanhóis. A partir da primeira metade do século XVII, essas visitas intertribais se repetiram constantemente. Feita esta aliança, durante quatro anos atacaram com incêndios, mortes e roubos vários povoados espanhóis.

Na tentativa de entender sobre a etnia Mbayá e Guaikuru, Susnik (1978) criou uma hipótese sobre a fusão dessas duas tribos, frente à diminuição demográfica ocorrida pelas sucessivas investidas espanholas e epidemias de varíola. No entanto, não há provas documentais. Já Herberts (1998) revela que os Mbayá faziam parte dos Guaikuru e não se constituíam em outro grupo indígena distinto. Silva (2014, p. 43) ainda acrescenta que "os grupos Guaikuru eram os que mais extensamente se distribuíam no Gran Chaco, compreendendo os Abipon, Mocovi, Toba, Pilagá, Payaguá e os Mbayá, que ocupavam a área mais setentrional".

Na disputa por espaços e riquezas naturais, não somente travavam ataques aos espanhóis e portugueses, como, anteriormente à chegada destes, o faziam com as outras tribos dos índios Guató, Guaná, Bororo, Chamacoco, cujas colheitas eram saqueadas e as crianças eram roubadas. Sobre a característica beligerante dos índios cavaleiros, Martins (2002) acrescenta:

> Nos séculos XVII e XVIII, os povoados e estabelecimentos agrícolas coloniais da região pantaneira do norte do Paraguai viviam permanentemente ameaçados pelas cargas da cavalaria Guaikuru, o que, na prática, retardou por mais de três séculos a definitiva ocupação europeia dessa área. Os índios cavaleiros formaram assim uma das maiores barreiras indígenas à colonização na história da América do Sul. (MARTINS, pp. 57-58)

Relativo à soberania que exerciam sobre os outros povos indígenas, Ricardo Franco de Almeida Serra[11] (1845) menciona que, por longo período, os guerreiros cavaleiros atacavam diariamente as terras férteis dos índios Guaná[12], estragando suas plantações e apanhando cativos. Estando os Guaná cansados das atitudes danosas, pediram a paz aos Guaikuru, repartindo voluntariamente parte de suas colheitas, a fim de poupar o restante.

---

[11] Ricardo Franco de Almeida Serra desempenhou papel decisivo na consolidação do espaço territorial brasileiro. Tornou-se responsável pelo levantamento de extensas regiões fronteiriças, explorando mais de 50 rios das bacias dos rios Amazonas e Prata, e mapeando as Capitanias do Grão-Pará, de São José do Rio Negro (atual Amazonas) e de Mato Grosso. Construiu obras estrategicamente situadas como o Forte Príncipe da Beira, o Quartel dos Dragões, em Vila Bela, e o Forte de Coimbra. Durante ataque realizado pela tropa de D. Lazaro de Ribeira a este último forte, Ricardo Franco, com tropa em inferioridade, recebeu um "Ultimatum" desse comandante espanhol, no qual respondeu: *Ou repelir o inimigo ou sepultarem-se debaixo das ruínas do forte*. Esta frase, atualmente, está retratada na muralha do bem, que, desde 1974, é tombado pelo IPHAN pelos seus valores histórico, arqueológico, etnográfico e paisagístico.

12 Os Guaná são os antepassados dos Terena, que mantém uma estreita convivência até hoje com os Kadiwéu.

Acerca dos roubos praticados no passado e sobre o regime de transumância, também foram encontradas lendas sobre terem sido criados depois dos outros povos, o que fez com que não lhes restassem a riqueza ou a agricultura, tendo sido permitido assim o roubo aos outros povos. Segundo a versão de Azara (1809, p. 108), a criação do povo Mbayá ocorreu da seguinte maneira:

> Deus se lembra de criar um mbayá e sua mulher e como ele já havia dado toda a terra às outras nações, de maneira que não restou nada a distribuir, ordenou a um pássaro chamado Caracará que lhes fosse dizer, em seu nome, que ele estava desgostoso de não lhes poder dar um terreno e, por este motivo, não havia criado mais de dois mbayá; mas que, para remediar, ordenava que andassem sempre errantes sobre o território alheio, fizessem sem cessar a guerra a todas as outras nações, matassem todos os machos adultos e adotassem as crianças e as mulheres para aumentar seu número (apud RIBEIRO, 1980, p. 58).

Relacionadas às práticas da transumância, vários são os relatos sobre a prática do aborto e do infanticídio, uma vez que o transporte e a alimentação das crianças na primeira infância seriam infortúnios para tal prática dessa nação. Se, por um lado, os Guaikuru matavam os próprios filhos, a prática do roubo de crianças era recorrente. Conforme revela Baldus, (1975):

> É compreensível considerando-se o fato de serem as crianças roubadas, provavelmente em sua maior parte, já de idade a não mais necessitar cuidado especial, não constituindo, por conseguinte, obstáculo nas viagens, e podendo ser empregadas para serviços (BALDUS, 1975, p. 23).

A soberania que exerciam sobre as demais tribos e, até mesmo sobre os espanhóis e portugueses, aumentou significativamente depois de incluírem, na sua cultura material, os cavalos. De acordo com Herberts (1998), a adoção do cavalo, tomado dos espanhóis, ocorreu a partir dos fins do século XVI e início do século XVII e, não somente aumentou seu poderio frente às demais etnias e aos colonizadores europeus, mas também tornou possível incursões a novos territórios, e mais depressa que com indivíduos a pé. Ricardo Franco (1845, p. 211), em seu *Parecer sobre o aldeamento dos Guaikuru*, chega a estimar que o número de cavalos perfazia entre 7 a 8 mil cabeças. Por sua vez, o comandante Francisco Rodrigues do Prado[13], em sua monografia, versa sobre a habilidade dos Guaikuru em fazerem guerra montados em seus cavalos:

> Com os cavalos se fizeram temíveis aos outros selvagens, e os mesmo Paulistas, que não sahiam ao sertão senão com grande levada, receavam encontra-los em campo

[13] Francisco Rodrigues do Prado (1758-1804) comandou o Presídio de Nova Coimbra entre os anos de 1792 a 1797. Descendente de bandeirantes, natural de São João del Rei/MG, seria um dos maiores defensores da fronteira do oeste brasileiro colonial. Durante seu comando, estreitou a amizade, a aliança e o convívio com a nação Guaikuru, com vistas a obter colaboradores para a vigilância e manutenção das fronteiras portuguesas naquela frente e lhes conhecer melhor culturalmente.

> limpo, pelo modo com que eram acometidos. Tanto que os Guaycurús os viam, ajuntavam os cavallos e bois, e cobrindo os lados, os apertavam de sorte que, com a violência que iam, rompiam e atropelavam os inimigos, e elles com a lança matavam quantos encontravam diante. (PRADO, 1908, pp. 22-23)

A utilização do cavalo, elemento de vantagem e superioridade Guaikuru, se apresenta também na mitologia, revelando sua origem. Conforme várias narrativas que foram coletadas por Darcy Ribeiro (1980), que esteve na aldeia no ano de 1947, em uma das versões é revelado o seguinte:

> Uma vez os Kaduweu roubaram um cavalo. Eles não sabiam qual era a sua utilidade e não estavam satisfeitos com ele. Para que serve este monstro? Ibis ouviu e disse aquilo ao Ninigo (filho de Gô-noêno-hôdi). Este pegou uma fruta de jenipapo e fez a tinta. Pintou sobre a lua um homem montado num cavalo. O retrato não saiu muito bom, porém os Kaduweu o viram e compreenderam. Fizeram uma sela e montaram no cavalo. Desde então eles tiveram muitos cavalos. (RIBEIRO, 1980, p. 71)

Apesar da imagem do Guaikuru estar sempre associada aos cavalos, existem vários relatos narrando que essa nação não deixou de utilizar também as canoas como meio de transporte durante o regime de cheias do pantanal. No dizer de Prado:

> Corria a era de 1710, pouco mais ou menos, quando os Guaycurus se ligaram com os outros selvagens denominados Payagoás, os quaes podemos ter quase por amphibios, pelo grande uso que fazem das aguas, e pelo muito que nella são destros. Depois desta aliança é que os Cavalleiros aprenderam o uso das canoas, que são de um só tronco. (PRADO, 1908, p. 32)

Diante dessas características expostas até o momento, pudemos apreender a resistência e o domínio que exerciam sobre os demais povos, aliados às habilidades equestres e canoeiras. Assim sendo, os colonizadores tentaram por diversas vezes converter e "domesticar" os Guaikuru, para facilitar sua expansão territorial. Durante as primeiras décadas do século XVII tentaram, por mais de uma vez, "confina-los" nas reduções, porém os Jesuítas não obtiveram sucesso. Conforme descrito nas *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile e Tucumán de la Compañia de Jesús*, referindo-se ao período de 1609 a 1614, malgrado as atividades declinaram em virtude da dificuldade dos Guaikuru permanecerem nas reduções, visto que continuavam com a prática de transumância; cometendo seus ritos e práticas religiosas; não cultivavam as terras, visto que era uma atividade dos vassalos; e por fim, destaca-se a dificuldade de comunicação pela alta complexidade da língua Guaikuru.

As atividades de lavoura não eram executadas pelos Guaikuru por serem atividades consideradas inferiores, sendo um dos fatores que impossibilitaram as reduções como

supramencionado, e que imprimiram a característica de uma sociedade estratificada e organizada em camadas de senhores e servos, conforme descreve Prado (1908):

> A nação Guaycurú se divide em três partes: a primeira é a dos nobres, a que chama capitães, e as mulheres destes donas, titulo que também tem as filhas; a outra parte chama soldados, que obedecem de pais a filhos; e a terceira, que é mais considerável, é a dos captivos, que assim chamam a todos aquelles que apanham na guerra, e a seus descendentes, aos quaes tratam com muito amor, sem os obrigar a fazer trabalho algum. Há porém a circumstancia de reputar-se vileza casar com escravo, a ponto de que o filho despreza a mãi que casou com escravo (PRADO, 1908, p. 23).

Com relação à migração dos Mbayá-Guaikuru para o local próximo donde se encontram hoje, Ribeiro (1980, p. 17) relata que, somente nos fins do século XVIII, eles começaram a se deslocar no Grande Chaco, para as margens do Rio Paraguai. Alternavam estar próximos às fortificações portuguesas ou espanholas, fixando-se, definitivamente, próximo ao local onde se encontram atualmente, por volta de 1800. Prado (1908) acrescenta:

> Antigamente os Cavalleiros senhoreavam mais vasto terreno, o qual pouco a pouco foram perdendo com as povoações que formavam os Portuguezes e Hespanhoes, estes forçando suas correntes do Paraguay, e aquelles acompanhando suas aguas (PRADO, 1908, p. 22).

Já situados na margem oriental do rio Paraguai, os Mbayá-Guaikuru viveram em constante batalha com os portugueses. Alguns episódios de conflitos ficaram registrados por Francisco Rodrigues do Prado (1908), como, por exemplo, ataques às monções paulistas e uma emboscada no Presídio de Nova Coimbra. Segue abaixo o relato das ocorrências:

> [...] maior foi o estrago que fizeram no anno de 1730, quando no mez de Julho sahiram da villa do Cuyabá para S. Paulo algumas canôas, em uma das quaes, entre outros muitos, ia o Dr. Antonio Alvez Linha Peixoto, que acabava de ser ouvidor: no rio Paraguay, que pela sua natural mansidão lhe promettia uma feliz viagem, foram investidos repentinamente pelo gentio, que dando uma horrivel grita atemorizou a todos de tal sorte, que quase extáticos morreram em número de 400, só escapando oito, que tiveram o accordo de saltar em um pequeno reducto de terra, donde viram a cruel carnagem que desapiedadamente faziam nos seus companheiros estes bárbaros, que traziam 80 canôas, e nelas mais de 500 homens, dos quaes dizem perderam 50 (PRADO, 1908, p. 33).

Acrescentamos, aqui, outra passagem deste mesmo autor:

> [...] chegaram os Guaycurús, a 6 de janeiro de 1778, trazendo em sua companhia algumas mulheres, e para resgastes carneiros, perús, pelles de veados e outras bagatelas mais. Sendo o comandante avisado disto, mandou que parassem em um lugar que dista mais de 300 passos do presidio, onde fariam as permutações; e para guarda dos que iam faze-las, ordenou ao ajudante de auxiliares Francisco Rodrigues Tavares fosse assistir com doze soldados armados, e que tivesse toda a cautela: com effeito foi o dito ajudante, e mandou formar corpo de armas, onde poz uma sentinella. Então veio o capitão dos índios e um índio língua, para dentro da estacada falar com o comandante, emquanto estes se detiveram deutro. Sucederam entre os Indíos e Portuguezes algumas cousas notáveis. Disseram os Guaycurús ao ajudante que as mulheres se temia de verem a sentinella e as armas de fogo; que as mandasse retirar e cobril-as com uma toda que alli estava, visto elles também não terem armas;

> e na verdade elles só tinham cacetes e facas, de que os nossos não temiam. O ajudante, por agrada-los, fez o quanto lhe pediram, e bem pago ficou da demasiada condescendência que teve. Começaram os Indios então a chegaram-se mais para os Portuguezes, e a convidarem alguns a descansar no regaço das mulheres, o que acceitaram: depois principiou-se o negocio, e muitos brindaram algumas índias[...]
> Os Guaycurús chegavam-se aos nossos, e pondo-lhes as mãos nos hombros como por amizade os sacudiam, e conforme sustância que encontravam, assim ficavam junto a elles aquelles que julgavam necessários para matar. Tantas demonstrações não despertavam nos Portuguezes a lembrança das grandes perdas que os bárbaros lhe tinham feito. O interesse de comprarem as bagatelas que os gentis traziam lhes entorpeceu o entendimento[...]
> Entretanto estava o capitão e o língua dentro com o sargento mór, o qual os tratou brandamente, e cuidando ter livre a sua gente, que estava entre os Indios, os despediu dando-lhes mimos. Tanto que elles se viram em meio caminho, deram um assobio, com o qual todos se entendem tão claramente como nós fallando: com este signal, cada gentio com o porrete foi matando aquelle que lhe cahiu em sorte; alguns Portuguezes morreram mesmo no regaço das Indias, e estas e os maridos os degolavam. Emquanto uns se ocupavam em matar, outros despiam o facto àquelles que, envoltos nos seu próprio sangue, inda não tinham acabado de exhalar os derradeiros alentos vitaes [...] Com tanta pressa e tanto a seu salvo mataram e roubaram, que quando os Portuguezes chegaram já se tinham ausentados os Guaycurús, levando as armas e a roupa, parte della gotejando sangue de seus donos, que parecia ir pedindo vingança de tanta aleivosia.
> Neste fatal dia morreram dos nossos 54, sem os Cavalleiros soffrerem o menor damno. (PRADO, 1908, pp. 37-39)

Neste mesmo documento, redigido por Francisco Rodrigues do Prado, enquanto capitaneava o Presídio de Nova Coimbra, vários foram os relatos dos ataques de alta mortandade praticado pelos Guaikuru contra os portugueses. Após a emboscada ocorrida no Presídio de Nova Coimbra, passaram-se 11 anos sem que os Guaikuru fizessem algum ataque, registrado, aos portugueses. A partir do ano de 1789, voltaram a fazer algumas trocas comerciais, sempre bem recebidos pelos portugueses, a partir das instruções dadas por João de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, então governador e capitão general das Capitanias de Matto Grosso e Cuyabá.

Em 1791, dois chefes da nação Guaikuru firmaram um tratado de paz e amizade com os portugueses, em que os últimos se comprometeram a proteger a nação dos cavaleiros, sendo estes considerados agora, vassalos de Portugal. O teor da dita Carta Patente está transcrita no Parecer de Francisco Rodrigues do Prado, denominado por *Indios Cavalleiros ou da Nação Guaycuru*, encontrado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico (IHG), Tomo I, páginas 42 e 43. Este Tratado também serviu para ratificar, posteriormente, o território ocupado pelos Mbayá-Guaikuru.

Já em território de domínio português, a prática de aldeamento também fora pensada para os Guaikuru, que viviam nas adjacências do Forte de Coimbra. O aldeamento foi um projeto colonial, pois permitia a conversão, ocupação do território e também a utilização da mão-de-obra para o desenvolvimento econômico da colônia. Ricardo Franco elabora um

parecer sobre o aldeamento dos Guaikuru para o General Caetano Pinto de Miranda Montenegro, no ano de 1803, colocando-se contra tal prática pelo próprio *ethos* Guaikuru.

> [...] Illm. e Exm. Sr., não deixando de tocar em alguns factos constantes que as verificam, passarei a expôr, não quanto me parece necessário para se aldeiarem estes Indios; de tal fórma que sejam uteis à agricultura e à mineração, mas sim às dificuldades, que acho a um estabelecimento fixo e constante, do que se possam tirar as utilidades que se esperam, e as quaes só o tempo poderá facilitar quando, pela nossa mais longa communicação, se adoçarem os seus costumes e parte dos estranhos princípios com que se governam, se acaso isso ser possa. (SERRA, 1845, pp. 205-206) [...] segue-se, digo, que tudo se oppõe a um aldeamento permanente para uma nação errante, inimiga da agricultura, e que vaidosa despreza as fadigas d'ella, que olham só dignas de captivos. Soberba, preguiça e negação, que evidenciam os factos seguintes. (SERRA, 1872, pp. 348-349)

Os demais fatos citados no parecer expõe sobre o casamento, vestidos e ornatos, casas, armas, ocupações, curandeiros, religiões, guerras, língua, cativos, e serão relatados, em detalhes, no decorrer do capítulo 2 deste trabalho. Nesse documento, que demonstra por parte do autor a incompreensão sobre um povo que, na realidade, se concebe enquanto nação e realeza, não somente é contrário ao aldeamento, como expõe as vantagens e necessidades de se conservar a amizade com esses índios. Dentre as principais, estão as facilidades de adquirir cavalos com os Guaikuru, sendo possível fazer incursões longínquas ao território e a "fronteira viva" que era formada por esses índios aliados, que permitia garantir os limites territoriais frente à expansão espanhola.

A aliança com os Guaikuru, para os portugueses, foi de extrema importância durante o processo de litígio da fronteira com os espanhóis, que, por vezes, ignoraram o descrito nos diversos tratados firmados entre Portugal e Espanha. Tal era o plano arquitetado por D. João de Albuquerque, na época governador da capitania de Matto Grosso, retratado por Almeida (1951):

> Era aconselhável usar os métodos indígenas, desapossando os invasores da cavalhada de que se utilizavam para ampliar as zonas já comprometidas. Os guaicurus estavam a postos para apoderar-se da alimária, desde que encontrassem sem adquirentes. As incursões dos índios nas fazendas clandestinamente fundadas, a fim de arrebanhar gado e animais, acabariam desanimando os espanhóis de persistir na invasão e talvez de permanecer nas terras já ocupadas. Mas eram necessários fundos para aquela medida.
> [...] Conforme informação ministrada pelos castelhanos a Ricardo Franco, os guaicurús, em suas montarias àquele território, haviam destruído cento e tantas fazendas, apoderando-se de mais de 20.000 cavalos (ALMEIDA, 1951, pp. 152-153)

De um modo geral, na política indigenista da colônia, entre os séculos XVI a XVIII, havia a classificação de índios aldeados e aliados dos portugueses, e índios inimigos espalhados pelos sertões. No primeiro caso, dos aldeados, os índios eram convencidos a se estabelecerem próximos aos estabelecimentos portugueses.

Ficavam estes responsáveis em defender as vilas e as plantações dos ataques dos "gentios bárbaros inimigos" e, sobretudo, as fronteiras, dos inimigos europeus. A justificativa principal para o aldeamento era a catequese e a civilização, ficando a cargo dos jesuítas a sua administração.

Por outro lado, a política para os índios inimigos era a escravidão. Os gentios eram tidos como cativos após a realização da dita Guerra Justa. A realização dessas guerras era justificada diante da recusa à conversão ou impedimento da propagação do evangelho. Perrone-Moisés (1992) expõe que as justificativas para o confronto eram encaminhadas ao rei, autoridade competente para conceder a declaração de guerra justa, e eram realizadas da seguinte forma:

> Os colonizadores têm de provar a inimizade dos povos a quem pretendem mover guerra. Para tanto, descrevem longamente a "fereza", "crueldade", e "barbaridade" dos contrários, que nada nem ninguém pode trazer à razão ou à civilização. Nos documentos relativos às guerras, trata-se sempre de provar a presença de um inimigo real. Tudo leva a crer que muitos desses inimigos foram construídos pelos colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 125)

Perrone-Moisés (1992, p. 127) ainda traz complementações expostas na Carta Régia de 25/10/1707: "não só se hão de matar todos os índios que na dita guerra resistirem, mas cativar aos que se renderem e que estes cativos se hão de vender em praça pública". Ainda endossa que tal prática, em geral, só podia abranger mulheres e crianças, já que os homens eram capazes de se rebelar novamente, portanto, deviam ser mortos.

A prática do genocídio e violência imputada aos índios era mais evidente na guerra justa, que fazia parte de uma política que buscava alcançar uma nação civilizada e também desterritorializada. Daniel Munduruku (2012) descortina outro sentido para a prática do aldeamento, de teor tão destrutível quanto dos colonos:

> A catequese e a educação ministradas aos povos indígenas significaram, na verdade, o emprego de outro tipo de violência contra esses povos, configurada pela imposição de valores sociais, morais e religiosos, acarretando a desintegração e a consequente destruição de incontáveis sociedades indígenas, o que caracteriza o etnocídio, um processo diverso do genocídio, porém com resultados igualmente nefastos para os povos dominados (MUNDURUKU, 2012, p. 290)

Por sua vez, o século XIX é marcado, na política indigenista, pela questão central da posse de terras. Para o Império, nos limites fronteiriços, tratava-se de expandir e se apropriar das terras. Assim, as alianças com os índios ainda eram imprescindíveis para o sucesso. Ao passo que, nas ocupações antigas já consolidadas, o esbulho das terras aldeadas era prática

comum. Outro agravante para esta situação era o desuso da mão-de-obra indígena, face ao tráfico negreiro, e, em seu término, a chegada dos imigrantes livres.

Percebe-se que a aliança entre portugueses e os Guaikuru, somada a especificidades dessa etnia e a questão territorial que envolvia ambos, não deixa claro o enquadramento diante das políticas indigenistas do século XVI a XVIII. Naturalmente, essa nação teve outro *status* pela localização do seu assentamento, seu caráter beligerante, que obrigava os portugueses, de certa forma, a desejá-los como "parceiros", guardiões da fronteira, como já dito acima. Soma-se a esses fatores o conhecimento geográfico que tinham dessa região da bacia do rio Paraguai. No entanto, fica muito clara a importância dessa nação guerreira frente aos desafios territoriais enfrentados naquele período pela coroa portuguesa.

Neste ínterim, cabe aqui fazer um parêntese, a fim de entender a ocupação geográfica e as políticas de limites para expansão do oeste do país, nas quais os Guaikuru tiveram papel preponderante em sua delimitação. Durante extenso período temporal, as atuais terras onde, hoje, se delineia o estado do Mato Grosso do Sul, configuraram-se apenas como rota para outras terras. Finda a Guerra dos Emboabas, em 1709, os descobridores paulistas se embrenharam em outros destinos, a fim de capturar índios e descobrir minas auríferas. O sul de Matto Grosso foi alvo dos ditos bandeirantes. No entanto, essas incursões visavam tão somente o lucro e o comércio escravista, não sendo, o objetivo final, o povoamento. Mello (1958) explicita a finalidade dos bandeirantes relativa à expansão territorial:

> Indiretamente sim, mas não de propósito, as bandeiras realizaram expansão territorial, por haverem, com suas tropelias, afastado competidores e opositores das zonas que investiam na caça ao índio. E, ainda assim, a expansão territorial não se fez pela posse ou ocupação, mas pelo vazio deixado pelos castelhanos. [...] Foi, portanto, pelo abandono e desinteresse dos castelhanos que grandes porções de terras, devastadas pelos bandeirantes, vieram a fazer parte do Brasil (MELLO, 1958, p. 152).

No entanto, Almeida (1951, p. 111) descreve que, em 1678, os bandeirantes ocuparam efetivamente as margens do rio Mbotetei, atual rio Miranda. Ali se concentrou um ponto de apoio aos sertanistas, com estabelecimentos agrícolas, estaleiros de construção de canoas e abastecimento para as montarias paulistas contra os indígenas.

No ano de 1719, a partir da descoberta do ouro em Cuiabá, inicia o período das incursões conhecida por Monções. Semelhante ao bandeirismo, estas eram organizadas em torno de longas jornadas fluviais. Nesse período, houve a fixação de não índios no sul de Matto Grosso, para efetuarem o plantio de roças que serviam para suprir os monçoeiros, bem como a formação de alguns entrepostos. Perdurando por quase um século, as rotas das monções frequentemente utilizaram os rios Tietê, Paraná, Pardo, Coxim, Taquari, Paraguai,

São Lourenço e Cuiabá, que totalizavam cerca de três mil quilômetros. Holanda (2003) acrescenta a importância que as incursões tiveram:

> [...] embora existisse talvez um roteiro mais cômodo, capaz de substituir com vantagens a penosa subida do rio Pardo, não ousava recomendar o abandono desta por parte das monções de comércio. É que, enquanto não se povoassem os campos de Vacaria e outras terras entre o Paraná e o Paraguai, tudo aconselhava a que se continuasse a frequentar tais paragens pelo roteiro comum, a fim de não ficarem elas ermadas e expostas, assim, à cobiça do castelhano (HOLANDA, 2003, p. 403)

Os limites do oeste do país, expandido por esses sertanistas, foram pauta de amplos debates, que ia desde o resgate da validade do Tratado de Tordesilhas (1494) até a realização de inventário da realidade geográfica do Brasil interior. Após sucessivas negociações e atos diplomáticos, no ano de 1750, firmava-se o Tratado de Madrid. No Tratado, ficara consagrado o *uti-possidetis*[14]. Almeida (1951) descreve o conteúdo do art. 3º do referido diploma legal:

> Portugal retinha de direito as terras desbravadas e ocupadas na Amazônia e os territórios palmilhados e conquistados no sul e no oeste de Mato Grosso, através dos esforços dramáticos dos bandeirantes paulistas. Consoante a redação do artigo, Portugal ficaria com tudo o que havia ocupado pelo rio Amazonas acima, como tudo o que devassara e ocupara no distrito de Mato Grosso e dele para "parte do oriente e Brasil" (ALMEIDA, 1951, p. 73).

Impopular entre espanhóis e portugueses, o Tratado de Madrid foi revogado após assinatura do Tratado de El Pardo, em 1761. Tal fato ocorreu por divergências na concessão do território dos Sete Povos das Missões (parte do atual Rio Grande do Sul) à colônia portuguesa. Do outro lado, o descontentamento por parte dos portugueses era que o território da Colônia do Sacramento, ficaria sob o domínio espanhol.

Em meados de 1773, os castelhanos fundaram uma povoação próxima ao rio Ipané-guaçu, área adjacente ao processo demarcatório do Tratado de Madrid. De acordo com Almeida (1951) essa ocupação constituía inovação infringente do *status quo* prescrito no ajuste diplomático de El Pardo. Diante desse novo fato, tornou-se imperioso que erigissem o Forte de Coimbra, antes planejado para ser instalado no Fecho dos Morros, mas que, por um equívoco, fora situado no estreito de São Francisco Xavier.

Intentavam também os castelhanos fundar às margens do rio Mbotetei, atual rio Miranda, nova povoação. Desse modo, no ano de 1797, Rodrigues Prado iniciara a construção do posto militar à margem do Mbotetei. Nesse mesmo ano, Ricardo Franco também iniciava a construção do forte em pedra, em substituição a paliçada, tendo em vista que os espanhóis sabiam da fragilidade do atual presídio.

---

[14] "Fôra assentado em favor do possuidor do solo para que continuasse a possuir, tal como possuía, considerado pelo Pretor como preferente no exercício da posse". (ALMEIDA, 1951, p. 72).

Na Europa, a situação se agravava em decorrência da Revolução Francesa. Com o rompimento das duas nações ibéricas, os castelhanos do Paraguai não mediram esforços para garantir os locais da invasão territorial ao norte do rio Ipané. Em 1801, construíram à margem esquerda do rio Apa, o fortim de São José.

Diante dessa situação de ruptura, D. Lázaro Ribeira arquitetou plano para destruir o Forte de Coimbra, com objetivo de dominar a margem direita do rio Paraguai até a foz do Jauru, privando assim a capitania de Matto Grosso de realizar comunicação fluvial com o Atlântico.

Nesse ensejo, Ricardo Franco, que comandava o Forte de Coimbra, foi informado, por um grupo de Guaikuru, que os castelhanos estavam subindo o rio. Conforme Almeida (1951) explica, o comandante mandou outro grupo de índios de confiança para averiguarem a exatidão da notícia. No entanto, eles foram detidos.

O Forte de Coimbra, recém terminado, dispunha de pouca guarnição e de pouca munição. Entretanto, sua sólida construção resistiu bravamente, do dia 16 ao dia 21 de setembro de 1801, às investidas de Lázaro de Ribeira. Após esse ataque, os castelhanos decidiram atacar por terra, mas, conforme Almeida (1951, p. 160) relata "ao aproximar-se do respectivo sopé, para tentar a escalada, foi o pelotão colhido pelos defensores emboscadores do forte, deixando no terreno três mortos, enquanto os restantes procuraram na fuga salvar a vida". Mais uma vez fica clara a presença determinante da nação Guaikuru na defesa territorial.

Após esse ocorrido, no mesmo ano, Rodrigues Prado recebe permissão para organizar ataque ao Fortim de São José, localizado às margens do rio Apa. Com o efetivo de 54 homens e o reforço de 297 índios Guaikuru, marchou para o destacamento militar. Obtendo êxito no pleito, recolheu toda artilharia, levando ao Presídio de Miranda.

Tanto o expansionismo territorial da coroa espanhola quanto da portuguesa, fizeram com que os índios Guaikuru, antes donos de vastos campos, fossem confinados a um pequeno pedaço de terra. Assim, diante da iminente disputa de limites do rio Apa e rio Iguatemi, dentre outras questões concernentes a bacia do Prata, os índios se viram obrigados a, mais uma vez, se aliar aos portugueses para garantir a posse de suas terras.

As questões expansionistas do Paraguai não se limitavam somente ao Brasil. Também estavam incluídos o Uruguai e a Argentina, com alternância de momentos de neutralidade e rivalidade, que culminaram, mais adiante, na Guerra da Tríplice Aliança, popularmente conhecida como a Guerra do Paraguai. Neste conflito, que perdurou seis anos

(1864-1870), os índios tiveram papel preponderante junto a tropa brasileira, muito embora a maioria dos livros sobre o assunto não faça menção a isso.

Durante esse processo litigioso, que se iniciara em 1864, o Exército Brasileiro fazia campanhas para recrutamento de pessoas na defesa do Brasil. De início, grupos de escravos eram enviados para o conflito. Aos senhores que concediam seus escravos, era comum a concessão de títulos e comendas.

Não obstante, esses recrutamentos eram realizados de forma compulsória, e não se deteve somente aos negros, pois incluía também os desocupados, criminosos, pessoas pobres e índios. Entretanto, os Guaikuru, na intenção de impedir que seu território fosse invadido pelos paraguaios, aliaram-se de forma voluntária para lutar com o Exército Brasileiro, conforme relata o Visconde de Taunay[15] (1979, p. 129-130):

> Informações frescas colhidas do Sr. João da Costa Lima, que chegou das aldêas além do Aquidauana, dão-nos os meios de apresentar o total de índios que, além dos Guaycurús, cujo capitão Nadô consta vir-se apresentar com toda a sua tribu, poderá coadjuvar a força.
>
> Terenos..... 216
> Quiniquináos 39
> Laianos..... 20
> 275 homens
>
> Estes índios mostram a melhor disposição, offerecendo-se com espontaneidade e servindo com toda a dedicação, como verificamos nos nossos últimos reconhecimentos.

Ainda havia o fato que, o sul da província de Matto Grosso, havia se transformado em um dos principais palcos do conflito contra o Paraguai e, tendo em vista, principalmente, que essa região era consideravelmente extensa e pouco povoada, a aliança com os Guaikuru se mostrou extremamente benéfica para os brasileiros. Conforme Colini (1975) relata, a participação dessa nação guerreira se deu da seguinte forma:

> Na guerra do Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai, em 1865, os Caduveos, instigados e armados de fuzis pelos brasileiros, penetraram no rio Apa, assaltando as aldeias e os exércitos paraguaios. Atacaram finalmente a aldeia de São Salvador, que saquearam e destruíram, voltando carregados de presa, composta em grande parte de fazendas, armas e munições tomadas ao inimigo, entre as quais figuravam muitos terçados que em 1879 os Caduveo ainda levavam constantemente pendurados à cintura. Depois dessa guerra o Brasil reforçou sua influência sobre os Mbayá que, atraídos pelos presentes recebidos das autoridades do Império, visitam anualmente Corumbá, Coimbra e Albuquerque, onde trocam os seus trapos por pólvora, panos, facas e outras coisas: lá são atraídos com presentes de fuzis antigos, de uniformes de refugo e diplomas de oficiais do exército imperial (COLINI, 1975, p. 267)

[15] Alfredo d'Escragnolle Taunay (1843-1899) combateu na Guerra da Tríplice Aliança, como engenheiro, entre os anos de 1864 e 1870. Desta experiência vários livros foram publicados, dentre os mais conhecidos está *A Retirada da Laguna*.

Não somente participaram ativamente na linha de frente, guerreando contra o inimigo, mas, conforme relata Visconde de Taunay (1874), na obra *A Retirada da Laguna*, a participação dos índios também ocorreu em outras frentes de trabalho, conforme narra:

> Tinham-se já espalhado até pelas plantações de mandioca e de canna e traziam em um instante cargas tamanhas que sob ellas vinham acurvados, sem que no entanto demorassem o passo (TAUNAY, 1874, p. 76). [...] Os cadáveres dos nossos compatriotas foram todos enterrados em covas que os índios tiveram ordem de cavar (TAUNAY, 1874, p. 127).

Obviamente, não somente os índios kadiwéu tiveram participação na Guerra contra o Paraguai. Outras nações também se fizeram importantes. Nos documentos consultados, pudemos perceber que as etnias que habitavam o então estado do Mato Grosso do Sul, em sua maioria, participaram de forma voluntária. Ao passo que, os índios trazidos do nordeste, foram recrutados a força.

Nos parece contraditório que a última participação dos índios cavaleiros em uma guerra, cuja motivação era a disputa territorial, tivesse condenado uma nação transumante e beligerante a ficar confinada em um espaço delimitado e impedida de travar guerra. Com o fim do conflito, o número da população kadiwéu se encontrou diminuído e, diante de uma nova política de ocupação demográfica e valorização da região do pantanal, os índios, mais uma vez, se viram impelidos a um novo caráter de disputa territorial, que trataremos mais adiante.

No decorrer dos anos, conforme o contato dos índios com exploradores, viajantes e estudiosos foi sendo estabelecido, e consequentemente, fontes documentais foram sendo produzidas. Obtivemos um pouco da transformação dos costumes desse povo e um panorama de seu quadro demográfico, traduzido abaixo.

Tabela 1 - Quadro demográfico da população kadiwéu

Fonte	Ano	Qtde população
Ricardo Franco de Almeida Serra	1802	680
Album Graphico do Estado de Matto Grosso	1848	850
Claude Lévi-Strauss	1935	200
Darcy Ribeiro	1947	235
Funasa/IBGE	2010	1575

Fonte: Resultado das pesquisas.

Essas modificações profundas de seus costumes, em face do contato com a população não índia, podem ser observadas conforme os relatos reproduzidos abaixo. A primeira descrição foi apontada por Francisco Rodrigues do Prado, sobre a indumentária:

> Vivem os homens nús, e são os seus enfeites de plumas e de pennas que trazem na cabeça, nos pulsos e nas pernas. Usam cinta de algodão tinto da largura de um palmo, e depois que tiveram communicação com os Hespanhois se cobrem de contas de diversas cores, com as quaes fazem differentes lavores. [...] Pintam todo o corpo com a tinta de duas fruetas silvestres chamadas urucú e jenipapo; e na pintura guardam bastante symetria. (PRADO, 1908, p. 24)

E Ricardo Franco ainda acrescenta sobre a moradia:

> Os Uaicuru's, sempre errantes e com incerta morada, trazem as suas casas nos seus cavallos, que consistem em algumas taquaras, que lhes servem de cumieiras e frexaes, e em qualquer parte onde pousam acham delgadas varas as quaes também são quebradas pelas fouces, que servem de esterios: sobre a armação d'este tecto que em quatro minutos se arma, lançam esteiras de pery, espécie de tabúa, que fica servindo do mesmo tecto e telhado: pelo interior d'estas casas, e ao longo das cumieiras, fincam no chão os seus porretes e outros páos, o que não só divide este tecto em duas diversas aguas, lanços e moradas, mas n'elles penduram seus trastes: estas esteiras vedam excellentemente o sol e a chuva [...] as velhas, os pobres, ou sejam Uaicuru's ou captivos, montam simplesmente nos couros, entre um montão de esteiras, trazendo panellas, potes e outros trastes; e se a viagem é por muitos dias conduzem também gallinhas, pássaros, gatos e ainda porcos, etc. Estes couros que conduzem, lhes servem de cama; tem ainda outra útil serventia; pois estão furados e preparados de tal forma que lhes servem de pelotas para atravessarem o mesmo rio Paraguay, o que fazem em um instante, lançando-se homens e mulheres, juntamente com os seus cavalos ao rio; e para passarem as crianças, e a alguns velhos, e aos seus trastes não só tem já prevenidas as pelotas, mas das esteiras enrolladas e postas em pilha e presas todas juntas fazem uma segura balça sobre cujo cavallo vão as crianças, doentes, velhos, galinhas, leitões, panellas, emfim todos os seus trastes; e tudo isto se faz com a maior brevidade; como a necessidade ensinou à uma nação flagelladora e volante, que nas incursões que fez sobre outras nações e sobre os mesmo hespanhoes, se via muitas vezes obrigada a fugir e atravessar apressadamente estes rios [...] (SERRA, 1872, p. 352-353)

Guido Boggiani (1975), que esteve na aldeia Nalique no ano de 1892, descreve os hábitos dos Kadiwéu naquela época:

> Tem o peito e os braços recobertos de belos desenhos em negro a duas tintas. [...] O traje caduveo consiste um pedaço de fazenda branca ou de percal colorido, de cerca de 1.50 de altura pro 1.80 de largura, cinge os flancos e cobre todo o corpo do peito até pouco acima do calcanhar.
>
> Um cinto, geralmente de belos desenhos recamados com contas de vidro. [...] no pulsos das mãos e pés, os elegantes levam braceletes, os mais simples formados de um fio de contas azuis, côr preferida, os mais ricos de prata em tubinhos ou de moedas furadas e reünidas com contas azuis. [...] Não usam meias nem sandálias. [...] Na cabeça levam, na maioria, chapeús feitos com tirinhas de fôlhas de palmeira que êles mesmos fabricam habilmente. [...] As mulheres se vestem, na maioria, como os homens, com a diferença de que o pano, em lugar de ser apertado ao peito, é levado mais abaixo, cobrindo os rins e chegando apenas até a metade da perna. [...] Costumam dos Caduveo, além de rapar todos os pelos da cara e do corpo, ainda limar a fila superior dos dentes, de um canino a outro, tornando-os triangulares como as pontas de uma serra. (BOGGIANI, 1975, p. 131)

Figura 4 – Jovem kadiwéu, retratada por Guido Boggiani



Fonte: Boggiani (1975).

O antropólogo Darcy Ribeiro (1980) faz seus apontamentos no ano de 1948, descrito resumidamente abaixo:

> O modo de ser dos Kadiwéu é, hoje, essencialmente, uma variante do modo de ser dos brasileiros. Andam vestidos como a gente mais pobre da região onde vivem, quase todos os homens adultos se exprimem bem em português e muitos deles trabalham, por temporadas, nas fazendas vizinhas [...]. (RIBEIRO, 1980, p. 7)
>
> Atualmente (1948) não chegam a três centenas de pessoas, vivendo principalmente da caça ao cervo e ao veado e da coleta de cocos e palmitos; acompanhando hoje, como vêm fazendo secularmente, o fluxo e refluxo das águas do Paraguai que inundam o Pantanal [...]. Despojados de seus rebanhos – perdidos nas trocas com os brancos, principalmente no comércio de aguardente – os Índios Cavaleiros de nossos dias, quase todos a pé, vivem como seus vizinhos neobrasileiros: vestindo-se, pastoreando o gado, caçando e curtindo peles com os mesmos métodos destes; mas conservando, ainda, algumas características do antigo povo senhorial e dominador. (RIBEIRO, 1980, p. 24)

Figura 5 - Índia kadiwéu retratada por Darcy Ribeiro



Fonte: Ribeiro (1980).

Atualmente, os Kadiwéu vestem-se como os brancos, as pinturas corporais são desenhadas apenas nos dias de festa, suas casas são de construções mistas de madeira e alvenaria, e os cavalos foram substituídos, em sua maioria, por motocicletas. Na escola, existem muitas crianças matriculadas. No entanto, as poucas que frequentam, possuem o mesmo ensino lecionado nas escolas tradicionais, sem material didático e mobiliário adequado.

Na reserva indígena, atualmente, quatro igrejas evangélicas mudaram substancialmente a cultura desse povo. Da Festa da Moça, comemoração regada a muito álcool e brincadeiras, já quase não se ouve falar. Os *nidjienigi*, curandeiros das aldeias, e as plantas medicinais, se ainda existem, não foram a nós informados.

A terra indígena está situada na cidade de Porto Murtinho/MS. Porém, o núcleo urbano mais próximo é o de Bodoquena/MS, distante 60 km. Assim, os Kadiwéu realizam suas compras e procuram atendimento médico nessa localidade mais próxima. Para o acesso à cidade, dependem de bodoquenenses, que realizam esse trajeto com camionetes precárias, cobrando preços exorbitantes. Enchem o carro o tanto quanto podem na carroceria, contrariando as leis de trânsito, a fim de explorar economicamente os índios, que dependem desse tipo de transporte.

Com relação à atividade econômica, parte provém da venda das cerâmicas produzidas pelas mulheres, do trabalho nas fazendas vizinhas e também do arrendamento de suas terras. Deste último, sabemos que nem todas as famílias dispõem de terras para serem arrendadas. Tratam-se dos resquícios da sociedade estratificada de servos e senhores de outrora, das relações assimétricas que buscam controlar o outro.

Já nas relações interétnicas, Siqueira Jr. (1993) afirma que essa desigualdade na distribuição de terras também está presente:

> Os Terena que convivem com os Kadiwéu também estão alijados da participação dos recursos do arrendamento e dos mecanismos internos de decisão política, cujo domínio se restringe às famílias Kadiwéu que possuíam cativos e cujos representantes são importantes líderes (SIQUEIRA JR., 1993, p. 129).

Na Reserva Indígena Kadiwéu, tem-se a figura da ACIRK (Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu), criada em 1989, para atender os diversos interesses das comunidades indígenas, tendo, como um dos objetivos centrais, o de mediar as negociações que envolviam o arrendamento das terras com a Funai e com ACRIVAN (Associação dos Criadores do Vale do Nabileque).

Assim, dentre suas finalidades está o gerenciamento dos recursos provenientes dos arrendamentos. Entretanto, existem ruídos na gestão administrativa e financeira da ACIRK, conforme Siqueira Jr. (1993, p. 140-141) explica:

> Essa diretoria mantêm-se numa situação privilegiada, na medida em são os interlocutores diretos junto aos fazendeiros arrendatários. A mesma interlocução entretanto, não é mantida com os Kadiwéu aldeados – a associação serve de intermediária nessa relação, atrasando e distorcendo informações. Esse afunilamento das relações inter-étnicas por parte da ACIRK tem, na verdade, isolado os Kadiwéu de um maior controle sobre essas mesmas relações e sobre a gestão dos arrendamentos (SIQUEIRA JR.,1993, pp. 140-141).

Vale ressaltar que o Estatuto Social da ACIRK reflete, nas suas variadas finalidades, que o território não diz respeito somente ao ter, mas ao ser, pois consta, além dos aspectos econômicos contemplados, que a associação deverá preservar e proteger os seus usos, costumes e tradições, além de preservar e difundir a sua cultura.

Com relação à atuação das mulheres no desenvolvimento de sua arte, recentemente, está em fase de consolidação do registro no cartório da Associação das Mulheres Artistas Kadiwéu (AMAK). Agora, mais organizadas, não estão a produzir somente a cerâmica, mas também o abanico, camisetas com o grafismo com traços peculiares de cada mulher, e bonecas feitas de cabaças. As mulheres são as principais conhecedoras e transmissoras da cultura kadiwéu, tendo, assim, importante papel na sociedade.

Não é difícil encontrar a cerâmica kadiwéu fora da aldeia. Elas são comercializadas nas lojas de artesanato de Bonito/MS e também de Campo Grande/MS. Não obstante, tiveram sua arte reconhecida internacionalmente em um conjunto habitacional localizado em Hellersdorf, Alemanha. De acordo com o site da Funai, o projeto de reforma urbana, realizado no ano de 1997, se delineou também com a inserção do grafismo de seis mulheres Kadiwéu, transformados em azulejos para compor as fachadas dos imóveis.

Figura 6 – Índia kadiwéu produzindo sua cerâmica - Dona Pedrosa



Fonte: Arquivo da autora (2016)

Podemos afirmar que, desde o primeiro contato com os colonizadores, se iniciou um processo mais acelerado de mudança na cultura dos Kadiwéu, ditados pelo ritmo dos eventos históricos vividos, suas relações com os novos locais e com outros grupos, e as novas formas de subsistência. Assim, esse processo de dinamismo na cultura foi necessário, considerando as novas necessidades internas e as influências externas.

Todas as relações estabelecidas entre os índios cavaleiros, frente às demais etnias e aos europeus, foram baseadas em relações de poder, o que também deve ser levado em consideração nas produções culturais que subsistem diante de reformulações e resistência.

Essas modificações retratadas fazem parte do processo de transformação que decorre do contato dos índios com outras culturas. Desse modo, novas normas e valores morais foram incorporados na coletividade, sem que estes perdessem, no entanto, sua "indianidade". Um dos exemplos que podemos evidenciar do processo de modificação da cultura foi que, com a gradativa ocupação do estado do Mato Grosso do Sul, foi deflagrado o processo de

sedentarização dessa nação. Com ela, houve a melhora na produção da cerâmica, que sofreu transformações.

Darcy Ribeiro (1980) relata que, durante os constantes deslocamentos no Chaco Paraguaio e nos campos do Pantanal, a qualidade da cerâmica produzida foi inferior, tendo em vista a dificuldade de se encontrar algumas matérias primas. Com a fixação de uma das aldeias próxima à Serra da Bodoquena, sendo esta a maior produtora de cerâmica, a técnica pôde ser apurada, uma vez que há, nesse local, grande variedade de barros, inclusive de várias colorações, com qualidade superior às anteriormente utilizadas.

Tendo a cerâmica kadiwéu contribuído significativamente com a renda familiar, o aumento na quantidade de sua produção traz uma reobjetivação no processo criativo individual, com variações acumuladas ao longo do tempo. O grafismo tão peculiar dessa sociedade, formado pela combinação de formas geométricas e orgânicas, tem adornado outros objetos a serem comercializados, como as camisetas e as cabaças. Um dos desdobramentos da prática comercial do artesanato foi a retomada da confecção dos abanicos em palha, que, assim como os produtos descritos acima, também recebem grafismos. Percebemos, assim, que a cultura e a tradição permanecem sendo remodeladas, e elas são fundamentais, dentro da variável tempo, para manter a existência sociocultural.

1.2.Formação do território: Reserva Indígena Kadiwéu

Os índios kadiwéu, remanescentes dos Mbaya-Guaikuru, que antes da colonização espanhola e portuguesa transitavam por vasto território, foram impelidos, ao longo dos séculos, a viverem em uma pequena porção territorial. Envolvidos voluntariamente no episódio belicoso da Guerra do Paraguai, mais uma vez, atuaram como sentinelas da fronteira a fim de defender seu espaço.

Desse confronto contra o governo López, faz-se a menção de que D. Pedro II teria doado as terras, ainda ocupadas hoje por eles, em recompensa pela atuação no conflito. Esse discurso, envolvendo a figura do imperador, não somente é reproduzido pelos índios, mas, também, pela sociedade em geral. Inúmeras dissertações e mídias da internet veiculam essa informação, sem contestá-la.

Apesar desse fato ser amplamente divulgado, até o momento, esse documento ainda não foi encontrado. Giovani José da Silva (2014, pp. 109-110) informa que “em 1981, a Funai

incumbiu a antropóloga Jane Lúcia Faislon Galvão de encontrar o tal documento ou qualquer referência ao mesmo, mas a pesquisadora afirmou nada ter conseguido nos arquivos visitados".

De acordo com o historiador Giovani José da Silva, os Kadiwéu se viram impelidos a se adaptarem ao regime de aldeamento com a crescente colonização do Matto Grosso. Sendo assim, expõe os direitos às suas terras:

> Pelo exame de documentos e obras consultados para esta pesquisa, constatou-se que a maior parte deles menciona a presença dos Mbayá-Guaikuru e a existência de aldeias no extenso conjunto de terras ocupado hoje pela Reserva Indígena Kadiwéu. Assim, a Lei 601, de 18 de setembro de 1850 e o Regulamento baixado com o Decreto 1.318, de 30 de janeiro de 1854, entre outros, reiteraram os direitos dos Kadiwéu às suas terras, já que por esses regulamentos somente seria permitido ao Governo vender ou aforar os terrenos de antigas missões ou aldeias que já estivessem abandonadas. (SILVA, 2014, p. 62)

O fato é que, finda a Guerra do Paraguai, a necessidade do estado do Matto Grosso era o aumento de sua população permanente. Para tanto, foram sancionadas as Leis nº 102, de 10 de setembro de 1895; e a Lei nº 200, de 14 de abril de 1896, sobre a concessão de terras devolutas[16], a fim de estabelecer uma corrente migratória. A partir desse período, intensificaram-se a disputa pela posse da terra e também uma valorização da região pantaneira.

Houve, também, no contexto pós-guerra, a abertura para investimentos estrangeiros no setor agropecuário. Todo esse fomento estimulou o povoamento no sul do estado, determinando, inclusive, a criação de novas cidades: Campo Grande, em 1899, Porto Murtinho, em 1911; e Ponta Porã, em 1912.

Neste interim, os Kadiwéu, no pós-guerra, continuaram a lutar pelos seus limites territoriais. Herbert Baldus (1975, pp. 36-37), na introdução do livro Caduveo, relata uma história ocorrida no ano de 1872, contada por um médico feiticeiro Kadiwéu ao viajante A. V. Fritch, sobre a chegada de um português conhecido como Malheiros.

Este velho português se estabeleceu em um lugar chamado *Ealanokódi*, atual Fazenda Barranco Branco. Malheiros foi responsável por não cumprir seus contratos com os Kadiwéu, além de negociar com cachaça. Sua atitude, dissimulada e danosa aos índios kadiwéu, pode ser entendida no seguinte relato:

> Malheiros tinha quarenta soldados que foram mandados para as matas. Os Caduveo secretamente fabricaram cachaça e foram surpreendidos. Refugiaram-se numa alta plantação de cana de açúcar. Muitas mulheres e crianças foram prêsas ou mortas. Os

[16] "Considera-se terras públicas devolutas todas aquellas que não estão applicadas à algum uso publico federal, estadoal ou municipal; e as que não se acham no domínio particular por titulo legitimo." (Album Graphico do Estado de Matto Grosso, 1914, p. 167)

> Caduveo queimaram, por fim, as plantações e a aldeia. Combateram com os soldados. [...] Finalmente, os soldados foram-se embora. Boggiani veio. Tratou com Malheiros e com os Caduveo. Os índios acreditaram em seus discursos e foram trabalhar nas plantações. Isso durou um ano e meio.
> Malheiros infringiu o pacto. Mandou novamente soldados com três canhões. Os índios foram chefiados por um mulato de nome Pedro Benevides de Sousa, caçador de onças. Êle construiu fortificações com árvores de quebracho. Lá ficaram os soldados durante alguns dias. Lá foi morto o chefe Baidjakígui; muitos homens foram feridos; os outros se retiraram. (BALDUS, 1975, p. 37)

Não obstante os danos cometidos enquanto grande proprietário de terras na fronteira sul do município de Corumbá, Malheiros exerceu, durante 20 anos, o cargo de diretor dos índios kadiwéu. No documento abaixo, fica clara a sua atuação perante os índios:

> Directoria Geral dos Índios em Cuyabá, 14 de Julho de 1885.
> Ill^{mo} e Ex^{mo} Senr~.
> Há tempos que vagamente me chegava ao conhecimento que o diretor dos índios Cadivéos, no Baixo Paraguay Antonio Joaquim Malheiros, tratava com certa duresa aquelles infelises índios, confiados a sua direcção, empregando-os discricionariamente em serviços de roças, custeio de gado, cortes de lenha à seus navios e para negocio, tripulação dos mesmos e até no serviço domestico sem outra remuneração além da exígua alimentação.
> Ultimamente aqui se apresentou o Capitão da referida tribo de nome Naniila queixando-se de maus tratos, prisões e até castigos corporaes infligidos por ordem do diretor, nelle Capitão e nos seus, por uns soldados que Malheiros tem a sua disposição no logar da morada dos índios; queixa que foi reforçada por informação de pessoa criteriosa como seja o mestre do Vapor D. Constança, em cujo navio veio de passagem gratuita o dito Capitão Naniila, e cuja vinda para esta cidade os agentes de Malheiros tentarão impedir em Corumbá.
> Não sendo possível portanto, que me torne indiferente em presença de tanto abuso, me apresso em pedir a V. Ex^{a}. que se digne dispensar o dito Malheiros do cargo de diretor dos índios Cadivéos, e para substitui-lo tenho a honra de propor o Tenente Coronel Antonio Romualdo da Silva Pereira, cidadão respeitável, residente em Corumbá, que reúne em si condições as mais desejáveis para o bom desempenho do referido cargo.
> D^{s}. G^{e}. a V. Ex^{cia}.
> Ill^{mo}. E Ex^{mo}. Senr~General Floriano Peixoto
> Dig^{mo}. Presidente da Província
> O Director Geral
> Thomaz Ant^{o}. De Mind^{a}. Roiz[17]

Diante das constantes ameaças realizadas pelo Senhor do Barranco-Branco, a prática de transumância pelos Kadiwéu passou a ocorrer em função das investidas do inimigo. As aldeias eram estabelecidas em diversos locais, com a finalidade de se refugiarem dos ataques do Coronel Malheiros. Emilio Rivasseau[18], que esteve na reserva em 1899, cita algumas

[17] Fonte: Lata 1885 E-Mss., Documentos Avulsos – APEMAT. Cuiabá-MT apud Côrrea, 2002, p. 163-164.

[18] Emílio Rivasseau foi um francês que viveu muitos anos no estado de Mato Grosso e acompanhou o Dr. José de Barros Maciel, então Diretor da Repartição das Terras, Minas e Colonização do Estado do Matto-Grosso, na viagem para realizar a demarcação de terras da reserva indígena. Estabeleceu-se quinze dias entre os índios kadiwéu, que resultou no livro intitulado "A vida dos índios Guaycurús: Quinze dias nas suas aldeias". No entanto, no decorrer de sua narrativa, não há menção do trabalho de Barros Maciel. Nela, apenas é retratado os costumes e lutas vividas pelos índios.

dessas aldeias: Aldeia Velha, Morrinho, Morro Maciel, Morro do Pacú, Rebojo-Grande, Caramujo, Morro do Niutaque e do Tigre. Relata, ainda, que, após a demarcação das terras, uma vez que não precisavam mais temer as perseguições de seus vizinhos e das polícias, tornaram-se sedentários.

Na realidade, o processo de sedentarização não ocorreu tão repentinamente. Podemos imaginar que se iniciou a partir da assinatura do Tratado de Paz (1791) com os portugueses. Após o estabelecimento de relações pacíficas com estes, a nação guerreira não necessitava mais fazer incursões tão rapidamente quanto antes, a fim de fugir de possíveis retaliações.

Decorrido quase um século da paz estabelecida entre os Kadiwéu e os portugueses, foi relatado também a diminuição das guerras interétnicas, mais um fator que resultou na diminuição das incursões[19]. Rivasseau (1941) faz um apontamento sobre esse assunto:

> [...] nunca mais os Guaycurús tornaram a atacar os Guaranys. Convém notar que estes últimos haviam quasi inteiramente desaparecido da margem esquerda do rio Paraguay, para irem fixar-se nas vertentes do rio "Paraná", pouco depois das ultimas tentativas de aggressões feitas contra elles (RIVASSEAU, 1941, pp. 207-208).

Há que se salientar que, a partir da doação do território realizada por Dom Pedro II, embora com limites não tão bem definidos, as migrações ultrapassavam os limites do Campo dos Índios[20], ainda que se mantendo nas adjacências deste. Porém, com a presença do Coronel Malheiros, que os perseguia constantemente para desalojá-los, a mudança das aldeias ficou circunscrita no limite do Campo dos Índios.

A disputa dos Kadiwéu pelo seu território também ocorria no cenário político. A fim de se defenderem das atitudes ardilosas do Coronel Malheiros, os Kadiwéu apoiaram o presidente do Estado na disputa oligárquica ocorrida em 1899, como veremos a seguir. O ano anterior foi marcado pelos arranjos políticos, a fim de escolher o nome para concorrer à presidência do Estado.

A indicação dos nomes era apresentada por Generoso Ponce e Joaquim Murtinho. Ponce se articulava considerando apenas os chefes locais. Malheiros, poderoso junto ao Governo do Estado, na época, se manifestou dizendo apoiar a quem Ponce designasse. Ponce, após consultas, escolheu o candidato do Partido Republicano, o engenheiro João Félix de

---

[19] O processo de sedentarização dos Kadiwéu mudou a sua relação com o território. Se, durante a prática da transumância, as incursões ocorriam para saciar suas necessidades (justamente por não possuírem terras), as novas gerações ficaram alijadas dessa prática, restringindo-se a expedições para manutenção dos limites do seu território. Essas questões serão aprofundadas mais adiante.

[20] Nesse período ainda não havia a denominação de Reserva Indígena Kadiwéu. Dentre as denominações encontradas nos relatórios do SPI e demais bibliografias, estão "Campo dos Índios e terras reservadas aos Cadiuéos".

Azevedo. Por sua vez, Murtinho lança a candidatura de José Maria Metelo, major da Guarda Nacional e desembargador do Tribunal de Relação Estadual.

Desse modo, Arruda (2013, p. 81) explicita que "os dois grupos decidiram se enfrentar, um apoiando-se no prestígio e obediência da maioria dos chefes locais mato-grossenses, e o outro contando com seu prestígio junto ao presidente da República".

No âmbito nacional, o presidente Campos Salles tinha a política de fortalecer os estados, se mantendo contrário à política intervencionista. Com isso, o município que apoiava o governador, tinha carta branca para fazer o que quisesse.

Realizada a eleição em 1899, João Félix, candidato de Ponce, vence. De acordo com os procedimentos, a Assembleia Legislativa deveria referendar as eleições. Assim, Ponce era responsável por este ato. Formava-se uma legião para forçar a Assembleia anular as eleições. O então presidente do Estado, Coronel Cesário, solicita ao presidente auxílio federal, e este por sua vez, se exime. A situação chega ao ponto que:

> [...] contando apenas com o governo estadual para manutenção do resultado das eleições, entre os dias 10 e 17 de abril enfrentam-se em Cuiabá a Legião de Campos Salles e as forças de Ponce, que conseguiu agrupar 1300 homens. Em 10 de abril foi proposto a Ponce um acordo: sua vida e a dos deputados em troca da anulação das eleições. (ARRUDA, 2013, p. 88)

Em 17 de abril a Assembleia se reúne e anula as eleições. Somente após esse fato é que a ajuda federal veio para manter a ordem. Novamente começam as negociações entre Ponce e Murtinho para apresentar as indicações. Os nomes indicados foram: Antônio Pedro Alves de Barros, por Ponce, e João Ferreira Mascarenhas, por Murtinho. Sendo este último indicado, o eleito no ano de 1899.

O governo foi marcado por inúmeros atos de violência, inclusive pela tentativa de assassinato de Generoso Ponce. João Ferreira Mascarenhas, que havia se exilado no Paraguai, retorna e tenta voltar ao poder. Na região houve um movimento armado, e para combater Mascarenhas, os gaúchos Felipe Brum e Bento Xavier uniram forças. Neste cenário é que entra a participação dos Kadiwéu, conforme relata Rivasseau (1941):

> [...] um dos caudilhos revolucionários do Sul – de Miranda – teve a ideia de propôr aos Guaycurús unirem-se a elle, para engrossar a sua força e vencer mais facilmente o partido opposto, seu adversario.
> Os índios acceitaram. As promessas que lhes foram feitas em pagamento dos serviços prestados, eram vantajosas, e a mais, tratava-se de combater e derrubar do poder as autoridades que, annos seguidos, favoreceram as perseguições tão cruentas que tinham soffrido, e que protegiam tão escandalosamente o Senhor de Barranco-Branco em todos os seus caprichos e fantasias, sobretudo quando se tratava de vexações tão criminosas, como sangrentas dirigidas contra os Guaycurús, por espírito de vingança, no qual o interesse nunca estava ausente (RIVASSEAU, 1941, p. 68).

Depois dessa aliança, no ano de 1899 o presidente do estado de Matto Grosso, Antônio Pedro Alves de Barros (1899-1903), mandou proceder à demarcação das terras reservadas aos Kadiwéu. Desta feita, no dia 16 de dezembro de 1899, engenheiro José de Barros Maciel inicia a demarcação das terras na cabeceira do rio Naitaka[21]. De acordo com o Memorial Descritivo, finalizado em 23 de fevereiro de 1900, possui os seguintes limites:

> É limite dos terrenos demarcados para os índios Cadiuéos: ao norte o córrego Niutaca, desde a sua barra até a cabeceira na Serra de Nabodoquena [Bodoquena]; a leste esta mesma serra; ao sul o rio Aquidauana [Aquidaban]; e a oeste os rios Paraguay e o seu braço Nabileque até a barra do Niutaca.

No início da demarcação do Campo dos Índios, em 16 de dezembro de 1899, foi chantado um marco de aroeira de dois metros e cinquenta centímetros, na cabeceira do córrego Naitaka, na serra de Bodoquena. A partir desse marco, foi dado o prosseguimento dos rumos, até a finalização da demarcação na cabeceira do rio Aquidauana.

Figura 7 - Marco Zero da Reserva Indígena Kadiwéu



Fonte: Arquivo da autora (2016)

Somente três anos depois, o presidente do estado de Mato Grosso, já no final de seu mandato, aprova a medição e a demarcação dos 373.024 hectares de terra, por meio de despacho. Essa medida estava prevista na Lei Estadual nº 20, de 1892, que considerava inalienáveis as terras devolutas, bem como versava sobre as terras reservadas ao aldeamento

[21] Adotaremos a grafia Naitaka, por ser atualmente o modo como os membros da Associação Reserva Indígena Kadiwéu redigem seus documentos, embora nas diversas bibliografias estudadas, encontramos as seguintes formas de escrever: Niutaca, Niutaka, Niutaque, Neutaka, Naitaca.

indígena. Em 09 de abril de 1931, o coronel Mena Gonçalves, Interventor Federal do Estado, ratifica com o Decreto nº 54, o ato governamental de 1903.

Ressalta-se o fato de que a ratificação do Campo dos Índios ocorreu anteriormente à criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910. O Serviço, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), possuía, dentre alguns pressupostos, conforme Antônio Carlos de Souza Lima (1992, p. 159), "intenção de transformar os índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem".

Apesar da ideia vigente em todo o cenário nacional de regeneração agrícola do país, percebe-se nessa "missão institucional" uma missão civilizatória, de tornar a população indígena útil ao país. Dessa transição do índio ao trabalhador rural, intentava-se proporcionar uma integração que contribuísse para uma "evolução mental natural", já que não estariam no mesmo patamar das populações civilizadas.

Figura 8 - A imagem remete à ideia de primeiro contato *versus* símbolo de nacionalidade, para sugerir "transformação social" das populações indígenas



Fonte: Souza-Lima (1992).

Souza-Lima (1992) ainda acrescenta sobre o intento geopolítico do Serviço de Proteção ao Índio:

> [...] tratava-se de *atrair* e *pacificar*, conquistar sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo, assim, mão-de-obra necessária à execução dos ideais de Couto de Magalhães, de desbravamento e preparação das terras não colonizadas (para uma posterior ocupação definitiva por brancos), por meio de populações "aclimatadas" aos trópicos. Realizar-se-ia o duplo movimento de conhecimento-apossamento dos espaços grafados como *desconhecidos* nos mapas da época, e a transformação do *índio* em *trabalhador nacional*. (SOUZA-LIMA, 1992, p. 161)

Apesar das terras demarcadas serem legitimadas aos índios kadiwéu, a expropriação de terras e confrontos por limites territoriais seguiram por anos, mesmo com a atuação do Serviço de Proteção ao Índio. Na verdade, esse órgão assistencialista imprimiu profundas mudanças no território da reserva. Com a instalação dos Postos Indígenas (PIs), a partir da década de 1920, várias aldeias migraram para as adjacências dos PIs em busca da assistência médica, educacional e de toda ordem prometida a eles. Deste modo, conforme ilustra Siqueira Jr. (1993, p. 51), a população indígena "irreversivelmente passa da autonomia à dependência".

Dentre as mudanças, após a instalação dos PIs, destaca-se a diminuição do ato de percorrer os limites da reserva, por parte dos Kadiwéu, a fim de verificar possíveis invasões pelos brancos. Verifica-se, nos arquivos do Museu do Índio, que essa demanda foi repassada aos funcionários do então SPI, que possuía não somente funcionários brancos, mas também indígenas, a partir da criação de três Postos de Vigilância, no ano de 1978. A prática, antes realizada pelos índios, foi relatada pelo sr. Marcelino[22], em setembro de 2016, conforme segue transcrito abaixo.

> Antigamente a cada três mês, o antigo Kadiwéu, ele corre na linha. Pra ver se tem alguém que invadiu o campo. Ele tira na hora também. Se achar ele tira! Quando eu conheci o mundo, 1944, eu acompanhei meu pai correr a linha. Leva dois mês, porque tem que deixar a tropa descansar três, quatro dias e depois saí de novo. Por isso, leva dois mês. E depois de três mês, tem que correr de novo. Com medo, não deixa entrar. Se achar fazendeiro lá dentro, ele tira na hora. Porque, se fincar esteio, é difícil de arrancar. Agora mudou a coisa, porque o fazendeiro, ele já é dono. Tá certo, ele tá pagando.

Apesar dessa prática de "percorrer a linha" não ser mais realizada, na década de 1990, pode ser verificado, através da elaboração de um mapa de ocupação feito pelo pesquisador Siqueira Jr. junto com os Kadiwéu, o conhecimento ainda detido por eles sobre seu território. No mapa, foram identificados caminhos, sede de fazendas, aldeias antigas e pontos de parada ou passagem.

Com esse mapa, é possível expressar o conhecimento que os Kadiwéu detinham sobre seu território. Considerando as numerosas aldeias existentes, transitavam com maior frequência para visitar seus parentes de outras localidades. Havia vários pontos de parada para caça e pesca próximos aos rios, bem como local de travessia para o Paraguai (Passo Niutaka), e locais para trocas comerciais.

---

[22] Sr. Marcelino é morador da Aldeia Bodoquena, PI Presidente Alves de Barros. Nascido na aldeia Engenha, em 1935. Contou que seu pai foi um dos primeiros a chegar no PI, depois que soube que o governo ia instalar Posto Indígena.

Figura 9 - Mapa da Reserva Indígena, elaborado pelos Kadiwéu na década de 1990



Fonte: Siqueira Jr. (1993). Destaques feitos pela autora: azul, aldeia antiga; e vermelho, ponto de parada ou passagem.

Outra profunda mudança detectada com a presença do SPI foi que, a partir da década de 1950, o órgão indigenista implementou a política de arrendamento das terras da Reserva. Além do arrendamento permitido e gerenciado pelo SPI, inúmeros invasores adentraram a reserva com o intuito de criar gado. Desse modo, as aldeias que ainda não haviam migrado para a circunvizinhança dos PI, se viram obrigadas a mudar, face ao esquadrinhamento de suas terras em decorrência desses atos contrários à vontade dos Kadiwéu.

No acervo digital do Museu do Índio, da Fundação Nacional do Índio (Funai), encontramos facilmente os recibos emitidos pelo então Serviço de Proteção ao Índio, face ao

arrendamento das terras do Campo dos Índios. Há também a relação contendo o nome de todos os arrendatários e a respectiva área ocupada por eles. No primeiro semestre de 1968, a listagem chegou a conter 102 fazendeiros. Também não é difícil encontrar a manifestação positiva dos agentes do Serviço, quanto à questão do arrendamento, como o que segue transcrito abaixo:

> Ao estender-me talvês demasiadamente assim, não é com o fito de insistir em que se faça o arrendamento, é apenas para demonstrar que a política de arrendamentos difere muito conforme o lugar, conforme os acontecimentos, e sabendo das questões citadas como exemplo, cumpria-me esclarecer e historiar como e porque houve as questão, de formas que eu já acho – que seria a politica mais acertada neste caso da área dos Cadiuéos, pelos motivos que enumerei no Ofício n 166, de 3 de Julho ultimo (S.P.I. – 2.614/54), que não preciso repetir. (Documento expedido pelo sr. Deocleciano de Souza Nenê, Chefe da I.R. 5)

Pesaram também sobre o SPI, denúncias graves sobre alguns funcionários que recebiam dinheiro e gado dos arrendatários, sem que efetuassem o devido repasse ao Serviço. As denúncias apontam o enriquecimento ilícito dos agentes, que deixavam os índios na miséria, "pedindo esmolas e tuberculosos"[23]. O jornal "O Globo", do Rio de Janeiro, veiculou a informação de que os funcionários do SPI estavam exigindo o pagamento antecipado da renda e, que estavam solicitando aos arrendatários a devolução dos recibos de pagamento de renda feito anteriormente, sob a pena de rescisão dos contratos de arrendamento[24].

Ademais, Siqueira Jr. (1993, p. 238) identifica que os arrendamentos impactaram na forma do Kadiwéu apreender e organizar seu território. "A pecuária passa a ser um aspecto a considerar na definição de lugares para moradia, realização de roças, locais de caça, etc. Sem dúvida, trata-se de mais um processo de 'ruptura' instaurado na organização social e espacial Kadiwéu".

O mesmo autor relata a participação dessa nação novamente em outro conflito. Conhecido como Conflito de Porto Esperança, no ano de 1932, os Kadiwéu foram enganados por forças anti-governistas a participar desse confronto.

> Aparentemente sem conhecer os motivos da revolta, muitos jovens Kadiwéu da época (alguns deles vivos ainda hoje) foram convocados e arrebanhados por tropas para-militares a pretexto de defenderem as "forças do governo". Participaram da contenda, estranharam os canhões e a presença de uma espécie de "submarino" e depois ficaram detidos em Campo Grande até confirmarem que eram "índios legítimos". Ao serem soltos, teriam recebido a doação de mais uma faixa de terras como compensação por terem sido enganados e obrigados a participar do conflito. (SIQUEIRA JR., 1993, p. 216)

---

[23] Documentos protocolados no ano de 1962, no SPI, expedidos pelos arrendatários A. Dias Silva e Antônio S. Arruda. Constantes na Planilha 256, p. 16 e 18, respectivamente, do acervo digital do Museu do Índio.

[24] Of. 140/63, expedido em 5 de julho de 1963, pelo Chefe da I.R.5, Alisio de Carvalho. Constante na Planilha 255, p. 19, do acervo digital do Museu do Índio.

Os diversos conflitos a que foram subjugados esses índios, imprimiram no seu imaginário, todo o esforço engendrado por seus antepassados. Assim, em suas narrativas, aproveitam para reforçar a importância de seu território:

> Para nós conseguir esse campo custou sangue dos nossos avós, esse campo ninguém toma, o branco não pode tomar, que esse campo custou nosso sangue, o sangue dos nossos avós. Por isso não devemos deixar esse campo, porque custou sangue dos nossos avós. Porque cada um conhece a divisa, até o branco conhece a divisa nossa e eles querem tomar esse campo, mas nós não deixamos, porque custou o sangue dos nossos avós. Por isso essa terra não é emprestada, é nossa, eles querem tomar mas nós não deixamos, não emprestamos, é nosso (Depoimento de André Soares em janeiro de 1989 *in* SIQUEIRA JR., 1993, p. 218).

Como se não bastasse a crescente expropriação e apropriação de partes da Reserva Indígena Kadiwéu por diversos fazendeiros arrendatário e invasores, a Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso burla a Constituição Federal e promulga a Lei nº 1.077, em 10 de abril de 1958. O teor do referido diploma legal diminuía em um terço a área reservada legalmente aos Kadiwéu, tornando-as terras devolutas.

Tendo o Governador do Estado sabiamente vetado a lei inconstitucional, o presidente da Assembleia forja a situação para beneficiamento dos setores hegemônicos da política do seguinte modo: primeiramente, rejeitou o veto do Governador e, para que ninguém requeresse a concessão das glebas das ditas terras devolutas, editou apenas dois exemplares do Diário Oficial. Posteriormente desmontou a oficina gráfica para que o Governador não invalidasse seu ato.

Continuando com seu plano, guarda uma cópia do documento para que, em um momento oportuno, arquivasse no Arquivo Público do Estado, e leva outro para a Repartição de Terras e Colonização. Com isso, foram registrados 146 requerimentos de posse sobre as terras dos Kadiwéu, sendo que alguns eram do próprio presidente da Assembleia, Rachid Mamed; outros possuíam, igualmente, o sobrenome Mamed; e os demais eram de deputados estaduais e seus respectivos parentes.

Seguindo o rito para a concessão de terras devolutas, deveriam ser efetuadas as medições e demarcações da gleba, o que não ocorreu. Assim, os requerimentos começaram a ser depositados na repartição competente, embora fossem falsos. Obviamente, os funcionários do SPI teriam impedido as demarcações. Essa situação pode ser verificada nos arquivos do Museu do Índio, uma vez que não mediram esforços para sanar essa situação, conforme documento exposto abaixo:

> Campo Grande Mt.
> Em 29 de Dezembro de 1957.
> Ofº º 168/.
> Presidente do C.N.P.I. – em exercício

> Recebimento de ofício (acusa)
> Apraz-me acusar o recebimento do vosso ofº nº 337/57, de 17 do andante, versando sobre a pretensão anti-patriotica da Assembléia Estadoal, que, lamentavelmente, ao apagar das luzes, apesar do veto aposto ao projeto indecoroso, pelo Sr. Governador do Estado, aprovou, finalmente, a Lei-Estulho que restringe, para um terço, a reserva legal e pacificamente ocupada, há quasi um século, pelos índios Cadiuéos. Desde a guerra com o Paraguai, 865/70, esses nosso irmãos tem sido uma guarda avançada na defeza do solo da Pátria, haja vista os combates sangrentos travados com o inimigo invasor, apesar de inferioridade numérica e de armamento, conforme registro histórico. Todavia, nada influiu na alta capacidade dos legisladores mato-grossenses: nem a Constituição Federal, tão pouco os atos oficiais sucessivamente emanados das autoridades estadoais, menos ainda uma rudimentar resteasinha de sentimento fraternal e dever patriótico.
> Entretanto, estamos firmemente cônscios de que a conjugação de esforços de operosa Diretoria do S.P.I. com esse Colendo Conselho, barrará a ambição desmedida dos aventureiros ganasiosos de lucros fáceis, na investida às terras dos Cadiuéos, ardilosamente oculta no pronunciamento de uma Assembléia.
> Valho-me do ensejo para apresentar os meus protestos de alto apreço e distinta consideração.
> Atenciosas Saudações
> Chefe da I.R.5 – Substº (p. 52 – Planilha 249)

Não era apenas o fato da redução da reserva para 1/3 que causava preocupação, mas também a gleba destinada aos índios nessa nova reestruturação. Esta era próxima à zona pantanosa e de pequenos cursos de água e corixos; e que, na época das águas, 5 ou 6 meses, só pode ser transitada de canoa. Para as atividades de lavoura e criação de gado do Patrimônio Indígena, pouco restaria, isso mesmo na época de seca. Instalações, casas de residência e escola, aramados, piquetes, currais, finalmente, todas as benfeitorias, ficariam enquadradas nos 2/3 pretendidos pelos futuros requerentes[25].

Os esforços do SPI, desde a promulgação da Lei Estadual pela Assembleia Legislativa, foram em defender o patrimônio imobiliário. Como se não bastasse os transtornos causados pela referida Lei e pelo constante esbulho da reserva que ali, há décadas, vinha sendo praticado, existe o relato de que "o Governador do Estado, o mesmo que vetou a Lei Estadual que reduzia a reserva indígena 'Kadiuéos', vem expedindo títulos definitivos em requerimentos que objetivam a ocupação destas terras por estranhos[26]".

A instabilidade sobre os limites territoriais da reserva, causada pela Lei Estadual nº 1.077/1958, foi sanada apenas em 4 de novembro de 1961, quando os ministros do Supremo Tribunal Federal, em última instância, acolheram a arguição da inconstitucionalidade da referida lei.

---

[25] Of. 165/57, expedido em 27 de dezembro de 1957 pelo Chefe da I.R.5 ao diretor do S.P.I. no Rio de Janeiro. Constante na Planilha 255, p. 42 do acervo digital do Museu do Índio.

[26] Documento SPI 81/60, expedido em 04 de março de 1960, pelo então Chefe da I.R.5 – SPI, Erico Sampaio. Constante na Planilha 256, p. 07 do acervo digital do Museu do Índio.

Em constante luta pelo seu território, os Kadiwéu, mais uma vez, se viram envolvidos em uma grande disputa por terras. Na virada da década de 1970 a 1980, ocorreu o crescimento da Morraria do Sul, Serra da Bodoquena, através dos gêneros agrícolas produzidos pelos agricultores locais. Com isso, a região atraiu mais pessoas que vislumbravam se inserir nessa atividade econômica promissora. Nesse mesmo período, houve também o estabelecimento de vários nordestinos naquela localidade, chamados pelos Kadiwéu de "baianada" ou "pau rodados".

Com o aquecimento dessa economia agrícola, uma das alternativas foi, novamente, o arrendamento de terras da reserva. De acordo com Müller (2011, p. 34), que analisa o conflito ocorrido em 1983, a partir das representações da mídia impressa:

> [...] os arrendamentos passaram a ser agenciados por várias frentes, entre estas estava a Funai, além de sub-arrendamentos. Logo as "frentes" perderam o controle das terras arrendadas e novos colonos passaram a ocupar parcelas de terra de modo irregular. Os arrendatários eram normalmente fazendeiros poderosos que se utilizavam das parcelas de terras arrendadas para a engorda do rebanho bovino. Os jornais deixam claro que quando houve as invasões, bem como quando os colonos passaram também a arrendar terras dos indígenas, os fazendeiros passaram a estimular os atritos entre indígenas e pequenos produtores, pois tinham o interesse de se instituírem como únicos arrendatários das terras indígenas (Correio do Estado, de 11 de março de 1983).

O grande mote do conflito decorria também da incongruência entre a demarcação sustentada pelo Governo Estadual e Federal, sendo esta última muito superior à realizada pelo Engenheiro José de Barros Maciel, em 1899. Tendo o Exército Brasileiro, juntamente com a Funai, com o acompanhamento dos Kadiwéu, realizado a demarcação em 1981, a Reserva Indígena Kadiwéu, passou a contar com 538.535,7804 hectares. Tal fato fez com que os grandes fazendeiros se sentissem prejudicados, ao passo que, para os Kadiwéu, também havia ficado de fora uma ocupação tradicional, conhecida por Xatelodo.

A demarcação e a posterior homologação através do Decreto nº 89.578, de 24 de abril de 1984, não fizeram cessar os conflitos decorrentes dos arrendamentos. No entanto, conforme Siqueira Jr. (1993) menciona, as fronteiras foram incorporadas pelo grupo e representaram um importante evento para a afirmação da identidade étnica, refletindo até na tradição oral, conforme relato abaixo:

> É da terra que nós vivemos, é o lugar onde todos os homens calçam, e agora todos os brancos querem tomar nossa terra, mas mesmo assim estamos tentando impedir que eles tomem, porque é nossa terra. Ninguém pode tomar essa terra, nenhum branco pode tomar, porque nós ganhamos de Deus essa terra, é uma terra que Deus deu para gente morar e desfrutar do que ela tem. (depoimento de Júlia, Siqueira Jr, 1993, p. 219)

A primeira demarcação física da Reserva Indígena Kadiwéu foi realizada pelo Exército no ano de 1981, com o rastreamento e materialização de 66 marcos de concreto com seus respectivos marcos geodésicos. Apesar da demarcação física, se arrastou por anos a disputa dos limites territoriais entre os municípios de Porto Murtinho e Corumbá, na região próxima à cabeceira do Rio Naitaka, Serra da Bodoquena.

Este fato se deve porque, na ocasião, o Serviço Geográfico do Exército, não materializou as divisas hidrográficas. Isso permitiu que muitos pecuaristas, vindos do município de Corumbá, se instalassem na Reserva Indígena Kadiwéu, afirmando que estavam nesse mesmo município. Não obstante, afirmaram o fato em juízo, sem que lhes fosse exigido que revelassem as coordenadas geográficas de suas posses.

Com isso, foi autorizada pela FUNAI a realização de um convênio firmado entre a ACIRK, a Organização Não-Governamental IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs) e a Prefeitura Municipal de Porto Murtinho, com o intuito de realizar o georreferenciamento do curso superior do Naitaka, numa extensão de aproximadamente 28,4 km. A partir de outubro de 2005, a ACIRK foi autorizada pela Funai a instalar 44 marcos de concreto armado a partir do Marco Zero instalado pelo engenheiro Barros Maciel.

A Reserva Indígena Kadiwéu está localizada no município de Porto Murtinho, estado de Mato Grosso do Sul. Dentro dos limites da reserva, essa nação guerreira se divide em sete aldeias, de acordo com Etelvino de Almeida (2014)[27]. A maior delas, Bodoquena, localiza-se no nordeste da reserva, no pé da Serra de Bodoquena. Também é conhecida por Alves de Barros, denominação do antigo Posto Indígena. Vizinha a esta aldeia, tem-se a Campina, que fica no alto da serra. Já no sul da reserva, estão localizadas as aldeias Tomázia, São João[28], Barro Preto, Córrego do Ouro e Oito Baías, esta última ainda não reconhecida pela FUNAI, pela SESAI e pelo município.

[27] Etelvino de Almeida, nome indígena *Oyaxixetinece*, é Kadiwéu, nascido na Aldeia Alves de Barros. Filho de uma importante ceramista, Dona Joana de Almeida. Bacharel em geografia pela Universidade Católica Dom Bosco, atualmente é professor da escola da Aldeia Alves de Barros e leciona a língua materna e geografia para as crianças.

[28] De acordo com Almeida (2014), a aldeia São João é formada por famílias da etnia Kinikinawa, sendo que a entrada foi permitida pelos Kadiwéu para proteger contra possíveis invasores.

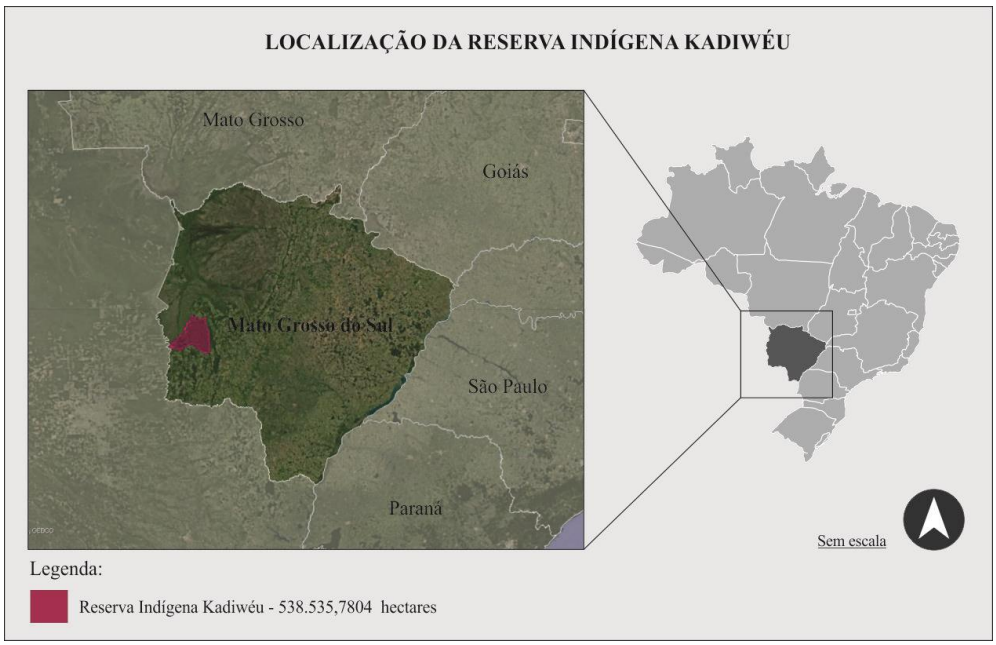
Figura 10 - Serra de Bodoquena e, abaixo, a Aldeia Bodoquena



Fonte: Arquivo da autora, 2016.

Apesar da reserva estar localizada no município de Porto Murtinho, estado de Mato Grosso do Sul, o acesso mais fácil, vindo da capital do estado, Campo Grande, é pelo município de Bodoquena. Para chegar à aldeia Bodoquena, percorre-se 60 km desde esse município mais próximo, por meio de uma estrada não pavimentada, que, durante boa parte do ano, mantem-se esquecida e mal preservada pela administração pública.

Figura 11 - Mapa de Localização da Reserva Indígena Kadiwéu



Fonte: Google Earth adaptado pela autora.

A organização espacial da aldeia se dá de forma dispersa, com ocupações fixas, diferentemente dos acampamentos temporários relatados por Boggiani (1975) e Rivasseau (1941), no final do século XIX. Existe um grande distanciamento entre as casas de núcleo familiar. Isso permite que cada família consiga, neste espaço, possuir uma pequena roça, pomar e local para criações de pequenos animais. As conexões entre esses locais se dão por estradas de chão batido, geralmente, circundada por árvores e arbustos. Desse modo, a aldeia possui grande extensão, sendo impossível delimitar, mentalmente, uma poligonal ou um formato para ela.

Figura 12 - Ocupação fixa Kadiwéu



Fonte: Arquivo da autora, 2016**.**

Figura 13 - Estrada que interliga os núcleos familiares



Fonte: Arquivo da autora, 2016.

A Reserva Indígena Kadiwéu está inserida em superfície com várias especificidades de fauna e flora, uma vez que 1/3 da reserva está no ecossistema do pantanal e também pela

presença da Serra da Bodoquena. Conforme Souza (2012, p. 32) explica, "a Serra de Bodoquena, em seu trajeto, separa o Pantanal da Baixada, tendo assim um comportamento especial na corografia mato-grossense". Sobre o Pantanal, ainda acrescenta:

> Os cursos que, descendo da Bodoquena, buscam a calha do Paraguai, cortando o território do município de Porto Murtinho, são todos de reduzida extensão, dada a vizinhança da cordilheira. O Niutaca, divisa com o de Corumbá, em jurisdição murtinhense, possui uma bacia hidrográfica de 2.000 km², aproximadamente, incluídas as encostas da serra, onde recebe vários córregos. No Pantanal é grande o número de corixos, que o põem em comunicação com o Nabileque. (SOUZA, 2012, pp. 37-38)

Sobre as especificidades da planície inundável do Pantanal, que constitui parte do Grande Chaco, área ocupada, outrora, pelos antepassados do Kadiwéu, Ribeiro (1980) faz uma ligação entre o território e a sobrevivência dessa nação:

> As primeiras expedições que atravessaram o Grande Chaco no começo do século XVI, à procura de um caminho para as lendárias montanhas de ouro do Peru, os encontraram vivendo da caça, da pesca, da coleta e do saque, nas terras baixas e alagadiças, ao longo do Rio Paraguai. Dessa região, que durante o período das chuvas se transforma em pantanais impenetráveis e em desertos na época de estio, eles saíam para suas guerras a outros grupos, voltando ao seu território indevassável, livres de revanches. Estas condições contribuíram para a sobrevivência de alguns grupos Mbayá-Guaikuru e a conservação de seu patrimônio cultural até nossos dias, enquanto outras tribos, que só tiveram contato com o europeu muito mais tarde, foram dominadas e extintas. (RIBEIRO, 1980, p. 18)

Através dessa elucidação histórica, foi possível perceber como se estabeleceram os limites territoriais, nos quais essa nação foi submetida ao longo dos séculos pelos brancos por suas questões político-econômicas. Foi possível estabelecer o contexto dos confrontos que resultaram nas atuais lógicas espaciais. Percebemos, principalmente, que não há como dissociar ou até mesmo definir o Kadiwéu sem o seu território.

Desse modo, faz-se importante a reflexão sobre a importância do conceito de território e sua relação com a identidade cultural do grupo, como a cultura produzida por eles e seu papel na legitimidade espacial e sentido de pertencimento e resistência desses grupos em relação aos processos do avanço das fronteiras do agronegócio.

1.3.O multifacetado Território kadiwéu

> [...] o próprio conceito de sociedade implica, de qualquer modo, sua espacialização ou, num sentido mais restrito, sua territorialização. Sociedade e espaço social são dimensões gêmeas. Não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo tempo inseri-los num determinado contexto geográfico, "territorial". (COSTA, 2007, p. 20)

Dado o papel vital do território para as sociedades na sua construção histórica e social, vinculada, principalmente, a uma consciência socioespacial, iremos, a seguir, explorar a multiplicidade que o conceito de território adquire de acordo com alguns marcos históricos da nação kadiwéu.

Em período anterior à colonização, os Kadiwéu eram transumantes, ou seja, percorriam vasto território com pontos de paragem e passagem muito bem conhecidos por eles. Possuíam domínio dos lugares nos quais realizavam deslocamentos, quanto a flora e a fauna, e até mesmo o conhecimento sobre os outros povos.

Podemos depreender que se territorializaram de forma fluida e dispersa, por contínuos processos simbólicos que revelavam sua relação a partir dos mitos de criação, onde exerciam seu poder territorial sobre outros grupos com o saque de plantações, crianças e mulheres. Apesar disso, a apropriação espacial desses povos não implicava em dominação e posse. O sentido territorial se desenhava pela coesão do grupo e por suas práticas de invasão e força guerreira. A necessidade da construção de uma base territorial fixa e segura para suas práticas sociais foi necessária, mediante os conflitos e pressão dos grupos hegemônicos econômicos e políticos sobre os povos indígenas.

A dinâmica orientada por sua cultura, cosmologia e conhecimento ambiental não implica em dizer que eram povos desterritorializados; embora o conceito de "fim dos territórios" esteja muito mais ligado ao processo contemporâneo de crescente globalização e mobilidade[29], a antiga territorialização kadiwéu apresentou uma historicidade que dava

[29] Costa (2007) atribuiu a crescente disseminação do conceito de desterritorialização, enquanto simples desaparecimento dos territórios em função do debilitamento da mediação espacial nas relações sociais, à confusão entre território e espaço geográfico, sempre vistos como sinônimos. Essa debilitação se dá com as seguintes perspectivas, geralmente associadas à superação do espaço pelo tempo: território enquanto espaço material – desterritorialização como ciberespaço ou fim das distâncias; território como um espaço relacional – desterritorialização como deslocalização ou mundo sem fronteiras; território na perspectiva idealista – desterritorialização como hibridismo cultural. Assim, tenta desmistificar o seu significado, pois a desterritorialização é concomitante a reterritorialização. Traz para o debate a possibilidade de vivenciar múltiplos territórios. Justifica a ocorrência muito maior e mais complexa de controles político-espaciais e de referências espaciais de pertencimento, em múltiplas escalas.

sentido à aproximação do grupo com o conceito de território, e que ultrapassava limites físicos e fixos das aldeias, suas trilhas e pontos de caçadas.

Nesse contexto, percebemos o papel preponderante de um território, no qual esses povos estão conectados, a fim de propiciar a manutenção de suas relações sociais, culturais, políticas, econômicas e cosmológicas. A ideia de território propiciava a sobrevivência não só da matéria, mas também do espírito.

O território, neste caso, significa o modo de vida kadiwéu, o ser kadiwéu, cuja forma de se organizar territorialmente implicava em conhecer o meio que ocupava, bem como os distintos grupos que eram responsáveis por fornecer a "qualidade de vida". O modelo de ocupação territorial implicava em conhecer grandes áreas, que permitiam as incursões e ataques tribais, bem como a preservação dos recursos naturais e a observância do regime de cheias do Pantanal.

Neste sentido, de acordo com a explicação de Gallois (2004), o conceito de território para este período "remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial". No espaço, os Kadiwéu imprimiram as relações interétnicas, as relações afetivas, identitárias e de pertencimento.

Ainda podemos recorrer à definição de alguns autores que ressaltam os laços territoriais dos povos primitivos não somente pelos valores acima mencionados, mas também de uma apropriação simbólico religiosa, que verificaremos mais adiante no segundo capítulo, mais especificamente quando trataremos a questão dos mortos. Estes expõem da seguinte forma:

> Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamo-nos dele. Além disto, os viventes não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje; perder seu território é desparecer (BONNEMAISON e CAMBRÉZY, 1996 apud COSTA, p. 73).

Etelvino de Almeida (2014) demonstra, em seu trabalho, a apropriação do espaço por meio da toponímia – do grego *topos* "lugar" e *onoma* "nome" – que demonstra uma interação de seu povo com o espaço geográfico conhecido durante os deslocamentos. Isto evidencia o quanto a sociedade kadiwéu dotou o espaço de seus próprios significados e que, ainda hoje, são utilizados por eles e pelos brancos.

Os topônimos foram de certa forma, responsáveis por proporcionar a imaginabilidade do espaço geográfico, traduzindo as vivências, acontecimentos históricos e percepções quanto

às peculiaridades do espaço geográfico. Almeida (2014, pp. 22-23) ilustra alguns exemplos: *Akidawanigi*, nome da cidade de Aquidauana que, na linguagem indígena, é rio estreito, ou rio pequeno; *Nioaque* também é nome de um município que deriva de *newagi* = ombro; *Xatelodo*: palmeira; *Lakiloniuitaka*: cabeceira do Niutaka; *Etebego*: morro do pantanal; *Akaluigade*: é a beira do Niutaka, quer dizer "que a onça carneou um boi mocho dos Kadiwéu"; *Amugolake*: quer dizer, "onde tira a madeira da casa", bacauiveira já cortada; *Wakanigajiakade*: "onde a vaca deu cria", o índio foi caçar montado numa vaca e, no meio do caminho, a vaca deu cria; *Bakupaligo*: também é uma árvore com um fruto azedinho. Essa árvore indica que os caminhantes já estão no pantanal; *Lokegade*: nome que significa "onde os índios Kadiwéu se afogaram numa enchente".

Podemos entender que, com o ato de dar nomes para os lugares, criou-se um sentimento de pertencimento, identidade e territorialização, que demonstrava um domínio territorial. De acordo com Lynch (2011, p. 120), as toponímias "são importantes para a cristalização da identidade. [...] Reforçam fortemente as sugestões de identidade [...]".

Entretanto, passando para outro recorte temporal, o sistema colonial impôs aos indígenas uma condição de exploração econômica, dominação política e subjugação cultural. O processo de colonização, à qual a população indígena foi submetida, revelou uma nova relação desses povos com o seu território. Podemos inferir, desse modo, que a concepção de território para esses grupos se modificou, de acordo com os acontecimentos históricos, abrangendo diferentes dimensões.

Diante do exposto, corroboramos com a ideia de João Pacheco de Oliveira, em que expõe que "não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas." (OLIVEIRA apud GALLOIS, 2004, p. 39)

Para não serem exterminados, como ocorreu com diversas etnias durante a colonização, os Kadiwéu tiveram que se impor frente à subjugação a que estavam condenados, para "conquistar" seu território. Para tanto, e para além de suas táticas de guerra, a aliança com os portugueses foi necessária bem como sua participação efetiva em diversos confrontos. A partir de sua participação na Guerra do Paraguai é que ganharam o direito de suas terras, sendo replicado frequentemente o discurso de que "este campo custou o sangue de nossos avós". Desse modo, a posse do território foi incorporada na cultura e no discurso cotidiano do povo kadiwéu.

Ainda, com a crescente ocupação das terras pela sociedade hegemônica num contexto pós-guerra, aliada ao pensamento de evolucionismo social, que pregava oportunamente a sedentarização como um passo das populações indígenas rumo à civilização, durante o Brasil Republicano, o "Campo dos Índios" dos Kadiwéu fora delimitado com fronteira fixa e bem demarcada, iniciada a partir do Marco Zero, instalado em 1899, objeto de nosso estudo.

Houve a construção de um novo território sobre um território já existente, porém, de dimensões inferiores e sujeitos às normas e imposições do Estado. Como ocorre em todos os territórios, as relações de poder e interesse se delineavam sobre ele. No entanto, o poder exercido pelo Estado durante a demarcação de terra se demonstrou assimétrico, ignorando, mesmo que parcialmente, a relação desses povos com a totalidade do território por eles apropriada e usufruída. Raffestin expõe a seguinte definição sobre a simetria e dissimetria, no qual podemos entender melhor sobre esse poder institucionalizado:

> Teoricamente, a simetria, pela existência de uma equivalência real, impede o crescimento de uma organização ou de uma estrutura em detrimento de outra; impede também a destruição de uma organização ou de uma estrutura por uma outra. A simetria é responsável pela diferença e pelo pluralismo. Em contrapartida, também de maneira teórica, a dissimetria, por equivalência forçada, favorece o crescimento de uma estrutura em detrimento de outra e, num extremo, a destruição de uma estrutura por outra (RAFFESTIN apud BLUM, 2014, p. 33).

No entanto, o mesmo autor pondera que não é somente sobre o poder exercido pelo Estado que deva ser avaliado, como se este fosse o único núcleo, mas sim as diversas relações de poder estabelecidas nas sociedades:

> O poder, nome comum, se esconde atrás do Poder, nome próprio. [...] (O Poder, com letra maiúscula) é mais fácil de cercar porque se manifesta por intermédio dos aparelhos complexos que encerram o território, controlam a população e dominam os recursos. É o poder visível, maciço, identificável. [...](O) poder (com letra minúscula) torna-se perene, pois não é mais visível, é consubstancial com todas as relações. [...] O poder é parte intrínseca de toda relação. Multidimensionalidade e imanência do poder em oposição à unidimensionalidade e à transcendência: 'O poder está em todo lugar, não que englobe tudo, mas vem de todos os lugares'. (RAFFESTIN apud BLUM, 2014, p. 32)

O poder (com p minúsculo) exercido pelos Kadiwéu, visando manter seu controle e dominação sobre o território – também percebido como estratégia, a partir da demarcação realizada pela Diretoria de Serviço Geográfico do Exército - foi demonstrado, mais uma vez, ao tornar os limites como inquestionáveis pela liderança, uma vez que novas disputas com outros invasores estavam sendo travadas (Siqueira Jr., 1993).

Assim, os Kadiwéu se reterritorializaram, com limites geográficos impostos através de uma espécie de "encapsulamento", que, mais adiante, se constituiu em uma fronteira

também de cunho social e simbólico. Nesse espaço geográfico é que podem expressar seus saberes tradicionais, passados de geração para geração.

É em toda a extensão da Reserva Indígena Kadiwéu, ocupada e apropriada, que se desenvolvem as relações pertinentes a um conjunto de significados comuns em relação à sua cultura, compartilhada entre os Kadiwéu. Assim, sendo a cultura como elemento fundador das espacialidades humanas, Claval (1999, p. 25) defende que "uma das contribuições da abordagem cultural moderna é lembrar que é dos homens que toda geografia deve partir". A partir desse fio condutor é que se delineará o próximo capítulo.

Com essa base territorial demarcada, verificamos claramente a definição do território como instrumento de poder, no qual a figura central do Estado-nação é realizar a gestão do território dividido e dominado, pensando no princípio: dividir para dominar. Aqui, nos deparamos com o conceito mais conhecido de território, o jurídico-político "no qual o território é visto como um espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes – mas não exclusivamente – relacionado ao poder político do Estado". (Costa, 2007, p. 40)

Entretanto, a visão do Estado sobre o território indígena não abrange a dimensão simbólica, a conexão entre a cultura e o meio ambiente e, neste caso, a terra demarcada foi muito menor do que as que os Kadiwéu viviam e transitavam. Até mesmo porque essas áreas, antes reservadas, tinham o objetivo de integrar e aldear, a fim de criar uma homogeneidade sociocultural da população brasileira, e não de respeitar sua cultura e seu modo de se relacionar com o espaço.

Tal fator é especialmente evidenciado a partir dos limites determinados por uma jurisdição político-administrativa, com a criação da Reserva Indígena Kadiwéu, por meio do Decreto nº 54 de 1903, Decreto nº 89.578/1984, e posterior registro no Serviço de Patrimônio da União (SPU) e no Registro de Imóveis de Porto Murtinho/MS.

Salientamos, entretanto, que esse poder espacial não foi somente utilizado por parte do Estado, mas também pela nação guerreira que, visando manter seguro todo seu território, mantinha o controle sobre o acesso a toda reserva. Com preciso reconhecimento do limite de suas terras, realizavam o ato de "percorrer a linha", conforme relatado anteriormente pelo Kadiwéu Marcelino.

Após a criação do SPI e com sua atuação dentro da Reserva Indígena, foram criados os Postos de Vigilância dentro do território, com a função de blindar a reserva de possíveis usurpações, antes feita pelos Kadiwéu e, a partir desse momento, também efetuado pelo Estado. Essa tentativa de barrar os brancos de invasão indevida foi, e ainda é tão presente, que

a ACIRK se viu obrigada a construir marcos materiais nos limites (naturais) de seu território da Reserva. Em 2017, ocorreu um processo de reocupação do território, como verificaremos adiante.

Apesar da luta ser por uma "fronteira", ela também consegue trazer um movimento social, onde os Kadiwéu podem demonstrar sua beligerância, ainda que sem a violência física, e na espera do êxito aguardado por uma festa previamente anunciada. Assim, tem-se um sentido materialista, uma vez que a luta pelo substrato físico é determinante, e, ao mesmo tempo, um sentido simbólico, pois replica o pensamento de que "essa terra custou o sangue de nossos avós" e "aqui estão enterrados nossos antepassados".

Ressalta-se que, com a inserção do SPI e sua política de esquadrinhamento do território em fazendas, cujo objetivo era o arrendamento das terras, impôs uma nova reterritorialização aos Kadiwéu. De acordo com Almeida (2014), além de impossibilitar o deslocamento do seu povo dentro do território, por estarem cercados, o SPI desestruturou várias aldeias para também liberar suas áreas para arrendamento.

A partir dessa delimitação socioespacial e também de polígono bem definido do território, podemos entender uma identificação social: dentro da Reserva Indígena, os Kadiwéu; fora dela, os brancos, podendo ser entendida também como uma afirmação territorial na qual "toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, pois controla, distingue, separa e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos sociais" (Costa, 2007, p. 89).

Essa questão fica bem ilustrada através de normativas[30] expedidas pela FUNAI, que regulamentam a entrada de pessoas nas Terras Indígenas, a qual deve ser precedida de um processo administrativo bem instruído e com anuência prévia dos representantes dos povos indígenas envolvidos. Tais medidas visam, principalmente, o respeito aos povos indígenas, com intuito de proteger seu patrimônio material e imaterial.

Como dito anteriormente, a percepção e a relação com o território que os Kadiwéu tinham foi se modificando conforme o contato com os brancos e sua articulação com eles. Assim, a partir desse espaço bem definido e a conexão com a base territorial fixa, construiu-se diversas territorialidades em relação aos recursos disponíveis e ao uso da terra para criação do

[30] Portaria nº 177/2006, FUNAI – sobre o uso relacionado à imagem, criações artísticas e culturais; Instrução Normativa nº 01/1995 – ingresso em Terra Indígena para desenvolvimento de Pesquisa Científica.

próprio gado ou para a prática do arrendamento para os brancos, tendo esse território também uma concepção de base econômica[31]. E, também, em relação às práticas culturais.

Eles tiveram que reivindicar o controle sobre os arrendamentos de sua terra para os brancos, antes agenciada pelo órgão indigenista. No caso dos Kadiwéu, diferentemente de outras etnias, onde não há a existência de propriedade sobre os recursos naturais, existe uma posse, uma divisão interna das fazendas, que não abarca todas as famílias. Possivelmente, ainda é mantida a organização social de outrora, composta de senhores e cativos.

Por último, a luta dessa sociedade indígena por manter a integralidade de seu território, também fez com que reforçasse a sua identidade, a sua coesão social e, principalmente, o sentimento de pertencimento comum. Essa identidade se expressa e se comunica com os "outros" por meio de sua origem de criação, crença, dança, arte, festas, processos de reocupação das fazendas etc. São essas as manifestações que são responsáveis por dar um sentido ao espaço geográfico ocupado.

Essa disputa territorial que, de alguma forma, obrigou os Kadiwéu a georreferenciarem os limites naturais de sua Reserva, resultou na alteração do limite de município entre Porto Murtinho e Corumbá, ambos no estado do Mato Grosso do Sul. Assim, os limites socioespaciais conhecidos e apropriados por eles obtiveram a legitimação do Estado. Este ato contribuiu para reforçar a identidade territorial dessa sociedade indígena:

> Criar novos recortes territoriais – novos Estados ou municípios, por exemplo, é ao mesmo tempo um ato de poder no sentido mais concreto e o reconhecimento e/ou criação de novas referências espaciais de representação social. Pode-se com um novo recorte ou "fronteira", legitimar certas identificações sociais previamente existentes ou, o que é mais comum, ao mesmo tempo criar ou fortalecer outras. (COSTA, 2007, p. 93)

Contudo, concluímos que esse território Kadiwéu é formado pelo elo indissociável entre uma dimensão natural e física; dimensão espiritual, simbólica; bem como por uma dimensão política e econômica.

Cabe salientar que a definição de território aqui desenvolvida não remete à perspectiva quanto ao processo de reconhecimento e demarcação de uma Terra Indígena, conduzido sob a ótica do Estado. Apenas busca compreender qual território o conjunto de Marcos Zero representa, pois aquele é responsável por manter "segura" a memória através do vínculo com a cultura. A seguir, descreveremos algumas das manifestações culturais Kadiwéu que são responsáveis por qualificar o espaço geográfico

---

[31] De acordo com Almeida (2014), os Kadiwéu foram os primeiros indígenas do Brasil a obterem o cartão de pecuarista.

CAPÍTULO 2 – O PLURALISMO DO ETHOS DA CULTURA KADIWÉU

Diante da proposta de atribuir valores ao Marco Zero da Reserva Indígena Kadiwéu, não seria possível continuar o trabalho sem entender as manifestações culturais resultantes da intrínseca articulação entre a cultura material e imaterial Kadiwéu e o território que esse bem material representa. O *ethos* Kadiwéu pode ser compreendido por intermédio de suas práticas religiosas e festivas, na manifestação das artes, nos espaços de sociabilidade, na espacialidade das aldeias, na relação entre os patrícios[32], na (re)significação da guerra, e nas peculiaridades da distribuição das terras em face da organização social Kadiwéu, entre outros.

Esse ser Kadiwéu, traduzido pela sua cultura, como verificaremos a seguir, é alicerçado por suas relações com o território. A partir da delimitação da Reserva Indígena pelo governo estadual, e, consequente e progressivamente, mediante a sua sedentarização, essa sociedade indígena adquiriu novas forma de vivenciar o espaço, o cotidiano, o trabalho e as relações internas e externas, forjando-se assim uma transformação de sua identidade, se comparada à época em que eram um povo transumante e guerreiro. Assim, entendemos que a identidade Kadiwéu se territorializou, ou seja, costumes, modos de produção, tradições culturais buscaram no território a sua perpetuação.

A partir da apropriação e fruição desse espaço é que se estabeleceu uma identidade territorial para os Kadiwéu, visto que a identidade tem, no território, um dos fundamentos de sua construção. As considerações de Haesbaert sobre o assunto ainda enfatizam que:

> Uma das características mais importantes da identidade territorial, correspondendo ao mesmo tempo a uma característica geral da identidade, é que ela recorre a uma dimensão histórica, do imaginário social, de modo que o espaço que serve de referência "condense" a memória do grupo, tal como ocorre deliberadamente nos chamados monumentos históricos nacionais (COSTA, 2013, p. 239).

Neste sentido, a arte kadiwéu pode ser considerada um exemplo de condensação dessa identidade territorial, pois a tradição desenvolvida pelas mulheres ceramistas reflete e vincula-se ao território do qual se originou – tanto do ponto de vista da matéria prima, quanto do grafismo – e o autêntico domínio da técnica, um ponto caracterizador da identidade Kadiwéu. O território, para além de concentrador de um saber-fazer, que conecta várias

[32] Os Kadiwéu se utilizam dessa expressão para denominar seus parentes e membros do grupo. Duran (2017) descortina outro sentido, pois justifica que são chamados de patrícios aqueles que possuem dinheiro resultante do arrendamento de terras. Em outras palavras, fazendo uma releitura a respeito da hierarquia do grupo, são considerados os senhores.

ceramistas que compartilham da mesma identidade, também é testemunha das mudanças sociais, culturais e econômicas a que estão sujeitos os Kadiwéu.

Essa nova identidade resultou das variáveis tempo e espaço, tendo como principais fatores a arte, a luta e resistência por um território legítimo, novas vivências e a reconstrução de outros valores simbólicos. Assim, entendemos que a identidade vai se ressignificando e se modificando com o decorrer dos anos, de acordo com as reverberações de novos anseios, lutas, e mudanças socioeconômicas. Portanto, "toda forma identitária apresenta-se como um equilíbrio de tensões entre o ser e o vir a ser". (Le Bossé, 2013, p. 224)

Destaca-se a imperatividade de haver o sentimento de pertencimento desse grupo em relação ao território para a existência de uma identidade territorial. No caso dessa nação guerreira, esse elo foi construído nos domínios da história, da cultura, da economia e da política. O viver na aldeia remete à noção de onde estão "nossas raízes". Uma jovem kadiwéu, que viveu certo tempo na cidade de Campo Grande/MS e que retornou para a aldeia Alves de Barros, relatou que eles nunca se desacostumam de viver em aldeia, pois este é o seu modo de vida.

Para além de uma tradição, a identidade kadiwéu é fruto dos processos sociais estabelecidos no território. Mas vale destacar que ela também pode ser construída politicamente e de acordo com a conjuntura histórica em que estão inseridos.

A fim de entender o *ethos* kadiwéu, condicionado pelo território, utilizamos os relatos construídos por antropólogos e etnólogos que registraram a riqueza das experiências e percepções relacionadas ao território e algumas das principais manifestações culturais desse povo.

2.1.Arte: a cerâmica

As ceramistas kadiwéu se autointitulam como artistas, pois consideram suas produções como arte. No campo da antropologia da arte, podemos dizer que a arte kadiwéu funciona como um sistema de comunicação, pois informa a morfologia social, ao passo que também é possuidora de agência, ao participar da relação social kadiwéu como um agente em si e conectar seres e mundos (DURAN, 2015). Além disso, conforme destaca Duran (2015, p. 54), baseada nos ensinamento de Gell (1998), **"**a arte como índice é um agente relacional que pode ser, e não somente representar".

Sob esta ótica, como veremos a seguir, a cerâmica desempenha papel preponderante para entender o *ethos* kadiwéu, assim como ela o compõe. Os padrões de desenhos demonstram como se relacionam com os brancos, evidenciando seu caráter beligerante; exprimem sua forma de relacionar com o território, quanto às histórias das antigas ocupações, como também revelam o modo como realizavam a proteção deste; entre outros motivos que também abrangem outros aspectos de sua cultura.

A cerâmica é uma forma de representação artística presente na organização social dos Kadiwéu, realizada pelas mulheres, que nitidamente se associa à identidade e à territorialização do grupo, uma vez que é produzida pelo conhecimento profundo, durante a retirada da matéria-prima da própria Reserva, e por meio de uma representação artística, expressa por um grafismo tão peculiar.

Das manifestações culturais kadiwéu, é a mais conhecida fora dos limites da Reserva Indígena, tendo em vista a sua comercialização nos principais polos turísticos do Mato Grosso do Sul, principalmente na cidade de Bonito/MS. Por ser uma fonte de renda complementar, atualmente, as mulheres se organizaram e montaram a Associação das Mulheres Artistas Kadiwéu (AMAK), cujo objetivo é resgatar e fortalecer a sua cultura.

A criação dessa associação reforça a ideia de que a cerâmica é responsável por fazer a mediação entre os Kadiwéu e os não-indígenas, visto que ela confere prestígio e fama ao grupo, configurando-se como símbolo da identidade kadiwéu. Diante da preocupação latente de como querem ser vistos fora dos limites da Reserva, dentre os diversos objetivos da AMAK, está a preocupação das artistas com a manutenção da qualidade da cerâmica, tendo já realizado oficinas e projetos com o objetivo de estabelecer condições mais favoráveis à produção e à comercialização. Com relação a este último objetivo, está em fase de implementação a criação de um website para divulgação das cerâmicas, onde serão colocadas as informações sobre as ceramistas, fotos de seus trabalhos e contato para venda. Diante disso, o turismo, além de gerar renda, funciona como veículo da valorização da cultura e do território kadiwéu.

Figura 14 - Interior do Wetiga Hotel, localizado em Bonito (*pedra*, na língua kadiwéu) decorado com peças cerâmicas e com utilização do grafismo



Fonte: Disponível em: < https://wetigahotel.com.br/>. Acesso em: abril de 2018

A transmissão desse saber é feita pelas mulheres mais velhas da família – das mães, avós ou tias para as crianças. Na ocasião de nossa visita, conhecemos uma ceramista de oito anos de idade, ansiosa por ter seus pequenos potes registrados fotograficamente, o que nos mostra o interesse precoce da criança pelo ofício. A observação do modo de fazer a cerâmica é feita pelas índias menores, desde a retirada do barro, modelagem, impressão dos desenhos com cordão de caraguatá (*Bromelia pinguin*), queima, pintura e até a negociação comercial.

Podemos inferir que, com o passar do tempo, e até mesmo pelo contato frequente com os brancos, a feitura das peças em cerâmica e a finalidade dos objetos foram um pouco modificados. A *cerâmica do tempo antigo* – registrada por etnólogos como Guido Boggiani e Darcy Ribeiro, no final do século XIX e início do século XX, respectivamente – teve mudanças na ornamentação, queima e substituição de algumas matérias-primas. Por exemplo, as tigelas possuíam a ornamentação marcada com o cordão de caraguatá em sua face externa, ao passo que a face interna era pintada com os pigmentos obtidos do urucum ou jenipapo, elementos naturais de pintura, hoje, ausentes.

As cerâmicas adquiridas por Boggiani, na ocasião de suas visitas nos anos de 1892 e 1897, apresentavam miçangas (contas de vidro) nas bordas, padrão que há muito tempo não se repete, tendo em vista que estas peças eram obtidas nas negociações e trocas comerciais com os portugueses e espanhóis.

Com relação ao uso das peças em cerâmica, a pesquisadora Vânia Perrotti P. Graziato (2008), durante suas coletas de narrativas orais, foi informada que os quadros, para fixação em paredes, antigamente, não eram confeccionados pelas mulheres kadiwéu. Recentemente, passaram a ser produzidos após o pedido dos turistas que apreciavam muito mais o grafismo do que a forma da cerâmica, alegando ainda a facilidade no transporte. Com

relação à utilização da cerâmica no cotidiano da casa kadiwéu, Darcy Ribeiro faz a seguinte menção:

> A cerâmica sofre duplamente: de um lado os efeitos da produção para a venda a compradores que não são capazes de apreciar seu valor ornamental, de outro a competição da lataria que invade as casas; é uma lata de querosene desbancando um antigo pote coberto de lavores; são latas de conservas disputando a função das antigas panelas de barro e dos alguidares; ou garrafas de vidro substituindo as moringas ornitomorfas. (Ribeiro, 1980, p. 259)

Ainda sobre o uso da cerâmica, Guido Boggiani relata que, durante a cerimônia nos rituais de iniciação feminina, hoje conhecida por *festa da moça*, as mulheres encarregadas dos cuidados com a menina moça, durante o seu resguardo, eram presenteadas com tigelas de cerâmicas produzidas pela família, de ornamentação complexa, onde eram colocados os objetos usados na pintura corporal e nos cuidados com a menina. Para os convidados de honra, tigelas eram utilizadas para servir aguardente, e estes eram convidados a sentar no couro dos animais, em local previamente destinado a eles. Atualmente, os artefatos em cerâmica foram substituídos por copos em alumínio (Graziato, 2008).

2.1.1. Conhecimento sobre o território: busca pela matéria-prima

As matérias-primas para confecção dos artefatos cerâmicos – argila para modelagem, argilas coloridas e pau santo – são retirados da própria Reserva Indígena, que compreende desde a Serra da Bodoquena ao pantanal. Ressalta-se, assim, que o ofício da ceramista não se limita apenas à habilidade de modelar o barro e realizar seu acabamento com o grafismo e a pintura. Exige-se, principalmente, um conhecimento dos locais onde são encontradas essas matérias-primas.

De acordo com o Relatório Parcial da Cerâmica Kadiwéu produzido pela FUNAI, a argila é encontrada em terrenos aluvionares da planície pantaneira. Esses terrenos não ficam próximos das residências das ceramistas, o que demanda um esforço por parte das mulheres para percorrer essas grandes distâncias, retirar e carregar o material. A quantidade extraída é armazenada em saco plástico, guardada em recipientes que propiciem a conservação da umidade (latas, tonéis etc.).

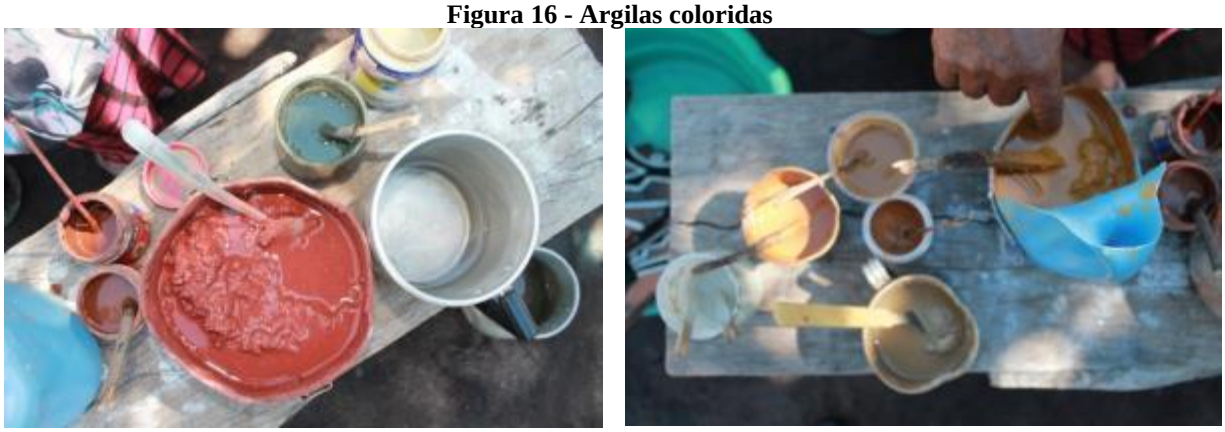
Figura 15 - Argila armazenada pela ceramista D. Pedrosa



Fonte: Arquivo da autora (2016**)**

Já as argilas coloridas são retiradas das encostas da Serra da Bodoquena e do leito de córregos e riachos. Também dispendem um grande esforço das mulheres, pois, muitas vezes, adentram a mata fechada e se arriscam em terrenos íngremes para encontrar as diversas colorações. Vários são os tons encontrados por elas, desde o verde, vermelho, tons de amarelos, ocre, branco e rosa. Essas argilas, quando prestes a serem utilizadas, são acrescidas de água em potes plásticos. Segundo a ceramista Dona Pedrosa, não possuem prazo de validade para sua utilização. As ceramistas também não costumam revelar às outras onde encontraram os pigmentos naturais.

Figura 16 - Argilas coloridas



Fonte: Arquivo da autora (2016)

A última matéria-prima consiste na resina extraída do pau santo (*Bulnesia sarmientoi Lorentz ex Griseb*), que "é uma árvore rara que ocorre no Pantanal brasileiro e no Chaco paraguaio e boliviano." (FUNAI, 2014, p. 15). Sua obtenção pode ser realizada durante as andanças dos homens no Pantanal ou, no caso mais recente, em expedição organizada pela Funai. Nesta última, as índias são transportadas de caminhão até a beira do rio Paraguai, onde

ficam acampadas durantes dias, até extrair a resina necessária para 1 ou 2 anos, dependendo da quantidade de peças produzidas por cada artista.

O manejo consiste na coleta dos galhos caídos no chão ou na poda de galhos secos, considerando que a extração da resina é mais fácil a partir da madeira seca. De acordo com a pesquisadora Vânia Perrotti P. Graziato (2008, p. 47), "os índios procuram não derrubar a árvore no chão [...], pois sabem que está cada vez mais difícil encontrar a planta; assim sendo, eles não a derrubam para não ter que ir cada vez mais longe, talvez além dos limites da Reserva".

Ainda de acordo com essa pesquisadora, que entrevistou a ceramista Martina, é vedado que pessoas estranhas acompanhem o processo de extração do pau santo, pois se deve ter certeza do estado de saúde do observador, incorrendo no risco da resina desaparecer na hora. Relata ainda que não pode haver crianças por perto e que mulheres grávidas também não podem realizar a extração. Dessas informações podemos deduzir que alguns saberes não são divulgados a quaisquer pessoas e, além disso, o processo de extração da resina do pau santo possui algumas regras baseadas no saber empírico.

2.1.2. Modos de fazer a cerâmica kadiwéu

As cerâmicas kadiwéu são confeccionadas pelas mulheres por meio de técnicas e modos de fazer que englobam um conjunto de saberes e práticas tradicionais passados de geração para geração. O ofício da ceramista é realizado no quintal de cada casa, geralmente sob uma cobertura de palha, localizada próxima à edificação principal, erigida em alvenaria do tipo padrão habitação popular.

Para o preparo da massa de modelagem, a ceramista retira o excesso de material orgânico e, para dar a consistência ideal, acrescenta os cacos triturados, obtidos das peças quebradas de queimas anteriores como antiplástico. Com isso, as ceramistas conseguem modelar grandes peças e evitar que trinquem durante o processo da queima. A ceramista Leonice da Silva nos relatou que assim que iniciou a confecção das cerâmicas, através do processo de observação, perdia suas peças durante a queima, pois todas quebravam. Com o tempo, percebeu que era necessário a adição dos cacos triturados.

Para modelagem de um vaso, primeiramente, as ceramistas preparam a base, que é um cilindro em espiral que é aplanado em forma de círculo, onde será utilizada a técnica do

acordelado. Esta técnica consiste na sobreposição de cordões de argila que vão sendo alisados, nas faces internas e externas com uma colher velha ou concha. A sobreposição dos rolos vai sendo realizada até a forma e tamanho desejado da peça. Durante todo o processo, a ceramista utiliza-se de um recipiente com água, onde mergulha as mãos e a colher ou concha, a fim de suavizar as superfícies da peça.

Com a peça ainda úmida, a ceramista começa o processo criativo de aplicar o desenho na superfície da cerâmica com cordão de caraguatá:

> Com o indicador da outra mão se vai imprimindo, começando pela extremidade, na argila, em linhas direitas, curvas ou quebradas, ou paralelas ou cruzadas, **segundo o desenho que bem claro deve estar na fantasia da desenhista, e cada traço é feito sem arrependimento**, raramente com correções, com finura e sem tomar muita medida preventiva (BOGGIANI, 1975, p. 160. Grifo nosso).

Para as vasilhas zoomórficas ou miniaturas de bichinhos, a ceramista modela as figuras a partir de certa quantidade de massa de argila, acrescentando os detalhes e afinando com os dedos os volumes adicionados, a fim de eliminar a formação de cavidades de ar, o que poderia ocasionar a quebra da peça ao queimar (FUNAI, 2014). Feita a decoração, realiza-se o alisamento das peças com seixo rolado, a fim de garantir a uniformidade e acabamento das peças.

As peças são colocadas para secar à sombra e, após isso, são queimadas em fogueira a céu aberto. Em uma vala cavada próxima à residência, de dimensões aproximadas de 0,30 metro de profundidade por 1 metro de diâmetro, coloca-se uma camada de gravetos e depositam-se cuidadosamente as peças sobre ela. Ao seu redor, acrescem-se mais lenha ou cascas, preferencialmente de angico (*Anadenanthera falcata*).

Com a cerâmica ainda quente, é realizada a aplicação da resina do pau santo, o que confere à peça uma pintura brilhante e impermeabilizada. A ceramista Dona Pedrosa, atualmente, tem confeccionado copos decorados externamente com a resina do pau santo para tomar tereré[33], conferindo ao produto uma nova funcionalidade.

A pintura é realizada na peça fria, iniciada com a argila branca nos sulcos realizados anteriormente com o cordão de caraguatá, com o auxílio de um pequeno graveto. Excetuando-se as partes já pintadas, com os dedos habilidosos, a ceramista vai dando cor aos demais espaços. Considerando que a pintura é realizada com elementos naturais, a peça, depois de

[33] O tereré é uma bebida preparada com a erva-mate, muito apreciada no Mato Grosso do Sul, inventada pelos povos Guarani. O seu preparo consiste em colocar a erva numa guampa, espécie de copo, feito de chifre de gado, à qual é acrescida água fria, sendo utilizada uma bomba para sorver a bebida. Os Kadiwéu também consomem a bebida, desse modo, acreditamos que o copo produzido será utilizado tanto por eles, quanto na venda de sua arte.

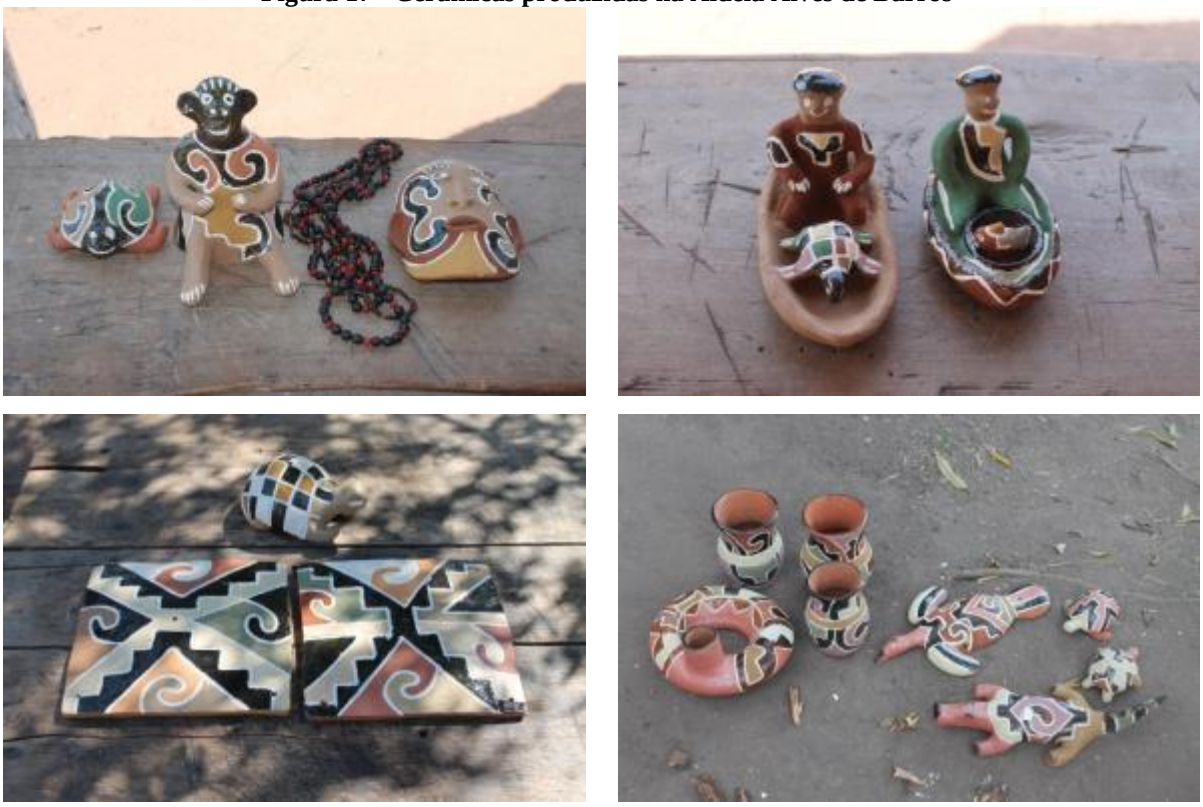
pronta, não pode ser molhada, pois sairia facilmente, sendo, portanto, a cerâmica pintada utilizada apenas para motivos decorativos.

Atualmente, algumas ceramistas, mesmo que em número reduzido, tem-se utilizado de tintas comerciais (o que as demais indígenas denominaram como “pintura de parede”) para pintar os potes. Tal atitude tem sido rechaçada pela maioria das mulheres, uma vez que afirmam que “esse não é o modo como as avós ensinaram”.

Considerando que as cerâmicas são elaboradas para as práticas de comercialização com os não-indígenas, o atendimento às demandas do mercado está trazendo algumas implicações nas formas de produção e no conhecimento tradicional. Dado o impacto das novas exigências dos consumidores, verificamos a importância cada vez mais crescente do elo existente entre a produção e o território, como um ponto de resistência do grupo aos seus saberes passados de geração para geração.

Dessa cultura material, decorrente do notório saber das mulheres ceramistas, destaca-se a confecção da cerâmica, apresentando os mais variados tipos e motivos, desde utensílios domésticos (estes sem ornamentação ou decorados externamente apenas com a resina do pau santo), animais (não necessariamente da fauna local), vasos, cofres, sinos de vento e quadrinhos decorativos.

Figura 17 - Cerâmicas produzidas na Aldeia Alves de Barros





Fonte: Basques (2017)

2.1.3. Grafismo e território

Aqui iremos discorrer sobre a forma como os desenhos se apresentam como fragmentos narrativos a respeito da cultura, e, no caso dos Kadiwéu, como exprimem sua relação com o território. Essa análise ganha importância, pois a arte gráfica, independente do suporte, constitui uma manifestação simbólica para compreensão da vida social, conforme explicita Lux Vidal (2000):

> [...] percebe-se claramente que a obra de arte faz parte da história e das experiências atuais de uma sociedade: sua especificidade, autonomia e seu valor estético não se separam absolutamente das outras manifestações materiais e intelectuais da vida humana. No contexto tribal, mais que em qualquer outro, a arte funciona como um meio de comunicação (VIDAL, 2000, pp. 15-17).

Até recentemente, vários estudiosos tentaram obter informações a respeito do significado dos padrões dos apreciados desenhos kadiwéu. Darcy Ribeiro (1980) menciona que nesta sociedade há uma refinada vontade de beleza, ou seja, uma obra está pronta quando resulta da alta perfeição técnica. Lévi-Strauss (1996, p. 199), na ocasião de sua visita no ano de 1935, tentou obter informações a respeito dos significados dos grafismos, porém menciona que os "informantes revelam alguns termos correspondendo aos motivos elementares, mas invocam a ignorância ou o esquecimento para tudo o que se refere às decorações mais complexas". Versa ainda sobre sua origem:

> Quando se estudam os desenhos cadiueu, impõe-se uma constatação. Sua originalidade não decorre dos motivos elementares, que são bastante simples para terem sido inventados de modo independente, e não copiados (e provavelmente os dois processos coexistiram): ela resulta do modo como esses motivos são combinados entre si, ela se situa no nível do resultado, da obra acabada. Ora, os processos de composição são tão requintados e sistemáticos que ultrapassam, de longe, as sugestões correspondentes que a arte europeia no tempo do Renascimento

> poderia ter fornecido aos índios. Portanto, qualquer que seja o ponto de partida, esse desenvolvimento excepcional só pode ser explicado por motivos que lhe são próprios. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 203)

A pesquisadora Maria Raquel da Cruz Duran (2017), em sua tese de doutoramento, consegue obter informações, junto às ceramistas, a respeito de 20 elementos gráficos do desenho kadiwéu. Seu trabalho de campo etnográfico teve duração de oito meses, com a coleta de dados na Aldeia Alves de Barros, e aqui serão expostas apenas algumas interpretações.

Certamente, muito além do significado desses padrões gráficos, a antropóloga discorre sobre o conceito de arte. No entanto, não entraremos neste meandro, visto que o foco do trabalho está ancorado na importância do território para essa nação guerreira. Ademais, nos cabe ressaltar que, a cada desenho não pode ser atribuído apenas um significado, uma vez que há narrativas que os vinculam a diversos temas – plêiades, cosmologia, tempos antigos, mitologia. Descreveremos apenas aqueles cuja relação está atrelada à apropriação do território.

O primeiro padrão refere-se ao que os Kadiwéu denominam de *lawile* (redemoinho). Duran (2017) constatou cinco sentidos para esse desenho, por meio de informações coletadas entre as mulheres ceramistas. No entanto, apenas um deles citaremos aqui, pois remete aos "tempos antigos, em que os Kadiwéu rodeavam as terras da região e que não tinham parada, eram nômades". (DURAN, 2017, p. 80)

Figura 18 – *Lawile* (redemoinho)



Fonte: Duran (2017)

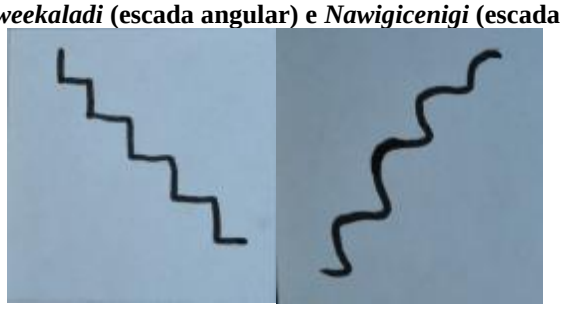
Ainda com relação à interpretação, o redemoinho, que sugere movimento, remete ao controle do território, em que os Kadiwéu percorriam suas terras, a fim de evitar possíveis invasões pelo branco (DURAN, 2017). Essa narrativa vem ao encontro do depoimento do sr. Marcelino, em que narra o ato de "percorrer a linha", quando os índios kadiwéu verificavam os limites, para impedir que os brancos fixassem esteio em suas terras.

Percebemos que esta é uma conotação mais recente, face à territorialização dessa sociedade, elemento inserido em sua cultura no pós-Guerra do Paraguai. Assim, entendemos que os desenhos pertencentes à cultura kadiwéu, que imprimem os traços de sua identidade, vão se modificando diante da inserção de novos fatos e novos contextos, neste caso, a disputa constante pelo território.

Neste sentido, podemos inferir que a instalação dos marcos de apoio construídos em concreto pela ACIRK atualizou, de certo modo, o ato de percorrer a linha, tal como realizado no passado. Nos tempos atuais, a liderança kadiwéu verifica a integridade física desses elementos, visto que os fazendeiros, nos locais em litígio, costumam extrair os marcos, como verificaremos adiante.

O padrão que apresentaremos agora é o mais frequente nos desenhos kadiwéu, denominado *Liweekaladi* (escada angular). Entretanto, a maioria das pessoas da Aldeia Alves de Barros a chamam de *Nawigicenigi* (escada não angular), sendo que esta última é diferente da primeira, de acordo com as mulheres mais idosas (DURAN, 2017).

Figura 19 - *Liweekaladi* (escada angular) e *Nawigicenigi* (escada não angular)



Fonte: Duran (2017)

Figura 20 - Cerâmica kadiwéu com repetição do padrão *liweekaladi*



Fonte: Arquivo da autora (2016)

Embora tenha havido uma incongruência entre o descrito e o apontado, no que concerne aos dois padrões pelas ceramistas, o *nawigicenigi* (escada não angular) foi descrito por uma interlocutora como sendo "imitação do movimento que os índios antigos faziam ao subir e descer os morros da terra kadiwéu, nas cheias e secas do Pantanal" (DURAN, 2017, p. 84).

Figura 21 - Vista da Serra da Bodoquena tirada próximo ao rio Naitaka



Fonte: Arquivo da autora (2017).

Neste caso, o grafismo ativa e remete à memória do período em que o uso do espaço não tinha restrições, agravadas principalmente com a política do SPI de arrendamento das terras, dividindo a Reserva Indígena em fazendas. Em momento anterior a esse período, realizavam os deslocamentos em busca de melhores condições de acesso aos recursos naturais, bem como visitavam seus parentes que moravam em outras aldeias. Percebe-se assim, o quanto a memória kadiwéu está relacionada diretamente com o território.

Com relação ao significado dos padrões, a autora ainda destaca que o fato de não ser informado sobre um assunto/memória não quer dizer que eles não se lembram, mas apenas versa sobre um traço de sua cultura, pois o silêncio integra a sua educação e a sua disposição em resguardar conhecimentos que não costumam ser informados aos "brancos" e, sobretudo, aos pesquisadores.

Os próximos desenhos – *apakanigo nioladi* (bico de ema) e *Waca libiwe* (chifre de vaca) – são considerados, dentro da composição artística, como preenchedores ou complementares (DURAN, 2017).

Figura 22 - Padrão *Apakanigo nioladi* (bico de ema) e *Waca libiwe* (chifre de vaca)



Fonte: Duran (2017)

O *apakanigo nioladi* (bico de ema) é um desdobramento do nome *Apacaxodeodi* (morada das emas ou lugar com muita ema), local de morada dos Kadiwéu antes da guerra do Paraguai. O nome dessa antiga aldeia revela uma característica mnemônica deste lugar, uma vez que ela foi a última aldeia em que habitaram em território paraguaio (DURAN, 2017). A relação entre um nome designado a um desenho a ser reproduzido remonta à ideia de pertencimento a um território, visto que o sentido de lugar precede de uma denominação, neste caso, compartilhada. Já o segundo padrão foi inspirado no principal meio de transporte do Kadiwéu, quando transumantes, pois o bovino suporta grandes cargas em terrenos arenosos ou pantanosos.

O último padrão descrito por Duran (2017) é denominado por *legeeladi-inionigi/dinoyé* (casa do rei/se assustar). O desenho possui a mesma delineação do *lawile*, no entanto, é formado por linhas duplas, paralelas entre si, e entrecortadas por linhas perpendiculares.

Figura 23 - *Legeeladi- inionigi/dinoyé* (casa do Rei/se assustar)



Fonte: Duran (2017)

De acordo com as fontes orais, o desenho demonstra uma funcionalidade, que consiste em assustar o branco. O relato a seguir nos permite compreender a ideia implicada no desenho.

> [...] o rei, que é o capitão [cacique] Kadiwéu, está escondido na casa, centro do desenho, ele está no centro, porque é protegido pelos seus parentes, o povo Kadiwéu, ao mesmo tempo em que lhes protege. Este desenho mostra o índio que coloca medo no branco, porque quando o branco sabe que o rei está na sua casa, fica assustado, porque entende que está em perigo, rodeado pela nação Kadiwéu (Maria

> Joana Bernaldina Pires, Aldeia Alves de Barros, 18/10/2014 - DURAN, 2017, p. 131)

Podemos deduzir que este padrão gráfico ganhou outra conotação na atualidade e que remete ao processo de reocupação das fazendas, pois a proteção e defesa do território frente à invasão dos brancos é capitaneada pelas lideranças e endossada pelo restante dos homens, que independentemente de possuírem ou não as prerrogativas de posse sobre porções de terras, participam do processo de defesa do território já demarcado e homologado.

Na cultura kadiwéu e, especialmente, no universo das ceramistas, "as mulheres fazem arte, que é a pintura, porque o barro sem a pintura não tem o mesmo valor" (Lenita Cruz, Aldeia Alves de Barros, 12/09/2014 in Duran, 2017, p. 235). Assim sendo, esses dois elementos, indissociáveis, representam também o elo afetivo entre o Kadiwéu e o lugar, por meio de recursos mnemônicos.

As artistas, ao confeccionarem sua arte, revelam que sua relação com o território extrapola o papel de fornecedor das matérias-primas. Para além desse fator, possui uma dimensão afetiva por ser o local que abriga os acontecimentos do agora e das histórias de seus ancestrais. Assim, o desenho presente na cerâmica traduz a forma como a artista percebe o mundo em torno dela, bem como representa o modo de se relacionar com o outro. Com isso, deve-se sempre levar em consideração a origem do trabalho das artistas kadiwéu, pelas suas especificidades de produção e o processo social que sua arte representa.

Ademais, conforme expõe Grubits e Vera-Noriega (2010), os traços sociais e culturais determinam a evolução do desenho. Esse fator foi verificado a partir dos estudos desenvolvidos sobre os desenhos realizados com as crianças kadiwéu com idade de dois, três, sete e nove anos. Os autores ainda observam que os desenhos são carregados de valores simbólicos, que indicam as particularidades e as relações vivenciadas. A exemplo disso relatam sobre os traços da organização social representados nos desenhos das crianças com oito e nove anos de idade.

Observaram que as meninas já se apropriavam das cores e dos padrões de desenhos utilizados pelas mulheres, enquanto os meninos desenharam a aldeia e o gado, trabalho desempenhado pelos homens na Reserva Indígena. Assim, concluímos que, para além da beleza, a arte kadiwéu traz a complexidade do *ethos* kadiwéu: a relação com o território, as relações interétnicas, a organização social, a forma de se relacionar com o mundo, entre outros aspectos.

2.2.O *ethos* guerreiro

> A guerra. Chaga e sina dos homens, presença constante em inúmeras civilizações, por vezes tomada como punição, noutras entendida ao modo de um ritual de passagem, onde a essência das pessoas se mostra e a meninice das crianças se esvai do destino de sangue a porvir, ou ainda mero instrumental da política. (KEEGAN apud LUIZ, 2014, p.1).

A guerra, como vimos por meio dos episódios históricos, possuía vinculação com a dinâmica da sociedade kadiwéu. Do final do século XIX aos dias atuais, a característica beligerante desses povos é considerada por muitos como desaparecida. A depender do que o leitor tem para si como conceito de guerra, provavelmente estaríamos falando de algo que já não é mais praticado por esses povos. Mas será que alguns dos aspectos guerreiros do sistema kadiwéu não se mantiveram até os dias de hoje?

Alguns cronistas relatam que, pelos idos de 1610, dentre as atividades guerreiras, nelas se integravam os ritos de iniciação à guerra, no qual, em dois estágios – na integração do jovem entre os soldados e ao atingir o status de adulto - os indivíduos eram submetidos a sangrias. Nesses ritos preparatórios das ações guerreiras, o indivíduo era submetido a várias provas para demonstrar coragem e resistência à dor. Podemos inferir que, após os ritos de passagem, o guerreiro estava apto para as incursões guerreiras e, a rigor, mais seguro para obter o êxito almejado.

Dentro dessa sociedade beligerante, a figura do guerreiro permeia esferas diferentes do imaginário kadiwéu, possuindo alguns significados, conforme expõe Duran (2017, p. 187):

> No plano superior, os guerreiros são aqueles que por terem perdido batalhas ou por terem sido raptados foram transformados em astros celestes. Na superfície terrestre, os guerreiros são considerados homens bravos que mantém o status do seu povo, por sua valentia e poder de subjugação dos outros grupos indígenas, dádiva doada pelo próprio *Aneotedogodi* em sua criação. No plano inferior, os homens são retratados em sua pré-origem, vindos do buraco, do subsolo, eram ladrões de peixes ou da neta do demiurgo, existindo como um todo unificado, sem diferenciações étnicas.

A guerra também se faz presente na mitologia, e é parte integrante da cultura, que é dinâmica, cujos novos elementos e novas realidades e vivências vão sendo progressivamente incorporados. Um dos mitos antigos da origem dos Kadiwéu e que trazem a justificativa da guerra já foi relatado no Capítulo I. Geralmente, o *ethos* belicoso vinha associado ao ato de roubar (as plantações e os índios de outras etnias para se tornarem seus cativos). Diante das significativas mudanças históricas no qual foram subjugados, Ribeiro narra uma versão

contemporânea, na qual podemos perceber a nova condição do Kadiwéu assalariado, onde a guerra parece já não ter lugar:

> No buraco tinha gente de todas as nações; nós, os brasileiros, os paraguaios, os tereno, todos. Por isto não sou eu só que roubo, os brasileiros também roubam, quando a gente não é esclarecido eles vão entregando as coisas pra gente e escrevendo, depois dizem que a gente gastou muito, que não tem mais saldo. (RIBEIRO, 1980, p. 68)

Rodrigues do Prado, em sua história sobre os *indios cavalleiros*, descreve vários ataques de alta mortandade a diversos povos, dos quais podemos vislumbrar como eram as expedições guerreiras:

> No anno de 1733 investiram, no districto de Carandá, a 50 canôas de negocio, e foram tantos os bárbaros, tão repentino o assalto e com tantos alaridos, que atemorizados os Portuguezes se deixaram matar sem resistência, escapando unicamente quatro pessoas (PRADO, 1908, p. 31).

Ademais, também relatou a destreza com que utilizavam das armas que dispunham:

> [...] estes lhes fazem guerra cruel, sendo de todos temidos pela vantagem que tem nos cavallos e armas que usam, a saber: as maças, que é um pio de quatro até cinco palmos de comprido e uma polegada de diâmetro; a lança, que tem pouco maior grossura, e dezoito palmos de comprimento, incluída a choupa; e o terçado ou facão. Estas duas últimas armas tem sido tomadas aos Portuguezes e Hespanhoes, e algumas compradas a estes, que inadvertidamente lhes tem vendido; e o arco e flechas. De todas estas armas se servem quando andam a cavallo pela forma seguinte: ata o índio em volta do corpo uma corda, e com ella se cinge cada vez mais a proporção que lhe falta o alimento, e entre ella e o corpo prende a maça no lado direito, o terçado e a faca no esquerdo; com a mão esquerda governa, por uma delgada corda que traz atada a boca, o cavallo em que anda em pelo (à maneira dos Numidas ou Tartaros, dos quaes, segundo um autor moderno, descendem os selvagens da America); em a mão direita menea a lança, mas não usa della o que traz arco e flecha (PRADO, 1908, p. 31).

Desse modo, verificamos que a guerra travada pelos antepassados dos Kadiwéu contra outros povos não possuía a finalidade de defesa, mas sim de ataque. Podemos entender que se tratava de uma guerra ofensiva, no qual essa nação possuía um elevado impulso belicoso, com grande hostilidade, para demonstração de poder. Utilizavam, além dos cavalos como arma de guerra, arco e flecha, arpão, lança e azagaia, borduna, arma para degola, bodoque, laço e boleadeira (HERBERTS, 1998).

Além das armas de ataque, também detinham uma de proteção e, conforme descreve Rodrigues Prado, "na occasião do combate, todos que a teem vestem uma camisa de couro de onça, que lhes dá pelos joelhos, a qual julgam impenetrável a todos as obras ofensivas, mesmo as balas". (PRADO, 1908, p. 32)

A partir do século XIX, Emilio Rivasseau e Guido Boggiani relatam a utilização das armas de fogo pelos Kadiwéu, sendo que os componentes descritos acima aos poucos foram

sendo substituídos pelos novos artefatos obtidos durante as trocas comerciais. A utilização dessa nova arma não se resumia aos casos de conflito, mas também era empregada durante as caçadas no pantanal.

Ao longo dos séculos, os Kadiwéu demonstraram aos outros povos a sua eficiência e habilidade na guerra. No entanto, quais seriam as possíveis motivações para realização dessas batalhas? Em decorrência de tudo o que foi exposto até o momento, podemos aferir, mesmo que por meio empíricos, alguns objetivos da guerra, conforme esquema a seguir.

Figura 24 - Motivações para realização das guerras



Fonte: Elaborado pela autora

Ao longo do tempo, novos fatores limitadores tiveram que ser incorporados nos costumes da sociedade kadiwéu. A demarcação do território, circunscrito por vizinhos brancos e, consequentemente, o adensamento populacional desses espaços; a tutela exercida pelo governo sobre eles, certamente minguaram o que outrora constituía um motivo para a conquista em consequência das guerras.

Desse modo, considerando que a figura do guerreiro na organização social e econômica desses povos tinha um papel central e que, em contrapartida hoje se veem "impedidos" de fazer guerras e de viver segundo os esquemas relacionais de seus antepassados, podemos compreender, ao menos parcialmente, a difusão da ideia preconceituosa de que eles seriam preguiçosos e pouco afeitos ao trabalho. Darcy Ribeiro relaciona a "inércia" do papel dos jovens kadiwéu na economia das aldeias com o ato de guerrear:

> [...] estes jovens jamais poderiam ser acusados de desinteresse pelos cruciantes problemas de resistência do grupo; mas não se dão por achados, é como se não lhes coubesse contribuir para solucioná-los, senão por uma única atividade, hoje impraticável, a guerra e o saque. (RIBEIRO, 1980, p. 65)

Apesar disso, em um contexto mais recente, intensificado após os serviços de demarcação da terra indígena pelo Exército Brasileiro em 1981, os Kadiwéu agora usam suas táticas de "guerra" para assegurar o domínio territorial. Não se trata de uma guerra como as travadas nos tempos imemoriais, disputadas através de combates violentos, mas podemos inferir que a nação guerreira ainda está ativa, mantendo alguns traços beligerantes, cuja motivação é manter a integridade territorial.

Podemos inferir que a solicitação feita pelos Kadiwéu para o reconhecimento de seu Monumento Indígena Marco Zero como patrimônio cultural brasileiro, no contexto em que as populações indígenas buscam visibilidade através da afirmação de sua identidade, traduz uma nova forma de luta que busca evidenciar, principalmente, a importância do território para sua sobrevivência física e espiritual, e informar sobre a participação dos povos indígenas na conformação dos limites territoriais do Brasil.

Um dos conflitos mais conhecidos foi o processo de reocupação da Fazenda Santo Onofre, localizada dentro da Reserva Indígena, ocorrida em junho de 1985. Aproximadamente 200 índios, vestidos para a guerra, invadiram a referida propriedade, armados de paus e facas, e alguns dos guerreiros estavam a cavalo. Tomaram quatro reféns, incluindo o fazendeiro Honorivaldo Alves, proprietário do avião também apreendido pelos Kadiwéu. Os indígenas prometeram incendiar a aeronave, caso não houvesse respostas às suas exigências – a presença do então presidente da FUNAI, Gerson Alves da Silva; do deputado Mário Juruna e também do ex-presidente da FUNAI, Jurandir Fonseca, apontado como o responsável pelos conflitos, tendo em vista a renovação dos contratos de arrendamento com os fazendeiros sem o consentimento dos Kadiwéu.

Figura 25 - Imagens do vídeo realizado pela equipe de reportagem do programa Fantástico durante o processo de reocupação da Fazenda Santo Onofre, junho de 1985



Fonte: disponível no YouTube https://www.youtube.com/watch?v=STfqU8No5gg. Acessado em 12/09/2017.

A equipe de reportagem, responsável pela cobertura das negociações, inclusive se comprometeu a levar o presidente da FUNAI até o local. De acordo com a reportagem[34], disponível na plataforma de vídeos online *YouTube*, dos 538 mil hectares da Reserva Indígena Kadiwéu, 303 mil hectares estavam arrendadas para pecuaristas. Os arrendatários não pagavam seus contratos desde janeiro de 1985, e, após o acordo, deveriam pagar diretamente aos índios, e não mais para a FUNAI.

O clima era de muita tensão, tendo em vista que os reféns estavam amarrados e presos. Os índios chegaram a pintar com as cores de guerra a equipe de reportagem, conforme as figuras a seguir. De acordo com Duran (2017), para atuarem na guerra, os Kadiwéu pintavam o próprio rosto de preto para tornarem-se irreconhecíveis e/ou invisíveis aos olhos do inimigo, e é uma prática antiga, utilizada até os dias de hoje durante os processos de reocupação.

Figura 26 - Imagens do vídeo realizado pela equipe de reportagem do programa Fantástico durante o processo de reocupação da Fazenda Santo Onofre, junho de 1985



Fonte: disponível no YouTube https://www.youtube.com/watch?v=STfqU8No5gg. Acessado em 12/09/2017.

No entanto, percebemos na imagem da direita, que uma pessoa da equipe de reportagem teve seu pescoço pintado na cor vermelha que, "segundo Labrador a tinta vermelha do urucu era tida como infausta para a guerra, aquele que pintasse com ela antes do combate fatalmente morreria" (RIBEIRO, 1980, p. 179). No entanto, não podemos aferir seu significado nos dias de hoje. Duran (2017, p. 163) revela o surgimento dessas outras tonalidades, além do preto, na sociedade kadiwéu:

> [...] embora o branco e o vermelho ainda tenham destaque nas pinturas faciais – apreendemos que tais cores estão relacionadas à Guerra do Paraguai, em que os Kadiwéu lutaram e venceram o inimigo paraguaio, trazendo sua bandeira e cores

[34] Fantástico equipe detida na fazenda Bodoquena por índios kadiwéu. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pogpqpolybi. Acesso em: setembro de 2017.

> para o âmbito doméstico da aldeia e cultura Kadiwéu (Benilda Vergílio, Campo Grande, 06/08/2014).

O desfecho desse episódio se deu somente após os índios firmarem um acordo com o presidente da FUNAI, com a conseguinte liberação dos reféns: "Os Kadiwéu deram um prazo de 90 dias para os brancos saírem da reserva, caso contrário iniciarão uma série de ataques contra os invasores" (CEDI, 1986, p. 408). Outro documento também foi firmado com o fazendeiro Honorivaldo, no qual deveria desocupar as nove fazendas em um prazo de noventa dias e retirar as mais de 20 mil cabeças de gado.

O episódio da reocupação da Fazenda Santo Onofre foi tão significativo para a nação guerreira que estes instituíram o dia 02 de junho para celebrar e rememorar essa vitória. A festa, que veremos adiante, é realizada nos mesmos moldes da festa do dia do índio[35]. Alguns anciãos kadiwéu, a exemplo do sr. Marcelino, nos relataram que essa comemoração é decorrente do dia em que os Kadiwéu conseguiram assinar os contratos diretamente com os fazendeiros ou os "patrões", o que antes era feito pelo órgão federal indigenista. Essa possível confusão sobre a motivação da comemoração não é tão importante, visto que um episódio ocorreu em consequência do outro.

Logo após o episódio de reocupação da Fazenda Santo Onofre, cerca de 150 índios Kadiwéu estiveram reunidos em Campo Grande/MS para conversar com o governador Wilson Barbosa Martins e para relatar o conflito na Reserva Indígena. Pretendiam, ainda, solicitar a participação dele em uma reunião entre os arrendatários e os índios. Nessa ocasião, a liderança dos Kadiwéu expôs que os índios deveriam participar na elaboração e assinatura dos contratos de arrendamentos.

Na ocasião, o jornal Correio do Estado publicou, em 23/07/1985[36], que quem passou pela 9ª Delegacia Regional da FUNAI, pensou que ela estava sendo invadida pelos indígenas. Neste sentido, podemos inferir a intenção da nação guerreira diante das autoridades brasileiras: ser temível frente a eles para forçar o atendimento de suas aspirações.

---

[35] O dia do índio é comemorado no dia 19 de abril. Esta data comemorativa foi criada em 1943, pelo então presidente da república, Getúlio Vargas, por meio do Decreto-Lei nº 5.540/1943.

[36] Jornal Correio do Estado de 23/07/1982 *apud* CEDI (1986, p. 409). Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Downloads>. Acesso em: setembro de 2017.

Figura 27 - Índios kadiwéu reunidos na 9ª Delegacia Regional da FUNAI



Fonte: Correio do Estado, 23/07/1982 *apud* CEDI (1986, p. 409)

De acordo com Basques (2017), após os últimos acontecimentos da reocupação da Fazenda Santo Onofre, os Kadiwéu, lideranças e comunidade de todas as aldeias, estiveram reunidos para debater sobre o futuro das posses da terra. Dentre os presentes, conforme eram anunciadas as 124 fazendas e suas respectivas localizações, os interessados poderiam colocar-se de pé, exarando sua vontade. No entanto, o que parecia ser um processo igualitário, na verdade, demonstrou a estratificação social de outrora, ainda presente nessa sociedade guerreira:

> Aqueles que se afirmam como nobres e são assim considerados pelos demais, ganharam da comunidade o direito de assumir a posse das fazendas mais extensas e com as melhores pastagens: 1) Silva: 8 fazendas; 2) Farias: 8 fazendas; 3) Pedroso: 5 fazendas; 4) Matechua: 5 fazendas; 5) Bento Medina: 5 fazendas; 6) Marcelino: 4 fazendas; 7) Abicho: 4 fazendas. O restante foi partilhado entre famílias que receberam ao menos uma fazenda, segundo os princípios de nobreza e história de sua ascendência. A maioria dessas áreas ficou sob a posse de moradores da aldeia que é considerada a *sede* da terra indígena, a aldeia *Libatadi*. É atribuída a João Príncipe a decisão de reservar uma área conhecida como Légua 10 para o usufruto de todos os *ejiwajegi* (os Kadiwéu), incluídos os donos de fazendas (*bajendeoodi ejiwajegi*) e aqueles que não foram contemplados na partilha (*aGica iiGo*: sem-terra, ou *aGaca bajeenda*: sem fazenda). (BASQUES, 2017, pp. 35-36)

Recentemente, cansados de esperar por uma decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), em abril de 2012, os Kadiwéu realizaram o ato de reocupação de 23 fazendas, totalizando em torno de 155 mil hectares que ainda estão em litígio. Essa situação se arrasta desde o ano de 1987, quando os fazendeiros "prejudicados" pela demarcação e homologação da Terra Indígena, cunharam ação para discutir a nulidade da demarcação. (Assessoria de Comunicação – MPF/MS, 2012).

Cerca de 60 indígenas ocuparam as propriedades, sem qualquer tipo de violência, onde ficaram sob sua guarda as chaves das propriedades e também relatórios de vistoria assinados pelos gerentes dos empreendimentos rurais, atestando ausência de atos de violência e a discriminação dos pertences já retirados.

Figura 28 - Kadiwéu durante processo de reocupação ocorrida em abril de 2012



Fonte: Assessoria de Comunicação Social, Ministério Público Federal em Mato Grosso do Sul, disponível em http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2012/05/reocupacao-da-terra-indigena-kadiweu-e-a-questao-da-febre-aftosa, acesso em 21/09/2017

De acordo com notícias veiculadas pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI, em outubro daquele ano, a Justiça Federal concedeu liminar aos pecuaristas para reintegração de posse das fazendas dentro da área em litígio. Além de tudo, estipulou uma multa diária de R$ 100 mil reais, para possível descumprimento da decisão. Em sua sentença, a juíza federal Adriana Delboni Tarrico, decidiu em favor dos pecuaristas, entretanto, registrando que "o entendimento ora adotado não significa, de forma alguma, sinalização de quem esteja com a razão, principalmente porque não será nestes autos que a propriedade será definida, mas, sim, tão-somente a posse".[37]

Em período anterior ao processo colonizador, estima-se que a população indígena dentro do território que posteriormente se consolidou nas fronteiras do Brasil chegava a cinco milhões de indivíduos (Brasil, 1996). Com a implementação de políticas autoritárias,

[37] Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=6541>. Acesso em: setembro de 2016.

reducionistas e de assimilação cultural, que remetem desde esse período de ocupação territorial, houve uma drástica redução populacional, que durou até o final da década de 1950. Recentemente, com a demarcação das terras indígenas foi possibilitada a recuperação demográfica desses povos. Pois a terra indígena, além de ser o meio de subsistência, é o *locus* a que está ligada a história dos grupos e onde desenvolvem seu complexo sistema cultural (crença, conhecimentos, língua, costumes, relações sociais). Por esses motivos, os processos de demarcação das terras possuem um eixo central tão importante nas políticas desenvolvidas para os grupos indígenas que permitem a preservação da cultura.

Durante o processo de reocupação das fazendas, há uma nota, publicada no site do Ministério Público Federal (MPF), sobre a veiculação de falsas notícias, nos mais diversos meios de comunicação no estado do Mato Grosso do Sul. O mote das notícias era um possível impedimento, por parte dos Kadiwéu, para que os pecuaristas que tinham rebanhos na Terra Indígena Kadiwéu não conseguiriam vaciná-los, devido ao processo de reocupação. As notícias chegavam a culpabilizar os indígenas, dizendo que "as atitudes dos indígenas poderiam levar ao colapso da economia local". A nota do MPF desmente as afirmações, dizendo que os Kadiwéu tinham consciência da importância do processo de imunização dos rebanhos contra a febre aftosa. Assim, a informação constante no site do MPF reitera que os focos e suspeitas da doença foram registrados fora dos limites da Terra Indígena Kadiwéu e que os indígenas imunizavam seu gado. (Assessoria de Comunicação Social, Ministério Público Federal em Mato Grosso do Sul, 17/05/2012)".

Percebemos, então, que a continuidade da disputa territorial demonstra uma disputa de poder, na qual grupos de fazendeiros, que possuem maior força econômica e política, impõem seus interesses por meio da distorção de fatos, com a finalidade de deslegitimar a luta dos índios, desqualificando-os em suas reivindicações. A luta dos povos indígenas tem experienciado, muitas vezes, reações negativas na opinião pública e na mídia, uma vez que o poder hegemônico de seus adversários também se reflete em uma maior capacidade de articulação e de influência na construção de narrativas coerentes e alinhadas aos seus interesses econômicos e políticos.

Assim, os conflitos recentes – a ressignificação da guerra – têm raízes na integridade territorial de terras já demarcadas pelo governo, na qual os brancos insistem em instâncias jurídicas possuírem os títulos de propriedade. A todo custo, busca-se expandir as fronteiras do agronegócio à custa dos povos indígenas.

Em nossa última visita na Aldeia Alves de Barros, o cacique Joel Virgílio relatou sobre a reocupação da Fazenda Cafezal, ocorrida em março de 2017. Participaram do ato

quatro caciques e cerca de sessenta patrícios. Embora nem todos os Kadiwéu possuam prerrogativas de posse, o cacique informou que, independente desse fator, todos que podem participam. Quando indaguei à liderança sobre como é tomado o conhecimento sobre a invasão de suas terras, já que não "percorrem a linha", o cacique nos informou que muitos indígenas trabalham nas fazendas vizinhas, sejam de brancos ou dos próprios Kadiwéu, e que, durante as idas e vindas, conseguem fazer essas constatações.

No mês de novembro de 2017, os Kadiwéu deram continuidade no processo de reocupação de outras fazendas que estão em litígio. Destaca-se a reocupação da Fazenda Baía da Bugra iniciada em 22/11/2017, local onde os Kadiwéu encontraram pelos menos 30 marcos de apoio arrancados e, segundo eles, essa ação possivelmente foi realizada pelo fazendeiro que se diz dono da terra. Os marcos de apoio em questão foram construídos na divisa entre os municípios de Porto Murtinho e Corumbá.

Figura 29 - Marcos de apoio possivelmente retirados pelos pecuaristas



Fonte: Imagem disponível no Facebook de Kadejiwajegi Adejiwajegi Kadejiwajegi. Disponível em: <https://www.facebook.com/kadejiwajegi.ejiwajegi?hc_ref=ARR7Dx82_vZdb8Fn-vULnNiNulsrLEqTOHSeuaXkaK04LW6xpUauOK3Jn5cFWi9tKAM>. Acesso em: dezembro de 2017

Por fim, Siqueira Jr., que, conjuntamente com os Kadiwéu, produziu um mapa da ocupação tradicional, ressalta que os conflitos tão presentes na história dessa nação guerreira, também foram responsáveis pela nomeação de alguns lugares que remetem a episódios relacionados à sua defesa, vejamos:

> *Enokadi* (=grupo de Kadiwéu chegando após uma batalha); *Iudrauate* (=soldado); *Wdjokagradi* (=onde esfaquearam); *Nemakatanadi* (=matança); *Iuikanidjádi* (=retalhao); *Noikanidelogale* (onde fizeram trincheira de carandazal). (SIQUEIRA JR., 1993, p. 243).

2.3. A Festa de 02 de Junho

As informações aqui expostas foram obtidas por meio do trabalho de campo, realizado entre os dias 09 a 13 de agosto de 2017, junto aos Kadiwéu da Aldeia Alves de Barros. Os dados foram obtidos através da observação participante, defendida pelo antropólogo Bronislaw Malinowiski (1978), cujo método de coleta de dados consiste na participação do pesquisador nas atividades cotidianas do grupo-alvo da pesquisa. Durante esse período, houve a orientação e o acompanhamento do antropólogo Messias Basques, que está desenvolvendo sua tese de doutorado junto aos Kadiwéu.

Durante um período aproximado de 03 dias a 1 semana, dependendo dos recursos financeiros alocados e das doações recebidas, a comunidade das aldeias da Reserva Indígena Kadiwéu celebra o dia 02 de junho, para rememorar o sucesso da reocupação da Fazenda Santo Onofre. Os indígenas se dirigem para a aldeia Alves de Barros, onde as brincadeiras e as manifestações culturais ocorrem.

Figura 30 - Cartaz de divulgação da festa



Fonte: Facebook de Edelson Fernandes, https://www.facebook.com/photo.php?fbid=449323348787180&set=a.304218909964292.1073741829.100011285559552&type=3&theater, acesso em 20/10/2017.

Em decorrência de fatores que envolveram sua organização e a arrecadação de donativos, a festa ocorreu tardiamente, entre os dias 11 a 13 de agosto. A comemoração possui em seu repertório danças, desfiles, campeonato de arco e flecha, e finaliza com o farto

churrasco. Esse ano, em especial, contou com a corrida de cavalos "carreira", que não ocorria desde o início da década de 1990.

As festividades também são prestigiadas por turistas, artistas, pesquisadores, indígenas de outras etnias e moradores das cidades próximas. Na ocasião, as mulheres artistas aproveitam para expor suas cerâmicas para a venda. No entanto, observamos que o comércio não rendeu como o esperado. Ressalta-se que, este ano, o prêmio concedido para o vencedor da carreira foi doado pelo artista Carlos Vergara, do Rio de Janeiro, que iniciara suas primeiras tratativas a fim de realizar um trabalho juntamente com os Kadiwéu.

No barracão, localizado próximo ao "coração" da Aldeia Alves de Barros, são realizadas as cerimônias. Em meio à festa, a dança (*gogé*) é regida pelos sons do tambor e das flautas. Os Kadiwéu dançam às vezes em pares e às vezes sozinhos, geralmente circundando o espaço do galpão, em passos ritmados. Em conversa com o antropólogo Messias Basques, nos foi relatado a construção de um discurso descritivo-interpretativo a respeito da relação entre o desenho e o território produzido pela dança.

Certamente, sua leitura imagética subsidiada nos mais variados discursos Kadiwéu, nos fatos ocorridos e na historiografia já produzida por esses povos, não pretende ser uma proposição enquanto valor de uma verdade, mas um discurso relativo a um sentido veiculado através da manipulação de elementos visuais produzidos pela coreografia da dança.

Para Basques, os desenhos como *lawile* (redemoinho) e *legeeladi-inionigi/dinoyé* (casa do rei) também são reproduzidos em outras dimensões da vida dos Kadiwéu, diferentes daqueles evidenciados na cerâmica, no couro e na pintura corporal. A sua formulação é que coreografia da dança imprime um desenho invisível no chão, com os motivos já citados na cerâmica.

Continuando com a descrição da festa, no dia do encerramento, os homens utilizaram, sobre a roupa, um tecido azul amarrado na cintura e faixa na cor vermelha circundando a região da cabeça ou pendurada no pescoço. Tradicionalmente, as mulheres utilizam uma espécie de vestido denominado por *xiripá*. Entretanto, neste ano, não presenciamos esta vestimenta, o que pode ter sido ocasionado pela queda de temperatura na madrugada daquele dia.

Sobre a indumentária, Siqueira Jr. (1993) observou que, por vezes, acrescentavam novos elementos, com intenção de inovar e até mesmo para brincar com o estereótipo de índio, presente no imaginário dos brancos. Neste sentido, pudemos presenciar a criatividade de Edelson Fernandes, ao incrementar notas de dinheiro em seu cocar, para simbolizar a relação de servidão com outra família.

Figura 31 - A imagem mostra o Kadiwéu Edelson Fernandes, com ornamentação criada por ele para o dia da festa.



Fonte: Basques (2017)

Nesses eventos festivos, o movimento na aldeia é intenso. Durante a noite, verifica-se o vai e vem frenético das motos. Os bailes duram até tarde da noite ao som da "caixa", conforme dizem, não somente ao som do tambor e da flauta, mas também com músicas sertanejas "arrasta-pé". Nesta edição, houve também desfile de traje country, sendo que, no ano anterior, foi escolhida a Miss Kadiwéu, com pintura corporal e roupagem tradicional.

Figura 32 - À esquerda, a musicalidade presente na festa por meio do tambor e da flauta; à direita, os Kadiwéu paramentados para o evento




Fonte: Basques (2017)

Figura 33 - À esquerda, a dança gogué; à direita, o desfile country




Fonte: Basques (2017)

É no decorrer da festa que algumas convenções sociais kadiwéu são praticadas, a exemplo do final do luto, a iniciação das crianças nas festas, a perpetuação das músicas e danças tradicionais, e, neste ano, a "carreira". Assim, permite-se a sociabilização entre o grupo, a reafirmação de sua identidade cultural e sua coesão social. Pudemos acompanhar a iniciação de uma criança na dança e a chegada da vaca doada por sua família para a ocasião do churrasco, que aconteceria no dia seguinte.

Figura 34 - As imagens mostram o menino dançando pela primeira vez no espaço de festa



Fonte: Basques (2017)

Diferentemente do retratado nas festas de iniciação das crianças presenciadas por Siqueira Jr (1993) ou Duran (2017), nesta ocasião, não houve o breve ritual em que os parentes do iniciado esticam um pano no chão para que o grupo de pessoas que estão a dançar passe por cima dele. Embora no último dia tenhamos acompanhado a esposa do cacique Joel até sua casa para pegar o tecido, tendo em vista que seu filho dançaria pela primeira vez, o ato também não ocorreu. Basques acredita que a falta da iniciação, neste caso, se justifique pela inexistência de doação da vaca por parte da família do menino, para o churrasco.

Outra figura presente durante as festas kadiwéu que pudemos verificar foi o Bobo. Geralmente em grupo de 2 ou 3 pessoas, vestem-se de maneira a se tornar irreconhecíveis, percorrem a aldeia e dançam ao som do tambor e da flauta, de maneira a divertir os participantes da festa. Ressalta-se que o Bobo não revela sua identidade, nem após o término das festividades. De acordo com Siqueira Jr. (1993, p. 91), os bobos podem exigir, durante suas andanças pela aldeia, várias coisas:

> [...] se jogarem um laço dentro da casa ou perto de uma criança, o dono da casa ou os pais da criança devem dar uma vaca aos Bobos – o que também ocorre quando uma criança participa pela primeira vez destas danças, como foi descrito acima. Se eles jogarem uma garrafa ou copo, devem receber pinga para beber; se jogarem uma linha, devem receber uma galinha; se jogarem outra linha enrolada, devem receber um porco.

Figura 35 - À esquerda bobos no ritual do navio; à direita bobos no dia da festa de 02 de junho



Fonte: Pechincha (1992), disponível no site Povos Indígenas do Brasil; arquivo da autora (2017); respectivamente.

A "carreira" a cavalo, que não era realizada desde o início da década de 1990, causou grande expectativa e emoção entre os Kadiwéu. A disputa ocorreu apenas entre dois jóqueis, cujos cavalos pertenciam a pai e filho, o que aumentou a competitividade e causou grande animação para quem assistia. Durante a competição, ouvimos, principalmente de algumas lideranças, que, para o próximo ano, iriam se mobilizar para participar da corrida.

Figura 36 - Carreira – corrida a cavalo



Fonte: Arquivo da autora (2017)

Ainda que nossa permanência na aldeia (2016 e 2017) tenha sido extremamente breve para afirmar qualquer fato sobre a cultura kadiwéu, verificamos que eles se utilizam majoritariamente no transporte cotidiano de motocicletas e não mais dos cavalos. Desse modo, o evento da carreira recupera e reafirma o *status* e identidade do índio cavaleiro. O cavalo, que foi um grande aliado para se fazer temível e versátil frente às outras etnias e colonizadores, ainda é marcante no cotidiano kadiwéu. Basques (2017, p. 21) descortina um outro sentido de apropriação:

> Um dos professores Kadiwéu explicou que quando alguém lhe pergunta de quem é o celular, ele responde iwiGadi, o que seria o mesmo que dizer, em português, "é meu (cavalinho)". O que esses animais e objetos têm em comum é a sua "mobilidade", isto é, o cavalo e os cachorros levam-nos para caçar, os celulares os levam ao ouvido da pessoa que recebe os seus recados, a televisão os aproxima de lugares e acontecimentos. A resposta utilizada em relação aos celulares também se aplica às motos: "é meu (cavalo)". Ou ainda: "é o meu montado", no sentido de "é a minha montaria".

Por fim, a festividade se encerra com um farto churrasco no almoço, acompanhado de arroz, macarrão e salada. As pessoas trazem de casa pratos e/ou vasilhas e talheres para fazer sua refeição e, via de regra, ainda conseguem levar um pouco para casa. Neste momento, verificamos que, além de grandes guerreiros, os Kadiwéu são exímios anfitriões[38]. Para os convidados externos da festa, fora reservado um local especial e servida a farta comida; somente após os visitantes iniciarem sua refeição é que o restante da comunidade, já em fila, passou a se servir.

2.4. Reverência aos mortos

Aqui, buscaremos refletir sobre o *locus* (espacial e simbólico) que os mortos e os vivos ocupam na Reserva Indígena Kadiwéu, tendo em vista a polaridade entre o mundo dos vivos e dos mortos. "Os mortos 'vivem' no mesmo campo que os Kadiwéu, cavalgando, caçando, pescando e até casando-se como os vivos, porém em condições ideais, sem os percalços e a malícia do mundo real." (RIBEIRO, 1980, p. 195)

[38] Durante nossa estadia na aldeia Alves de Barros, ficamos hospedados na casa do sr. Marcelino, nobre kadiwéu. Notamos que, durante as refeições, os demais moradores serviam-se apenas quando já havíamos iniciado o banquete. Ressalta-se que o dia em que saímos para visitar o Marco Zero, retornamos por volta das 14 horas, e toda a família ainda aguardava para iniciar o almoço.

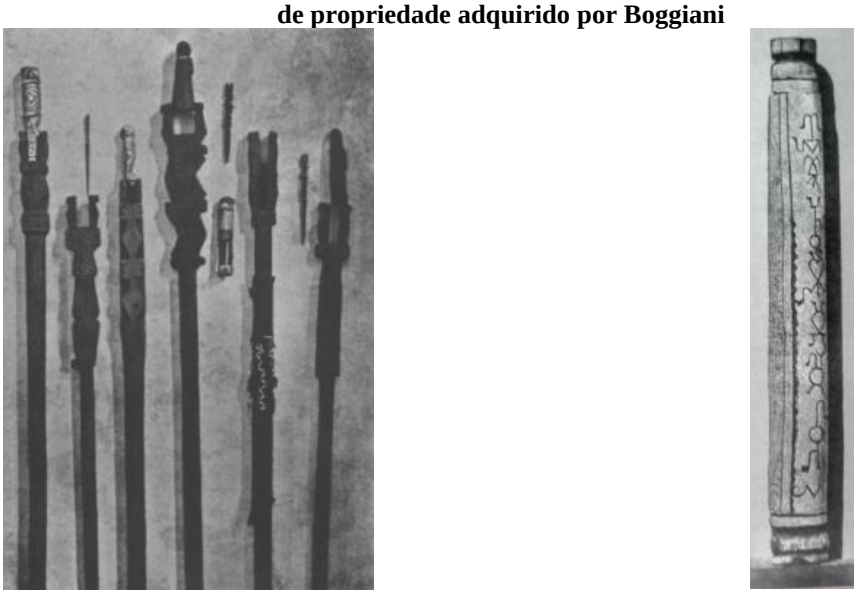
A partir do entendimento que os Kadiwéu possuem em relação aos mortos, o qual estes pensam estarem vivos, realizam algumas modificações após a passagem de seu ente querido, seja nos costumes cotidianos familiares, seja nos espaços antes sociabilizados entre eles, a fim de modificar radicalmente o estatuto social do morto.

Os relatos mais antigos narram que a casa do falecido era inteiramente destruída e seus familiares mudavam-se para aldeias distantes, pois a alma do ente querido continuaria a andar pelas imediações. Atualmente, são realizadas pequenas alterações nas residências, como trocar os locais de acesso ao interior do imóvel ou a mudança de funcionalidade dos cômodos.

Dessa linha tênue que separa o mundo dos vivos e dos mortos, incorrem alguns ritos que devem ser realizados, tanto para efetivar essa separação, quanto para ajudar os mortos em sua nova morada. Em um tempo remoto, junto ao morto, alguns de seus cavalos eram sacrificados e enterrados, bem como alguns de seus pertences, cuja função era servi-lo nessa nova morada. Darcy Ribeiro (1980) comenta que, na ocasião de sua visita, em 1948, os sacrifícios dos cavalos já se revelavam raros.

Com relação aos pertences do morto, o etnógrafo Fric (1906), que esteve nas terras dos Kadiwéu no início do século XX, fez algumas considerações baseadas nos postes de sepulturas que recolheu nos cemitérios antigos, totalizando 12 unidades. Estes, antes utilizados para colocar os objetos de seu proprietário quando em vida, acreditava ele, por analogia, que representavam a *alma das sepulturas* depois da morte de seu dono, cujos postes ainda continuavam a prestar o mesmo serviço.

Figura 37 - À esquerda os postes coletados por Fric; à direita um estojo de taquara recoberto de marcas de propriedade adquirido por Boggiani



Fontes: URL: http://www.jstor.org/stable/2787741, acesso: em 08/04/2014 e Boggiani (1975), respectivamente.

Fric (1906) menciona ainda que Boggiani foi o último a ver os postes nas aldeias e que este, por sua vez, acreditava que fossem marcas de seus proprietários, denominando-as como insígnias. De acordo com Boggiani (1975), tratava-se de uma espécie de sigla de reconhecimento, a qual os Kadiwéu se utilizavam para marcar vários objetos de uso pessoal. Retrata, ainda, que alguns indígenas confidenciaram a ele se tratar da representação de santos (Santo Antônio, São João etc.). Entretanto, viu as crianças brincando, despojadas de qualquer consideração, com essas figuras.

Dentre os hábitos da família enlutada, podemos citar alguns ainda praticados na atualidade, no entanto, não seguidos pela totalidade dos Kadiwéu, como, por exemplo, trocar os nomes, deixar de fazer cerâmica durante o luto, não realizar pinturas corporais, não citar o nome do morto, chamando-o sempre como finado. Com isso, realiza-se o rompimento entre os vivos e os mortos. Sobre a troca dos nomes, a índia Albertina explica o seguinte:

> Nós índios não recebemos um nome à toa, só quando morre alguém trocamos o nome, porque os parentes da gente mesmo mortos ainda tentam procurar os parentes. Por isso tem algumas pessoas que ficam encarnadas, porque não trocam de nome quando seus parentes morrem. Por isso devemos trocar o nome e a pessoa que morre fica perdida dos seus parentes, e o espírito da pessoa não quer saber daquele novo nome, porque não conhece quem é. (SIQUEIRA JR. 1993, pp. 112-113)

É tão latente a preocupação dos mortos se aproximarem dos vivos, que, de acordo com Duran (2017, p. 216), "antes da Guerra do Paraguai os Kadiwéu não se chamavam assim, teriam inventado este nome 'para que os paraguaios não viessem vingar as mortes dos parentes deles'".

Com relação à "cidade dos mortos", no passado, se constituíam em réplicas das aldeias, como nos tempos antigos. Já na ocasião da visita de Darcy Ribeiro, sua conformação era composta de sepulturas próximas às outras, justapostas por parentescos ou por relação de servidão, revestidas por cobertores ou mosquiteiros, como pudemos constatar na ocasião de nossa visita.

Figura 38 - Cemitério antigo (esquerda) e interior da casa kadiwéu (direita)



Fonte: Ribeiro, 1980

Figura 39 - Cemitério em uso da Aldeia Alves de Barros



Fonte: Arquivo da autora, 2016

O cemitério da Aldeia Alves de Barros possui tamanho diminuto, cujas sepulturas ficam muito próximas umas das outras. O antropólogo Messias Basques, que nos acompanhou durante a visita ao cemitério, revelou que essa "espacialização da morte" reflete a forma como o índio kadiwéu pensa sobre ela. Para eles, o aumento do cemitério acarretaria em mais mortes na aldeia, portanto, este deve permanecer pequeno.

Podemos interpretar que a espacialidade do cemitério reflete significados e símbolos associados aos ritos de vida e morte, definindo uma nova territorialidade imaginada sobre o mundo dos mortos. Ou seja, a organização desse espaço converge em uma ação de controle sobre a concepção da morte, na tentativa de inibir sua frequência.

A importância dessa relação territorial, verificada pela relação espacial entre vivos e mortos, se reafirma quando algum índio kadiwéu morria longe da aldeia. Sanches Labrador (1910, apud RIBEIRO, 1980, p. 188) relata que eram realizados sepultamentos provisórios e, após total decomposição do corpo, os parentes retornavam para buscar os ossos e colocar junto ao sepulcro da família.

Raquel Duran (2017) também descreve outra relação entre o corpo e a territorialidade do mundo dos mortos. Durante as incursões guerreiras, era levada uma bolsa, denominada *oditidema*, cuja funcionalidade era trazer o corpo ou parte do parente morto em combate. Na feliz ocasião de não ocorrer nenhum óbito, a bolsa era queimada com muita festa e alegria. Na atualidade, de acordo com Basques, quando um índio, que mora na cidade - ou que, porventura, tenha ido buscar atendimento no hospital daquela localidade - morre, o município arca com os custos do transporte do corpo até a aldeia.

Tal atitude está ligada com o fato de desejarem serem enterrados no local onde nasceram, e não pela facilidade de visitação ao túmulo, coisa que poucos praticam. De acordo com o antropólogo, é raro visitarem o cemitério; fazem-no apenas quando tomam conhecimento de que algum animal está remexendo as sepulturas, já que são rasas. Assim, ficam de tocaia até matar o animal. Nem na ocasião dos sepultamentos, os parentes mais próximos participam do enterro: despedem-se do defunto no velório, geralmente realizado em casa. Essa organização espacial da morte reflete a crença de uma cidade para os mortos, relacionada à fruição do território, mesmo após o falecimento.

Para além da ligação direta entre a dualidade do mundo dos vivos e dos mortos no território kadiwéu, percebemos também a importância desse espaço enquanto lugar simbólico durante o processo de enlutamento. Após o sepultamento do defunto, os parentes mais próximos, não participam de eventos festivos, não usam seus penduricalhos, não se pintam, usam roupas velhas e as mulheres artistas não produzem as cerâmicas, além de permanecerem reclusos na aldeia e, na maior parte do tempo, nas adjacências de sua residência.

Durante o período do luto, a família que perdeu seu ente querido recebe um filho adotivo, por vezes chamado de filho de criação, para ajudar a família enlutada a preencher emocionalmente o vazio deixado pelo morto. Desse modo, podemos perceber que o espaço da casa e adjacências é dotado de um caráter de proteção, afeição e recuperação de sentimentos, se transformando, assim, em um lugar íntimo (TUAN, 1930). Podemos depreender que, desse lugar, há uma coesão social construída pelo enlutamento da família e pela solidariedade do grupo, demonstrada por meio do ato de recebimento dos filhos adotivos.

De acordo com o depoimento de Messias Basques, o luto pode durar de 6 meses a 1 ano, e a família só sai do luto quando é convidada a dançar em uma festa, não podendo recusar o convite. Na reintegração da família em condição de luto, o antropólogo pôde observar ações solidárias, como mulheres que escovaram o cabelo da mulher que havia perdido seu filho, lavaram seu rosto e falaram longamente sobre como deveria ser a sua vida daquele momento em diante.

No início da década de 1990, tendo presenciado o fim do processo de luto, Siqueira Jr. o descreve da seguinte forma:

> Os enlutados sentam num couro ou lona no chão, recebendo roupas novas de presente. Em seguida, as mulheres pintam seus rostos com uma tinta vermelha (batom ou urucum), realizando uma composição com quatro círculos. Um ancião profere então, palavras de consolo e conformação sobre o destino do falecido e passa copos de aguardente para cada um dos enlutados. Tão logo terminem aquela garrafa, eles se levantam, andam em círculo agradecendo aos participantes da cerimônia e se retiram em fila indiana. (SIQUEIRA JR., 1993, p. 110).

Já Raquel Duran relata sobre a ligação do fim do luto com a prática de fazer cerâmica. Reitera que, durante o enlutamento, a mulher fica alijada do ofício de fazer cerâmica, perdurando em média três meses, e o seu retorno é feito mediante o convite por duas ou mais mulheres. Com isso, saem em busca da matéria-prima no território.

Nos três casos, percebemos que a aproximação do grupo marca a ruptura no processo de luto e possui um papel de reinserção social. Esses rituais, de intensa carga simbólica, reafirmam a identidade e coesão do grupo, bem como suas relações de pertencimento, aproximando os enlutados aos espaços de convívio coletivo e reintegrando-os novamente nas práticas cotidianas no território kadiwéu.

Elementos da natureza pertencentes à paisagem e território kadiwéu, a exemplo dos morros, o vento e os animais, também estão presentes nas narrativas que podem anunciar prelúdio de um acontecimento terrível. Para exemplificar essa situação, Duran (2017) relata o que ouviu sobre a morte do cacique Ademir Matchua, ocorrida no final do ano de 2014, que ele poderia tê-la evitado, caso tivesse percebido os sinais demonstrados pela natureza. O fato, narrado por Maria Joana Bernaldino Pires, faz referência a um elemento dominante da paisagem da Reserva Kadiwéu, a Serra da Bodoquena:

> Em determinado momento foi incitado por um de seus irmãos a subir a serra, devido a uma briga que as mulheres de sua família teriam arrumado com um dos mais importantes integrantes do clã dos Silva, Ambrósio da Silva [...] No caminho parou três vezes. Na primeira vez, suspirou, pensando se era mesmo o caso de se envolver. Na segunda, um vento leve soprou nele e um passarinho piou, momento em que desistiu de continuar, mas novamente, os irmãos o atiçaram. Na terceira parada, ele sentiu algo, como um golpe no peito ou uma falta de ar, porém, novamente continuou. (DURAN, 2017, p. 214)

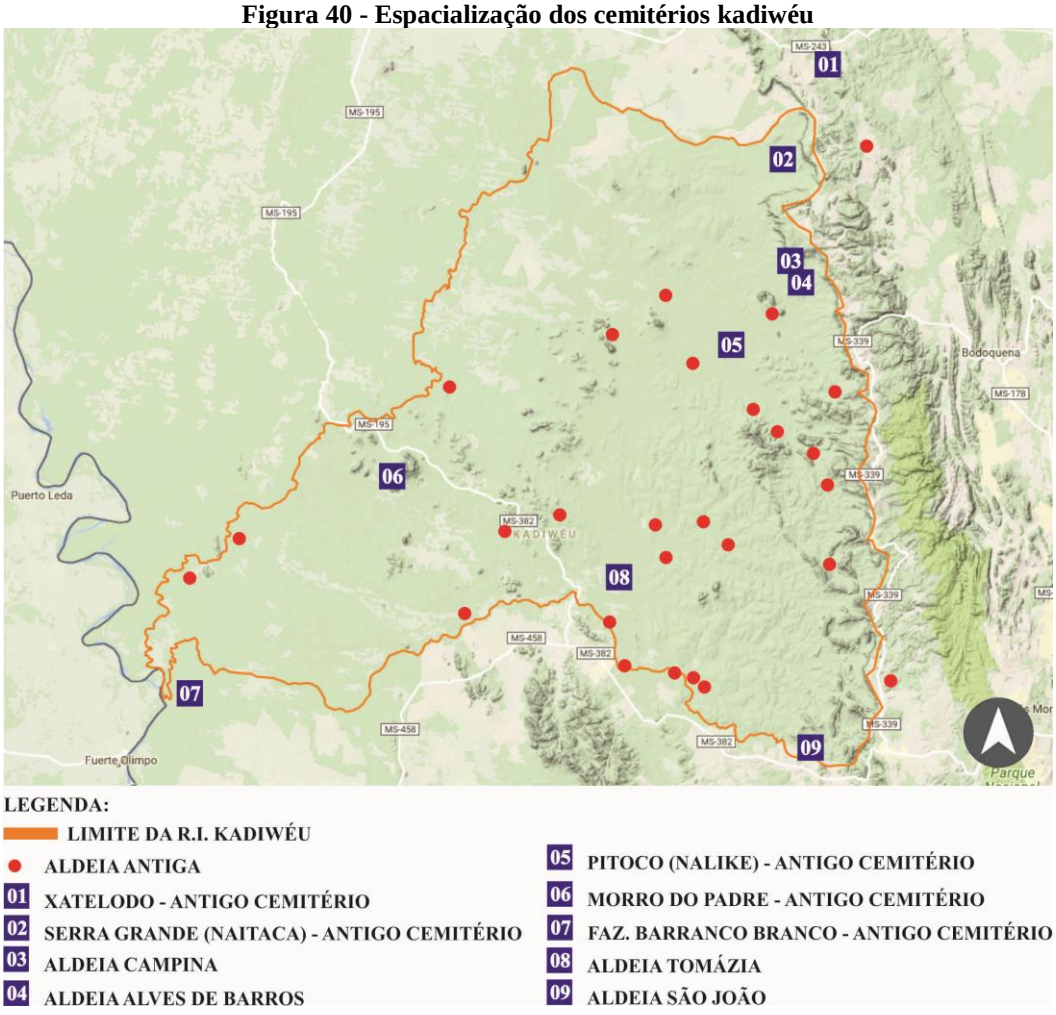
Por fim, a respeito da associação entre o significado da morte e o território, é recorrente ouvir a retórica por parte das lideranças kadiwéu sobre a importância da Reserva, sempre circunstanciada pela luta de seus ancestrais que ali estão enterrados[39]. Ao longo de

[39] "Nós queremos essa terra. Ela é herança deixada para nós pelos nossos antepassados. Eles lutaram por esse pedaço de chão. **Viveram e foram enterrados aqui**. É por isso que estamos retomando. Queremos

seus 538 mil hectares, vários enterramentos antigos se fazem dispersos, a exemplo de alguns citados nas diversas fontes bibliográficas: Morro dos Padres, Pitoco (Nalique), Serra Grande próximo ao Rio Naitaka, Fazenda Barranco Branco, isto sem mencionar os cemitérios não relatados na historiografia, e também os que, muito provavelmente, se localizam fora da delimitação da Reserva Indígena.

Acrescente-se a este fato que suas incursões, que duravam meses, chegavam a atingir um raio de 300 quilômetros, conforme relata Rivasseau (1941, p. 185), ao passo que, nas caçadas, os índios chegavam a perfazer de 20 a 28 quilômetros (1941, p. 286). Caso houvesse óbito durante a realização dessas atividades, a depender das circunstâncias, poder-se-ia optar por um sepultamento do morto no local do acontecido.

Figura 40 - Espacialização dos cemitérios kadiwéu



Fonte: Instituto Socioambiental, complementado pela autora com base no mapa de Siqueira Jr. (1993)

---

reconquistar essa terra de volta. A terra é vida do índio e esse pedaço é nossa herança". (Disponível em: http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=9391, acessado em 25/09/2017) Grifo nosso.

Com isto, podemos verificar a apropriação simbólica do território kadiwéu nos diversos cemitérios existentes ao longo dele. Nestes lugares estão as recordações dos antepassados, a moradia dos mortos e, em suas proximidades, os antigos locais de aldeamento.

2.5.Algumas considerações

Certamente, a cultura kadiwéu é muito mais rica em suas manifestações sociais e simbólicas e cada uma delas possui mais diversificações e desdobramentos do que aqui exposto. A exemplo disso, não foram mencionadas a festa da moça; a fé alicerçada nas igrejas evangélicas; a festividade denominada *Etôgo* (Navio)[40]; os pormenores da organização política; as relações assimétricas entre descendentes de senhores e cativos; entre tantas outras manifestações existentes.

O que pretendemos aqui, com um breve panorama de algumas práticas culturais, é corroborar a importância e a conexão da sociedade kadiwéu com o território, onde as práticas sociais e culturais se estabelecem nas sete aldeias presentes dentro da Reserva Indígena, mantendo entre elas uma rede de sociabilidade e, ao mesmo tempo, de união quanto aos assuntos pertinentes à identidade kadiwéu. São essas relações que se delineiam em escalas locais, mas que dependem da totalidade do território, que o Monumento Indígena Marco Zero representa simbolicamente.

Assim, pontuamos, a seguir, alguns espaços que adquiriram simbolicamente o status de lugar, aqui entendido como "um mundo de significados organizados, a um tempo estático e a outro dinâmico; são caminhos que se tornam lugares significativos" (OLIVEIRA, 2014, p. 12).

[40] O Navio é um longo ritual. Faz referência à Guerra do Paraguai, notada, entre outros aspectos, pela afixação, a cada lado da entrada do navio de tabocas que construíram para ser o espaço ritual, de bandeiras estilizadas do Brasil e do Paraguai. O Navio mimetiza um navio de guerra, tal como os que os Kadiwéu dizem ter visto, no passado, a percorrer o rio Paraguai. (Pechincha, apud Povos Indígenas do Brasil, disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kadiweu/268, acessado em 20/10/2017).

Figura 41 - Mapa da Aldeia Alves de Barros com destaque para os locais de convívio coletivo



Fonte: Elaborado pela autora a partir do mapa da Aldeia Alves de Barros feito pela SESAI

Os dados foram descritos com base nas bibliografias existentes sobre o assunto, e das comunicações pessoais estabelecida com o antropólogo Messias Basques. Além disso, as conexões e formas de apropriação entre o indivíduo kadiwéu e seu território podem ser muito mais amplas que as evidenciadas por esses estudiosos, uma vez que extrair possíveis motivações dessas ligações não é tarefa fácil, considerando principalmente que as tarefas rotineiras nem sempre se expressam segundo um discurso consensual ou de um pensamento analítico (TUAN, 1930).

Podemos depreender, através da espacialização dos lugares kadiwéu, que os espaços de sociabilização situam-se no "coração" da aldeia (posto de saúde, escola e galpão para eventos); ao passo que a nova fé, aplicada pelos templos religiosos cristãos, espalha-se pela aldeia, como elemento de persuasão através da proximidade; e, por fim, o cemitério, que se encontra mais reservado, sem que as residências o circundem, tentando manter a limiar distância entre o mundo dos vivos e dos mortos.

CAPÍTULO 3 – FUNDAMENTOS PARA A PATRIMONIALIZAÇÃO DO BEM INDÍGENA

Nos capítulos anteriores, buscamos fazer uma breve explanação sobre quem são os índios kadiwéu, relacionando todo processo histórico na disputa de suas terras, bem como algumas de suas práticas culturais diretamente vinculadas ao território, tentando, assim, compreender qual memória e identidade são representadas por esse patrimônio material, o Monumento Indígena Marco Zero.

A seguir, iremos expor as justificativas para que, dentre os incomensuráveis e heterogêneos bens a serem reconhecidos pelo poder público, o Marco Zero é passível de obter o título de patrimônio cultural brasileiro, conforme versa o Decreto-Lei nº 25/1937. Para tanto, discorreremos sobre alguns artigos constantes na Portaria Sphan nº 11, de 1986, que regulamenta e dispõe como devem ser instruídos os processos de tombamento no Iphan.

Iniciaremos este capítulo abordando sobre a forma como a autarquia federal tem atuado com o acautelamento de bens indígenas e, a partir destes dados, entender o motivo pelo qual os bens culturais desses povos não possuem a devida representatividade dentro do universo de bens que recebem a proteção do Iphan.

Em seguida, visando seguir as determinações da referida Portaria, descreveremos o bem enquanto sua forma física e estado de conservação, bem como a localização. Neste tópico, também serão abordados os aspectos simbólicos que despertam nos Kadiwéu a vontade de preservação do suporte material de seu Monumento Indígena Marco Zero.

No próximo tópico, serão abordadas a apreciação do mérito de seu valor cultural, ou seja, os motivos que conferem ao bem um possível *status* de patrimônio cultural brasileiro. Assim, com o entendimento do que deve se salvaguardar, faremos a delimitação da área de tombamento e respectiva área de entorno. Por fim, mencionaremos possíveis formas de gerir e preservar o bem, considerando a sua perecibilidade (no que tange ao Marco Primitivo).

Cabe aqui fazer um breve parêntese sobre o Artigo 2º da Portaria Sphan nº 11/1986, que dispõe sobre quem pode solicitar a abertura de um processo de tombamento: “toda pessoa física ou jurídica será parte legítima para provocar, mediante proposta, a instauração do processo de tombamento”. O pedido de tombamento do Marco Zero da Reserva Indígena Kadiwéu foi protocolado pelos próprios índios através de sua associação, a ACIRK, no dia 20 de maio de 2010, que motivou a abertura do processo administrativo nº 01401.000198/2010-

51. Entretanto, ainda é recorrente o pensamento de que, neste caso, quem deveria ter realizado o pedido seria o órgão indigenista, a FUNAI.

Tal pensamento remonta a todo um processo histórico de que, em todas as relações de direito, os índios são equiparados aos órfãos (CARNEIRO DA CUNHA, 1987). Podemos interpretar que já nos trabalhos missionários desenvolvidos desde o século XVI, tenha se dado a primeira forma de tutela sobre os índios aldeados.

A condição de tutela surgiu no período de transição entre a condição de trabalho escravo do indígena para o assalariado, implementado pela Carta Régia de 12/05/1798. Isto, porém, aplicava-se somente aos índios que estivessem fora de seus grupos de origem. O que ocorreu em 1833, que perdurou por um século, foi a junção da tutela individual, acima mencionada, e a tutela coletiva, que protegia as terras dos índios.

Essa ligação surtiu reflexos negativos sobre o Código Civil do início do século XX, que, somado ao pensamento evolucionista vigente na época, resultou no suposto infantilismo dos índios. Assim, generalizou-se a tutela orfanológica, imposta por meio do Código Civil – Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916, que considerava os silvícolas[41] como relativamente incapazes para certos atos (CARNEIRO DA CUNHA, 1987).

Agrava-se a esta situação o Estatuto do Índio de 1973, ainda vigente, pois é sob a perspectiva de inclusão à "civilização do país" que são dispostos seus artigos e também à tutela aos índios exercida pelo órgão assistencialista. Somente com o advento da Constituição Federal de 1988, por meio do seu capítulo reservado para os índios, fica claro que a noção de integração não pode continuar. Desse modo, por meio do art. 232 da referida Carta Magna, os índios encontram a legitimação para o ato de solicitar o tombamento.

3.1. Atuação do IPHAN sobre o patrimônio cultural indígena

> Não existem sociedades na infância. Existem formas diferentes de sociedades, cada uma com seu valor próprio e cada uma com projetos próprios de futuro. **E a existência dessa multiplicidade de formas sociais é um patrimônio cultural inestimável**, para o qual o Brasil tem a sorte de poder contribuir com cerca de 170 grupos indígenas, com línguas e culturas diversas entre si (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, pp. 14-15 – grifo nosso).

[41] Manoela Carneiro da Cunha faz uma importante consideração sobre esse termo utilizado e o considera impróprio, pois "muitos grupos indígenas habitavam não a 'selva' mas o cerrado. O Estatuto do Índio deixou claro que silvícola e índio são sinônimos, mas já se quis tomar esse pretexto para reduzir apenas aos habitantes das selvas as garantias constitucionais" (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 15).

Esse texto foi retirado de um documento escrito para subsidiar os membros da Assembleia Constituinte de 1987/1988 sobre a pauta indígena e, passados 30 anos do antigo diploma legal, que versava sobre uma subordinação jurídica e social que inferiorizava os povos indígenas do Brasil, estima-se que, atualmente, ainda existem 254 etnias[42] presentes em todo o território nacional. Apesar do multiculturalismo indígena existente, e do Iphan ter ferramentas institucionais que buscam identificar e salvaguardar o amplo universo de patrimônio cultural, tem-se, até o início do ano de 2018, apenas 14 bens indígenas (na visão desta pesquisadora) que possuem algum tipo de acautelamento pela instituição.

A política preservacionista no âmbito federal foi implementada no ano de 1937, com a criação do então SPHAN e do Decreto-lei nº 25/1937[43]. Alguns autores consideram que, nas primeiras décadas do Iphan, as políticas culturais para povos indígenas se delinearam por meio da proteção de bens arqueológicos e das coleções etnográficas (DAVIS, 2008; JAENISHCH, 2014). Assim, consultando a base de dados do instituto, existem, de fato, alguns bens tombados que possuem ligação, do ponto de vista desta pesquisadora, com os povos indígenas, e que estão acautelados com o condão do Decreto-lei nº 25/1937, conforme ilustrado a seguir.

Tabela 2 – Bens Arqueológicos e coleções etnográficas, relacionados aos povos indígenas, tombados pelo Iphan

Bem tombado	Livro do Tombo	Ano de inscrição	Localidade
Coleção Arqueológica Balbino de Freitas[44]	LTH – LTBA	1948	Rio de Janeiro (RJ)
Remanescentes do Povo e ruínas da Igreja de São Miguel[45]	LTBA	1938	São Miguel das Missões (RS)
Sambaqui do Pindaí	LTAEP	1940	São Luís (MA)
Coleção Arqueológica e Etnográfica do Museu Paraense Emílio Goeldi	LTAEP	1940	Belém (PA)

[42] Os quantitativos sobre as etnias existentes no Brasil foram divergentes, de acordo com as fontes pesquisadas. O IBGE, no documento "O Brasil Indígena", menciona 305 etnias diferentes. Entretanto, informa que existe a necessidade de estudos mais apurados, visto que algumas etnias também se constituem em subgrupos ou segmentos de uma mesma etnia. O dado exposto acima foi retirado do site Povos Indígenas do Brasil, disponível em: < https://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>. Acesso em: fevereiro de 2018.

[43] O patrimônio histórico e artístico nacional constitui-se do conjunto dos bens móveis e imóveis, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. Para tanto, o bem deverá ser inscrito em um dos Livros do Tombo, que são os seguintes: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Livro do Tombo Histórico; Livro do Tombo das Belas Artes e Livro do Tombo das Artes Aplicadas.

[44] A referida coleção não está inscrita no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, no entanto, no site do Iphan, em local destinado aos bens arqueológicos tombados, consta esse acervo.

[45] Com este bem tombado, ocorre o mesmo que no caso anterior: ele está inscrito no Livro de Belas Artes, porém, no site do Iphan, em local destinado aos bens arqueológicos tombados, este bem se encontra na listagem.

(MPEG)			
Coleção arqueológica do Museu da Escola Normal Justiniano da Serra	LTAEP	1941	Fortaleza (CE)
Coleção Etnográfica, Arqueológica, Histórica e Artística do Museu Paranaense	LTAEP –LTH – LTBA	1941	Curitiba (PR)
Itacoatiaras do Rio Ingá	LTAEP – LTH	1944	Ingá (PB)
Sambaqui na Barra do Rio Itapitangui	LTAEP	1955	Cananéia (SP)
Coleção Arqueológica João Alfredo Rohr	LTAEP	1986	Florianópolis (SC)
Parque Nacional Serra da Capivara	LTAEP	1993	São Raimundo Nonato (PI)
Ilha do Campeche: sítio arqueológico e paisagístico	LTAEP	2001	Florianópolis (SC)
Áreas Sagradas do Alto Xingu Kamukuaká e Sagihengu	LTAEP	2016	Vários municípios de MT

Fonte: Elaborado pela autora com base nas informações do Iphan. Disponível em http://portal.iphan.gov.br/cna/pagina/detalhes/895/ e http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista%20de%20Processos%20de%20Tombamento.pdf

No entanto, há que se fazerem algumas ressalvas. Quase todos os tombamentos dos sítios arqueológicos ocorreram em momento anterior à promulgação da Lei nº 3.924/1961 – que dispõe sobre os monumentos arqueológicos ou pré-históricos, oferecendo a estes a proteção do Poder Público, impedindo sua destruição, degradação ou alteração. Assim, fazia-se imperativo proteger os bens arqueológicos dotados de excepcionalidade com a figura legal que se dispunha no momento.

A política de salvaguarda para esses sítios arqueológicos não advém do fato de valorizar a cultura indígena, mas tão somente por se constituir um patrimônio arqueológico, ou seja, permitir o estudo dos vestígios materiais de grupos nos períodos pré-histórico e histórico. Ou, ainda, podemos encontrar situações como a do tombamento de São Miguel das Missões, no qual o foco é a proteção dos remanescentes da arquitetura jesuítica, colocando os índios Guarani como coadjuvantes nessa história.

Vejamos a justificativa para tombamento do Sambaqui de Pindahy, Processo nº 211-T-39: "Essa jazida, com efeito, reveste-se de grande importância, não só por ser uma das primeiras do gênero que observamos na região, como pela sua situação acessível, extensão e espessura e abundância de vestígios dos *índios extintos*"[46]. Neste caso, os indígenas são representados como seres pretéritos, e sua importância parece estar muito mais vinculada por ser a *primeira* do gênero na região e pela sua *extensão*.

[46] Folha de abertura do Processo nº 211-T-39.

Já o tombamento da Itacoatiara do Ingá, cidade de Ingá/PB, foi baseado em um documento enviado pelo sr. José Anthero Pereira Junior que, após estudar o bem, buscou valorizá-lo como parte de um sistema, e chega às seguintes conclusões:

> 1º) Os signais constantes desta Itacoatiara devem ser naturalmente de natureza ideográfica e idênticos aos existentes em talbinhas (Kohan-rongo-rongo, da Ilha de Páscoa). 2º) Os estudo comparativos por mim levados a efeito em material constituído por reproduções dos monumentos em análise, são de molde a permitir a hipótese de que os signais da Itacoatiara pertencem a um "sistema" de signalação idêntico ao existente em talbinha da ilha em questão, ou pelo menos são eles de grande aproximação. Faço também notar que as figuras humanoides, escorpiões, repteis, batráquios, etc, figuras que nas talbinhas foram feitas em estilo tão especial e inconfundível, igualmente o são na Itacoatiara, apesar da profundidade da gravação na pedra. (Processo nº 330-T-43).

Já no site do Iphan, consta a descrição como sendo um monumento arqueológico, com inscrições rupestres entalhadas na rocha, cujo termo *Itacoatiara* se origina da língua tupi: itá (pedra) e kûatiara (riscada ou pintada). De acordo com a tradição, esse era o termo usado pelos índios potiguaras para responder aos colonizadores europeus sobre o que significavam os sinais inscritos na rocha. Em um primeiro momento, em 1944, o bem arqueológico foi inscrito apenas no Livro do Tombo das Belas Artes. Sua inscrição no Livro do Tombo Arqueológico Etnográfico e Paisagístico foi através de um processo de rerratificação do tombamento, iniciado em 1997 e finalizado em 2007. Em momento algum do processo, foi traçada uma correlação com os povos que aqui habitavam antes do processo colonizador.

Do rol de bens arqueológicos tombados expostos na tabela anterior, consideramos apenas um como uma prática de reconhecimento desenvolvida ***para*** os povos indígenas e ***dos*** povos indígenas: Áreas Sagradas do Alto Xingu Kamukuaká e Sagihengu/MT. Ressalta-se que esse reconhecimento foi delineado em um contexto muito mais recente e pós Constituição Federal de 1988. Assim o consideramos (como patrimônio cultural indígena), pois o pedido para tombamento também[47] foi feito pelos representantes dos povos Xinguanos Waurá, Kalapalo e Kamayurá em 22/10/2007.

Trata-se dos lugares sagrados ligados ao Quarup – festividade realizada em memória aos mortos, sendo celebrada por todas etnias do Alto Xingu. Os dois locais sagrados tombados são denominados por *Kamukuaká* e *Sagihengu*. Localizam-se fora do Parque Indígena Xingu e, na ocasião, estavam ameaçados pela construção da Pequena Central Hidrelétrica Paranatinga II. Assim com a figura do tombamento, não só ficou resguardada sua

[47] O primeiro pedido de tombamento foi solicitado em 29/06/2006 pela então Ministra de Estado do Meio Ambiente Marina Silva, na ocasião dos problemas gerados pelo início da construção da Pequena Central Hidrelétrica Paranatinga II, no curso do rio Kuluene (Processo nº 1.535-T-06).

proteção, como também permitiu e permite o usufruto do espaço para os povos do Parque do Xingu, proporcionando a transmissão de conhecimento de geração para geração.

Enfatizamos que o estudo de tombamento se fez a partir da arqueologia colaborativa[48], que implicou na participação ativa da comunidade em todas as etapas de trabalho – desde sua concepção, agenda, procedimentos e resultados. Desse modo, com a contribuição dos povos indígenas do Alto Xingu, a paisagem sagrada foi construída a partir dos dados da Cartografia Sagrada, produzida pelos próprios indígenas, juntamente com a Cartografia Arqueológica.

Figura 42 – O local sagrado do Kamukuaká (mapa produzido pelos indígenas do Alto Xingu)



Fonte: IPHAN, Processo 1535-T-2006.

Figura 43 – O local sagrado do Sagihengu (mapa produzido pelos indígenas do Alto Xingu)



Fonte: IPHAN, Processo 1535-T-2006.

[48] É a inclusão dos indígenas no trabalho de arqueologia.

Quanto às coleções arqueológicas e etnográficas tombadas, que não são compostas exclusivamente de bens materiais indígenas, também podemos depreender que seu acautelamento não foi realizado unicamente em virtude da intenção de preservar o patrimônio desses povos. Podemos até considerar que colecionar, e/ou musealizar, é uma herança advinda dos países ocidentais, cujos acervos, dotados de valores simbólicos e históricos para seus povos, foram retirados dos seus respectivos contextos e grupos sociais em nome da salvaguarda (MAGALHÃES, 1997, p. 88).

Ademais, no início do século XX, era uma prática comum recolher os elementos materiais de determinadas culturas indígenas que estavam fadadas a serem extintas, como muitos acreditavam. Lévi-Strauss (1996), na ocasião de sua visita à aldeia Nalike, chega a mencionar que os "Cadiueu" estavam "talvez já quase totalmente extintos". Neste sentido, os indígenas transformavam-se em meros informantes ou fornecedores dos seus artefatos.

Acrescenta-se que muitas das coleções tombadas não possuem registro sobre a origem das peças (localidade específica, grupo étnico que a produziu, data da coleta etc.) e, quando expostas nos museus, contribuem para uma visão estereotipada do indígena para o público em geral. Com isso, é como se houvesse uma universalidade sobre o "mundo" indígena, deixando de lado o conhecimento da memória de um grupo.

Considerando a expropriação desses bens das comunidades originais e a política de assimilação que, há algumas décadas atrás, era difundida e implementada e, mais recentemente, uma indigenização[49] da cultura, onde muitos índios visitam esses acervos, certamente não há, de imediato, uma identificação entres os povos e seus possíveis bens materiais. Esse assunto causa uma estranheza entre os indígenas, pois querem que voltem com seus rituais, quando seus antepassados foram silenciados e proibidos de ensinar-lhes a cultura. Ademais, os objetos integrantes das coleções estavam dissociados das identidades indígenas e das matrizes culturais relacionadas a um conjunto de práticas e valores que lhes são próprios, componentes que permitem diferenciar as culturas.

Ainda, em alguns casos, a importância das coleções era aferida pela aleatoriedade das peças e pelo seu tamanho, que conferia certo prestígio ao colecionador. Com relação a este último ponto, trazemos o caso da Coleção Arqueológica do Padre Rohr, no qual a sociedade civil, ao reivindicar seu tombamento ao Iphan, em seu pleito, exalta a importância do eclesiástico como detentor dos bens, para além do valor arqueológico da coleção. "Acreditamos que a melhor homenagem e reconhecimento que a comunidade científica deste

[49] Aqui consideramos este termo como um movimento de revitalização e/ou retomada da cultura.

país, representada pela SPHAN poderá prestar aquele inesquecível amigo e colega é salvaguardar a integridade daquela coleção[50].”

De modo algum, há intenção de questionar que as coleções, ora tombadas, são desprovidas de um valor e uma importância para os povos formadores da sociedade brasileira. Apenas queremos demonstrar que o tombamento delas não reflete uma política de preservação voltada para a valorização do patrimônio cultural dos povos indígenas. Há que se ressaltar, no entanto, que esses acervos, recentemente, têm sido apropriados pelos povos indígenas. A partir dessa nova relação entre esses grupos e as instituições responsáveis pela musealização das peças, os indígenas vem conseguindo reforçar e valorizar algumas práticas culturais, reconstruindo e recuperando informações sobre o seu passado, quando possível.

Neste sentido, o Iphan contribuiu com a restituição de alguns bens indígenas musealizados entre os anos de 2008 e 2009, permitindo aos povos a valorização da memória e a recontextualização destas coleções na dinâmica cultural das comunidades envolvidas. Neste contexto, vamos expor aqui um breve relato sobre o retorno de alguns artefatos da cultura indígena dos povos dos Rios Uapés, que estavam sob a guarda do Museu do Índio de Manaus/AM, desde os anos de 1950. Apesar da referida coleção não ter sido tombada, a ação de repatriamento decorre de uma política preservacionista regida pelo Instituto.

Após o reconhecimento da Cachoeira do Iauratê pelo Iphan, no ano de 2006, como patrimônio cultural imaterial, iniciaram-se algumas atividades de salvaguarda, entre elas, a visita ao Museu do Índio de Manaus. Após isso, algumas lideranças Tariano e Tukano[51] elegeram alguns objetos a serem recuperados e levados de volta para a comunidade. Assim, iniciaram-se as discussões e ações para o repatriamento de 108 adornos que constituíam um conjunto heterogêneo de objetos[52]. O retorno final das peças causou receio, temor e estupefação entre os moradores da localidade. Conforme relato abaixo, havia dúvida sobre possível feitiço nos adornos:

> Mesmo a impressão suscitada logo na chegada dos ornamentos – de que seriam “como cadáveres”, gente morta –, não arrefeceu os temores. Simultaneamente, aventava-se ainda que, devido aos longos anos de afastamento de seu contexto original, os adornos poderiam ter se transformado em famintos monstros canibais [...] ornamentos daquele tipo não eram normalmente recomendados ao uso por pessoas que não pertencessem ao clã originário [...] (ANDRELLO; FERREIRA, 2016, p. 39).

---

[50] Trecho do documento assinado por Ondemar Ferreira Dias Junior – fl. 15, Processo nº 1.129-T-84.

[51] São povos que habitam o Noroeste Amazônico, na região do Rio Uapés.

[52] Fora firmado um Termo de Compromisso entre a Inspetoria Santa Teresinha – Filhas de Maria Auxiliadora (Museu do Índio) e o Centro de Estudos e Revitalização da Cultura Indígena Iauaretê (CERCII), com a interveniência do Iphan.

Após a chegada desses bens, iniciou-se um longo processo de operações complexas para a reapropriação e reintrodução desses objetos no contexto local. Por quase um mês, foi realizado a limpeza e restauração dos ornamentos para sua manutenção física e, em seguida, os rituais para a manutenção xamânica. Em julho de 2009, em uma ocasião festiva, os ornamentos foram exibidos publicamente (ANDRELLO; FERREIRA, 2016).

Com isto, percebemos que as ações preservacionistas devem ser tomadas conjuntamente com seus povos, os verdadeiros detentores, pois não se pode pensar que o sucesso de uma determinada ação para uma etnia possa também se dar para outra; deve-se abdicar da visão uniformizadora dos grupos indígenas e pensar conjuntamente em uma política pública cultural, integrada e pluralista, *para* e *com* esses povos.

Diante do exposto, de fato, em momento anterior à promulgação da Carta Magna de 1988, as políticas preservacionistas praticadas pelo Iphan não contemplaram os povos indígenas. Para esse grupo, de acordo com o Decreto-Lei nº 25/1937, o livro do tombo que abrangeria e que contemplaria seus bens seria o Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, relacionados "as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular".

Apesar de estarem inseridos no referido instrumento legal, é sabido e também criticado que as políticas preservacionistas, desenvolvidas nas primeiras décadas de existência do Iphan, apenas abrangiam bens dotados de monumentalidade e excepcionalidade que, em geral, representavam a elite brasileira – "*o belo e o velho*" ou a "*pedra e cal*". Desse rol de bens tombados, estavam excluídas as manifestações culturais populares dos índios, negros, imigrantes etc. Neste sentido, Aloísio de Magalhães[53] mencionou o seguinte sobre as políticas preservacionistas.

> A nossa realidade é riquíssima, a nossa realidade é inclusive desconhecida. [...] é essa realidade que precisa ser levantada. É como se o Brasil fosse um espaço imenso, muito rico, e um tapete velho, roçado, um tapete europeu cheio de bolor e poeira tentasse cobrir e abafar esse espaço. É preciso levantar esse tapete, tentar entender o que se passa por baixo. É dessa realidade que nós devemos nos aproximar, entendendo, tendo sobre ela uma certa noção. (MAGALHÃES, 1997, p. 48)

Apenas a partir das décadas de 1970 e 1980 é que o patrimônio indígena começou a ser debatido no âmbito do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC)[54], criado em 1975

[53] Artista e designer coordenou as atividades no CNRC de 1975 a 1979 e, posteriormente, esteve à frente da presidência do Iphan durante os anos de 1979 a 1982. Nesse período, valorizou as manifestações populares, com políticas públicas que se aproximavam da Constituição Federal de 1988, promulgada já após sua morte.

[54] O CNRC possuía o objetivo principal de traçar um sistema referencial básico a ser empregado na descrição e análise da dinâmica cultural brasileira

e integrado ao Iphan alguns anos depois. Na ocasião em que Aloísio Magalhães esteve à frente da presidência do Iphan, ele chegou a cogitar, muitas vezes, a propor ao Ministro da Educação e Cultura a incorporação da FUNAI na instituição, pois acreditava que a questão indígena estava muito além da questão da demarcação de terras e era primordialmente uma questão cultural (FALCÃO, 1997, p. 23).

Outra ação realizada por Aloísio Magalhães foi a publicação do Mapa Etno-histórico elaborado em 1942 – 1944 por Curt Nimuendaju, em parceria com o IBGE, considerado por ele como o "maior documento etnográfico brasileiro". Esse mapa Etno-histórico foi criado para possibilitar a localização da diversidade linguística nos espaços ocupados por seus falantes, levando em conta os diferentes momentos históricos. É considerado o primeiro instrumento que criou bases para a patrimonialização das línguas (FREIRE, 2016).

Somente no final da década de 1980 evidenciou-se um movimento forte e responsável por configurar as políticas indigenistas. Com a Constituição Federal de 1988, os povos indígenas não somente passaram a serem reconhecidos como sujeitos de direito (cidadania plena), mas também de direitos diferenciados, que compreendam sua cultura, por meio da organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e seus territórios. Assim, por meio do Art. 215, ficou a cargo do Estado a função de proteger as manifestações culturais dos grupos participantes do processo civilizatório nacional.

A partir da função constitucional do Estado, de resguardar e fomentar as diversas formas de manifestações culturais, bem como a partir da definição do que é patrimônio cultural brasileiro (ampliada por meio do Art. 216), as políticas patrimoniais voltadas para a preservação do patrimônio cultural brasileiro, desenvolvidas pelo Iphan, abarcam os povos indígenas de diferentes formas. Essa nova postura é garantida por diferentes dispositivos legais: o Decreto nº 3.551/2000, que versa sobre os bens culturais de natureza imaterial; e do Decreto nº 7.387/2010, que instituiu o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL). A grande inovação consiste no reconhecimento do patrimônio imaterial, que:

> [...] se compõe de processo tanto, e provavelmente mais, do que de produtos;
> que ele não se compõe de formas fixas, mas de uma recriação permanente que tem a ver com um sentimento de continuidade em relação às gerações anteriores, ou seja, que ele é ao mesmo tempo dinâmico e histórico;
> que suas condições de reprodução dependem, entre outras coisas, de acesso a território e a recursos naturais. (CARNEIRO DA CUNHA, 2005, p. 15)

Percebemos, no entanto, que houve um lapso temporal de 12 anos desde a ampliação do conceito de patrimônio cultural pela Constituição e a regulamentação de uma política voltada para o patrimônio imaterial. Maria Cecília Londres Fonseca (2000, p. 10) faz uma

importante observação quanto aos desafios que a nova política iria se deparar, pois "é preciso criar formas de identificação e de apoio, sem tolher ou congelar essas manifestações culturais, nem aprisioná-las a valores discutíveis como o de autenticidade, favoreçam sua continuidade".

Fortalecendo a política cultural dos povos indígenas, outros marcos legais subsequentes, pós Constituição Federal, reiteraram o reconhecimento desses povos para a diversidade cultural. São eles: Convenção nº 169, sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989), ratificada pelo Brasil por meio do Decreto nº 143/2002; a Declaração dos Povos Indígenas (ONU, 2007); e a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais da UNESCO, ratificada pelo Decreto nº 485/2006.

Voltando para a política do patrimônio imaterial, o Decreto nº 3.551/2000 contempla as práticas e domínio da vida social que se manifestam em saberes, ofícios, modos de fazer e celebrações, por meio da figura do registro[55]. Dos 41 bens registrados pelo Iphan, até o final do ano de 2017, sete abrangem sobre a cultura dos povos indígenas, conforme ilustra a tabela a seguir.

Tabela 3 - Bens Indígenas Registrados pelo Iphan

Bem Registrado	Livro	Data
Arte Kusiwa (Pintura corporal e Arte Gráfica Wajãpi)	Formas de Expressão	20/12/2002
Cachoeira de Iauaretê – Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri	Lugares	10/08/2006
Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro	Saberes	05/11/2010
Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe	Celebrações	05/11/2010
Saberes e Práticas Associados aos Modos de Fazer Bonecas Karajá	Saberes	25/01/2012
Rtixòkò: Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá	Formas de Expressão	25/01/2012
Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani	Lugares	03/12/2014

Fonte: Elaborado pela autora com base nas informações do Iphan, disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_Bens_Registrados_por_estado_2017.pdf

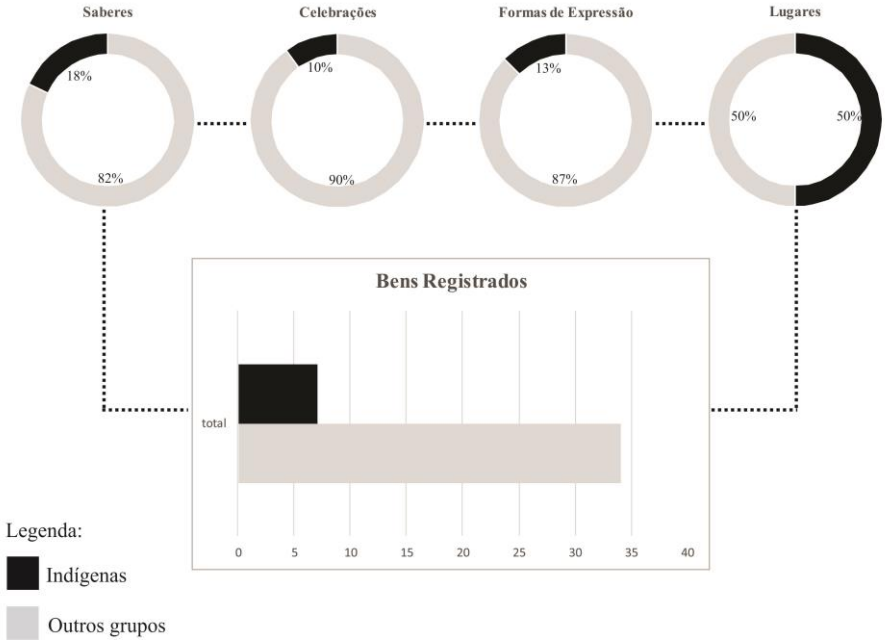
[55] O registro se fará em um dos seguintes livros: Livros de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

Dos bens que ainda estão em processo de instrução para registro, de um total de 36 bens culturais, dois deles contemplam os povos indígenas, a saber: canto Areruya, Estado de Roraima, solicitado pelo Conselho do Povo Indígena Ingarikó (Coping); e o Kenê Kui, Grafismos do Povo Indígena Huni Kui (Kaxinawá), Estado do Acre, cujo proponente é a Federação do Povo Huni Kui do Acre (Fephac) e Associação das Produtoras de Artesanato das Mulheres Indígenas Kaxinawá de Tarauacá e Jordão (Apaminktaj), com apoio da Superintendência do Iphan no Acre.

Diante de tais instruções, há que se ressaltar que a instauração do processo de registro somente ocorrerá após a manifestação coletiva da própria sociedade detentora do saber, uma inovação dentro das políticas preservacionistas produzidas pelo Iphan. Outra notória diferença é que o patrimônio imaterial não exige proteção e conservação nos mesmos moldes dos bens tombados. Requer muito mais a produção de conhecimento (documentação[56]), acompanhamento, difusão e valorização, do que intervenção.

A partir dos indicadores numéricos, podemos depreender, que as políticas preservacionistas para os povos indígenas passaram do esquecimento e agora estão em fase de ampliação com inclusão de seu real valor no complexo quadro cultural do Brasil.

Figura 44 - Representatividade dos bens indígenas no âmbito do Decreto nº 3.551/2000



Fonte: Produzido pela autora

[56] Nesta linha de atuação, estão incluídas as modalidades de inventário, mapeamento, entre outros, bem como a constituição e implantação de banco de dados de apoio à produção, conservação de acervos documentais e etnográficos. Cabe ressaltar que toda documentação produzida e acumulada sobre o bem cultural registrado nos últimos 10 anos será analisada no processo de revalidação do bem cultural registrado.

Dentre os bens indígenas registrados, um caso que merece nossa atenção é a Cachoeira do Iauaretê, registrada como Lugar Sagrado dos Povos Indígenas do Rio Uapés, no Livro de Registro de Lugares. Durante a realização da 49º Reunião do Conselho Consultivo, na qual foi deliberado o registro desse bem, as questões levantadas pelos conselheiros centraram-se em torno do melhor instrumento para a preservação desse bem: o tombamento ou o registro. Ressalta-se que em momento algum foi questionado o mérito do valor cultural do bem.

O Conselheiro Leme Machado defendeu a ideia de realizar a instrução do processo de tombamento, tendo em vista que o registro não implica em consequência jurídica de "obrigação de fazer ou em obrigação de não fazer" [57]. Aproveitou para indagar sobre a possibilidade de futuramente se inundar o local para construção de uma hidrelétrica, como foi no caso da Usina de Itaipu, e o desaparecimento do Salto das Sete Quedas. Enfatizou que o meio físico e corpóreo da cachoeira, importante também, neste caso, enquanto lugar sagrado, merecia sensibilidade para propor o tombamento.

Já a Conselheira Maria Cecília Londres Fonseca enfatizou que, naquele momento, o que se buscava era o reconhecimento da carga de sentidos que a cachoeira possuía, o sentido atribuído àquele espaço que lhe dá um valor. "São as práticas, são todas as situações ligadas àquele espaço físico, muito mais que o espaço físico em si, com as suas características e qualidades, sejam elas arquitetônicas, naturais etc." (49º da Ata de Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, 2006, p. 45). Ainda lembrou que os instrumentos (tombamento e registro) não são excludentes e sim complementares.

O Conselheiro Ulpiano Bezerra de Meneses teceu considerações quanto ao dualismo de raiz cartesiana que separa o material e o imaterial. Enfocou que os valores encontrados na mitologia, cosmologia e nas práticas, dizem respeito a uma cachoeira singular:

> Esta cachoeira, portanto, que é uma realidade de paisagem geomorfológica, que é a coisa física, serviu justamente de matriz da cosmologia, das práticas nas quais estão esses valores, e não na cachoeira. Mas é indissociável neste caso, em outros não, mas neste caso é indissociável aquela singularidade empírica da cachoeira. Portanto, acho que é caso de tombamento, que superaria o registro, porque ele absorve o registro também. Isto é uma coisa tão importante que precisa ser protegida implicando, portanto em obrigações de fazer e não fazer, e não apenas o reconhecimento puramente moral de um valor cultural (49º da Ata de Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, 2016, p. 47).

O Conselheiro Roque Laraia, relator do processo, lembrou que a comunidade pediu o registro porque, naquele momento, o que importava para eles era o reconhecimento de seus

[57] 49º da Ata de Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, 2016, p. 42.

valores culturais. Feitas outras manifestações por outros Conselheiros, acerca dos assuntos mencionados, certos de que a pauta naquele momento era sobre o registro, o Presidente do Iphan encaminhou para votação, onde, por unanimidade, a Cachoeira de Iauaretê foi inscrita no Livro do Lugares como Patrimônio Cultural do Brasil.

Por meio desse relato é possível transpor dois pontos de interesse para o caso do Marco Zero da Reserva Indígena Kadiwéu. O primeiro ponto diz respeito à necessidade de preservar o objeto, no caso, o marco zero, tendo em vista sua importância para a comunidade kadiwéu como base material da representação de seu território e sua cultura. O segundo ponto diz respeito em atender o pleito da comunidade, ou seja, saber auscultar os anseios da população que faz a fruição do bem. Com base nessas duas questões norteadoras é que iremos delinear a valoração do Marco Zero Kadiwéu.

Retornando para a questão da política preservacionista, ainda no âmbito do patrimônio imaterial, que se desdobrou a partir da Constituição de 1988 (Artigo 231), foi o Decreto n° 7.387/2010 que buscou reconhecer que as línguas são constitutivas da história e da cultura do Brasil. Essa política pública visa combater o unilinguismo, e consequentemente a monoidentidade, historicamente imposta no país, desde o tempo de Colônia. Com isso, não se trata apenas de tolerar o "diferente", mas estimular a reprodução dessa diversidade linguística.

Historicamente, o Brasil passou por um processo de redução do número de línguas, caracterizado como um *glotocídio* (eliminação de línguas), pois estima-se que 1.078 línguas indígenas eram faladadas em momento anterior ao processo colonizador. Inicialmente, a ideia era implementar o português como língua de comunicação interétnica no Brasil Colônia. No entanto, nos três primeiros séculos de colonização, a comunicação interna foi desempenhada por duas línguas de base indígena, denominadas por língua geral[58] (FREIRE, 2016).

O tupi era falado no litoral de São Vicente e, com a ação dos bandeirantes e missionários, foi expandida para interior de São Paulo, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e nordeste do Paraná. Já no estado do Maranhão e do Grão-Pará, a língua escolhida foi a dos Tupinambá. Igualmente, como na outra região, a partir das expedições, foi estendida para o Amazonas. Na segunda metade do século XVIII, D. José I e o Marquês do Pombal proibiram a língua geral e oficializaram o português. Desse modo, com o decorrer dos anos, a partir da política imposta pelos colonizadores, houve uma aceleração do deslocamento das línguas, melhor compreendido com a seguinte exposição:

---

[58] Termo consagrado para designar línguas que extrapolavam sua base geográfica original, permitindo a comunicação entre diversos grupos que habitavam diferentes territórios, embora não fosse a língua materna de boa parte deles (Freire, 2016).

> [...] os índios eram arrancados de seu território original, onde usavam uma língua vernácula (LV) em todas as práticas sociais da comunidade e dali eram levados para as aldeias missionárias ou de repartição, onde encontravam indivíduos de diversas procedências linguísticas, todos eles interagindo em outra língua – a geral (LG) -, o que implicava práticas bilíngues (LV x LG). Em duas ou três gerações abandonavam – por falta de interlocução – as suas práticas sociais em LV e deixavam de legar aos seus descendentes essa língua, criando as bases para o monolinguismo em LG, que passava a ser, então, a língua materna de seus filhos. [...] No entanto com a transformação das aldeias em vilas e povoados e a migração para os núcleos urbanos em formação, passavam a interagir necessariamente em língua portuguesa (LP) para certas práticas sociais e em LG para outras [...] (FREIRE, 2016, p. 374)

Como vimos, o multilinguismo sempre foi encarado como ameaça, desde a condição colonial ao estado nacional, perdurando até a promulgação da atual Constituição. A partir disso, começa o desafio de delinear uma nova política patrimonial voltada para as línguas, levantando uma questão paradoxal, pois "o Brasil esqueceu essas línguas, e esqueceu que as esqueceu". (FREIRE, 2016, p. 386).

Atualmente, de acordo com o site do Iphan, estima-se que mais de 250 línguas sejam faladas no Brasil entre indígenas, povos de imigração, de sinais, crioulas e afro-brasileiras, além do português e suas variações. Já o Censo realizado em 2010 pelo IBGE, aponta que somente as línguas indígenas ultrapassam esse número, indicando que 274 são faladas pelas mais diversas etnias. É sobre este universo que a política de diversidade linguística vem operando. Diante dessa multiplicidade, até o momento, sete línguas fazem jus ao título de Referência Cultural Brasileira, das quais seis são indígenas, a saber.

Tabela 4 - Línguas indígenas incluídas no Inventário Nacional da Diversidade Linguística

Língua	Povos	Localização	Ano de inclusão
Asurini	Asuriní	TI Trocará, Tucuruí, Pará	2014
Guarani M'bya	Guarani, grupo M'bya	Os Guarani M'bya estão distribuídos em mais de 60 municípios de seis estados: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. De acordo com dados do Instituto Sócio Ambiental (ISA), também na região norte do país há famílias Mbyá. Vindas ao Brasil após a Guerra do Paraguai, separaram-se em grupos familiares e, atualmente, vivem no Pará (município de Jacundá), e em Tocantins numa das áreas Karajá de Xambioá, além de poucas famílias dispersas na região centro-oeste (ISA, 2003).	2014
Nahukuá	Nahukua	Região sudeste da Terra Indígena do Xingu (TIX), próximos ao baixo rio Culuene.	2016*
Matipu	Matipu	Região sudeste da Terra Indígena do Xingu (TIX) próximos ao baixo rio Culuene e ao rio Buriti.	2016*

Kuikuro	Kuikuro	Região sudeste da Terra Indígena do Xingu (TIX), entre os Culuene e Buriti.	2016*
Kalapalo	Kalapalo	Região sudeste da Terra Indígena do Xingu (TIX), na margem direita do rio Culuene.	2016*

* Títulos ainda não entregues oficialmente às comunidades

Fonte: Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI)/IPHAN, 2018.

Ainda vale mencionar a existência de dois projetos, ainda em fase de desenvolvimento, informados pelo Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI) do Iphan. O primeiro versa sobre a situação sociolinguística de 26 etnias indígenas de Rondônia, em desenvolvimento pelo Museu Paraense Emílio Goeldi. Dentre os principais objetivos, além da produção de documentos e informações para o diagnóstico da vitalidade linguística junto a essas 26 etnias indígenas, está a política de reconhecimento enquanto referência cultural brasileira.

O segundo projeto trata a respeito da diversidade linguística na Terra Indígena Yanomami. Desenvolvido por meio de Convênio com o Instituto Socioambiental (ISA)[59], possui objetivo de realizar um estudo intercultural descrevendo e conhecendo a diversidade linguística da Terra Indígena Yanomami, a partir de perspectivas internas e externas à comunidade linguística. O projeto está sendo desenvolvido na Terra Indígena Yanomami (AM e RR), tendo os pesquisadores Yanomami como protagonistas nessa pesquisa.

Nesse sentido, de acordo com o Decreto nº 7.387/2010, a língua inventariada deve ter relevância para a memória, história e a identidade do grupo em estudo, que compõe a sociedade brasileira. As línguas inventariadas terão direito a ações de valorização e promoção por parte do poder público e serão incluídas no INDL, recebendo o título de Referência Cultural Brasileira. Ou seja, desde que atendido os requisitos, a língua já obterá o reconhecimento.

> [...] para que uma língua seja incluída no Inventário, é necessário, antes de tudo, produzir conhecimento sobre ela, documentar seus usos e realizar um diagnóstico sobre as suas condições de vitalidade. A produção de conhecimento sobre as línguas, incluindo a documentação audiovisual e os diagnósticos sobre vitalidade linguística, é elemento estruturante dessa política, pois parte considerável das línguas existentes ainda é pouco conhecida (IPHAN, disponível em http://portal.iphan.gov.br/indl/pagina/detalhes/139).

[59] O Instituto Socioambiental (ISA) é uma organização da sociedade civil brasileira, sem fins lucrativos, fundada em 1994, para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais, com foco central na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos, relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos (Fonte: disponível em: www.socioambiental.org/pt-br/o-isa, acesso em: fevereiro de 2018).

Interessante ressaltar que essa política pública não é apenas restrita no âmbito das ações do Ministério da Cultura (MinC). O diploma legal também foi assinado pelos ministérios da Educação (MEC), Planejamento e Gestão (MPOG), Justiça (MJ), Ciência Tecnologia e Inovação (MCTI). Com esse instrumento, busca-se a identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas faladas pelos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Desse modo, compreendendo que a língua se apresenta como estruturante da diversidade cultural, com o reconhecimento das línguas inventariadas, espera-se que se obtenham efeitos positivos na formulação e implantação de políticas públicas, colaborando, assim, para seu uso e aprendizado. Uma das coisas possíveis de se articular com o INDL é a cooficialização dessas línguas, tornando imperativo que os órgãos municipais utilizem dessas línguas na documentação oficial, juntamente com o português, bem como prestar serviços públicos na área de saúde nas duas línguas[60].

Para além do acautelamento, algumas ações desenvolvidas pelo Iphan merecem destaque por atuarem com a valorização das culturas indígenas. Uma delas ocorreu entre os anos 2009 e 2011, na ocasião da primeira fase do INRC Guarani Mbya, através de um projeto colaborativo entre o Iphan, o Centro de Trabalho Indigenista e os Guarani de algumas aldeias do estado de São Paulo. Ao invés de formar uma equipe técnica composta de antropólogos para dar continuidade ao inventário, optou-se por formar um grupo de jovens Guarani para pesquisar a dança do *xondaro* – uma dança, uma função social, uma forma de expressão e um modo de relação (OLIVEIRA; SANTOS, 2016).

No desenrolar do projeto, outros sujeitos passaram a participar do Inventário, além dos jovens Guarani, como o caso da figura do *xeramoi* (avô-conhecedor). Com o envolvimento dos indígenas, ficou evidente a fragilidade da metodologia empregada, no caso, um grande número de perguntas elaboradas por pessoas que não conviviam com a comunidade. Neste sentido, o trabalho foi de grande relevância não só do ponto de vista do produto final – o filme *Xondaro Mbaraete: a força do xondaro* – mas também metodologicamente, ou seja, como incorporar outros modos de conhecer, baseados numa cultura diversa, pautada numa cosmologia particular. Além de respeitar e adequar-se às particularidades locais da cultura Guarani, a metodologia readaptada, permitindo a construção de argumentos pelos próprios jovens pesquisadores e depois traduzidas para os brancos,

[60] Cinco línguas indígenas já foram decretadas como cooficiais em seus respectivos municípios: em 2002, Nheengatu, Tukano e Baniwa, em São Gabriel da Cachoeira (AM); em 2010, o Guarani, nos municípios de Tacuru e Paranhos (MS); e em 2011, a língua Akwê Xerente, em Tocantínea (TO) (FREIRE, 2016, p. 381).

constituiu-se em um novo modo de conhecer, que possibilitou um empoderamento dos Guarani.

Outra ação desenvolvida no ano de 2009, sob a coordenação técnica do CNFCP e o Iphan/Departamento de Patrimônio Imaterial, com o apoio financeiro do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), foi o Programa de Promoção do Artesanato de Tradição Cultural (Promoart). Esta ação teve como princípios o reconhecimento da importância cultural dos fazeres artesanais tradicionais, respeitando a diversidade de valores e tempos sociais; o estímulo à preservação e à transmissão dos conhecimentos tradicionais.

Além disso, desenvolveu estratégias de distribuição destes produtos com um selo de origem controlada, a fim de agregar valor aos produtos dessas comunidades. Das 65 comunidades artesanais de diferentes partes do Brasil, contempladas pelo Programa, seis eram indígenas: Artesanato Tiryó (AP), Artesanato Wajãpi (AP), Artesanato Asurini (PA), Artesanato Surui (RO), Artesanato Kuikuro (MS) e Artesanato Guarani (RJ e RS).

Diante do exposto, podemos afirmar que, até a promulgação da Carta Magna de 1988, a política preservacionista voltada para os grupos indígenas foi marcada pela triste tradição da ausência. A partir da ampliação do conceito sobre patrimônio cultural, o reconhecimento alcançado reduziu-se apenas na instância das políticas do patrimônio imaterial, enquanto que, no âmbito do patrimônio material, utilizando a ferramenta do tombamento, apenas um bem foi contemplado e inscrito no livro com tríplice inscrição.

O pedido de tombamento do Monumento Indígena Marco Zero, efetuado pelos Kadiwéu, também segue a triste tradição da ausência. Protocolado em maio de 2010, na Superintendência do Iphan no Mato Grosso do Sul, pela ACIRK, aguarda deliberações que permitam algum desdobramento para atingir o pleito da comunidade solicitante. O processo administrativo inicia-se a partir do pedido de tombamento, que foi deliberado em uma reunião realizada na Aldeia Alves de Barros, município de Porto Murtinho/MS, com a presença de parte da comunidade e liderança kadiwéu, dos técnicos do Iphan que, juntos, visitaram o sítio histórico.

Junto ao pedido, foi anexada a Ata de Reunião, o Memorial Descritivo manuscrito pelo Engenheiro Barros de Maciel na ocasião da primeira demarcação da terra indígena e da instalação do marco primitivo, a planta de demarcação da FUNAI, duas fotografias do local e o marco geodésico.

Após o encaminhamento do pedido de tombamento pela ACIRK no ano de 2010, não foi solicitada abertura do processo administrativo pertencente à série “T” de tombamento, que se desdobraria nos estudos e análises sobre a importância do bem em âmbito nacional. Assim,

esse pedido não consta nem nos passivos dos pedidos a serem instruídos para tombamento, monitorado pela área central do Iphan.

Após quase um ano sem que houvesse qualquer tramitação no processo, a historiadora Natália Leal da Silva redigiu um documento, solicitando uma visita técnica na Reserva Indígena, prevista para início do mês de maio de 2011, de forma a montar uma equipe multidisciplinar para coleta de dados. Em 20 de abril de 2011, um ofício do Iphan/MS foi protocolado junto ao Ministério Público Federal, solicitando o acompanhamento de um antropólogo para acompanhar a equipe da autarquia, pois "foi notada a existência, na reserva indígena Kadiwéu em Bodoquena/MS, de uma tradição antiga de pintura corporal/ceramista, vista como parte da cultura da tribo pelos próprios indígenas". Entretanto, a viagem foi cancelada.

Em seguida, foi adicionada ao processo uma Memória de Reunião, realizada entre a referida historiadora do Iphan/MS e a colaboradora do IBAMA nas atividades junto aos Kadiwéu, Sra. Cleide Amador de Souza. Na ocasião, foi discutida a situação de um imóvel, localizado na Reserva Kadiwéu, que teria sido construído pelo militar Marechal Rondon, o qual o IBAMA se mostrou interessado em restaurar.

O último documento produzido pelo Iphan data de 13 de novembro de 2013, reiterando o pedido de viagem, solicitado em 2011, para a Reserva Indígena, porém, sem resposta. Face à complexidade e à diversidade de ações que envolvem as unidades regionais, e a necessidade de visitas e coletas de informações que subsidiassem o andamento do processo, constata-se, até o momento, poucas ações desenvolvidas para viabilizar o pedido da comunidade

Além disso, os recursos orçamentários repassados para as unidades, em alguns anos, foram estritamente para realizar fiscalizações de bens já acautelados. Para processos de identificação e estudos de tombamento, raramente é descentralizado recurso orçamentário, o que também não ocorreria, visto que, para a Sede do Iphan em Brasília, esse processo de instrução de tombamento não existe para ser respondido. Para algumas localidades, os técnicos conseguem realizar a ação de fiscalização do bem tombado e aproveitar da ocasião para realização de levantamento de campo para os bens em processo de identificação. Entretanto, a Reserva Indígena Kadiwéu fica muito distante de qualquer área de jurisdição abrangida pelo Iphan/MS.

Outro ponto que deve ser ressaltado é que, em um contexto geral ,dentro do Iphan, poucos são os bens que tiveram seus valores atribuídos ao caráter etnográfico. A grande

dificuldade reside em realizar o tombamento de bens inseridos em uma dinâmica de uso popular, ou de bens que não possuam valor excepcional histórico ou artístico.

Assim, dentro de uma instituição que, por décadas, atribuiu valores a bens materiais seguindo critérios de ancianidade, homogeneidade, excepcionalidade, monumentalidade, na maioria das vezes concebidos dentro de um gabinete, o desafio de englobar demandas de povos indígenas é mais difícil, pois a cultura engloba um conjunto de relações complexas – formas de existência, modos de conhecer, modos de ver, modos de dizer, modos de fazer; a ser conhecido e construído conjuntamente.

Dessa diversidade cultural que se entrelaça, se cruza entre os diversos povos indígenas, como trabalhar com recortes territoriais ou étnicos que institucionalmente estamos habituados a reproduzir e catalogar, sem que se perca algum aspecto importante? Como produzir uma política preservacionista eficaz que permeie os aspectos *novos* e *tradicionais*? Como trabalhar com um possível paradoxo de se utilizar uma ferramenta de preservação ou salvaguarda criada pelos brancos contra a destruição que eles mesmos, por vezes, ocasionam contra os bens indígenas[61]?

A mudança que certamente já vem ocorrendo, de forma paulatina, ainda terá muitos erros e acertos. Assim, o que se pretende com esse trabalho, e principalmente com o conteúdo a seguir, é iniciar uma construção de valores para tombamento de um bem indígena – o que pode ampliar e valorizar a noção de patrimônio que o Iphan vem se debruçando nas últimas décadas – para tentar efetivar um pleito dos povos indígenas kadiwéu, embora sem esquecer os valores imateriais também representados pelo Monumento Indígena Marco Zero.

[61] Os Huni Kuĩ (também conhecidos como Kaxinawá), ao solicitar o pedido de registro sobre o *kene*, apresentam o seguinte: "por entendermos que o kene é uma das referencias mais marcantes para o povo Kaxinawá, e por vermos estas representações gráficas estampadas em elementos não indígenas, percebemos a necessidade de garantir o reconhecimento deste conhecimento tradicional, tão importante para a história dos nossos antepassados". Para os Wajãpi, uma das motivações que os levaram a solicitar o registro da arte Kusiwa como patrimônio cultural brasileiro, foi para proteger as artes gráficas do uso indiscriminado. Já as comunidades indígenas xinguanas solicitaram o tombamento dos locais sagrados associados ao ritual do Quarup, uma vez que a construção da PCH Paranatinga II estava afetando o bem.

3.2. Descrição do bem: sua materialidade e simbolismo

> O Marco de Aroeira com 2,5 m de altura que tem um significado simbólico de grande importância para a cultura Kadiwéu como instrumento da então Província, posteriormente aproveitado pela União através do Serviço Geográfico do Exército para defesa do seu território através de sua correta demarcação. (Ata da ACIRK n. 53, de 07 de maio de 2010, Processo nº 01401. 000198/2010-51).

A palavra *marco* geralmente é utilizada para designar um sinal de demarcação; aquilo que marca uma época ou uma data; ponto de referência ou fronteira. Já o termo "marco zero" geralmente está associado a uma representação simbólica de origem – de uma obra, história, cidade, entre outros. Também encontramos no dicionário *on line* Aurélio a seguinte definição: "preferência conferida a alguém, relativamente ao tempo de realização do seu direito, com preterição do de outros".

Ao longo do território brasileiro, encontramos incontáveis marcos erigidos com diversas conotações. O quarto Marco Zero erigido na Praça da Sé, em São Paulo/SP, por exemplo, tinha a função de fixar o centro geográfico da cidade para, a partir dele, iniciar a numeração das vias públicas e rodovias estaduais, além de ser referência para medição das linhas ferroviárias, aéreas e telefônicas[62], como ocorre em todas as cidades.

Ao longo dos anos, esse ponto geográfico foi perdendo essa referência, e as rodovias foram balizadas a partir de outras localidades espalhadas pela cidade. O atual marco, instalado no ano de 1934, exibe um mapa das estradas que partem de São Paulo para outros estados. Com isso, expressa a ideologia do forte sentimento paulista, do período em que foi concebido, que ressoa o papel central do estado de São Paulo na formação do país (Prefeitura Municipal de São Paulo, 2010).

Já o Marco Zero de Macapá/AP, materializado em um monumento de 30 metros de altura, possui a funcionalidade de marcar a passagem exata da Linha do Equador, para elevar e conferir o *status da capital do meio do mundo*. Com o monumento vertical, que é finalizado com um círculo, também é possível visualizar o equinócio ao menos duas vezes por ano, e com o alinhamento do Sol e do círculo do marco, é possível ver um raio de luz sobre a linha imaginária do Equador.

---

[62] Fonte: Seção Técnica de Levantamentos e Pesquisa/Divisão de Preservação/DPH. Disponível em: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/patrimonio_historico/adote_obra/index.php?p=8290, acesso em dezembro de 2017.

Figura 45 - Marco Zero de Macapá durante o fenômeno do equinócio



Fonte: Manoel Raimundo. Disponível em: < https://www.blogderocha.com.br/internauta-fotografa-obelisco-durante-fenomeno-do-equinocio-em-macapa/>. Acesso em: abril de 2018.

Alguns exemplares desses elementos materiais demarcatórios também receberam a tutela do Iphan. Até o ano de 2018, encontramos, na Lista dos Bens Tombados e Processos em Andamento (1938 – 2018), entre tombamentos deferidos e indeferidos, nove marcos. Desse quantitativo levantado, sete bens dessa natureza receberam a proteção do Estado, sendo que quatro já ocorreram no ano de 1938.

Apenas um bem tombado, dos quatro ocorridos nos primeiros anos do Iphan, possui valor identificado no processo. Trata-se do Marco Divisório das Capitanias de Pernambuco e Itamaracá, onde é ressaltada a seguinte motivação: "por tratar-se de peça única do gênero, referente à primeira metade do primeiro século da colonização". (fl. 02 – Processo nº 0129-T-38). Neste caso, percebemos a importância da ancianidade do bem e sua excepcionalidade, por ser único exemplar.

Já o tombamento da Igreja Matriz de São Francisco Xavier, processo nº 0162-T-38, não encontramos menção, no processo composto de sete páginas, referente ao marco. Apenas na Lista de Bens Tombados, disponível no site do Iphan, consta a seguinte denominação: "Igreja Matriz de S. Francisco Xavier, inclusive o outeiro onde está situado e o antigo marco jesuítico localizado no sopé".

Transcorridos 24 anos dos primeiros acautelamentos de marcos pelo Iphan, no ano de 1962, houve a abertura do processo de tombamento do Marco da Praia, em Touros, Rio Grande do Norte. Trata-se de um marco confeccionado em pedra lioz, de forma retangular, com altura de 1,32 metros, e em uma das faces possui as armas do Rei de Portugal e a cruz de

Cristo em relevo. Estima-se que o marco tenha sido fincado no ano de 1501, como sendo o primeiro ponto da costa brasileira delimitado pelos portugueses.

Além da importância histórica descrita no relatório redigido pelo senhor Oswaldo de Souza, também é informada a respeito da fé do povo da região sobre o monumento, que lhe atribuía poderes milagrosos. Em fotos anexadas ao processo, é possível verificar centenas de fitas que envolviam o marco, fixadas pelos devotos ao formularem seus pedidos.

Figura 46: Marco Quinhentista chantado na "Praia dos Marcos" em Touros/RN



Fonte: Fl. 08 do Processo Iphan nº 0680-T-62

Seguindo a ordem cronológica, outro marco tombado pelo Iphan é denominado por Marco Jaurú, localizado em Cáceres, estado de Mato Grosso, processo nº 0966-T-1977. Trata-se de um marco erigido no ano de 1754, na barra do Jauru com o rio Paraguai, estado do Mato Grosso, cuja função, em um conjunto formado de oito peças, era assinalar o recuo do Tratado de Tordesilhas. No entanto, o marco foi transladado de seu local original em 1883 para a Praça Barão do Rio Branco, em Cáceres/MT. Apesar de lhe ter sido retirado do soco e da ausência das coroas, que, em outro momento, existia sobre as armas dos países, o Marco do Jaurú foi tombado pela sua relevância histórica e artística.

Figura 47: Monumento Marco Jaurú – Praça Barão do Rio Branco, Cáceres/MT



Fonte: Fl. 06 do Processo Iphan nº 0966-T-77

No final da década de 1990, iniciou o processo de tombamento, em nível federal, do Marco do Centenário de Juiz de Fora/MG, requerido pela Prefeitura Municipal de Juiz de Fora, com o endosso de diversas entidades da sociedade civil daquele estado. Consiste em um marco comemorativo do centenário da cidade de Juiz de Fora, projetado em 1949 pelo engenheiro Arthur Arcuri, com o primeiro mosaico modernista composto de vidrotil em praça pública no país, de autoria do artista plástico Emiliano Di Cavalcanti.

De acordo com os Pareceres Técnicos, as razões pelas quais o bem deveria receber o acautelamento federal pautavam-se no ineditismo da proposta do monumento; singularidade da proposta de Emiliano Di Cavalcanti, pois, na época, não era conhecido painel em mosaico que utilizasse o vidrotil como material; a concepção muralista, com composição ritmada, em que se vale de traços angulosos, inserida em planos curvilíneos, unida a um monumento implantado em praça pública, contracenando com a água e paisagismo e reforçando o elemento surpresa da obra, tratando-se de exemplar único neste sentido em todo o país, no período; pioneirismo da proposta, onde a arte é colocada à disposição do espectador urbano (RANGEL, 1999, pp. 218-219). Assim, tendo em vista os valores acima explicitados, o monumento foi tombado no ano de 2000, e inscrito no Livro do Tombo das Belas Artes.

Figura 48: Marco Comemorativo do Centenário de Juiz de Fora/MG



Fonte: Fl. 233 do Processo Iphan nº 1.391-T-97

Percebemos que três desses elementos, que possuem os valores descritos nos processos de tombamento, referem-se à importância que remete ao território e, apesar do Marco da Fundação da Cidade do Rio de Janeiro não possuir a motivação de seu tombamento descrito nos documentos desenvolvidos pelo Iphan, podemos pressupor que assemelha-se aos elementos de fixação e demarcação territorial.

Tabela 5 - Marcos incluídos nas políticas preservacionistas do Iphan

Bem tombado	Livro do Tombo	Ano de inscrição	Localidade
Marco da Fundação da Cidade do Rio de Janeiro	LTH	1938	Rio de Janeiro/RJ
Marco da Fazenda Real de Santa Cruz	LTH e LTBA	1938	Rio de Janeiro/RJ
Marco Divisório de Capitania de Itamaracá	LTBA	1938	Recife/PE
Igreja Matriz de São Francisco Xavier	LTBA	1938	Niterói/RJ
Marco Quinhentista, na praia do Marco	LTH	1962	Touros/RN
Marco do Jaurú, na Praça Barão do Rio Branco	LTH e LTBA	1978	Cáceres/MT
Marco Comemorativo do Centenário de Juiz de Fora	LTBA	2001	Juiz de Fora/MG

Fonte: Elaborado pela autora com base nas informações do Iphan

Verificamos, portanto, que os marcos possuem para além de sua finalidade geográfica e demarcatória (prática), uma expressão simbólica, de centralidade de origem, de

elevação ou mesmo de *status* pretendido. Com o Marco Zero da Reserva Indígena Kadiwéu também não foi diferente. Representa muito mais que o ponto de partida da delimitação da Reserva Indígena, também é compreendido como a promessa do governo estadual de que ali os Kadiwéu conseguiriam viver com segurança, em um futuro alicerçado em sua cultura, sem sofrer represálias pelos brancos.

Entretanto, para além da funcionalidade desempenhada como um marco zero, sua materialidade, ou seja, um tronco de madeira e os elementos de concreto que constituem o Monumento Indígena Marco Zero, ganharam outro significado para a comunidade Kadiwéu. O bem material passou a representar, para esse grupo, a categoria de monumento, como pode ser verificada no pedido de reconhecimento desse bem:

> [...] os associados presentes, nesta Quinquagésima Terceira (53ª) assembleia, deliberam encaminhar a Presidência do IPHAN, o Tombamento do **Monumento Indígena – MARCO ZERO**, digo, o pedido de Tombamento do Monumento Indígena Marco Zero, através da cópia registrada da presente ATA a ser levada ao Presidente do IPHAN pelo Presidente da ACIRK. (Ata da ACIRK n. 53, de 07 de maio de 2010, Processo nº 01401. 000198/2010-51. Grifo nosso).

Portanto, aqui, abordaremos o monumento não enquanto um artefato estético e artístico, mas como um bem material carregado de sentidos simbólicos para uma comunidade. A elevação do *status* do Marco Zero a monumento, pelos próprios Kadiwéu, ocorre pela função memorial na apropriação de toda sua nação como símbolo da propriedade territorial. Ele representa a memória coletiva dos índios, em oposição aos grandes latifundiários que estavam iniciando sua ocupação do então sul do Mato Grosso.

Esse monumento também é impregnado de outros valores simbólicos, uma vez que as terras recebidas representaram uma recompensa pela participação dos Kadiwéu na Guerra do Paraguai. Os anciãos afirmam que as autoridades brasileiras perguntaram, logo após o episódio bélico, quais recompensas queriam, como roupas ou dinheiro, mas os índios responderam que queriam somente a sua terra.

A partir do momento em que o Marco foi chantado, por ora, para os Kadiwéu, foi o fim de sua incerteza de sobrevivência no futuro. Com a criação de seu território, todas lideranças kadiwéu reconhecem e protegem os limites que são seus. É recorrente ouvir a afirmação que "o índio não entra em terra que não é dele, mas se o branco entrar no que é dele, o índio tira".

O vice cacique Ciriaco, emocionado, na visita realizada em agosto de 2017 ao Monumento Indígena Marco Zero, recordou que esteve ali com seu pai quando ainda era criança. Mencionou a importância dos líderes kadiwéu visitarem aquele local, enquanto

reafirmação de que conhecem seu vasto território. Assim, o monumento do qual estamos tratando pode ser compreendido pela definição:

> O sentido original do termo é do latim monumentum, que por sua vez deriva de monere (“advertir”, “lembrar”), aquilo que traz à lembrança de alguma coisa. A natureza afetiva do seu propósito é essencial: não se trata de apresentar, de dar uma informação neutra, mas de tocar, pela emoção, uma memória viva. [...] ele é localizado e selecionado para fins vitais, na medida em que pode, de forma direta, contribuir para manter e preservar a identidade de uma comunidade étnica ou religiosa, nacional, tribal ou familiar. [...] monumento é uma defesa contra o traumatismo da existência, um dispositivo de segurança. (CHOAY, 2006, pp. 17-18).

Certamente, com a criação de seu território, o monumento do Marco Zero acumulou outra função, mesmo que indiretamente. Também carrega o símbolo da perpetuação das práticas culturais (analisadas no Capítulo II), do que é ser kadiwéu, reforçando seu sentido identitário. Faz-se necessário compreender a importância desse bem de maneira holística, e não somente como testemunha da luta dos índios pela terra, como explica José Reginaldo Gonçalves:

> Acompanhar o deslocamento dos objetos ao longo das fronteiras que delimitam esses contextos é em grande parte entender a própria dinâmica da vida social e cultural, seus conflitos, ambiguidades e paradoxos, assim como seus efeitos na subjetividade individual e coletiva. (GONÇALVES, 2007, p. 15)

O sítio escolhido para fixação do primeiro marco estava interligado, a princípio, com questões relativas aos limites naturais da Reserva. Situado na cabeceira do rio Naitaka, na Serra da Bodoquena, dista 40,2 km da casa do cacique da aldeia Alves de Barros, Joel Virgílio. Suas coordenadas georreferenciadas, em Universal Transversa de Mercator (UTM), obtidas por meio do Datum Sirgas 2000, são: Coordenada E 503463,682 e Coordenada N 7762535,228; Altura (Elp) 398,555m.[63]

[63] Dado obtido da Monografia Técnica do Georreferenciamento dos Marcos de Apoio da Linha de Divisa pelo Rio Naitaca, assinada pelo Engenheiro Agrimensor Jair Terra.

Figura 49 - Localização do Monumento Indígena Marco Zero da Reserva Indígena Kadiwéu



Fonte: Google Earth e FUNAI

No entanto, esta localidade, na época que antecedeu a ida do engenheiro José de Barros Maciel[64], responsável pela primeira demarcação, e de seu colega de viagem, o cronista Rivasseau, era de intensa apropriação pelos Kadiwéu. Conforme relata o cronista, no morro do Naitaka, à margem esquerda do rio de mesmo nome, situava-se a aldeia de Joãosinho. Duas léguas mais adiante, sob a liderança do Capitão Guazú-Âcâ, localizava a aldeia do Tigre. Refere-se, ainda, ao curso superior do rio Naitaka como um local apreciado para as caçadas, visto que era um ponto de passagem dos animais que desciam a Serra de Bodoquena para a planície.

As narrativas feitas por Rivasseau (1941) que se passaram ao redor dessa região, giraram em torno das últimas perseguições realizadas pelo senhor do Barranco-Branco. Uma dessas histórias havia ocorrido dois anos antes de sua estadia, onde aquele senhor português objetivara acabar com a nação guerreira, somando aos seus empregados, as forças militares federais que estavam no estado e a polícia de Corumbá. Assim, resumidamente, vale apresentarmos um de seus relatos retratados no livro[65].

A história narrada por Joãosinho descreve que organizaram dois grupos, um com aproximadamente 15 indivíduos e outro com 40, providos de armas e munições e vestidos à

[64] José de Barros Maciel, na ocasião da demarcação era Diretor da Repartição das Terras, Minas e Colonização do Estado de Mato Grosso.

[65] O leitor que desejar ler as perseguições sofridas pelos Kadiwéu, com uma riqueza de detalhes, pode encontrar nas páginas 120-130 e 224-270 da obra "A vida dos índios Guaycurús", Emilio Rivasseau (1941).

paisana. O destacamento parou na Fazenda Santo Antonio para então emprestar três cavalos, a fim de leva-los até a Fazenda São João, onde arranjariam mais cavalos. Essa parada fez com que um jovem guaicuru, camarada da fazenda, desconfiasse das pretensões do agrupamento de homens armados que, com muita precaução, montou em um cavalo e percorreu mais de 15 km para avisar a aldeia do Naitaka.

Lá, não encontrou Capitãosinho (Joãosinho), que, acompanhado de seus melhores atiradores, tinha ido caçar com o capitão Guazú-Âcâ, da aldeia Tigre. No entanto, Jhivajhâá, mulher de fibra de sua nação, tomou frente e mandou acordar os anciãos da aldeia, que decidiram avisar o pessoal da aldeia Tigre. Em seguida, essa índia ordenou que todos da aldeia fossem encontrar um esconderijo nas matas que rodeavam o Morro do Naitaka. Sabendo, também, que as ordens eram de aprisionar e matar os caciques, imediatamente foi a pé procurar Capitãosinho e seus companheiros, através dos rastros deixados pelos caçadores.

Tendo andado mais de 18 km, finalmente encontrara o caminho deixado por seu capitão. Apesar disso, sabia que sua tarefa estava apenas no começo. Mesmo com o cair da noite, Jhivajhâá continuava a andar em um estado físico de exaustão, até que, com febre e acometida por terríveis dores, deitou-se. Pela manhã, ao acordar, continuou a andar no mato, deparou-se com o local onde, provavelmente, os caçadores haviam dormido na noite passada. De longe, ouvia latidos da cachorrada e continuou em sua marcha rápida até que ouviu um estampido. Apertou ainda mais o passo, até que lançou um grito e nada! Andou mais meio quilômetro e gritou novamente. Dessa vez ouviu gritos idênticos aos seus. Novamente o silêncio e, em seguida, ouviu o canto de um Jaó, tendo lhe retribuído o canto.

Logo apareceram dois índios. Jhivajhâá perguntou onde estava Capitãosinho e logo caiu desmaiada. Por horas permaneceu desacordada, e, quando recobrou os sentidos, ficou horas sem falar uma palavra inteligível. Assim que o fez, Joãosinho mandou que dois índios fossem em busca do capitão Guazú-Âcâ. Reunidos, decidiram ir parar atrás do Morro do Naitaka, a fim de comunicar com sua gente.

Joãosinho, encontrando todo o pessoal de sua aldeia, deu-se por satisfeito, pois os agressores não ousariam se aventurar na mata para persegui-los. Apesar disso, no posto de chefe, Joãosinho não podia ficar ali, precisava saber o que pretendiam os agressores. Com três companheiros, contornou o Morro do Naitaka para se aproximar da aldeia. Lá, constataram que os dois destacamentos haviam se juntado, uma vez que o grupo mais numeroso, que deveria arrasar a aldeia Tigre, juntou-se ao grupo menor, após sua infrutífera missão. Com muito custo, o capitão conseguiu ouvir que a tropa retornaria no dia seguinte para o Barranco-Branco.

Para evitar qualquer cilada, verificaram a retirada do destacamento. Voltando à aldeia, constataram que, em todos os esteios, havia muitas marcas de balas. Provavelmente, ao aproximar da aldeia, os atacantes fizeram muitas salvas de tiros sobre os ranchos, pois o objetivo dessa expedição era a destruição de toda a tribo. Após essa tentativa de emboscada, os índios abandonaram suas aldeias e fundaram a aldeia Tuyuyú e a aldeia Grande. No memorial descritivo, feito pelo eng. José de Barros Maciel, é mencionado que os Kadiwéu também abandonaram a Tuyuyú após outro ataque do senhor do Barranco-Branco.

As histórias contadas por Rivasseau, sobre a região do Rio Naitaka, abordam com muitos detalhes a apropriação e fruição nessa parte do território, bem como a luta para se manter nele. Ressalta-se, também, que este ponto era muito próximo da passagem que levava os Kadiwéu para a Estação de Guaycurus, muito frequentada no início deste século para estabelecimento de comércio com os brancos e viagens para as cidades circunvizinhas (SIQUEIRA JR., 1993).

Assim sendo, o monumento também representa um exemplo de retórica (CORRÊA, 2013). Podemos interpretar que o sítio escolhido pelos Kadiwéu, para iniciar o processo de demarcação de suas terras, reforça seu sentido de propriedade e merecimento pela luta de seus antepassados[66]. O local escolhido para materialização desse discurso esteve centrado onde ocorreram as últimas perseguições e atos abusivos por parte dos brancos e que, a partir do ato de fincar seu Marco, teriam sossego e não seriam mais ameaçados.

A visita ao Monumento Indígena Marco Zero também permitiu a observação de algumas características da paisagem e seu entorno. Partindo da maior aldeia, a Alves de Barros, sobe-se a Serra da Bodoquena e, em seu topo, encontra-se a aldeia Campina. Nesse local existe uma grande concentração das mais variadas espécies de palmeiras, e, também, a nascente de um dos rios que abastece a aldeia Alves de Barros. O percurso todo se faz por

---

[66] De acordo com os diplomas legais vigentes (CF/88, Lei nº 6.001/73 e Decreto nº 1.755/96), as terras indígenas são classificadas nas seguintes modalidades:

Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas: São as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

Reservas Indígenas: São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional.

Terras Dominiais: São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.

Interditadas: São áreas interditadas pela Funai para proteção dos povos e grupos indígenas isolados, com o estabelecimento de restrição de ingresso e trânsito de terceiros na área. A interdição da área pode ser realizada concomitantemente ou não com o processo de demarcação, disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

meio de uma estrada de terra em razoável estado de conservação, onde é possível admirar uma paisagem exuberante, composta de espécies do cerrado, como ipês, perobas-rosa, entre outras.

Figura 50 - À esquerda, o trecho da estrada repleto de palmeiras e, à direita, exemplar de árvore florida



Fonte: Arquivo da autora (2016)

Ressalta-se que, em nossa primeira expedição ao Monumento Indígena Marco Zero, ocorrida em 01/09/2016, fomos acompanhados do cacique Joel Virgílio, dos professores Etelvino de Almeida e Gilberto Pires, Eliezer Bento Medina, Adriano Virgílio, Lucindo Ferraz, representantes da Reserva Indígena, e do antropólogo Messias Basques. Neste dia, percorremos 40 km em direção à cidade de Miranda, até percebermos que estávamos na direção errada. Aparentemente, os Kadiwéu deixaram de indicar o acesso num certo entroncamento da estrada.

Já em nossa segunda visita, ficou explicitamente demonstrado o interesse dos Kadiwéu em nos guiar precisamente para o sítio onde o Monumento Indígena Marco Zero está assentado, e em ter êxito no seu pleito de tornar o Marco Zero como patrimônio cultural brasileiro. No dia 11/08/2017, parte da liderança deixou seus afazeres, e as atividades da organização da festa de 02 de junho, para nos levar ao Monumento.

Acompanhados novamente pelo cacique Joel, e, dessa vez, também pelo vice-cacique Ciriaco Ferraz, pelo vice-presidente da ACIRK, Rodines Barros, Mesaque Rocha, Bento e pelo antropólogo Messias Basques, chegamos ao local sem nenhuma dificuldade. Na estrada de acesso, não há nenhum indicativo ou elemento que permita sinalizar o local em que Monumento Indígena está instalado. Igualmente, não é possível avistar o rio Naitaka, já que sua cabeceira se encontra mata adentro. Isto nos faz pensar que, da primeira vez, os Kadiwéu realizaram uma espécie de teste, a fim de averiguar nossa persistência e confiabilidade.

Os Kadiwéu acolhem muitos pesquisadores e, na maioria das vezes, não recebem retorno sobre as pesquisas e tampouco colhem resultados concretos para o benefício do grupo ou da sua Reserva Indígena. Duran (2017) menciona que os Kadiwéu narram sobre antropólogos que teriam enriquecido à custa de seus conhecimentos, e sobre outros que teriam se juntado a eles nos processos de reocupação do território, mas que, ao terminarem suas pesquisas nunca mais retornaram, "se esquecendo de seu povo".

Figura 51 - Acesso ao sítio onde estão implantados os marcos zero



Fonte: Arquivo da autora (2017)

No local, além do primeiro marco fixado em 1899, pelo engenheiro José de Barros Maciel, também existem outros dois, ambos erigidos em concreto, sendo um datado de 23/11/1979, colocado pela Diretoria de Serviço Geográfico do Exército (DSG), e o outro, oriundo da colocação dos marcos de apoio, instalado em 2005, pela ACIRK.

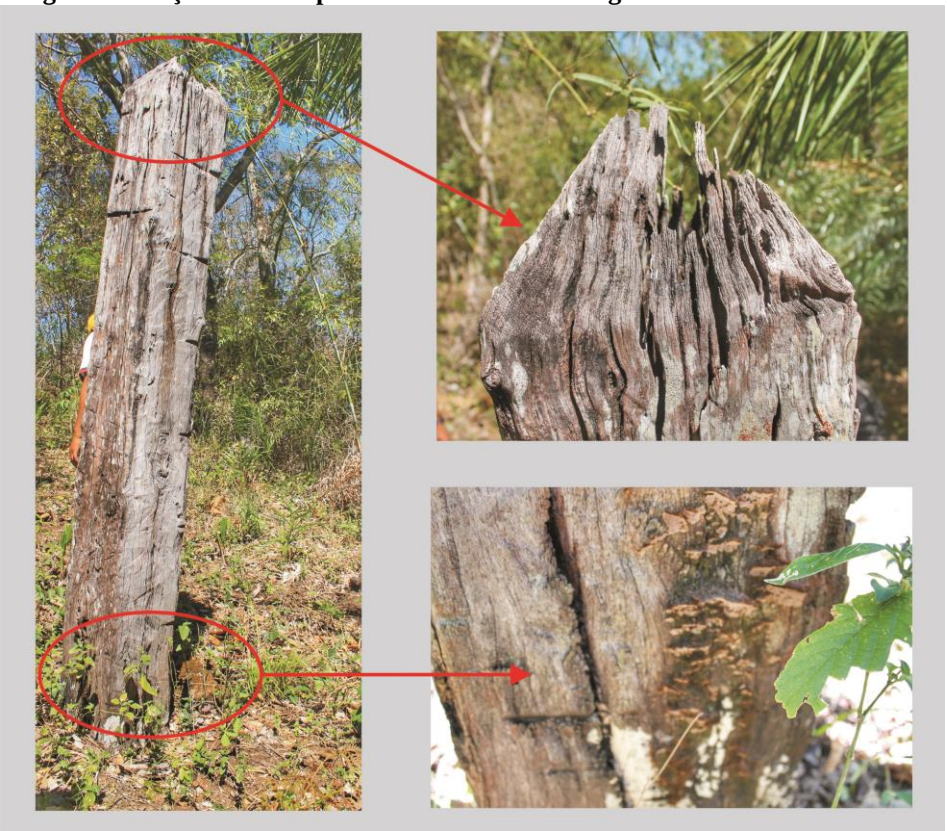
Figura 52 - Marcos zero, com suas respectivas datações de instalação



Fonte: Arquivo da autora (2016)

"Cortado e lavrado pelos próprios índios" [67], o marco zero, constituído de madeira aroeira (*Astronium urundeuva*), tem 2,50 metros de altura. Considerando sua condição centenária, o estado de conservação é relativamente bom. Aparentemente, não há ataque de insetos xilófagos[68], e a parte mais degradada está no topo da madeira, apresentando fendilhamento. Em sua base, constata-se a presença de fungos. Em seu corpo, não há nenhuma inscrição esculpida ou qualquer tipo de elemento fixado contendo alguma informação.

Figura 53 - Ação do intemperismo e de fatores biológicos no Marco Zero de 1899



Fonte: Arquivo da autora (2016)

As degradações mais nítidas estão associadas ao intemperismo (fator não biológico). Apesar de a mata auxiliar na diminuição da exposição da madeira aos raios solares, a madeira apresenta um descoloramento, que confere aspecto acinzentado. Os raios solares ultravioletas também são responsáveis pela abertura das fendas no topo do objeto.

[67] Trecho do documento protocolado na Superintendência do Iphan no Mato Grosso do Sul, em 20 de maio de 2010, produzido pelos assessores jurídicos da ACIRK - Processo nº 01401. 000198/2010-51).

[68] Todo organismo que utiliza a madeira como fonte de alimento (palavra de origem grega: xylo = madeira; fagos = comer). Os mais conhecidos são as brocas e os cupins.

Com relação ao risco de incêndio, durante a visita efetuada no local, o vice-cacique Ciriaco Ferraz esclareceu que, durante os meses de seca, “o dono vem limpar para não queimar nesses meses de agosto”. Tal longevidade também está associada à densidade inerente ao tipo de madeira empregada. Alguns consideram a aroeira como a madeira mais densa do Brasil, o que a torna também difícil de trabalhar, sendo seu cerne praticamente imputrescível (GONZAGA, 2006). Em relação ao conceito de densidade, vale ressaltar:

> É um indicativo de quanto o cerne da madeira foi impregnado com resinas, óleos, cristais e outros extrativos, em sua defesa contra os xilófagos da floresta. [...] As madeiras de mais alta densidade em geral são bem adequadas ao uso no solo, como estacas, mourões, dormentes e na construção de pontes, pois enfrentam bem a umidade. Em algumas regiões são chamadas “madeiras-do-chão”. (GONZAGA, 2006, p. 26).

Com relação aos dois marcos colocados posteriormente, nos anos de 1979 e 2005, ambos são em concreto e possuem a base de seção quadrada, finalizada com a forma de pirâmide quadrangular. Podemos, assim, reiterar a importância do primeiro local escolhido para o início do serviço de demarcação, iniciado em 1899, com a posterior utilização do local pelo Exército Brasileiro e pelos próprios Kadiwéu na colocação dos marcos de apoio.

Figura 54 - Marco zero colocado pelo Serviço Geográfico do Exército



Fonte: Arquivo da autora (2016)

Figura 55 - Marco zero colocado pela ACIRK



Fonte: Arquivo da autora (2016)

Desta diacronia ocorrida no sítio, podemos então perceber não somente a importância do *locus* escolhido, mas também da materialidade[69] do Marco Zero de 1899, tendo em vista que é muito comum a substituição e preferência de elementos ditos modernos e mais duráveis ao rústico e perecível. A manutenção do marco zero de madeira em aroeira consiste num artefato que evoca a memória coletiva de luta, que determinou a primeira demarcação de sua Reserva, onde os Kadiwéu puderam acompanhar e orientar o engenheiro Barros Maciel na execução de seu serviço de delimitação, que consistiu no primeiro passo para o fim das perseguições feitas pelos brancos.

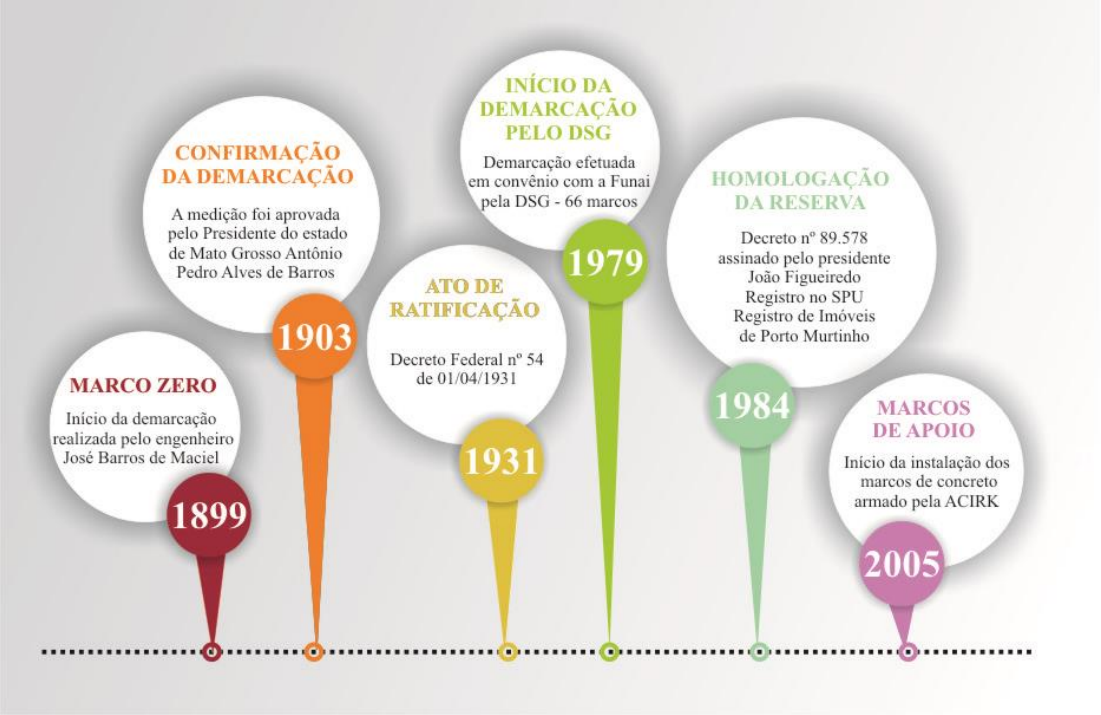
Assim, tendo em vista que a materialização dos outros marcos ratifica que "essa terra é nossa", a liderança kadiwéu solicitou que os dois marcos também fossem reconhecidos como patrimônio cultural do Brasil, estendendo a função simbólica do Marco Zero de Aroeira, o que entendemos ser de grande pertinência para reafirmar a importância local e do ato demarcatório.

Nesse sentido, compreende-se a manutenção da denominação do bem como "Monumento Indígena Marco Zero", nomenclatura utilizada pela ACIRK no pedido inicial, feito em 2010. Além disso, deve ser entendido que o monumento é composto de três marcos: o primitivo, instalado em 1899; o de concreto, instalado em 1979 pela DSG; e o marco de apoio, instalado em 2005 pela ACIRK.

---

[69] Aqui estamos utilizando o termo "materialidade", entendida por José Reginaldo Gonçalves como uma "dimensão elementar, ligada não só aos objetos materiais mas aos chamados fatos básicos da existência, às paixões e ao corpo humano". (GONÇALVES, 2007, p. 218).

Figura 56 - Atos que reafirmam a importância do Marco Zero de 1899



Fonte: Elaborado pela autora

Em relação aos marcos de apoio, o presidente da ACIRK, Ambrósio Silva, explicou que, entre os anos de 1988 a 2005, vários marcos implantados pela DSG foram depredados na Serra da Bodoquena, havendo a necessidade de recuperá-los, trabalho iniciado pela FUNAI e completado pela ACIRK.

Assim, a referida Associação obteve autorização junto ao órgão indigenista para a colocação dos marcos de apoio, com 50 cm acima do solo, no padrão daqueles implantados pela empresa SETAG[70], antes do Exército. No Termo de Autorização, é estipulada a obrigatoriedade dos marcos de apoio partirem sempre do Marco Zero colocado em 1899 e possuírem placa alusiva ao Termo de Autorização, emitido em 20 de outubro de 2005.

Durante esse processo, a FUNAI entendeu que não havia necessidade na construção dos marcos de apoio ao longo do curso do rio Naitaka[71], por ser um limite natural. No entanto, a ACIRK, posteriormente, fez obtenção das autorizações e licenças necessárias para executar a materialização ao longo do rio, com construção dos marcos de apoio. Essa ação foi necessária, pois muitos pecuaristas se instalaram dentro da Reserva Indígena Kadiwéu, município de Porto Murtinho, afirmando que estavam em Corumbá. Desse modo, a partir da

[70]Com a crescente invasão da Reserva Indígena pelos pequenos produtores rurais de Morraria do Sul, foi necessário realizar demarcação. Para tanto, foi contratada a empresa SETAG, que paralisou os trabalhos por falta de segurança pessoal de seus funcionários, principalmente no trecho da margem do rio Naitaka.

[71] No curso do rio Naitaka, coincide tanto a divisão dos municípios de Corumbá e Porto Murtinho, quanto a divisa da Reserva Indígena Kadiwéu.

divisa georreferenciada, futuramente, a Justiça Federal poderá confrontar as coordenadas geográficas referentes às posses das terras que estão em litígio.

Nesse sentido, foram colocados marcos de apoio ao longo do curso do rio Naitaka, trabalho feito em Convênio com a Prefeitura Municipal de Porto Murtinho, cujo limite com o município de Corumbá é o rio Naitaka. Em posse do relatório de demarcação georreferenciado, a Agência de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural (AGRAER), responsável pela divisão político-administrativa do estado do Mato Grosso do Sul, avaliou o referido documento e alterou os limites municipais entre Porto Murtinho e Corumbá, tendo, posteriormente, o IBGE corrigido também seu banco de dados (Ofício IBGE/PR nº 668, 21 de outubro de 2016).

Tabela 6 – Marcos de divisa da Reserva Indígena Kadiwéu construídos pela ACIRK, de 2005 a 20017 (Marcos de apoio)

Trechos	Nº de Marcos
Sobre a Serra da Bodoquena	115
Primeiro trecho do Rio Naitaka até o Morro do Pantanal, partindo da Serra da Bodoquena	85
Segundo trecho do Rio Naitaka até a barra com o Rio Nabileque	100
Primeiro Trecho do Rio Nabileque, margem esquerda, até a foz no Rio Paraguai	10
Trecho no Rio Paraguai, margem esquerda, até a foz do rio Aquidabã (Delta)	02
Primeiro trecho no Rio Aquidabã, margem direita (Delta)	03
Segundo trecho no Rio Aquidabã, margem direita, até a Serra da Bodoquena	43
Total	358

Fonte: Engenheiro Agrimensor Jair Terra, 30/11/2017 – Fornecido pela ACIRK.

Com relação ao ambiente no qual os marcos estão inseridos, destacamos a nascente do rio Naitaka. Do Marco Zero, é possível andar poucos metros até sua nascente. Durante a visita, encontramos um cenário curioso: como a cabeceira do rio estava seca, podemos perceber apenas a formação rochosa por onde o rio corre os primeiros metros. A sonoridade de água corrente era percebida um pouco mais adiante deste local, onde os índios apontaram ser a cabeceira. Estes informaram que *Niwitake* significa *traiçoeiro* em Kadiwéu, pois, em determinada época do ano, no desenvolvimento de seu curso, o rio desaparece.

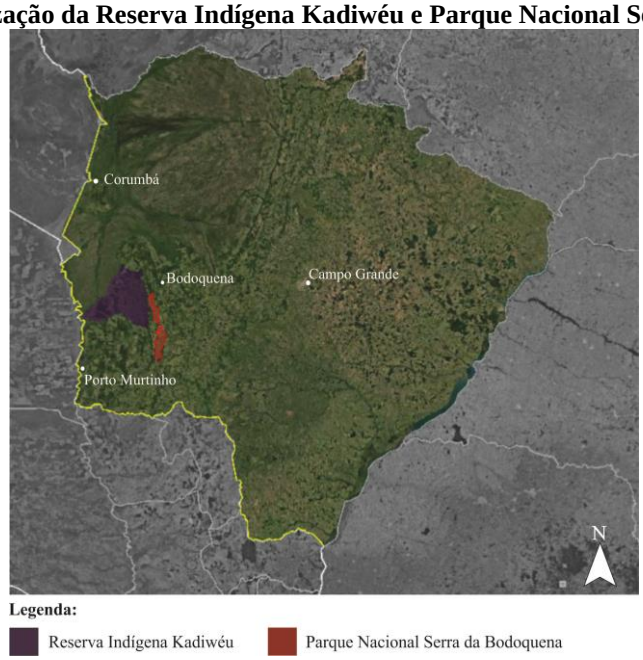
Figura 57 - Nascente do rio Naitaka



Fonte: Arquivo da autora (2017)

A Serra de Bodoquena tem aproximadamente 200 km de extensão – sentido norte-sul do estado, e 50 km de largura. Seu valor ambiental e patrimonial justificou a criação, no ano 2000, do Parque Nacional Serra da Bodoquena, com 76.481 hectares. Ressaltamos, porém, que esta área não sobrepõe a Reserva Indígena Kadiwéu. A Serra da Bodoquena é composta por um importante ecossistema, pois "é também zona núcleo das Reservas da Biosfera do Pantanal e da Mata Atlântica, atuando como importante elo entre os biomas Mata Atlântica, Cerrado e Pantanal" (CPRM *et al*, 2010, p. 16).

Figura 58 - Localização da Reserva Indígena Kadiwéu e Parque Nacional Serra da Bodoquena



Fonte: Base Google Earth, ICMBio e Funai

3.3. Valores atribuídos ao Conjunto de Marcos Zero da Reserva Indígena Kadiwéu

Figura 59 - Conjunto de Marcos Zero, objeto de estudo de tombamento.



Fonte: Arquivo da autora (2016).

Ao observarmos a imagem acima e analisarmos a composição formal e estética do conjunto de artefatos, podemos nos questionar sobre sua possível representação como patrimônio histórico e artístico nacional, constituinte de parte de um acervo merecedor de uma política pública, que visa à conservação de sua integridade física.

O que é tido e consagrado como patrimônio histórico e artístico nacional – levando-se em consideração o *rol* de bens selecionados e tombados pelo Iphan, a partir de uma construção histórica institucional - são bens de caráter monumental e excepcional, vinculados a fatos memoráveis da história do Brasil.

O início da trajetória das políticas preservacionistas no país está atrelado ao processo da formação do Estado Nacional brasileiro[72]. Assim, o acervo de bens tido como patrimônio histórico e artístico nacional remete a uma ideia de identidade única, que ocultou as diversas memórias e identidades brasileiras. Rubino (1996) faz severas críticas às primeiras décadas do

[72] Os projetos para o Brasil pós-independente buscaram promover uma coesão social brasileira. Assim, tornariam o Brasil uno e indivisível.

trabalho realizado por profissionais ligados ao movimento modernista, que estiveram à frente do Iphan:

> Para Rodrigo, cabia ao país a obrigação constitucional de zelar por esse conjunto de bens inscritos no livro do tombo. Esse conjunto, que podemos chamar de modelo reduzido, seria a marca da cultura e da civilização, oposição e resposta a categorias como território, paisagem, natureza. Somente através dessa marca humana seria possível recompor o caráter nacional do país, e **Rodrigo chegou a chamar esse conjunto de documentos de identidade**. O conjunto eleito revela o desejo por um país passado, com quatro séculos de história, extremamente católico, guardado por canhões, patriarcal, latifundiário, ordenado por intendências e casas de câmara e cadeia, e habitado por personagens ilustres, que caminham entre pontes e chafarizes (RUBINO, 1996, p. 98, grifo nosso).

Figura 60 – Igreja Matriz de Santo Antônio, Tiradentes/MG



Fonte: Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/377/. Acesso em abril de 2018.

Figura 61 – Forte São Marcelo, Salvador/BA



Fonte: Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1611/. Acesso em abril de 2018.

O reconhecimento dos bens com valores a partir de critérios de monumentalidade e excepcionalidade, e que foram realizados com exclusividade até a década de 1970 pelo Iphan, é o que a arqueóloga australiana Laurajane Smith (2006) denomina por Discurso Autorizado do Patrimônio (DAP)[73]. O DAP é um discurso realizado por especialistas de agências que legitimam as visões de mundo a partir das narrativas dominantes sobre nação. Entendemos que esse discurso promoveu uma visão consensual da história e, com isso, silenciou comunidades excluídas, tornando seus patrimônios culturais dissonantes.

A arqueóloga ainda enfatiza que o DAP prioriza os bens materiais que representam o passado universal e não plural, ou seja, dos grupos hegemônicos e, assim que adquirem o status de patrimônio, tornam-se bens imaculados. Destarte, a autora explora outros pontos que deveriam ser levados em consideração nos processo de patrimonialização. O primeiro ponto refere-se à identidade, cujo grupo elege bens simbólicos que definem seu *ethos*. Ainda

[73] Authorized heritage discurse (AHD).

enfatiza que não existe a necessidade de serem representados por artefatos monumentais, podendo até mesmo ser um lugar comum.

O segundo ponto diz respeito à intangibilidade do patrimônio, onde podemos chamar atenção para o ato de enxergar além do objeto material em si, acrescentando nessa leitura o que ele representa para seu detentor: valores, significados, experiências, memórias e as práticas culturais. Smith (2006) defende que deve haver uma fusão do patrimônio material e intangível (imaterial), pois os valores – intangível – é que são transmitidos pelo suporte físico.

Já o terceiro quesito refere-se à memória, que é parte constitutiva da identidade de um grupo. Neste caso, podemos evocar o episódio da participação dos Kadiwéu na Guerra do Paraguai, pois, a partir desse conflito, receberam suas terras como recompensa, o que traz um sentimento de segurança emocional (por não serem mais perseguidos) e continuidade histórica (subsistência e perpetuação de suas práticas culturais) desses povos indígenas, simbolizada pelo Monumento Indígena Marco Zero.

Outro aferidor apontado por Smith (2006) versa sobre o lugar, que, no nosso caso, podemos traduzir como a Reserva Indígena Kadiwéu. Este é responsável pela sensação de pertencimento, através dos significados particulares que evocam a memória, presentes em cada ponto geográfico e, principalmente, onde é possível construir a identidade de um povo. Ao mesmo tempo, podemos trazer outro ponto evidenciado por Smith (2006), denominado pela autora como *performance*, que, basicamente, são as experiências que se delineiam entre o patrimônio e seus detentores.

Diante do que foi evidenciado, convidamos o leitor para uma análise, no qual levará em conta, sobretudo, a memória e identidade do povo kadiwéu, representado pelas "coisas" (marcos zero), para além dos padrões consagrados pelas ações da autarquia federal, ampliando a noção de patrimônio e valorizando narrativas que atribuem novos valores a bens materiais representativos de outros grupos sociais do país, conforme aponta Smith (2006).

O conceito de patrimônio que delinearemos aqui será aquele vinculado ao conceito constitucional, o qual se evidencia como **patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material** e imaterial, **tomados** individualmente ou **em conjunto**, **portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira**[74].

Assim, neste sentido, o patrimônio cultural ganha uma dimensão social, ou seja, "o valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e

[74] Art. 216 da Constituição Federal de 1988.

interesses historicamente condicionados" (FONSECA, 2000, pp. 11-12). Ulpiano Bezerra de Meneses também faz considerações sobre o protagonismo que os portadores devem ganhar nas representações culturais, e não somente os valores intrínsecos às "coisas".

Tentaremos esboçar um paralelo entre as reflexões que Meneses (2012) faz a partir de uma imagem que se passa em uma catedral francesa - demonstrando as relações entre diversos sujeitos que estão interagindo com o bem cultural; e o conjunto de marcos zero. Procuraremos comprovar, nessa mesma ótica, a importância da dimensão social na seleção do que é considerado patrimônio. O que Meneses descreve a partir da imagem é o seguinte:

> Nessa imagem, no interior hierático, solene e penumbroso de uma catedral gótica (Chartres), aparece uma velhinha encarquilhada, de joelhos diante do altar-mor, profundamente imersa em oração. Em torno dela, a contemplá-la interrogativamente, dispõe-se um magote de orientais, talvez japoneses. A presença de um guia francês nos permite considerar que se tratam de turistas em visita à catedral. O guia toca os ombros da anciã e lhe diz: - "Minha senhora, a senhora está perturbando a visitação". Eis um retrato impressionante da perversidade de certa noção de patrimônio cultural vigente entre nós (MENESES, 2012, p. 26).

A partir dessa situação, o autor discorre sobre as relações delineadas entre o bem cultural e o habitante local, e o mesmo bem *versus* turistas. A velhinha possui uma relação de pertencimento, cujo bem cultural ativa a memória e fortalece a identidade. Sua relação com a catedral é existencial. Além disso, o sentido que a catedral tem para a habitante local confere uma qualificação para a igreja. Já a relação dos turistas para com o bem cultural, segundo Meneses, é "desterritorializada, secionada de seu cotidiano". Para os turistas, a experiência com o bem cultural depende do especialista, tratando-se de uma relação superficial com "uso cultural".

Diante desse cenário, a catedral (bem cultural) necessita da velhinha para se qualificar diferencialmente (sentido, valor, prática). O mesmo ocorre com o Monumento Indígena Marco Zero e os Kadiwéu. Esse conjunto de marcos é um local de referência para sua identidade. Neles, estão condensados os sentidos de sua história, cuja existência depende, imperativamente, de seu território, suas práticas culturais, suas lutas pela disputa territorial – que ainda estão ocorrendo – atribuindo a eles uma identidade e intensificando a memória. Essa é a dimensão imaterial desse bem cultural de natureza material. Trata-se de um bem material que não se finaliza nele mesmo, ele vai além da materialidade que se apresenta a nós, propõe uma narrativa histórica e de referência cultural.

Guardadas as devidas diferenças em nosso exemplo – que podemos condensar no apelo estético da catedral, bem diferente da simplicidade do Monumento Indígena Marco Zero – trazemos à reflexão que nossa "velhinha" (os Kadiwéu) é que imbuem o bem cultural de

significado. O "outro" (no exemplo, representado, em parte, pelos turistas, mas, principalmente, pelos detentores do DAP, que atribuem à Chartres sua monumentalidade) não pode prescindir da qualificação diferencial dada pelo detentor do patrimônio, sob o risco de, conforme o exemplo, causar uma elitização de um bem cultural, dissociando-o de seus reais valores, sentido e das práticas a ele associadas.

Certamente, o exercício para compreender as significâncias de uma cultura diferente da nossa não é fácil, mas é preciso ser exercitada. De acordo com Daniel Munduruku (2009, p. 16) "ninguém pode querer escutar a narrativa da criação do mundo com os ouvidos racionais. É preciso escutá-la com o coração. Se ela conseguir adormecer dentro do coração, quando acordar sairá como história nova, contada a partir do sonho do contador". No caso do Monumento Indígena Marco Zero, temos que tentar enxergar para além de simples atos demarcatórios da terra indígena.

Tanto o marco primitivo em madeira, que transparece em si uma ancianidade (não só visível aos olhos, mas também pelo documento de sua instalação, anexo a este trabalho), como os marcos construídos em concreto, carregam uma dimensão social e cultural, descortinando as experiências do contato interétnico, formas de expressão, celebrações, modos de vida, ancorados em um território e simbolizados por objetos elegidos como o seu patrimônio, como o caso do monumento indígena em questão. Desse modo, de acordo com Laurajane Smith, o patrimônio é constituído de:

> (...) experiências que podem acontecer em locais ou durante a atuação de certos eventos; é um processo de recordação e produção de memória - de mediação cultural e mudança social, de negociação e criação e recriação de valores, significados, entendimentos e identidade. Acima de tudo, o patrimônio é um processo cultural ativo e vibrante de criação de laços através de experiências compartilhadas e atos de criação [75] (Smith, 2006, pp. 307-308).

Assim, os Kadiwéu são os atores principais nesse processo de patrimonialização, pois, como dito anteriormente, eles foram os responsáveis por atribuir diversos sentidos a esses bens ao longo do tempo, e são responsáveis por definir o valor patrimonial. Nesse sentido, os valores que podem ser atribuídos ao Monumento Indígena Marco Zero, e que justificam seu tombamento, dialogam inteiramente com a ideia de referência cultural, pois

---

[75] […] experiences that may happen at sites or during the acting out of cer- tain events; it is a process of remembering and memory making – of mediating cultural and social change, of negociation and creating and recreating values, meanings, understandings and identity. Above all, heritage is an active, vibrant cultural process of creating bonds through shared experiences and acts of creation (Smith, 2006, pp. 307-308).

“enfatizam a diversidade não só da produção material, como também dos sentidos e valores atribuídos pelos diferentes sujeitos a bens e práticas sociais” (FONSECA, 2000, p. 13).

Configurado o elo indissociável do ser kadiwéu e seu território, e considerando esse vasto território, palco das mais diversas práticas culturais, nossa proposta consiste em legitimar os objetos reivindicados como patrimônio cultural pelo grupo indígena em questão, e valorar o território a partir de um conceito elaborado pelo geógrafo Vincent Berdoulay (1985). O referido autor trabalha com o conceito de ideologia espacial, ou seja, quando o espaço assume papel preponderante para a compreensão de um universo ideológico, o qual permeia as relações sociais e simbólicas que, além de tudo, trazem uma intenção e os anseios de um grupo.

Em conformidade com Berdoulay (1985), Sotratti (2013, pp. 605-606) expõe sobre a existência de três eixos de aproximação da ideologia com o espaço: “os conflitos sociais gerados por imposições ideológicas, o poder simbólico da cultura e da paisagem e a aproximação entre totalidade e finalidade no espaço”, sendo que, neste caso, utilizaremos a última abordagem. Com isso, podemos dizer que as lideranças kadiwéu, ao solicitarem o tombamento do Conjunto de Marcos Zero, elegeram essa espacialidade como representante de uma totalidade do território. Essa seleção espacial sintetiza a Reserva Indígena como estratégia para reforçar a importância dos Kadiwéu, e, consequentemente, da sua cultura perante o Estado brasileiro.

A parte pelo todo (Monumento Indígena Marco Zero pela Reserva Indígena Kadiwéu), carregada de sentidos simbólicos, será valorada e classificada a partir da sobreposição da ferramenta embrionária preservacionista da União – o tombamento – e o conceito de patrimônio mais recente, trazido pela Carta Magna de 1988. Assim, buscaremos priorizar a vida social, já contemplada nas políticas de reconhecimento do patrimônio imaterial, para o patrimônio material.

3.3.1. Valor etnográfico: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico.

De acordo com o Iphan, os valores etnográficos são valores de referência para determinados grupos sociais. Recorrendo ao Dicionário Iphan do Patrimônio Cultural (2015) complementamos o seguinte sobre esse valor: [...] é um valor de tombamento que se relaciona à apreensão da cultura pela coisa material. [...] **a identidade da coletividade como elemento**

de aferição para a atribuição de valor é muito relevante, porque permite o reconhecimento do papel fundamental que o grupo de referência possui para a continuidade de um bem cultural, cujo valor atribuído é o etnográfico.

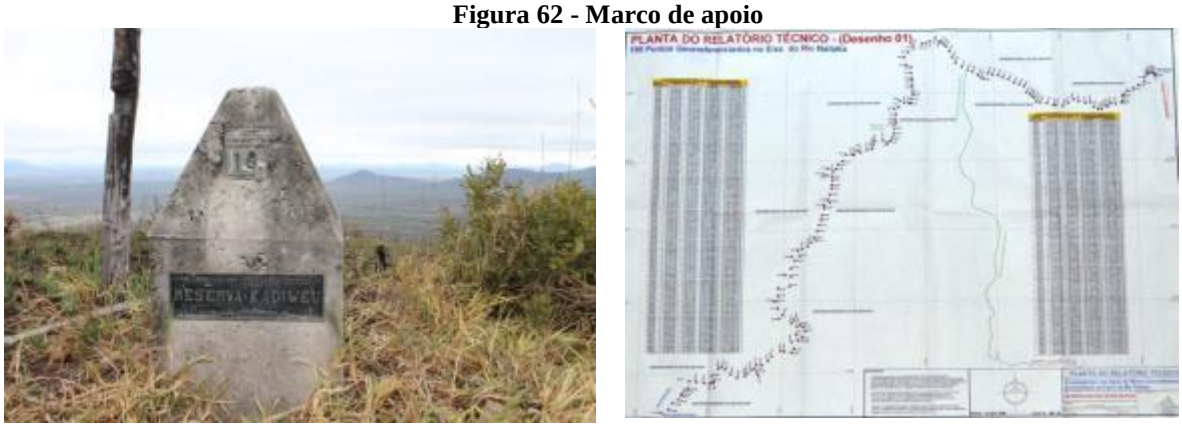
Diante desse conceito, de que a identidade é responsável por atribuir valor no patrimônio, afirmamos que uma das formas de se compreender a identidade kadiwéu deve ser engendrada através das relações que estabeleceram com o seu território através do tempo. É possível perceber que o território é um elemento definidor da organização social e cultural Kadiwéu. Importante salientar que alguns marcos históricos foram balizadores de mudanças na sua forma de relacionar com o território e com o mundo. Com isso, acrescentamos o seguinte sobre a questão de identidade:

> Partimos do pressuposto geral de que toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente por meio do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo, assim, parte fundamental dos processos de identificação social [...] toma obrigatoriamente como um de seus referenciais centrais o território ou, num sentido mais restrito, uma fração do espaço (COSTA, 2013, p. 235).

O fundamental para compreender o Monumento Indígena Marco Zero não são os objetos em si, mas a dimensão simbólica que ele representa da propriedade do território (parte pelo todo), palco das práticas culturais que definem o ser kadiwéu. Além disso, ilustra também a relação Kadiwéu e não indígenas, funcionando como foco de resistência de sua cultura.

Os marcos denotam, também, para os Kadiwéu, a certeza pela manutenção de suas terras, responsável pelo sustento material e espiritual. Assim, trazemos novamente as afirmativas “o índio não entra em terra que não é dele, mas se o branco entrar no que é dele, o índio tira” e “ esse campo custou o sangue de nossos avós”. Essas questões ficam explícitas quando, no restante dos limites territoriais, também são instalados os marcos de apoio, conforme imagens abaixo, enquanto recurso de legitimação territorial. O intuito, talvez, seja uma substituição do ato de percorrer a linha.

Figura 62 - Marco de apoio



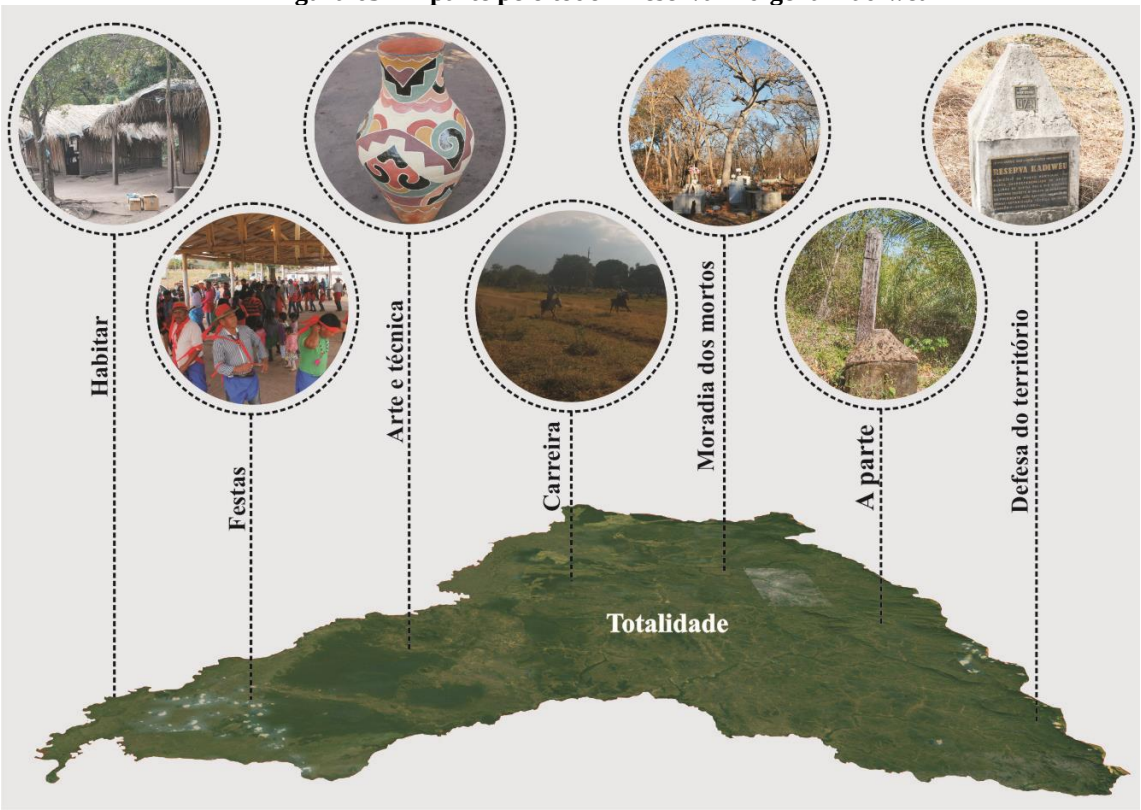
Fonte: Arquivo da autora (2016) e ACIRK, respectivamente.

Trata-se aqui de definição trazida por Paiva (2012), de um patrimônio simbiótico, pois os hábitos, crenças, técnicas, enfim, sua cultura só se efetiva mediante a existência de um território, ressaltando que o Monumento Indígena Marco Zero representa a parte pelo todo. Ao passo que o território, sem essas manifestações, torna-se apenas uma base geográfica qualquer. Nas palavras de Paiva (2012, p. 124) "a ausência de um anula o outro".

Ainda discorrendo sobre a ideologia espacial, compreendida pela relação entre "a parcialidade e totalidade", podemos inferir que o Conjunto de Marcos Zero adquire outro *status*, pois ali é que se materializa o conhecimento Kadiwéu sobre os limites de todo o seu território. As novas lideranças, que venham assumir o controle da Reserva devem, assim, assimilar e reconhecer os limites e representações do território através do Monumento Indígena Marco Zero.

Assim, entendemos que o Monumento Indígena Marco Zero sintetiza a totalidade da Reserva Indígena Kadiwéu, que é responsável pelo sentimento de pertencimento desse povo a esse *locus*, que torna possível ativar a memória do grupo e perpetuar sua cultura através de algumas manifestações como: a arte, a festa, o culto aos mortos, a defesa do território, o local de moradia e transmissão de saberes passados de geração para geração.

Figura 63 - A parte pelo todo - Reserva Indígena Kadiwéu



Fonte: Elaborado pela autora.

3.3.2. Valor histórico: Livro do Tombo Histórico

Além das considerações que tecemos até o momento, é imprescindível colocarmos em perspectiva o valor histórico que, por meio das narrativas e representações do povo kadiwéu, pode ser atribuído ao Monumento Indígena Marco Zero, reforçando sua natureza social e sua importância como patrimônio nacional.

O Conjunto de Marcos Zero, assim como a arte kadiwéu, deve ser considerado como elemento de mediação entre os Kadiwéu e os brancos, pois constitui-se como ponte fundamental para estabelecer as relações sobre a forma como querem ser vistos pelo restante da nação brasileira. As mulheres kadiwéu já são conhecidas pelo peculiar grafismo presente nas peças cerâmicas: Senhoras da Arte. Já o Conjunto de Marcos Zero representa a herança

recebida pelas autoridades brasileiras como recompensa e reconhecimento pela participação na Guerra do Paraguai: Senhores da Guerra[76].

Durante a construção do Capítulo I, foi demonstrada largamente a relação entre os Kadiwéu e os portugueses, e como os primeiros serviram, durante muito tempo, como fronteira viva à coroa de Portugal contra possível invasão espanhola. É inegável a importância dos Kadiwéu na manutenção do território que hoje se constitui a fronteira do Brasil. No entanto, a partir da Guerra do Paraguai é que ganharam a legitimidade jurídica sobre seu território, fruto do reconhecimento pela participação na guerra. A importância de se lograr vencedor nesse episódio bélico não é somente para os Kadiwéu. Por ser o último conflito armado na questão do Prata, é responsável, como dito acima, pelos limites territoriais do Brasil.

Em razão de sua participação e função histórica na Guerra do Paraguai, os Kadiwéu receberam, de Dom Pedro II, as terras que ocupavam tradicionalmente. Apesar de não haver documento que comprove o fato, é possível que houvesse alguma ligação entre eles e o Imperador, pois este demonstrou gratidão ao conceder-lhes a primeira matéria da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, fundado sob seus auspícios e também a partir do relato a seguir.

> O Imperador D. Pedro II estava tão certo da influência decisiva dos intrépidos índios cavaleiros nessa incorporação, que recomendava, com particular carinho e elevada gratidão, aqueles silvícolas amigos, como o fez ao General Mello Rego, quando este regressava de Cuiabá, depois de cumprido seu período de governo: – "Como vão os meus amigos Guaicurus? Que notícias me dás deles?" E ao saber que viviam dispersos e caminhavam fatalmente para a extinção: – "Eles muito me merecem e, ao menos por gratidão, não deveríamos deixa-los chegar a esse estado" (SENA, 1983, p. 97, apud SILVA, 2014, p. 110).

Percebemos tamanha a importância da Guerra do Paraguai, que o episódio bélico se fez presente com o reconhecimento e patrimonialização do Forte de Coimbra, município de Corumbá/MS, nas políticas preservacionistas do Iphan. Tombado no ano de 1974, "ao se considerar este monumento como um marco histórico dos feitos legendários verificados nas lutas pela defesa do território nacional" (Processo nº 917-T-74, fl. 03 – Edgard Jacinto da Silva). Ou ainda, em outras palavras, "Sítio de lutas heroicas, o centenário baluarte do oeste brasileiro deve ser inscrito no Livro do Tombo Histórico". (Processo nº 917-T-74– fl. 11 - Lygia Martins Costa).

---

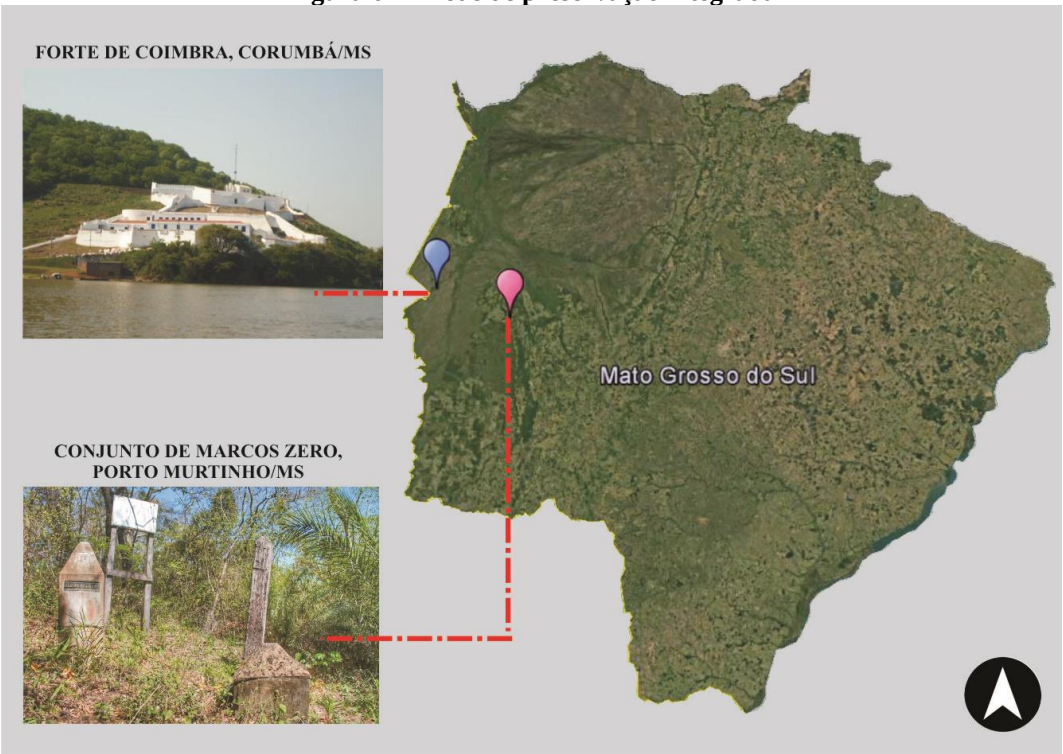
[76] Duas publicações que versam sobre a história e cultura do povo kadiwéu foram intituladas como "Kadiwéu: Senhoras da Arte, Senhores da Guerra", apreendendo o *ethos* dessa nação.

Com a proposta de tombamento do Monumento Indígena Marco Zero Kadiwéu, entendemos que permitirá um melhor entendimento sobre a formação do território brasileiro e uma apreensão plural da Guerra do Paraguai. Traz à tona, principalmente, que esta epopeia não foi realizada exclusivamente com inesgotáveis esforços das tropas do exercício brasileiro, mas a somatória da presença de indígenas, negros e colonos. É fundamental o reconhecimento da participação da nação guerreira, que ainda reverbera entre os Kadiwéu, com o seguinte relato:

> Quando os índios Kadiwéu começaram a viajar para Porto Coimbra. Quando chegaram lá no Forte Coimbra e o capitão recolheu eles numa mangueira. Daí ficaram aguardando a chegada dos paraguaios e quando avisaram para eles que já estava na hora da briga com os paraguaios. Os brasileiros brigaram e os brasileiros brigaram juntos contra os paraguaios. Eles deixaram os índios Kadiwéu dentro da mangueira e os brasileiros brigando. Os paraguaios correram e deixaram o navio deles sem ninguém.
> Os paraguaios queriam matar o capitão do exército de Forte Coimbra. Os índios não esperaram mais aviso, já pularam a mangueira sem ordem, para acudir o exército. Brigaram e mataram bastante paraguaio, mataram tudo, não escapou ninguém. O capitão do Forte Coimbra agradeceu os índios [...] (Depoimento de João de Barros, jul/89 – SIQUEIRA JR., 1996, p. 214).

Com o reconhecimento do Monumento Indígena Marco Zero, pretende-se criar uma rede de elementos (bens culturais) que dão sentido à história, cuja função é complementar e ampliar os valores dessa guerra. Não se pode continuar querendo compreender o Brasil sem levar em consideração o papel desempenhado pelos componentes indígenas no seu povoamento. O conjunto de bens em questão – Forte de Coimbra e Monumento Indígena Marco Zero, ambos localizados no estado do Mato Grosso do Sul – narra uma luta pela conquista da terra, e é de extrema importância reconhecer os Kadiwéu na constituição da identidade brasileira e incluí-los na história oficial do país. Trata-se de um patrimônio histórico, material, humano e social – a história de um povo inexistente, até então – no âmbito nacional.

Figura 64 – Rede de preservação integrada



Fonte: Elaborado pela autora.

Outra questão, que merece ser relatada, versa sobre a importância do reconhecimento oficial das terras dos Kadiwéu dentro do contexto da história de demarcação das terras indígenas no Brasil. Assim, chamamos atenção sobre a forma que esse assunto fora tratado ao longo do tempo, desde o contato com os portugueses. Durante o período colonial, a legislação reconheceu os direitos territoriais dos índios no Brasil[77]. Entretanto, esse reconhecimento, conforme afirma Carneiro da Cunha (1987) era *de jure*, ou seja, apenas na teoria, pois na prática o esbulho ainda se fazia presente e de forma reiterada.

Já a legislação do império se caracterizou de forma negativa quanto ao reconhecimento dos direitos indígenas, pois estes não foram considerados como parte constituinte da nação. Contudo, ainda era mantido o "direito sobre suas terras". Um dos diplomas legais que merece ser ressaltado é a Lei das Terras (Lei nº 601, 18/09/1850), que previa que fossem reservadas, das terras devolutas, terras para a colonização dos indígenas. Com isso, o mecanismo para o processo de esbulho ocorreu da seguinte forma:

> Começava-se por aldear "hordas selvagens", no mais das vezes dentro de seu território original, mas reduzindo assim sua ocupação desse território. Aos poucos, porém, tentava-se fazer passar essas terras originais por terras de aldeamentos, como se fossem distintas das terras imemoriais e apenas reservadas nos termos da Lei das Terras (art. 12) e do Regulamento de 1854 (arts. 72 a 74). Ao mesmo tempo,

[77] Cartas Régias de 30 de julho de 1609; Alvará de 1º de abril de 1680; Lei pombalina de 6 de julho de 1755, entre outros.

> arrendavam-se ou aforava-se terras dentro das dos aldeamentos, o que era permitido pelo Regulamento das Missões de 1845 (Decreto nº 428, de 24.7.1845, art. 1º, §§ 12, 13 e 14), embora se soubesse, à época, dos efeitos nefastos dessa prática e que um membro do Conselho de Estado houvesse protestado publicamente contra essa possibilidade. Aos poucos, os foreiros e arrendatários começavam a pressionar as Câmaras Municipais e os próprios Governos Provinciais para obter os terrenos dos índios. Sob pretexto de que eles haviam abandonado o local ou se achavam "confundidos com a massa da população" – essa população que havia sido introduzida pelo próprio sistema de aforamento e arrendamento [...] (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, pp. 69-70).

A partir de 1890, a demarcação das terras indígenas passou a ser defendida pelos positivistas perante a Constituinte, mas esse diploma legal republicano, de 1891, além de não acolher as propostas do apostolado positivista, sequer mencionou os indígenas no seu teor. Isso explica a falta de poder que o SPI, criado em 1910, tinha para reconhecer as terras indígenas. O que de fato ocorreu foi a transferência das terras devolutas para os Estados federados, estando reservada à União apenas as terras necessárias para a defesa das fronteiras, fortificações e construções militares, bem como para a construção de estradas de ferro federais. Desse modo, o governo federal só demarcava terras indígenas após entendimentos com os governos estaduais e municipais.

Com isso, os governos estaduais e municipais acabavam praticando uma política de confinamento, cujas terras demarcadas possuíam dimensões diminutas. Essa prática sobre as terras indígenas permaneceu inalterada até os anos 1960, em que pesem as Constituições de 1934, 1937 e 1946 terem dispositivos reconhecendo a posse dos índios sobre as terras por eles ocupadas (ARAUJO et. al., 2006).

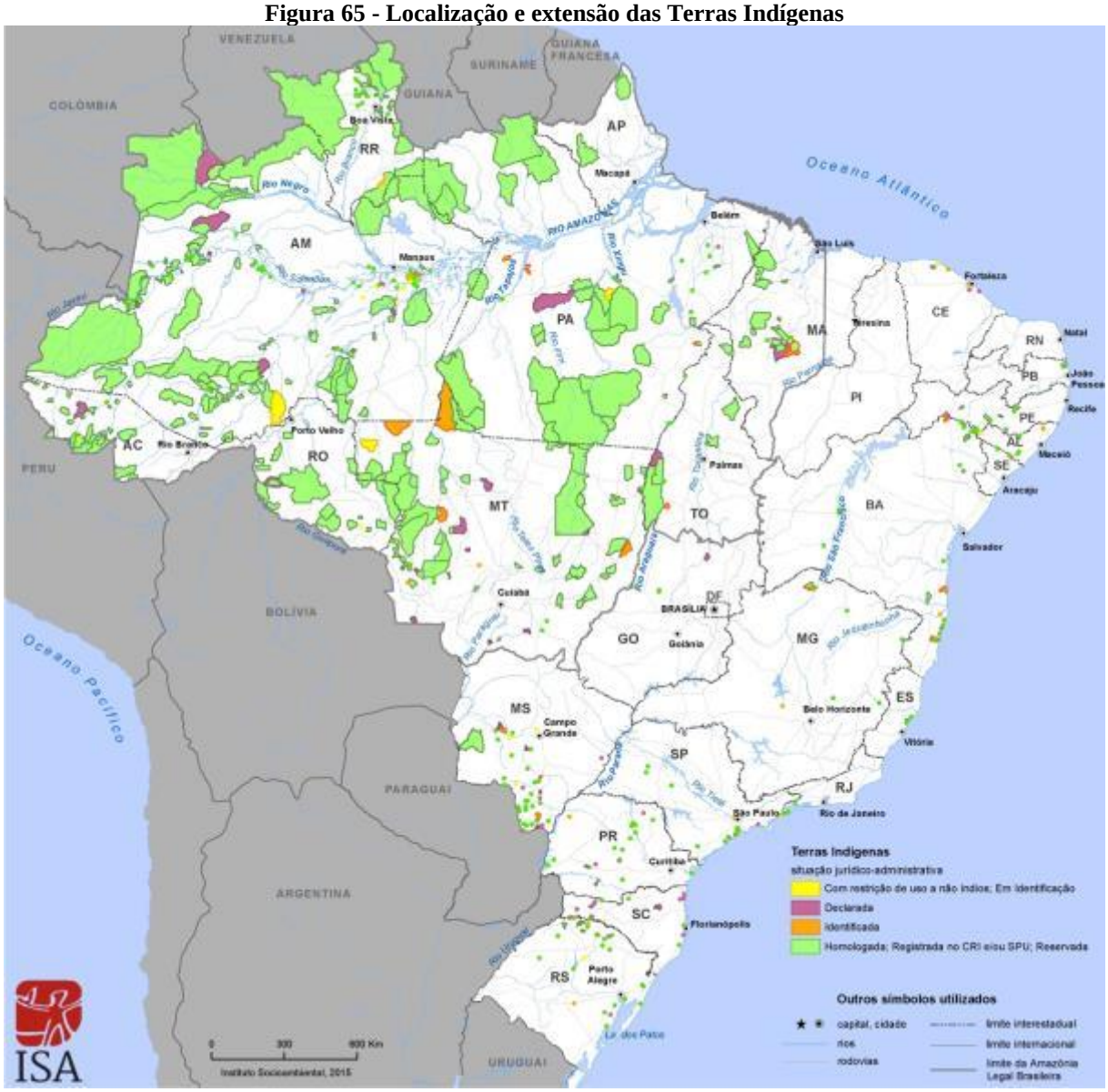
A primeira grande terra indígena demarcada no Brasil foi o Parque Indígena do Xingu (PIX), em 1961[78]. Até então, apenas pequenas glebas eram demarcadas[79]. Se compararmos a demarcação do PIX com a demarcação da Terra Indígena Kadiwéu, cujo início ocorreu no final de dezembro de 1899, com a instalação do marco zero de aroeira pelo governo estadual, temos a anterioridade deste último em 62 anos. Isto posto, podemos vislumbrar a importância desse fato para a história do reconhecimento dos direitos indígenas e, sobretudo, ao direito à demarcação de suas terras. Acrescente-se que a demarcação da Reserva Indígena Kadiwéu ocorreu em momento anterior à própria criação do órgão indigenista, o SPI, corrida em 1910.

---

[78]HARARI, Isabel. 2018. Disponível em: < https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-xingu/parque-indigena-do-xingu-comemora-57-anos>

[79]Também é digno de nota que a Reserva Indígena Kadiwéu possui a maior extensão fora da Amazônia Legal.

Figura 65 - Localização e extensão das Terras Indígenas



Fonte: Instituto Socioambiental. Disponível em: < https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs>

3.2.3. Delimitação do tombamento e do entorno

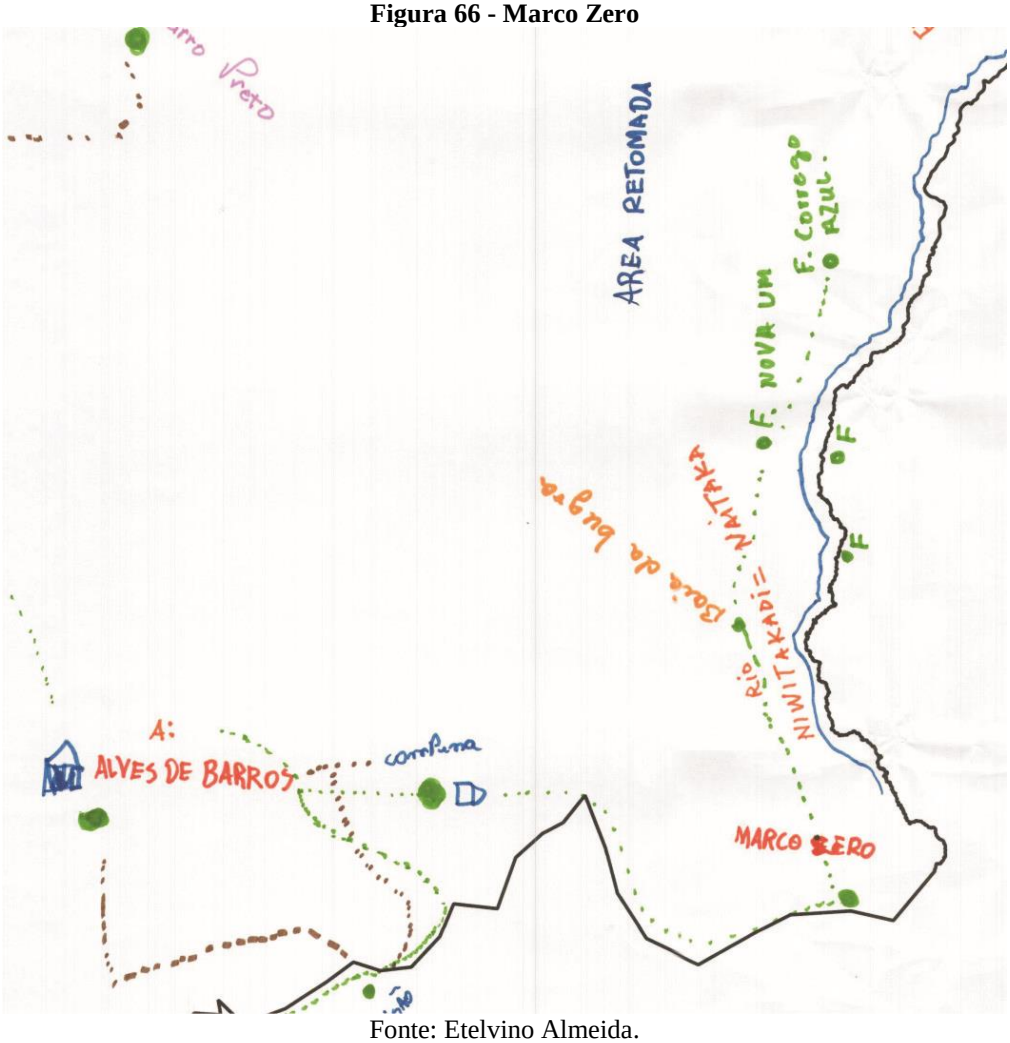
A Portaria Iphan nº 11/1986, que versa sobre as normas de procedimentos para os processos de tombamento, em seu artigo 4º, §1º, informa sobre a necessidade de delimitar a área tombada e sua respectiva área de entorno.

Considerando o conceito adotado de ideologia espacial de aproximação entre totalidade e finalidade no espaço, seria discricionário eleger uma área tombada frente à uma terra indígena de aproximadamente 539 mil hectares. Assim, considerando que os marcos são

responsáveis por essa representação da totalidade, o tombamento abrangerá apenas os elementos – o primitivo, instalado em 1899; o de concreto, instalado pelo Diretoria de Serviço Geográfico do Exército, em 1979; e o de concreto, instalado pela ACIRK, em 2005. Esse conjunto é que agrega os valores descritos anteriormente: o etnográfico e o histórico.

Pensando no componente entorno, para além do aspecto da visibilidade descrita no Art. 18 do Decreto-Lei nº 25/1937, mas enquanto uma área que permite manter uma qualidade ambiental e paisagística para a fruição do bem tombado, entendemos que um círculo, cujo raio tendo como ponto central o Marco Zero primitivo até a cabeceira do rio Naitaka resguardaria a ambiência dos bens tombados. Com a delimitação dessa área, qualquer intervenção que pudesse acarretar em uma descaracterização, ou perda de continuidade espacial, seria analisada previamente pelo Iphan. Um dos aspectos que deve ser levado em consideração é o contexto em que o bem está inserido, pois os bens materiais indígenas convivem harmoniosamente com a vegetação nativa.

Figura 66 - Marco Zero



Fonte: Etelvino Almeida.

3.4. Aspectos para o futuro

Uma vez que o ato do tombamento for efetivado, sua principal função é a conservação do bem material, conforme estabelece o art. 1º do Decreto-lei nº 25/1937:

> Constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e **cuja conservação seja de interesse público**, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico (BRASIL, Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937).

Por sua vez, as exigências para sua conservação deverão obedecer às motivações e os respectivos valores atribuídos, que justificaram a tutela por parte da União. A partir do reconhecimento pelo órgão federal, o bem estará sujeito às ações de fiscalização, a fim de se protegê-lo contra um possível dano, mutilação e/ou descaracterização.

Consequentemente, pensando na gestão futura do bem, existe uma resistência, por parte do Iphan, para efetivar o tombamento das coisas cuja perenidade é contestável. Neste ínterim, o tronco chantado em 1899, parte integrante do Monumento Indígena Marco Zero da Reserva Indígena Kadiwéu, será alvo de muitas críticas, contestações e incertezas, pois, como vimos anteriormente, seu estado de conservação é preocupante.

Assim, aqui vamos expor algumas propostas para possibilitar maior longevidade desse bem. Para tanto, uma das alternativas é se utilizar do acervo resultante de um grande esforço de pesquisas científicas e Normas Técnicas Nacionais para reabilitação de estruturas em madeira. Em sua grande maioria, essas produções estão voltadas para o uso da madeira em sistemas construtivos. Porém, alguns ensinamentos e diretrizes podem ser transpostos para o nosso caso.

Além das bibliografias específicas sobre o suporte do bem material (a madeira), pode-se também utilizar de documentos basilares de caráter indicativo, que auxiliam nas práticas preservacionistas: as Cartas Patrimoniais e as Convenções. Estes são oriundos de discussões que tentaram sintetizar e trazer a resolução de questões envolvidas na preservação de bens culturais de um determinado momento, a partir do esforço de várias nações. Esses documentos também podem servir de parâmetro para que, mais tarde, sejam criadas normas de intervenção e gestão específica para esses bens, em especial o Marco Zero de Aroeira.

Um dos documentos que podemos utilizar são os Princípios para a Preservação das Estruturas Históricas em Madeira (1999)[80], produzido para fornecer orientações para construções erigidas, total ou parcialmente, em madeira, e que sejam dotadas de significado cultural. Diante da coincidência do suporte físico, podemos trazer parte de seus apontamentos para nosso bem, que não possui valores estéticos ou os valores do DAP, mas sim valores outorgados por sua comunidade.

Sendo assim, no referido documento, é apontada a necessidade de realizar um diagnóstico profundo e acurado da condição e das causas da degradação, antes de qualquer intervenção no bem cultural. Uma vez que, na descrição do bem, realizada anteriormente, foi apontada a presença de fungos e fendilhamento em sua extremidade superior, e considerando que a gama de agentes de deterioração de madeira é muito mais extensa, faz-se necessário esse aprofundamento.

Podemos citar brevemente, entre os agentes bióticos, as bactérias, cupins, brocas, formigas-carpinteiras e abelhas carpinteiras. Com relação aos agentes abióticos, o Marco Zero em Aroeira tem a vantagem de não sofrer danos por agentes físicos, como os mecânicos (tração, torção, sobrecargas, flambagem etc.). No entanto, temos, como agentes atmosféricos que atuam diretamente sobre ele, os seguintes: ação de raios ultravioleta, intemperismo, ações do vento, raios atmosféricos, inchamento e retração da madeira. Sendo assim, pela sua localização e forma de instalação, ele apresenta um alto potencial de risco de biodeteriorização por apodrecimento, devido ao calor, seu contato direto com o solo e pela abundância de chuvas na região.

Diante do grande número de agentes biodeterioradores[81], e indo ao encontro do exposto no documento Preservação das Estruturas Históricas em Madeira (1999), de início, deve-se identificar, localizar e quantificar as patologias para avaliar o real estado de conservação e degradação, para, somente em posse desses dados, propor uma medida de proteção para o bem.

Brito (2014) elenca em seu trabalho as principais "técnicas de inspeção não destrutiva (NDT)", cuja finalidade é identificar as propriedades físicas e mecânicas da madeira sem alterar suas características, possibilitando a continuidade de seu uso. O referido

[80] Documento adotado pela Assembleia geral do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS), ocorrida no México em outubro de 1999.

[81] São os cupins, brocas, bactérias, fungos – emboloradores, manchadores e apodrecedores – e perfuradores marinhos (não se aplicam ao caso).

autor faz um resumo das técnicas de inspeção *in loco*, utilizadas para detectar a deterioração na madeira, exposta a seguir.

Tabela 7 - Resumo das técnicas de inspeção in loco

Técnicas para detectar deterioração na madeira	
Técnicas tradicionais de inspeção	▪ Técnica de inspeção visual ▪ Sondagem superficial ao puncionamento [ingl.: Porbing] ▪ Sondagem superficial com picoteamento [ingl.: Pick test] ▪ Percussão: Interpretação sonora com martelo [ingl.: Sounding] ▪ Perfuração com análise tátil/visual [ingl.: Drilling] ▪ Medidor de umidade ▪ Termohigrómetros
Técnicas especiais de inspeção	▪ Microperfuração controlada Resistograph ▪ Medidor de densidade superficial Pylodin ▪ Ultrassons ▪ Termografia ▪ Raio-x ▪ Emissão acústica

Fonte: Brito, 2014, p. 121.

Para a realização desse diagnóstico de conservação, pode-se contar com diferentes profissionais, que se estendem desde engenheiros até arquitetos, tecnólogos em estruturas de madeira e restauradores. Como já mencionado anteriormente, o Marco Zero de Aroeira já se encontra em processo de deterioração. Assim, com um diagnóstico preciso, pode-se utilizar de técnicas que visam deter esse processo, conferindo certo grau de proteção, evitando a reincidência dos agentes deterioradores.

Em um primeiro momento, essa preservação e/ou proteção da madeira pode estar relacionada ao aumento de sua resistência aos organismos biodeterioradores. Partindo do pressuposto de que o bem não deverá ser extraído de seu sítio para laboratórios[82], por ser um referencial físico-simbólico de delimitação da Reserva, tem-se abaixo uma das opções para tratamento *in loco*:

> [...] os tratamentos *in loco* devem envolver em aplicações de produtos químicos de preservativos para prevenir ou impedir biodeterioração dos elementos estruturais existentes. Normalmente são utilizados dois tipos de tratamento: tratamentos de superfície e fumigantes. Os tratamentos de superfície são aplicados para impedir a infecção na madeira exposta, enquanto que os fumigantes são utilizados para tratar a biodeteriorização interna. (BRITO, 2014, p. 220)

[82] A retirada do bem da Reserva Indígena, mesmo que para serviços de restauração, além de ser uma questão inadmissível para os Kadiwéu, também tem amparo na Carta de Veneza (1964), que afirma que o monumento é inseparável da história de que é testemunho e do meio em que se situa.

Cabe ressaltar que a fumigação não tem caráter preservativo, apenas curativo, pois, após a liberação do gás, nenhum resíduo permanece na madeira, que possa conferir proteção posterior. Uma de suas vantagens é o alto poder de difusão dos gases, que possibilita uma penetração profunda na madeira (LEPAGE, et. al., 1986).

Já a aplicação de produtos químicos, se for o caso, deve receber especial atenção, a fim de averiguar se esse tipo de tratamento *in loco* é o mais indicado, devido o potencial de dano ambiental dos produtos a serem utilizados, pelo agravante do contato do Marco Zero direto com o solo e sua proximidade com a nascente do rio Naitaka[83].

Com relação ao intemperismo, causador da retração da madeira e do fendilhamento, existem dois tipos de acabamento (ou tratamento) industrializados para proteger a superfície do objeto: um primeiro grupo, que forma uma película ou camada, recobrindo a superfície; um segundo grupo, que penetra através da superfície, não formando uma película.

No primeiro grupo, encontram-se os materiais mais conhecidos – tintas, vernizes e lacas, enquanto que, no segundo, estão os repelentes de água e os *stains*. Uma das opções aplicáveis ao caso seria o verniz, visto que conserva a aparência original da madeira. Porém, uma desvantagem está na manutenção que o produto exige (aproximadamente dois anos). Já os repelentes de água, ou WRP (*Water Repelent Preservative*), como o próprio nome diz, possuem a capacidade de repelir água em forma de chuva ou orvalho, pois contém substâncias graxas.

Já o *stain*, pertencente ao grupo que não forma película, é constituído de pigmento sólido e resina, que também deixa aparente a madeira. Dentre as maiores vantagens é sua manutenção, mais simples que o verniz, e sua capacidade de proteger a madeira contra insetos (LEPAGE. et. al.,1986).

Há que se ressaltar a possibilidade de realizar um tratamento com produto natural como, por exemplo, com óleo de linhaça, com o mesmo efeito dos dois produtos supramencionados. Considerando que sua aplicação é simples, sem exigir a raspagem ou lixação das aplicações anteriores, essa impermeabilização pode ser realizada pelos próprios Kadiwéu, na ocasião em que se deslocam para o sítio onde está instalado o Monumento Indígena Marco Zero, para efetivar a limpeza do terreno. Para além da impermeabilização proporcionada, que realça a cor da madeira, pode ser incluído um fungicida e/ou cupinicida, conferindo a este elemento natural uma proteção adicional (GONZAGA, 2006).

---

[83]Avaliar atentamente as disposições constantes na Ficha de Segurança de Produtos Químicos (FISPQ) do produto que se pretende usar.

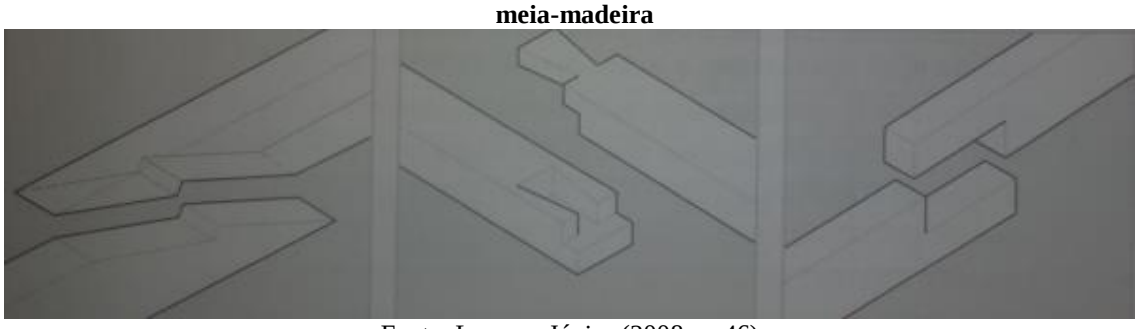
Além dessas medidas de conservação e manutenção, algumas intervenções físicas podem ser realizadas no Marco Zero, principalmente em seu topo, pois é a região que apresenta um estágio de degradação mais avançado. Há que se enfatizar que qualquer intervenção, mesmo que considerada mínima, deva ser tomada em conjunto com os Kadiwéu, a fim de que não se torne um monumento transfigurado e sem reconhecimento por parte de sua comunidade. Neste sentido, as intervenções devem possuir alguns princípios:

> O que move as intervenções são questões de cunho cultural (aspectos estéticos, históricos, memoriais e simbólicos dos bens), científico (o conhecimento que as obras transmitem nos vários campos do saber, sejam humanidades ou ciências naturais), **e ético, por não se ter o direito de apagar os testemunhos de gerações passadas tidos como relevantes, e de privar o presente e as gerações futuras de bens portadores de elementos identitários (aspectos memoriais e simbólicos),** além da possibilidade de conhecimento que eles podem transmitir. (KÜHL, 2010 – grifo nosso)

Ademais, é imprescindível que a comunidade que se apropria e rememora a luta de seus antepassados pelo território, por meio de seu monumento, participe da construção das diretrizes para conservação. A Carta de Burra[84] (1999) ainda acrescenta que, além da participação da sociedade com a conservação, aspectos da interpretação e da gestão do sítio, por suas associações e significados especiais, ou até mesmo responsabilidades sociais, espirituais ou culturais devem ser levados em consideração.

Partindo para uma intervenção com maior interferência física, poderíamos sugerir também uma emenda para substituir o topo do marco, que possui o fendilhamento, evitando, assim, a percolação de água no interior da peça. Esse tipo de intervenção é muito utilizada nas tipologias de arquitetura residencial de madeira, cujas emendas podem ser de diversos tipos, a depender da experiência do carpinteiro, conforme figura abaixo.

Figura 67 - Ensambladuras mais comuns – da esquerda para direita: abraçadinho, rabo-de-andorinha e meia-madeira



Fonte: Larocca Júnior (2008, p. 46)

[84] A Carta de Burra (1999) indica linhas de orientação para a conservação e para a gestão dos sítios com significado cultural (sítios patrimônio cultural), e está baseada nos conhecimentos e na experiência dos membros do ICOMOS da Austrália. A Carta pode ser aplicada a todos os sítios com significado cultural, incluindo os sítios naturais, indígenas e históricos com valor cultural.

Com esta figura, apenas quisemos ilustrar as possibilidades de encaixe, para o caso de substituição de parte da madeira. Por mais que o valor atribuído ao bem não seja de caráter estético, a intervenção deve permitir sua compreensão enquanto elemento demarcatório. Além disso, a carta Preservação das Estruturas Históricas em Madeira (1999) ainda acrescenta que a nova parte deve ser feita com a mesma espécie de madeira, e que a tecnologia de mão-de-obra de construção, incluindo o uso de ferramentas, devem, sempre que possível, corresponder às que foram originalmente usadas.

Ali, entendemos que a madeira deva ser cortada e lavrada pelos próprios Kadiwéu. Além dessas observâncias, o documento também expõe a necessidade de diferenciar o novo do existente. Para tanto, sugere que as parte novas podem ser discretamente marcadas, por gravação ou com marcas queimadas na madeira, que possibilitem uma identificação *a posteriori*.

Com relação a essas possíveis intervenções físicas no bem, conversamos com o assessor jurídico da ACIRK, o advogado Alain Moreau, a fim de saber o que os Kadiwéu pensam a respeito desse tema. O procurador da Nação Guerreira informou que as lideranças, há certo tempo atrás, intentaram colocar um chapéu de metal no topo do Marco, ou guardando uma pequena distância dele. No entanto, as pessoas consultadas nas aldeias se opuseram a essa solução, argumentando que o Monumento não deveria sofrer alteração alguma.

Outra possibilidade, aventada pelo assessor jurídico, enquanto solução paliativa, "consistiria em colocar ao lado das 4 paredes desse Marco, e acima de seu topo, placas espessas de acrílico transparente, não sem antes efetuar um tratamento radical dos fungos que apareceram na sua base, e assegurar a adequada ventilação do mesmo Marco" (MOREAU, 2017, em comunicação pessoal).

Quando questionado sobre a substituição total desse bem, desde que "cortado e lavrado pelos próprios índios", esta possibilidade, na visão do procurador, "poderia ser questionada pelos proprietários vizinhos, seus opositores, que passariam a ter como questionar na Justiça sua verdadeira localização" (MOREAU, 2017, em comunicação pessoal). No entanto, acrescenta, enquanto opinião pessoal, que essa "operação de substituição contasse também com a participação dos lindeiros, da FUNAI, da AGRAER, do IBGE, que tomou como divisa de Município, e, por que não, do IPHAN".

Diante dessas informações, podemos apreender que a Nação Guerreira possui resistência em efetuar qualquer tipo de intervenção que modifique o estado original do bem. Até mesmo porque, no contexto atual de reocupação de parte do seu território, o estado de

conservação é que comprova a ancianidade, que consequentemente permite a retórica e a reafirmação de que aquelas terras são ocupadas há muito tempo pelos Kadiwéu.

Certamente, este cenário afeta diretamente qualquer tipo de desenvolvimento da política preservacionista ou das decisões de gestão e conservação do bem. Tudo isso nos remete a concluir que, antes de tomar qualquer medida, até mesmo o momento presente que estão vivenciando, possíveis consequências devem ser avaliadas, evitando trazer um sentimento de medo e angustia para os Kadiwéu.

Neste interim, o que está em xeque é a questão de *autenticidade* do bem. Esta palavra, geralmente, é empregada quando há o respeito pela matéria original, ou seja, o bem material é tido como um documento histórico, que conta suas diversas fases, evitando a falsificação do que é tido como original. Entretanto, assim como houve um alargamento na definição do que é patrimônio cultural, o termo *autenticidade* também foi reformulado e ganhou outra perspectiva. Assim, trazemos o conceito de autenticidade, descortinado pela Conferência de Nara[85] (1994):

> Dependendo da natureza do patrimônio cultural, seu contexto cultural e sua evolução através do tempo, os julgamentos quanto a autenticidade devem estar relacionados à valorização de uma grande variedade de pesquisas e fontes de informação. [...] Estas pesquisas devem incluir aspectos de forma e desenho, materiais e substância, uso e função, tradições e técnicas, localização e espaço, espírito e sentimento, e outros fatores internos e externos. (CONFERÊNCIA DE NARA, 1994)

Neste sentido, colocamos a discussão da questão da substituição total do Marco Zero Primitivo, não como uma política de gestão do bem a ser aplicada neste tempo, visto que o bem ainda não se encontra em via de desaparecimento, mas para trazer a multiplicidade de soluções para ele. Conforme mencionado na Conferência de Nara, as técnicas, tradições, espírito e sentimento, agora, são elementos aferidores de autenticidade.

Assim, em um futuro distante e sob o risco iminente de desaparecimento, há que se levar em consideração o sentimento de insegurança que os Kadiwéu viveriam na perda de seu documento histórico. O Marco Zero de aroeira, do modo como se apresenta hoje, detém uma autenticidade histórica, pois é um documento de seu tempo.

Contudo, enquanto documento histórico que é, uma de suas principais funções é contar sobre o inicio do processo demarcatório da terra indígena, tendo em vista que "sua participação inicial em apoio aos brasileiros na Guerra do Paraguai valeu-lhes a demarcação

---

[85]A Conferência de Nara (Japão), ocorrida em 06 de novembro de 1994, buscou debater sobre o conceito de autenticidade e conservação, para promover um maior respeito a diversidades do patrimônio cultural na prática de conservação.

de terras por ordem de d. Pedro II" (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 151). Assim, naquele local, na cabeceira do rio Naitaka, que está localizado o símbolo do reconhecimento da participação no episodio bélico que lhes garantiu o território.

A partir do exposto, somos do entendimento que, na necessidade da substituição total do Marco Zero de Aroeira, desde que mantida sua exata localização geográfica, mantendo a forma e o material e, principalmente, se executada pelos Kadiwéu, o bem ainda manterá sua autenticidade, visto que, neste caso, é elemento indissociável da identidade. Para além, haverá a manutenção da autenticidade histórica, pois ainda atua como documento informando o local exato do início da demarcação da terra indígena. Sua autenticidade etnográfica também será mantida, pois "o uso, que alimenta e é alimentado pela identidade, permite que essa mesma identidade se transmute em autenticidade no patrimônio etnográfico, qualificando-o enquanto tal". (PAIVA, 2012, p. 98).

Ressaltamos, novamente, que qualquer intervenção física deve ser amplamente debatida com o maior número possível de Kadiwéu, e deve ser, igualmente, documentada. Por fim, separamos alguns exemplos de medidas de conservação e/ou intervenção no bem cultural, que são passíveis de execução sem precisar de autorização do Iphan.

Tabela 8 - Intervenções e autorizações

Serviços que não precisam de análise e aprovação do Iphan	Serviços que devem ser submetidos à análise e aprovação do Iphan
Serviços de roçagem no sítio histórico	Realização de técnicas de inspeção não destrutiva (NDT)
Poda de árvores	Aplicação de produtos químicos
Aplicação de vernizes ou óleo de linhaça	Realização de intervenção física no bem
Retirada das *orelhas de pau*	Construções no sítio histórico
Descupinização	
Instalação de sinalização pela FUNAI	
Impermeabilização da base do Marco Zero de aroeira (trecho sob o nível do solo)	

Fonte: Elaborado pela autora.

3.5. Em defesa do tombamento

Ao avaliar o pleito dos indígenas, a história institucional do Iphan e ao revisitar os estudiosos no âmbito dos bens culturais, este trabalho chega às suas linhas finais em veemente defesa do tombamento do Monumento Indígena Marco Zero Kadiwéu. O programa do Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural do Iphan oportunizou uma reflexão bastante profícua, que, a nosso ver, se conclui, indiscutivelmente, com o acautelamento do bem.

Em primeiro lugar, para legítimo atendimento à solicitação dos Kadiwéu, que ganha justificativa científica a partir do estudo realizado. O bem material, carregado de sentido simbólico, permite a compreensão não só do passado, mas torna possível compreender o presente, ou seja, o processo cultural em que os Kadiwéu estão inseridos.

Além disso, auscultar os povos indígenas, trazendo suas memórias, legitimando seu patrimônio, permite a coesão, orgulho e identidade da comunidade, resultando em um recurso de *empoderamento*. Sob o olhar dessa pesquisadora, o reconhecimento do Monumento Indígena Marco Zero possivelmente introduzirá uma nova forma de se recontar a história pelos Kadiwéu, evento de importância análoga ao recebimento das terras da Reserva Indígena, como recompensa pela participação na Guerra do Paraguai.

Além dos valores expostos, que ressaltam o valor etnográfico e a importância histórica que o Monumento representa na definição do atual limite territorial do Brasil e no processo de demarcação das Terras Indígenas, certamente a Reserva Indígena possui inegável valor arqueológico, compreendido pelos antigos enterramentos e remanescentes das antigas aldeias, ainda carentes de outros estudos.

Ao Iphan, configura-se uma nova oportunidade: o tombamento, instrumento que visa a preservação de um bem material, por tempos teve, como critério de seleção, a excepcionalidade. A inscrição do Monumento Indígena Marco Zero Kadiwéu no rol dos bens tombados promoverá o aumento da pluralidade das categorias de bens tombados que fogem das diretrizes do DAP, pois, implicitamente, será legitimada a forma como os Kadiwéu se relacionam com o mundo, traduzida pelas suas experiências e sua identidade territorial, simbolizada por um artefato de aspecto *rudimentar*.

Outro fator sempre levado em consideração no DAP é a ancianidade das “coisas”, que, quase que instantaneamente, são consideradas como valiosas, pois venceram o obstáculo do tempo. A efemeridade presumida de um “poste” em aroeira, ao entrar em choque com a resistência da autarquia em acautelar bens que são difíceis de gerenciar e conservar, impõe-

lhe um novo desafio, escondido no dever expresso no artigo 216 da Constituição Brasileira: os diferentes povos formadores da Cultura Brasileira são heterogêneos, com manifestações dinâmicas, rústicas, nem sempre monumentais. O tombamento do Monumento Indígena Marco Zero Kadiwéu convida o Iphan a revisitar o "excepcional" (ponto de partida da Instituição), pois a simplicidade de um pedaço de madeira sem ornamentação encerra em si a complexidade de toda uma nação.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inicio o fim da dissertação acionando as memórias que tive ao ter os primeiros contatos diretos com o povo kadiwéu na Aldeia Alves de Barros, município de Porto Murtinho/MS. A arte no cotidiano dos Kadiwéu é presente tanto na dinâmica da casa, local onde as mulheres produzem sua cerâmica, quanto nos mais diversos locais em que conseguem se expressar com seu grafismo tão peculiar (nas caveiras das cabeças de boi, que, por vezes, enfeitam as cercas, em algumas fachadas, geralmente dos espaços de convívio), ou seja, qualquer espaço é local para manifestar a arte desse povo.

Diante desse cenário, ao final do primeiro contato com a cultura kadiwéu, fiquei inclinada a produzir conhecimento sobre a arte – modo de fazer a cerâmica e modos de expressão, representado pelo grafismo. A princípio, parece um fato comum, pois se trata de produção de conhecimento. Mas, caso não fôssemos alertados pela coordenadora do Mestrado Profissional do Iphan, iríamos contribuir para replicar a prática de uma política cultural somente *para* os povos indígenas, e não *dos* povos indígenas. Afinal, esse não era o pleito feito pela ACIRK. Esse fato demonstra como está arraigado o "saber técnico", que não se esforça em legitimar, perante o Estado, o saber do produtor do conhecimento e detentor do bem.

Assim, para não concluir, o fascínio proporcionado pelo apelo visual dos objetos é determinante na escolha do que se constitui ou não patrimônio? Quando mostro aos colegas de profissão o bem com o qual estou trabalhando na dissertação, muitos se espantam ou até propõem uma construção para "agregar" valor. Mas, neste caso, o que teria o seu valor reconhecido? O conjunto composto pelos marcos zero e a construção, ou, talvez, somente a construção idealizada pelos brancos?

Ainda não é fácil atribuir valores a um bem material, que, na verdade, descortina outros sentidos que vão além de sua materialidade. A esses bens, geralmente é sugerida a política do patrimônio imaterial (como, por exemplo, o Livro de Registro dos Lugares). A partir do ponto de vista do tombamento, as tentativas de "encaixe" desse bem acabam se fazendo por exclusão: o livro do tombo que compreende a cultura que não é considera erudita é o Livro do Tombo Arqueológico, *Etnográfico* e Paisagístico. Apesar da inscrição nos livros do tombo não ser excludente, e sim complementar, a maioria dos bens classificados como de valor etnográfico não possui outros valores atribuídos além deste, como o caso do Sambaqui do Pindaí, Coleção Arqueológica e Etnográfica do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG),

Coleção Arqueológica João Alfredo Rohr, Sambaqui na Barra do Rio Itapitangui, entre outros, citados anteriormente.

Neste sentido, o presente trabalho concentrou esforços sobre a necessidade de saber o sentido e a importância que o Monumento Indígena Marco Zero tem para os Kadiwéu, e, para além deles, avaliar sua importância para a nação brasileira. Assim, a construção do primeiro capítulo foi essencial para demonstrar que o vínculo que essa sociedade possui com seu território é resultado de sua própria história. O *ethos* kadiwéu está intrinsecamente vinculado a ele. Observa-se, assim, que memória e identidade também são representadas pelo patrimônio, e devem ser elementos essenciais para aferir os valores de um bem.

Nesse caso, especialmente, em que a memória kadiwéu está associada ao seu *território*, o conceito deste último, sob a perspectiva da cultura, se constituiu numa eficaz ferramenta para o reconhecimento do bem, uma vez que as relações socioculturais estão conectadas a ele. Assim, este trabalho reforça a transdisciplinaridade que constitui o patrimônio cultural. Ao reafirmar o papel da geografia como a ciência que trata do conceito de território, e questões a ele correlacionadas, acreditamos que ela deve ter cadeira cativa nos debates deste Iphan para a elaboração das políticas patrimoniais, pois é o território o *locus* da diversidade cultural, das lutas, das relações sociais.

O segundo capítulo, ao retratar a arte, a festa, a guerra, a relação com os mortos, demonstra o amplo e complexo que compõe o sistema cultural kadiwéu, bem como explicita a conexão que esse sistema possui com o território. Tendo elegido o Monumento Indígena Marco Zero como representante da totalidade do território, revelamos, assim, a relação indissociável entre os bens imateriais e o bem material, objeto de nosso estudo.

Diante desses fatos, o patrimônio selecionado e reivindicado pelos Kadiwéu, constituiu no símbolo de sua cultura para além de sua simples materialidade, a lógica inversa da política do patrimônio imaterial, que relaciona a imaterialidade com produtos ou representações materiais dele decorrentes. Nele, está impregnada a luta pelo seu território, os saberes, simbolismos, a cultura, as experiências dos contatos interétnicos, enfim, a forma como experienciam o mundo.

Outro ponto que merece destaque é: porque existem poucos bens culturais indígenas acautelados pelo Iphan? Manuela Carneiro da Cunha (2016) tece uma importante consideração a respeito do conhecimento destes povos:

> O que assim se transmite - e isso me chamou muito a atenção, já que são povos que não praticam a propriedade da terra nem a herança de bens materiais endógenos – são essencialmente bens que chamamos imateriais: coisas como conhecimentos, técnicas, narrativas, nomes, cantos, rituais, padrões gráficos, direitos complexos sobre adornos... [...] (CARNEIRO DA CUNHA, 2016, p. 15).

Assim, tratando-se, em sua grande maioria, de bens imateriais transmitidos de geração para geração, onde os detentores já preservam seus saberes, refletimos, aqui, sobre essa ferramenta, construída pela sociedade dos brancos, que visa uma preservação do saber: de quem, ou do que, ela os protege? Verificamos que a ferramenta preservacionista foi acionada pelos povos indígenas, na intenção de proteger seus patrimônios contra... a própria sociedade que criou essa ferramenta!

Ressaltam-se, aqui, casos a qual a ferramenta de proteção – do branco – foi acionada por grupos indígenas: para a arte *Kusiwa,* dos Wajãpi; e para o *kene,* dos Huni Kuĩ (ambos patrimônios imateriais, que tiveram suas representações gráficas utilizadas por não-indígenas); e os locais sagrados das comunidades indígenas xinguanas (bens materiais arqueológicos, ameaçados pelo projeto de um aproveitamento hidrelétrico).

Nesse ponto, é necessário reforçarmos o debate que mostra que a necessidade de proteção existe apenas a partir do momento em que é detectada a ameaça. E, em vários dos casos estudados neste trabalho, "o remédio" vem das mesmas mãos de onde vem "a doença". A política patrimonial "inclusiva" só existe devido à políticas "exclusivistas". Não haveria necessidade de remédio, se não houvesse a doença. Sequer os órgãos patrimoniais estão tratando a questão de forma mitigadora: estamos *compensando* cinco séculos de exclusão e aniquilação física e simbólica.

No caso dos Kadiwéu, o bem material que eles desejam que seja reconhecido como patrimônio cultural brasileiro, evidencia a luta pela sua sobrevivência ao longo dos séculos. Uma sobrevivência que diz respeito às suas práticas culturais – língua, festas, costumes, arte, mitos de criação – contra uma visão uniformizadora dos não indígenas. Apesar do bem, em si, não estar em perigo, como ocorreu com os bens descritos acima, a razão de existir do bem se funda na política territorial expropriatória dos brancos.

Pretendeu-se, assim, com esse trabalho, oferecer uma contribuição que envolva outros olhares sobre os processos de atribuição de valores e tombamento dos bens materiais, principalmente no que diz respeito à dimensão social do patrimônio e sua importância de auscultar esses atores, incluídos a partir da Constituição Federal de 1988. Sob esse ponto de vista, entendemos que é possível utilizar de novos conceitos, como, por exemplo, o de *referência cultural*, para bens materiais, associado a ferramentas protetivas já estabelecidas, como o tombamento.

Ainda que esse processo de tombamento se concretize, este fato deve ser entendido apenas como ponto de partida para o desenvolvimento de políticas culturais junto a esses povos, pois patrimônio cultural é processo que se alimenta constantemente. A "perda" da

cultura, que hoje se tenta combater, depende de outros vetores, como terra, autonomia e a língua materna, que, igualmente, merecem atenção do poder público.

Uma vez que novas narrativas e discursos são criados pelos Kadiwéu a partir de novos acontecimentos incorporados no cotidiano (principalmente, os que envolvam interferências, no que diz respeito ao seu território), faz-se importante que o Iphan considere a relação destes indígenas com o tombamento e a articulação - seja histórica, social, cultural e política que estão fazendo - em face desse instrumento de reconhecimento, caso se efetue.

Este trabalho se encerra com um desejo sincero de contribuir com a comunidade kadiwéu, como um instrumento para auxiliar na luta pelos seus direitos e seu reconhecimento. Como mencionamos, no texto introdutório, não se pode continuar a negar a importância dos povos indígenas na história da formação do país. Assim, espera-se, por meio do conhecimento produzido por este trabalho, que a liderança kadiwéu possa utilizá-lo para subsidiar solicitação já existente, de acautelamento do Monumento Indígena Marco Zero junto ao Iphan ou, mesmo, junto a outras instâncias de preservação cabíveis.

"*Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara*" (José Saramago).

5. FONTES E REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Etelvino. **São os Kadiwéu Ricos?** Relações Socioeconômicas e espaciais na Aldeia Alves de Barros da Etnia Kadiwéu. Monografia apresentada ao Curso de Geografia. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2014.

ALMEIDA, Mario Monteiro. **Episódios da formação geográfica do Brasil**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1951.

ALMEIDA. Rosely Batista Miranda. **A presença indígena na Guerra com o Paraguai (1864-1870)**. Dissertação (Mestrado em História, área de concentração História, Territórios e Fronteiras), Universidade Federal do Mato Grosso, 2006.

ANDRELLO, Geraldo; FERREIRA, Tatiana Amaral S. Transformações da cultura no Alto Rio Negro. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 25-57.

ARAÚJO, Ana Valéria. et. al. Povos **Indígenas e a lei dos "brancos"**: o direito à diferença. Série Via dos Saberes n.3. Edições MEC/Unesco, 2006.

ARRUDA, Larissa Rodrigues Vacari de. **Disputas oligárquicas**: as práticas políticas das elites mato-grossenses 1892-1906. Dissertação (Mestrado em Ciência Política), Universidade de São Carlos, 2013.

BALDUS, Herbert. Introdução. In: BOGGIANI, Guido. **Os Caduveos**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975. p. 11-46.

BASQUES, Messias. **Quase como irmãos**: Uma etnografia das relações assimétricas entre os Kadiwéu. 2017. Qualificação de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

BERDOULAY, Vincent. **Les Idéologies comme Phénomènes Géographiques**. Cahiers de Géographie du Québec, vol. 29, Nº 77, 1985.

BLUM, Gustavo Glodes. Os conceitos de Espaço, Território e Estado numa perspectiva político-geográfica dos Investimentos Estrangeiros Diretos no Estado do Paraná. **Conjuntura Global**, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 28-42, mar. 2014.

BOGGIANI, Guido. **Os Caduveos**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

BRASIL. **Sociedades indígenas e a ação do governo**/Fernando Henrique Cardoso. Brasília: Presidência da República: Ministério das Relações Exteriores: Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 1996.

BRITO, Leandro Dussarrat. **Patologia em estruturas de madeira**: metodologia de inspeção e técnicas de reabilitação. Tese (Doutorado em Engenharia de Estruturas), Universidade de São Paulo, São Carlos, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992. p. 133-154.

_____. **Os Direitos do Índio Ensaios e documentos**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1987.

_____. **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. Introdução. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 32: Brasília, IPHAN, p. 15-27, 2005.

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. **Povos Indígenas no Brasil 85-86**. Aconteceu Especial17. São Paulo: Gutemplan, 1986. Disponível em: < https://books.google.com.br/books?id=DkstDgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 05 de setembro de 2017.

CIAM. **Carta de Veneza**. 1964. Disponível em: < http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Veneza%201964.pdf: Acesso em: fevereiro de 2018.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. 3. ed. São Paulo: Estação Liberdade, UNESP, 2006.

CLAVAL, Paul. Reflexões sobre a Geografia Cultural no Brasil. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 7-29, ago/dez. 1999.

COLINI, G. A. Notícia Histórica e Etnográfica sobre os Guaicuru e os Mbayá. In: BOGGIANI, Guido. **Os Caduveos**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975. p. 249-301.

CPRM – SGB; IPHAN-MS; GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL **Geopark Bodoquena Pantanal**: Dossiê de Candidatura à Rede Global de Geoparks Nacionais (GGN), sob auspício da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciências e Cultura/ UNESCO. Campo Grande, MS. 2010.

CORRÊA, Lúcia Salsa. A fronteira indígena no Sul de Mato Grosso – século XIX. In: **Tellus**. Campo Grande, MS. Ano 2, n. 2, p. 155-169, 2002.

CORRÊA, Roberto Lobato. Monumentos, política e espaço. In: ROSENDALH, Zeny; Roberto Lobato Corrêa e. (Org.). **Geografia Cultural**: uma antologia, volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 73-89.

COSTA, Rogério Haesbaert da. **O mito da desterritorialização**: o "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. Identidades territoriais. In: ROSENDALH, Zeny; Roberto Lobato Corrêa e. (Org.). **Geografia Cultural**: uma antologia, volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 73-89.

DAVIS, Shelton H.. Diversidade Cultural e direitos dos povos indígenas. In: **Mana** [online]. 2008, vol. 14, n.2, pp. 571-585. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000200014&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200014.

DURAN. Maria Raquel da Cruz. **Padrões que conectam**: *o Godidigo* e as redes de socialidade Kadiwéu. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

_____. Leituras antropológicas sobre a arte kadiwéu. In: Cadernos de Campo. São Paulo, n. 24, p. 43-70, 2015.

FALCÃO, Joaquim. A política cultural de Aloísio Magalhães. In: MAGALHÃES, Aloísio. **E Triunfo?** a questão dos bens culturais no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Roberto Marinho, 1997. p. 17-29.

FONSECA, Cecília Londres. Referências Culturais: base para novas políticas. In: **Inventário nacional de referências culturais**: manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000. p. 11-21.

FREIRE, Gabriela de Carvalho. **Distinções eyiguayegui**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

FREIRE, José R. Bessa. A demarcação das línguas indígenas no Brasil. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 363-389.

FRIC, Explorador. Notes on the Grave-Posts of the Kadiueo. In: Man. Vol. 6. P. 71-72. 1906. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2787741?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: setembro de 2017.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS ÍNDIOS. **Relatório Parcial Cerâmica Kadiwéu 2013/2014**. Campo Grande: FUNAI, 2014.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RCIARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**. O desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GONÇALVES, Ana. Valor etnográfico. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Teorias Antropológicas e objetos materiais. In: **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007, p. 14-42.

GRUBITS, Sonia; VERA-NORIEGA, José Angel. Grafismo de los niños Kadiwéu. In: **Ra Ximhai**, año/Vol. 6, Número 3. Mochicahui, 2010, p. 401-410.

_____. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.

GONZAGA, Armando Luiz. **Madeira**: Uso e Conservação. Cadernos Técnicos; 6. Brasília: IPHAN/MONUMENTA, 2006.

GRAZIATO, Vânia Perrotti Pires. **Cerâmica Kadiwéu Processos, transformações, traduções**. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Artes), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

HERBERTS. Ana Lucia. **Os Mbayá-Guaicurú**: área, assentamento, subsistência e cultura material. Dissertação (Mestrado em Estudos Históricos Ibero-Americanos), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Época colonial**, v.1: do descobrimento à expansão territorial. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

ICOMOS. **Carta de Burra**. 1980. Disponível em: < http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Burra%201980.pdf> Acesso em: fevereiro de 2018.

_____. **Princípios para a preservação das estruturas históricas em madeira**. 1999. Disponível em: http://www.patrimonio-santarem.pt/imagens/3/principios_para_a_preservacao_das_estruturas_historicas_em_madeira.pdf Acesso em: fevereiro de 2018.

JAENISCH, Damiana Bregalda. Ações e Políticas Culturais e Patrimoniais voltadas aos Povos Indígenas no Brasil. In: **Anais do V Seminário Internacional de Políticas Culturais**. Fundação Rui Barbosa: Rio de Janeiro, 2014.

KÜHL, Beatriz Mugayar. Notas sobre a Carta de Veneza. In: **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Sér. v. 18. n. 2. p. 287-320. jul-dez. 2010.

LAROCCA JUNIOR, Joel. **Manual de Conservação e adaptação de casas de madeira no Paraná**. Ponta Grossa: Editora Larocca Associados, 2008.

LE BOSSÉ, Mathias. As questões de identidade em geografia cultural: algumas concepções contemporânes. In: ROSENDALH, Zeny; Roberto Lobato Corrêa e. (Org.). **Geografia Cultural**: uma antologia, volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 221-232.

LEPAGE, Ennio Silva. et. al. **Manual de Preservação de Madeiras**: Volume I. São Paulo: Intituto de Pesquisas Tecnológicas do Estado de São Paulo, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LUIZ, Felipe. Precisões sobre o conceito de filosofia da guerra. In: **Filogenese**, Marília, v. 7, n. 2, p. 1-14, dez. 2014.

LYNCH, Kevin. **A imagem da cidade**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

MAGALHÃES, Aloísio. **E Triunfo?** a questão dos bens culturais no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Roberto Marinho, 1997.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARTINS, Gilson Rodolfo. **Breve Painel Etno-histórico do Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: 2002.

MELLO. Raul Silveira. **História do Forte de Coimbra**. Rio de Janeiro: Imprensa do Exército, Volume 1, 1958.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. O Campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. **I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão**, Ouro Preto/MG, 2009. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília, DF: Iphan, 2012.

MORENO, Tânia M. **O Sagrado e o Profano: o cemitério na cidade de São Paulo**. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/cordis/article/download/10321/7705, acessado em 17/09/2017.

MÜLLER, Aline Maria. **Índios Kadiwéu e Posseiros na Serra de Bodoquena**: representações na mídia impressa acerca de um conflito. Dissertação (Mestrado em História). Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2011.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**: conversa sobe a origem da cultura brasileira. São Paulo: Global, 2009.

_____. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. "Perguntas demais" – Multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 363-389.

OLIVEIRA, Lívia de. O Sentido de Lugar. In: MARANDOLA JUNIOR, Eduardo (orgs.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perpsectiva, 2012. p. 3-16.

PAIVA, Ana Cristina de Souza Gonçalves. **As Dinâmicas das Duas Metades**: tombamento e patrimônio etnográfico no IPHAN. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural). Rio de Janeiro: IPHAN, 2012.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992. p. 115-132

PRADO, Francisco Rodrigues do. História dos índios cavaleiros ou da nação Guaycurú. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brazil**. Tomo I. 3. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908. p. 21-44

RIBEIRO. Darcy. **Kadiwéu**: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

RIVASSEAU. Emilio. **A vida dos índios Guaycurús**: quinze dias nas suas aldeias (sul de Matto-Grosso). 2. Ed. São Paulo: Nacional, 1941.

RUBINO, Silvana. O mapa do Brasil passado. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 97-105, 1996.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Parecer sobre o aldeamento dos índios Uaicurús e Guanás com a descripção dos seus usos, religião, estabilidade e costumes. **Revista Trimestral de História e Geografia**. Tomo Sétimo. Rio de Janeiro: Imprensa Americana de L. P. da Costa, 1845. p. 204-218

_____ Continuação do parecer sobre os índios Uaicurús e Guanás. **Revista Trimestral de História e Geografia**. Tomo XIII. 2.ed. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1872. p. 348-395

SILVA. Giovani José da. **A Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984)**: memória, identidade e história. Dourados: Ed. UFGD, 2014.

SIQUEIRA JR., Jaime Garcia. **Esse Campo custou o sangue dos nossos avós**: a construção do tempo e espaço Kadiwéu. Dissertação (Mestrado apresentado ao Departamento de Antropologia Social). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993.

SMITH, Laurajane. **Uses of heritage**. New York, NY: Routledge, 2006.

SOTRATTI, Marcelo Antonio. As ideologias espaciais e o patrimônio cultural: imagem e promoção turística. In: **Espaço & Geografia**, Vol. 16, Nº 2, 2013, p. 601-625.

SOUZA-LIMA. Antônio Carlos de. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992. p. 115-132.

SOUZA, Lécio Gomes de. **Bacia do Paraguai**: Geografia e História – Tomo I. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2012.

SUSNIK, Branislava. **Los Aborigenes del Paraguay**. Etnologia del Chaco Boreal y su periferia (Siglos XVI y XVII). T. I. Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero, 1978.

TAUNAY, Alfredo d'Escragnolle. **A Retirada da Laguna**. Rio de Janeiro: Typographleria Americana, 1874.

_____. **Em Matto Grosso Invadido**. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1979.

TORRES, Diego de. Carta Anua de 15 de Febrero a 10 de Mayo de 1612. **Documentos para la Historia Argentina**. T. XIX. Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañia de Jesús. (1609-1614). Buenos Aires: Facultad de Filosofia y Letas, 1927, p. 503.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Tradução de Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

UNESCO; ICCROM; ICOMOS. **Conferência de Nara**. 1994. Disponível em: < http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Conferencia%20de%20Nara%201994.pd >. Acesso em: fevereiro de 2018.

VIDAL, Lux (org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 200.

LEGISLAÇÃO

BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 06 dez. 1937. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm>. Acesso em: janeiro de 2018.

_____. Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961. Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. **Diário Oficial da União**, Brasília, 27 de jul. 1961. Disponível em: < http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Lei_3924_de_26_de_julho_de_1961.pdf>. Acesso em: janeiro de 2018.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**, Brasília, 05 out. 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: janeiro de 2018.

_____. Decreto nº 3551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 07 de ago. 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: janeiro de 2018.

_____. Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010. Institui o Inventário Nacional de Diversidade Linguística e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 10 de dez. de 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7387.htm. Acesso em: janeiro de 2018.

SPHAN. Portaria nº 11, de 11 de setembro de 1986. Disponível em: < http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Portaria_n_11_de_11_de_setembro_de_1986.pdf >. Acesso em: janeiro de 2018.

FONTES DOCUMENTAIS

Processos do Iphan

Processo nº 0129-T-1938. **Marco: Capitania de Itamaracá (da) Itamaracá** – Pernambuco. Rio de Janeiro: Arquivo Central do Iphan. Documento digitalizado.

Processo nº 0162-T-1938. **Igreja: São Francisco Xavier (Matriz) Niterói** – estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Central do Iphan. Documento digitalizado.

Processo nº 211-T-1939. **Sambaqui de Pindahy**. Rio de Janeiro: Arquivo Central do Iphan. Documento digitalizado.

Processo nº 330-T-1943. **Itacoatiaras** – Rio Ingá, Paraíba. Arquivo Central do Iphan. Documento digitalizado.

Processo nº 0680-T-1962. **Marco: Praia (da), município de Touros**, estado do Rio Grande do Norte. Rio de Janeiro: Arquivo Central do Iphan. Documento digitalizado.

Processo nº 917-T-1974. **Forte Coimbra**. Arquivo Central do Iphan. Documento digitalizado.

Processo nº 0966-T-1977. **Marco: Jaurú (Praça Barão do Rio Branco), no município de Cáceres**, estado de Mato Grosso. Rio de Janeiro: Arquivo Central do Iphan. Documento digitalizado.

Processo nº 1.129-T-1984. **Acervo Arqueológico formado pelas seguintes coleções do Padre João Alfredo Rohr S.J**.: 1) As depositadas nas dependências particulares do Colégio Catarinense, em Florianópolis-SC; 2) As em exposição no Museu do Homem do Sambaqui (Colégio Catarinense), em Florianópolis-SC; 3) As em exposição no Museu do Balneário de Camboriú-SC; 4) As em exposição na Academia da Policia Federal, em Brasília-DF. Arquivo Central do Iphan. Documento digitalizado.

Processo nº 1391-T-1997. **Marco Comemorativo do Centenário de Juiz de Fora**. Rio de Janeiro: Arquivo Central do Iphan. Documento digitalizado.

Processo nº 1.535-T-2006. **Lugares Indígenas denominados Kamukuwaká e Sagihenku**, Alto Xingu, Estado do Mato Grosso. Arquivo Central do Iphan. Documento digitalizado.

Processo nº 01401.000198/2010-51. **Instrução do Processo de Tombamento do Monumento Indígena Marco Zero**. Superintendência do Iphan no Mato Grosso do Sul. Documento digitalizado.

INTERNET

Ata da Assembléia Geral Extraordinária da Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu. Disponível em: < https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/KDD00034.pdf>. Disponível em: setembro de 2018.

Ata da 49ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. Disponível em: < http://portal.iphan.gov.br/uploads/atas/2006__01__49a_reunio_ordinria__03_de_agosto.pdf>. Acesso em: fevereiro de 2018.

Estatuto Social da Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu (ACIRK). Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/estatuto-social. Acesso em setembro de 2018.

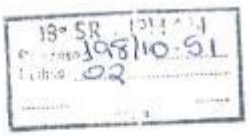
Ofício nº 168/1957/Chefe da I.R.5-Substº. Acervo SPI. Inspetoria Regional 5. Reserva Indígena Kadiwéu. Caixa 26. Planilha 249. p. 52. Museu do Índio – Acervo Arquivístico. Disponível em: < http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pesq=KADIW%C3%89U>. Acesso em: dezembro de 2016.

Ofício nº 140/1963/Chefe da I.R.5 do SPI. Acervo SPI. Inspetoria Regional 5. Reserva Indígena Kadiwéu. Caixa 27. Planilha 255. p. 19. Museu do Índio – Acervo Arquivístico. Disponível em: < http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pesq=KADIW%C3%89U>. Acesso em: dezembro de 2016.

Documento protocolado no I.R.5 do SPI, de autoria do sr. A. Dias Silva, datado de 16/05/1962. Acervo SPI. Inspetoria Regional 5. Reserva Indígena Kadiwéu. Caixa 27. Planilha 256. p. 16. Museu do Índio – Acervo Arquivístico. Disponível em: < http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pesq=KADIW%C3%89U>. Acesso em: dezembro de 2016.

Documento protocolado no I.R.5 do SPI, de autoria do sr. Antonio S. Arruda, datado de 25 de junho de 1962. Acervo SPI. Inspetoria Regional 5. Reserva Indígena Kadiwéu. Caixa 27. Planilha 256. p. 18. Museu do Índio – Acervo Arquivístico. Disponível em: < http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pesq=KADIW%C3%89U>. Acesso em: dezembro de 2016.

ANEXO I – PEDIDO DE TOMBAMENTO EFETUADO PELA ACIRK



Ao Sr.
Dr. Luiz Fernando de Almeida
Presidente do IPHAN

Campo Grande 20 de maio de 2010

Senhor Presidente,

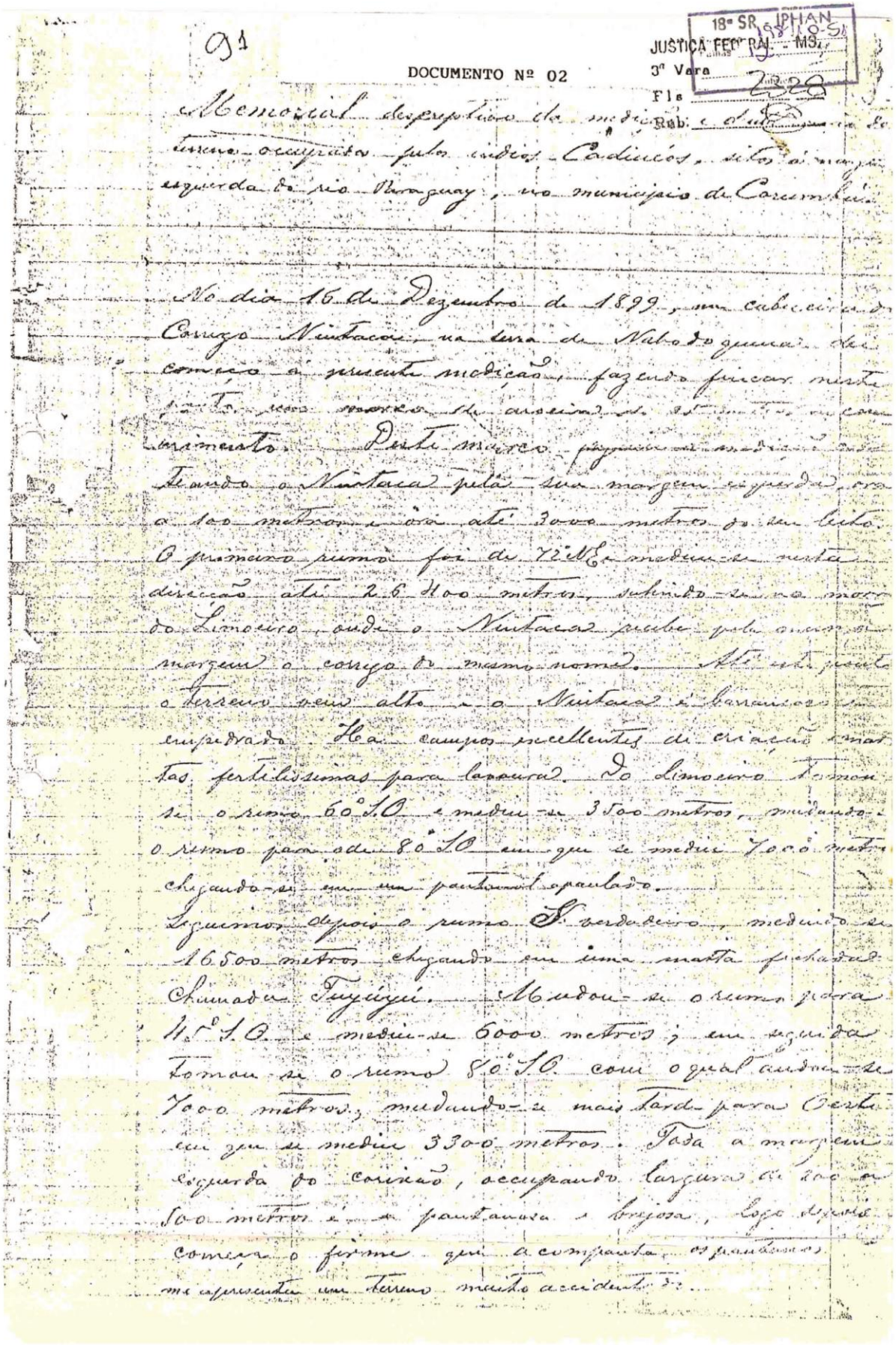
Venho através desta entregar a cópia da Ata n. 53 da ACIRK, referente à Assembléia Geral Extraordinária realizada no dia 07 de maio de 2010, na Aldeia Alves de Barros, Reserva Indígena Kadiwéu, Município de Porto Murtinho-MS, em que foi deliberado encaminhar à Presidência do IPHAN o pedido de Tombamento do monumento Indígena Marco Zero.

Atenciosamente

Francisco Matchua
Presidente da ACIRK

Ao DEPAM para abertura de processo de Tombamento
20.05.2010

ANEXO II – MEMORIAL DESCRITIVO ENG. MACIEL DE BARROS



91

18ª SR IPHAN
JUSTIÇA FED. RAL. - MS.
3ª Vara
Fls 220

DOCUMENTO Nº 02

Memorial descriptivo da medição, Rub. e demarcação da terra occupada pelos indios Cadiueos, sita á margem esquerda do rio Paraguay, no municipio de Corumbá.

No dia 16 de Dezembro de 1899, em cabeceira do Corrego Nhutacan, na terra de Nabodoguodi, deu-se começo a presente medição, fazendo ficar neste ponto, que marco de alvenaria de 1m,00 de comprimento. Este marco pertence a medição e demarcação do Nhutacan pela sua margem esquerda, correndo dahi nesta direcção até 2.600 metros, subindo-se um morro do Limoeiro, onde o Nhutacan perde pela mesma margem o corrego de mesmo nome. Este ponto é terreno alto e o Nhutacan é barrancoso em encaixado. Ha campos excellentes de criação e mattas fertilissimas para lavoura. Do limoeiro tomou-se o rumo 60°S.O. e mediu-se 3500 metros, mudando o rumo para sul 80°S.O. em que se mediu 7000 metros chegando-se em um pantanal apaulado.

Seguimos depois o rumo S. verdadeiro, medindo-se 16500 metros chegando em uma matta fechada denominada Tuyuyú. Mudou-se o rumo para N.O. 1/4 O. e mediu-se 6000 metros; em seguida tomou-se o rumo 80°S.O. com o qual andou-se 7000 metros, mudando-se mais tarde para Oeste em que se mediu 3300 metros. Toda a margem esquerda do corrego, occupando largura de 200 ou 500 metros é uma pantanosa e brejosa, logo depois começa o firme que acompanha os pantanaes mas apresenta um terreno muito accidentado...

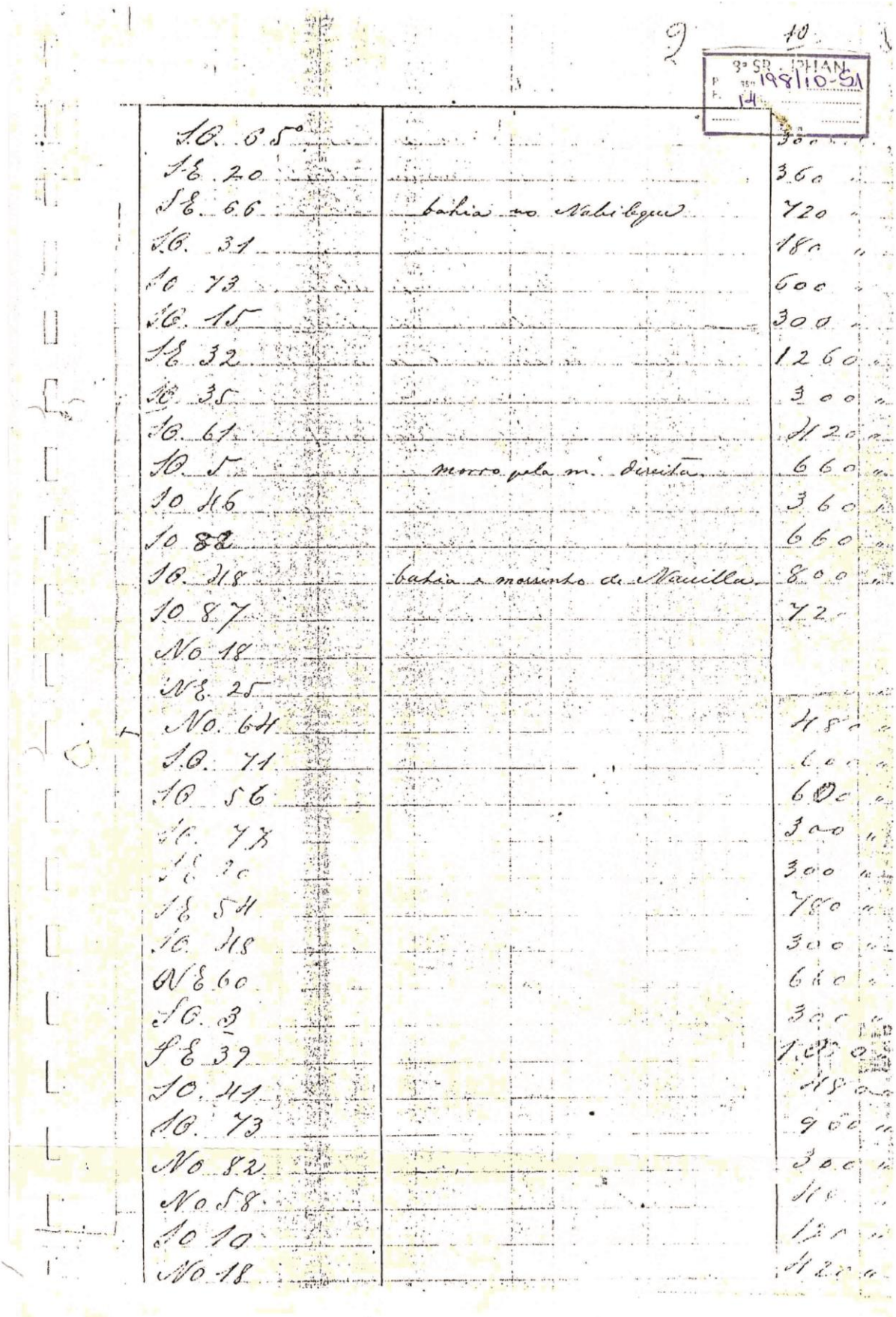
18º SR - IPHAN
Processo nº 938 10-51
Fls. nº 13
Rubrica

Do ultimo ponto já descripto seguimos no rumo N.E. uma recta de 6500 metros, chegando na foz, antiga habitação de Benevides, dali expulso por ordens do Cel. Malheiros. Tem ainda assanhamentos e uma Fazenda construida pelos indios em 1876. O corixão neste ponto descreve infinidades de voltas tendo as maiores, ordenadas de 1000 á 300 metros. Da Foz tomou-se o rumo N.E. e a ~~mesma~~ ~~distancia~~ Chegando-se a Ponta da Grande de Nhatacá (morro) segue-se no rumo N.E. 61º e depois de uma distancia de 6700 metros chega-se á barra de Nhatacá no Nabileque, junto á bocca do corixo Capivara e um logar denominado S. João.

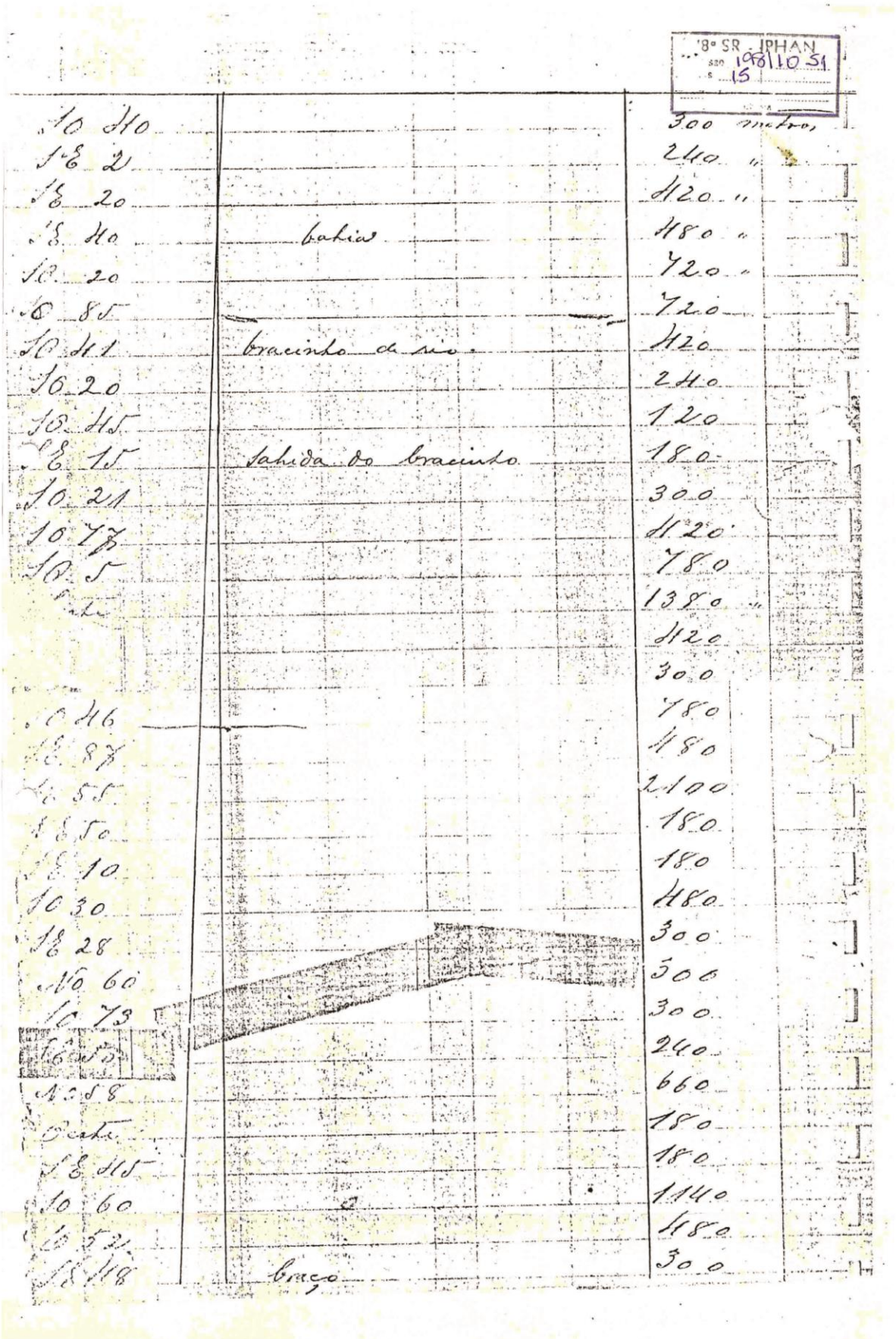
Seguimos agora beirando o Nabileque nos rumos e distancias mencionados neste quadro.

Rumos e distancias do Nabileque.

Rumos	Observações	distancias
N.E. 11º	Começa o rio Nabileque	2240 metros
N.E. 16		700 "
N.E. 08		700 "
N.E. 62		860 "
N.E. 18	S. Cecilia	6110 "
N.E. 34		6110 "
N.E. 35		700 "
N.E. 57º		800 "
N.E. 54	S. Antonio do Nabileque	1020 "
N.E. 57	sitio de Jose de Siqueira Braga	1510 "
		31350 "
		780 "



NO. 05°		300
NE. 20		360
SE. 66	bahia ao Nabi begue	720
NO. 31		180
NO 73		600
NO. 15		300
NE 32		1260
NE 35		300
NO. 61		420
NO 5	morro pela m. direita	660
NO 46		360
NO 88		660
NO. 18	bahia a nascente de Nanilla	800
NO 87		72
NO 18		
NE 25		
NO. 64		480
NO. 71		600
NO 56		600
NO. 73		300
NO 30		300
NE 54		780
NO. 18		300
NE 60		660
NO. 3		300
NE 39		1200
NO. 41		480
NO. 73		900
NO 82		300
NO 58		60
NO 10		120
NO 18		420


8º SR - IPHAN
1980 10 51
15
300 metros
240 "
420 "
480 "
720 "
720
420
240
120
180
300
420
780
1380 "
420
300
780
480
2100
180
180
480
300
500
300
240
660
180
180
1140
480
300
baia
bracinho do rio
saida do bracinho
braço

18ª SR - IPHAN
Fls. 16

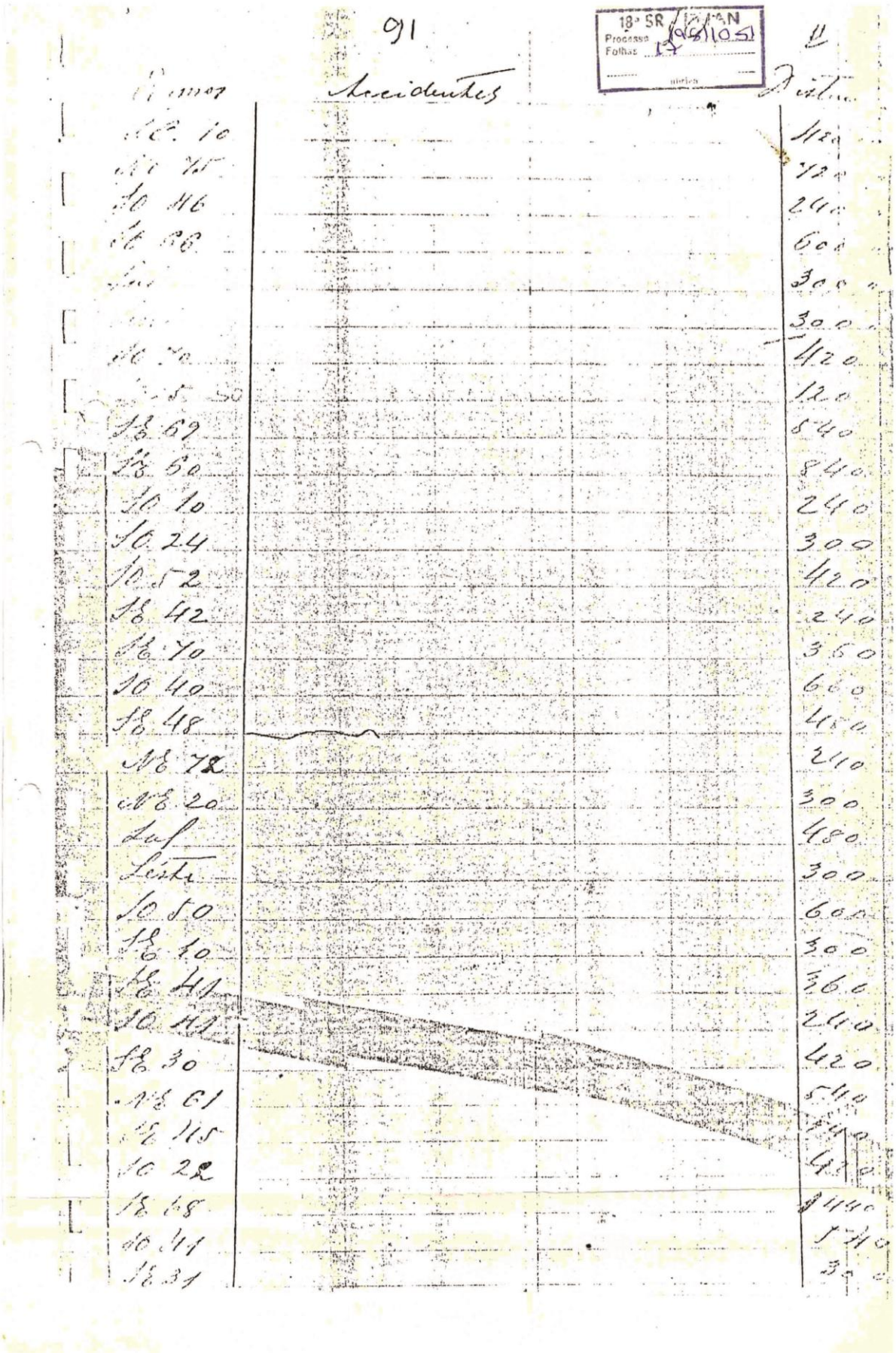
N.E. 62		360
N.O. 60		420
O N.O.		420
E. 60		1380
N.E. 34	Barra do Nabileque no Paraguay	360

Rumos e distancias do rio Paraguay, desde a barra do Nabileque até à do Aguidauana

Rumos	Accidentes	Distancias
N.E. 61°	Rio Paraguay	1320 metros
N.E. 34°		1760 "
N.E. 5°		770 "
N.E. 44°	Barra do Aguidauana no Paraguay	1650 "

Rumos e distancias do Aguidauana, desde a barra até o logar onde desapparece em brejaes e alagados

Rumos	Accidentes	Distancias
N.E. 82°	Barra no Paraguay, é terreno enxuto	1650 metros
N.O. 27°	barra e completamente alagado, o leito	5280
N.O. 65°	do rio é largo como o do rio Branco.	600
Norte	Bahia	660
N.E. 31°		540
Norte		1650
N.O. 15°		720
Norte		660


91
Accidentes
18ª SR
Processo
Folhas

18ª SR. IPHAN
1298/10-51
Fl.

No. 42º	Barra do Corrego Bacopary na Aguidauana	1 Kilom.
	Separação o Aguidauana; for-	6 800 "
	mando nomes bruxos indianos locais.	11 480 "

O ponto em que o Aguidauana se desfaz em pantanaes, tomamos o rumo 1º 30' N.E, em busca afastado daquelles brejos e alodeiros, e caminhamos medindo até 3200 metros, passando por dous Corixos de aguas desconhecidos. Abandonamos depois o rumo para o S. 1º E. continuando e até aos 3600 metros, passando em seguida para o de 85º N.E, com andar mesmo parecido de novamente uma agoa barrenta e lageiro. Neste ultimo rumo medimos 8800 metros, tendo passado o morro do Aguidauana aos 6800 metros.

Apparece então o fasme, completamente differente dos terrenos anteriores. É accidentado e coberto de todo caam madeiras de lei, não existindo uma só arvore de carandá.

Tomamos depois o rumo 75º NE e medimos até o Chat Lodo 16000 metros.

No Chat Lodo vimos um grande marco que os Engenheiros fincaram em 1886 para demarcar os seus campos. Daqui até a serra do Bruno é muito accidentado; mas de excellentes pastagens e muita agua de boa qualidade. Do Chat Lodo tomamos o rumo Leste e medimos 13200 metros levando o prumo ao nosso a 1000 metros de distancia. Neste ponto mudou-se o rumo para 70º NE e medimos 1000 metros passando para o rumo 85º NE, em que

18º SR - IPHAN
Proc. 198/10-51
19
Rubrica

se mediu 6 [illegible] 100 metros. Mudou de novamente o
rumo para S 85º E; nesta direção foram medidos
1100 metros, passando-se para o rumo de Yº N E.
em que se mediram 800 metros até chegar a barra
do Corrego chamado João Mariano, no Agua
Branca. Na cabeceira desta Corrego tem um marco
do mesmo João Mariano, que ficou comprehendido
nesta medição. Da barra deste corrego, tomou
o rumo Leste e com 500 metros chegou à
cabeceira do Aguidauana na Serra de Naboreque-
ra, dando-se por concluida a primeira medi-
ção onde se fincou outro marco de madeira
2,50 metros de altura.
A area total dos terrenos demarcados abrangeu a
[illegible] hectares, sendo 2/3 campos de criar e 1/3
matta. A Leste [illegible] do Aguidauana e a Oeste
Serra a cavalo a triangulo de Lazeta por meio
de [illegible] dal e a medição foi feita com
mesmo instrumento.
E limitam os terrenos demarcados para o medio ca-
minho: ao Norte o Corrego Mimoso, desde a sua
barra até a sua Cabeceira na Serra de Naboreque-
da; a Leste esta mesma Serra; ao Sul o rio Aguida-
uana; e ao Oeste o rio Paraguay e um corrego
Caby que vai à barra do Mimoso,
ficando os colonos [illegible] Comarca [illegible] que
demarcou e deu [illegible] mandou pôr [illegible]
[illegible] Limites dos terrenos demarcados.
Cuyabá, 23 de Fevereiro de 1900.
José de Barros Macedo

ANEXO III – ESTATUTO SOCIAL DA ACIRK

CARTÓRIO DO 4º OFÍCIO
Campo Grande - MS

ATA DA ASSEMBLÉIA GERAL EXTRAORDINÁRIA DA ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES INDIGENAS DA RESERVA KADIWÉU. - MS

CEDI - P.I.B.
DATA 25 08 90
COD. KDD34

Aos 27 dias do mes de maio de 1989, às 8 horas presentes todos os representantes e membros que integram as Aldeias dos Pins Bodoquena e São João, convocados regularmente, cujos nomes se encontram ao final desta Ata e consoante os termos da Comunicação Interna nº 098/SDC/ADR/CGR/ MS de 07/03/89, na sede do Posto Indigena de Bodoquena, foram os trabalhos instalados, para em 1º plano nomear Comissão Organizadora. Por aclamação dos indigenas presentes foram indicados os indios Lisio Lili e Boaventura B. Medina para Presidente e Secretário, respectivamente, da Comissão Organizadora, fazendo parte ainda desta Comissão os indigenas Mauricio Marcelino, Liberdito Rocha, Claudio da Silva, Antonio de Andrade Banana, Ambrósio Goes, Ambrósio da Silva, Juvenal de Farias, Antonio Costa, Osmar Farias, Martinho da Silva, e Joel de Oliveira. A Presidencia da Comissão esclareceu aos presentes a relevância de se criar uma associação em face dos múltiplos interesses das comunidades indigenas e principalmente no que pertine aos recursos auferidos pelo aproveitamento das riquezas naturais da reserva Kadiwéu. Apos várias intervenções e exaustivas discussões dos presentes, no sentido da necessidade da criação de uma entidade que trate dos assuntos em defesa dos interesses dos associados, foi a matéria colocada em votação, tendo sido aprovada por unanimidade a fundação de uma associação, que passa a denominar-se Associação das Comunidades Indigenas da Reserva Kadiwéu - ACIRK - Apos aprovação da Assembléia Geral a Comissão reunida procedeu ainda a elaboração do Estatuto da Associação submetendo-a à aprovação da Assembléia Geral, que apos lida teve aprovação unânime da Assembléia. Por aclamação da Assembléia Geral foi ainda a Comissão Organizadora transforamada em Conselho Deliberativo com a inclusão de mais dois indios kadiwéu Gico Pedroso e Cipriano Mendes com encargos e competencias estatuídas nas conformidades do estatuto. Procedeu-se ainda a indicação e eleição, por unanimidade, dos indios Ambrósio da Silva, Joel de Oliveira e Lisio Lili para respectivamente exercerem as funções de Presidente, Vice Presidente e Conselheiro,

CARTORIO DO 4° OFÍCIO
Campo Grande - MS

A Assembléia Geral faz ainda constar nesta Ata o convite feito aos indios Lisio Lili e Joel de Oliveira para integrarem todos os trabalhos de organização e até formação da Comissão Organizadora e Conselho Deliberativo. Apos ser dada posse aos eleitos e cumprida a ordem do dia, nada foi complementado, encerrando-se os trabalhos às 21 horas. Tendo eu, Boaventura Bento Medina, secretário, lavrado a presente Ata que depois de lida e aprovada vai por mim e demais componentes da Associação, assinada. Boaventura Bento Medina, Juvenal de Farias, Martinho da Silva, Juvenal da Farias, Mauricio Marcelino, Cipriano Mendes, Ambrósio Goes, Claudio da Silva, Osmar Farias, Joel de Oliveira, Lisio Lili, Antonio Andrade Banana, Gico Pedroso, Liberdito Rocha, Antonio Vitor, Antonio Farias, Lucino Ferraz, Germano Pires, Roberto, Pedro Pinto, Adriano Costa, Ovidio Pires, Antonio Pereira, Américo Pinto, Candido Abixo, Fabriciano Fernandes, Romario Abixo, Leandro, Silvestre Fernandes, Mauro Victor, João de Barros, Urbano Rufino, Marcimino de Farias, Euzebio Batista da Cruz, Mario Morais, Julio de Almeida, Euzebio Pires, Crispin Pereira, Antonio Polinário, Mario da Silva, Cândido Temotéo, Eduardo Manuel, Osmarino Farias, Feliciano Abixo, Antonio Miguel Leite, Osvaldo Vicente, João Andrade, Fernando Baty, João Matchua, Samuel Francisco, Marciano Fernandes Marcelino Bernaldino, Lidio Timóteo, Bento Vergílio, Antonio Marcelino, Martimiano de Almeida, Lucio Lange, Rosalino Casanova, Mateus Pereira, Guilherme Pinto da Silva, Nilo Banana, Ataíde de Almeida, Elergino da Silva, Jacinto Bento, Gilberto Pereira, Daniel Rocha, Joana da Silva, Julia Barros, Ricarda Ferraz, Calaide Bertolino, Domingos Pedroso, Lacerda da Silva, Alcindo Inegê, Ciriaco Ferraz, Felix Farias, Celso da Silva, Domingos Pinto, Alberto Lescano, Furtuoso Rocha, José Marcelino Barros, Adriano Freitas Vergilio, Paulo da Silva, Norberto Pedroso, Juvenal Soares, Juvêncio de Almeida e Ambrósio da Silva

CEDI - P.I.B.
DATA 31/07/91
COD KD035

ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS DA RESERVA KADIWÉU - ACIRK
DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL

CARTORIO DO 4º OFÍCIO
Campo Grande - MS

ESTATUTO SOCIAL

CAPITULO I

Da Constituição, Prazo, Séde e finalidade

Art. 1º - A Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu do Estádo de Mato Grosso do Sul e uma sociedade civil, de direito privado, sem fins lucrativos, fundada no dia 27 de maio de 1.989, por livre iniciativa dos membros desta comunidade indígena, com tempo de duração indeterminado.

Art. 2º - A Associação terá Séde e foro na cidade de Campo Grande no Estádo de Mato Grosso do Sul.

Art. 3º - A Associação terá por finalidade:

a - Pugnar pela garantia da posse inalienável das terras que habita;

b - Preservar e proteger os seus usos, costumes e tradições;

c - Preservar e difundir a sua cultura;

d - Assistir e orientar a comunidade em suas necessidades, anseios e aspirações, visando a melhoria das suas condições sociais;

e - Representar os indígenas em suas reinvidicações junto aos poderes constituidos;

f - Promover o aproveitamento das riquezas de forma racional e das utilidades existentes na terra que habita, no exclusivo beneficio de suas comunidades;

g - Colaborar com os poderes públicos, Conselhos e outras entidades, dando-lhes conhecimento dos problemas, pleiteando as respectivas soluções;

h - Promover, segundo entendimento próprio, o seu desenvolvimento social e econômico , objetivando o bem estar de suas comunidades;

i - Zelar pela proteção e utilização racional dos recursos naturais do solo, rios e lagos existentes na terra que habitam;

j - Fazer valer, em juizo ou fora dele, as conquistas e direitos assegurados em lei;

l - Promover a concordia e a paz entre os seus membros, contribuindo, no mesmo sentido, uma relação a todos os indígenas;

m - Lutar contra a discriminação racial, social e econômica de seus membros e de todos os povos indígenas;

Parágrafo Único - A Associação é integrada pelas comunidades indígenas Kadiwéu e Terena dos Postos Indigenas de Bodoquena e São João.

CARTÓRIO DO 1º OFÍCIO
Campo Grande - MS

Art. 4º - A Associação poderá ser designada por uma sigla, sendo a entidade máxima de representação, reinvidicação, coordenação e defesa dos interesses gerais dos moradores indígenas dessa área.

CAPITULO II

Dos membros da Associação

Art. 5º Fazem parte da ACIRK os índios natos, considerados adultos e/ou outros indígenas que a Assembleia livre e unanimemente escolher, segundo a sua cultura.

Parágrafo Único - Os votos e deliberações respeitarão os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas.

Art. 6º - Será excluido do quadro de associados:

a - Mediante expresso pedido,

b - Aquele que persistir em prejudicar o bom nome da Associação ou em virtude de falta grave, a, critério do Conselho Deliberativo,

Parágrafo Único - As penalidades serão aplicadas a critério do Conselho, cabendo, entretanto, ao sócio envolvido, ampla defesa e recursos a serem apresentados e apreciados em Assembleia Geral.

CAPITULO III

DOs direitos e deveres dos sócios

Art. 7º - São direitos dos sócios:

a - Votar e ser votado para cargos eletivos,

b - Solicitar ao Conselho informações sobre medidas ou atos que a mesma vem desenvolvendo e, que seja de seu interesse,

c - Participar das atividades da ACIRK, inclusive de Departamentos ou Comissões,

d - Por requerimento devidamente assinada por, no minimo 10% do quadro social exigir que o Conselho convoque a Assembleia Geral no prazo de 15 dias a partir da data da solicitação,

e - Tomar parte das Assembleias Gerais e nelas apresentar propostas.

Art. 8º - São deveres dos sócios:

a - Acatar as decisões do Conselho e tudo que diz respeito ao Estatuto Social,

b - Comunicar ao Conselho irregularidades verificadas com qualquer membro associado,

c - Colaborar a Associação em trabalho do interesse da Comunidade ou quaisquer outras que for solicitado com o mesmo fim.

2

d - Contribuir com uma mensalidade a ser fixada em Assembleia geral.

CARTORIO DO 4° OFICIO
Campo Grande - MS

CAPITULO IV

Da Estrutura e Competência dos Orgãos que Administram a a Associação

Art. 9º - O funcionamento e a administração dos interesses da Asso - ciação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu, será feita através de um Conselho Deliberativo integrado por índios livremente escolhidos dentre os seus membros.

Art. 10º - O Conselho Deliberativo da ACIRK é composta por 15 (quinze) membros dentre os quais serão eleitos 01 (hum) Conselheiro.

§ 1º - Estes três membros depois de eleitos comporão a Direto - ria, ficando os demais doze (12) membros restantes com - pondo o Conselho Deliberativo.

§ 2º - O mandato dos membros do Conselho Deliberativo e da Diretoria será de 03 (três) anos, com direito a reeleição.

§ 3º - Caberá ao Presidente representar a ACIRK, ativa e passivamente, judicial e extra judicialmente.

§ 4º - Será excluido do Conselho aquele que faltar injustificadamente a três reuniões consecutivas.

Parágrafo Único - As atribuições dos membros da Diretoria serão estabelecidas em regimento interno.

Art. 11º - O Conselho Deliberativo da ACIRK tem as seguintes compe - tencias e encargos:

a - Convovar os membros da ACIRK, para tratar de assuntos de seus interesses,

b - Deliberar, por maioria de votos, a respeito de questões relacionadas com o disposto no Art. 3º,

c - Prestar contas, periodicamente à ACIRK de suas atividades,

d - Movimentar os recursos auferidos, coletivamente, pela ACIRK em benefício exclusivo de seus membros, e, em projetos de desenvolvimento Comunitário.

e - Deliberar sobre a sua estrutura organizacional,

f - Solicitar a assistenciatécnica, jurídica e administrativa , a seu critério, de entidades públicas e privadas,

g - Deliberar sobre outras questões de interesse da ACIRK, não previstos no presente Estatuto.

Art. 12º - A Assembleia Geral é o orgão máximo de representação da ACIRK e compõem-se de todos os sócios:

a - Em Assembleia Geral serão eleitos os membros do Conselho Deliberativo e da Diretoria,

b - Poderão votar e serem votados todos os sócios presentes na Assembleia, e, em dia com as suas obrigações estatutárias.

CARTORIO DO 4º OFICIO
Campo Grande - MS

Art.-13 - A Assembleia Geral reunir-se-á:

A - Ordinariamente

a - Na primeira quinzena do mês de julho de cada triênio a partir de 27 de Abril para eleição dos seus membros,

b - Da mesma forma, a cada ano, para prestação de contas da Administração.

B - Extraordinariamente

a - Quando a Diretoria achar conveniente,

b - Para resolver em forma de recurso os casos de suspensão e expulsão.

Parágrafo Único - As disposições eleitorais deverão ser fixadas um Regimento próprio.

Art. 14º - A Assembleia Geral compete:

a - Cumprir o que prescreve este Estatuto,

b - Reformar o Estatuto sem alterar as finalidades precípuas da Associação.

CAPITULO V

DOS Departamentos ou Comissões

Art. 15º - A ACIRK poderá permitir a criação de Departamentos ou Comissões, filiadas a ela, visando aprimorar o atendimento das suas finalidades, conforme as necessidades.

Art. 16º - Os diretores ou Coordenadores dos Departamentos ou Comissões serão cargos de Confiança da Diretoria.

CAPITULO VI

Do Patrimônio da Associação

Art. 17º - Constitui patrimônio da Associação:

a - As receitas derivadas dos produtos por ela obtidos coletivamente,

b - As receitas obtidas pela cobrança de mensalidades aos associados,

c - Dos bens móveis e imóveis que possui e que venha a possuir,

d - As doações recebidas a qualquer título, de pessoa e entidades nacionais e estrangeiras,

e - Das vendas patrimoniais,

f - Os bens definidos no Art. 39 da Lei 6.001 de 19.12.73,

g - As riquesas do solo, de conformidade com o disposto no Art. 44 da Lei 6.001, de 19.12.73,

CARTÓRIO DO 4.º OFÍCIO
Campo Grande - MS

§ 1º - Os recursos financeiros decorrentes [illegible] patrimônio da ACIRK, constituirão fundo de [illegible] em nome da ACIRK, na instituição financeira por ela escolhida.

§ 2º - Compete ao Presidente e, no impedimento deste ao Vice-Presidente, juntamente com um dos Conselheiros, escolhidos pelo Conselho Deliberativo, movimentar as contas bancárias e fundos de poupança abertas em nome da Associação.

CAPITULO VII

Das Disposições Gerais

Art-18º - Nenhum membro da Associação responderá pelas obrigações contraidas pela Entidade.

Artº . 19º - A ACIRK não remunera por qualquer título ou forma, os cargos da Diretoria e não distribui lucros, bonificações ou vantagens a dirigentes, mantenedores ou associados sob nenhuma forma ou pretexto.

Artº 20º - A ACIRK, enquanto sociedade organizada na forma deste Estatuto poderá ser dissolvida, aqualquer tempo, por livre vontade da maioria de seus membros, reunidos em Assembleia Geral, convocada especialmente para este fim , sendo os seus bens doados a instituições congênere, legalmente constituida.

CAPITULO VIII

Das Disposições Transitórias

Artº. 21º- A ACIRK poderá,se for do seu interesse, solicitar o apoio da FUNAI ou de qualquer outro Orgão público ou particular para assessora-la na solução de problemas, quando se fizer necessário.

Art. 22º - O Conselho Deliberativo atuará, também no sentido de valorizar e ampliar o patrimônio da Associação.

Art. 23º- O presente Estatuto poderá ser modificado no todo ou em parte, por decisão da maioria dos seus membros, reunidos em Assembleia Geral , para tal fim convocada, mediante proposta do Conselho Deliberativo.

Art. 24º - Este Estatuto entrará em vigor na data de sua aprovação pela Assembleia Geral, revogando-se as disposições em contrário.

CARTÓRIO DO 4.º OFÍCIO
Registro de Títulos e Documentos
José Eduardo Rolim
Oficial
José Nolasco de Sena Filho
Aux. Judiciário
C.G.C. 15.452.261/0001-10

5