

OS TERENA NAS MEMÓRIAS E HISTÓRIA DE AQUIDAUANA

Iára Quelho de Castro

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Docente do Curso de História do Campus de Aquidauana da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.
iara.quelho@ufms.br

CASTRO, Iara Quelho de. Os Terena nas memórias e história de Aquidauana. *albuquerque* – revista de história. vol. 6, n. 12. jul.-dez./2014, p. 123-149.

Resumo: No presente artigo retomam-se algumas representações sobre os Terena tal como emergem na história de Aquidauana, pequena cidade do interior de Mato Grosso do Sul, onde estão localizadas nove aldeias daquela etnia, tomando-se como referência os estudos produzidos entre 1972 e 1992. As reflexões iniciais foram formuladas há mais de uma década, e resultaram na dissertação de Mestrado em História apresentada na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, em 2002. Essa revisitação é tomada como oportuna uma vez que ainda cabe pensar sobre o lugar que aquele grupo ocupa na história daquela cidade, sobretudo em um tempo no qual são reascendidas as disputas em torno da definição dos territórios indígenas na região.

Palavras-chave: Representações; Identidade; Indígenas.

Abstract: This article resumes some representations about the Terena as they emerge in the History of Aquidauana, a small country town in Mato Grosso do Sul state, where there are ten indigenous villages of that ethnicity, using studies produced between 1972 and 1992 as a reference. The initial reflections on that matter were formulated more than a decade ago, and resulted in a master's degree dissertation presented at Universidade Federal de Mato Grosso do Sul in 2002. This reexamination is deemed opportune since it is still important to think about the place that ethnic group has in the History of that town, especially in a time of disputes about the definition of indigenous territories in the region.

Key-words: Representations; Identity; Indigenous.



a dissertação *Vigiar e Construir a História: memórias, esquecimentos, comemorações e historiografia nas representações sobre Aquidauana*, que apresentamos na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, em 2002, dedicamos um capítulo aos Terena, às representações presentes em um conjunto de estudos que foram tomados como fonte para a reflexão realizada e que ora retomamos por considerar que ainda persistem as relações assimétricas na sociedade local, da qual fazem parte aquele grupo, em um tempo no qual se atualizam as disputas para a definição dos territórios indígenas em Mato Grosso do Sul.¹

Inicialmente, assinalamos que as fontes historiográficas e etnográficas permitem constatar a presença dos Terena, indígenas do subgrupo Chané-Guaná, de língua Aruák, pelo menos desde meados do século XIX, na região onde, segundo a tradição seria fundado um núcleo urbano denominado Aquidauana, em 15 de Agosto de 1892.² Na recomposição da história dessa cidade têm sido considerados como fonte os trabalhos de Gerson Carlos Russi (1973), Joana Neves (1980), Renato Alves Ribeiro (1984) e Cláudio Robba (1992), dentre outros.³ A partir desse conjunto de estudos buscou-se visualizar e entender as representações sob as quais os Terena emergem na história local. Esse empenho foi realizado a partir de alguns pressupostos, dentre os quais assinalamos

¹ Cf. CASTRO, I. Q. *Vigiar e Construir a História: Memórias, Esquecimentos, Comemorações e Historiografia nas representações sobre Aquidauana*. Dissertação (Mestrado em História). Dourados, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2001.

² Os registros do Império Brasileiro sobre as populações indígenas da região em foco são aqueles produzidos no âmbito da Diretoria Geral de Índios da Província de Mato Grosso e os Relatório dos Presidentes dessa província, entre 1845 e 1870, que se encontram disponíveis no Arquivo Público de Mato Grosso, em Cuiabá; além dos relatos do viajante Francis Castelnau (1949 [1845]) e do memorialista Visconde de Taunay.

³ NEVES, Joana. *A Fundação de Aquidauana e a Ocupação do Pantanal: Civilização e Dependência*. São Paulo, 1980. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo, FFLCH-USP. ROBBA, Cláudio. *História de Aquidauana*. Campo Grande: Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul, 1992. RIBEIRO, Renato Alves. *Tabaco - 150 anos: Balaio de Recordações*. Campo Grande, 1984. RUSSI, Gerson Carlos. *Subsídios para o estudo de uma região: Aquidauana*. UFMT - CPA, 1973.

a função assumida pela história escrita, enquanto recurso legitimador de determinados grupos, como saber que faz ver e faz crer.⁴

O conhecimento construído sobre as sociedades indígenas, a partir da literatura etnográfica, de relatos oficiais e representações historiográficas cumpre uma função política, mesmo que não desejada, uma vez que termina por constituir um *corpus* de saberes que legitima determinados agentes, instituições ou situações, constituindo um capital simbólico que confere autoridade a seus portadores para a intervenção na organização naqueles grupos; significa um saber ocidental que orienta estratégias e práticas, justifica escolhas e condutas e confere legitimidade a projetos e programas direcionados aos indígenas. Além disso, é preciso refletir que:

Os lugares autorizados de fala (academias, instituições, produções escritas e televisivas) de discursos “científicos” e “objetivos” oferecem credibilidade, lugar que faz os crentes se moverem, fazendo crer. A análise esclarecida ou sábia supõe que algo de essencial se anuncia no mito do selvagem, nos dogmas do crente, no balbuciar da criança, nas palavras do sonho ou nas conversas do povo. Mas pretende também que estas palavras não conhecem o que dizem. Palavras plenas, repletas de vazios a serem preenchidos, parecem sugerir que necessita da erudição para tornar explícito o que dizem. Por essa astúcia, a pesquisa conquista para si, em seu próprio objeto, uma necessidade e um lugar.⁵

Sob estas preocupações são revisitadas algumas representações acerca das populações indígenas, produzidas a partir de diferentes lugares, incidindo-se o olhar sobre o grau de comprometimento e o vínculo delas com as noções de civilização e progresso e suas relações com as estruturas de poder vigentes. Tomam-se as representações discursivas destacadas como uma referência para se refletir sobre o papel que tais imagens desempenham nas estratégias de dominação, como seus instrumentos simbólicos, uma vez que:

⁴ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1989.

⁵ CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 254.

As percepções sobre o social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos as suas escolhas e condutas.⁶

A historiografia existente indica a região correspondente ao atual estado de Mato Grosso do Sul como terras “índias”, transformadas em espanholas no século XV, posterior e sucessivamente portuguesas e nacionais, como um território secularmente disputado pelas coroas ibéricas em detrimento aos índios. Como área de interesses diversos e disputas acirradas, tornou-se objeto de controle, defesa e militarização, uma vez que as funções econômicas, políticas e estratégicas conferidas à região justificam e tornam necessária a implantação de fortes militares, núcleos populacionais e redutos indígenas na região estabelecida como fronteira colonial e, no século XIX, nacional.

A historiografia mato-grossense construiu simbolicamente a região a partir da visualização da atuação dos seus exploradores, quer sejam coloniais quer sejam nacionais, estabelecendo um marco significativo a partir do qual foram constituídas as representações dos povos indígenas daquele território.⁷ Ao conferir um significado à região como área da expansão bandeirante, como território de caça, definem o lugar a partir do qual os índios foram inicialmente percebidos, pensados e representados. A visibilidade histórica concedida aos indígenas ocorre no raio da ação perpetrada pela expansão e pelo olhar dos agentes da colonização. Olhar que reduz as sociedades indígenas a duas categorias genéricas: aquelas que, de alguma forma, obstaculizam o projeto de preação e a conquista de suas terras são nomeadas *hostis* e *selvagens* – atributos sob os quais emergem os Guaicuru, os Caiapó e os Paiaguá, entre outros. Rebeldes e traiçoeiros sob a perspectiva dos monçoeiros, atacam, perseguem e não oferecem trégua aos “civilizados”.⁸ Essa forma de representar as reações indígenas de defesa de seu território serve à construção da bravura do paulista, à heroização do bandeirante, valorizando e justificando a sua ação.⁹

⁶ CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Galhardo. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1990, p. 17.

⁷ Trabalhou-se aqui concepção de região nos termos definidos por Bourdieu, 1989, op. cit.

⁸ Cf. TAUNAY, A. *Entre Nossos Índios*. chanés, terenas, kinikinaus, guanás, laianas, guatós, guaycurús, caingangs. São Paulo: Melhoramentos, 1931. CORREA FILHO, V. *Pantanaís Mato-grossenses*. Rio de Janeiro: IBGE, 1946.

⁹Cf. MONTEIRO, J. M. *Tupi, Tapuias e a História de São Paulo*, 1992; VASCONCELOS, C., *A questão indígena na província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Campo Grande: Ed. UFMS, 1999.

Na segunda categoria foram enquadrados aqueles grupos que, permitindo serem considerados “súditos”, garantem a mão de obra, o povoamento e a preservação do domínio português, sendo inventariados como colaboradores, pacíficos e amigos; entre eles, a historiografia regional destaca os Chané-Guaná, na região sul da antiga província de Mato Grosso¹⁰.

As representações sobre os Terenas, até a primeira metade do século XIX, são referenciadas a partir de sua filiação ao grupo Chané-Aruak ou Chané-Guaná, especialmente através de relatos e relatórios de funcionários da Coroa espanhola.¹¹ Após a migração final do grupo para a banda oriental do Paraguai, em meados do século XVIII, coincidindo com o movimento dos Mbayá-Kadwéu para Miranda, essa população indígena passa a ser entendida sob o domínio e a administração da Diretoria Geral de Índios da província de Mato Grosso. Criada em 1846, essa instituição torna-se responsável pela execução de um projeto de “civilização”, constituindo-se os seus relatórios nos lugares mais visíveis das representações sobre as populações indígenas da região¹².

A partir da instalação do Estado Brasileiro (1822), as diferentes unidades provinciais começam a ser pensadas pelas elites políticas em novos termos de integração, a da unidade nacional, da criação da nação que deve acolher as populações indígenas, projeto mais acentuado, discutido e debatido após a guerra contra o Paraguai. De toda forma, na construção imaginária de tal sociedade, as populações indígenas são representadas de forma homogeneizadora.

No contexto da construção do Estado nacional, a população Terena foi representada como “civilizada”, assimilada e descaracterizada enquanto população indígena “autêntica” não se apresentava, desta forma, como um entrave àquele projeto. Trata-se, portanto, mais da definição do lugar que devem ocupar na sociedade envolvente, da sua incorporação e do seu disciplinamento enquanto trabalhadores. Além

¹⁰ Denominação geral de todos os grupos Aruak localizados em terras chaquenhas, até meados do século XVIII. Cf. CARVALHO, E. A. de. *As Alternativas dos Vencidos*. Índios Terena no Estado de São Paulo, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 11-12.

¹¹Cf. LABRADOR, S. *El Paraguay Catolico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910. AGUIRRE, J.F. *Diário del Captán de Fragata de la Real Armada Don Juan Francisco Aguirre en la demarcación de limites de España y Portugal en la America Meridional*. *Boletim del Instituto Geografico Argentino*. Buenos Aires, 1898 [1793], p. 465-510. AZARA, F. *Descripción y Historia del Paraguay y del Rio de la Plata*. Buenos Aires: Editorial Bajel, 1943 [1792].

¹² Cf. NORDER (Terra Indígena, n. 70, jan./mar. 1994) informa que o Arquivo Público de Mato Grosso, em Cuiabá, conta em seu acervo com o Livro de Cartas Expedidas pela Diretoria Geral dos índios, em 2 volumes, que abrangem o período de 1848 a 1873. Constitui-se na fonte que vem sendo utilizada pelos pesquisadores que estudam a questão indígena no século XIX na região de Mato Grosso.

disso, ou em razão dessa concepção, os Terena são por muito tempo descartados como objeto legítimo de investigação histórica, uma vez que têm sua historicidade devorada pela historicidade da nação, recurso indispensável à existência nacional que se expressa na negação da autonomia dos povos indígenas, na anulação das diferenças e na dissolução dos particularismos culturais. Nestes termos, os Terena são, por um longo tempo, historiograficamente ignorados enquanto sociedade diferenciada no conjunto da nação.

As representações discursivas referidas especificamente aos Terena, e não à formação sociocultural Chané-Guaná, procedem do campo etnográfico e são relativamente recentes – datam da primeira metade do século XX, com as obras pioneiras de Altenfelder Silva e Kallervo Oberg e, posteriormente, a partir da década de 1960, nas obras de Roberto Cardoso de Oliveira, que servem de referência obrigatória para todos os pesquisadores que realizam trabalhos referentes a este grupo, seja para ampliar as informações, seja para contestá-las.¹³ Essas pesquisas pioneiras trabalham com a percepção da inevitabilidade da incorporação do índio à sociedade nacional e apresentam uma perspectiva pessimista sobre a realidade indígena, a do desaparecimento dos grupos através da sua assimilação pela “civilização”, através da incorporação de valores e padrões exteriores às sociedades indígenas. Trabalhos realizados na última década do século passado tendem a partir de novas perspectivas, buscando situar os Terena enquanto sujeitos históricos que agem conforme padrões culturais próprios¹⁴.

As memórias historiográficas de Aquidauana representam como marco fundador da sua história a ação desenvolvida por um grupo de fazendeiros presumidamente empreendedores que, em fins do século XIX, planeja e cria um povoado às margens do rio que lhe empresta o nome. As medidas e ações movidas por aqueles homens constituem o eixo norteador e definidor de uma trajetória linear da cidade rumo ao

¹³ Cf. ALTENFELDER SILVA, F. *Mudança Cultural dos Terena*. Museu Paulista, São Paulo, v. III, 1949. OBERG, K. *Organização social e lei Terena*. Trad. Sílvia M. S. Carvalho. In: *TERRA Indígena*. Araraquara: G.E.I Kurumim, ano IV, n. 33, fev. 85. OLIVEIRA, R. C. de. *Do índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

¹⁴ Cf. SCHUCH, M. E. J. *Xaray e Chané: índios frente à expansão espanhola e portuguesa no Alto Paraguai*. São Leopoldo, 1995. 87 p. Dissertação (Mestrado em História) - UNISINOS 1995; CARVALHO, F. *Koixomuneti e outros curadores: xamanismo e práticas de cura entre os Terena*. São Paulo, 1996. 143p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) FFLCH/US; FERNANDES JR., J. R. *Da aldeia do campo para a aldeia da cidade: êxodo dos índios Terena para o perímetro urbano de Campo Grande*. Campo Grande, 1997. Dissertação (Mestrado em Educação) - UFMS. ZORZATO, O. *Conciliação e Identidade: considerações sobre a historiografia de Mato Grosso (1904-1983)*. São Paulo, 1998. 181 p. Tese (Doutorado em História Social) - FFLCH/USP; MOURA, Noêmia dos S. P. *UNIEDAS, o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)*. 2001. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFMS.

desenvolvimento e são registradas em uma ata que se transforma na forma de anunciar a gênese da cidade, sendo o ponto de partida para a sua reconstrução histórica.

A partir dessa perspectiva, os feitos daqueles homens na condução da organização do povoado indicam os elementos constitutivos da formulação de um determinado tipo de História. A sucessão de datas, nomes e eventos dispostos de forma linear e “objetiva”, aparentemente sem nenhuma outra intenção a não ser registrar o desenvolvimento do local, a sua caminhada rumo ao “progresso”, carrega consigo implicações significativas. Esse ordenamento implica a marginalização de outros segmentos da sociedade (trabalhadores pobres, índios e negros, entre outros) que estão na base da construção da cidade. Procedimento passível de provocar um sentimento de desenraizamento daqueles setores, como um dos componentes simbólicos da sua exclusão social, constitui e expressa o andamento de um projeto de formulação da autoimagem de um grupo, assegurando a ele legitimidade e autoridade do mando, processo que não se apresenta como uma especificidade local – todas as sociedades em diferentes tempos e lugares sentem essa necessidade de legitimação, e a História tem sido utilizada como um dos instrumentos através dos quais ela se realiza, uma vez que

tornar-se senhor da memória e do esquecimento é uma das preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram ou dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva¹⁵

Em Aquidauana, a realização de tal projeto resulta na construção de uma memória que formula representações muito expressivas no sentido de indicar o lugar concedido aos Terena. Verifica-se a elaboração de imagens recorrentes: de habitantes primitivos, cuja existência parece perdida e eternizada em tempos pretéritos, ignorando-os enquanto presença viva e diferenciada a conviver diariamente com o restante da sociedade local; de índios incorporados, totalmente assimilados, portanto desconsiderados em suas especificidades culturais e que, assim desqualificados, perdem o seu estatuto étnico, subentendendo-se sutilmente a perda de direitos específicos garantidos constitucionalmente; e, ainda, como trabalhadores não qualificados.

¹⁵ LE GOFF, J. Memória. In: *ENCICLOPÉDIA Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. p. 423-483.

Às representações de trabalhadores pacíficos, a sugerir uma convivência harmoniosa, contrapõe-se, na prática, um cotidiano vivido no qual os Terena ainda emergem como “bugres”, metáfora de um relacionamento permeado pelo preconceito e, muitas vezes, escamoteado por um discurso paternalista. Além disso, observa-se que, no interior do movimento pró-indígena, articulado a partir da década de 1970, verifica-se a organização das populações índias, que se mobilizam solidariamente para reivindicar seus direitos. Os Terena de Aquidauana garantem sua participação nesse processo: a partir de uma reunião nesta cidade, em 1979, inserida no movimento de afirmação de criação da União das Nações Indígenas (UNI), verifica-se a participação majoritária dos Terena.¹⁶ Não obstante os novos espaços criados e ocupados por eles, pouco se sabe sobre estas experiências.¹⁷

Na cena das representações simbólicas do município, demarcadas pelas homenagens oferecidas aos homens prestadores de serviços considerados importantes, sob as quais se nomeiam ruas e logradouros ou erguem-se monumentos comemorativos, a ausência do índio é significativa: celebram-se os fundadores, seus familiares e aqueles que, sob a perspectiva do “progresso”, contribuíram com o seu trabalho para o desenvolvimento da cidade. Todavia, o trabalho indígena, fundamental para a formação do suporte material que garante o mando político na região, tem a sua importância “esquecida”.

Desta forma, persistem representações fundadas em pressupostos civilizadores: em Aquidauana as imagens instituídas discursivamente sobre os Terena expressam a construção da história de um pequeno povoado como uma trajetória para o progresso definida pelas ações de determinados grupos. Perspectiva que resulta no enquadramento dos Terena enquanto meros coadjuvantes dos empreendimentos dos pioneiros, situados especialmente em sua condição de trabalhadores; compreensão indicadora de uma reelaboração do pensamento dos intelectuais mato-grossenses, especialmente aqueles ligados ao Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, nas primeiras décadas do século XX, para pensar o “seu” espaço e definir os critérios sob os quais os índios são apreciados e representados.

¹⁶ GOMES, M. P. *Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis: Vozes, 1989.

¹⁷ A partir das últimas décadas verifica-se uma crescente organização dos Terena no interior do Movimento Indígena Brasileiro (MIB), na APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) e a consolidação da Assembleia Terena, como fórum de discussão, na luta para assegurar seus direitos.

Aquidauana Ontem e Hoje, memória historiográfica inscrita por Cláudio Robba, publicada no ano do centenário da cidade (1992) registra a presença Terena, inicialmente sob o enquadramento de “habitantes primitivos” e, posteriormente sob a condição de índios incorporados à sociedade local como “índios agricultores, cujos produtos são negociados em Aquidauana”; como trabalhadores rurais, que trabalham fora da aldeia, contratados por fazendeiros através dos postos da FUNAI, para o serviço de campo, e por “serem bons cavaleiros são muitos solicitados (...) e como artesãos, produzem artefatos de cerâmica de cor vermelha com decoração em branco e em quantidade apreciáveis que são vendidas pelas mulheres”.¹⁸

As representações dão conta do índio trabalhador, pacífico, portador de habilidades para o serviço nas fazendas e nos lares citadinos, sugerindo uma convivência amistosa com a sociedade envolvente. O Terena ganha uma dimensão folclórica, na construção do autor, como figura para se exibir aos turistas em atividades festivas do município quando apresentam a dança do bate-pau, de um visual agradável, sendo apresentada em festas comemorativas ou para visitantes ilustres.¹⁹ Esses são os referenciais fundamentais para a visualização e construção das representações dos Terena na sociedade local.

Constitui-se a memória historiográfica de Robba na obra mais referenciada nos trabalhos escolares e acadêmicos no que tange à história da cidade, sendo apresentada por Heliophar de Almeida Serra, da Academia Sul-Mato-Grossense de Letras, como aquela que

fala da nossa cidade, da nossa gente, daqueles que enfrentaram o belo e rude Pantanal de outrora, demonstrando sempre coragem, desprendimento e patriotismo, legando-nos valioso patrimônio que nos compete agora e sempre, ampliar, engrandecer e preservar para as gerações vindouras.²⁰

¹⁸ ROBBA, 1992, op. cit. p. 26.

¹⁹ Ibid., p. 27. Os Terena apresentam essa dança geralmente nas festas promovidas pelas instituições locais, tais como a prefeitura, a UFMS *campus* de Aquidauana e escolas públicas. Consta ultimamente na pauta de atividades culturais dos mais diversos eventos da cidade como uma presença obrigatória, com a apresentação da chamada Dança do Bate-Pau que, segundo informa Kalervo Oberg, constitui-se numa tradição recente, inventada para comemorar o fim da guerra contra o Paraguai.

²⁰ Cf. ROBBA, 1992, op. cit., p. 3.

Nesse contexto pedagógico, de zelo pelo passado como uma das funções da História, construtor da exaltação de determinadas imagens, procedentes da memória das elites política e econômica e, portanto, no entorno de questões identitárias, tornam-se compreensíveis as representações sobre os Terena em Aquidauana: habitantes primitivos, figuras folclóricas e trabalhadores não qualificados. Sob a perspectiva do registro de memórias que reforçam a lembrança de pessoas, lugares e acontecimentos eleitos como importantes para a memória local, são construídas referências para a constituição de uma história consensual, na qual fica bem definido o lugar que os índios ocupam na sociedade local. Ressalta-se que a obra de Robba é apresentada como um livro de consulta que não deve e não pode faltar em nenhuma biblioteca, pública ou particular.²¹ Desta forma, indica-se uma fonte de informação indispensável para os aquidauanenses, um texto que demarca claramente lugares sociais que não devem ser esquecidos.

Assim, torna-se significativo perceber porque a obra foi lançada como peça das comemorações do centenário da cidade, momento portador de uma intensa carga simbólica que permite apreender pelo menos duas preocupações básicas envolvidas. A primeira preocupação refere-se ao apelo ao sentimento irresistível de “pertencimento”, seduzindo todos, indistintamente, para o abrigo oferecido por um lugar imaginário e aconchegante que c a “terra natal”, espaço da harmonia e da cordialidade. A segunda indica que a celebração de datas, eventos e nomes se constitui numa das formas através das quais as sociedades perpetuam referências, mantendo um estoque de lembranças que precisam ser preservadas para manter os laços identitários de pertencimento, resignificando espaços e práticas enquanto expressões das forças dominantes na instituição de uma memória que assegura a legitimidade de determinados grupos.

Ao buscar compreender *o significado da fundação de Aquidauana para o processo de ocupação da região pantaneiro*, Neves (1980) inicia uma discussão sobre a questão indígena, constatando a dificuldade de se encontrarem registros capazes de dar sustentação a uma análise sobre o papel desempenhado pelos Terena na história da cidade:

²¹ Ibid., p. 3.

Há poucos registros e, menos ainda, estudos que possibilitem uma caracterização mais exata dos grupos indígenas do pantanal, bem como de suas relações com a sociedade nacional na época em que se fundou Aquidauana. Observa-se inclusive um silêncio tácito das populações brancas atuais, sucedâneo da ignorância daqueles que, no passado, nem sequer se deram ao cuidado de mencionar a existência dos índios. Contudo algumas menções isoladas e eventuais somadas a uns poucos relatos mais minuciosos ou cuidadosos como a obra *Caduveos* de Guido Boggiani, por exemplo, revelam que, no final do século XIX, ultima-se no Pantanal mato-grossense o processo de eliminação (física e ou cultural) da população indígena no qual a fundação de cidades (Aquidauana é um exemplo) representa um marco definitivo.²²

Solidária ao momento histórico em que vive, período no qual elabora a sua dissertação, um tempo em que a questão indígena chama a atenção não só dos antropólogos e historiadores, como também de toda a sociedade civil, em face à nova onda de modernização do país que atinge as populações indígenas e, portanto, afinada com os conceitos e noções então vigentes, sensível ao movimento histórico e a uma abertura para o conhecimento do outro, Neves expressa-se:

Existem obviamente posicionamentos críticos que fazem uma reconceituação do índio em face de uma revisão da história e da historiografia brasileiras. Além da superação das abordagens apologéticas e ufanistas, o desenvolvimento das ciências humanas, de modo geral, e da Antropologia, sobretudo, vêm ocasionando uma revisão do índio, a partir da qual se rediscute a sua participação na história do Brasil.²³

Desta forma instrumentalizada, expressa sua crítica à historiografia tradicional no que tange ao tratamento conferido aos índios e reivindica uma revisão historiográfica, o que permite à historiadora inaugurar uma nova perspectiva interpretativa nas representações locais:

²² NEVES, 1980, op.cit., p. 76.

²³ Ibid., p. 30.

A perspectiva do civilizado foi assumida (...) pela grande maioria dos historiadores e demais estudiosos, revelando evidentemente a identificação entre estes e o colonizador branco ou o desbravador nacional.²⁴

A crítica levantada pela autora está ancorada na sua percepção de que a atitude adotada por historiadores revela a tentativa de escamoteação de uma realidade caracterizada pelo extermínio dos índios. Sua apreciação vai mais além quando critica, ainda, aqueles que apenas se restringem a registrar o desaparecimento dos índios, sem se preocupar com as explicações *ou simplesmente anotando, sem questionamento, as explicações parciais*, citando, como exemplo de tal procedimento, Virgílio Corrêa Filho em *História de Mato Grosso*, sugerindo o mesmo para Sérgio Buarque de Holanda, em *Monções*. Enfatiza, ainda, que a maioria das obras historiográficas sobre o Mato Grosso trata os índios apenas no período colonial; nos demais períodos mencionam-se apenas suas heranças étnicas (aí entendida a mestiçagem) ou culturais, *incapazes de revelar a dimensão global da cultura nativa que desapareceram*.²⁵ Sob essas críticas, tece considerações gerais sobre as representações das populações indígenas no Brasil, indicando a persistência da perspectiva civilizadora que norteia as imagens sobre os índios, formuladas como justificativa para o exercício da exploração, espoliação e destruição das culturas indígenas.

Civilização e progresso emergem como os pressupostos da tese do desaparecimento, fundamentando as preocupações de Neves quanto ao destino dos índios, e revelam uma percepção própria do tempo em que produz a sua reflexão²⁶, tempo no qual as questões indígenas são percebidas e representadas através de duas noções básicas: 1. A noção de fragilidade das populações indígenas frente ao avanço das forças capitalistas e sua inevitável e funesta incorporação à sociedade envolvente, nos estratos mais baixos da população em geral: para o índio a fórmula para integrar a sociedade branca, civilizada é em síntese: “aceitar padrões, aceitar patrões”.²⁷; 2. A noção de “descaracterização cultural”, entendida como um dos indícios do desaparecimento de populações indígenas enquanto grupos étnicos diferenciados. Compreensão que, por sua

²⁴ Ibid., p. 27.

²⁵ NEVES, 1980, op. cit. p. 30.

²⁶ As noções de civilização e progresso como outras, se modificam com o tempo; elas também possuem historicidades. As noções utilizadas nas memórias historiográficas de Aquidauana são aquelas formuladas no século XIX, relacionadas ao processo de modernização do período.

²⁷ NEVES, 1980, op. cit., p. 155.

vez, se funda na ideia de uma cultura ancestral que não se modifica através dos tempos, como se entendia até a década de setenta.

A perplexidade de Neves frente à atitude de professoras “brancas” que, atuando nas escolas das aldeias, “fantasiam” os Terena de índios Apache nas festividades escolares, torna-se bastante expressiva, no contexto da década de 1970, de como os Terena são pensados e representados. Por um lado, sugere-se a docilidade Terena em se submeter a uma imagem estranha à sua cultura. Ao mesmo tempo percebe-se a representação que se tem dos índios como portadores de uma cultura ancestral — condição sob a qual aquelas professoras desejam resgatar as “tradições” Terena, ainda que de forma equivocada, uma vez que aquelas são pensadas como algo que não se altera através dos tempos, não obstante os contatos com outros grupos e com a sociedade envolvente²⁸. Por outro lado, percebe-se a persistência de uma concepção genérica de índios, tratados de forma homogeneizadora, sob a qual se desconsideram as diferenças étnicas.

No momento em que se dá como inevitável o desaparecimento da população indígena, Neves revela a preocupação em explicar os fatores históricos da diminuição dessas populações: *a redução numérica (...) tem sido fruto da ação sistemática de eliminação dos grupos indígenas que, segundo se diz, e até mesmo se acredita, atrapalham a marcha da civilização e do progresso.*²⁹

Expressando os conceitos e as preocupações orientadoras das representações sobre as populações indígenas na década de 1970, Neves avalia que

o que se verifica como fundamental, é que toda e qualquer contribuição indígena tem como condição ‘sine qua non’ a aceitação por parte dele, dos padrões de civilização e ainda, o que se busca no índio é o braço para os serviços mais rudes, pesados e elementares dentre aqueles que contribuem para a efetivação da civilização.³⁰

²⁸ Contemporaneamente, essas atitudes começam a ser compreendidas sob novas perspectivas, entre as quais a de “apropriação”, da apreensão por parte dos índios das representações sobre eles elaboradas como um mecanismo através do qual procuram alargar o seu espaço de convívio com a sociedade envolvente, afirmando a sua identidade e a luta por seus direitos.

²⁹ NEVES, op.cit, p. 154.

³⁰ Idem.

Nessa perspectiva, o eixo norteador da análise de Neves constitui-se na crítica ao viés civilizador e nas distorções provocadas pela civilização, percebidos como referências para se pensar o destino dos índios enquanto integrantes da sociedade envolvente:

A despeito dos estudos, das ações dos religiosos e do aprimoramento das consciências mais esclarecidas, que se esforçam por recompor-lhes a dignidade, amesquinhada pela violência da conquista, persistem os julgamentos preconceituosos, estereotipados, subjetivos que os equiparam às coisas sem valor: isso se desprende, por exemplo, da afirmação, feita com toda convicção, em 1979: Taunay não tem nada, Taunay só tem bugre.³¹

Por um lado, Neves enfatiza a necessidade de revisão da História e da historiografia no que tange ao tratamento concedido aos índios na história do Brasil e denuncia as relações preconceituosas que permeiam o cotidiano vivido na cidade. Por outro, reatualiza a imagem do bom selvagem, cujas virtudes estão prestes a serem perdidas frente ao contato interétnico e afirma as representações mais gerais do período que, como indica Oliveira Filho (1999), concebe a história das sociedades indígenas como uma tragédia na qual se consuma o processo inexorável de destruição das culturas indígenas pelo “branco”.³²

A partir da segunda metade do século XVI, tempo correspondente a um maior conhecimento e aprofundamento da colonização da América, verifica-se que *se passa da projeção da inocência à inata maldade do selvagem, da suposta inferioridade do continente, da debilidade natural de suas espécies*.³³ A imagem do bom selvagem rearranja-se nos séculos XVIII e XIX sob o movimento do Romantismo, da afirmação do Estado nacional moderno e, no século XX, é possível reencontrar aquela representação no Nambikuara de Lévi-Strauss, descrito nos seus *Tristes Trópicos* como o homem em *estado de natureza*, em sua

³¹ Ibid., p.159. Observa-se que Taunay é o nome de um dos distritos da cidade de Aquidauana, onde estão localizadas as Aldeias de Bananal, Água Branca, Lagoinha, Imbirussu, Morrinho, e Ipegue.

³² Cf. OLIVEIRA FILHO, J. P. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

³³ SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil- 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 45. No século XVIII prevalece a perspectiva que tende a considerar os diversos grupos como povos ou nações e não como raças diferentes. O termo raça surge no início do século XIX, emergindo as teorias raciais.

inocência primeira, em face ao qual manifesta um sentimento de felicidade perdida pelo ser humano.³⁴

A representação do bom selvagem preside as representações mais recorrentes do século XVI, quando o projeto colonizador ainda não está totalmente consolidado em sua arquitetura de exploração mais sistemática. Quando a imensa e complexa empresa colonial projetada pelos europeus na América instala-se efetivamente, ela revela, além da sua missão civilizadora, motivos mais profanos. Unidos pela perspectiva do controle do trabalho indígena, os agentes colonizadores encontram na noção de civilização e do seu corolário maior – a ideia da inferioridade dos povos indígenas – a sua razão: a missão civilizadora inspira, sugere, acolhe, justifica escolhas e opções, ordena medidas e meios para a sua concretização e orienta as representações sobre as populações alcançadas.

A segunda representação que Neves traz à tona, a do índio apenas como vítima das iniquidades do branco civilizador, prevalecente até aproximadamente o final da década de oitenta do século passado, tem como implicação o obscurecimento dos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informam e direcionam as formas pelas quais as diferentes sociedades posicionam-se diante da ordem colonial ou nacional.³⁵ A memória historiográfica carrega imagens arraigadas que desqualificam os índios enquanto sujeitos históricos, apresentando-os sob as representações clássicas de “muralha indígena”, como selvagens que se opõem a qualquer avanço da civilização ou como o índio “colaborador e pacífico”.³⁶ A historiografia regional incorpora essas representações, enquadrando naquele primeiro grupo, por exemplo, os “ferozes” Paiaguá e, no segundo, os dóceis Terena. Representações que não levam em consideração os diversos momentos e as diferentes situações vivenciadas por esses grupos no curso de suas histórias, que se entrelaçam com a história dos “brancos”, constituindo uma história partilhada, embora de forma assimétrica.

Não se pode perder de vista que a história carrega as marcas de seu tempo e que as representações sobre o passado são frutos de interesses, conflitos e visões de mundo de uma dada época, orientadas por conceitos e problemas a partir dos quais se interrogam as fontes e se atribuem significados às coisas. Somente no final da década de oitenta do

³⁴ Cf. MATOS, O. Céu de Capricórnio e tristeza do Brasil. IN: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. (Adauto Novaes, org.). São Paulo: Companhia das Letras/Minc-Funarte, 1999, p. 441-454.

³⁵ MONTEIRO, J. M. Armas e Armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 239.

³⁶ *Ibid.*, p. 241.

século XX é que a tese do desaparecimento dos índios foi revertida, assim como a perspectiva do processo civilizador foi perdendo o seu poder explicativo sobre as sociedades indígenas, emergindo a possibilidade de uma nova história indígena orientada por outros parâmetros de análise e um novo entendimento das questões indígenas.

Gerson Carlos Russi, objetivando formar um material de apoio para professores da rede pública de ensino constituiu, em 1973, o estudo denominado *Subsídios para o estudo de uma região*, no qual trata das populações indígenas da região a partir da discussão do início do povoamento do Pantanal, tendo como principal fonte Virgílio Corrêa Filho.³⁷ A partir dessa referência, Russi relaciona e realiza breves comentários sobre as várias “tribos” encontradas no Pantanal à época da chegada dos brancos: os “vigorosos” Itatins; os “exímios cavaleiros” Guaicuru; os “ótimos marinheiros” Paiaguá e Guató; os Caiapó, *os primeiros causadores das frequentes emboscadas corridas na região de Camapuã*. Menciona, ainda, a presença de outros grupos: Guarani, Guachi, Nuares, Bororo e Xaraiés. Essas populações são visualizadas nos “primórdios” dos tempos, representadas sob uma forma homogeneizadora e sob a perspectiva do primitivismo:

(...) todas as tribos mencionadas apresentavam-se no início da ocupação pelos brancos, no estágio neolítico. Desconheciam outra atividade senão a economia natural e um sistema agrícola extremamente rudimentar, onde os trabalhos eram levados a efeito pelos membros da tribo e a produção desfrutada pelo mesmo conjunto, numa espécie de comunismo primitivo.³⁸

A questão do primitivismo emerge na segunda metade do século XIX, tempo do triunfo das teorias evolucionistas que permitem classificar as sociedades indígenas em primitivas, conceito ancorado na teoria da evolução da espécie humana, de Darwin, que possibilita à sociedade europeia ocidental situar os índios no marco zero da escala de evolução do homem. Essa concepção permite consolidar “cientificamente” a representação da inferioridade dos índios que, afirmando e configurando a incapacidade indígena, produz noções como aquelas emitidas por Russi que revelam

³⁷ Cf. CORREA FILHO, 1946, op. cit.

³⁸ RUSSI, 1973, op. cit., p. 6.

(...) a falsa ideia de que as sociedades primitivas, tipicamente uma sociedade de subsistência porque são incapazes de produzir excedentes. Não se trata, é claro, de incapacidade, trata-se da falta de necessidades de produzir excedentes. Todos os cronistas foram unânimes em louvar a fartura e a boa saúde dos índios; por outro lado, condenavam a sua preguiça em não produzir mais. Ocorre portanto, mero etnocentrismo.³⁹

A noção de primitivismo fundamenta-se na ideia de que, como sociedades “incompletas”, segundo padrões de organização do mundo ocidental europeu, são sociedades arcaicas, configurando um paradigma sociológico de sociedades caracterizadas pela ausência: de Estado, lei e escrita.⁴⁰ Sob a perspectiva evolucionista, aquelas sociedades expressam etapas incompletas por conta daquelas ausências. Desta forma, as sociedades indígenas são compreendidas pelos evolucionistas como “fósseis vivos”, testemunhas do passado das sociedades ocidentais. Assim, é construída a representação clássica de Varnhagen de *povos sem história*, condenados a uma infância perene, estanques no tempo. O desconhecimento da história indígena e a ideia de “sociedade virgem”, fundamentada na noção de uma cultura “autêntica”, não dinâmica e imutável, conduzem a uma tendência de se pensar que as sociedades indígenas do presente são as mesmas de 500 anos atrás, como assinala Manuela Carneiro da Cunha.⁴¹ Percepção que Russi parece ter assumido.

A clássica representação dos índios como entrave ao avanço da “civilização”, emerge em Russi quando o autor focaliza especialmente os Paiaguá como obstáculo à ação monçoeira, destacando as monções destruídas por esse grupo e referindo-se às expedições punitivas aos índios como *essas espetaculares incursões paulistas* que, todavia, não garantem resultados definitivos, uma vez *que os índios paiaguás à vista de forças superiores, jamais entravam em luta aberta, preferindo a fuga ante a derrota praticamente certa*.⁴²

Não há nenhuma referência específica sobre a presença atual dos Terena na região. Esse “silêncio” causa um certo estranhamento, ao se considerar que estes constituem uma parcela significativa da população local, presença viva no cotidiano da cidade. Frente a este visível “esquecimento”, presume-se que o grupo é tomado como

³⁹ MALDI, D. **A Etnia contra a Nação**. Cuiabá: UFMT, 1995, p. 22.

⁴⁰ Cf. CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978 (Ciências Sociais).

⁴¹ Cf. CUNHA, M. C. Introdução a uma história indígena. In: **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 9-26.

⁴² RUSSI, 1973, op. cit. p. 10-11.

totalmente assimilado, não sendo mais os seus membros considerados índios, e que os demais grupos indígenas, percebidos de forma genérica, são considerados extintos ou sob o controle dos “civilizados”:

Por volta do último quartel do século XIX, a região viu-se envolvida na participação da guerra do Paraguai. Com o seu término e consequente desmobilização das tropas imperiais os elementos humanos já não empenhados no esforço de guerra, já não empenhados no combate aos índios (de há muito neutralizados) acantonados nas proximidades de Miranda, passaram a ocupar as terras existentes entre os vales dos rios Negro e Aquidauana, constituindo-se nos primeiros povoadores da região.⁴³

Essa representação chama a atenção para outros elementos formulados por Russi para tecer as suas considerações sobre as sociedades indígenas da região. O primeiro sugere a exclusão dos índios da categoria *humanidade*; o segundo, a metáfora de *neutralizados* aplicada aos indígenas e, por fim, a noção de “espaços vazios”, que tem como pressuposto a ideia de que os índios não são povoadores, uma vez que perambulam pelas matas, reforçando uma imagem historiográfica tradicional que não considera os índios como uma presença que expresse ocupação. Desta forma, vale à pena fazer outra breve digressão sobre as representações coloniais acerca dos índios.

Souza observa que os índios, no imaginário colonialista europeu, estão presentes sob as condições de animalidade, selvageria e inferioridade.⁴⁴ Entretanto, quando o Estado lusitano, através de suas instituições, entre elas a Igreja, admite a possibilidade de cristianização, ele admite as características humanas dos índios, o que revela que se trata de uma discussão sobre a inserção indígena dentro da humanidade cristã ocidental. Assim, o índio é inserido dentro de uma humanidade que justifica a sua conversão. Também Magalhães demonstra que não há dúvidas quanto à humanidade dos indígenas, quanto à sua integridade física; trata-se especialmente de sua religiosidade, ou ausência desta nos termos cristãos.⁴⁵ Nessa perspectiva, o discurso erguido sob a ideia da ausência da humanidade dos índios serve de justificativa aos objetivos mercantilistas e escravagistas da colonização, principalmente da portuguesa.

⁴³ Ibid., p. 13

⁴⁴ Cf. SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

⁴⁵ Cf. MAGALHÃES, L. F. **Olhares sobre a Colônia: Vieira e os índios**. Londrina/Paraná: UEL, 1999.

Assim, no século XVI, não se coloca em questionamento a humanidade dos índios, mas de sua condição humana na América que, por conta do seu isolamento em relação à civilização europeia e, conseqüentemente, do seu desconhecimento da religião cristã, emergem como seres inferiores aos olhos europeus. Esse tipo de olhar que se lança às populações indígenas do “novo mundo” surge no tempo da expansão conquistadora europeia.

Ao tangenciar a trajetória percorrida pelas representações relativas às populações indígenas do “novo mundo”, Edgar Ferreira Neto indica que estas expressam, num primeiro momento, o movimento de percepção que os europeus constituem sobre o “outro”, no interior do processo de expansão da Europa quinhentista, revelando o olhar ocidental, etnocêntrico e cristão do mundo, sob o qual ela afirma sua identidade enquanto entidade política.⁴⁶ Sob este olhar, norteado pelo ideário civilizador, tornam-se compreensíveis as representações primeiras sobre as populações indígenas, fundadas por cronistas, viajantes e aventureiros. O que causa um certo estranhamento é a recorrência de um discurso, muito mais retórico do que representativo do próprio século XVI, quatrocentos anos depois, como sugere Russi em suas representações.

A singularidade e ambigüidade da representação de índios “neutralizados” formuladas por Russi remetem, por sua vez, a duas outras questões. Por um lado, pode ser entendida como uma expressão eufemística para expressar a extinção de populações indígenas. Por outro, está vinculada a certas imagens insistentes na memória historiográfica que oscilam entre os índios “puros”, isolados, ao índio descaracterizado, assimilado e que, nesta condição, perde o seu estatuto étnico, remetendo à persistência de representações marcadas pelas noções de isolamento e “autenticidade” como elementos definidores da indianidade.

Esse entendimento, largamente utilizado para resolver questões relativas às terras indígenas, serve de argumentação para despojar os grupos considerados “misturados” que, não sendo mais considerados “índios”, perdem o direito às suas terras. A “neutralização” ainda está associada à situação de índio aldeado, condição que expressa, na prática, a liberação de terras para os empreendimentos dos “civilizados” e a possibilidade de um viveiro de mão de obra disponível.

⁴⁶ Cf. FERREIRA NETO, E. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 313-328.

As representações historiográficas de Russi, que remetem a imagens que retrocedem ao século XVI, estão sustentadas principalmente pelas ideias de primitivismo, barbárie e atraso como atributos das populações indígenas, além da noção de cultura ancestral “autêntica” como prova de indianidade. Essa abordagem, comum até a década de oitenta do século XX, não obstante as novas perspectivas da História e da Antropologia, indicam que, subjacente àquela compreensão, faz-se presente a ideia de que as sociedades indígenas são exteriores e opostas à sociedade colonial ou nacional, como analisa John Manuel Monteiro.⁴⁷ Sob esse entendimento, a história de cada um dos povos indígenas é representada como a crônica da extinção física ou cultural, o que implica a exclusão ou a desconsideração das vivências e estratégias engendradas no interior do contato, como parte integrante de experiências coletivas articuladas com as formas por meio das quais se dá a inserção de distintos grupos na sociedade envolvente.

Em sua obra *Taboco – 150 anos: balaião de recordações*, Ribeiro (1984) relata a história da fazenda de propriedade da família, constituindo, talvez, um dos mais significativos registros sobre a memória da elite política e econômica da região. Suas memórias expressam de forma exemplar as representações sob as quais emerge a população indígena Terena no imaginário local daquelas elites: as imagens são formuladas a partir da perspectiva do progresso e da modernização. Após elaborar a representação da “modernidade” do homem pantaneiro, Ribeiro, ao referir-se aos fatores que possibilitaram a penetração e fixação do homem em uma região percebida como *desabitada e inóspita*, visualiza os índios como seres errantes que perambulam pelas matas, cerrados e fazendas da região:

(...) o fazendeiro mato grossense, em especial o pantaneiro, um homem minto evoluído, que aceitou com entusiasmo os melhoramentos que o progresso lhes trazia, tais como currais australianos, bretes para marcar, avião, rádio, luz elétrica e outras comodidades pouco comuns até em estados mais adiantados.⁴⁸

⁴⁷ Cf. MONTEIRO, J.M. Armas e Armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. (Adauto Novaes, org.), São Paulo: Companhia das Letras/Minc-Funarte, 1999. p.237-250.

⁴⁸ RIBEIRO, 1984, op. cit., p.31

Essa tribo que apareceu lá na nossa zona, ficou perambulando ali entre a Serra, o Rio Taboco e o Rio Negro, que às vezes atravessavam para ir ao Guachi e regiões circunvizinhas. Eles apareciam todos nus no Taboco e como sempre tínhamos um armazenzinho lá na fazenda com algumas peças de algodão ou chita, o meu avô mandava cortar uma quantidade de peças de pano para os índios ‘cobrirem suas vergonhas’ (...). Passavam o dia na fazenda, ganhavam rapadura, fumo, ferramentas e outros agrados e, à tardinha, saíam para as suas malocas muitas léguas distante.⁴⁹

Observa-se de imediato a noção de progresso a nortear as memórias de Ribeiro, fundando a representação da missão civilizadora dos pioneiros, dando visibilidade aos esforços e sacrifícios realizados na ocupação e exploração econômica do Pantanal:

(...) como nada que tem valor se faz sem sacrifícios, essa brava gente, não medindo esforços, soube criar essa imensa riqueza sobre a qual se assentou por muitos anos o tesouro do Estado, que é a pecuária pantaneira.⁵⁰

Essas lutas passadas ficam como saudosas recordações do Mato Grosso bravo que enfrentamos, das vastidões dos campos abertos e macegosos que chegavam a ferir as munhecas dos cavalos pelo constante roçar.⁵¹

No interior desse imaginário, verifica-se que, simultaneamente à construção da autoimagem do grupo social a que pertence, Ribeiro constrói suas representações sobre a população indígena e o lugar que ela ocupa na sociedade local, indicando os critérios sob os quais os Terena são pensados, considerados e avaliados: exímios laçadores, grandes rastejadores, ótimos guias, cozinheiros competentes, servidores domésticos de confiança, bons tratoristas, vaqueiros por excelência.

Os índios viviam em paz com os brancos, penso mesmo que com grande amizade. Eles muito nos auxiliaram na Guerra do Paraguai, onde perseguiram tenazmente os invasores, (...) são bons empregados, de temperamento dócil e leais amigos quando adquirem estima por uma pessoa. Eram ótimos cavalheiros e aprendiam com facilidade os trabalhos no campo. No Taboco tivemos alguns camaradas índios de toda confiança. (...) Eram perspicazes e observadores como todo homem do campo.⁵²

⁴⁹ Ibid., p. 76.

⁵⁰ Ibid., p. 32.

⁵¹ Ibid., p. 116.

⁵² RIBEIRO, 1984, op. cit. p. 73-74.

Não obstante a representação de uma relação pacífica e harmoniosa com os índios, Ribeiro constata que, por conta de hábitos selvagens ainda presentes na população indígena, estes provocam alguns atritos com os “civilizados”. Assim, faz uma rápida menção às desavenças ocorridas entre o seu avô, coronel Jeje, e Rondon, esboçando uma defesa às acusações do militar sertanista sobre o tratamento impiedoso do fazendeiro conferido aos índios, que revela uma representação condescendente sobre os Terena:

Esses índios, sempre mansos, com o passar dos tempos foram criando certos problemas, chegando a provocar um caso entre meu avô e Rondon. Nessas visitas que faziam à fazenda eles ganhavam pedaços de arame que, por não serem de aço naquele tempo, eles laminavam e colocavam na ponta de suas setas, dando às mesmas um maior poder de penetração. Apesar de meu avô pedir-lhes que viessem em casa que ele daria até rolos completos para eles, os índios por comodidade, ingenuidade e não avaliando o prejuízo que causavam, iam tirando o arame das cercas. (...) Outro prejuízo grande que davam era que eles gostavam de comer 'nonatos' (bezerros de barriga) às vésperas de nascer. Eles muitas vezes, matavam as vacas e só tiravam o bezerro contido em seu útero.⁵³

Inspirado na perspectiva do primitivismo, que percebe os índios como seres que não “evoluíram”, e na noção de aculturação, tema de amplas discussões na década de oitenta do século XX, Ribeiro expressa com clareza sua representação sobre os Terena, fundada na ideia de um indesejado descompasso entre o modo de vida daquela sociedade e os cânones e exigências de um mundo tido como moderno e civilizado:

O mais difícil da adaptação dos índios é a parte econômica. Há milênios eles se baseiam em uma economia comunitária, desconhecendo o direito de propriedade e a necessidade de juntar bens. Na sua sociedade se desconhecia o princípio da racionamento, pois para eles o que se tem hoje é para se gastar. Não é com uma ou duas gerações que o índio vai aprender a economizar e entrar definitivamente na civilização do branco (...). Para a sua sociedade a caça era em comum, bem como a lavoura, as casas. Tinham como sua propriedade apenas os objetos de uso pessoal: o arco, a flecha e os pequenos utensílios, como os cestos, além de animais, como papagaios e macacos. E difícil para eles não repartir suas coisas.⁵⁴

⁵³ Ibid., p. 77.

⁵⁴ RIBEIRO, 1984, op. cit., p. 82.

A aculturação, nesses termos, surge como o justo prêmio ao trabalho indígena oferecido pela sociedade envolvente que, assim, pensa estar concedendo-lhe um grande benefício. Este, na prática, traduz-se na tentativa de se impor aos Terena a sua integração ao mundo dito civilizado como algo inevitável na história dos homens a quem, na condição de “dominados”, cabe aceitar as regras do vencedor, que os conduzem a ingressar em um mundo regido pelo mercado. Espera-se dos “vencidos” a adoção dos valores desse mundo como a melhor das saídas para um constatado e lamentado estado de pobreza, atraso e ignorância. Esta percepção do autor fundamenta-se no pressuposto civilizador da superioridade de sua cultura frente ao “outro”:

Os índios aprendem com relativa facilidade os mais variados ofícios, podendo assim integrar-se na nossa sociedade. Este seria o regime ideal de aculturação, melhor do que mantê-los em aldeias, segregados da civilização, onde só aprendem a beber pinga e viver na mais completa indolência. (...) Quer queiram ou não os antropólogos cor-de-rosa, os índios precisam ser incorporados à nossa civilização, pois, desde o princípio da humanidade os povos dominados, ou melhor, em minoria, aceitavam a civilização dos dominadores.⁵⁵

A proposta de Ribeiro, certamente imbuída das melhores intenções no interior de uma lógica que pensa os índios como seres desarmados de qualquer defesa diante da “superioridade” da sociedade envolvente, juntamente com as representações que constrói sobre os Terena, índios amigos, dóceis e leais, expressam o funcionamento do mecanismo de *inclusão abstrata e exclusão concreta* usada por Nestor Canclini.⁵⁶ Por meio desse dispositivo e por analogia, pode-se pensar que os índios interessam, como nas discussões sobre a modernização ocorridas entre o fim do século XVIII e início do XX, na construção da categoria povo, enquanto legitimadores do domínio de determinados grupos, mas perturbam, por representarem o atraso e a ignorância, tal como representam os demais estratos pobres da nação.

As representações locais sobre os Terena formuladas por Gerson Carlos Russi (1973), Joana Neves (1980), Renato Ribeiro (1984) e Cláudio Robba (1990) expressam diferentes percepções que orientam a compreensão das sociedades indígenas em Aquidauana entre 1972 e 1992, embora unificadas pelas noções de civilização e progresso,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 83

⁵⁶ Cf. CANCLINI, N. G. *Culturas Híbridas, estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da USP, 1998, p. 208.

sendo essas interpretadas de formas diversas, cabendo observar que no Brasil, até a década de 1970 predominam a perspectiva do processo civilizador como destruidor das culturas indígenas e as teorias das perdas culturais. Nas representações constituídas, desde as mais generosas, como aquelas produzidas por Neves (1980), emergem os índios como seres desarmados, destituídos de si mesmos, vagando ao sabor das decisões do “outro”, perdendo sua cultura e identidade, destinados à extinção.

Esse entendimento é produzido no tempo da hegemonia do progresso e do avanço de uma nova onda de expansão, diante a qual os índios são recolocados como obstáculo por ocuparem terras atingidas pelos projetos modernizadores, tais como a construção de estradas de rodagem, barragens e exploração de minérios, a exemplo da Transamazônica, Balbina, Tucuruí, Carajás, entre outros empreendimentos. A agressividade dessa nova frente provoca, mais uma vez, intensos conflitos com as populações indígenas e a reação indignada dos diferentes setores da sociedade civil. A questão indígena ganha às ruas conquista a opinião pública, seduz pesquisadores, encaminha a redefinição de fronteiras entre História e Antropologia e a organização de um movimento pró-indígena. Nesse contexto, situa-se o trabalho de Joana Neves, que reivindica uma revisão histórica e historiográfica da questão indígena em meados dos anos de 1970, quando realiza suas pesquisas sobre a história de Aquidauana.

Ater-se às questões relativas à presença Terena na região significa deslocar o eixo instituidor da memória histórica, tornar presente uma trajetória mediada pela exploração e expropriação percorrida por esses indígenas; compreender omissões e o esquecimento seletivo que contempla os Terena na história da cidade. Não obstante serem concebidos como mal ajustados às exigências do “progresso”, que confere sentido à história dos memorialistas, ou percebidos como seres destituídos da capacidade de formular respostas próprias, os Terena, em Aquidauana, mostram sua organização e atuação política na cena pública brasileira.

As considerações aqui apresentadas constituem uma leitura das representações sobre os indígenas existentes na história de Aquidauana. Representam uma interpretação mediada por noções e conceitos previamente anunciados, indicando-se as referências teóricas necessárias ao trabalho acadêmico e que funcionam como um eixo norteador de uma análise que busca os significados que os textos selecionados apresentam em relação às práticas sociais locais. Outras leituras, obviamente, são possíveis.

A cidade, como lugar imediato das práticas sociais, apresenta-se como um espaço construído por experiências históricas diversas, sensibilidades variadas e lembranças múltiplas. Todavia, institui-se historiograficamente, através de registros memorativos legitimadores de determinados eventos e personagens que passam a ser configurados como a única possibilidade de conhecimento da história local. A ampliação dos *lugares* de memória coletiva, como base fundadora na legitimação de conquistas de outros segmentos sociais, torna-se crucial, uma vez que a configuração imaginária da sociedade é delimitada por todos os tipos de fronteiras, as simbólicas sustentam e legitimam práticas concretas de relações sociais.⁵⁷

Os pressupostos identitários e míticos sob os quais se fundam as histórias nacionais ou locais não são forças ilusórias, produzem efeitos consolidadores, autorizativos e simbólicos de relações sociais hierarquicamente estabelecidas em função das estruturas existentes, que são elididas nos discursos memorialistas. Não constituem um mecanismo particular, específico de uma dada formação socioeconômica, cultural e política; constitui-se em um instrumento de preservação de poderes. Sua eficácia reside na necessidade humana de manter lembranças que permitem a homens e mulheres sentirem a segurança de sua continuidade através dos tempos, de se situarem no mundo e de lutar contra o esquecimento que parece ameaçar o sentido da vida; para isso é preciso dar significado a ela. Nessa busca de significados, determinados grupos assumem o controle e impõem suas representações aos demais, com base nas redes de poderes que instituem.⁵⁸

Contemporaneamente, os historiadores de ofício não têm a pretensão de alcançar o “verdadeiro” significado dos textos ou a formulação de uma verdade absoluta. Esta só serve aos senhores do poder, deserdando simbolicamente os demais grupos sociais.⁵⁹ Não pretendem, também, nem a precisão dos acontecimentos imprimidos ou a integridade do passado. Este adquire visibilidade e força em sua articulação dinâmica, ativa e complexa com o presente, sendo redescoberto ou reinventado a partir das preocupações, interesses e relações de poder do tempo presente.

⁵⁷ Sobre os lugares da memória Cf.: NORA, P. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993 e D'ALÉSSIO, M. M. Memória: leituras de M. Halbwachs e P. Nora. *Revista Brasileira de História*, v. 13, n. 25/26, p. 97-103, 1992.

⁵⁸Cf. CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coleção Opúsculo. Coimbra: Quarteto Editora, 2001;

⁵⁹ LE GOFF, J. *Memória*. Op. cit.

Nesse contexto analítico vislumbra-se a abertura da história local para novos horizontes, para as possibilidades de novas abordagens iluminarem outros caminhos, novas direções. Visitar outros lugares de memórias, acolher outros olhares sobre a história da cidade, registrar experiências, lembranças e sensibilidades de outros segmentos sociais, por sua vez, constituem situações que seduzem pela possibilidade de desconstrução do sentimento de estranhamento de si – dos grupos marginalizados – enquanto sujeitos históricos em relação ao seu espaço-cidade, permitindo-se o questionamento de versões uniformizadoras da sociedade em que vivem e das visões hegemônicas existentes. Essa perspectiva torna-se básica para a tessitura de uma análise histórica de maior densidade, que acolhe vozes esquecidas e dissonantes das concepções mais tradicionais.

Abertas ao diálogo e ao debate, em uma perspectiva dialética, as presentes considerações convidam à reflexão sobre a viabilidade de construção de novos caminhos interpretativos da história local que possam contemplar as alternativas sonhadas por outros segmentos sociais, como possibilidades históricas.