UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

A aldeia e a cidade: identidade e devir entre os terena da Terra Indígena de Araribá

Leonardo Zaiden Longhini

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo como parte das exigências na obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área: Psicologia: Processos culturais e Subjetivação

RIBEIRÃO PRETO

2018

LEONARDO ZAIDEN LONGHINI

A aldeia e a cidade: identidade e devir entre os terena da Terra Indígena de Araribá

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área: Psicologia: Processos culturais e Subjetivação

Orientador: Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques
Bairrão.

Ribeirão Preto

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Longhini, Leonardo Zaiden

A aldeia e a cidade: identidade e devir entre os terena da Terra Indígena de Araribá. Ribeirão Preto / Leonardo Zaiden Longhini; orientador José Francisco Miguel Henriques Bairrão – Ribeirão Preto, 2018.

131p., 30cm.

Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de concentração: Psicologia: Processos culturais e subjetivação

1. Identidade indígena. 2. Devir. 3. Juventude indígena.
4. Etnopsicologia. 5. Fronteira Culturais.

Nome: Longhini, Leonardo Zaiden

Título: A aldeia e a cidade: identidade e devir entre os terena da Terra Indígena de Araribá

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Ciências

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

AGRADECIMENTOS

Ao querido orientador, professor e amigo, José Miguel Bairrão, pelas orientações e desorientações que muito me ensinaram e a escutar. Acima de tudo por mostrar o que é humano de formas tão apaixonantes.

Aos colegas e amigos da TI Araribá por contribuírem com suas vozes e acima de tudo por todos os laços, alianças e amizades criadas. Adão e família, Chicão, Daniela e família, Cláudio, Luzia e família, Moisés e Dário, Leandro, Ricardo, Irineu, Tito e Tóio, vucápanavo!

À minha família, por sempre me apoiar em minha trajetória acadêmica como na minha formação como pessoa. Cristina, Gilson, Jorge, Cileide, Nídia, Marcela, Renato, Suréia, Renatinho e Carol, agradeço por tudo. Em memória de Regina.

À todos os amigos do Laboratório de Etnopsicologia, de antes e de hoje, com quem pude trocar, ouvir e multiplicar. Por todas as ideias férteis, momentos de alegria e de amparo, vocês são minha família acadêmica.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de mestrado para a realização desta pesquisa.

À todos os que foram meus professores e com quem pude aprender algo de alguma forma e que apostaram em mim, pelos quais tenho profundo respeito.

À todos aqueles que de alguma forma ajudaram a abrir os caminhos para essa pesquisa, como de alguma forma contribuíram para o diálogo, professora Laís da E.E. Anis Dabus e seus colegas, Carmen Adsuara pelos bons encontros, Nilza, da FUNAI Bauru, que auxiliou na parte mais árdua dos processos burocráticos, Luiz Carlos Caneo por ter me apresentado à Aldeia Kopenoti. Como à todos aqueles que nesse trabalho não tiveram seus nomes mencionados, mas cuja voz se escutou.

RESUMO

LONGHINI, L. Z. (2018). *A aldeia e a cidade: identidade e devir entre os terena da Terra Indígena de Araribá*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.

As questões indígenas no Brasil englobam aspectos políticos, sociais, éticos e psicológicos, permeados pela relação histórica desigual entre indígenas e não-indígenas desde o período colonial, envolvendo a escravidão e o extermínio, além de estigmas sociais que se sucederam a processos de marginalização e de etnocídio. A história das populações indígenas no interior do estado de São Paulo não foi diferente. Populações indígenas foram destituídas ou realocadas de seus povoamentos e seus modos de vida constringidos. Foram acusados de serem povos aculturados, que abandonaram suas tradições e por supostamente não possuírem mais traços dignos de suas identidades. Esse estudo elencou como campo empírico de investigação etnopsicológica a aldeia Kopenoti na Terra Indígena de Araribá, no município de Avaí – SP, onde contato próximo dos *terena* com o não indígena impôs mudanças profundas em seus modos de vida. Interagiu-se com a comunidade pesquisada a partir do problema de pesquisa sobre as mudanças identitárias, a juventude e o futuro. Foram feitos registros em caderno de campo e entrevistas transcritas de gravação de áudio. Fez-se também análise cuidadosa sobre a relação do pesquisador com o campo, mirando a organização dos resultados a partir das demandas desse último. Visou-se a construção de conhecimento em coautoria com o campo etnográfico através da instrumentação teórica da Escuta Participante, que orientou a análise sobre as transformações culturais e os processos de identificação e produção da identidade indígena *terena*. Desvendaram-se modos de ser e de vir a ser próprios dessa etnia, com suas possibilidades e constringências em contato com o mundo do não indígena, revelando uma disputa de regimes simbólicos. Apontou-se para significados particulares dos processos de transformação vividos pela comunidade, como os mecanismos que constringem e violentam esse processo de identificação próprio dos *terena*, marcados pela angústia, tais como silenciamentos, estranhamentos, impasses simbólicos, problemas no campo da educação e aprendizagem, como da diminuição do uso da linguagem nativa. A análise permitiu contemplar e reafirmar uma gramaticalidade simbólica envolvida na identificação própria dos *terena*, revelando potenciais para a resolução dos impasses apresentados.

Palavras-chave: identidade indígena; devir; juventude indígena; etnopsicologia; fronteiras culturais

ABSTRACT

LONGHINI, L. Z. (2018). *The village and the city: identity and becoming among the terena from the Indigenous Land of Araribá*. Masters dissertation. Faculty of Philosophy, Sciences and Letters of Ribeirão Preto, University of São Paulo, Ribeirão Preto, SP.

Indigenous issues in Brazil encompasses political, social, ethical and psychological aspects, permeated by the unequal historical relationship between indigenous and non-indigenous peoples since the colonial period, involving slavery and extermination, as well as social stigmas that have followed the processes of marginalization and of ethnocide. The history of indigenous populations in the interior of the state of São Paulo was no different. Indigenous peoples were deprived or relocated of their settlements and their constricted ways of life. They were accused of being acculturated peoples, who abandoned their traditions and supposedly had no more traits worthy of their identities. This study listed as an empirical field for ethnopsychological research the Kopenoti village in the Indigenous Land of Araribá, in the municipality of Avaí - SP, where close contact between the non-indigenous and the *Terena* imposed profound changes in their way of life. Interactions with the researched community based on the research problem were made, about identity changes, youth and the future. Records in field notes and transcribed audio recording interviews were made. A careful analysis of the researcher's relationship with the field, looking at the organization of the results based on the latter's demands was also made. The aim was to construct knowledge in co-authoring with the ethnographic field through the theoretical instrumentation of Participant Listening, which guided the analysis on the cultural transformations and the processes of identification and production of the *Terena* indigenous identity. There were noticed ways of being and becoming of this ethnic group, with their possibilities and constrictions in contact with the non-indigenous world, revealing a dispute of symbolic regimes. Particular meanings of the transformation processes lived by the community were pointed out, such as the mechanisms that constricts and violate this process of identification of the *terena*, marked by anguish, such as silence, strangeness feeling, symbolic impasses, problems in the field of education and learning, and of the diminished use of native language. The analysis allowed contemplating and reaffirming a symbolic grammaticality involved in the proper identification of the *terena*, revealing potentials for the resolution of impasses presented.

Keywords: indigenous identity; becoming; indigenous youth; ethnopsychology; cultural boundaries

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CRPSP – Conselho Regional de Psicologia de São Paulo

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

TI – Terra Indígena

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	188
1.1 Contextualizando o histórico social indígena no interior do estado de São Paulo	21
1.2 Os <i>Terena</i> ou <i>Terenoé</i>	25
1.3 Identidade e cultura em devir: a identificação	32
1.4 As transformações étnicas: identidade e seu devir na juventude indígena	35
1.5 O cuidado etnopsicológico	42
1.6 A Escuta Participante dos processos de identificação	44
2 OBJETIVOS	47
3 METODOLOGIA.....	49
3.1 Delineamento Teórico-Metodológico.....	49
3.2 Contexto e Participantes	51
3.3 Terra Indígena de Araribá.....	52
3.4 Aldeia Kopenoti.....	53
3.5 Procedimentos de Coleta de Dados	54
3.6 Procedimentos Éticos	55
3.7 Análises	56
4 RESULTADOS E ANÁLISES	59
4.1 Chegada ao campo: Mansos, bravos ou <i>sukirikionó</i> e <i>xumono</i>	59
4.2 Espelhos, escambos e a transferência	64
4.3 Campos de guerra, territórios invadidos	69
4.4 <i>Terena</i> velhos, jovens e mortos	81
4.5 Os silêncios e a vergonha	87
4.6 O <i>koipihapati</i> não fala português.....	93
4.7 Escola: a primeira fronteira	104
5 DISCUSSÃO	110
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
7 REFERÊNCIAS.....	124
ANEXO.....	132

Apresentação

Essa pesquisa, desenvolvida com a população *terena* da Terra Indígena de Araribá, se deu a partir de uma perspectiva etnopsicológica. Os antecedentes que a justificaram foram principalmente o entendimento de que uma população tradicional se encontrava em um território próximo de grandes centros urbanos em um estado tido também como muito urbanizado, senão cosmopolita, o estado de São Paulo. Na altura do desenvolvimento do projeto, o Laboratório de Etnopsicologia da Universidade de São Paulo já se debruçava sobre estudos acerca das culturas ameríndias, em uma distância menor de trezentos quilômetros, de Ribeirão Preto a Avaí onde fica a Terra Indígena. Da mesma forma, o autor viveu durante anos na cidade de Bauru, próxima à Terra Indígena, e lembra-se de relatos de contato entre sua família e os indígenas da região.

No percurso da pesquisa, a preocupação principal foi de tentar tocar o aspecto vivo, encarnado da cultura, a cultura que passa pelos corpos, que de certa forma permite aos indivíduos dar forma à organização de suas vidas, ambições e valores, de uma mútua interação entre pessoa, ação e cultura. Nesse sentido um processo paralelo de formação e desenvolvimento de uma escuta se deu com o pesquisador, não sem entraves e impasses, mas do qual o resultado implica em uma aprendizagem importante tanto para si como para o campo dos saberes psicológicos.

Neste campo o que se pretendeu alcançar, pela etnopsicologia, que envolve a especificidade da relação entre o cultural e o psicológico, foi uma descrição e interpretação de situações sociais de uma forma que a teoria não seja imposta sobre os dados, mas sim que se dialogasse com as interpretações locais sobre os mais diversos acontecimentos. Mais especificamente, a etnopsicanálise pretendeu aqui possibilitar um posicionamento do pesquisador, a partir de uma escuta, que se localizasse entre o familiar e o estranho – para si e para o campo – a fim de que se evidencie o que há de particular culturalmente naquilo que é rotineiro, cotidiano, e até mesmo imperceptível para aqueles que pertencem ao universo e contexto estudado (Godoy & Bairrão, 2015). Isso incluiu a percepção de gestos, atos, a relação com o corpo, com artefatos, e as implicações destes para além das falas dos participantes.

1 INTRODUÇÃO

Esse estudo aborda a temática das questões indígenas na contemporaneidade, sob escopo da psicologia, pelo qual pretende contribuir para a construção de conhecimento sobre a subjetividade indígena. Tem-se no Brasil atual um cenário de lutas e avanços em relação a legislação indigenista, ainda que seja explícito que tais legislações são sistematicamente descumpridas, em um padrão que se reproduz desde o período colonial. A histórica tutela estatal dos indígenas tratou-os como se fosse a eles atribuído um infantilismo, atacando a sua integridade moral e intelectual, tirando-lhes a possibilidade de expressar sua vontade e exercer ações no campo das relações interétnicas, ainda que somente por meio dessas expressões tenham se conquistado avanços. A figura do índio-criança foi e é ainda vista em muitos setores como uma ameaça à nação, em que indígenas são identificados como descompromissados com a pátria, o que contribuiu para que se incutisse repetidamente aos índios noções e estigmas de uma identidade de inferioridade intelectual e fragilidade moral em comparação aos não-índios, sendo estereotipados como preguiçosos, belicosos e mentirosos (Ramos, 2011). Sua história é marcada pelo genocídio e pela escravidão, e por ações assimilacionistas, em que tradições culturais foram sacrificadas em um projeto de “comunhão nacional” brasileira (Kyrillos & Stolz, 2013).

Foi somente depois do período da ditadura militar, com a Constituição Federal de 1988, que o Brasil assumiu uma política não assimilacionista para com seus povos nativos, e passou a uma atitude oficialmente diferenciada, visando a autonomia dos povos indígenas, mas não menos marcada por controvérsias e conflitos posteriores e ainda atuais. A atualidade é marcada pela vulnerabilidade dos povos indígenas ante o poder desproporcional do Estado e da sociedade que os rodeiam, na luta pela sobrevivência, por terras, reconhecimento e por um futuro (Ramos, 2011). Em consideração a isso, nesse estudo se lança um olhar psicológico para as questões criadas pelo colonialismo do conhecimento, das formas de vida e sociabilidade indígena. A tutela do Estado e o histórico estigma colonial indígena que buscou os reduzir a “relativamente incapazes” ainda perdura no senso-comum e imbrica desafios que vão além dos movimentos políticos. O processo histórico de colonização manteve os indígenas submissos por muito tempo, retardando as ações relativas a seus anseios ante a sociedade (Ramos, 2011).

Conforme Cohn (2001) conclui sobre a realidade da discussão sobre as culturas indígenas, em que da perspectiva do branco há uma expectativa de imutabilidade, a sociedade brasileira precisa assumi-los (os indígenas) como sujeitos de sua própria história, capazes de conduzir e negociar suas mudanças. O não reconhecimento de suas identidades culturais devido a expectativas do não-índio se coloca como um entrave que os coloca sem posição para o

diálogo. Bonfim (2010) investigou que o desejo, quase nunca consciente, pelos valores não-indígenas, e o sentimento de lealdade à preservação de hábitos, costumes e valores tradicionais - a exemplo de seu estudo com os *Guarani-Mbyá* no estado de São Paulo- são causa de sofrimento psíquico em populações indígenas, o que ilustra o alcance dessa problemática conflituosa em relação ao futuro, exemplo dos conflitos motivacionais derivados de formas individuais de apreensão das culturas (Lonner & Hayes, 2007).

Aos olhos dos ameríndios, a forma não é determinante do ser, e não se pode estabelecer uma universalidade sobre a relação do mundo indígena com o mundo não-indígena. Quando se pensa na proximidade ou inserção indígena na cidade, deve ser levado em conta a sócio cosmologia e, dentro dessa estrutura, noções específicas de territorialidade. Pois de forma diferenciada os nativos “indigenizam a modernidade” (Nunes, 2010). O contato crescente das populações indígenas com os centros urbanos coloca a cidade e o capital como desejados e ameaçadores, e configuram um devir, entendido como transformação sem finalização, de possibilidades, que por sua vez, através de práticas e políticas afirmativas, desalojam a lógica assimilacionista do ponto de vista que ela ocupava, o que inclui a alteridade nessa relação de possíveis. Assim, a metáfora do urbano como uma nova selva é colocada, em alusão à apropriação da cidade e das suas sociedades como fonte de novos recursos e porvires na perspectiva indígena (Stock & Fonseca, 2013).

Mas quais são as possibilidades de desfecho e decorrer dessa história, para além de um registro histórico de violentas mudanças? Estudos sobre as questões indígenas fazem rever os conceitos de tradição e sobrevivência cultural, observando articulações e recuperações de signos de identidade reconhecidos pela sociedade nacional, em modos específicos pelos quais tendem a se transformar e adquirir novas expressões (Cohn, 2001). A relação com o urbano é um dos principais desfechos necessários para a sobrevivência, o que envolve ingresso nos processos de consumo, monetarização, dependência de mercadorias industrializadas, até a conversão religiosa, educação escolar, formação intelectual ou técnica, modos de comer, vestir e pensar – mas que, como repetidamente evidenciado, perpassa processos culturais específicos e que não podem ser generalizados, por se operarem de uma perspectiva diferente daquela dos não-indígenas. Assim sendo, há um modo indígena (ou modos) de se urbanizar, ou de se entrar em contato com o urbano do não-indígena, formas que pouco se conhece através da psicologia ou da etnografia (Nunes, 2010).

Diálogos sobre saberes e práticas psicológicas contextualizadas em questões indígenas são atualmente promovidos pelo Conselho Federal de Psicologia. Oficialmente, desde o ano de 2004 se solicitou maior envolvimento e apoio nessas questões, considerando que as

contribuições da psicologia são incipientes quando comparada com a tradição antropológica, por exemplo. O Conselho Federal de Psicologia atesta que muitas marcas de ordem psicossocial causadas pelo processo social e histórico da colonização comprometem a qualidade de vida e saúde mental dos indivíduos. O comprometimento da psicologia e dos psicólogos, eticamente, é o de encontrar sua posição nesse campo em que se podem agenciar mudanças, por pauta interdisciplinar, contando com o conhecimento das demais áreas das ciências humanas, e fomentar este diálogo de natureza sócio-política e psicológica. No Estado de São Paulo, o Conselho Regional de Psicologia busca aproximar o conhecimento da psicologia daquele dos saberes indígenas, para que assim se estabeleça um diálogo construtivo visando novas soluções às presentes questões (CRPSP, 2010).

O Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP-USP) incorpora a temática acerca de processos culturais diversos na área de concentração de Psicologia, Processos Culturais e Subjetivação. As pesquisas elaboradas no Laboratório de Etnopsicologia do Departamento de Psicologia, dentro dessa temática, incluem o contexto das questões indígenas no Brasil. Para a etnopsicologia existe a possibilidade de investigar como esses processos culturais, de transformação psicológica e das fronteiras culturais se realizaram no passado e como podem estar acontecendo no presente.

Diante disso, o presente estudo investiga essas questões mediante um estudo de caso coletivo, em uma aldeia na Terra Indígena de Araribá (Avaí – SP), mais especificamente, numa perspectiva etnopsicológica, como se dão os processos de identidade e devir de indígenas *terena* num contexto de proximidade entre a aldeia e as cidades, em um campo no qual tais interrogativas até agora pouco se fizeram expressar. Mutuamente, coube a justificativa de que o conhecimento sobre a juventude indígena, tanto em termos gerais quanto em relação a seus processos identitários, é ainda um campo de investigação novo para a psicologia. Sabe-se que houveram muitos progressos no sentido da reivindicação dos direitos dos povos indígenas nos últimos anos, mas pouco se sabe sobre aspectos práticos e outros processos contemporâneos que constroem a liberdade e autonomia dessas populações. Coube, nesse sentido, o questionamento sobre a realidade das práticas culturais na Terra Indígena de Araribá, como exemplificado por Losnak (2008) na aldeia Ekeruá, onde as tradições passam a adquirir novas conotações em suas práticas, configurando potenciais nessa relação de fronteira com o não-indígena, do que é exemplo a conotação do turismo com as danças tradicionais. Seria uma possível forma de convergência e solução do conflito entre valores tradicionais e valores não-indígenas apresentado por Bonfim (2010)? Conforme discutido nesse trabalho, as ações dos

indivíduos inseridos na cultura são sempre culturais por trazerem conotações culturais que intermedeiam a relação eu-mundo, sejam conscientes ou não (Lonner & Hayes, 2007), e que podem estar trabalhando soluções, ou ampliando esse conflito.

Em suma, se buscou investigar, através da etnopsicologia, a identidade ameríndia *terena* e seu devir com foco na temática da juventude indígena da Terra Indígena de Araribá – composta por quatro aldeias e duas maiorias étnicas diferentes, *Terena* e *Guarani* – no interior do Estado de São Paulo, de maneira circunscrita à etnia *Terena* e à aldeia Kopenoti – ainda que a partir dos dados nela obtidos se possa formular uma descrição aproximada da Terra Indígena em geral. Ambiciona-se contribuir para as práticas psicológicas com populações indígenas. Além disso a investigação tangencia tanto os aspectos da formação da identidade e seu devir, os processos envolvidos na identificação, quanto a repercussão desse conhecimento para a sociedade.

1.1 Contextualizando o histórico social indígena no interior do estado de São Paulo

A história indígena em São Paulo é marcada pela desintegração, marginalização e desaparecimento de vários povos, sobre a qual se projeta a figura heroica do bandeirante. Até 1700, o estado foi ponto de partida das principais expedições escravizadoras, e o indígena, inicialmente reconhecido como membro de uma etnia relativamente independente, passou a ser visto como a camada inferior de um sistema escravista, para depois ser considerado um aldeado pobre dependente de um Estado distante e indiferente. Atualmente, a maioria não descende diretamente dos antigos habitantes da região, ainda que herdaram deles uma tradição de luta pela sobrevivência (Monteiro, 2016). Hoje, o estado de São Paulo é lar de 41.981 indígenas, onde habitam grupos *Guarani* Mbya, Tupi *Guarani* (ou Nhandeva), *Kaingang*, Krenak, Fulni-ô, Atikum, Pankararu, Xucuru, Karri-Xocó, Potiguara, Pataxó, Pankararé e *Terena*, em regiões urbanas e rurais. A vida nesse estado, para esses povos, implica fazer parte da região considerada a maior do país em desenvolvimento econômico, onde existe a pressão de projetos e empreendimentos de infraestrutura de variados interesses, mineradoras, turismo, ferroviárias, especulação imobiliária, e atividades portuárias. Trata-se do estado mais rico do país, mas onde a presença indígena é muitas vezes ignorada, onde também se considera a lacuna na produção antropológica, em que os povos do estado foram renegados ao escopo da “aculturação”. Em suma, esses povos enfrentam dificuldades de gestão ambiental e territorial, como a necessidade de agenciar os elementos que permitam sua permanência física e cultural (Peggion & Danaga, 2016).

Contextualizando essa investigação psicológica, é preciso reavivar e localizar o histórico do pensamento relacionado às questões indígenas citadas. No início do século XX eram vigentes a defesa do extermínio indígena e a tomada de suas terras pelo progresso da colonização, a catequese católica, e a assistência e tutela dos indígenas pelo Estado. Neste sentido, o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) foi criado em 1910 pelo General Cândido Rondon, visando proteção militar dos indígenas e suas terras, mas posteriormente passou a aplicar a concepção do evolucionismo humanista e positivista de Augusto Comte, sob a efígie do Estado. Essa concepção volvia a reconhecer os indígenas como capazes de progredir ao serem incorporados na civilização e industrialização, contando que fossem protegidos e a eles garantidos terras, brandura, comércio e matrimônios entre índios, brancos e mulatos, a fim de que se criasse uma “brasilidade” marcada pela figura do mestiço (Ribeiro, 1996, Kyrillos & Stollz, 2013).

Esse pensamento marcou a história dos povos indígenas no estado de São Paulo, em que na prática, ao invés da catequese ou uso de armas, o SPI priorizava métodos persuasórios como a não matança dos indígenas de outra etnia e ensinamentos de trabalho livre, criando povoamentos a fim de incrementar hábitos sedentários, e centros agrícolas nos modelos rurais brasileiros (Ribeiro, 1996). Essa ação do SPI se deu em concomitância à colonização do Sertão Paulista, com a frente pioneira do café e a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, atravessando a região da bacia do Rio Aguapeí (Rio Feio) que também é atravessada pelos rios Tietê, Paraná e Paranapanema, sendo na época navegados pelos colonizadores como principal meio de acesso ao sertão paulista (Truzzi e Follis, 2012).

Moratelli (2009) lista as dificuldades enfrentadas pelos trabalhadores da estrada de ferro, doenças como a “úlceras de Bauru” (Leishmaniose), e a Malária, assim como conflitos violentos com índios. A varíola dizimou populações *Tupi Guarani* e forçou parte de suas migrações para a Terra Indígena de Araribá (Rodrigues de Almeida, 2011), campo empírico deste estudo. Os povos indígenas enfrentavam também ataques dos *bugreiros*, matadores profissionais que, contratados pela estrada de ferro, adentravam as matas e realizavam chacinas de grupos inteiros de índios (Moratelli, 2009).

Rodrigues de Almeida (2011) cita relatos dos *Tupi Guarani* no Estado de São Paulo, que em movimento migratório para o litoral no início do século XX, sofreram influência do SPI em sua economia e vida cotidiana, ao determinar que viveriam em regiões de dimensões restritas e abandonariam a caça e coleta para passar a trabalhar na agricultura, para subsistência e em propriedades vizinhas aos aldeamentos. Na Terra Indígena de Araribá (Avaí – SP) a presença dos *Terena*, do tronco linguístico *Aruak*, foi determinada pelo SPI a fim de que esses

ensinassem aos *Guarani* o cultivo da terra e os modos sedentários, como também para adequar às populações indígenas da região às demandas de trabalho no território recém colonizado. Tais medidas afetaram claramente o modo de organização social das etnias ali presentes e expressam o pensamento assimilacionista então vigente no Estado, o que não mudou posteriormente com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Esse território foi inicialmente habitado pelos índios *Guarani* já em 1892, quando se estabeleceu uma aldeia na região do Rio Feio, e posteriormente devido a conflitos com índios *Kaingang* e o avanço da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, foram obrigados a migrar em 1911 para a então chamada Povoação Indígena do Araribá, que abrigava os indígenas dispersos pela região, e cuja criação se deu pelos esforços do etnólogo Curt Nimuendajú, posteriormente homenageado com o nome da primeira aldeia da terra indígena, aldeia Nimuendajú (Mello, 1995). Essas terras foram declaradas como reserva fundiária para os índios *Guarani* pelo Presidente Rodrigues Alves, e em 1932, por ação do SPI as famílias de índios *Terena* vindos do Mato Grosso do Sul passaram também a ocupar a Reserva (Pinto, 2002).

Com a escassez de recursos da natureza, o necessário para a subsistência como a caça, frutos, fibras, ervas e material para artesanato, a cultura e modo de vida tradicional foram severamente afetados, e apenas em parte se mantiveram, com alguns elementos como a língua e o artesanato, mesmo que enquanto uma atividade eventual (Rangel, 1984). Os *Terena* que se juntaram à Terra Indígena de Araribá eram caracterizados por uma tradição agrícola de subsistência e por fixarem moradia em um território de plantio fixo. Também eram vistos como dóceis e pacifistas pelo SPI, o que incidiu na a visão do positivismo para o projeto civilizatório nessa região. Assim, o abandono do Mato Grosso do Sul a fim de habitar o novo povoamento imbricou histórias individuais e familiares diversas que se entrelaçam na atual configuração demográfica, social e identitária em Araribá (Carvalho, 1979). Como comentado por Ramos (2011), pelo histórico de lástimas e agressões tanto ao território quanto a expressões da cultura, é evidente o alcance desses efeitos na população indígena na atualidade. A partir dessa aproximação, buscou-se circunscrever as mudanças vividas pelos *Terena*, a partir de sua história particular, como das mudanças oriundas da migração para o estado de São Paulo. Pode-se ver a leitura da condição atual pelos próprios *terena* da comunidade estudada, como consta na publicação de Félix Terena, C., Félix Terena, C., Sebastião Terena, E. e Sebastião Terena, I (2017):

“(...) antes de pensar em lucros, primeiramente reconhecemos que a mãe Terra é sagrada para o nosso povo, pois ela que dá o alimento para nós e ao mundo, por isso cuidamos bem dela. Analisando como liderança, observo que o meu povo precisa sobreviver e pra

isso precisam se alimentar, temos terra para plantar, mediante aos nossos esforços e a nossas possibilidades, realizando atividades econômicas na comunidade indígena Kopenoti. Mas não são todos que cultivam a terra, faltam incentivos do governo na agricultura familiar dentro da aldeia, muitos tem que sair para trabalhar fora da aldeia e isso não é bom nem para quem vai e nem para família quem fica. Nós indígenas estamos diante de um cenário político que vem sucateando a FUNAI cada vez mais, uma política anti-indígena, a opressão externa dos grandes latifundiários, fazendeiros, talvez essa situação tem levado à invisibilidade dos pequenos agricultores indígenas. Precisamos nos preparar para futuros desafios na nossa comunidade para lidar com um possível aumento na produção em grande escala caso o governo a incentive, teremos concorrência de mercado mas nos capacitaremos. Procuraremos evitar os danos ambientais devido ao uso de agrotóxicos, pois é muito utilizado em torno da nossa reserva indígena Araribá. Estamos procurando formas para manter a organização da nossa associação indígena, procurando parcerias visando ser aliados na busca de projetos sustentável e políticas públicas aos nossos pequenos agricultores indígenas. Organização social é um desafio ao nosso povo indígena, diante do cenário político de governo, na qual enfrentamos no século XXI.

(...) não são todos os indígenas que querem plantar e produzir nas terras da aldeia que conseguem atingir tal objetivo, daí o “movimento pendular” diário entre a aldeia e a cidade, e entre a aldeia e as fazendas da região, na condição de boias-frias nas plantações de laranja e cana-de-açúcar. Alguns são obrigados a fazer esse movimento entre a aldeia e outro estado em decorrência da escassez da oferta de empregos, dirigindo-se sazonalmente às colheitas da maçã nas fazendas do Estado do Rio Grande do Sul. Nessa situação, os indígenas têm as condições de saúde afetadas, pois, entram em contato com o agrotóxico, distanciam-se de suas famílias, situação que agrava ainda mais os problemas quando poderiam viver em melhores condições de vida na sua terra, poderiam se organizar ao organizar a produção interna, os cuidados com a terra, a partilha comunitária, a estruturação do trabalho familiar e comunitário e as várias ações que dela demandam como os cuidados com os trabalhadores, as decisões e opções sobre os produtos e equipamentos. Da forma como vem sendo empregados, desestruturam a organização da própria comunidade e dos seus laços culturais. A produção agrícola requer investimentos e condições que não estão limitadas às condições tecnológicas e o montante de investimento necessário não está ao alcance dos moradores das aldeias. A

situação está presente e constante nos discursos dos indígenas agricultores da Aldeia; as queixas são relativas aos não incentivos, parcerias e políticas públicas para o pequeno agricultor familiar indígena. Em decorrência da inexistência de políticas públicas adequadas para os pequenos agricultores, os produtores indígenas ficam dependentes dos atravessadores. Esses definem o preço da produção no ato da compra, desvalorizando os produtos e a mão de obra.

1.2 Os *Terena* ou *Terenóé*

Os *Terena* são conhecidos, a partir dos estudos do campo antropológico, como um subgrupo remanescente do grande grupo Guaná, denominação dada pelos conquistadores espanhóis para as populações nativas do grupo linguístico *Aruak-Txané* (Aruaque Chané) da região do Chaco da bacia do rio Paraguai. Sabe-se que os grupos Guaná compartilhavam semelhanças linguísticas, ritualísticas, organizacionais, e também realizavam trocas, casamentos e alianças diversas. A população *Terena* já transitava nas terras orientais do rio Paraguai, hoje território do Brasil, muito antes das migrações mais intensas que ocorreram a partir de 1760 (Sant'Ana, 2009). Atualmente os *terena* estão localizados em 11 áreas indígenas no Mato Grosso do Sul: Aldeinha no município de Anastácio; Limão Verde, Bananal, Ipegue, no município de Aquidauana; Buriti, no município de Dois Irmãos do Buriti; Cachoeirinha, Lalima e Pilade Rebuá no município de Miranda; Nioaque, no município de Nioaque; Água Limpa no município de Rochedo; Tereré, no município de Sidrolândia. Também estão presentes na Terra Indígena de Dourados pertencente aos *guarani* e *kaiowá*, e na reserva Kadiwéu. No estado de São Paulo habitam *terena* nas terras indígenas de Icatu, no município de Braúna, Vanuíre, no município de Tupã, e Araribá, no município de Avaí, campo dessa pesquisa (Moura & Zorzato, 2004).

Em relação à forma de enunciação de si mesmos, já foram autodenominados *Poké'e* (gente da terra), que remete a um mito de origem de período incerto na região do Grande Chaco (planície de aproximadamente 7000 km² a oeste do rio Paraguai e a leste dos Andes, representado por porções territoriais da Bolívia, Paraguai, Argentina e do Brasil, segundo Carvalho, 1992) onde *Oreka Yuvakae* que é uma figura mítica e estrangeira, guiado pelo canto de um pássaro, retira o povo de um buraco terra e do frio, apresentando o fogo e ensinando o plantio. Essa figura heroica possuía certa relação com a organização social tradicional, que tem referência nas metades patrilineares *sukirikionó* e *xumono*, conforme *Oreka Yuvakae* oscila entre os estados de brandura e belicosidade. Algumas versões do mito explicam o regime dual

como consequência de punição por desobediência aplicada ao herói civilizador por *Livéchechevéna*, sua progenitora, a qual dividiu seu corpo ao meio com uma foice, dando origem a gêmeos mitológicos. Tal traço determina uma relação de identidade a partir do Chaco, referido como *Exiwa*, onde *Ituko'Oviti* (criador de todas as coisas) deu lugar ao advento da humanidade e para onde seguem os espíritos após a morte (Baldus, 1950).

O estudo de Jesus (2007), na aldeia Limão Verde, descreveu detalhadamente a *Kohixoti-Kipá*, ou dança da ema, através de sua história e performances atuais em diferentes regiões. Como discute, a dança tem um longo histórico de diferentes apropriações por parte daqueles que realizam sua performance. Desde o sentido mitológico, como o ensinamento da dança por um pássaro a um pajé e então a um povo, ou histórias míticas fundadoras de diferentes versões, a dança já representou desde a batalha entre duas etnias, o conflito entre dois polos diferentes dentro do povo *Terena*, como também a participação dos ancestrais na guerra do Paraguai. Ainda hoje irradia o sentido de uma dança de tradição, carregando com ela as trocas que marcam a história dos *Terena*. A dança da ema, assim batizada por conta da tradicional indumentária feita de penas de ema dos dançarinos, também foi rebatizada de dança do bate-pau, desta vez pela permanência dos bastões usados na performance enquanto a indumentária já quase não é mais utilizada.

Relatos históricos descrevem os coletivos Chané como voltados para a hierarquia, estratificação social e chefia hereditária, assim como pela flexibilização e adaptação a outras sociedades (Carvalho, 1992), que pode se relacionar ao fato de terem sido tradicionalmente recebidos pela antropologia como um caso limite de “ser ou não índio no Brasil” (Oliveira, 1976) que historicamente atrela também o não reconhecimento pela ciência não-indígena de suas identidades. Observa-se que tanto homens como mulheres *terena* têm uma relação muito próxima aos não-índios, no que tange uma tradição de sempre se adaptar de forma subalterna à cultura dominante como meio de sobrevivência (Grubits, 2014). O grupo Guaná a que pertencem os *terena* era conhecido pelos portugueses como “índios civilizados”, por sua habilidade em aprender o português, na agricultura e nas trocas comerciais, e observa-se que tal maleabilidade persiste ainda na etnia. O termo *chané* define “gente” ou “muita gente” e refere, no idioma, o grupo com que se identificam. Já os não-indígenas, muitas vezes denominados *purutuye*, ou “brancos” é em geral usada para definir os estrangeiros (Semenghini-Siqueira & Rodrigues, 2010). É possível compreender, com isso, diferentes referências no que tange a identidade *Terena*, seja pelo viés mítico comum, como a referência pelo território de origem, como a identificação da “gente” em oposição à alteridade, ainda que

a identidade objetivada com esse estudo percorra tais identificações mas não se prenda a elas por definição.

A organização social também sofreu processos de transformações. O registro de cronistas aponta que as famílias *Terena* formavam unidade econômica e cooperativa, agrícola, na qual as tarefas como preparo do solo, caça e fabricação de instrumentos cabiam aos homens, e às mulheres o plantio, a colheita, a cozinha e a tecelagem. Em um conjunto doméstico viviam marido, mulher, filhas e filhos solteiros, genros e netos. As casas se distribuíam ao redor de uma praça central enquanto a roça ficava separada. Socialmente, eram divididos entre duas metades endogâmicas simétricas em suas relações, conforme já citado, *Sukirikionó* (de traço maduro, sério e tranquilo) e *Xumonó* (de traço jovem, inquieto, agressivo e brincalhão) (Sant'Ana & Monteiro, 2009). Cada aldeia possuía um cacique para cada metade endogâmica e a transmissão desses cargos se dava de forma hereditária. É descrito que sepultavam os mortos em esteiras e sob um túmulo de madeira.

O *koixomuneti* ou xamã tinha um papel central na vida do povo, sendo responsabilizado pela assistência e abundância nas caçadas, nas pescarias e às guerras, como no papel de organizar as festividades profanas e religiosas. Também estava presente no imaginário e na concretude da vida, responsabilizado por recompor a ordem abalada e reatualizar os rituais que davam conta de explicar a cosmovisão e cosmologia do povo. Realizava também cerimoniais aos mortos e às boas colheitas, e intermediava o mundo dos espíritos e os assuntos humanos, sendo que a comunicação com o mundo dos espíritos era importante para a manutenção da ordem, havendo a crença que espíritos dos mortos podiam voltar, era o *koixomuneti* responsável por evitar que não encontrassem o caminho de volta. Também realizava a cura de enfermidades, e era também temido enquanto produtor de feitiçaria (Moura & Zorzato, 2004)

Moura e Zorzato (2004) realizaram um vasto estudo sobre a apropriação religiosa do protestantismo pelos *terena* do Mato Grosso do Sul, em que surge como dado importante que desde antes da guerra com o Paraguai (1864-1870) os *terena* foram contatados por missionários cristãos capuchinhos, e rapidamente se estabeleceu a relação em que a conversão para o cristianismo significava o mesmo que “civilizar” a população indígena. Assim, os missionários preparavam os indígenas para ser úteis à nação, e marcaram o primeiro contato com os não indígenas que não eram hostis a essas populações. Atualmente, muitos *terena* encontram suas comunidades divididas entre os declarados católicos e evangélicos. Em relação a isso, o protestantismo afetou de forma ampla a espiritualidade tradicional, enquanto o catolicismo manteve o traço de permitir certa flexibilidade em relação às práticas espirituais tradicionais. Tornar-se um protestante foi visto como uma forma de ascender dentro da comunidade não-

indígena, claramente afetando a questão identitária de forma que implica um abandono de formas tradicionais de organização social. Ainda assim, existe a constante luta para manter-se “índio e crente”, em que se questiona ainda em que medida os *terena* incorporaram os elementos doutrinários do protestantismo, como as implicações da ocupação externa de espaços sociopolíticos na estruturação interna da sociedade *terena*, que aponta para uma crescente diferenciação de prestígio e poder entre as famílias. Acçolini (2012) descreveu a complexa relação entre a cultura *terena* e o xamanismo, como o protestantismo e catolicismo, em que sistemas simbólicos complexos permitem alojamentos e intercorrências nos diferentes sistemas religiosos, ainda que a cultura os torne intercambiáveis apesar das consequências políticas que decorrem do mesmo – mas que diferenciam o protestantismo *terena* do protestantismo do não-indígena.

Em relação à lógica de parentesco entre os *terena*, Florido e Silva (2008) descreveram estruturas sociocêntricas como sendo determinantes para o casamento. Essa etnia teria tradicionalmente então, segundo a descrição desses autores, uma estrutura social dividida em três camadas, hierarquizadas e endogâmicas: a dos cativos (*Kauti* – supostamente corruptela de “cativo”) – constituída por estrangeiros, a dos comuns (*Waherê-Txané*) e a dos chefes (*Naati*). Paralela a essa estrutura social, existiria a divisão dos *terena* verdadeiros (*Waherê-Txané* + *Naati*) nas metades endogâmicas *Sukirikionó* e *Xumonó*, cujo caráter tinha relação direta com práticas ritualísticas e organizacionais do povo.

Os casamentos também seguiram seu próprio devir, antigamente eram acertados pelos pais dos noivos, com a impossibilidade de uniões entre parentes, como primos. Assim, os chefes realizavam uniões exogâmicas de grupo local, o que era decorrência de nem sempre existirem cônjuges disponíveis em uma mesma aldeia, como também uma estratégia de formação de alianças e laços externos. A união entre as parentelas dos chefes dos grupos locais faria com que os *terena* constituíssem um grupo étnico coeso e integrado. Observa-se que essa organização já foi profundamente transformada. Atualmente ninguém recorda ser da classe dos cativos, enquanto somente os chefes afirmam ser da classe dos chefes. A característica endogâmica das metades também não é observada atualmente, o que se fez hipotetizar que haveria um desrespeito à endogamia entre as duas metades dos *terena* verdadeiros, ocorrida no período de migração da região do Chaco. Com o desrespeito à endogamia entre os dois grupos, se seguiria uma piora na coesão do grupo conforme casavam-se com estranhos, quebrando a rede de relações matrimoniais que os chefes estabeleciam entre aldeias, ainda no período anterior à guerra do Paraguai (Florido & Silva, 2008), de forma que historicamente já se

encontram dadas essas mudanças sociais que, ainda que profundas, não afetaram o aspecto da identificação como *terena*, mas marcam outra transformação.

Com as migrações para a cidade, a partir da década de 1920, por motivos diversos como conflitos religiosos e políticos, como dificuldades de crescimento econômico dentro das reservas, que eram delimitantes para essa população tradicionalmente nômade, os *terena* buscaram encontrar na cidade empregos, postos de saúde e lazer, como a educação para os filhos – o que mostra subjacente uma relação nova com o trabalho e com o mercado. Para alcançar tais medidas, comumente negava-se a identidade *terena* e escondia-se os traços culturais, como por exemplo os ritos culturais e o uso da língua, que determinavam essas populações socialmente, a fim de evitar o preconceito no meio urbano (Sant’Ana & Monteiro, 2009), que aponta para uma constrição importante em relação a autodenominação como *terena* que perpassa o próprio uso da linguagem. Em relação a isso, Grubits (2014) observou que apesar de atualmente existir uma tentativa de reconstrução das tradições culturais, como o ensino da língua nas escolas das aldeias, muitas vezes isso se torna ineficaz devido à restrição dessa medida às crianças e adolescentes. Aponta ainda que a escola tem assumido papel de socializador e transmissor cultural em uma comunidade *terena* estudada no Mato Grosso do Sul, de forma que o papel original da família na transmissão de cultura se perdeu de forma evidente na transição da geração dos atuais avós para a geração dos atuais pais, sobre a qual se pode questionar em que aspectos se modificaram.

Sant’Ana (2004) relatou que atualmente a configuração de parentesco ainda existe, embora na prática muito tenha mudado em relação ao formato de organização social. Nas aldeias urbanas, por exemplo, os caciques são eleitos, e não mais herdam de seus pais sua posição social. Embora os líderes, aqueles que tradicionalmente conduzem famílias para novas terras, para lutas, os xamãs ou líderes religiosos, como líderes de destaque na comunidade, enquadram-se na denominativa *Naati*.

Outro aspecto importante relacionado às relações de parentesco entre os *Terena* é justamente como o mesmo foi determinante para as mudanças para as cidades e as migrações. No século XX foi por meio de linhas de parentesco, de parentes já instalados na cidade, que os contatos para viagens e formas de acomodação e moradia se davam. Isso fez com que fosse possível encontrar, através de linhas de parentesco, a constituição de agrupamentos indígenas nas periferias de grandes centros urbanos, principalmente na capital do Mato Grosso do Sul – as famílias *terena* procuravam morar próximas de seus parentes, às vezes dividindo um mesmo terreno. Esse contato era importante pois criava uma rede de trocas de informações sobre empregos, condições de melhoria das moradias, como sobre o que se passava nas aldeias de

origem. Ainda assim, era na fronteira com o ambiente urbano que se fez a aplicação de um projeto civilizatório em que a vida dos indígenas das aldeias era visada um contrassenso, desembocando nas teorias de aculturação ou chamadas teorias das “perdas culturais” das décadas de 1960 e 1970 (Sant’Ana, 2009), conforme identificar-se como indígena era negativo, indicando uma constrição significativa em relação às próprias identidades.

É possível destacar igualmente a influência do modelo não indígena na estruturação de configurações familiares e mesmo de identidade. O assimilacionismo, enquanto projeto civilizatório, reelaborou a visão do não indígena sobre o indígena para a do “bugre” ou “mestiço”, conquanto hoje já se produzam debates que valorizam a visão do indígena contemporâneo e em contexto urbano segundo um *status* étnico (Sant’Ana, 2009). Souza (2002) em trabalho de campo em aldeia *terena*, observou que a endogamia ocorria há muito tempo, e que atualmente é comum ver o *terena* casado com indígenas de outras etnias e culturas. No entanto constatou que matrimônios entre indígenas e não indígenas impossibilitava que o casal residia na aldeia. Em algumas aldeias, isso se deu somente no caso da mulher indígena. O incesto também é proibido, antigamente resultando na punição do açoitamento. Há observação ainda de que o casamento poligínico parece ter sido uma forma permitida dentro da organização tradicional, entretanto sendo a forma comum a monogamia, acompanhada de matrilocidade, e modernamente de bi-localidade, marcando outra transformação em relação ao posicionamento das famílias em relação à moradia.

Se constatou também que matrimônio antigo era realizado em uma rede, onde os noivos se deitavam e alguém celebrava a cerimônia (pajé ou cacique, não se sabe ao certo). Relatos afirmam que nos casamentos regulares, o noivo escolhia a noiva ainda criança, e com cerca de dez anos a celebração era realizada, enrolados em uma esteira em que ao redor dançavam os pais, parentes e convidados, e celebravam (Jesus, 2007).

Atualmente isso se dá por celebrações por padres católicos ou pastores protestantes. O posto da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) dá o registro civil do casamento, o que desalojou também o papel das antigas autoridades nesse aspecto. Constatou-se ainda que a forma mais usual de união é a passagem a viver juntos. Relatou-se, sobre o casamento, que antigamente a criança que nascia já tinha seu parceiro escolhido pela família, destinado a durar toda a vida, não havendo namoro ou escolha por parte dos noivos. Observa-se uma mudança em relação a isso, clara, sendo frequente os namoros e os nascimentos de filhos de mães sozinhas. No casamento matrilocal, o noivo passa a viver na casa do sogro. Em relação à mulher, seu papel era de formar um elo entre aldeias pelo intercâmbio entre aldeias nos casamentos, e uma marca persistente na história é sua reclusão no ambiente doméstico e suas

atividades, sendo detentoras de tradições, sendo mesmo o idioma português menos usado pelas mesmas (Souza, 2002).

A relação entre casais é descrita como diferente do casal não indígena – marcando ainda uma diferença identitária, a relação afetiva não possui a marca de expressões públicas de afeto, e o sentimento de ciúme não é tradicionalmente reconhecido, da mesma forma, ainda hoje muitos *terena* ou mesmo povos indígenas de diferentes culturas chamam-se de parentes, entre si. Tradicionalmente, observou-se tradições específicas ao povo *terena* sobre formas de controle populacional, desde ritos abortivos à prática de prolongamento da amamentação, até a idade de seis anos, como se encontraram relatos, uma prática que atualmente foi abandonada. Em oposição a esses relatos, também se narra sobre o casamento planejado entre pessoas de dez anos ou pouco mais, nas antigas tradições (Souza, 2002), mostrando diferentes configurações possíveis em relação ao matrimônio, um campo movediço que demonstra se adaptar conforme necessidades específicas.

Sumariamente, é possível observar que a configuração familiar, social, territorial, religiosa, educativa enquanto tomada pelo papel da transmissão cultural – sofreu profundas modificações, de ressignificações em relação à tradição cultural como da negação da própria identidade em determinados contextos como é o caso das aldeias urbanas. A identidade *terena* pode ser situada a partir da narrativa mítica, como a partir da relação de identificação com o território de origem – a região do Chaco – e mesmo ressignificada, como é o caso da Terra Indígena de Araribá, que por situar-se em São Paulo, elege os territórios do Mato Grosso do Sul a um status “mítico”, onde se busca um retorno às origens e às formas de bem viver (Adsuara, 2016). Existem também releituras dos próprios mitos, tal como o caso do mitos de origem que foi registrado em um livro ilustrado por Nje’A (2016) Outros traços culturais, como as autoridades, os casamentos, as constrições e possibilidades dentro da religião e a relação com outras etnias indígenas e com não-indígenas elencam eixos que permitem discutir as possibilidades e restrições relacionadas ao modo de ser *terena*. Essas hipóteses foram discutidas em relação às narrativas dos interlocutores desse estudo.

1.3 Identidade e cultura em devir: a identificação

Requeru-se, conforme a formulação do problema de pesquisa, uma definição reflexiva sobre o conceito de identidade, cultura e seu devir. As noções de cultura e de identidade podem ser entendidas para além de uma concepção que as reduza a objetos e, contrariamente, podem ser concebidas como a continuidade de um processo, de um fluxo ou de uma memória. A cultura e as identidades provenientes da mesma são mais que um conjunto de traços dados, sendo também a possibilidade de gerá-los em sistemas cambiantes. Essa concepção poderia ser considerada heraclitiana, em oposição a uma concepção de identidade platônica (Carneiro da Cunha, 1994), pela qual se pode aludir a uma posição de enunciação dos agentes inseridos culturalmente, o tornar-se.

Tematizando a identidade no contexto indígena, Godoy (2016) explicitou que a entrada progressiva na civilização ocidental transforma o modo de vida dos indígenas, sem necessariamente corromper a substância imaterial que os distingue, onde culturas não se perdem, mas continuamente reconstroem uma identidade específica de modo a apresentar um remodelamento que propicia uma redefinição estrutural a partir da incorporação do outro, onde “nós” e “eles” seriam categorias contínuas em que o conceito de identidade carrega necessariamente o de multiplicidade. “Motôva indukeovo kuteati íti, Akaoti Ngurika’a Indukeovo xâne” ou “Eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou”, um jargão *terena* retratado na pesquisa de Adsuara (2016).

Carneiro da Cunha (1985) já apontava para a ideia da identificação de um grupo étnico a partir do tema da identidade partir da própria instauração da diferença. Seria uma condição de inteligibilidade, coerência e homogeneidade enquanto meio de compreensão de dados históricos, ainda que sem uma existência positivada. Nessa visão a identidade é suposta em contraposição ao diferente, uma questão virtual, diacrítica e contextual. A identidade partiria, portanto, de um fundamento histórico simulado a partir da memória, e o processo identificatório produtivo de efeitos subjetivos, não encerrados apenas em processos psicológicos.

Hall (2000) aponta o uso do termo identidade para significar um ponto de encontro e suturo entre discursos e práticas que interpelam e instauram lugares de sujeitos sociais, em conjunto com a produção de subjetividades construtivas com que se pode referir. Dois pontos de apego temporário que compõe processo de articulação, suturação e sobredeterminação. Ricoeur (1991) descreve um caráter durável dos indivíduos, que permite o reconhecimento como pessoa ao longo do tempo, construído pela narrativa. Essa construção se dá de forma dinâmica a uma intriga vivida, responsável por uma mediação entre permanência e mudança e

sobre a qual se processam identidades narrativas. Esse processo implica um não reconhecimento imediato de si, interpelado por signos culturais que articulam a ação simbolicamente em forma de narrativas. Assim, o sujeito, privado de substâncias, possui uma constância de um si próprio desprovido de qualquer mesmidade, como uma constante não-inscrição. Essa parcela não inscrita se figura, se colocando a questionar e interpretar a si mesmo nas narrativas. Assim, mesmo a crise da identidade pessoal reafirma o caráter interpretativo do sujeito perante a si. Como não é possível responder a questão “quem sou eu?”, a posição do sujeito é justamente alojada como a de quem pergunta, estranha, interpreta.

O campo psicanalítico também fez contribuições às funções de identidade, permitindo explorar os detalhes e compreensão do fenômeno humano, Freud (1921) caracteriza a identificação como a mais primordial manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa, um processo que empenha em configurar o eu à semelhança do que toma por modelo. Não implica a formação contínua de uma identidade, mas sim o processo de formação de identidades que formam memórias do eu enquanto objeto de representação. Essa função também foi denominada identificação regressiva no sentido que esse vínculo original se perde, restando um traço incorporado ao eu que permanece e se repete em outros objetos então desejados. Esse traço, *einzigster Zug* (traço único) foi retomado por Lacan e denominado “traço unário” em sua elaboração da teoria da identificação (Lacan, 1961). No campo da psicanálise é importante notar a diferenciação entre uma identidade – conceito que implica uma solidez identitária, uma fixidez - e identificação – um processo de atividade, em que uma agência psíquica investe no reconhecimento de si, processo que exige uma atualização assim como uma manutenção de uma série de representações investidas de afetos. Essa diferença é muito relevante para esse estudo, e o processo de identificação desde Freud (1921) fundamental para discutir as transformações que se visa a investigação dessa pesquisa.

O processo de “devoração assimilante” marca o surgimento de um eu enquanto uma imagem para outro, na qual se aliena e ao mesmo tempo se permite instaurar – passa a seguir certa dinâmica de leis para se continuar se inscrevendo, como uma gramática. Nesse sentido o eu resulta da identificação com o Outro, uma imagem espelhada que marca também a alienação da função subjetiva – geradora de sentidos, tornando condição que a apreensão do sujeito se dê através do eu enquanto objeto para Outro, atravessada pelo eixo imaginário. O eu se instaura e se vivencia pelo sujeito como um outro, alienado de si, residente de um estatuto social (Lacan, 1949).

O eu alienado implica que o acesso ao simbólico presume uma recaída no imaginário, assim o eu tem um caráter de sintoma do qual não se pode desvencilhar sob risco de

desestruturação. A identificação composta pelo recobrimento de experiências de espelhamentos produz o eu insuficiente e o sujeito alienado e representado por um significante (inconsciente, gerador de sentido) que sempre manca. A linguagem, por não contemplar o real, implica um resto não simbolizado (Lacan, 1949).

Para o sujeito a instauração de uma singularidade sem sentido tem, portanto, uma relação com o nome próprio, conceito que nomeia o ato pelo qual o sujeito se institui enquanto tal a partir da diferença de todos os outros. Essa consistência vai ao encontro do descrito por Ricoeur (1991), ainda que este se atenha a uma lógica da narrativa e não tanto da representação inconsciente. Uma consistência conferida por um vazio de significação cuja singularidade se sente por uma repetição significativa. Por um corte produzido pela entrada do sujeito na linguagem, esse vazio constituinte se instaura e as particularidades da condição desse dilaceramento inicial são sentidas pelo sujeito nos movimentos de suas pulsões, unidos por marcas, traços que se repetem, que circundam algo irrepresentável (Lacan, 1961).

A “constelação original” compõe ainda as relações familiares anteriores ao surgimento do sujeito e a estrutura das relações que o originaram, para cada sujeito, haveria uma construção precedente à origem dentro da estrutura social e familiar que o cerca. A partir da leitura particular que o sujeito realiza desta “mítica individual”, e dos lugares que ocupa nesse processo, constitui um complexo da fantasia cuja formação concebe a própria possibilidade de se colocar, responder e responsabilizar-se diante de impasses simbólicos, implícito nisso a própria possibilidade de desejar e de satisfazer-se, dentro de uma narrativa simbólica (Lacan, 1987).

A dinâmica das relações entre significantes constitui peça chave, nesse sentido, para uma concepção do que seria a cultura como região geradora de sentido nesse Outro constituinte. O conceito de significante não deve se compreender como restrito ao verbal, mas ampliado ao conceito radical de agência, para além do sujeito psíquico. Tomou-se o significante enquanto o que gera significações (Bairrão, 2011). Assim, o social aparece como um espaço de significação de experiências pessoais, em que o desconhecido pessoal surge como ferramenta para decifrar uma rede de sentidos interligados ao Outro. Esse eu, na condição de sua alienação, não separa-se do Outro, mas é coautor do coletivo (Bairrão, 2005).

Freud menciona o processo de recordar, repetir e elaborar (1914) como aspecto da função psíquica que envolve o recobrimento de memórias importantes – por sintomas, sonhos, formações reativas – como forma de preservação de vivências significativas mas irrepresentáveis. Nas manifestações culturais, como na religião, passam pelo simbolismo do

sagrado, da ritualística, envolvendo dinâmicas coletivas de se lidar com sentidos e motivações profundas de vivência ancestral ou mítica (Freud, 1913).

O processo de esquecer (algo significativo), nesse sentido pode remeter a uma forma de lembrar o irrepresentável. A imprecisão do passado se marca através de paradoxos e se esquece o que não pode ser esquecido. Como o ato em si é o esforço dessa recordação, como simboliza o que não tem lugar na representação, chama atenção para partes não reconhecidas do si mesmo. Esse campo de saber sobre o esquecimento, sobre silêncios, estranhamentos inomináveis não se trata de uma deficiência, mas parte do próprio processo de interação com o real do eu e do que o constitui (Freud, 1914). A relação transferencial pode ser tomada como “fragmento da experiência real” em que se observa uma comunicação à parte dos sentidos possíveis, mas endereçados a um ouvinte. Foi através dessa que o pesquisador precisou se permitir afetar para que ouça algo nos sujeitos que circulam o campo da pesquisa, os processos de se dizer que passam por essa instância irrepresentável. Essa técnica envolve a análise de si quando em contato com outro (Freud, 1893), chamada manejo da transferência. O treino adquirido desse manejo proporciona a possibilidade de prevenir que os padrões culturais do analista interfiram de forma negativa nessa relação de contato com o outro (Devereux, 1970).

A cultura, enquanto gramaticalidade nessa inscrição da própria relação com a alteridade intercede a relação com a ação e os mitos e suas estruturas contribuem para essa compreensão, como se pode entender nas unidades contidas neles, chamadas mitemas (estruturas binárias básicas como masculino-feminino, do conceito desenvolvido por Lévi-Strauss) – que têm valor de verdade inquestionável sobre a realidade, e que se implicam nas narrativas simbólicas da cultura. Os indivíduos, a partir de suas histórias e objetivos, se apropriarão dos mesmos de formas específicas, como apontam teorias da psicologia cultural (Lonner & Hayes, 2007). A literatura já marca uma diferença entre uma estrutura subjetiva ocidental envolvidas nesses processos, marcada pelo colonialismo e etnocentrismo e avessa à diferença, e outra, indígena, *altercêntrica*, constituída pela incorporação do Outro (Godoy & Bairrão, 2016), sobre a qual se pretendeu estudar os efeitos no campo da pesquisa.

1.4 As transformações étnicas: identidade e seu devir na juventude indígena

Assim como os *Terena* foram por esse estudo contemplados como campo de investigação sobre a identidade e devir, pelo aspecto de prospecção do futuro e de transmissão e transformação cultural, lançou-se também sobre a juventude um foco investigativo. A juventude ora se apresentou como o que representa o futuro na perspectiva dos antigos, ora na

posição de interlocutores, enunciantes de suas próprias experiências. Na tradição científica e pragmática da psicologia, a infância e a adolescência são descritas como períodos de desenvolvimento biológico, psicológico e social supostamente universais na humanidade, como também da estruturação de uma personalidade e da identidade. Porém, apesar de existirem classes de idade e ritos de passagem para a puberdade entre os indígenas, habitualmente os estudos sobre essas populações, nomeadamente os antropológicos, não levam em conta essa diferenciação. Todos os indivíduos estariam em permanente transformação, e portanto suas faixas etárias não seriam composições institucionalizadas culturalmente, tal qual a infância, adolescência, ou outras faixas etárias nas sociedades ocidentais (Silva, 2012).

Apesar disso, crianças e jovens indígenas costumam ser descritos, pelos adultos, menos como imaturos ou pouco articulados e mais como criativos, rápidos e com vitalidade. Estudos antropológicos, caros para a etnopsicologia, observam “infâncias e adolescências”, em diversidade, e não simplesmente a infância e a adolescência universalistas (Silva, 2012). Mas como se poderia objetivar esse aspecto etário em uma realidade interétnica? Na Terra Indígena de Araribá as crianças são destinadas a frequentar escolas, o que é colocado como direito garantido às aldeias. Apesar das grandes diferenças culturais entre os povos indígenas, as formas como são criadas as crianças apresentam muitas semelhanças conforme a literatura. Para os *Terena*, etnia a que se vincula esse estudo, a infância é um período que dura até os nove ou dez anos, e que a partir dessa idade, com o fim da inocência e da atitude livre e sem culpa, passam a ser considerados rapazes e moças. A juventude, nesse sentido, está ligada a um período de aprendizagem, e para a criança é permitido participar de quase tudo o que se passa à sua volta na aldeia, de forma que compartilhe o coletivo da comunidade. Para a criança *terena* o brincar pode estar relacionado concomitantemente a experimentar, trabalhar, descobrir e aprender junto dos pais e da comunidade. A partir do nascimento as crianças têm contato mais intenso com a mãe e avó materna, responsáveis pelas crianças nesse início de vida, e na medida em que cresce o contato se estende aos demais membros da comunidade, e a criança já começa a desempenhar funções básicas como levar recados, cuidar da casa, de animais, de irmãos mais novos. Relatou-se também que o formato de aprendizagem da cultura se dava em encontros ao redor de fogueiras, já no início da noite, enquanto hoje essa função se substituiu pelo papel da escola formal (Zoia & Peripolli, 2010) Segundo Aduara (2016), os *terena* não parecem dividir a vida em fases de desenvolvimento, e as mudanças no tratamentos vinculam-se particularmente ao casamento. No idioma deles, há termos no feminino, “kalivonó”, para criança; “arunoé”, designando a moça, solteira; “senó”, mulher, senhora e “iokotenó”, como velha; no masculino, também “kalivonó” e “arunoé”, além de “hoyenó”, o mesmo que homem, e “iokotenó”, para

velho. A autora sugere que “as fases da vida” não constituem uma preocupação cotidiana nas aldeias, ainda que o presente estudo tenha elencado a juventude como preocupação concernente ao futuro das gerações indígenas de forma ampla.

Além da divergência dos traços da juventude, existe o risco de que ela pode ser submetida a uma dupla tutela: a praticada pelos dispositivos legais historicamente com os indígenas, e a praticada sob forma de “menorização” como se faz com não-indígenas. A ideia de uma exploração de mão de obra infantil reincidentemente marca a percepção de conselheiros tutelares diante das ocupações cotidianas de crianças indígenas, devido à relação de liberdade dos infantes em participar das atividades nos povoamentos, viés que inclusive marca a percepção dos indígenas adultos. (Silva, 2012) Isso está em controvérsia com a liberdade da ação da criança *Terena* citada por Zoia e Peripolli (2010), em que o brincar pode estar relacionado concomitantemente a experimentar, trabalhar, descobrir e aprender, o que, numa perspectiva étnica, difere de uma exploração (Silva, 2012).

Questiona-se também quais processos de aprendizagem e criação estariam, portanto, derivando nos jovens indígenas atualmente, e de que forma isso reflete na identidade indígena, como no caso dos jovens *Terena* da Terra Indígena de Araribá. Aproximando a discussão deste estudo, é necessário introduzir o conceito de identidade a partir das teorias de etnicidade, da antropologia e da psicologia cultural. Se um grupo étnico conserva sua identidade quando seus membros interagem com outros externos ao grupo, estão implicados critérios que determinam seu pertencimento e meios de excluir a não-pertença. Enquanto no grupo étnico há o compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento entre seus membros, há também uma dicotomização dos outros como “estrangeiros”, reconhecidos por limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998).

Assim, a alteridade tem papel fundamental na manutenção da identidade e da fronteira étnica, por sua vez expressada pelas culturas. Da mesma forma, é necessário reconhecer que uma redução drástica das diferenças culturais no contato entre as culturas não pode ser relacionada de modo simples à redução da pertinência organizacional das identidades étnicas ou ao declínio da manutenção de fronteiras de identidade-alteridade (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998).

Sob o escopo do devir ou da transformação dos traços culturais, o estudo de Losnak (2008) buscou discutir como na Terra Indígena de Araribá o processo de transformação da cultura está acontecendo, com a aldeia Ekeruá de etnia *Terena*. Ali se realiza um processo de avivamento da cultura através da retomada de algumas tradições étnicas por uma perspectiva

diferente da tradicional, como por exemplo proporcionar o turismo e o resgate histórico de práticas que haviam sido parcialmente abandonadas. A forma como isso se dá envolve desde a transmissão oral de histórias mitológicas, antes realizada pelo pajé e hoje pelo professor escolar, até o ensino da língua materna que foi instituído localmente pela rede municipal de ensino em 2001. Também são desenvolvidas atividades cênicas que remontam a história e envolvem toda a comunidade, como a Dança da Chuva praticada pelas mulheres, com sentido originalmente ligado à fertilidade, e a dança do Bate-Pau praticada pelos homens, representando o conflito e o triunfo, como também a Dança da Ema, que aludia à ligação com o divino. Essas práticas aparentemente remetem a um resgate da própria história e identidade, e como forma de expressar a própria cultura aos visitantes, e aparentemente remetem menos aos sentidos tradicionais pelo que eram realizadas. Conquanto a nível psicológico isso se demonstre digno de investigação, por tratar de traços culturais identitários que por sua vez mediam, subjetivamente, a presença e interação dos indivíduos dessa cultura ante ao mundo e à sociedade que os rodeiam, ainda não existem estudos específicos a esse respeito.

Em contraste aos progressos em relação à transformação de signos culturais apresentados até agora, Aduara (2016) traz alguns antecedentes que são de grande importância a esse estudo, no que concerne à juventude da Terra Indígena, em que se descreveu que muitos não querem saber da cultura, ou falar o idioma. Jovens demonstram insatisfação sobre ter de dançar durante as festas na aldeia, em que “muitos alunos levavam fones de ouvido enquanto dançavam com as mãos no bolso” – preocupação aos olhos de seus professores, que atribuíram a isso o risco de perda do território no futuro diante de uma descaracterização do indígena por parte do Estado, dado a falta de idioma próprio e de outros signos culturais.

Segundo relatos desse estudo, alguns jovens dizem “não ser índio”, atribuindo estranhamento ou conotação negativa à língua e à dança. O mesmo estudo apontou que entre os desejos dos mais jovens está agora o ensino superior, vinculado ao contexto de trabalho na comunidade, como por exemplo para ajudar os pais. A necessidade de estudos pareceu vinculada também a um prolongamento do período como solteiro, em que os pais expressaram o desejo de que os filhos terminassem os estudos antes de adquirir outras responsabilidades. Em contraposição a isso, cita também o relato de uma pessoa cujos pais queriam que não estudasse a fim de que não perdesse a cultura, mostrando um papel ambivalente da educação nesse contexto (Aduara, 2016), digno de investigação.

Conforme observado, ambivalência nas diferentes instâncias referentes à juventude *terena* e na juventude indígena foram descritas. A partir desses dados, buscou-se, com a ida a um campo empírico, dar escuta à voz desses interlocutores, tomando com instrumentos da

etnopsicologia as medidas para evitar uma possível colonização de seus conhecimentos por categorias rígidas da psicologia, como a expectativa de uma releitura dos dados da literatura a partir da voz dos interlocutores desse estudo, de forma dialógica.

As diferenças étnicas presentes na diversidade humana implicam a condição da possibilidade de se enganar em relação a certezas e verdades que podem ser determinadas pela cultura, a níveis semânticos e afetivos.

A inclusão da perspectiva indígena no campo da educação é um exemplo das mudanças contemporâneas no tema da interculturalidade, que diretamente afeta o futuro das populações indígenas e as gerações de jovens que hoje submetem-se ao sistema de ensino público. Seriam necessários passos para avançar diante da educação regular tradicional, centrada na figura autoritária do professor como detentor do conhecimento e assim fomentar ações pedagógicas pautadas em uma ética das diferenças étnicas. O cenário contemporâneo traz marcas na relação com povos tradicionais que vão desde atitudes preconceituosas e discriminatórias, diferenças linguísticas e culturais, particularidades de convívio e relacionamento, até a violência física e simbólica implicada nas relações, que dificultam a inclusão de estudantes indígenas como de outros povos tradicionais na escola como o exercício também previsto de um ensino diferenciado nesses ambientes. É preciso contemplar que a escola tradicional tem desde a concepção arquitetônica até a estrutura cotidiana que impõe uma condição de submissão associada à educação monoculturalista (Vanubia & Secchi, 2013).

A política de educação das relações etnicorraciais é um tema relativamente recente na legislação educacional brasileira e a maioria dos educadores e parte significativa da sociedade não é familiarizada com a temática e suas implicações. As ações que rompem ou propõem uma democracia étnica são demasiadamente insipientes. Nesse aspecto, é preciso assumir e compreender a educação não como ato neutro de inclusão de indivíduos no mundo cívico, mas como ato político ativo, e a política de educação das relações etnicorraciais é um ato político no sentido de possibilitar novas configurações e reconhecimento sobre a relação com as diversas formas de conhecimento e suas consequências políticas na sociedade (Souza, Reis & Menezes, 2013).

Assumir e compreender a educação como ato político também implica que ela não se processa com neutralidade nas relações de interdependências sociais, não existindo uma educação que atenda a todos os grupos de forma neutra – sendo os interesses dos grupos muitas vezes antagônicos, sendo poucos os privilegiados e esses mesmos que impedem o acesso da maioria ao desenvolvimento cultural e social (Souza, Reis & Menezes, 2013). As escolas públicas parecem esgotadas em sua capacidade de propor ou catalisar e incentivar movimentos

instituintes de novos formatos, inventivos, criativos, inclusivos e ativos por parte dos alunos, sendo que estes movimentos se dão justamente, muitas vezes, nos usos inventivos, clandestinos e heterodoxos, muitas vezes transgressores, do uso da educação ou do espaço da escola – percebidos justamente como desviantes da educação formal, algumas vezes localizados em movimentos sociais, grupos, centros culturais. A realidade dos professores mostra mais complicação, encontram-se abandonados à própria sorte, trabalhando sob condições estressantes e com salários ainda menos estimulantes, incapacitados de sustentar a missão civilizadora e culpabilizante com que a sociedade e o sistema mercadológico, midiático os pressionam (Costa, 2010).

Antecedentes da educação apontaram prática de homogeneização da cultura indígena por parte dos não indígenas, enquanto não apenas falha por si só, também serviu ao entendimento de que os conhecimentos e tradições indígenas eram atrasados, concebidos dentro da ideia de primitivismo. A formação da sociedade brasileira foi atravessada por um projeto civilizatório de matriz eurocêntrica. A concepção de que a formação da sociedade não se relaciona com as culturas indígenas constitui a história oficial da nação, por sua vez disseminada pelo aparato educacional (Zoja & Peripolli, 2010).

Diante disso é preciso procurar experimentos que mirem as quebras dos formatos tradicionais do ensino. Na Universidade Federal de São Carlos um grupo de estudantes indígenas exerceu um papel diferenciado em relação a seu posicionamento no sistema educativo. A noção de tradutor cultural por parte do grupo subverteu a noção antropológica que situa esse exercício no papel exclusivo do antropólogo. Conforme se posicionaram em relação de mostrarem suas próprias diferenças – e trata-se de um caso particular em que esses estudantes advêm uma multiplicidade de etnias oriundas brasileiras - ante aos outros estudantes, ao invés de buscarem assimilar-se em hábitos e formas, organizaram-se de forma a apresentar suas diferentes realidades aos não indígenas, como aos diferentes indígenas estudantes universitários, uma experiência de reconhecimento e troca de valores. Uma atividade de tradução cultural configurou um exercício que os desalojou como objetos de estudo do antropólogo para a qualidade de sujeitos, com seus papéis de tradutores, tornando possível encarar a existência de seus diferentes mundos possíveis, de problemas e conceitos particularizados (Dal'Bó, 2008). Ao invés da tentativa de se assemelhar ao objeto esperado pelo mundo não indígena, mostram movimentar estranhamento a partir da perspectiva indígena, sobre a forma de conceber tal objeto de conhecimento formado a partir deles mesmos. A necessidade de destacar diferenças, condições étnicas, marca também a necessidade de uma tradução às práticas educativas ali presentes que funcionou em duas mãos.

Em relação ao campo desse estudo, a escola já foi apontada pela literatura como porta entre o mundo *terena* e os demais mundos culturais, onde o indígena pode conhecer a forma de conhecimento do não indígena e apropriar-se do mesmo conforme suas necessidades, a pedagogia *terena* têm em sua essência o não fechamento em seu próprio cosmo, buscando a interação de valores de outros povos com extraordinária capacidade de apropriação e ressignificação dos elementos culturais implicados (Cardoso 2011). Soma-se a isso o antecedente de que jovens *terena* são claramente mais independentes em relação à organização de suas atividades, um possível fator determinante para o ajuste com maior facilidade no ambiente escolar ou universitário como também marcador de diferença na relação do modelo escolar comum (Grubits, Freire & Noriega, 2009). Em contraste a isso existe uma visão normatizada do conteúdo a ser aprendido, determinado pelo julgamento dos adultos de acordo com a expectativa em relação a suas idades, na lógica das teorias do desenvolvimento (Zoia & Peripolli, 2010), o que põe em luz o risco dessa porta entre mundos ser reduzida a uma porta de saída sem volta.

O Conselho Nacional de Educação evocou Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores Indígenas (Parecer 06/2014) voltadas aos cursos de licenciaturas interculturais, e apontou desafios no estabelecimento de parâmetros para o funcionamento desses cursos, como a simetria entre diferentes saberes (indígenas e não indígenas), aplicação de metodologias que considerem a interculturalidade crítica entre diferentes lógicas de compreensão do mundo, reconhecimento de diferenças em culturas postas em contato como valor necessário para estabelecimento do direito à igualdade. O parecer recomenda também a formação específica, intercultural, multilíngue (Fernandes, 2016).

Porém também foi apontado que o atendimento à diversidade étnica brasileira existe em muitos casos mais como forma de assistencialismo do que como compromisso com direitos e avanços já conquistados de forma legal, marcando denúncias sobre a forma com que essas práticas se realizam no cotidiano das escolas (Bendazolli, 2008). Para o movimento indígena, os professores formados no ensino superior possuem papel fundamental em suas comunidades, sendo vistos como tradutores entre a comunidade e a sociedade nacional. A escola é vista como um espaço de resistência, como instrumento de luta e afirmação de identidades, de busca de direitos e terras (Medeiros & Gitahy, 2008) Como perdura a tutela que era imposta pelo Estado, depois exercida pela Igreja e contemporaneamente pelas organizações não-governamentais, na medida em que comunidades indígenas dependem de técnicos capacitados para a elaboração de projetos de desenvolvimento sustentável em suas comunidades, o estudo e a formação

universitária passaram a ser vistos pelos indígenas como um ato de libertação e de autonomia na defesa de seus direitos (Luciano, 2011).

A proposta da interculturalidade citada trata do contato entre as culturas e suas trocas possíveis, como processo de permanente relação, comunicação, aprendizagem entre pessoas, grupos, conhecimentos, valores e tradições, sem que haja necessária hibridização entre o que é posto em contato, configurando uma produção de diferenças. O encontro com a diversidade e o entendimento das lógicas de produção e suas relações internas e com outros terceiros é posto como necessidade, e a convergência de pontos de contato é proposta como a possibilidade de discussão dialética, aceite de contradições e seus debates. Nesse sentido, os conhecimentos indígenas que têm sido esquecidos poderiam deixar de serem rejeitados. Na prática a dificuldade de criação de espaços assim já foi apontada. Por outro lado, a valorização da aprendizagem fora da escola, da educação não escolar, também já foi sugerida como possibilidade e solução para conhecimentos indígenas que nela não se sustentam (Fernandes, 2016), o que faz questionar sobre a transmissão de valores e as formas da aprendizagem no campo desse estudo.

1.5 O cuidado etnopsicológico

Tomando o trabalho da etnopsicologia enquanto trabalho dialógico, buscou-se ferramentas teóricas que permitam o labor a partir dessa implicação. A exemplo do resgate às práticas tradicionais observado em Araribá por Losnak (2008), buscou-se uma leitura que observasse nessas práticas aspectos conotativos com a cultura que vai além das suas expressões conscientes (Lonner & Hayes, 2009). Há também uma relação entre a subjetividade e as formas de utilizar as particularidades das diferenças étnicas nessa fronteira cultural, que pode se traduzir numa maneira de potencializar as ações produtivas do grupo e de seus indivíduos, como é por exemplo o caso do turismo em face da presença impactante dos não-indígenas; ações que se caracterizam por serem afirmativas no reconhecimento dessas identidades pelo outro, enquanto criadoras de novas formas de se relacionar e de subjetivar. Nesse sentido, valemo-nos do aprofundamento da questão da alteridade por parte de Simão (2004), que a aproxima da prática da psicologia, considerando a relação de construção de conhecimento pela bidirecionalidade eu-outro no processo de socialização: cada ator em uma interação transforma ativamente as mensagens comunicativas recebidas do outro em função de integrá-las em sua base cognitivo-afetiva, que por sua vez pode sofrer transformações durante esse processo.

Concernindo a preocupação etnopsicológica de que haja diálogo, esse processo não envolve apenas os atores, mas também a relação entre eles, a relação das falas com quem falou, para quem e para quê, e que nortearão a ação simbólica. Assim, esses atores não apenas se relacionam como diálogo, mas passam a existir um para o outro, concomitante à interação, em complementaridade. O significado do diálogo não se resume ou equivale ao significado do conteúdo de uma conversa em forma de acordo, consenso, dissenso ou conclusão, mas às ressignificações que os atores fazem de si mesmos e do outro no processo de chegar a essa produção de conhecimento ou não – a que se pretende fazer escutar. O significado do diálogo está para além do que foi dito e entendido pelo indivíduo ou nos limites do acontecimento do diálogo (Simão, 2004), ou seja, não se reduzem também as concepções limitadas por um pesquisador, mas sim abrange as concepções possíveis de cada interlocutor na relação dialógica. Além disso, a etnopsicologia inclui na sua investigação uma atenção especial ao gesto, que inclui desde o movimento do corpo, carregado das marcas culturais, desde a vestimenta, ou o sentido dado em ocupar o ambiente de uma forma e não de outra. Essa relação implica que há uma autoria impregnada pela cultura em cada ação e que há um dizer que atravessa o corpo e fala para além de uma identidade empírica, e que revela uma dimensão para além da fala em um discurso verbalizado – possibilitando atribuir novos significados aos mesmos (Godoy & Bairrão, 2015).

O outro, enquanto categoria de alteridade, também é fundamental nos processos construtivos dialógicos, devido a exigências impostas aos interlocutores, como a coordenação entre eles, e a construção de suposições sobre o outro, quanto ao que esse outro pensa do tema e da interação em diálogo, permite coordenação e reconstrução das mensagens e suposições com base no que é contemplado no diálogo, pelo eu. A experiência do eu pode ser descrita como acional, eu-indo, eu-sentindo, eu-vendo, eu-pensando, considerando que a potência dessa ação é limitada por uma percepção subjetiva construída pela relação eu-mundo, em que habitam objetos simbólicos, como os *outros*. Esse pressuposto aloca qualquer perspectiva das práticas psicológicas para além de uma “ética da neutralidade”, na medida em que qualquer ética demandará o compromisso de se colocar como alteridade para alguém (Simão, 2004). Nessa medida, este estudo leva em conta as formas como a psicologia e sua prática se colocam, enquanto alteridade, para os indígenas.

Não menos importante, cabe uma crítica em relação à suposta “aculturação” do indígena brasileiro diante do pensamento etnocêntrico ocidental, por vista de que se encontra nessas populações indígenas um perspectivismo cultural. O perspectivismo ameríndio trata de uma concepção comum a muitos povos do continente, que pressupõe que o mundo é habitado por

peças humanas e não humanas, que por seus distanciamentos de perspectiva, apreendem o mundo de pontos de vista distintos (Viveiros de Castro, 2002). A alteridade é indispensável, por se tratar de ontologia relacional, em que as relações de troca são mais fundamentais para o eu do que identidades rígidas, compondo uma forma de ser, mais do que de parecer (Viveiros de Castro, 2008). Quanto ao devir, tomado enquanto uma radicalidade de não ajuste, ao próprio movimento, de onde não há termo de partida nem de chegada, nem dois termos que se trocam, implicam que “na medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio”. Trata de fenômenos de dupla captura, de não assimilação, de núpcias entre dois territórios que implicam uma evolução não paralela (Deleuze & Parnet, 1998). O devir ameríndio exemplifica-se na subjetivação antropofágica, em que o eu não persiste numa identidade em que encontraria sua essência, mas reafirma sua diferença ao devorar as qualidades admiradas do inimigo (Viveiros de Castro, 2002).

1.6 A Escuta Participante dos processos de identificação

Buscaram-se definições que permitem uma análise desse deslizamento de funções e posições de um Outro em transformação. Para o presente estudo verifica-se a necessidade de delinear como esse entendimento reflete os aspectos identitários do eu, e permite uma investigação de suas transformações e o que mais decorre disso, tal qual se analisou nos participantes indígenas dessa pesquisa. Assim, o método da escuta participante (Bairrão, 2012) que vem sendo usado nas pesquisas em etnopsicologia do Laboratório de Etnopsicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, foi aplicado de forma prática a fim de avançar o vislumbre de aspectos relevantes da cultura enquanto uma práxis simbólica e formadora de uma subjetividade da expectativa e de virtualidade de possibilidades a partir da enunciação daqueles inseridos em dado campo cultural.

Godoy (2016) discute o processo de “ser afetado” que ocorre quando há escuta diante do campo e descreve que não se corresponde simplesmente a uma gama específica ou aparente de emoções, implicado antes a possibilidade de experimentar novas posições discursivas, deslocar, posicionar e responsabilizar-se pelo que afeta. Esse efeito não atinge apenas a pessoa afetada, mas revela-se como um acontecimento diante de um Outro que está para além de representações individuais. Esse efeito de ser afetado, em suma, não implica a ideia de uma identificação com o Outro ou suposição de ocupar seu lugar, mas sim de ser condição de acessá-lo. Deixar-se ser afetado é ir ao encontro de uma interpretação onde o campo, e não o indivíduo, interpreta.

2 OBJETIVOS

O objetivo geral desse estudo foi de contribuir para a construção de conhecimento sobre as transformações culturais e os processos de identificação e produção da identidade indígena *terena*, seu devir, assim como para a análise de suas repercussões na sociedade brasileira contemporânea.

Considerado isso, o projeto contemplou objetivos específicos de:

- 1) Investigar os processos subjetivos e simbólicos de identidade e devir em contexto de interação étnica entre os indígenas *terena*, suas expectativas quanto a gerações mais jovens e o futuro, assim como sua repercussão face à pertença a grupos culturais.
- 2) Analisar os aspectos envolvidos no que enseja o devir indígena, assim como os que o constroem.

3 METODOLOGIA

3.1 Delineamento Teórico-Metodológico

Descrever os processos de transformação da identidade e as instâncias de um campo de possibilidades, ações e sentidos que tangenciam o devir indígena demanda uma abordagem específica, que permita perceber as nuances da cultura como práxis simbólica, e que coloque o pesquisador em posição de intérprete do campo. A etnopsicologia possibilita o diálogo entre etnoteorias nativas e as teorias do pesquisador – a fim de investigar em que medida ambas se compreenderão. Pelo pressuposto de que a linguagem estrutura a performance simbólica, é considerada o instrumento para se adentrar metodologicamente em um sistema cultural distinto. Para isso, os atos (verbais ou não) cotidianos servem de indícios de interpretação de si e do outro, comportando a estrutura do sistema de conhecimento cultural que engloba tais ações (Lutz 1985). A linguagem, por sua vez pode ser apreendida pelos dizeres e ações das pessoas, e comporta hábitos e costumes que denotam saberes culturais (Ribeiro, 1996).

Conforme a linguagem se faz instrumental, pela escuta e observação, o instrumento de interpretação que vem sendo utilizado e desenvolvido no Laboratório de Etnopsicologia mostra ser pertinente ao presente estudo, já tendo sido utilizado em investigação com povos indígenas (como em Tiveron, 2014), e alicerça a prática investigativa desse estudo – um estudo de caso coletivo em campo etnográfico. Esse instrumento denomina-se *escuta participante* (Bairrão, 2005, 2015) e propõe a percepção dos sentidos presentes nas falas dos participantes que podem não ser conscientemente ditos, mas que implicam uma enunciação do inconsciente que revela posições de sujeito imerso em uma matriz discursiva. Essa distinção advém da psicanálise lacaniana distinguindo um Eu, do enunciado consciente, da enunciação inconsciente que demarca posições de sujeito perante à estrutura do discurso – que por sua vez está suposto na partilha de significantes socioculturais (Bairrão, 2015).

Nessa relação conceitual, está referido um sujeito constituído, dependente e ator nessa relação com os outros e o universo simbólico do qual emergiu, universo que por sua vez é marcado por surpresas, paradoxos, atos falhos, zonas de silêncio ou de estranheza que enunciam memórias ou traços sociais. Essas marcas enunciam justamente o que escapa de ser simbolizado (Bairrão, 2012). Portanto, cabe a possibilidade de investigação do inconsciente, conceitualmente presente como parte faltante no discurso concreto, através de suas partes efetivamente proferidas nesse discurso (Lacan, 1966).

Além disso, a *escuta participante* tem raízes na técnica etnográfica da *observação participante*, desenvolvida por Malinowski, envolvendo a escrita minuciosa do campo de pesquisa em diário de campo a fim de que se registre a organização social, seja ela física ou da própria relação com que o pesquisado desenvolve com o campo (Bairrão, 2012). Malinowski (1984) contempla o estudo da sociedade como totalidade, a partir de seu funcionamento no momento de sua observação. Sua etnografia busca inserção no contexto natural para acessar experiências, comportamentos, interações e documentos do grupo estudado, buscando a compreensão de sua dinâmica particular. Se visa a compreensão dos significados atribuídos pelos próprios sujeitos ao seu contexto e cultura. A *escuta participante* depende dos traços do observador serem subtraídos à sua observação, de forma a repor o sujeito no seu efetivo estatuto de desconhecido – permitindo subtrair, de suas evidências de escuta, o próprio inconsciente (Bairrão, 2011) para tal, a percepção subjetiva do pesquisador é digna de atenção, mesmo que nas interações se pretenda realizar uma suspensão do juízo pessoal de forma que se permita a compreensão da realidade empírica do campo pelo intermédio dos participantes.

O rigor científico deste método se dá na responsabilidade de apreensão do que é manifesto no campo de pesquisa, implicados nas enunciações significantes presentes nos atos dos participantes. Os sentidos apercebidos pelo pesquisador são verificados pelos participantes, para o encontro ou não de ressonância semântica, para além da mera assimilação do pesquisador. A relação transferencial entre participante-pesquisador denota instrumento valioso, a fim de que se perceba em que posição o pesquisador e pesquisado se colocam na narrativa de interação (Bairrão, 2015) – aspecto em que a *escuta participante* se mostra indispensável para o presente estudo.

Pelas posições assumidas pelo pesquisador e participante se podem mapear demandas e formas de vínculo – modos de apreensão da linguagem e cultura da alteridade pelos participantes. Essas repercussões subjetivas da interação compõem informações sutis sobre a relação que não poderiam ser verificadas de outra forma. Ser afetado, portanto, é dimensão central do trabalho de campo, e as percepções subjetivas devem ser descritas no diário de campo (Favret-Saada, 2005). Para a análise do campo, nem sempre é necessário que um colaborador empírico fale. No contexto de um campo considera-se o conteúdo livros, um mitos, uma inferências lógicas que se repetem, podem valer como dito, mesmo sem terem sido vocalizados. Cabe ao cuidado do pesquisador que essas associações sejam dialógica e diacronicamente ratificadas e sancionadas em campo. As respostas (do Outro, a posição do campo simbólico) são atuadas ou mostradas em acontecimentos e não propriamente narradas (Bairrão, 2015).

A *escuta participante* como técnica etnográfica, contribuindo para situar o intérprete em posições discursivas no campo da linguagem investigada (o simbólico do campo empírico), para além da observação apenas de transformações factuais da identidade indígena, mas enquanto possibilidade de interação semântica, dispostos em comparação com o conhecimento produzido pelos participantes a partir da escuta. Se busca um campo de valências subjetivas, de possibilidade de criação de sentido e inserção dos atores dentro desse campo semântico a que se dará ouvidos.

3.2 Contexto e Participantes

Os participantes desse estudo foram indígenas *terena* advindos ou aparentados da aldeia Kopenoti da Terra Indígena de Araribá, assim como líderes da comunidade e outros informantes externos, particularmente professores e funcionários da escola estadual Anis Dabus, no município de Avaí. Tal delimitação à Aldeia Kopenoti se deveu à permissão prévia e interesse dos líderes da comunidade participante, para a realização dessa pesquisa. O pesquisador também obteve permissão dos órgãos CONEP, CNPq e FUNAI para a realização do estudo, como o apoio do cacique da aldeia Kopenoti. Não foram limitados os números de possíveis participantes, constaram mais de dez entrevistados, somados a informações obtidas pela convivência dentro de método etnográfico, informantes que contribuíram com a pesquisa com informações pontuais ou mesmo em contexto de convivência foram incluídos, somando mais de 30 interlocutores, cerca de 10 deles jovens, que contribuíram com entrevistas e informações gerais para o estudo.

Partiram de diálogos com os seguintes interlocutores:

O antigo cacique da aldeia, Adão Alves, professor de cultura indígena; o atual cacique, Ednilson Sebastião “Chicão”, também geógrafo; Daniela Lulu Sebastião, nutricionista da escola indígena e esposa do cacique; Anildo, uma liderança da aldeia Tereguá, o professor pedagogo Claudio Félix, sua esposa Luzia Antônio Felix, bióloga em formação, atualmente ambos estudantes da Universidade Federal de São Carlos; Regiane, *kaingang* enfermeira que coordena o posto de saúde indígena; Cláudio, pedagogo e artesão, que manteve amplo diálogo com o pesquisador; Antônio “Tóio”, antiga liderança da aldeia; Cléber Félix, artesão *terena*; Sebastião “Tião”, pai de Adão, sua esposa *guarani* Antônia; Sebastião “Tito”, pai do cacique, como do vereador Paulinho Sebastião, eleito pela comunidade, e seu irmão Leandro Sebastião, dono de uma mercearia dentro da aldeia; Protásio, ancião da aldeia; Onófre, outro

ancião da aldeia; Dário, conhecedor da língua e tradições; Elza Lulu, mãe de um dos jovens entrevistados; os jovens Paulo “Eto” de 16 anos, Érica, filha mais nova de Tito, 25 anos e técnica de enfermagem, Miriam, de 16 anos e filha de Daniela, e Moisés, jovem de 25 anos e professor de história. Marciel, jovem estudante da escola da aldeia; Tiago Lulu, estudante do ensino médio; Laíse, *guarani* de 16 anos casada com Edson, jovem *terena* de mesma idade que pretende trabalhar na roça do pai. Também participaram outros interlocutores que não quiseram ser identificados ou que contribuíram mais pontualmente para a discussão apresentada, como outros cuja identidade foi preservada por motivos éticos.

3.3 Terra Indígena de Araribá

A Terra Indígena de Araribá é composta principalmente por indígenas das etnias *Terena* e *Guarani*, e se encontra em área próxima do município de Avaí, no vale do córrego Araribá, afluente do rio Batalha, e também próxima de grandes centros urbanos como os municípios de Bauru, Marília e Duartina. Inicialmente um povoamento criado pelo etnólogo Curt Nimuendaju em antigo território *Kaingang*, posteriormente se tornou reserva fundiária da União para os *Guarani*, em 1913, por declaração do então Presidente Rodrigues Alves. Em 1932 famílias *Terena* do Mato Grosso do Sul passaram a ocupar a Terra Indígena, sob orientação do SPI. Atualmente a Terra Indígena está homologada à demarcação administrativa pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – Regional Bauru (Cavassan, 1998). Os *Terena* ocupam principalmente as aldeias Kopenoti, a primeira de suas aldeias no território, e Ekeruá, e os *Guarani* ocupam a aldeia *Nimuendaju*, a primeira aldeia do território. Além dessas aldeias, o casamento entre membros das duas etnias levou à fundação da aldeia Tereguá cujos habitantes são *Terena*, *Guarani*, ou filhos da união desses matrimônios, autodenominados *Tereguá*. Foi a partir de 1985 que famílias *guaranis* se deslocaram da antiga aldeia às margens do Rio Batalha em direção à rodovia vicinal próxima, dando origem à aldeia Nimuendajú posteriormente. A partir de 2001 o crescimento das populações *terenas* daria origem às aldeias Ekeruá e Tereguá.

Cada aldeia na Terra Indígena possui atualmente um cacique, como também suas lideranças, membros da aldeia que participam de um conselho junto ao cacique, para a organização da população. As aldeias possuem, cada qual, uma escola indígena, com foco no ensino fundamental. Também existem dois postos de saúde no território, um deles na aldeia deste estudo, Kopenoti. Além disso, existem nas aldeias igrejas católicas e evangélicas, e expressões tradicionais das culturas indígenas concentram-se em eventos no Dia do Índio (instituído pelo SPI), em que ocorrem comemorações, danças, jogos e venda de artesanatos.

Dados de 2008 sobre as aldeias indicaram um total de 144 residências e 557 indígenas, e uma elevada proporção de jovens (Losnak, 2008). Outros dados mais recentes da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) indicam uma população de mais de 700.

As aldeias situam-se ao longo de uma rodovia que liga a estrada entre Bauru e Marília e a cidade de Avaí. As aldeias Tereguá, Nimuendajú e Ekeruá se situam à beira da rodovia, em uma região de cerrado, circundada por grandes fazendas, pastos de gado e cultivos. A aldeia Kopenoti é a mais afastada das três, situada às margens do córrego Araribá, e é alcançada percorrendo-se uma estrada de terra que penetra a Terra Indígena.

3.4 Aldeia Kopenoti

A aldeia Kopenoti, campo de investigação desse estudo, foi o primeiro povoamento *Terena* na Terra Indígena de Araribá, criado com a vinda de 21 indivíduos em 1932 e posteriormente com outros migrantes, sob orientação do SPI. Essa aldeia é a mais populosa do território, com mais de 200 moradores (dados de 2008) e suas atividades agrícolas permitem a subsistência e o comércio incipiente. Em 2002 seu território foi dividido politicamente, com a criação da aldeia Ekeruá, pela questão de terras e gestão populacional. Nessa aldeia existem em maioria indígenas de etnia *Terena*, embora exista a presença de alguns *Guarani*, *Kaingang* e *Krenak* (Losnak, 2008). Um mapa da aldeia foi extraído através do recurso *Google Maps* e pode ser observado no anexo. A aldeia é retratada como sendo dividida entre uma vila nova e uma vila velha, cada uma disposta em uma margem do córrego Araribá. A aldeia possui, além do cacique, duas lideranças de cada vila, sendo parte delas católica e parte evangélica. O cacique em vigência no período desse estudo é Ednilson Sebastião “Chicão” *Terena*, e o vice cacique, Michel. A aldeia é conhecida pelo contato e associações com as cidades próximas, tendo eleito um vereador por mandatos consecutivos nos últimos anos. Além disso, promove o incentivo a projetos sociais e ambientais visando viabilizar a gestão da agricultura local, tal como em estudo publicado por Felix Terena, Felix Terena, C. Sebastião Terena, E. e Sebastião Terena, I. (2017). A aldeia tem grande aproximação política com os municípios de Avaí, Duartina e Bauru.

3.5 Procedimentos de Coleta de Dados

Através dos instrumentos aqui apresentados se realizou, junto ao convívio dos participantes, entrevistas não-estruturadas envolvendo eixos temáticos acerca de planos de vida, desejos e expectativas de futuro com jovens indígenas, assim como entrevistas sobre esses respectivos aspectos com outros que interagem cotidianamente com esses jovens. As entrevistas foram gravadas e transcritas, registradas em um diário de campo junto a outras notas das visitas do pesquisador à aldeia, que não consta nesse documento a fim de evitar exposições desnecessárias e mau uso em termos éticos. O contexto em que se deram as entrevistas, assim como os participantes, pautaram de que forma as temáticas pretendidas foram abordadas. A Coleta de Dados se deu na Terra Indígena de Araribá na aldeia Kopenoti, como com outros indivíduos *Terena* fora do território indígena em contexto urbano, como em universidades ou escolas próximas ou eventos fora da aldeia. As visitas à aldeia ocorreram periodicamente, de forma intervalada, visando uma etnografia baseada em observação e conversas informais (Crapanzano, 1992) com os participantes, assim como a flexibilidade para participação em possíveis eventos da comunidade. O processo de investigação acerca de possibilidades e expectativas em relação ao futuro aconteceu de forma interativa e coletiva, tendo em vista a busca por interligações e das semelhanças entre os colaboradores, o que possibilita, por sua vez, revisões e articulações entre seus comentários e ações. Conforme a instrumentação teórica de Favret-Saada (2005), o procedimento de ser afetado pelo campo foi priorizado, tais informações foram registradas e organizadas no diário de campo detalhado, contendo descrições e interpretações desse efeito no pesquisador.

Se utilizando da *escuta participante*, são visadas durante o contato as enunciações, por ato ou palavra, que tratem de desejos, ações criativas e que denotem demandas futuras ou expectativas, que tenham como recurso aspectos culturais que partam da escolha de objetos, palavras e gestos simbólicos (Bairrão, 2005). Algumas conversas foram gravadas quando os participantes conferiram permissão, e a forma de coleta de dados foi modificada conforme os colaboradores e o direcionamento da pesquisa demandou (como por exemplo, algumas visitas à escola em Avaí, que frequentam os alunos indígenas da TI Araribá). Além disso, foram considerados efeitos do contato com o pesquisador para além das entrevistas, como imprevistos ou lapsos. Se buscou atender os interesses de expressão dos participantes, pois conforme previsto, o campo direcionou a investigação para além das escolhas iniciais (Silva, 2000). Tais gestos foram levados em consideração na análise de dados, levando em conta que o delineamento teórico-metodológico presume um entendimento da comunicação para além da

linguagem verbal (Bairrão, 2012). A coleta de dados foi dada por suficiente na medida em que foi considerada satisfatória para uma discussão apropriada dos resultados dentro do tempo previsto. Durou dois anos, em que se visitou a aldeia uma ou duas vezes ao mês, com visitas de duração de um dia ou mais, em alguns momentos da pesquisa visitas a campo que duraram pouco mais de uma semana, como na semana do dia 19 de abril em 2017, quando o pesquisador acompanhou as práticas dos ensaios das danças *kpahe* (bate-pau) e *buti buti* (dança da chuva). Conforme sucedeu, o pesquisador foi orientado pelo próprio campo sobre informantes e aspectos da comunidade a serem refletidos no estudo.

3.6 Procedimentos Éticos

A coleta de dados foi realizada após concessão, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP e do Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto-USP, da autorização para realização da pesquisa. Todas as medidas especificadas pela Instrução Normativa da FUNAI, 01/PRESI, de 29 de Novembro de 1995 referente ao ingresso em Terras Indígenas com finalidade de desenvolver Pesquisa Científica foram seguidas, assim como a Resolução CNS 304 referente à pesquisa com povos indígenas. Releva-se que as lideranças indígenas da Aldeia Kopenoti haviam declarado, informalmente, o interesse na realização desse estudo, dado preliminar pelo qual o projeto foi desenvolvido. Em sequência, foi obtida a declaração de interesse do representante da comunidade, através de ofício da FUNAI, e realizado o processo de obtenção da anuência com parecer favorável por parte da CNPq, CONEP e da FUNAI.

Individualmente, os colaboradores de pesquisa somente assinaram o Termo de Consentimento Informado, Livre e Esclarecido, após terem demonstrado estarem de acordo, compreender a finalidade do estudo e a finalidade de sua participação e não apresentarem nenhuma dúvida quanto a o desenvolvimento da pesquisa. Igualmente, menores de dezoito anos somente foram e serão incluídos nesse estudo caso seus responsáveis assinem um Termo de Consentimento Informado Livre e Esclarecido. O sigilo em relação às identidades dos participantes foi facultativo da parte dos mesmos, pelo fato de a pesquisa buscar afirmar tanto a autonomia quanto a identidade indígena, tal que neste caso o sigilo pode ser indesejado - ainda que, caso o participante desejasse não ser identificado, a pesquisa garantirá o sigilo de seu nome. Considera-se que, por tratar-se de população que ambiciona a divulgação de sua cultura e também de suas identidades, o sigilo em relação ao nome é meramente facultativo. Em relação a aquisição do consentimento dos participantes, o pesquisador se apresentou para os possíveis

participantes, explicando a intenção do estudo e informando de seus procedimentos, riscos e possíveis benefícios. Somente após a clarificação de quaisquer dúvidas dos participantes se ofereceu o TCLE para ser assinado pelo participante. Ao final da pesquisa, foram entregues às autoridades competentes, no caso a FUNAI e às lideranças indígenas da aldeia Kopenoti e outras aldeias da Terra Indígena, bem como ao Conselho Federal de Psicologia (CFP), os resultados do estudo, que, em anuência e estrita sintonia com as determinações da FUNAI, de forma alguma estigmatizarão ou atingirão a autoestima dos colaboradores. Em relação a esse aspecto, o procedimento de verificação e corroboração dos participantes e autoridades locais em relação aos dados obtidos e discutidos, ao longo do processo de pesquisa e durante os encontros quinzenais, visam garantia de não comprometer ou fomentar descrições não reconhecidas da identidade, cultura ou cotidiano da população estudada, possível através de uma comunicação clara e informativa do pesquisador.

As gravações de áudio e fotografias foram retidas estritamente para o uso na análise de dados por um período máximo de dois anos, ou oferecidas às comunidades para uso individual ou comunitário conforme autorizado por aqueles retratados nesse conteúdo. Findado esse período, os participantes puderam decidir o que fazer com as gravações conforme desejado. Para além desses aspectos, o pesquisador também se responsabilizou por explicar os procedimentos metodológicos e as tarefas envolvidas na sua pesquisa para as lideranças da comunidade que compõe o campo da pesquisa.

3.7 Análises

As análises se deram sobre os diálogos realizados entre o pesquisador e os colaboradores da pesquisa no decorrer da presença do pesquisador na Terra Indígena de Araribá e em convívio com seus habitantes. Sua interpretação se baseou em uma leitura sistemática do diário de campo e seu conteúdo registrado, com os instrumentos interpretativos da *escuta participante* (Bairrão, 2005), utilizada como procedimento de escuta das posições enunciativas e na orientação da interação em si, sempre complementar à leitura desse conteúdo enunciado. Se visou ampliar as possibilidades desse diálogo, se buscou temas e contextos recorrentes nas narrativas e ações dos participantes, em comparação com seus horizontes grupais, relacionais e culturais. Para tanto, foi necessária uma investigação do contexto cultural e étnico do campo empírico, através de registros documentais, da literatura antropológica e etnopsicológica e da comparação das narrativas dos participantes.

A partir do obtido, foram visadas as enunciações construtivas da realidade performática grupal, visando a identificação de seus traços culturais e a forma com que esses traços se dão nas ações cotidianas, conscientes ou não. A partir desses traços, é possível uma compreensão em rede de suas relações entre identidades individuais, objetos e conceitos culturais, ou mesmo os mitos culturais que implicam normativas que regulam as ações, por sua vez apreendidas nas individuais através dos efeitos sociais simbólicos e ontológicos. O foco analítico eleito nas possibilidades do devir, observando transformações não só no Eu, mas também no Outro, em diferentes instâncias da virtualidade. Esse Outro foi tomado enquanto estrutura de voz que se endereça ao sujeito enquanto retorno à questão de pesquisa-se, situado ressituated perante o que no pesquisador se produziu como questão de pesquisa (Bairrão, 2015).

4 RESULTADOS E ANÁLISES

Os resultados abaixo estão dispostos a partir de questões que surgiram a partir da *transferência* do pesquisador com o campo, conforme Freud (1914), pela qual se acessa uma comunicação a um desejo comunicado para além dos sentidos conscientes, atualizado pelas comunicação com o pesquisador, sendo o campo tomado como um *estudo de caso coletivo* pelo qual se acessou um regime simbólico. O “a quem” se dirige a enunciação se situa para além de uma relação à dois, permitindo ampliar essa escuta analítica a contextos sociais.

O que o pesquisador etnógrafo narra a respeito do enunciado que consiste seu relato tomou como suposta a enunciação do Outro na escuta do pesquisador (Bairrão, 2015). Dessa forma existem eixos descritivos atravessados na totalidade das análises, resultados dialógicos reinscritos e relidos a partir de cada tensão argumentativa, objetivando destacar pontualmente cada face da trama na relação entre o pesquisador e os interlocutores. A disposição dos resultados não se deu de forma puramente arbitrária, mas buscou construir os aspectos analisados a partir de repetições, temas comuns que se buscou analisar a partir do adensamento das questões trazidas pelo campo.

4.1 Chegada ao campo: Mansos, bravos ou *sukirikionó* e *xumonó*

A chegada ao campo foi intermediada pela programadora educacional da FUNAI Bauru, que passou os contatos dos caciques das quatro aldeias Ekeruá, Kopenoti, Tereguá e Nimuendaju. A recusa e hesitação em aceitar participar de uma pesquisa revelou um passado conflituoso entre os líderes das aldeias e pesquisadores. A entrada em campo a partir da aldeia Kopenoti foi facilitada, em contraste com delongas nas conversas com os outros caciques. A posição e fala que se destacou foi de que “as lideranças concordaram em não deixar entrarem pesquisadores nas aldeias”, expressando já o passado dificultoso na relação com pesquisadores não indígenas. Isso também apontou para o risco de ocupar esse lugar, de não reproduzir essas violências com a população que se pretendeu investigar.

Através dessa aproximação, a primeira apreensão do pesquisador pelo campo se deu, com o questionamento das lideranças das aldeias sobre a razão de procurar uma pesquisa naquelas comunidades, na aldeia Ekeruá, o cacique informou que seus líderes haviam concordado em não mais abrir espaço para a entrada de pesquisadores na aldeia. Justificou isso dizendo terem sofrido no passado com as consequências de estudos que foram realizados ali, conforme explicou, existiram estudos que os prejudicaram no passado, tendo servido para que

suas terras fossem contestadas ou que se produzisse uma leitura negativa sobre o povo. Observou-se implicitamente a exigência de uma postura respeitosa e as regras impostas para que houvesse o diálogo, mostrou sua insatisfação com conversas anteriores com relação a pesquisadores.

Da mesma forma, as aldeias Tereguá e Nimuendajú, representadas pelos seu caciques, também negaram o interesse na pesquisa. O pesquisador foi informado de que no ano de 2015 havia sido publicado um trabalho antropológico que foi difamatório sobre as comunidades da TI de Araribá, e que portanto a imagem dos pesquisadores não indígenas era alvo de desconfiança por parte das comunidades. Os caciques dessas aldeias disseram que manter o território fechado para não-indígenas fazia parte de seus planos para a proteção da população, devido ao infortúnio de conversas anteriores. Conversas que possivelmente foram reduzidas à condição de dados que ampararam tanto um contra laudo antropológico, como a negação de suas identidades. Dessa forma, como se verificou, esses interlocutores se demonstraram explorados e prejudicados pelo contato com a pesquisa do não-indígena, o que foi claramente expresso na exigência de condições de reconhecimento mútuo e cooperação. Posteriormente foi informado que “por cerca de 300 reais se podia encomendar um contra laudo que visava negar o nosso direito à terra”.

Entretanto, desde o primeiro contato com a aldeia Kopenoti, o cacique Adão (que posteriormente foi substituído) foi favorável a realização do estudo, relatando se tratar de um tema importante para a comunidade, e que a pesquisa seria bem-vinda na aldeia. Assim, sucedeu que o pesquisador tomasse como foco essa comunidade *Terena*, ainda que se possa analisar essa entrada como um ponto de partida para a conversa com toda a amplitude dessas populações. A condição de se estar ali pode ser observada como um espaço em que o pesquisador possa ser observado, estudado, pesquisado, para que a partir disso fosse refletido suas condições de contribuir com essas comunidades.

Durante a realização dos procedimentos éticos e obtenção da anuência da presidência da FUNAI, o pesquisador retornou à aldeia e a mesma havia elegido um novo cacique, Edenilson Sebastião “Chicão”, pelo que foi informado a comunidade elegeu novo cacique devido a dissidências políticas entre famílias de católicos e evangélicos. Edenilson foi igualmente favorável sobre a realização da pesquisa no território da aldeia, considerou que os jovens são uma preocupação importante para as lideranças *terena*, e concedeu uma entrevista. De família católica, anteriormente professor da cultura *terena* e então formado geógrafo na Universidade do Sagrado Coração – que presta apoio na formação superior da população da terra indígena – demonstrou interesse no tema da pesquisa com jovens e pediu para que o

pesquisador ajudasse a integrar a equipe de saúde com palestras ou discussões sobre temas que surgissem para os jovens.

Posteriormente, o pesquisador foi apresentado à comunidade em uma roda de conversa – a partir da qual foi recebido formalmente em campo - entre ele, o cacique, uma liderança da aldeia Tereguá, Anildo, o professor pedagogo Claudio, sua esposa Luzia, que fazia então graduação em biologia, e três jovens, estudantes do oitavo ano do ensino fundamental, que estavam presentes na escola indígena no período de visita do pesquisador. Nessa conversa, após apresentar a proposta da pesquisa, foram apresentados alguns dados sobre a comunidade, como questionamentos para o pesquisador. Anildo falou de sua preocupação com pesquisadores, da dificuldade em estabelecer relações boas com não indígenas, que muitos deles vinham e realizavam estudos que não davam retorno à comunidade, e que por vezes esses estudos “servem contra a comunidade”. Seus termos foram por efeito tanto uma negociação com o pesquisador quanto um aviso. Nessa fala estava contido também o pedido implícito de que o pesquisador “faça diferente” dos que passaram por ali anteriormente. A presença de pesquisadores-invasores marcou a angústia em receberem o pesquisador, como no pesquisador em ser recebido.

Em uma das primeiras visitas na trajetória da pesquisa, um dos interlocutores, Cláudio relata sobre a existência das “duas metades” *terena*, relatada na literatura antropológica pelos nomes *sukirikionó* e *xumonó*, *terena* descritos como “bravos” e “mansos”. Conforme mencionado, *Sukirikionó* uma metade de traço maduro, sério e tranquilo e *Xumonó* de traço jovem, inquieto, agressivo e brincalhão (Sant’Ana & Monteiro, 2009).

“Lá, tem aquela divisão entre os *terena*, os mais calmos e os bravos, esses são guerreiros mesmo e resolvem as coisas brigando, aqui não, aqui acho que tem mais dos bons mesmo”, completou, “a religião acho que ajuda a evitar essas brigas, a ficar mais civilizado”. Em relação às duas metades, *Sukirikionó* e *Xumonó*, disse não mais ser determinante para o casamento, como também não se distinguia camadas sociais de chefes, cativos, e comuns, ao menos na expressão comum acerca disso. Porém, é relevante observar que a relação com os *guaranis* em alguns momentos pôde ser comparada com a categoria de “cativos” *kauti*, pela diferença de costumes, minoria étnica e menor influência nas decisões políticas da aldeia, ainda que as regras para os casamentos não se apliquem nesse caso, havendo uma aldeia fruto do casamento de um chefe *terena* e uma *guarani*. A relação de “cativo” aparece, porém, com as brincadeiras, piadas, e a disputa e afirmação “somos maioria aqui em Araribá” é algo que se repete com orgulho no tom e afirmação de um poder implícito.

Em outra ocasião, Cláudio menciona a presença dos “bravos” no Mato Grosso do Sul “Se você é *guarani*, não pode andar na sombra, pode ser atacado lá, existem dessas coisas. O indígena espera a noite para atacar, lá se tem que tomar cuidado onde anda, se identificar, pode acabar levando uma facada”.

Menciona ainda que religião ajudou a civilizar o indígena, a evitar que sejam bravos. Cláudio frequenta uma igreja fora da aldeia, relatou em vários momentos sobre o medo de rechaço que percebia na comunidade, “se você reclamar de algo, corre o risco de retaliação”. O temor da violência é muitas vezes mencionado. “Os fazendeiros têm armas, temos uma história de boa relação, mas se sabe que se a área por exemplo fosse maior, ou que se verifica no mapa uma parte como sendo nossa, poderia dar briga. Aí, com pistoleiro, seja um ou seja dez, não tem como resolver”. De certa forma, a pergunta pareceu suscitar em Cláudio uma resposta através de exemplos, ainda que o sentido de bravo e de manso sejam atualizados, reformulados, reinterpretados por ele mesmo. Marcam um conflito de sentidos e uma contradição. A religião civiliza e amansa?

O termo “bravo” parece transitar para descrever uma atitude tanto madura e decidida quanto agressiva, e ora como impulsiva. É diferente do respaldado sobre *xumono* e *sukirikiono*, ainda que pareça tangenciar esse sentido, como significante ecoante, atravessado por um espelho do não-indígena, parte do sentido demonstra significado pela braveza agressiva e a consequência da guerra e das invasões passadas. O bravo arrisca ser abatido, e o *bom* é o calmo, civilizado, e que se confunde com o assimilado. Em outra ocasião, um colaborador menciona, ao reclamar dos problemas que a aldeia Kopenoti passava, “se juntassem dez índios bravos, tenho certeza que tudo aqui seria diferente”. E a presença dos bravos é atestada, como quando o pai do cacique Chicão, Tito, menciona “Lá na Ekeruá (aldeia) não entra ninguém. Ele é bravo, índio velho já”. Qual o sentido de bravo neste caso? Bravo é o que não permite entrar. Não permite invasão.

Antes haviam líderes *xumono* e *sukirikiono*, e conquanto os termos desapareceram, ainda trazem sentidos a serem reivindicados, que irrompem nos pequenos atos, e aos quais cabem apontamento neste estudo. Há um esforço histórico para se abater o “índio bravo” que perdura. Até mesmo no campo de guerra da escola – onde um conflito sofre a função e mecanismo social e das lógicas indígenas e não indígenas se trava - há um relato curioso de Tiago, jovem que cursa o ensino médio, lembrando a razão de não ter aprendido a linguagem, explica que os professores de cultura indígena não são fluentes na língua, onde “Se ensina só uns termos”, aparece a figura do bravo: “Teve o seu Tóio que é fluente, era mais fácil de aprender com ele, mas ele era muito bravo.”

Tóio não lecionou por muito tempo, algo que aponta para um “abate”, e os jovens relembram a *braveza* dos mais velhos em insistir que aprendam a linguagem. Há consenso na necessidade de se ensinar, mas os atos mostram que esse ensino é cada vez mais dificultado. A ser discutido em outro capítulo.

O bravo e o manso, palavras portuguesas e que foram determinantes para a sobrevivência de populações indígenas. Foi atribuído ao *terena* a mansidão, a docilidade, e por esses atributos a delegação de liderar e “civilizar junto” ao não indígena. Aos *terena* foi atribuído domesticar *guaranis*. “De primeiro os *guarani* não gostavam dos tereno que vieram, eu cresci aqui, veio dez tereno de primeiro. Mas era que os *guarani* não paravam em um lugar, sempre se mudavam né. Já tradição nossa é plantar, caçar e pescar é menos né, tereno gosta de plantar né”. “Plantava o feijão miúdo, mandioca, fazia a comida disso. Antes o SPI, na época do Rondon, trazia o enxadão, e os *guarani* vendia porque não tinha isso de trabalhar terra, então a gente veio e trabalhou, e tem *guarani* que até hoje não gosta da gente, não quer nem conversar nem saber de *terena*”, “antes a terra era deles né. Hoje somos maioria aqui né”. Talvez uma estratégia digna em tempos ainda piores para essas populações, e digna de um líder *sukirikionó* determinado a garantir a sobrevivência e resiliência de seus iguais? Essa hipótese sugere essa possibilidade, mas essa análise permite debruçar sobre o quanto *sukirikionó* pode estar sendo engolida a partir de seus fundamentos – a língua, as produções imaginárias de valores e sonhos. O *sukirikionó* não é uma tradução para manso.

Um colaborador apontou largamente, em tom inconformado, para as incoerências que via na aldeia, para os abandonos da parte dos líderes e a entrada de igrejas na comunidade. “Tinha que tirar tudo, comigo ia ser diferente!” Mostrou-se impotente diante de tudo, mas suscitou, provocando “Vai ver no ano de eleição, isso vai pegar fogo” aparece o lugar do *xumono* irritado, provocador ainda que infantilizado pela circunstância, irrompendo no diálogo com denúncias aflitas.

Essas tensões não se mostraram, é preciso salientar muito, apenas entre diferentes indivíduos. Elas se expressaram em formas de contradições, desde evangelizados que censuram e ao mesmo tempo frequentam a pajelança, ou de crentes que denunciam o excesso de igrejas na aldeia. As posições de enunciação mostraram-se cada vez mais movediças conforme se escutou. O recalcado se mostra de forma sutil em muitas situações, junto de seus efeitos. Mas para melhor situá-las, é preciso mencionar o papel da transferência e as dificuldades em se ouvir o campo simbólico enunciante.

4.2 Espelhos, escambos e a transferência

Casualmente, em uma entrevista, se deu esse diálogo em que um colaborador questionou o pesquisador:

Você conversando com o índio você faz a cabeça de qualquer um não faz?

“Eu não sei, eu só pergunto.”

Você faz, você faz, se você conversar bem você vai, e o índio que é mais esperto que o outro, chega em um que não tem um pensamento... vai fazer a cabeça, vai seguir ele, e as vezes vai até tomar no rabo até encostar.

Esse apontamento foi uma denúncia e serviu também como um alerta sobre a natureza dos diálogos da pesquisa. Ao longo dela foi percebido, muitas vezes tardiamente, que o pesquisador entrevistando certas vezes produzia respostas ou ainda as induzia. Foi fulcral levar em conta as razões disso para possibilitar uma análise honesta da relação com o campo. Conforme Fravret-Saada (2005) supõe, o efeito de ser afetado pelo campo concerne ao esforço de responsabilização e posicionamento diante do campo – de permitir ser interpretado pelo mesmo. Amplamente as perguntas sobre a juventude, sobre o futuro, sobre a cultura e os *terena* causaram um sentimento de perda ou de risco no pesquisador e nos entrevistados.

Para além do campo da ameaça do não indígena, o pesquisador é um não indígena e se interessa pela temática e pela cultura, pela luta dos direitos e do protagonismo indígena. Houve sempre implicado uma idealização particular no que se esperava encontrar, o que provocou lapsos, apagões sobre o que se ouviu, ou mesmo resistência clara em ir ao encontro do “indígena real”. Foi necessário um cálculo para compreender a implicação disso na escuta de temas angustiantes e ameaçadores, pois foram marcados por uma explícita repressão na própria relação dialógica que se estabeleceu com interlocutores. Como repetido por mais de um interlocutor, “tem índio que não quer ser índio”, “*terena* que não quer ser *terena*”, e curiosamente, com a repetida presença de pesquisadores nas aldeias, pode-se afirmar que “quem gosta de índio é pesquisador”.

Quando se procura esse imaginado surge um desencontro claro, muitas vezes enterrado em uma reprodução do espelhado nessa relação pesquisadores-indígenas. Retroativamente, porém, isso pôde ser utilizado como em um processo de mapear o mal-estar e a angústia entre

o pesquisador e o campo de interlocução. Uma travessia necessária para que se produza algo de útil para a população estudada. Mais de uma vez se encontrou um “indígena protagonista”, “contemporâneo”, “versado sobre a própria história e legado” em conjunto dos sentimentos de angústia que mostram a fragilidade dessas imagens.

Aprofundando-se mais nessa relação, foi necessário considerar também o papel que o pesquisador, enquanto autoridade científica, e psicólogo, no papel de autoridade da saúde mental (a psicologia é demasiadamente associada à clínica da saúde mental em Araribá, devido ao senso comum), produziu e se alocou nas relações com o campo. A voz da ciência e a “produção de verdades” foi valorizada como sendo possível atestado: “Os *terena* estão aqui”. Muitas vezes expressado de forma invertida “Faça a pesquisa, mas só não vá dizer que não tem índio aqui”, “não é pra falar que o índio acabou”, mostra um poder ontológico do discurso científico, dos valores não indígenas em relação à própria possibilidade de reconhecimento de si.

Uma face do Outro não indígena, implacável, que permite ou não que se continue sendo *terena* foi extraído desse efeito. Um efeito que afligiu as duas partes da interlocução, provocou no pesquisador perguntas retóricas que respondiam em verdade o temor dessa letalidade, presente nos silêncios diante de perguntas, as brechas e contradições. Isso ao mesmo tempo mostrou a existência dessa relação, enquanto criou lugares comuns de resposta (respostas aflitas) e posicionamento que parece restringir a escuta dos sujeitos envolvidos na própria relação, e mesmo a possibilidade de posicionamento ante a esse Outro *terena*, com sua gramaticalidade e aliteração. Ora que partir disso foi condição necessária para dar ouvidos a algo além disso a partir dos acontecimentos de campo.

O pesquisador como autoridade da saúde, ou como autoridade da ciência ocupou lugar valorizado pelos mais velhos e pelas lideranças, “É bom que faz essa pesquisa”, “tem que entender o que acontece com os novos”, e a aldeia Kopenoti – que por sinal, possui o único posto de saúde indígena nas quatro aldeias – foi convidado a frequentar esse território. O pesquisador se colocou à disposição para estar a serviço da comunidade conforme fosse possível, e foi observado que seu lugar como psicólogo estava se definindo, surgindo demandas e preocupações voltadas à concepção de saúde sanitaria, como o já mencionado tema da saúde mental. Sobre isso, foi logo informado que havia um posto de saúde indígena e que seria interessante que conhecesse os profissionais de lá, como também o pedido para que conversasse com uma família que havia perdido um familiar naquela mesma semana. Um informante lhe disse: “Aqui não temos serviço de psicologia, quem precisa tem que ir até Duartina, ou Bauru”, o que demonstrou a valorização da comunidade pelo serviço que o pesquisador também poderia

oferecer ali. Também foi comentada a importância da apresentação da pesquisa aos mais velhos da aldeia, o que indicou a autoridade dos mesmos. O pesquisador foi apresentado ao pai do cacique, Sebastião “Tito”, 67 anos, que discutiu com o pesquisador o tema da pesquisa, o assunto dos jovens e as dificuldades que a comunidade enfrentou e ainda enfrenta “meu pai sempre me dava conselhos, é preciso ter respeito com os mais velhos. Por isso é bom isso que você tá fazendo, tem muito menino novo aí”. Observou-se, a partir disso, que o papel do psicólogo é reconhecido a partir de sua atuação clínica e também valorizado, situando o pesquisador na condição de alguém que traz possibilidades de ajudar a comunidade.

Da mesma forma, o “respeito com os mais velhos” supõe também o pedido sobre uma investigação do desrespeito. O que ocorria entre os novos? Do ponto de vista desse papel, situou o pesquisador como um representante capacitado para tratar dessa questão. Ao mesmo tempo que isso se tornou público com o tempo, um representante dos mais velhos acabou por receber o tratamento que os mais velhos também recebem, a nomear, a esquivar e o silêncio em destaque.

Mais tardiamente durante a pesquisa, o pesquisador foi “adotado” como um agregado da comunidade, recebendo convites, como pedidos de auxílio, mostrando o processo de formação de laços na comunidade e as particularidades de sua manutenção. Os eventos (em maioria jogos de futebol, pequenos campeonatos, como festas e encontros entre aldeias) marcam momentos de encontro e reunião entre “parentes” e amigos.

Por fim, em consonância curiosa com a direção de um dos aspectos da pesquisa, em relação à temática da espiritualidade *terena* foi associado ao pesquisador, mais especificamente pela função de psicólogo, “aprender a ver e ouvir as coisas, nomear que psicólogo faz, isso é parecido com que um pajé faz”. Curiosamente, depois dessa aproximação de sentidos feita por um iniciado na prática *koixomuneti*, foram feitos pedidos ao pesquisador, “será que a universidade não tem como nos apoiar com projeto de uma casa de reza? Quem sabe aparece um pajé se tiver o lugar dele”. Conquanto seja um pedido em parte concreto, mostra ainda a demanda de “dar lugar a um pajé”, implicando uma profundidade significativa tradicional quanto ao ser *Terena*, pela via das práticas *koixomuneti*.

A vicissitude das relações entre o pesquisador e o campo mostrou o risco de reproduzir marcas carregadas sem dar-se conta. Pode-se oferecer inquietude em troca da intimidade do outro, a mensuração dos valores em uma troca é sempre desconexa, uma vez entre “iguais”, múltiplas vezes entre duas culturas. O esforço da investigação foi em direção a quebrar o espelho imaginário do pesquisador, a projeção de suas próprias expectativas em direção a poder espelhar e ressonar a voz dos interlocutores com seu próprio campo ontológico. Em uma tarde de reunião na casa do cacique, quando o pesquisador discutia sobre o tema da pesquisa, Chicão

mencionou “Existem coisas que fazemos sem perceber, e seu trabalho aqui ajuda a gente a se olhar no espelho”.

Sobre o mapeamento dessa angústia, em pouco tempo foi observado o temor análogo à saúde ou aos riscos da saúde, ainda que muitas vezes assimilados ao discurso sanitarista, pode se observar que os temores se relacionaram à expectativa de que o que vem do não indígena pode assumir o papel de destruir ou impedir o reconhecimento de si. Entre outros aspectos, o questionamento “estou doente?” e o temor quanto ao uso do álcool e outras drogas elevam esses objetos à possíveis armas atuais do não indígena para causar a destruição da cultura como de pessoas empíricas. O tópico de destaque foi o questionamento sobre alcoolismo, que conforme informado pelos funcionários do posto de saúde, não era um problema amplo, embora por repetidas vezes o problema com álcool tenha sido tema de conversa com o pesquisador. Quando os interlocutores da pesquisa buscaram enquadrar o pesquisador na perspectiva do não-indígena (*purutya*, “branco” no idioma), relacionando a temática da pesquisa com questões que remetiam ao que é familiar e de senso comum ao trabalho e função do psicólogo, conforme lhe disse outro informante “casos de a pessoa querer briga, estar meio doido, acontece. Tinha um rapaz aí que bebia, batia na esposa, apareceu armado em uma festa, tivemos que chamar o cacique pra resolver, vivia infeliz e procurando briga. Hoje continua assim mas a esposa foi embora, então parou de procurar briga”, outro informou “às vezes a pessoa está meio atrapalhada e confusa, alguns resolvem isso com pastor, outros procuram pajé, às vezes isso resolve”.

Cláudio, como professor, disse estar preocupado com a juventude com que convivia, “eles têm que praticar esportes, têm que ter atividades para ficar longe de droga, álcool e fumo”. Em dada altura da pesquisa, após o pesquisador estar mais familiarizado com o campo, foi procurado pela coordenadora da equipe de saúde indígena da etnia *Kaingang* que habita a aldeia. Ela relatou que um episódio onde “pinos de cocaína” foram encontrados pelo sogro de um jovem recém casado, vindo de fora da aldeia, que despertou a preocupação das lideranças da comunidade, como da equipe de saúde. Nesse contexto, relatou sobre preocupações recorrentes no tratamento que presta à comunidade. “Você fala de saúde para uns e parece que escutam, mas depois não fazem o que orientamos”, “não deixam de comprar bebida, e dizem não ter dinheiro para remédio”, desabafou. Também explicou que o jovem envolvido nesse episódio alegou ter se tratado de uma brincadeira de colegas.

O cacique também comentou sobre o episódio, falando mais sobre os jovens: “Não temos antecedente de droga aqui na aldeia, não sei o que pode ser isso. Mas os jovens querem fazer tudo do jeito deles, acham que somos bobos, mas mesmo que fosse uma brincadeira, ficou óbvio que são bem entendidos do assunto.”, após esse episódio, foi solicitado que o pesquisador

contribuísse com uma palestra sobre drogas, um pedido que foi feito momentaneamente, mas que com o decorrer das visitas foi deixado de lado. Em relação a isso, passaram a realizar semanalmente um momento de reflexão com os jovens que frequentam a escola indígena. Observou-se a preocupação com a saúde e o autocuidado, claramente, e a atitude de destrutividade auto infligida, em que o abandono de si equivale a uma morte lenta. Ao realizá-lo, o jovem suspende o devir indígena, apagando-o corporalmente. Essa atitude de abandono se relaciona à comunidade também, como na relação em que “Hoje os jovens ficam mais distantes, cada um vendo televisão, novelas ou jogando”. O “fazer tudo do seu jeito” implica a recusa a ouvir as autoridades do sistema comunitário, imbricando uma nova forma de ser que não se autoriza pelas formas reconhecidas no sistema. O desinteresse encarna nesse caso o próprio sintoma da recusa em preservar-se, a ser discutido posteriormente.

A figura do não indígena também apareceu como aquela que envenena. Cláudio levou o pesquisador para conhecer os pais do antigo cacique Adão, Antônia – de etnia *guarani* – e Sebastião “Tião” – *terena*, que haviam sofrido a perda de uma filha e da mãe de Antônia, que sofreu enfarte quando soube da morte da neta. Neste caso o pesquisador foi apresentado como psicólogo, e acabou se discutindo sobre a perda e as formas de lidar com elas, “a vida segue, precisa seguir” disse Antônia. Antônia disse que a filha morreu de câncer, e que nas idas ao hospital notava a quantidade de pessoas que sofriam com isso, atribuiu a causa aos “veneno nas comidas, conservantes, agrotóxico nas verduras, e assim o povo adoecer”. Sebastião comentou que “antes tinha os pajé, os *koixomuneti* que curavam, já vi curarem três câncer, tudo com remédio da mata mesmo. Isso ia passando, sendo ensinado, mas ninguém continua com isso hoje. Já vi um que até amansava gente brava, louca, não entendo porque não passou isso adiante... Ninguém foi atrás né”. Destaca-se, sobre tais falas, que o comunicador frequenta cultos evangélicos, conquanto não se impede de ver o valor na espiritualidade tradicional, e a falta de recursos atuais para se lidar com os “venenos” marca a angústia de uma perda comum a todos. A busca por recursos também demonstrou envolver historicamente a busca por esses cuidados: Tito disse que “Mudou muito, hoje tem coisas boas, tem doutor aqui pra cuidar da gente, antes tinha que ir até a cidade.”

Leandro também questionou o pesquisador sobre a psicologia: “porque as pessoas bebem? Conheço alguns mais velhos que bebem e ficam muito mal. Talvez o psicólogo pode ajudar?”. O pesquisador respondeu que esses motivos podiam ser muito variados, mas que talvez a psicologia pudesse contribuir de alguma forma, mas que ouvir e conhecer essas pessoas era necessário para tal. Por via dessas demandas, buscou-se um atravessamento nas interlocuções com o campo a fim de traçar a relação entre esses questionamentos e pedidos.

4.3 Campos de guerra, territórios invadidos

Um mapeamento de territórios de investigação a partir das demandas do campo foi necessária. Mostrou-se uma tensão entre as fronteiras de aldeia e de cidade. Margens sobressalentes, móveis, marcadas por marés altas e estiagens. Em contraste com a tranquilidade do cotidiano na aldeia Kopenoti, o silêncio calmo da mata, interrompido apenas por grupos de jovens que ouvem ocasionalmente música alta – o sertanejo, rap ou funk brasileiro, ou a música gospel das reuniões evangélicas - interlocutores da pesquisa sempre mencionaram “algo acontecendo”, de tensões políticas a expectativas de mudanças, notícias de fora que afetam a vida de cada um dos moradores. Nas conversas com o pesquisador, a diferenciação do que é do indígena e o que não é se fez muito presente, sendo o primeiro aspecto passível de análise, como introdução para as análises a que se debruçou posteriormente. As igrejas, o ensino universitário, o uso local do conhecimento do não indígena, relevaram e construíram uma resposta à indagação da pesquisa, a cada visita se mencionaram temas que se repetiram, como formas de mostrar caminhos sobre o objetivo da pesquisa que foram apresentados pelos membros da comunidade. O luto da memória passada pareceu repetidamente interpelado pelo vislumbre das novidades, essas na maioria das vezes trazidas pelo contexto do mundo urbano.

Revelaram-se campos de disputa e conflito, como na política, na religião, na escola, no mercado, no trabalho, nas famílias e casamentos, e no próprio território físico. Na aldeia Kopenoti, foi explicado que diferentemente de outras aldeias da Terra Indígena, o cacique é eleito em um sistema de “mandatos” de períodos variáveis, geralmente anuais, e pode ser reeleito conforme seu interesse e a satisfação da comunidade seja expressa diante de sua função. No caso de Chicão, seu trabalho como cacique começou no fim do ano de 2015, após alguns anos em que Adão havia assumido a posição. Habitando a casa onde era a antiga sede do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) junto à esposa, concedeu entrevista que tratou de aspectos que se mostram importantes para o tema de pesquisa, indiretamente e diretamente refletindo sobre o problema de pesquisa apresentado no projeto. Enumerações e nomeações desses campos de conflitos, como das consequências das novidades trazidas para o interior da aldeia.

Já nesse primeiro contato, o cacique falou que a aldeia sofre de um problema de comunicação, em que as famílias se individualizam e perdem o espaço de diálogo que era habitual antigamente. Segundo sua interpretação “as famílias se individualizam no capitalismo”, devido a jornadas de trabalho que são dedicadas a gastos rápidos e não planejados.

Ele aponta para uma capitalização das famílias, para uma entrada no universo de um mercado exterior ao da realidade da aldeia e sobre a importação subjacente de valores externos.

Relatou ter vivido o processo de mudança conforme passaram-se anos, das antigas casas de sapé para as casas de alvenaria trazidas pela FUNAI, como a vinda da energia elétrica, a primeira televisão da aldeia – que reunia toda a comunidade no quiosque central da aldeia. Relatou que as idas à cidade eram momentos únicos e especiais quando era jovem, hoje algo habitual para qualquer estudante. As famílias se reuniam à noite ao redor de fogueiras, e os mais velhos contavam “causos”. “Hoje os jovens ficam mais distantes, cada um vendo televisão, novelas ou jogando”, comparou, falando implicitamente do que mudou ao longo do tempo, como de seus efeitos sobre a comunidade. Também contou sobre a chegada do catolicismo em sua infância, da amizade de seu pai com católicos, relatou que os dias de santos eram promovidos já na sua infância, com festividades, cultura caipira, envolvendo alimentos e festividades, uma troca que aproximou a comunidade com as culturas circundantes, os fazendeiros e as municipalidades próximas que em maioria subsistem da agricultura. Observável aqui a tradição católica que já acompanhava as famílias *terena* desde o tempo das migrações do Mato Grosso do Sul.

Anildo, liderança da aldeia Tereguá, destacou a dificuldade da vida contemporânea na Terra Indígena, dizendo que a organização do tempo, o estresse crescente, e a “agenda do não-indígena” fazia com que não se tivesse “tempo para ser índio”. Muitos trabalhavam em fazendas ao redor das aldeias, outros nas cidades próximas. “Não se tem mais tempo para preparar a comida, caçar, dançar, pescar...”, “Não dá pra sentar, ver a natureza, fumar o *petengúá*” (disse, indicando um cachimbo, posteriormente foi explicado que a palavra usada era o *guarani* para cachimbo). Sobre essa fala, os outros adultos relataram sobre a dificuldade de resistir a essa realidade de mercado e produção a cada dia aumenta na comunidade. “É uma troca que o resultado é difícil de prever. Quando se vê, está trabalhando pra poder ter mais, e não se tem mais a cultura, se tem o meu carro, a minha religião”. O cacique, geógrafo formado em uma universidade de Bauru, citou o capitalismo como “processo que leva as pessoas e traga o tempo delas”. Nessas falas, está contraposto a agenda do não indígena e a agenda indígena, ou seja, a disputa entre objetivos, ocupações e tempo. Sobre esse tópico pode se questionar, o que querem fazer de suas agendas? Algo que ressoa nos silêncios.

O pesquisador também entrevistou outra jovem adulta, Érica, de 25 anos, técnica de enfermagem que trabalha no Centro de Saúde Indígena (CESAI) nascida e criada na aldeia, irmã mais nova do cacique e caçula de “Tito”, pai do cacique. Relatou que viveu até os 11 anos na aldeia, quando se mudou com uma irmã mais velha para Bauru para ajudar a cuidar das filhas

de sua irmã mais velha, Eliana, que trabalhava na cidade. Contou que frequentava o colégio durante a manhã e no restante do tempo ajudava a cuidar das sobrinhas. “Com o tempo minha irmã disse que eu passava tempo demais sem fazer nada, e sugeri que eu fosse fazer algum curso. Fiquei sabendo do curso de técnico em enfermagem e comecei, no período da noite. Foi bom, deixei de ficar isolada em casa”. “Depois, surgiu uma oportunidade de trabalho lá, cheguei a trabalhar três meses no Hospital de Base”. Disse sempre ter se interessado por cuidar de outras pessoas, e que pretendia se formar como enfermeira no futuro, tendo iniciado estudos através da parceria com a Universidade do Sagrado Coração. Apesar disso, relatou que existe uma dificuldade em fazer a dupla jornada de estudar e trabalhar. Disse que conhecia outras duas jovens que fazem essa rotina no seu curso e que é uma realidade exaustiva. Nesses casos retornam o tema das agendas e da dificuldades em administrá-las em conjunto, ou de que forma aquilo que se troca com o não-indígena afeta a organização do tempo, de metas e ocupações? Nestes casos, despertaram o interesse da ocupação de um novo lugar na comunidade. Também mostra a relação familiar de apoio mútuo e uma estratégia de entrada no mundo urbano. Se mostra nesse exemplo um caminho para conhecer o mundo do não indígena e assimilar algo útil do mesmo. Da mesma forma, aponta para a mudança com tais importações, se produzem demandas, necessidades. “Se quer o celular, o computador, a televisão, aparelho de som”.

O pesquisador em outra circunstância comentou que todos os adultos da aldeia presentes em uma conversa haviam cursado ou cursavam ensino superior, e questionou sobre essa experiência. Luzia, bióloga em formação e esposa de Cláudio, relatou ter feito amizades e ter sido bem recebida na universidade, “mas muitos achavam que eu não era indígena, não reparavam nisso e se surpreendiam quando descobriam” (este tema desdobrou-se na discussão do aspecto da educação já pautado na introdução).

Essa fala pôde ser interpretada, sobre a relação identitária e seu não reconhecimento pelo não-indígena. Como se identificar como indígena, se na relação de troca com o outro não há identificação? Neste caso coube questionar onde está o “ser indígena”, aparentemente apagado no contato com a alteridade, ou seja, assimilado – uma condição que implica o desamparo da identidade: na troca com o outro se corre o risco de não reconhecimento de uma diferença, uma aproximação por assimilação que aniquila o lugar da narrativa de si. As implicações disso são justamente a perda dos parâmetros dos quais se partiu em primeiro lugar. “Aqui está ficando igual a periferia de Bauru, o povo assiste os mesmos programas de TV, querem comprar rádio e ficar botando a música alta, ouvir funk, tem mais procura por isso que por medicamentos que a família precisa” mencionou a enfermeira Regiane, indígena *kaingang* que habita Kopenoti, supondo um lugar de miséria no campo do Outro da cultura não indígena,

que se ocupa quando se perdem as referências. Sem o reconhecimento, mostra-se uma incapacidade de comunicar uma situação.

Luzia também relatou que sempre havia gostado de animais e plantas, e que pretendia ajudar a aldeia com isso de alguma forma, seja tratando os animais ou colaborando com o plantio e a botânica. Foi comentado que quando buscavam uma formação, era importante pensar na forma com que poderiam contribuir para a comunidade, indicando um esforço de preservar este lugar de partida. Disse que nem sempre esse contato com o não indígena é fácil, e que talvez na universidade seja mais fácil ser recebido do que na escola primária, mas que existem também as dificuldades do deslocamento, sendo que muitos estudam à noite e viajam de ônibus até a cidade para estudar – relacionado ao custo material e temporal dessas trocas. A cobrança dos professores, conforme disseram, também não era diferente da do não indígena, o que fazia com que muitos desistissem do estudo antes de se formarem. Nesse caso a assimilação, outra vez, produz a cegueira ante às possíveis diferenças quanto ao aprendizado, sejam eles nas diferenças idiomáticas como nas outras possíveis dificuldades implicadas.

Em uma conversa com jovens do ensino fundamental, em uma das primeiras visitas na aldeia, o cacique se voltou para os jovens presentes, comentando que era possível usar o que é do não indígena para o bem e para o mal. “Muitos só querem ficar no celular, na internet”. Cláudio, que havia trabalhado como professor na escola, disse ter aprendido a fazer pizzas e pães para vender através da internet, continuou: “Percebo que muitos meninos usam só pra ver pornografia, e não pra algo que acrescente pra vida deles”, pontuando em seu ponto de vista a ambivalência do uso da tecnologia. A relação com a pornografia não foi retomada em outras conversas, mas pode se questionar sobre o papel dela em relação à sexualidade e ao início da vida sexual, de forma que se relata que muitas famílias incentivam tanto o controle de natalidade como a espera para se casar, até que os parceiros tenham uma renda. De que forma a pornografia pode estar substituindo ou compondo com as práticas sexuais é ainda um tema a ser explorado.

O aspecto temporal também foi referido, foi dito que o contato dos jovens com os familiares hoje em dia é muitas vezes limitado devido ao trabalho dos pais fora da aldeia, sendo reduzido aos finais de semana em alguns casos. Foi falado do sonho de ter uma comunidade autossuficiente, que não dependesse do trabalho externo à aldeia, com profissionais preparados que conseguissem manter o modo de vida local – a projeção de futuro e o sonho de uma comunidade em que o bom uso do conhecimento do não indígena é realizado, o próprio eixo de potencialidades, ou o bom encontro com o não indígena idealizado.

O pesquisador entrou em contato com a equipe de saúde (Centro de Saúde Indígena – CESAI), composta por profissionais de diferentes qualificações, sendo alguns indígenas e

outros não indígenas. Lá foi informado que “os indicadores de saúde são bons, e que não existe mortalidade ou abandono infantil na comunidade”, apesar disso existe um número elevado de diabéticos, dados fatores genéticos, sedentarismo e de dieta alimentar desregulada. Esse apontamento implica na introdução do modo de se alimentar do não indígena.

O cacique disse existir um vazio no que antes era uma comunidade mais unida, a mudança na forma de vida tendo se iniciado quando a rede elétrica foi instalada, fixando as moradias de forma mais permanente, tendo a terra sempre sido importante para os *terena*, como a forma de organizar a casa e o terreno de plantio. Também falou da dificuldade de comunicar-se com as famílias, muitos trabalhando fora e uma população grande, tendo já considerado a possibilidade de criar uma rádio, como o uso de redes sociais na internet para criar espaços de diálogo e convocações para reuniões. Presente nisso, o aspecto da busca de soluções de problemas criados pelo que é do não indígena através de ferramentas também não indígenas. Daniela, sua esposa, afirmou ainda que a formação acaba sendo muito necessária para se viver hoje em dia, “quem não tem é deixado de lado”. Sobre essa afirmação e a do cacique, observa-se uma contradição ou uma tensão entre a necessidade de estudo formal e o distanciamento de jovens das tradições comunitárias.

Claúdio assumiu a posição de porta-voz da comunidade, como também, a pedido do cacique, o papel de apresentar o pesquisador aos moradores, contou sobre a aldeia possuir 960 alqueires e sua vontade de melhorar a técnica e a produtividade dos plantios ali realizados. Esforçou-se para explicar ao pesquisador a forma com que as diferentes famílias se relacionavam ali, e as particularidades e curiosidades locais. Falou amplamente sobre o cotidiano na aldeia, como sobre a dificuldade de se agregar na comunidade o plantio coletivo.

Muitos não tem recursos, e vão trabalhar nas roças que ficam aqui perto. Sempre um faz o plantio, e as vezes os outros ajudam, mas nem sempre em todas as etapas, às vezes você vai chamar a pessoa que te ajudou e ela fala que tá ocupada, trabalhando em outra coisa, ...isso faz que todo mundo acaba plantando as mesmas coisas, que é o que mais se vende lá fora, a mandioca e batata doce. É muito difícil você plantar outra coisa, porque no fim não sabe se vai ter ajuda, se vai ter o que trocar dentro da comunidade, acaba que é melhor comprar as coisas na cidade.

Sugere que esse processo impede um retorno às formas de organização tradicionais. Em uma conversa posterior, confessaram uma preocupação “ouvimos lá de um encontro em Brasília, o Protásio contou que podemos perder a terra se ela não for produtiva”. Há portanto uma pressão clara por trás da necessidade de fazer “render a terra”.

Cláudio também levou o pesquisador para conhecer dois dos irmãos e o pai do atual cacique. Um dos irmãos, “Paulinho”, é vereador na cidade de Avaí, eleito no quarto mandato por maioria de votos da população de Kopenoti. Ele recebeu o pesquisador de forma afetuosa, insistindo para que almoçassem em sua casa, fez questão de servir ao pesquisador um prato de galinhada “é a comida do índio, quem vem aqui quer comer a comida do índio!” Paulinho disse ter uma rotina acelerada, sempre viajando para as cidades ao redor, e contou de seu sonho de tornar a comunidade capaz de produzir uma quantidade suficiente de produtos agrícolas, a mandioca e batata doce, para que não dependam mais da parceria de compradores, como de ter que negociar com eles o transporte dos produtos. “Se conseguirmos um caminhão, podemos melhorar muito a comunidade. Estamos bem no meio de várias cidades, temos muito onde vender. Já conseguimos um trator esse ano, que está ajudando muito a preparar a terra, faz o trabalho rapidinho”. Com o dinheiro, compra-se provisões necessárias na cidade, algo que já tem se tornado prática comum, dado que a agricultura de subsistência não ocorre de forma ampla. Cláudio relatou que compra sacos de farinha de trigo na cidade, para fazer pizzas e pães que vende na aldeia. Além disso, planta mandioca e possui uma horta próximo da casa, “faço por gosto, sempre gostei disso. Mas tem vez que preciso trabalhar nas fazendas de laranja aqui perto. É puxado, eu e minha esposa já trabalhamos lá, se paga por dia”. Novamente, em contradição apareceram as vantagens possíveis relacionadas ao que vem do não indígena, contraposto às falas anteriores. Posteriormente esse caminhão mencionado foi adquirido, ainda que hajam conflitos e críticas sobre a forma de melhor utilizá-lo como recurso pela aldeia.

Sobre os efeitos dessa ambiguidade, um outro informante posteriormente relatou que a relação entre as famílias, como o acúmulo de benesses, despertava inveja, sensação de abandono ou dissidência entre a comunidade. Sobre as melhorias e novidades conseguidas com o envolvimento político com os não-indígenas existe certa desconfiança, ainda que, como é o exemplo do trator, gerou-se um emprego e a disponibilidade de uso de forma ampla dentro da comunidade, onde se paga somente o óleo utilizado pela máquina e a hora de serviço do condutor. Mas as trocas têm sempre custos que nem sempre estão à vista dos negociantes. E neste caso o custo demonstra ser o próprio modelo de gestão e política do não indígena.

Sebastião “Tito”, pai do cacique, mencionou a experiência de conhecer uma pesquisadora com quem conviveu e sobre fazer a amizade com ela, “gostaram dela, é gente boa mesmo” narra uma experiência boa de encontro e troca com o não indígena, neste caso pesquisadora, “Temos que aproveitar as pessoas que conhecem, que tem estudo, pagar psicólogo é caro”. Mencionou que ela havia aprendido a língua terena, o que teve um efeito que se observou circular nas vozes de muitos outros interlocutores – de grande surpresa e

estranhamento. Tito estranhou o fato de outros caciques recusarem a presença do pesquisador. Revelou a diferença entre duas posições possíveis, a recusa em trocar dos *bravos* e a possibilidade de se perder uma troca considerada boa – e o risco que se toma ao se aproximar da alteridade, de não mais se identificar a partir do que se trocou. É possível transformar-se sem findar-se? Neste caso o papel do psicólogo esteve implicado, ainda que implícito na função da clínica, por sua enunciação simbólica o trabalho de dissolução dessas angústias, mas também potencialmente por via social, de reconhecer e dar ouvidos à possibilidade de transformar-se sem findar-se.

Tito e Paulinho, seu filho, em outro encontro no final de 2017, relembavam a história da aldeia com saudades. Paulinho trazia emoção na voz quando falou das mudanças, com tom impressionado “como mudou, era tudo sapé, não tinha luz”. Concordaram que muitas dificuldades haviam sido superadas “muita gente morria por falta de médico, por falta de cuidado”. Depois, completaram “a dificuldade hoje é outra, se corre o risco disso tudo acabar, de quererem contestar nós porque nós mudamos, talvez vire tudo cidade”. Paulinho somou: “Mas a terra aqui vale muito, isso quem é de fora sabe respeitar, e estamos aqui pra tão perto de tanta cidade, então a gente pode ser valorizado”. “Quando fala em terra, tem gente de longe querendo ser índio”. Esse relato aprofunda-se muito na mudança e nas consequências das escolhas passadas, colocando o território como um campo de tensão e expressão cotidianamente experimentada dessas mudanças. Como na citação anterior de Cláudio, mencionando a pressão da terra ser produtiva. Paulinho comentava, “Se visse aqui a dez, quinze anos, não ia imaginar que seria assim, e muda tão rápido que impressiona”, “Hoje, o mundo lá fora está aqui dentro, tá ali” dizia apontando para a casa de alvenaria do pai “passa direto em uma tela”.

De fato, essa sensação de terra invadida é relatada por muitos, “não deveria ter nenhuma religião aqui dentro”, “forçaram a entrada na aldeia”, ou “as lideranças estão preocupadas em manter os aliados lá fora, aqui dentro é tudo dividido”. Vários relembam que a menos de duas décadas as cisões políticas causaram a divisão da aldeia e fundação de outra, “era muita gente, e muitos ficavam de lado, hoje se corre o risco disso se repetir no futuro, virar mais duas aldeias”. Dividir nesse caso se mostra como forma de diminuir o poder, “cada ano se candidata em Avaí um vereador de cada aldeia, surgem várias promessas” “...claro, isso trava a nossa situação, que demora muito até que se cumpra qualquer prometido”.

A incursão na fronteira do não indígena afeta também a forma de pensar. Moisés é um jovem adulto de papel importante na comunidade, por ser professor de história na escola indígena. Formado em uma universidade de Bauru, disse ter muito interesse pela psicologia, por conta de gostar de filosofia, dizendo ter optado por cursar história devido a disciplina cruzar

os diferentes temas de conhecimento. Também relatou que conhecer a história é muito importante para a comunidade.

Na ocasião que o pesquisador o conheceu, estava organizando um jogo de futebol, em uma gincana que estavam promovendo para que “as crianças frequentem mais a escola, porque tem muitos que não estão frequentando”. Foi observado que as crianças da escola indígena tinham proximidade e intimidade para brincar com ele, ao mesmo tempo que respeitavam seu papel como professor, que organizava as regras e orientava o jogo. A escola, como já mencionado, foi outro ponto de clara tensão entre formatos e regimes culturais.

A relação e as trajetórias geográficas marcaram o histórico das populações de Araribá. Nesse sentido, as falas dos interlocutores traçaram trajetórias que permitiram uma reflexão sobre seu devir, seja no caso da aldeia e a cidade, como entre aldeias. Cláudio, sobre os *terena*, relatou as diferenças entre Araribá e as aldeias no Mato Grosso do Sul: “lá existe uma rivalidade grande entre *terena* e *guaranis* (...) aqui é diferente, muitos já casaram e tem até a aldeia Tereguá, que é de *guarani* e *terena* casado”.

Tito também disse que “Mudou muito, hoje tem coisas boas, tem doutor aqui pra cuidar da gente, antes tinha que ir até a cidade.” Eu trabalhava em fazenda de arroz aqui perto, depois tive que ir em outras, mais longe e mais difícil, dia inteiro trabalhando, colhia café, meu pai doente, minha mãe cuidava dele e eu ia trabalhar” Sua preocupação com os filhos, disse, “tem que estudar, antes pegavam caminhão, carona pra poder ir estudar. Tem que estudar pra não ficar sempre desse jeito né, trabalhando por aí. Tem que ir atrás, porque tinha um tempo que era mais duro ainda, os únicos três que estudava antigamente ia a cavalo. Agora tá bom, tem ônibus que leva pra Bauru, faculdade. Isso tem que aproveitar”. Mudaram-se as formas de se relacionar com o mundo urbano, o mundo urbano foi aproximado para benefícios e malefícios.

Uma informante relatou ter vivido durante anos na cidade e ter retornado recentemente para conviver mais com a família. Reconheceu que a experiência de viver na cidade foi muito difícil, onde se sentia isolada e envolvida com um modo de vida exaustivo, relatou ainda que retornou devido a vontade de se reaproximar de seus pais. Nesse sentido, os laços sociais e de parentesco foram determinantes para um retorno de longas distâncias e após longos anos.

Miriam, de 16 anos, filha do primeiro casamento de Daniela com um não indígena de Bauru, estava interessada em cursar psicologia, pedindo ao pesquisador que falasse um pouco da profissão. Nessa conversa, relatou que tinha se interessado pelo curso a partir de leituras realizadas na internet, disse também que o pai não era indígena e que se sentia à vontade quando ia para Bauru. “Lá eu tenho amigos, saio, vou para festas, tenho essa liberdade”, comparou,

“aqui tenho a impressão de que as pessoas falam demais. Tudo o que você faz as pessoas comentam, então acho que me sinto mais à vontade com as amizades em Bauru”.

Relatou também que passava os finais de semana com o pai, que mora em um bairro da cidade, e disse ter vontade de sair da aldeia. “Aqui eu acabo me isolando, fico fechada em casa, estudando ou vendo televisão. Lá eu saio, me distraio, muitas coisas acontecem sempre”. O duplo pertencimento, nesse caso, sugere uma divisão subjetiva expressada na vontade de deixar o lar, ainda que a justificativa para tal seja de que na cidade as distâncias são preservadas, uma relação que se mostra com a distância, espaço e privacidade pessoal. Na cidade, o controle e o contato com amigos é preservado a partir de uma configuração espacial, enquanto na aldeia o olhar constante retorna de forma a ser percebido como constringente.

Érica relata que quando fez 22 anos, surgiu a oportunidade de trabalhar no centro de saúde indígena, após longo período vivendo em Bauru. “Aqui sempre existe demanda pra profissionais de saúde, o que é muito bom”. Relatou ainda que a vida em Bauru era ruim, sentia-se muito isolada “lá é tudo fechado, tudo preso, só consegui fazer três amigos no curso e nunca podia ver eles”. “Aqui na aldeia eu me sinto em casa, o ambiente é mais aberto. Estou sempre em contato com a família e meus amigos” “...gosto da dança, gosto da minha cultura, gosto do cotidiano aqui, é mais tranquilo”. Essa narrativa demonstra um contraponto, em que a perspectiva existencial e as trajetórias físicas, os percursos e a disposição do espaço se sobrepõem para explicitar a transparência oposta à opacidade no campo de ação potencial. Nesse caso, estar no “lar” e a possibilidade de realização pessoal estão indissociados. Contrário à percepção de Miriam, a relação com o espaço e a distância da configuração citadina implica isolamento e não controle.

A relação com outras comunidades *terena* como também com outras etnias apontam para possibilidades de futuro diferentes das que foram apresentadas com o não indígena, ainda que as implicações de troca se assemelhassem. Algumas conversas com o cacique incluíram a ideia de submeter um projeto do governo, fosse para a troca de experiências com comunidades do Mato Grosso do Sul, como a ideia da construção de uma casa de reza na aldeia, a fim de valorizar a cultura tradicional, ainda que comentasse sobre a última com hesitação, comentando que na aldeia não havia “pajé”. Essa fala pôde também ser entendida como expressão de um pedido relevante para a manutenção da comunidade. Outras referências foram feitas ao Mato Grosso do Sul, “os mais velhos vieram de lá, temos família lá, e fazem as coisas de um jeito diferente do nosso, lá falam o idioma, comem a comida tradicional...”

Cláudio também fez referência às outras comunidades indígenas que visitou, citando as diferenças entre Kopenoti e esses locais, e o contínuo interesse por aprender a forma com que

fazem luta política e organização social. O mesmo foi comentado sobre o Movimento Sem Terra: “alguns estão convivendo com eles pra entender melhor como conseguem as coisas, porque eles têm um jeito de fazer luta e resistência que funciona. Mas é algo arriscado para nós, podem pedir algo em troca que não podemos dar”.

Leandro contou ao pesquisador sobre a experiência de trocas com outras etnias, das idas a Brasília para a luta política “temos as diferenças, mas quando a questão afeta todos os indígenas precisamos nos unir”. Mostrou artesanatos adquiridos nessas viagens, como interesse pela confecção dos mesmos. Cláudio relatou que a tradição *terena* fazia mais cerâmicas e pinturas do que artesanatos, mas que hoje em dia as pessoas criam uma expectativa de que o indígena faça artesanato, algo que faz com que sejam reconhecidos, como é o caso de “se vestir de índio, usar o cocar, os colares, às vezes se você não usa o branco duvida que você é índio”.

Relacionando as enunciações desse tópico, é possível traçar uma relação de manutenção da identidade através da marcação das diferenças com as alteridades com que convivem. As trocas se realizam e os casamentos acontecem, mas nesses encontros as diferenças se fazem expressar. Da mesma forma, a busca por trocas fortuitas se evidenciou, como é o caso do aprendizado de formas de se fazer reconhecer pelo não indígena, o que configura, e nesse âmbito pode se diferenciar, dois processos: devir *terena* e devir indígena, ocorrendo de formas inter cruzadas. Também se implica um devir *guarani*, uma relação de trocas e casamentos que mostra uma curiosa manutenção das fronteiras culturais.

O jovem Paulo “Eto” (estuda em Avaí, possui 17 anos) falou sobre a vontade de conhecer o que o não indígena pode oferecer. Narrou também sobre o estranhamento do encontro com um não indígena, onde se viu de forma não assimilada, diferentemente do exemplo de Luzia citado anteriormente, em que ela relatava não ter sido reconhecida como indígena. Eto relata:

Mas claro, tenho muitas vontades, tipo de conhecer lá fora. Ver como é, quem é jovem quer sempre ir conhecer o mundo lá fora, quando eu fui pra São Paulo, fui com o Cláudio num evento pra vender artesanato. Nossa, nunca tinha visto um *Camaro*, vi um *Camaro* branco, desses que só tinha visto em filme. E que coisa incrível, que beleza que é, a gente fica fascinado. Mas aí conversava com o dono, e ele vai e diz que trocaria tudo, trocaria o carro pra viver como a gente, aqui. Então eu acho que as pessoas têm valores, como quem tem na cidade tem seu valor, faz o que pode com o que tem, e aqui não é diferente. Aqui temos nossos pequenos valores. Eu falo que aqui é nosso mundinho.

O pesquisador questionou o porquê do termo “mundinho”. “Porque aqui é tudo já parece pequeno, eu já conheço tudo nesse mundinho, ele se torna pequeno. Eu já fui em toda parte, conheço toda a parte, aqui eu sei o que é meu, aqui me pertence. Lá fora tem o mundo mesmo, com coisas que a gente nem imagina que existe, que a gente só imagina como é e as vezes nem sabe, nem faz ideia sabe? Mas não acho que seja diferente, tão diferente assim. Temos também nossos pequenos valores. Que é cuidar da nossa terra, isso que é meu e sempre vai ser, e vai ser dos meus filhos. Então eu faço planos sabe, eu quero meus filhos também, minha família, quero continuar com o que tenho”. “Pois é um valor meu, que a gente nem nota, que eu já nasci aqui e não sei ver as vezes. Mas eu já me conformei – Já não quero saber de tudo que tem lá fora, mesmo que tenha a curiosidade.” Em sua fala a disposição entre eu – Outro está claramente implicada, como a relação familiaridade-estranheza. Ainda que se possa questionar se a dimensão de um “mundinho” não esteja reduzida, justamente, a um olhar diminutivo do indígena comparativamente ao Outro-*purutyé* (brancos), mostrando a necessidade vivenciada de que um não-indígena reconheça valor, mostrando uma relação de poder. A percepção de um “mundinho” mostra a dimensão constrita do espaço e de possibilidades do futuro ali. Essa impressão supõe como alternativa a um pequeno mundo, uma vastidão desolada de sentidos.

O pesquisador questionou então como Eto imagina ser a diferença entre os tempos atuais e o tempo das gerações anteriores. Comentou sobre a fala de Anildo, do tempo para ser indígena, que falta quando o indígena entra na agenda do não-indígena.

Eu sei que era diferente, a dificuldade que ele passava lá, não deve ser a mesma que passamos. Acho que a forma de sofrer também era diferente. Mas não sei como vai ser pra nós. Acho que quem trabalha o dia inteiro fora de casa, não vai ter tempo pra caçar, pra pescar, fazer a dança e o artesanato. Mas eu quero continuar isso, quero ensinar, como me foi ensinado. Eu acho que eu queria poder fazer algo que aproveite o que eu tenho.

Novamente, o tema da possibilidade de uso do que é do não indígena para o bem da comunidade se revelou “Como chama naqueles programas de televisão? Pequenas ideias... grandes resultados. Algo que não dê tanto o trabalho, mas que some aqui. Por exemplo, eu não vou fazer pedagogia. Porque tem pedagogos aqui já, já temos os professores. Tem que pensar algo que vai... ajudar aqui sabe?” “Por exemplo, um médico, alguém que tivesse o amor de estudar aí, dez anos pra medicina. Essa pessoa teria emprego garantido aqui, sabe? E eu fico pensando, como fazer aqui?” Novamente, a troca com o conhecimento do não indígena como

forma de ascensão dentro da própria comunidade. Trocar se faz necessário para alcançar um lugar. Mas também marca que o próprio pensamento para alcançar esse lugar se dá por um exemplo televisionado, havendo um profundo emaranhamento nas imagens criadas pelo não-indígena.

“Parece que vai ter um caminhão aqui. O meu cunhado, por exemplo, fez o curso pra conduzir o trator, ele está fazendo isso aqui, e sempre tem trabalho pra fazer. Eu queria algo assim, talvez algo com mecânica, ou o curso pra dirigir o caminhão. Imagina? Eu teria trabalho com certeza, e seria algo bom pra gente aqui.” “Porque eu posso fazer o que quiser aqui, por exemplo se quiser montar uma loja, acho que as pessoas não comprariam muito aqui, mas eu podia montar uma loja e vender roupa aqui dentro se quiser. Só preciso pensar... o que você acha? O que você faria se morasse aqui?” Novamente, revelando a curiosidade sobre os valores do não indígena, um espelhamento e expectativa de que o não-indígena dê um lugar de reconhecimento ressoou.

O pesquisador relatou como se formou em psicologia, e que provavelmente gostaria de trabalhar como psicólogo mesmo que vivesse ali. Disse que o importante era trabalhar com algo que o satisfizesse. Questionou sobre o que Eto gostava de estudar, ou se imaginava fazendo. “É, eu gosto de mecânica.”. Também relatou que se questionava sobre qual era o momento certo para casar, dizendo que muitos querem esperar para casar e que antigamente isso era diferente, “o tempo parece que era diferente pra tudo”. A temática da mudança da organização do tempo e o abandono da antiga agenda novamente interpelou a narrativa.

Novamente, o pesquisador perguntou o que ele se imaginava fazendo, “mecânica... talvez o artesanato, meu pai faz, minha mãe faz, eu também vou fazer. Preciso juntar o que eu tenho com o que eu quero, pequenas ideias e grandes resultados. No fim, eu quero viver tranquilo com o que eu tenho.” “Fazer minha vida aqui. Isso aqui era dos meus... antepassados, é meu e dos meus pais, e será dos meus filhos.

Juntar o que tenho com o que quero. Pequenas ideias e grandes resultados.

“Preciso dar continuidade, né. Ninguém quer pensar na morte, mas todos vamos morrer um dia, tem que pensar em como dar uma continuidade. Eu sei que vou ensinar a dança, do mesmo jeito que me foi ensinada, continuar...”. A fala de Eto toca o profundo contato com a questão da projeção de futuro, como dos impasses entre o mundo fora da aldeia e a vida na aldeia. Além disso denuncia a angústia de uma letalidade iminente, a qual ninguém ousa mencionar, a morte como tabu. Como relatou, ainda que sua pessoa se termine, há de se pensar como dar continuidade ao que se viveu, novamente terminar-se sem findar-se? Pode se dizer que sintetiza o conflito entre as fronteiras culturais no campo da pesquisa. O exemplo da

conversa com Eto serve bem para introduzir a atualidade dessa relação com o contexto das cidades, ainda que seja exceção em relação ao que se observou da atitude dos outros jovens. Quanto a esses outros jovens, a marca do silêncio e da vergonha se repetiu e multiplicou.

Muitos dos mais velhos preocupam-se, dizem que os jovens “não querem mais ser índios”. É dito que querem deixar a aldeia ou simplesmente viver como os não indígenas. Moisés, de 25 anos, responde “falam isso porque não aprendemos a língua, mas a cultura não é só língua, isso é uma forma de nos cobrarem”. Essa divergência de opinião levou a analisar mais propriamente as imagens e identidades produzidas por cada geração. Um dos mais velhos afirma “meu pai me disse que a cidade não é lugar para o índio, que o governo deixou essa terra para o índio”. Aparentemente a necessidade de incursão no território não indígena está em oposição a esse antigo conselho, que por sua vez pode ser escutado de diversas formas. Com que intenção o governo haveria de deixar essa terra ao indígena, como as gerações se posicionam ante a essa realidade? Essa pergunta parece viva na realidade da aldeia hoje, onde se fazem ensaios sobre diferentes respostas.

4.4 Terena velhos, jovens e mortos

A juventude foi tomada como enfoque tanto pela preocupação das lideranças da aldeia, como pela ressonância do tema no movimento indigenista, em encontros ao longo da pesquisa (como por exemplo o Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas em São Carlos – SP), que colocam a questão da juventude associada ao próprio futuro das populações indígenas. Muito se falou sobre a pressão que os jovens sentem sobre liderarem o povo e resolverem traumas sociais. Da mesma forma, é dito que muitos jovens buscam evitar a expectativa depositada sobre eles em relação a resolução de conflitos do passado. É possível traçar uma relação entre o que imaginam os velhos sobre os jovens, como o que os jovens imaginam sobre os velhos, uma análise que permite compreender que existe um desencontro comum entre essas idealizações.

Na aldeia Kopenoti, é aparente que as gerações mais novas vivem uma realidade de consequências de escolhas passadas de outras gerações. É preciso mencionar que durante muitos anos se identificar como indígena era motivo para provocar violências de diversas formas. Em 2017, Chicão, falou sobre casos de preconceito sofridos pela população jovem. Disse que a filha, que faz balé em uma escola em Duartina, e outra criança haviam passado por situações de preconceito em centros urbanos. Disse também que no período em que trabalhou no CRAS de Avaí, passou por uma situação difícil, em que funcionários o presentearam com

um perfume, comentando que “índios não tomam banho, então precisava”. Destacou a necessidade de investigar a relação com a escola onde os jovens cursam o ensino médio em Avaí. Mencionou muitos casos de evasão escolar, o que achava grave, e foi proposto que visitasse a escola e investigasse isso, o que justificou um dos eixos da análise deste estudo.

Sabendo desse contexto, também se observou a impressão dos jovens sobre a realidade na aldeia. A jovem Miriam, de 16 anos e filha de pai não indígena e mãe indígena, quando questionada sobre suas impressões dos problemas da comunidade, disse que a política e a religião pareciam dividir muito as pessoas e causar rancores. Contrapondo esse aspecto, disse que gostava das danças e da cultura da aldeia, algo que via como muito bonito e que a atrai, e que não queria deixar de praticar.

É preciso mencionar que ao mesmo tempo, muito do formato com que se vivia nas gerações anteriores mudou, pela equipe de saúde foi informado que o casamento antes da maioridade é comum, e que as famílias têm o hábito de ajudar e acolher os casais jovens. Mas na fala de diversos adultos foi expressado o desejo de que se esperasse mais tempo antes de que se assumisse a responsabilidade de se ter filhos. Este conflito entre os incentivos atuais e os modos antigos é motivo de problemas. Há um exemplo marcante, mencionado por um colaborador, em que uma jovem de 13 anos casou-se com outro jovem de 14, mas sofreu rechaço e rejeição da família do mesmo por conta da família do jovem exigir que se estude e se tenha renda – como também que buscasse uma parceira com as mesmas ambições. Em uma família que cultiva essa novidade, o filho mais jovem revela uma escolha de oposição.

Mencionou-se sempre a mudança generalizada em relação às demandas de formação por parte da população, como também se alterou o papel da mulher, majoritariamente relacionado ao lar e ao cuidado com filhos. Daniela, que é formada em nutrição e filha de pai não-indígena, colocou em questão as mulheres *terena*, explicando ao pesquisador que na tradição as mulheres não se colocam em reuniões, e que mesmo quando discutem entre si acabam brigando muitas vezes, devido à ausência desse hábito. Relatou que quando precisam fazer algum apontamento em reuniões da comunidade geralmente são mediadas pelos maridos – mas que cada vez mais isso tem mudado. Por conta disso, é comum que haja um estranhamento quando existe o contato com os não indígenas, algo visto como um impedimento para a formação das jovens. Surgiram dúvidas sobre se esse papel da mulher era tradicionalmente como descrito nesse relato, mas de forma geral foi observado que as mulheres e crianças evitam o contato com homens desconhecidos (isso ficou evidente nos primeiros encontros com o pesquisador). Foi mencionado que as lideranças e o cacique falam e decidem pela comunidade, e muitos dos que não quiseram ser entrevistados pediam para que se

perguntasse ao cacique. A mudança nisso ficou evidente quando em um episódio o cacique menciona que “os jovens só querem fazer as coisas entre eles, não querem saber de consultar o mais velho”.

Daniela afirmou ainda que a formação acaba sendo muito necessária para se viver hoje em dia, “quem não tem é deixado de lado”. Sobre essa afirmação e a do cacique, de que jovens que se mudam às vezes não desejarem retornar, observa-se uma tensão entre a necessidade de estudo formal e o distanciamento de jovens das tradições comunitárias. Além disso, a mudança da forma de se portar representada pela fala de Daniela mostra novamente uma imposição de transformação em relação às demandas de contribuição para a comunidade, onde deve se esperar e planejar para se ter filhos, como se faz necessário assumir novos papéis ante a necessidade de se formar, em que se espera exposição social e posicionamentos que mostraram-se inéditos no contexto da comunidade. Parece importante questionar quanto dessas mudanças não estão amarradas às necessidades de deixar de se identificar como indígena. A violência, quando não explícita como no caso mencionado pelo cacique, parece implícita pela desvalorização de tudo o que é relacionado à tradição, ou ainda a um processo de arremeter a identidade *terena* à uma alegoria folclórica.

Irineu, indígena *terena* residente em Bauru que cultivava profundo vínculo com Araribá se questiona “Então, negar... Eu não sei até que ponto eles falam aquela parábola, negue a si mesmo, Jesus disse se quer me seguir negue a si mesmo. É o que tem acontecido, os *terena* estão negando a sua própria cultura, negando a si mesmo, a sua própria identidade.” “Acho que isso aqui vai acabar um dia, talvez se torne como na cidade, talvez a cidade chegue até aqui e não seja nada diferente”, diz Laíse, estudante *guarani* de 16 anos, casada com um jovem *terena*.

Apesar de mencionarem querer uma família na aldeia Kopenoti, Laíse comenta as pinturas, a língua e as danças dos moradores da Terra Indígena: “nunca liguei muito para isso de cultura, parece uma coisa dos mais velhos, uma coisa de história”. Ao mesmo tempo relataram esperar mais dos mais velhos, mais instrução. Disseram que os jovens tem uma visão desconfiada das lideranças e do cacique, de uma autoridade frágil. Mencionam que tudo se resume a brigas políticas, e que os projetos na aldeia são sempre interrompidos por brigas. “Crescer faz gerar mais conflito ainda”.

A figura do cacique, como muitos outros relataram, é tanto idealizada, quanto encarnada de uma autoridade indesejada, ninguém quer ser cacique. Laíse menciona uma queixa que divide com o próprio cacique, “As pessoas agem por conta própria, as famílias ficam isoladas, só interagem pelo celular”. “Ninguém quer ser autoridade, ninguém se incomoda por medo de brigas”.

A jovem também relata que queria fazer medicina “Mas falaram que sou burra, que não ia conseguir, mas eu vou tentar”, disse de forma desanimada. É possível se questionar como se dá esse boicote, ela também menciona querer trabalhar com computação “mas não tenho computador”. Laíse se casou e pretende ter filhos, Edson, seu jovem marido, tem a mesma idade e relata planejar trabalhar na roça junto ao pai. Pode-se questionar o quanto a ideia de uma formação não foi também uma resposta supostamente esperada a um pesquisador não indígena. Eles mencionam o sonho de constituir uma família na aldeia, mas dizem esperar que a aldeia melhorasse para isso. Sobre isso é preciso ouvir e questionar se há possibilidade de que a liderança da comunidade melhore em direção a se distanciar da política que o não indígena realiza.

Relataram que os amigos da mesma idade não querem saber de religião, da língua e de nada do tempo dos mais velhos, “logo vai ser igual cidade isso aqui”. Que cidade, é possível questionar, dado que menciona que a maioria dos colegas se preocupa com o que vê na internet ou na televisão. É dito que gostam de eventos fora da aldeia, festas, jogos de futebol. Também falaram da relação com os não indígenas, colegas e desconhecidos “quem é de fora me pergunta os significados, das pinturas, da dança, e nem eu sei responder isso”, disse com um riso nervoso. Edson mencionou também que sabia entender o idioma, mas não falar, por ter crescido com a avó que fala o idioma. Disse que apesar disso “os mais novos só falam uns termos”.

Essa distância entre as gerações foi demarcando-se, revelando aspectos não ditos, mas significativos do que cada geração vivencia, como da tensão sobre o futuro e o jogo e movimento para buscar-se soluções. A fala de Laíse vai em direção a de outros colaboradores, de uma expectativa de solução do representante da comunidade. O cacique menciona, porém “desde a época que a FUNAI era mais presente, recebíamos assistência, os funcionários da FUNAI tinham um contato que não é o mesmo do cacique, muitos esperam isso do cacique hoje”. Para além dessa discussão, porém, aponta-se para uma falta na figura do cacique, para uma falta na figura do jovem, e para uma falta na figura dos mais velhos. É em direção a essa incompletude que seria possível traçar as verdadeiras demandas a um nível mais simbólico do que realmente afeta a comunidade.

Irineu, professor de história crescido em Bauru, também relembra e comenta esse processo:

Porque antigamente eu lembro que gostava de ficar no rio, andando pela mata, jogar bola, hoje não. Hoje você vê o tanto de carro que dá essa facilidade de estar na cidade, e a cidade oferece. Esse capitalismo, esse consumismo que a cidade oferece, que atrai

as pessoas da cidade, dos sítios, e da aldeia, que está próxima. Também, através de tecnologia, da internet e a televisão que passa, que mostra, que dá o desejo de vir, querer estar num shopping, estar num cinema, estar em uma praça, comer um lanche aqui, estar em todos esses lugares.

Ele posiciona-se sobre a juventude:

Tem uma história, no acampamento Terra Livre de 2017, que participei, e uma indígena da etnia dessana, contou uma história sobre o que acontecia com os jovens lá, sobre o suicídio. Ela falava que os jovens iam para a cidade e viam tudo isso que acabei de falar, shopping, coisa, aquele frenesi e tal. E quando eles chegavam na aldeia, melancolia. Acabavam ficando triste com aquela situação, sem dinheiro, sem nada, e acabou no que. O índice de suicídios estava muito alto na aldeia dela, e estava preocupante. Agora aqui, vejo também esse “procurar algo”, esse procurar algo que agrada, as vezes tem uma consequência, as vezes deixar de falar a língua, ou querer praticar, ouvir o mais velho, as mudanças dentro da aldeia e em relação a querer algo que não está mais lá dentro, está lá fora.

Sua fala marca claramente o desinvestimento no que está “dentro” e investimento no que “está lá fora”. Neste quadro se observa a produção imaginária, por vezes folclórica, do indígena ou do *terena* – dos moradores da aldeia alguns usam o termo índio, outros usam o termo indígena, e outros *terena*. A medida de se criar uma imagem indígena tem a ver com a necessidade do reconhecimento pelo não indígena, Cláudio explicou ao pesquisador que a tradição *terena* “fazia mais cerâmicas e pinturas do que artesanatos, mas que hoje em dia as pessoas criam uma expectativa de que o indígena faça artesanato”, algo que faz com que sejam reconhecidos, como é o caso de “se vestir de índio, usar o cocar, os colares, as vezes se você não usa o branco duvida que você é índio”.

Há uma produção dessa imagem a ser reconhecida que remete ao indígena dos livros de história, ou dos museus, imagens mortas e cristalizadas. Subsistem por trás delas as marcas funcionais da cultura, da mansidão à braveza, os casamentos e as formas de divisões. A televisão, o trabalho, a riqueza do não indígena, o futuro urbanizado também configuram imagens do mundo do não indígena que podem ser caricatas – é preciso de perguntar se o mundo indígena é o mesmo televisionado dentro das casas das aldeias. Tem-se dos dois lados, indígena e não indígena, sutilezas movediças que jogam com essas imagens.

É possível comparar a noite do dia 18 de abril de 2017 e a manhã do dia 19. Na véspera da festividade do Dia do Índio, dançava-se entre os *terena*, as famílias conversavam, debatiam prioridades, festejavam entre si e vestiam-se com as roupas do cotidiano da aldeia. Na manhã do dia 19 dançavam para os visitantes, o tom era formal, as pinturas, os saiotes, cocares destinavam-se ao olhar dos visitantes. Mostravam-se aos jovens não indígenas de uma escola que faziam uma visita, contavam sobre a tradição da dança, e claramente buscavam o reconhecimento.

Como compreender a acusação sobre os jovens, de que negam a própria identidade? O atrelamento das demandas particulares parecem apontar para a necessidade de se desenvolver “para fora”, como mencionou Irineu. Os projetos voltam-se para a cidade. Tiago, de 16 anos, menciona

“Quero fazer um curso assim de mecânica, abrir uma oficina com o meu irmão. Faria o curso, não é certeza ainda. Faço o segundo colegial, e faria o curso integral no sábado, e abrir uma oficina na cidade.” “(moraria) Aqui mesmo, moraria aqui e abriria na cidade. Iria trabalhar lá...” aponta-se para projetos na cidade, e realoja a aldeia ao estado de dormitório. Também menciona o valor da agricultura familiar, já apontada como tradicionalmente importante aos *terena*, mas inclui uma novidade: “Aqui tem bastante valor né, aqui a agricultura familiar que é. A maioria das famílias tem uma roça... O Moises até o ano passado tinha uma. E ele pagava pra carpirem a roça dele.”

O ato de se pagar para carpir a roça desloca também o papel tradicional da mesma, é necessário pagar pra que se trate a roça, implicando o trabalho e marcando a impossibilidade de seguir a agenda do indígena mencionada anteriormente, e alojando o *terena* no papel de patrão. “Os que dançam são os da escola que tem que dançar, os maiores já não... Os mais velhos vão trabalhando, antes ninguém ia trabalhar, ficava aqui na aldeia, convivia mais. Quase todos dançavam, agora os caras tem que estar fora...”. Também menciona que muitos dos que dançam querem receber algo por isso, apresentar-se. “Na aldeia tem menos interesse de dançar porque ninguém está pagando, querem ir pra fora em lugar que paga pra ver a dança”. Os de antes, que não iam trabalhar, parecem ocupar agora o papel de vagabundo. Uma luz sobre a razão de querer se enterrar o indígena da tradição, e do distanciamento entre as gerações relatado pelos colaboradores.

Curiosamente, há uma espécie de proposta do indígena *terena* ideal, que se “veste de índio”, dança, pratica a exposição ao não indígena. Uma certa militância apareceu nas falas de alguns colaboradores, um colaborador relata ter comprado artesanatos de outros povos para mostrar-se como indígena – marcando o distanciamento com a prática local do artesanato. Esse

cultivo idealiza uma pureza, que muitas vezes marca até mesmo as relações de casamentos e gera ainda um preconceito interno na comunidade. “Deveria ter o índio puro, não o índio com a mulher que não é.” e, sobre um mestiço negro e indígena “chamavam ele de preto, quebra esse macaco” nos jogos de futebol na aldeia vizinha. Seria de se estranhar que essa idealização estivesse gerando conflitos na narrativa do ser *terena*? Ela se constrói a partir de uma gramaticalidade simbólica não indígena ou indígena? A eletricidade e a televisão, o desinteresse dos jovens, mudanças que apontam para uma recusa. O “ser índio” aos olhos do não indígena aponta para um transtorno.

Os *terena* passam por uma história conjunta, de múltiplas vozes, a totalidade do que imaginam os que a vivenciam geram implicações e percursos diante dessa pertença. Os efeitos mencionados aqui apontam para uma luta imaginária por um *terena* ideal. Nesse conflito, a identidade dos jovens surge como um significante que circunda e marca o futuro geral. Diante dela surgem pressões, recusas, demandas e apagamentos.

4.5 Os silêncios e a vergonha

A queixa comum em relação à juventude na aldeia Kopenoti fez respeito a vergonha que os jovens sentem. O silêncio acompanhou muitas das entrevistas, tanto um silêncio verbal quanto o silenciamento diante das demandas das gerações mais velhas “Os jovens não querem saber de ser indígenas. Têm vergonha de contar que são. Têm outros que têm orgulho e falam que são índio em qualquer contexto. Também, pode intimidar, dar vergonha falar de si mesmo, diante de gente que não conhece”.

“Tem o jeito indígena de ser quieto, de não perguntar.” Tal forma de descrever o silêncio e a prática de não se questionar foi posteriormente explicada com a forma com que se costuma aprender tradicionalmente (aprofundado no último capítulo das análises). Observou-se que em diversos contextos de conversa, falavam os chefes de família, muitas vezes pelos outros, ainda que a razão de se calar e não fazer perguntas não esteja clara. Além disso, foi observado esse estranhamento em relação ao que “o branco faz normalmente”. A vergonha parece marcar e preencher essa distância entre duas identidades imaginadas.

O cacique, falando sobre os jovens, disse perceber que não havia interesse ou participação em encontros da comunidade, com exceção de datas festivas. Relatou que não se preocupam com a questão de ser indígena e da dimensão que isso significa para suas vidas, enquanto os mais velhos se importam com isso, por se tratar “da própria continuidade da comunidade e da questão cultural”.

Dário, conhecedor e falante fluente da língua, disse que não sabia a razão dos jovens terem vergonha da cultura, mas muitos tinham a vergonha de usar o idioma, a vergonha de “dizer que é índio”. Ele mencionou também a prática da pintura, do toque do pife que coordena a dança, “Ensinei isso pros meus filhos”, disse, um filho pequeno estava próximo, com uma pintura vermelha no rosto. “Meu filho mais velho aprendeu, ele dá aula de história agora, se formou, e conhece bem a cultura”, disse referindo-se a Moisés – que reveza com o pai, nas danças da aldeia, entre o toque do bumbo e da flauta. Moisés corrobora o interesse sobre isso, em outro encontro com o pesquisador, menciona que a cultura é cuidar da terra, é a agricultura. “Eu queria fazer um mestrado sobre as danças, os sentidos da dança... é uma guerra, mas tem mais sentidos”. Dário também menciona que em nos anos de 2014 e 2015 uma pesquisadora, Carmen Adsuara, aprendeu a língua com ele. Como já mencionado, esse fato marcou muito a população da aldeia, causou inclusive uma reversão em relação ao significado da vergonha de se falar a língua retratada por alguns. Foi falado mais de uma vez, como em “a branca que é de fora veio e aprendeu em dois anos a falar coisa que tem muito terena aí não fala”. Neste caso, a vergonha ressoa no sentido de que se não indígena se permite aprender, vai de encontro com a hipótese de que falar bem o terena significa falar mal o português.

Também sugeriu que conhecer a linguagem permitia entender mais a cultura, para explicar isso, disse uma vez ter se encontrado com indígenas do Paraguai que usavam palavras muito parecidas com as da língua *Terena*, “devemos ter algum parentesco, que vai se perder se não continuar, mas deve ter algo comum”. Também falou do uso do artesanato como forma de ser reconhecido pelo não indígena. “Se não usa, não é índio, então tem que aprender. Acaba sendo o que vende, o que aparece, que chama atenção” mas “...na verdade é o idioma também”. A língua falada parece interpelada por uma enunciação através das práticas tradicionais.

Nesse sentido, por oposição semântica, a vergonha em ser indígena parece se tratar da evitação de “ser descoberto” como indígena. Aprender a língua e conhecer a cultura, da mesma forma, aponta envolver-se com a mesma, descobrir-se, dificultando o próprio processo de recusa da identidade. A aproximação dos jovens foi muito dificultada, ainda que o pesquisador tenha conseguido dialogar com alguns deles. Em maioria, as conversas foram concisas e pouco aprofundadas. A observação do campo evidenciou que os jovens em maioria andam acompanhados de seus pares, geralmente de mesma idade, o que na prática divide os estudantes da escola indígena e os mais velhos, estudantes e ex-estudantes do colégio no município de Avaí.

O dado inicial das aproximações e de observação foi de que os jovens mantêm pouco diálogo com os adultos, como com as lideranças. Como disse o cacique uma vez, “querem fazer

tudo do jeito deles”. Os jovens andavam em grupos na comunidade, geralmente se reunindo em um campo de areia onde jogam futebol, especialmente os grupos mais velhos. A presença de adultos, como a do pesquisador, pareceu inibir a fala entre os mesmos, o que pode ser interpretado como uma timidez, estranhamento ou vergonha – a presença do não-indígena implicando vergonha de si.

Os mais jovens, quando diretamente abordados, aparentaram grande timidez, ainda que respondessem ao pesquisador, mas nunca espontaneamente, ainda que, quando em grupos maiores, brincaram com a presença do pesquisador, rindo e observando com curiosidade. Curiosamente, o riso sem explicação também causou no pesquisador a sensação de vergonha. Houve certa demora para que o pesquisador se aproximasse dos que colaboraram com a pesquisa, e tal aproximação se deu sempre por intermédio ou indicação de algum adulto conhecido. Isso foi posteriormente descrito como uma prática tradicional, dos mais velhos e dos líderes falarem, ainda que marcado por um curioso constrangimento, passando a impressão de que havia algum sentido mais nessa relação.

A presença do pesquisador pôde ser interpretada como a presença do não-indígena (*purutuya*), como também como a presença de um porta-voz dos líderes da comunidade, um agente de saúde a serviço das lideranças, dado que foi requisitado por parte das lideranças o “cuidar dos jovens”. Em ambos os casos, o estranhamento se fez como interdito à livre expressão dos jovens com quem o pesquisador conviveu. Sobre o qual se pode hipotetizar: uma relação de vergonha quando implicado o lugar de não indígena, e de estranhamento quando implicado o lugar de porta-voz dos líderes da comunidade. Uma relação de estranhamento entre gerações, sobre a qual a saída possível se expressou pelo convívio com os que se encontram na mesma condição. Ao mesmo tempo, o silêncio pode ser interpretado como uma resistência aos discursos e formatações simbólicas que mostram um regime a ser reinterpretado por esses jovens.

O que é dito em palavras e circula socialmente parece portanto enfrentar a interrupção, um estranhamento, um efeito de vergonha – que certamente passa pela questão recorrente da violência do preconceito pelo não indígena, mas da qual pretende-se também olhar para além. O estranhamento parece marcar uma desalojamento, a possibilidade de uma nova inscrição no universo semântico. Calar nesse sentido pode ser um recado de resistência.

Moisés falou também sobre a vergonha, de que os mais velhos acusavam os jovens de sentir, “discordo do que os mais velhos dizem, eles acham que é porque não falamos a língua, mas hoje o jovem usa a cultura de outro jeito, é com a dança, com pintura, não é por isso que tem vergonha”. Nesse mesmo dia, Antônio “Tóio” falou da vergonha, falou de ter sido cobrado

por um branco para que falasse o idioma, e após isso aprendeu. Tiago relata achar o idioma bonito, “mas não aprendi”. Também cita que “alguns fazem brincadeiras quando se fala errado, não tem incentivo”. A relação com o idioma parece marcada pela recusa e pelos traumas dos mais velhos, por parte das novas gerações. Moisés falou sobre a posição dos mais velhos “eles não dançam mais, então nos acusam de ter vergonha porque não falamos o idioma” “Nos apropriamos da cultura de outra forma, com dança e pintura. Mas querem nos acusar de não sabermos idioma por vergonha, no fundo, é uma briga de poder! Nós tomamos a frente sim”. Nesta fala, o efeito da diferença entre as gerações parece justamente marcada pelo abandono do idioma, e por novas formas de se experimentar a cultura. Uma cisão que se supôs ser traumática em sentidos preocupantes.

Irineu deixa isso mais evidente quando menciona a angústia que sentiu em um momento de seu passado. “Mas o meu desejo de lutar pela casa veio depois que eu entrei pra fazer história na faculdade. Quando minha consciência crítica em relação a isso começou a aflorar.” “Aflorou mais ainda quando eu cheguei lá na FUNAI um dia e... isso foi em 2003, eu cheguei lá e alguém gritou lá ‘Ó, tem um índio esperando’ e isso me arrepiou do pé a cabeça. E eu não sabia o que era, mas aquilo me incomodou de uma tal maneira, mas eu não sabia. Uma vergonha tomou meu corpo, algo tomou o meu corpo, que me queimou dos pés à cabeça. E eu não sabia, eu não sabia o que que era. Mas com meu desenvolvimento crítico da faculdade, eu fui buscar o conhecimento e a partir daquele momento eu comecei a ver com outros olhos a questão indígena. Observei a falta de informação sobre a Terra Indígena de Araribá. Quando vi que a universidade tinha um projeto mas ela desconhecia esse universo que é tão próximo, mas ao mesmo tempo tão distante. Então ela falava sobre os incas, sobre os maias, sobre os astecas, mas não falava sobre os *terena* e sobre os *guaranis* e *kaingang* que estão aqui!”

Fica evidente que, quando mencionada a palavra “índio”, toda a relação implicada com o incomodo que sentiu parece vir de relações veladas que a acompanham. O espelhamento oferecido pelo não indígena, logo acompanhado pela universidade, pelas escolas que dizem que o outro saber, o saber indígena, é ignorância. Isso remete a outros campos de disputa já mencionados, associados às igrejas, às tecnologias, tudo subtraindo valor ao que é do indígena. Sentidos dolorosos que não deixam de se inscrever na forma da vergonha, e que se repetiram em tantas circunstâncias de diálogo.

Irineu menciona a fala de um não indígena, “Rapaz, você é importante para o seu povo, o seu povo precisa de você. As pessoas, a sociedade precisa ouvir sua voz”. Ele explica o que sentiu, “Aí eu já não ouvia mais nada, eu via a boca dele mexer e eu lembrava, foi como um filme passando, uma injeção de ânimo naquele momento ali. E eu ouvi ele falando, ‘É isso,

você precisa lutar pelos povos indígenas””. A presença do não indígena, o conhecimento adquirido no curso de história, mostram também a profundidade da alienação dessa condição, da necessidade de se ter lugar de reconhecimento dado, como da miséria de recursos em desenvolver isso dentro da própria cultura, uma condição preocupante. Irineu tomou o olhar do não indígena como ponto de partida para buscar e investigar a vergonha desse estranhamento.

Não compreendia aquilo que mudou. Mas desenvolvendo meu trabalho (...) aí eu pude entender que a palavra índio ela me incomodava. Ela tirava a minha identidade. Naquele momento ela tirou minha identidade, poderia ter falado “O Irineu tá aí”, mas tirou minha identidade tirou algo de mim... isso que eu falo, tirou minha identidade *terena*. Aí eu comecei a pesquisar a palavra índio, palavra índio... e aí fui procurar onde, nos escritores indígenas. O que eles achavam da palavra índio. Até que surgiu no facebook uma sugestão pra ONU, sobre a questão indígena, aí eu escrevi para a ONU, “olha, gostaria que retirasse a palavra índio, para retirar a palavra índio de todos os documentos, de tudo, e pensei que nem teria resposta. Mas o cara deu a resposta, disse ‘olha, o seu pensamento é o mesmo que o nosso, em 2006 e 2007 teve uma reunião no Brasil no setor de direitos humanos, onde foi declarado que os povos devem ser reconhecidos como indígenas ou povos indígenas’. Então pensei que eu não estava pensando errado. Aí fui pesquisar nos escritores, como Cristino Wapixana, Marcia Kambeba, Kaka Werá, e cada um tinha um pensamento sobre isso. O Daniel fala que não tem índio no Brasil, só tem povos indígenas. A Kambeba fala que a palavra índio tira a identidade. O Kaka Werá fala sobre a palavra índio, que foi trazida pelos ventos dos mares de muito longe. E como eu sou *terena* eu usei meu jargão, eu não sou índio, eu sou *terena*. Se me pergunta eu sou *terena*. Então não foi só uma luta de ego, eu fui buscar teorias êmicas.

Outro colaborador menciona uma reunião com outras etnias indígenas, deixando a marca de vergonha como um incômodo que gerou também um movimento. “Cheguei lá, só eu de índio que não tinha nada. Falei, na próxima vou ter. Aí eu fui atrás. Comprei cocar. Flecha, comprei tudo os negócios. Os que eu não consegui comprar eu fiz, e hoje você pode ir nas quatro aldeias e ninguém tem os negócios que eu tenho. E quando você traz os negócios aqui o cara quer que dá. E eu não vou dar porque o cara tem que ter o interesse de adquirir seus negócios...”. Curiosamente, mostra também uma construção folclórica, idealizada a partir de um terceiro que vê e julga a aparência que o indígena aparenta. O ato é de comprar, incluindo o artesanato, cultivando-se uma imagem para esse terceiro que, se relegado a esse nível, pouco

ou nada tem a ver com a individualidade. Mas, por outro lado, o mesmo colaborador menciona ter adquirido a vontade de fazer os próprios artesanatos, de buscar criar pinturas próprias, um terceiro momento de elaboração desse estranhamento inicial traumático. Esse processo parece profundamente incômodo, pois nesse exemplo como de Irineu, partem da identificação à esse indígena folclórico dado pelo não indígena, exigindo um trabalho pessoal e solitário para criar-se um algo além.

Ninguém põe em prática, que nem o menino pegou os cocar pra consertar e não conseguiu, a bucha veio tudo pra mim. Verdade, ensinei ele uma vez só ele não conseguia e veio me procurar dois dias antes da festa do índio. Fiquei até de madrugada pra consertar. Hoje tem só o filho do Tenente ali (Eto)... mais uns. E hoje já tá diferente. Tem que ir correr atrás dos caras pra ir, pra pintura, era pra pintar tudo igual... Tem vergonha. Meninada tem vergonha de colocar cocar na cabeça.

A ideia do indígena “que não trabalha”, que tem tempo para a agenda da tradição vai ao encontro a um processo silencioso de negação e recalcamento dessa identidade. Talvez um recado entendido sutilmente e aprendido de geração para a geração, mensagens que se transmitem silenciosamente, mas que não deixam de gerar os conflitos galgados anteriormente.

Resta o assombro de desaparecimento e extinção, uma inclusão no lugar do miserável do mundo urbano, não apenas no sentido de recursos, mas no sentido de poder dizer-se. Um desaparecimento na religião do não indígena, ou nas massas, ou de assumir o papel do indígena folclorizado. Um colapso do caráter indígena a uma retórica camponesa ou das periferias urbanas. De certa forma, o silêncio diante dos mais velhos pode sinalizar a inveja recalcada da realidade fora da aldeia. Isso aparece quando se espelham as formas de narrativas pessoais, como a incorporação de preconceitos de si e de outros. O indígena arrisca vestir uma fantasia de índio ao invés de ouvir sua própria voz.

As marcas desse caráter, do ethos indígena, parecem retornar, indicando uma mensagem da realidade de suas condições. Repetidas vezes se contou histórias sobre assombrações nas aldeias. Espíritos de chefes mortos com violência, almas penadas ou criaturas estranhas que vivem na mata. Laíse, de 16 anos, questionou o pesquisador: “Você tem medo de assombração?”.

Quando o pesquisador dormiu na aldeia, foi abrigado na antiga sede do SPI, a construção mais velha do posto, de que se fala ser assombrada. Ali morreu um antigo chefe de posto, “eu já ouvi passos, mas nunca vi ninguém”, diz um colaborador. “Ali, na rua principal da cidade,

já foi visto um grupo de mulheres de branco, descendo em direção ao rio”. A relação com os espíritos marca a realidade na aldeia, e a espiritualidade pareceu retornar e insistir como tema.

4.6 O *koipihapati* não fala português

O *koipihapati* é um espírito invocado pelos *koixomuneti*, os pajés *terena*. Em uma ocasião, o pesquisador pode participar de um ritual *Oheókoti*, quando a constelação das Plêiades – a constelação da Ema na cosmologia *terena*, está em zênite no céu – o período de abril e maio. Nessa ocasião se pode observar muitas dezenas de pessoas falando o idioma nativo. Foi explicado que um *koixomuneti* quando invoca o espírito para realizar os trabalhos, não fala o português. Essa implicação da forma de comunicar se revelou profundamente atrelada ao cerne das questões aqui analisadas.

O idioma *terena* é uma variação do *aruak*, e nele se supõe a possibilidade de comunicação, linguagem e gramaticalidade, como da expressão de sutilezas culturais que de outra forma apareceram recalçadas. Em paralelo a isso, a religião e a sua relação com a espiritualidade, o modo de organizar a vida e as metas se fez presente em diversos momentos de diálogo. Cláudio, evangélico desde a infância, comentou que precisava frequentar um pouco cada igreja na aldeia “pra poder conviver com os diferentes parentes, cada época vou em um lugar, pra poder manter o contato”. Esse aspecto demonstrou uma relação de transição entre diferentes segmentos religiosos. Disse que antigamente os evangélicos iam à igreja na cidade de Avaí, como ele ainda faz, mas que nos últimos anos várias igrejas evangélicas foram fundadas dentro da aldeia.

O cacique contou sobre a chegada do catolicismo desde o tempo de sua infância, da amizade de seu pai com católicos, relatou que os dias de santos eram promovidos já na sua infância, com festividades, cultura caipira, envolvendo alimentos e festividades, que também somaram aos hábitos comunitários de festejar, reunir amigos, dividir-se alimento. Sobre o tema religião, comentou que via a evangelização como problema, envolvendo a proibição do idioma – dado que se contradiz, evangélicos entrevistados relatam que atualmente se faz o uso da bíblia traduzida no idioma, como os cânticos de louvor na língua *terena*. Acerca de outras proibições, citou o desestímulo às danças tradicionais e a interdição ao uso da “roupa de índio”, dizendo ainda que o catolicismo mantinha uma posição mais respeitosa em relação à cultura *terena*. Ressaltou que a divisão entre diferentes religiões dividia a população, retirando a autoridade tradicional que tinham os caciques e em contrapartida os líderes evangélicos passaram a ocupar posição de diálogo de destaque com a comunidade, a partir dos anos 2000.

Questionado sobre a espiritualidade tradicional, disse que muitos vão a cultos evangélicos ou missas, mas também se consultam com a pajé, que habita outra aldeia na terra indígena. Novamente, a transição entre diferentes segmentos se mostrou. Disse perceber que a espiritualidade *terena* não tem muita expressão, em relação aos *guarani*, que geralmente têm, em suas palavras, uma relação de sonhar com a espiritualidade. As trocas com os *guaranis* mostram-se presentes não só no casamento, mas também com algumas práticas espirituais, por exemplo a visita de alguns *terena* nas aldeias *guarani* do litoral a fim de buscar iniciações espirituais.

Chicão relatou que a entrada de evangélicos na aldeia se deu em período em que um chefe da FUNAI tinha muita autoridade, no mesmo período quando o antigo cacique se mudou e fundou uma outra aldeia (2001, 2002), Ekeruá, e foi necessário que retirassem a autoridade do chefe da FUNAI para retomarem a liderança na aldeia. Em relação a isso, a presença do não indígena e a imposição da alteração da organização social se repetiu, dessa vez uma luta clara contra uma invasão. Foi dito que o pastor que então havia se mudado para a aldeia era um não indígena, colaboradores relataram que ele agrediu moradores, como pregou sobre a dança, pintura e curandeirismo serem práticas diabólicas.

A realidade atual é outra, com pastores indígenas morando nas aldeias, sendo por exemplo o cacique da aldeia Tereguá um pastor evangélico. Outro informante relatou “Mas as vezes as famílias católicas só ajudam os que são seus amigos, e esquecem o resto. Aí o evangélico acaba ajudando só quem é também e daí por diante”.

Tito também discutiu amplamente a questão religiosa: “Sou católico, antigamente aqui tinha bandeira de São João, São Sebastião, São Benedito. A religião antes tinha pajé, tinha um chefe que deixou entrar evangélico, aí foi dividindo esse negócio dos mais velhos. Meu pai era um índio velho, ele benzia, tirava ferida, dente, curava.”

“Depois que entrou evangélico acabou com tudo, não é fácil acompanhar evangélico. Nosso índio aqui, tem os que é pastor, tiramos um que era pastor não índio, agora o que tem é índio. Tem diferença o evangélico que é índio. Tinha um senhor que fazia trabalhos, e os filhos ficaram evangélicos, veio um pastor que andava com eles e virou evangélico. Eu não sei porque mandam fazer igreja.” Falou sobre o papel do pajé, “Esse homem eu já machuquei o pé, e ele uma vez tirou, um espinho que estava preso no meu pé só com uma faca e um remédio, não sei do que era. Pajé fazia remédio, tinha conhecimento do mato. Fazia remédio pra todo mundo, e curava com gesto também. Mas que aqui não tem a erva que tinha lá pra fazer o remédio. É algo que talvez os *guarani* conheça, que podíamos aprender.” Nesse contexto, implica a mudança geográfica e a restrição nas práticas de curandeirismo, como a possibilidade de

realizar trocas para que se renovem as práticas de alguma forma. Também mencionou, cabe ressaltar, a importante diferença entre o evangelismo praticado pelo indígena e o praticado pelo não indígena.

Seu filho Leandro, também presente na conversa, apontou: “Mas tem evangélico que questiona se as práticas são de deus. Mas se não tá fazendo o mal como é do diabo? Os evangélico afasta o pajé, ele fica isolado, aí ninguém pode procurar ele porque fala que não é de deus.” Tito completou: “Fazia a reza, usava o penacho, e olha... acabou mesmo. Não é que queremos que pessoas de fora, quem não conhece, chega aqui dentro. Não adianta, tem que abrir o olho do índio, tem que preservar”. Nessa relação, a presença do branco se dá de forma dupla, onde a figura do evangélico se dá como a de um branco interessado em conversar, mas que ao mesmo tempo oferece algum tipo de violência onde se apresenta, uma sutil proibição do caráter indígena.

Dário, conhecedor da língua e que disse valorizar as tradições de sua cultura, também disse ser evangélico, “não adoro o barro, né, dizemos que o católico acaba adorando o barro, as estátua feita de barro”, “as religião, de *koixomuneti*, acaba adorando imagem também. Eu nunca fui assim, eu sempre rezei só pra deus mesmo. Deus é o mesmo, as imagens, cada hora é uma, acaba confundindo as pessoas, por isso não sou católico”. “Mas na igreja se canta na língua, se fala a língua, e posso ir na igreja evangélica com roupa de índio. Não tem problema isso”, mostrou também uma bíblia impressa no idioma *terena*, traduzida, “o importante é preservar a cultura”. “Também tem o feiticeiro, que pode fazer o mal, e tem o curandeiro, que faz os remédios com plantas. O curandeiro ainda tem muito por aí”. Sua fala permite imaginar a possibilidade de preservar as marcas da cultura ainda que modifiquem as práticas religiosas.

Sobre esse tema, outro casal de informantes relataram conhecer uma pessoa que fazia “trabalhos” e se tornou evangélica, mas que ainda fazia remédios com as plantas. Sobre a religião evangélica, foi dito “eu vivia perdido no mundo, cheguei a ser baleado, me envolver com crimes, bebia muito todos os dias. Depois, fiz a passagem nas águas, o batismo, e me encontrei, parei de beber. Hoje me importo com as pessoas, com minha família, e quero que elas também se encontrem como me encontrei, as pessoas ficam perdidas e não querem saber de nada, só de álcool, de ser mais que os outros”. O “estar perdido” e a relação com uma retirada de estado de desamparo implicado na imersão em um sistema religioso pareceram evidentes, ainda que às custas de identificar a antiga espiritualidade a algo negativo. Da mesma forma, a inveja é vista como um perigo e apontada como algo a ser evitado. Prejudicar alguém, colocar alguém para baixo, vai contra a prescrição do ancião Protásio de que se ande bem entre seus iguais. Protásio, que possui 92 anos e conta com o elevado número de cerca de 60 netos na

aldeia, e de quem muitos que conheceram o pesquisador perguntavam, “já falou com o seu Protásio? É bom que ele aprove a pesquisa”. Ao ser questionado sobre o conselho mais importante que poderia dar aos jovens, disse: “Andem direito no meio de seu povo. Não queiram ser mais que o outro”. Disse que se todos cuidarem um pouco de si e um pouco do outro, era possível viver bem. Falou ter mais de 30 netos, que vivem dentro e fora da Terra Indígena. Falou do contato com os mais jovens, disse que muito havia mudado. Após ouvir sobre a pesquisa, mencionou que o problema que a população enfrentava era quando “um quer ser mais do que o outro”. Falou da necessidade de cuidar um pouco de si e um pouco do outro “eu planto o milho, e me alimento com ele, e alimento meus porcos, e com isso os porcos também me alimentam”.

Talvez essa fala seja um marcador importante para poder se vislumbrar para além das identidades imaginárias criadas na divisão entre religiões, uma solução possível para o contexto atual, mas que certamente exige também que se atravesse pelas marcas de uma inveja recalcada – e acima de tudo, a inveja do não indígena.

Tomando o tema da religiosidade, afirmou ainda que “a religião não acaba com a cultura. Às vezes o pajé te ajuda na hora mas pode te fazer mal depois, sentir inveja, te prejudicar, eu já vi muito isso”. Assim a igreja evangélica parece ter um papel missionário de “purificar a cultura”: “A igreja preserva também a cultura, porque lá se canta no idioma, então não impede de preservar cultura”, argumenta uma colaboradora.

Entre as diferentes faces da cultura local, o pesquisador também entrou em contato com o catolicismo, durante uma festa junina, dedicada a São João, promovida pelo cacique, que reuniu amigos e familiares de toda Araribá. Nessa ocasião, foi observada a importância dos eventos festivos para a manutenção do contato entre as famílias, a reunião das diferentes gerações, e a tradição católica, “minha mãe sempre fazia essa festa, e rezava o terço antes de começar a festividade”. Durante a noite, acendeu-se uma fogueira, decorou-se o ambiente com bandeiras e uma imagem de São João, e se serviu comidas típicas da cultura caipira, como o “puchero”, um ensopado bovino, prato típico das aldeias do Mato Grosso do Sul, e se assou batatas doce nas brasas. Marcas da cultura tradicional se apresentaram em meio à festa católica.

Em dada ocasião, o pesquisador assistiu a um ensaio de *street dance* praticado por jovens entre 12 e 15 anos, que dançaram uma música evangélica, “vamos apresentar na igreja”. Alguns troçavam sobre namoros, sobre a ideia de casar cedo e de se formar. “Eu quero ser médica”, disse uma jovem. “Quero ter filhos”, dizia outro, questionado por Cláudio. Dessa forma, ainda que as dissidências religiosas são tomadas como causas de segregar grupos da

comunidade, seu papel de proporcionar um campo de convivência e trocas sociais são explícitos.

Por vezes, prescrições sobre a forma de preservar a cultura ou as tradições foram ditas. Desejos, memórias e direções. Em dada ocasião o pesquisador questionou Tito se às vezes passeava no Mato Grosso do Sul, sabendo que sua família era de lá: “por mim fico do jeito que sou, ficar mais no mato ainda. Antigamente era caça, pesca, acabou o mato. Você vê por lá, Mato Grosso, também acabou o mato, virou tudo capoeira. Aqui tinha até macaco quando cheguei, acabou tudo, fazia muita queimada, fazer todo ano estraga a terra”. “Conversas na beira do fogo, a dança, meu pai era cacique da dança, faziam a pintura vermelha e azul, e os vermelhos sempre ganhavam, o que dançava mais bonito ganhava. A dança é antiga mesmo, não tinha enfeite como tem hoje. Minha mãe sabia o que cada coisa significava na dança.” A dança do bate-pau se fez presente como marca de beleza, união e tradição. Marcas culturais que parecem servir da mesma função que a língua, permitindo acesso a um caráter singular do universo *terena*. Discutindo formas de preservá-los, referiu:

“Conselho que dou para os filhos é ficar aqui nessa aldeia mesmo né, fazer o quê lá na cidade? A linguagem também é bom, eu falo na linguagem, os filho falam um pouco, e cada vez mais tem pouco que fala. Tem expressão que é diferente do português, eu prefiro falar a língua.” A menção de que ao se utilizar o idioma, se dá sentidos únicos que estão relacionados ao modo de vida da cultura, e a possível perda que usar somente o português pode trazer foi destacada. A tarefa do jovem de cada geração seria de passar por esse processo de envolvimento com a cultura e assim apropriar-se da terra. “O meu filho (referindo-se ao cacique) anda com o colar, sempre, mostra o orgulho que tem né. Dia 19 de abril tem a dança e os pequenos tudo dançam”.

Dário, que é conhecedor e falante fluente do idioma *terena*, auxiliou o pesquisador amplamente em relação a algumas expressões que contribuíram para a pesquisa. Apontou significados de termos que aparecem na literatura antropológica – mostrou também que alguns dos termos usados na região de Araribá são diferentes dos usados tradicionalmente no Mato Grosso do Sul. Deu importância a mostrar termos como *Chané*, significando “gente”, *Ituko 'Oviti* significando “Deus”, *Undixá*, índio; *Purutuyé*, brancos; *Kopenoti*, morador antigo. Também falou da importância da dança, “o jovem tem que aprender a fazer a dança, ela é uma marca da nossa cultura”, “meu pai era cacique na dança, aprendi muito com ele. Ele morreu, mas eu vejo isso como se ele estivesse viajando pra uma viagem sem volta, mas não está morto, eu sinto como se ele não estivesse morto”, e o caráter sagrado dos pássaros “Ouvir o canto da ema, meu pai dizia que quem ouvisse o canto do pássaro no céu teria uma vida longa. Ele ouviu,

eu nunca consegui ouvir. É um pássaro que se pode ver nas estrelas no céu à noite numa época do ano. Os galos cantam pra essas estrelas à noite”, “O bem-te-vi também foi sagrado, está na história da nossa origem”. Cláudio também mencionou como os pássaros são considerados sagrados. “O bem-te-vi é sagrado”. Em outra ocasião, um colaborador menciona que avistar a presença de um pássaro específico trazia um recado, como o da morte próxima de alguém no futuro. Foi o caso da morte de um ancião, quando um morador disse “eu vi na mesma semana o pássaro voar em direção a casa do senhor, ele já estava nos avisando”. Cláudio citou com orgulho especificidades da cultura, “uma árvore que tem ninho de passarinho, a gente não pode cortar. É considerado sagrado. Os fazendeiros não ligam para essas coisas”. Uma benzedeira, apontando para o seu penacho de ema, questionou o pesquisador, “onde está a ema?” Quando ele respondeu “A ema vive no Mato Grosso” ela sorriu, negou, e apontou para o céu.

Muitas das atividades visadas para os jovens, da escola e das igrejas, envolvem a relação com a terra. Muitos se iniciam nas práticas de cultivo, em 2017 uma horta foi plantada dentro do cercado da escola indígena, em um projeto para ensinar o cultivo para os jovens. A relação com a terra foi diversas vezes repetida como sendo “algo de nós *terena*, o *terena* gosta de plantar, de mexer na terra”. “Quando cada família tinha sua hora, era mais feliz, hoje nem todo mundo tem tempo pra isso”.

Na escola há percepção da diminuição do ensino da linguagem, “Se ensina algumas palavras que ninguém nunca usa. Enquanto isso existem idosos na aldeia que só falam o idioma”. Apesar disso, na dança Bate-Pau que ocorre nas comemorações da semana do Dia do Índio, se observa que mesmo as menores crianças que conseguem acompanhar a dança são incluídas na prática pelos professores, e os ensaios que antecedem a festividade é motivo de reunião de toda a comunidade.

Muitos relatam não saber exatamente os significados da dança, mas todos concordam sobre os muitos sentidos, “tem muita história com a dança, tem coisa espiritual, é antigo quanto a guerra com o Paraguai, e na verdade é mais antigo ainda que isso, carrega toda a história”. Tito menciona, ainda no primeiro contato com o pesquisador, “Essa dança aí é... muito espírito sabe? Dança do... é a guerra deles né.” A censura em sua fala logo mostrou estar interpelada pela presença das novas religiões. “Meu pai era um índio velho, ele benzia, curava dores de dente, minha mãe também trabalhava com plantas, porunga. A porunga chama o.... trabalha com Deus né. Agora chama mais o médico, antigamente era com benzedor mesmo. Aqui tinha um pajé chamado João Pitoco, era pajé mesmo. Veio de Cachoeirinha, vinha gente até do Rio de Janeiro atrás dele.” Quando menciona que “não tinha religião do indígena, mas tinha pajé” mostra a permeabilidade da cultura com a espiritualidade, a própria divisão que a noção de uma

religião implica, em separado da vida social. “Antigamente tinha o chefe, Tamar, chamava. Não deixava entrar ninguém aqui. Aí entrou, foi iludindo, esse negócio de evangélico. Tem muita igreja hoje aqui, e repartiu sabe?” Há um boicote da parte dos evangélicos em relação a essas expressões tradicionais, que justamente por não trazerem uma distinção clara entre o que é espiritual e o que é vida cotidiana, arriscam um não-limite de rechaços. Irineu traz uma fala profundamente concernida sobre a questão.

Uma vez eu estava em uma casa e tocou uma música *terena*, um ritual *terena*, e alguém falou “tira isso aí, que isso é do Saravá”. Um dia um primo chegou e me perguntou “Como a gente pode resgatar a tradição do *Koixomuneti*.” Eu respondi, o que você quer, um símbolo? Ou buscar a raiz? Porque se quer buscar um símbolo a gente faz a maraca, um penacho, canta qualquer música. Mas se quer buscar mesmo a raiz é difícil. Porque minha avó era *koixomuneti*, e a gente não sabe quem que ela deixou, porque é uma coisa espiritual, é uma coisa passada. Não sabemos se é eu, Chicão, Paulinho, o Lê, meu irmão, minha irmã. Porque foi uma coisa passada. E é uma coisa espiritual...
(...)coisas assim que uma pessoa comum não conseguiria ver.

“É isso, ser for um símbolo é fácil, se for só pra fazer apresentação é fácil. Mas não é isso que a gente quer”, diz, mostrando a particularidade do que era vivido na aldeia “tem a língua, a resistência, a igreja, as coisas necessárias. Os remédios, buscar as garrafadas.” “...se a gente conseguisse montar uma parceria, montar essa casa *koixomuneti*.” “(...)Essa lacuna é um lugar que está aberta dentro da aldeia, e que tem que ser preenchido”. Essa lacuna foi apontada diversas vezes, um colaborador menciona “eu li a bíblia um monte de vez. Não é a bíblia o problema, mas muito do que tem na igreja é gente querendo usar a bíblia pra mandar. Aí quer falar um monte de coisa, usar isso pra ser mais que o outro aqui dentro. Por mim não entrava, tinha que tirar toda igreja aqui, porque é mesma coisa que vender bebida aqui dentro”. “A pessoa as vezes para de beber, mas fica embriagada do evangelho”. Essa associação entre a bebida revela uma face curiosa dessa relação, dado que um dos principais motivos que nos discursos comuns justificam a presença da igreja para salvar as pessoas do alcoolismo. Talvez lance luz a um sistema mais complexo de docilizar o indígena, na fala de Irineu “A igreja em si trouxe um ponto positivo, um grande benefício. Trabalha aquele lado humano. Se aquele que bebia não bebe mais, e muitos que bebiam deixaram de beber”, como de Cláudio “As pessoas brigam, buscam solução violenta, retaliações quando se afastam de Deus”. A que ponto isso não opera como uma máquina semântica de fabricação de “brasileiros pobres”? Se insere a

comunidade no universo não indígena, como a se esperar pela recompensa, pela crença do milagre e no prêmio – civilizado – nesta vida ou na próxima. Ao indígena está atribuído a violência, é velado que o não indígena seja também violento – como no próprio caso do pastor que agrediu moradores da aldeia. As drogas, o fumo, o álcool já foram então mencionados como sintomas, preocupações cifradas de uma cultura doente, talvez neste âmbito esteja presente uma violência silenciosa exercida pelos não indígenas, temores cuja solução passam pelo não indígena por via da religião e da saúde médica.

“Mas em contrapartida, fica difícil desenvolver e continuar a cultura *terena*, quando vai fazer um ritual *koixomuneti*, tem boicote. A dança do *kpahe*, uma dança de cunho espiritual. O próprio ritual da lacrimosa, no velório em que vi, percebi que muitos ficaram estranhando” opõe Irineu. O jovem Tiago conta de suas impressões, dizendo não frequentar igrejas:

Não... eu ia na igreja universal, com minha mãe, ela não vai mais em nenhuma, então... Ela começou a ir de novo mas não muito, e tem muita igreja aí. Tinha uma que a maioria vai, mas tem essa divisão, as brigas, dentro da mesma religião igrejas não se dão bem com a outra. Tem esses... boicotes, tenho amigos que caçoam um do outro por causa disso, brincam, mas também não vão quando tem alguma coisa porque é da outra religião. Tem a divisão dos casamentos (restrita a membros de cada igreja) por isso também.

Dividir parece percebido como uma estratégia para conquistas – “É absurdo cinco igrejas para uma aldeia de duzentas e tantas pessoas”, menciona uma pessoa, o mesmo é dito sobre a política “Se as pessoas se unissem aqui, poderíamos reivindicar muito mais nossos direitos”. Tiago compara a divisão dos casamentos de hoje com as histórias que ouvia sobre os casamentos tradicionais, “... o cacique casava os dois, tinha uma rede, e tinham que deitar nessa rede. Se a rede cedesse o casamento não ia dar certo...”. Irineu insiste que os mais velhos da aldeia são verdadeiras “bibliotecas orais”. Fala da necessidade de se registrar suas memórias antes que se perca, ao mesmo tempo que é necessário manter também a prática da tradição de transmissão oral. Ele fala sobre o livro do mito de origem *terena* que escreveu, a pedido do pai falecido.

Quando o meu pai, viu que a história estava sumindo, viu que o mito estava sumindo, me pediu, eu trabalhava com história e ele disse “Filho, não tem como ajudar a gente?” Foi de onde surgiu o livro. Agora o mito está eternizado, o mito está aí, registrado. Só

que tem que buscar essa tradição da oralidade novamente, buscar também essa transmissão pela oralidade, os pais passando para os filhos, para que essa tradição não venha a desaparecer. Porque já aconteceu de muitas histórias, tradições sumirem depois da chegada dos europeus aqui. E a preocupação do meu pai, e a minha era do mito sumir. Ele é da identidade e da história do povo *terena*, enquanto uns falam da história de Adão e Eva, mitos gregos, é como surgiu os povos segundo a tradição *Terena*. E isso tem que ser respeitado, conhecido e democratizado para a sociedade. E a sociedade entender que o *terena* e os indígenas tem a sua história, tem os seus mitos e tem que ser respeitado.

Irineu, que cresceu na cidade de Bauru, mostra o percurso árduo e o esforço de construção da narrativa de sua identificação com os *terena*, como no sobrenome que criou a partir da fala do pai, com o qual registrou o filho “Ah, eu uso Nje’a, que é na língua *aruak* e significa ‘filho meu’. Foi um nome dado pelo meu pai e eu dei para o meu filho. Registrei num documento mesmo, para ele carregar essa linhagem *terena*. É uma nomeação...” O pesquisador questionou sobre o movimento dele a partir do estranhamento que sentiu ao ser chamado “índio” na portaria da sede da FUNAI. Ele buscou explicar essa trajetória.

(...) Eu digo que a minha vida é um retorno também. Porque o desejo... eu sei algumas palavras em *aruak*, mas o desejo de falar o *aruak* é muito grande, porque não é o aprender *aruak*. É desenvolver isso que está dentro de mim. É o que está aqui dentro. Então a cultura *terena* tá aqui dentro. É buscar... que essa cultura aflora. E você falou dessa lacuna, e eu vi essa lacuna! E eu sei que é uma semente que está sendo lançada, e eu entrei nessa lacuna pra preencher ela, então o que está acontecendo, estou buscando parcerias.

A pauta colocada é de uma complementaridade da língua, e de uma poética que se pode alcançar através da mesma. A língua como algo que carrega o caráter *terena*, e que se mostrou muito importante para compreender as questões do campo e diante das quais houve ressonâncias e repetições. Cláudio, Tito, ambos também mencionaram a qualidade particular da língua de dar acesso a sentidos que não são possíveis no português.

Sobre este contato com formas de expressão da cultura, Irineu relatou sobre uma experiência que o marcou.

(...) tive um encontro com a família lá do meu pai em 1983, e encontrei meu avô, pai do

meu pai, falecido, e ali a gente encontrou o meu avô, que disse que queria conhecer os netos e ali ele chorou muito. E eu nunca entendi aquele choro dele. Eu fui entender agora que era um ritual chamado Lacrimosa, e eu pude entender... Do tempo que tenho ido na aldeia nunca tinha visto esse ritual. É um ritual que é praticado quando encontra alguém, e quando morre alguém. No... minha tia Araci, no enterro dela, tive o prazer de ver o ritual, a mãe do Tinho fez o ritual, aquilo que eu imaginava ela fez. Aquilo que em 1983 meu avô fez com a gente, e era que ele estava feliz de ter reencontrado aquilo que tinha desaparecido, e ali ele fez, e a partir daquele momento a gente começou a vir pra aldeia, e começou...

Diferente do que no velório da minha tia Araci, que foi um ritual de despedida, ela fez o ritual foi pra mostrar que ela foi uma pessoa boa, que todos vão sentir saudades. Muito bonito o ritual.

A composição que Irineu fez, do estranhamento diante do não indígena, remete ao incompreendido de suas próprias memórias, pela qual buscou, mencionando o momento que “a gente começou a vir pra aldeia”. Ele explica a saudação lacrimosa: “...a despedida e o encontro. Um chorando de felicidade e outro de tristeza. O Lacrimosa é isso. Eu não sei se já teve a oportunidade de ouvir sobre isso, e o *terena* tem isso”. Existem arranjos antropofágicos, movimentos que devoram as marcas da alteridade e encadeiam um devir – partes paralelas e independentes mas que em contato, mudam juntas. Entre ser chamado “índio” e relembrar do ritual do avô e sua função, traçou um trajeto em direção a marcas recalcadas.

A iniciação espiritual parece ocorrer dentro de igrejas católicas, evangélicas, ou nas matas. Algumas vezes, se mencionam os sonhos dos *guaranis* e a capacidade potencial de que se recuperem memórias e se criem destinos através de seus sonhos divinatórios. Fala-se sobre as matas dos *guaranis*, sobre o conhecimento de raízes, e a forma de aprender e transmitir esse conhecimento. A igreja evangélica menciona passagens pelas águas, milagres que humanizam e criam vínculos humanos, promove visitas e intercâmbios entre os crentes. O catolicismo promove grandes festas e encontros regionais, momentos de comoção e divisão do alimento e o vínculo com a população rural que rodeia a terra indígena. Há movimentos de adoecimento e cura, diferentes estratégias e remédios. Uma benzedeira disse ter aprendido a se curar com os espíritos quando estava doente, a muitos anos atrás. “Eu era nova, nunca mais usei remédio. O espírito é o remédio”. A relação entre o processo de adoecimento e o remédio parece acompanhar a das angústias culturais e a possibilidade de permitir se permear por essa espiritualidade.

O cacique quis também mostrar a roça comunitária e o cemitério. Foi feito um longo trajeto pelas estradas de terra ao redor da aldeia, passou-se por uma antiga fazenda onde existe uma capela arruinada e uma venda – o cacique conversou com os sitiantes e relembrou memórias, falou do passado quando a região rural era mais habitada e movimentada – depois passaram pela vasta colina onde uma roça comunitária estava sendo cultivada, e seguiram até o acesso ao cemitério da Terra Indígena, fica no lugar mais alto de toda a região, na sombra de uma árvore frondosa. “Tem muitos mortos aqui, todos de todas as aldeias, é dito que o cemitério não pode crescer de espaço, ou aumentaria o número de mortos”, explicou, apontando para uma cerca de arame que demarca os limites do cemitério. No dia da visita o cemitério estava cheio de ervas daninhas, o cacique e o pesquisador passaram cerca de uma hora as arrancando com as mãos, ele demonstrou incômodo e mencionou que o lugar parecia abandonado. Chicão demonstrou um grande interesse em cuidar dos mortos e prestar homenagem aos ancestrais, cabe mencionar que essa visita foi após o dia em que participaram do ritual *Oheókoti* mencionado. Apontou para um único túmulo com chocalho e colares “Ele vivia de ser indígena, vivia do artesanato que fazia”. O cacique mencionou não ter participado antes de um ritual daqueles, disse ter ficado interessado após o pesquisador relatar interesse em conhecer. Falou da responsabilidade e dos traumas que envolvem entrar em contato com os mortos, e que o papel de cacique envolvia ouvir a demanda de todos, as dificuldades da comunidade. “As comunidades aqui são bem separadas, podem passar a vida inteira separados, mas somos todos juntos na morte, é um cemitério só para as quatro aldeias”.

4.7 Escola: a primeira fronteira

A escola na aldeia Kopenoti parece aparelhar um mecanismo de conformidade e reconhecimento com as políticas públicas e o movimento político indigenista que visa a democratização do conhecimento. Na prática, o contato com o campo da educação mostrou uma clara diferença entre os processos de aprendizagem, os ideais da educação, e a escola enquanto instituição e conseqüentemente campo de reivindicação de direitos ou posicionamento político – entre as famílias e entre indígenas e não indígenas. Em todos esses níveis se pode investigar o que é significativo para a aprendizagem indígena *terena* e de que forma ocorre. As previsões institucionais e a realidade prática foram tomadas como eixo, assim como as relações e intercorrências com a população *terena* do campo estudado e outras experiências de ensino e aprendizagem indígenas. Assim, buscou-se um olhar tanto para a aprendizagem tradicional nativa como para a educação regular a partir das questões reveladas ao pesquisador. Considera-se também a situação de miséria que as escolas no Brasil se encontram, no sentido de um desamparo de apoio político e de projetos de inovação e investimentos.

Já foi mencionado que a aprendizagem que ocorria através do convívio familiar, e posteriormente atribuída à escola não parece ter ocorrido de modo simples. A resistência é evidente, como mencionado pela pesquisa de Adsuara (2016) em que um jovem relatou que seus pais não queriam que estudasse na escola, para que não perdesse a cultura, sugerindo um papel de assimilação na função da educação no formato não indígena. Ir para a escola implica abandonar a cultura. A citação de Cláudio sobre os jovens com quem conviveu merece ser retomada. “Os jovens não querem saber de ser indígenas. Têm vergonha de contar que são. Têm outros que têm orgulho e falam que são índio em qualquer contexto. Também, pode intimidar, dar vergonha falar de si mesmo, diante de gente que não conhece”. Isso se mostrou possível de relacionar com a realidade dos alunos que frequentam a escola pública em Avaí.

Foi preciso então supor o despreparo do ensino público ao lidar com esse segmento da população, quanto especialmente ao desconhecimento dos fatores étnicos nele implicados no ensino de populações indígenas, uma omissão grave considerado o multiculturalismo nacional.

A realidade observada sobre a aprendizagem dos *terena* já havia apontado que no Mato Grosso as crianças têm a liberdade para circular pelos espaços da aldeia, relacionar-se com adultos e outras crianças – permitindo uma compreensão das formas de relações em que a comunidade estabelece. A tradicional ausência da preocupação de ensinar as crianças, de forma que se espera outro intervalo de tempo para que a aprendizagem ocorresse, em comparação ao

processo educativo da escola regular também foi observada. A integridade de vivências na comunidade se contrasta com o isolamento em espaços e tempos específicos em que ocorre a aprendizagem no mundo urbano, aos modelos das escolas presentes não só em Avaí onde se dá o ensino médio como o fundamental dentro da própria aldeia. Outro ou simplesmente dentro do plano letivo previsto nos cronogramas escolares. Isso já implica que a própria organização do mundo urbano está divergente do processo tradicional de aprendizagem *terena*, o que sugere a compreensão da dificuldade de adesão escolar mencionada pelo cacique e pelo professor Moisés, como dos coordenadores da escola em Avaí.

O papel tradicional da família na educação e aprendizagem infantil parece subjazer nas práticas cotidianas da aldeia. A liberdade de participação no cotidiano familiar, seja nos eventos como no acompanhamento de trabalhos domésticos ou comunitários é presente, intercalada porém pela necessidade de se frequentar a escola. Outras interferências envolvem os aspectos da vida rotineira, em que muitos pais trabalham fora de casa ou mesmo fora da aldeia o que impede a permanência dessa forma de relação entre pais e filhos. A própria organização e denominação dos períodos da infância e adolescência parecem divergir.

A população *terena* de Kopenoti tem diferença em relação às crianças do ambiente escolar não indígena, com exemplo de aspectos da vida comunitária: jovens que seriam considerados adolescentes trabalham, casam-se, viajam sozinhos, realizam vendas e trocas. Isso poderia ser um facilitador para o ajuste ensino superior de alunos indígenas, ao mesmo tempo que no ensino escolar fundamental e médio um limitador em relação às liberdades que alunos regulares não possuem. A inadequação aos aspectos formais esperados pode ser fator excludente em ambas as instâncias educativas.

Há desconexão entre atividade escolar e a vida na aldeia, êxito escolar em forma de garantia profissional e status na sociedade do não indígena foi diretamente associado pelos colaboradores, e indígenas com uma formação média buscavam se inserir em órgãos públicos, bancos, prefeituras, Estado, Exército, Institutos Nacionais. Há indicações de cargos e envolvimento político, sempre acompanhados de queixas da parcela da população que não os têm. Como discutido anteriormente, muitas vezes esses valores implicam processos de produção de miséria dada a negligência aos aspectos culturais em detrimento da incursão por valores não indígenas.

Outros jovens interlocutores relataram que quando buscavam uma formação, era importante pensar na forma com que poderiam contribuir para a comunidade. Disse que nem sempre esse contato com o não indígena é fácil, e que talvez na universidade seja mais fácil ser recebido, mas que existem também as dificuldades do deslocamento, sendo que muitos estudam

à noite e viajam de ônibus até a cidade para estudar – relacionado ao custo material e temporal dessas trocas, suas implicações na vida na aldeia em contraste. Também se supõe, sempre que citada a formação, a iminência de incursão nas práticas de consumo e trabalho, inserção na realidade mercadológica externa – que já mostrado em análises anteriores, implicam angústias atuais vividas pela população da Terra Indígena.

Conforme citado, o cacique durante sua graduação a cobrança dos professores na universidade em relação ao desempenho também não era diferente da do não indígena, o que fazia com que muitos desistissem do estudo antes de se formarem. Nesse caso a assimilação como projeto pedagógico do não indígena implica a cegueira ante às possíveis diferenças quanto ao aprendizado, sejam eles nas diferenças idiomáticas como nas outras possíveis dificuldades implicadas nas diferentes formas de aprendizagem. Também foi relatado que em muitos casos era necessário um “chacoalhão” para que um jovem desperte para a dificuldade que é estudar e as barreiras a serem transpostas caso ele realmente deseje por isso.

Já foi mencionado que na escola a língua é apresentada aos jovens, mas não praticada até à fluência. Além disso, os relatos de interlocutores da comunidade e das lideranças é de que a frequência de alunos nas aulas é volúvel, mesmo a escola sendo situada no interior da aldeia e próxima das moradias das famílias. Isso foi apontado como uma ameaça à preservação de costumes tradicionais e pode ser entendida diante do que mostra o relato do estudo de Adsuara (2016), ir à escola é abandonar a cultura. Isso foi relatado por pessoas de diferentes gerações. Existem relatos de professores e do cacique sobre o pouco envolvimento dos pais de estudantes indígenas com a escola, e da parte dos professores não indígenas a suposição de que os alunos vindos da TI Araribá são suficientemente urbanizados a ponto dessas questões serem irrelevantes. A palavra “aculturado” foi escutada mais de uma vez.

Ao mesmo tempo, investigando-se a relação entre estudantes indígenas e professores e alunos não indígenas no ensino médio, que é realizado no município de Avaí, localizado a poucos quilômetros da aldeia, observou-se a ausência de uma reflexão sobre o ensino com povos indígenas por parte do corpo docente, como também por parte dos próprios alunos, indígenas e não indígenas. Alguns professores que conversaram com o pesquisador relataram da necessidade de que se fomente mais essa discussão, apontando um apagamento que pode fazer confundir o papel da escola para esses indivíduos.

Contrariando essa suposição de semelhança desses indígenas, foram apontados traços que diferenciam esses estudantes indígenas de outros estudantes que frequentam a escola municipal de Avaí. Professores e funcionários os descreveram como mais quietos que os outros alunos, com o estranho hábito de gargalhar em dadas circunstâncias, e com a peculiaridade de

quase nunca fazerem perguntas aos professores – como já mencionado sobre a relação entre jovens e adultos, e jovens indígenas e não indígenas.

Observou-se uma minoria que interagiu com os alunos não indígenas, em particular os alunos do primeiro ano do ensino médio passavam o horário letivo em grupos de indígenas, interagindo mais entre si – os do segundo e terceiro ano mostraram-se mais afeitos a conversar com os outros alunos não indígenas. Relatos de campo de pais de alunos indígenas, como de alunos indígenas sugeriram que existiam opiniões preconceituosas em relação aos grupos indígenas da região, como em relação aos alunos indígenas, que supostamente não teriam o mesmo empenho e ambição que seus colegas não indígenas. A escola mostrou então seu papel em encarnar o lugar da cultura em que se identificar como indígena é insustentável.

Aparentemente, a concepção de ocupar o lugar de minoria implicou criar dificuldades de se expor como indígena. A proibição de ao ser indígena impôs a necessidade de ser assimilado à nação, sendo possível que isso ressoe ainda hoje como uma tensão entre ter direitos e poder reivindicá-los e sofrer a pressão de um imaginário social que coloca o indígena como inferior na sociedade. As diferenças sobre a forma de aprendizagem exemplificam, como a citação de Cláudio já mencionada “Tem o jeito indígena de ser quieto, de não perguntar. Eu na universidade às vezes voltava pra casa com dúvida sobre a matéria, porque é costume não ficar perguntando, algo que o branco faz normalmente”.

Como também de acordo a citação de uma jovem estudante do ensino médio, Laíse, explicando ao pesquisador a diferença entre o que aprendia com os mais velhos e o que aprendia na escola, “Conselho a gente não recebe. A gente vai vivendo e fazendo o que quer, o que precisa. O conselho vem só quando você faz errado, pra você poder melhorar.” Ambos os exemplos mostram o contraste entre o aprendizado realizado pelo “fazer” e o aprendizado realizado nas escolas regulares. Quando Luzia, que cursava então biologia em Bauru menciona também: “muitos (na universidade) achavam que eu não era indígena, não reparavam nisso e se surpreendiam quando descobriam”. Essa relação mostra outro dos casos de apagamento ou não reconhecimento da identidade indígena por parte do não indígena, e parece remeter ainda à suposição de que as intenções implicadas na motivação da aprendizagem e a forma de aprender devem ser, portanto, iguais. Em suma outro impeditivo para uma participação imersiva na experiência com as instituições de ensino.

A tensão na relação com o não indígena e por consequência sua forma de conhecer o mundo questiona como a educação se situa como campo de conflito de interesses, possibilidades e impasses, e quanto serve para subordinar o indígena a uma lógica externa à própria cultura. “A escola aqui dentro é uma forma de receber apoio e sermos reconhecidos

como uma aldeia indígena, dá pra entrar recursos e lutar pelo direito, é espaço de política” relata o vereador Paulinho. “Também é um espaço em que as famílias reivindicam cargos e influência aqui na comunidade”. É evidente que a escola indígena na aldeia Kopenoti possui papel político importante e constitui certa autonomia das práticas ali realizadas. Entretanto, a escuta psicológica pode desconfiar dos efeitos do ensino ali oferecido, dentre os quais se destaca a preocupação das gerações mais velhas sobre o não aprendizado da língua nativa por parte dos jovens, valor étnico de grande estima tanto na política intercultural quanto no reconhecimento da identidade cultural entre o grupo, conforme expressado por interlocutores da pesquisa.

O que a presente reflexão aponta é que o traço *terena* da livre busca do conhecimento realizada tradicionalmente por seus jovens foi interpelado pela forma de conhecimento do não indígena e pela metodologia de sua transmissão. Não opera na escola um papel de tradutor cultural, pelo contrário, a cultura demonstra-se muitas vezes atrelada a um folclore, a um conhecimento a ser citado entre outros da escola – ainda que esses transmissores sejam os próprios indígenas, que muitas vezes não se aplicam à vida prática dos alunos, reduzidos portanto a uma agenda dos conteúdos. Ao mesmo tempo, observa-se que esses conteúdos pouco têm a somar na realidade prática dos habitantes da aldeia, arrisca-se portanto ao deslocar o ensino dos valores culturais em torna-los algo mais protocolar e burocrático para um reconhecimento externo, do que experimentado. Da mesma forma, educadores indígenas não estão isentos de cometer os deslizes viciados da educação que serve a valores não indígenas. Como agravante, as práticas de educação no contato com estudantes e professores não indígenas marcam a lacuna de um possível diálogo entre culturas e aprendizado mútuo e de contato entre mundos culturais distintos.

Como apontado, as trocas interculturais entre indígenas e não indígenas – seja no formato de ensinar, como em seus valores implícitos – quando irrefletidas, põem em risco práticas que permitem a continuidade de políticas, hábitos, valores e mesmo formas de aprendizado, implicando a alienação nos regimes simbólicos e de valores do não indígena. A educação regular seguramente é herdeira do colonialismo e da exploração das chamadas minorias étnicas, e é preciso ter em vista as perdas anteriores por parte dos povos indígenas causadas por esse sistema. A politização da relação com a educação se mostra, a partir dessa reflexão, urgente, e a população da TI Araribá possivelmente se beneficiaria em pautar o campo da educação tal como movimento indígena amplamente já o faz e o planeja. Não apenas para garantir que seja possível frequentar esses meios, mas que seja possível torna-los espaços de diálogo intercultural e de garantia de direitos, para isso seria preciso porém um posicionamento em relação às próprias práticas, desde cada ator no ambiente escolar.

Da mesma forma, a reflexão também aponta para a necessidade da educação pública em subverter suas práticas e valores a partir de parâmetros sociais e étnicos mais adequados, já prevista no campo dos direitos humanos. Em uma escola pública certamente não há qualquer “fazer livre”; na escola e universidade não indígena frequentada por estudantes indígenas, onde a suposição de assimilação impede o reconhecimento da diferença; e mesmo na aprendizagem informal tradicional e familiar, que é atropelada pela lógica não indígena, e que como não é “falada” como conteúdo fundamental da cultura, passa despercebida e se põe em risco de extinção e é invisibilizada.

A escola como campo de análise mostra alojar o indígena na categoria de objetos do conhecimento, calando suas vozes. Uma escuta de suas traduções culturais particulares e o apontamento da alienação no regime não indígena mostra o risco de que os próprios professores indígenas reproduzam um ensino que é incapaz de traduzir valores culturais caso se isentem de uma reflexão nesse sentido, tornando a escola um mecanismo, como já percebido por interlocutores, uma porta de saída da aldeia e de inserção no mundo não indígena. Um matadouro de identidades? Na prática, o acolhimento de indígenas dentro do campo da educação e o reconhecimento da necessidade de que se alojem enquanto tradutores culturais parece promissor para que a educação se reestruture no âmbito das relações interculturais de forma produtiva e ética. Irineu, no lugar de professor de história e *terena* menciona: “O que se tem que dar valor é ao conhecimento êmico. Buscar nesses indígenas que estão interessados, preparados e capacitados para assumir essa lacuna que é deixada pela educação, pelos profissionais educadores, dentro do conhecimento indígena. E nada mais justo que o próprio indígena falar da própria cultura, da questão indígena.”.

5 DISCUSSÃO

Viveiros de Castro (2002) menciona a condição de distanciamentos de perspectiva, de naturezas diferentes (uma realidade de animais diferentes) implicadas em perspectivas diferentes, devora-se parte do inimigo enquanto reafirma-se a diferença sobre o mesmo, por sobreposições desencontradas. As relações de troca são fundamentais para o ser indígena nesse sentido, e as análises sobre o campo aqui dispostas tangenciam as marcas históricas desse processo sendo atualizadas. O ser *terena* é resiliente e persiste em territórios invadidos, as estratégias históricas mencionadas não se tratam apenas de escolhas do passado como também de marcas vivas, muitas vezes silenciosas, mas que se atualizam e se reinscrevem a cada pulsar, a cada vontade e desejo vivido pelos que vivem no território estudado.

A própria grafia desse processo parece dificultosa, artesanal, um caos ordenado que se mostrou ao pesquisador conforme se deram as análises. Tal como uma construção fantasística, carece de substância (Lacan, 1987) e positividade, mas cria justamente uma vacuidade que permite a expressão dessa causa narrativa, uma função subjetivante – e recomendo que seja lida não como uma evidência universalista da realidade *terena*, mas como uma construção em coautoria que revela algo da estrutura do campo simbólico pela qual os *terena* permitem se dizer e continuar sendo. Continuar sendo, ressignificando o ser *terena* em oposição a ser encerrado em uma identidade, em um processo repetitivo, constricto por um lugar estereotipado a eles atribuído por um campo cultural não indígena.

A escolha da narrativa em terceira pessoa ao apresentar os resultados mostra bem que foi preciso um terceiro momento, um reencontro com as memórias de campo, com os registros, como também com os apagamentos do eu do pesquisador para que houvesse chance de elaboração dessa memória vivida e enunciante. Lembrar, repetir e elaborar, as várias faces da análise buscando ouvir algo do enunciado e algo da enunciação que não cessa de inscrever na relação entre pesquisador e campo. A escuta da multiplicidade de sujeitos dispostos e a possibilidade de uma escuta analítica diante desse Outro.

Da mesma forma, a dificuldade maior em realizar esse trabalho foi encaminhar encerramento, pois a escuta pareceu sempre direcionada a uma desconstrução do indígena *terena* tal qual ele se narra, sempre há virgulas, algo a completar, e a fala dos participantes para além do que foi dito sempre havia algo mais a dizer e reverberar, entre eles e entre os registros de suas memórias na literatura etnográfica. A função da escrita implica o retorno dessa

construção fantasiosa diante da realidade, tanto do tempo, quanto da possibilidade de pontuar, marcar, encerrar finalidades funcionais.

Tais finalidades elencaram-se segundo a própria demanda do campo de pesquisa, na progressiva luta por ser indígena e ao mesmo tempo por ser brasileiro, evangélico, católico, patrão, empregado, estudante, ou quaisquer outras categorias de alteridade incorporadas na narrativa simbólica pessoal. Todos esses pontos são campos de disputa e de negociações, de conflitos e busca de sentido. Esses conflitos tangenciam o ser e não ser da identidade, o permanecer ou desistir de ser indígena, formas que respondem ao problema de pesquisa no campo da experiência social e existencial. Retomo a frase de Irineu Nje'a: "vejo também esse 'procurar algo', esse procurar algo que agrada, as vezes tem uma consequência, as vezes deixar de falar a língua, ou querer praticar, ouvir o mais velho, as mudanças dentro da aldeia e em relação a querer algo que não está mais lá dentro, está lá fora".

A escolha por falar sobre e espelhar bravos e mansos e *sukirikionó* e *xumonó* mostrou a fragmentação e a marca do recalcamento, não há pleno reconhecimento nesse espelho ou unidades. A presença de um espelho que captura as formas aparentes do ser indígena, a produção imaginária calcada nesse território simbólico do não indígena na função do Outro. Dessa forma, foi possível compreender que existe a função de um eu coautor do Outro (Bairrão, 2005) – com o que uso das formas imaginárias fornecidas pelo universo do não indígena sempre é parcial, tomado por seus fragmentos, e uma perspectiva subjetiva que só se faz possível vislumbrar pelas marcas de inscrição referentes ao próprio ser indígena, que apontam para além do que é representável, mas que galgam em direção a essas memórias sociais por onde se inscreveram e por onde continuam o movimento (de não inscrição, parcela do sujeito que não se contém no representável), como também de inserção e ressignificação das marcas oriundas da cultura *terena*. Os resultados dispostos e analisados foram relidos a partir de suas repetições e as múltiplas contradições de sentidos nelas presentes, apontam para marcas tensionais que denunciam a dimensão da inscrição do ser indígena.

Com efeito, a repetição da vergonha, as expressões de negação da identidade indígena mostram que esses caminhos de expressão subjetiva estão constrictos à gramaticalidade do não indígena, dão-se pelas avessas, pelo não dito, pelos avessos do que se diz – que exigem um jogo lógico no campo dos segredos públicos para que possam se decifrar. O silêncio teve mais de um sentido, o de calar, de não consentir com o lugar atribuído pelo não indígena, como também o de impasse e de dúvida. A vergonha, marca de um estranhamento, mostra que há uma fronteira entre o ser e o não ser *terena*, que em si revela um processo de ressignificação da cultura

O medo da aniquilação, do não reconhecimento, as marcas implícitas do indígena como violento, bárbaro, selvagem, vagabundo, obriga que o eu se desaloje do cosmos *terena* como ele é imaginado e compartilhado socialmente. Adsuara (2016) menciona possíveis efeitos que se somas às repetições vistas no campo dessa pesquisa, expressam insatisfação sobre ter de dançar durante as festas na aldeia Ekeruá, em que “muitos alunos levavam fones de ouvido enquanto dançavam com as mãos no bolso” – preocupação aos olhos de seus professores – junto disso o argumento sobre o risco de perda do território no futuro diante de uma descaracterização do indígena por parte do Estado, dado a falta de idioma próprio e signos culturais.

Tem-se um efeito de devastação desses caminhos de expressão pelo recalçamento das marcas que acompanham a reinscrição da própria perspectiva do ser indígena. A parcela do eu indígena ora encarna uma idealização pelas imagens folclóricas diante do espelho do não indígena, ora manifesta-se e assombra pelos conflitos de letalidade, pelos silêncios, vergonhas, estranhamentos. Constringe-se a possibilidade de uma sublimação, de uma inserção dessa gramaticalidade nas vias sociais, pela via de representações conscientes como também do reconhecimento que permite a socialização e politização dessa ontologia particular.

Pelo contrário, a angústia parece referir-se a uma devastação sistemática dessa subjetividade indígena, reprimida ativamente nas práticas sociais, em formatos violentos. Foi mencionada a embriaguez de álcool e a embriaguez do evangelho como uma denúncia sobre as formas com que essa devastação nem sempre é sentida como uma dor, perda ou angustia. Pelo contrário, a embriaguez pode estar diretamente relacionada a um entorpecimento da inscrição do sujeito. Anestesia-se as dores da memória em um processo de consumo, trabalho, esperas de milagres e de salvações, ao modo das cidades.

Mas há aldeia, e mensagens que atravessam a porosidade e a natureza incompleta do discurso, que se dá justamente onde o discurso falha e por onde o discurso manca (Lacan, 1949). Muitas vezes, a denúncia de si ocorria pelo apontar dedos aos outros. Os jovens que cobram os velhos e os velhos que cobram os jovens. O católico que acusa o evangélico, que por sua vez reclama da divisão cuja própria igreja instaurou. *Javé* e *Ituko 'Oviti'* são intercambiados, mas as traduções também são traições, marcam espaços de resistência. Conforme Acçolini (2012) a relação entre a cultura *terena* e os sistemas simbólicos religiosos permitem alojamentos e intercorrências próprias. Segundo o relatado em campo, é preciso frequentar um pouco cada segmento para que se conviva com o todo da comunidade. É necessário transitar, ainda que as barreiras entre os segmentos cresçam ou mesmo se mascarem, percorre-se campos de guerra e fronteiras impostas no interior das aldeias. Novamente nesse caso a imposição da alteração da organização social se repetiu, desde a migração geográfica e as implicações disso para as

práticas dos *koixomuneti* com as ervas que eram encontradas somente no Mato Grosso do Sul, como com a inserção ampla do protestantismo em um momento de fragilidade política na comunidade – onde se encontram hoje cinco igrejas diferentes para uma população de cerca de 700 habitantes. Por fim, a fogueira da aldeia e a fogueira de São João são a mesma, ou não? O que se pode supor é que uma se mostra através da outra, e nesse espaço se revela, por um lado, a constrição desse devir *terena* pelo lado da cultura não indígena, e a apropriação dessa marca para ressignificar ali o espaço de resistência e atualização da cultura *terena*. Assim, há ali uma agência por parte do ser *terena*, que se atualiza, se revitaliza.

As violências silenciosas que marcam o desamparo inconsciente retiram a possibilidade do indígena de referir-se ao espaço simbólico onde foi primeiro concebido, neste lugar ameaça a amarração semântica do estereótipo: são acusados como preguiçosos, belicosos e mentirosos (Ramos, 2011). O projeto de “comunhão nacional” brasileira (Kyrillos & Stolz, 2013) implicou que se inserissem no campo dos miseráveis justamente por propiciar uma condição de contínua fragmentação e desestruturação no campo simbólico, analfabetizam-se vidas, aniquila-se valores. O fluente do idioma *terena* é aquele que terá dificuldades em falar português. A língua carrega sotaques, traquejos, pois é de se esperar que não se aprenda o idioma de quem se quer morto, ou que se passe a trata-lo como língua morta.

Não supenho, cabe admitir, que uma militância política da afirmação de identidade bastaria para contemplar a complexidade dessa condição, visto o estudo de Bonfim (2010) que mostra uma condição de expressão avessa à discutida nesse trabalho, o desejo muitas vezes inconsciente pelos valores não indígenas, e o sentimento de lealdade à preservação de hábitos como gerador de sofrimento mostra cenário em que os *Guarani-Mbyá* no estado de São Paulo também expressam o orgulho consciente, mostra por sua vez a dor de se desejar o que não é do indígena. A condição geradora disso tudo foi bem resumida como envolvendo dificuldades de gestão ambiental e territorial, como a necessidade de agenciar os elementos que permitam sua permanência física e cultural (Peggion & Danaga, 2016).

Escutar, nesse sentido, pode ser uma ferramenta para se realizar boas trocas, justamente pelo reconhecimento de uma alteridade radical no outro. A condição de igualdade ideal é que se reconheça no outro a diferença. A expectativa de imutabilidade do indígena da parte do não indígena (Cohn, 2001) precisa e pode ser superada pela sociedade como um todo, e esse estudo permitiu observar que tal expectativa é um processo ativo e que se dá de forma viva pelos que vivem a cultura.

O recalcado retorna e diz algo do ser indígena, ao mesmo tempo impõe a condição de que se não escutado, se não acolhido, se não reconhecido, permanece irresponsabilizado. Em tal

condição, o recalcado tem o poder de condenar a condição subjetiva – essa função geradora de sentidos – a formar destinos que serão posteriormente socializados. A escuta implica reconhecimento de uma enunciação, a qual esse trabalho visou, buscando com isso dar lugar a possibilidades de respostas.

As repetições voltaram-se para a expressão de mitemas culturais. Como menciona Adsuara (2016), há gravitação em Araribá por parte dos *terena*, referido como território mítico, como referências das memórias e das práticas que envolvem um bem viver, a que chamou *Unatí Yapey*. O que denominou de *porvir* enquanto busca de viver bem por parte dos que conviveu em seu estudo caminhou com as práticas que marcam a tradicional identidade *terena*, as boas práticas que formam a construção de um ideal fantasiado marcador dessa referência. De se alimentar com abundância, de convivência comunitária, de alimentar o espírito e desenvolver a relação com aquilo que já “se nasce”, como exemplifica os relatos da relação dos *terena* com a terra e com as raízes e sementes. Cláudio Félix trouxe essa relação quando relembra do pai, em uma ocasião em que o pesquisador o encontrou dias após o falecimento de seu pai. “As raízes, as plantas, remédios que se faz com elas, são conhecimentos que meu pai me passou e que vou passar adiante”.

Outro aspecto marcante da pesquisa realizada por Adsuara (2016) foi o fato de que “em dois anos ela aprendeu o idioma”, como disseram mais de um colaborador. Com a liberdade da primeira pessoa: Despertou uma agradável inveja em mim, que sofri para memorizar os significados mais básicos dos jargões comuns ditos na aldeia, como revelou o estranhamento de muitos indígenas de meia idade, que não falam o idioma. A aprendizagem do *aruak* falado na aldeia Kopenoti por Carmen Adsuara teve um verdadeiro efeito de escuta simbólica, desabrigou muitos lugares comuns. Uma sucinta mas profunda e marcante mudança, inclusive no âmbito de como futuros pesquisadores podem ser recebidos e apreendidos com suas colaborações pela aldeia. Pessoalmente, percebi que muitas portas se abriram para mim graças a esse efeito. Também serviu ao campo no papel de desalojar a lógica binária entre aprender, se identificar, por uma cultura ou por outra. Um golpe certeiro contra a concepção de que se aprender uma linguagem marca uma barreira, uma “morte pela identidade” em que se aprender um mundo significa desaprender outro. A possibilidade de falar duas línguas mostra a possibilidade de transitar pelas fronteiras sem o risco da aniquilação.

Ainda em relação ao papel da pesquisa, concebo que a psicologia, quando atenta a profundidade diferença da alteridade, é capaz de humanizar angústias que de outras formas poderiam ser abstraídas e apagadas em uma abstração antropológica, ou silenciadas em estatísticas médicas. Buscou-se e muito evitar que o caráter da pesquisa tomasse o de uma

produção higienista, voltada a indicadores de saúde, e mesmo de um diagnóstico psicológico que visasse caracterizar uma sintomatologia. Mas também é preciso admitir que, seja pela inscrição em campo pela psicologia, mas acima de tudo pela direção que as demandas de campo fizeram ao pesquisador, como pela própria natureza da pergunta de pesquisa inicial, voltada à juventude, ao futuro da comunidade e às mudanças nas identidades, muito do que foi feito foi em direção a caracterizar o impasse simbólico pelo qual os *terena* vivem hoje.

Respondendo também dentro da temática das mudanças dos jovens, a escola enquanto instituição e todas as marcas que circundam o tema concentram um núcleo objetivável, onde empiricamente se pode observar o campo de tensão. Grubits (2014) discutiu sobre a tentativa de reconstrução das tradições, em que a escola assume papel de transmissor cultural em detrimento dos pais e avós, ao que se lançou olhar. A escola foi concebida como porta de entrada e saída para o *terena* com a fronteira do mundo do não indígena (Cardoso, 2011), mas também um espaço onde o medo da letalidade mostra de fato um mecanismo de evitação. Ali é um lugar onde se arriscam perderem filhos para o mundo de fora. Isso não é apenas questão de identidade, vale ressaltar – pois como mostrado no caso de Irineu, e de outros colaboradores que cresceram ou viveram nos centros urbanos, a identidade muitas vezes se constrói mais como processo consciente, ativo, de arranjos imaginários e processos de resgate justamente para aqueles que distanciaram-se do cotidiano onde o ser *terena* se dá sem que seja necessária a expressão pensada ou falada da subjetividade *terena*. A escola, então vista como espaço de resistência, como instrumento de luta e afirmação de identidades, de busca de direitos e defesa da terra (Medeiros & Gitahy, 2008), passou também a ser evitada.

A proposta educacional *terena* pode, sim, antecipar essa angústia, e significar autoafirmação identitária aliada aos conhecimentos de outras sociedades, propondo o mote de que universalizar não é uniformizar. Essa ideia aponta para uma possibilidade que ainda que de acordo com o campo de pesquisa na TI Araribá pareça haver um desinvestimento, um receio de frequentar a escola (da parte da comunidade e principalmente das preocupações próprias dela) como no exemplo as aulas de idioma que não capacitam os alunos a serem falantes segundo a opinião das gerações mais velhas, como também dos próprios alunos – talvez sirva para redirecionar a forma de conceber a relação entre a população e a escola. Para isso seria preciso iniciativa, é claro, de que se vá a escola, de que se conheça os professores não indígenas, e de que se faça conhecer, é claro, para além das vergonhas e silêncios. Com isso, a possibilidade de encarar a existência de seus diferentes mundos possíveis particularizados (Dal'Bó, 2008).

Os dados da pesquisa apontam para o reconhecimento da escola como importante para que se faça a política pelos *terena*. Mas assumir e compreender a educação não como ato neutro de inclusão de indivíduos no mundo cívico, pode se perguntar, que mundo é esse? Suposta a não civilidade do indígena por parte da sociedade. Compreensão do processo da educação como ato político ativo e a política de educação das relações etnicorraciais é um caminho importante democratizar diversas formas de conhecimento e suas consequências sociais (Souza, Reis & Menezes, 2013), algo com que o espaço acadêmico, seja através das pesquisas como práticas voltadas à sociedade pode dar fomentos.

O apontado por Poutgnat e Streiff-Fenart (1998) sobre a redução drástica das diferenças culturais (leio: no contexto das aparências) no contato entre as culturas sendo impossível de atribuir à redução da pertinência organizacional das identidades étnicas ou ao declínio da manutenção de fronteiras de identidade-alteridade merece aprofundamento. Losnak (2008) já apontou anteriormente para o desalojamento das funções na cultura *terena* e ressignificação das marcas e atores na Terra Indígena de Araribá, e sobre o que a presente pesquisa possibilitou foi abordar as filigranas desse processo. A tutela imposta pelo Estado, herdada pela igreja, como pelas organizações não-governamentais, quando essas envolvem a técnica necessária para projetos de desenvolvimentos sustentáveis nas terras relegadas aos indígenas (Luciano, 2011) aponta para um disparador desse processo que se vive na TI Araribá.

A escuta das questões trazidas pelo campo parecem apontar também, sobre o tema da identidade, que a verdadeira ameaça se dá por um horizonte em que a aniquilação da possibilidade de continuar se narrando existe. O fim de um devir estaria implicado no fim dessa relação entre sujeito *terena* e alteridade. “Quando parou a horta comunitária passaram a beber”, disse um interlocutor de Aduara (2016). Essa mesma pesquisa apontou para “espíritos que bebem”, significantes de uma alteridade que se devora e que causa as “bebedeiras”, o consumo exagerado. O mesmo estudo aponta para a interpretação de uma pessoa do campo que explicava que quem bebe é o espírito, não a pessoa. Esse “adoecimento” mostra um apagamento do sujeito *terena*?

Ora, isso reverbera em outras situações destacáveis: como o *koipihapati* que não fala português, esse espírito que se alia ao *koixomuneti* e de um lado o horizonte do regime simbólico onde só se fala o português. Aduara (2016) menciona o relato de que a doença espiritual é decorrente da inveja. Há o medo de que por causa da inveja a pessoa faça “macumba” entre os evangélicos *terena*. Alguém com inveja “faz” para outro. O aumento da inveja é algo relatado na pesquisa de Aduara (2016) como pelos informantes dessa pesquisa.

Afinal, o que se está “devorando” do outro? Moura e Zorzato (2004) apontam para as práticas de iniciação na religião do não indígena como uma forma de ascensão na sociedade *terena*, está aí o “ser mais que o outro” que mostra divisão da comunidade, que o ancião Protásio menciona como um risco, e que aconselha os jovens a evitarem. É importante destacar que enquanto pesquisador, defendo a liberdade de todos da comunidade em relação as práticas espirituais ou religiosas que desejem realizar, e que não é no nível de roupagens católicas, evangélicas, ou da pajelança que busquei escutar essas questões. O objetivo é fazer responsabilizar pelos efeitos da própria escuta. Como os exemplos trazem, as polaridades que configuram a inveja podem ser vistas tanto nas figuras do pastor evangélico que disputa a autoridade comunitária, nos empreendedores que enriquecem, nas lideranças, e nos *koixomuneti* que podem fazer trabalhos contra alguém.

A inveja nesse sentido tem o papel de um encantamento que fixa as motivações, os fluxos desejantes em direção à uma figuração, e que parecem produzir identidades em que o devir indígena não mais habita – torna-se o espírito-outro radicalmente, aponta-se para a letalidade do devir. A inveja leva alguém a fazer o mal, ao mesmo tempo que despertar a inveja é visto como uma violência à ordem simbólica e social, e os atos que causam o mal são atribuídos à inveja.

A pesquisa mostrou diante desse movimento pendular entre aldeia e cidade, devires com a terra e devires sem a terra, processos de identificação, às vezes apoiadas na identidade, ainda que tomando o ponto de partida uma identidade parcializada, como na fala “tem um índio aí” que causou em Irineu o estranhamento e busca de uma contínua construção, retomada, preenchimento de um movimento de significação, mas que deixa claro e marca a vacuidade, o empuxo em direção ao encontro com o ser indígena. Irineu parece compor uma constelação imaginária entre o universo acadêmico e a oralidade e memória indígena para continuar se dizendo. Nesse caso, o próprio processo de vestir-se das identidades que reconhecem-se pelos não indígenas funciona, o índio, os indígenas, então os *terena*, e a busca de uma marca através da fala, da oralidade do pai, que deu origem ao nome que Irineu registrou posteriormente, Nje’a, “filho meu”, como o pai o chama, e como nomeou e registrou seu filho.

Moisés, que não fala fluentemente a língua, toca a flauta, e falou longamente com o pesquisador sobre esse artefato que parece inscrever uma forma de se dizer, a flauta pode ser levada com ele até onde for, e foi levada pelos primeiros *terena* que levaram as danças até as cidades. A melodia tocada é única e referente a sua terra, sua origem e sua memória, e permite reencontrá-la, uma produção tal como a da identidade indígena pela via acadêmica, mas por via

de um devir *terena*, como ponto de identificação e retomada do processo de se dizer – seja por gesto, prática, voz ou melodia.

A busca pelo artesanato, ainda que através das trocas com outras etnias, e a busca da espiritualidade pelo mesmo mecanismo parece também legítima. Um informante disse ter comprado artesanato em encontros com outras etnias, depois aprendido a fazer os seus a seu modo. Com isso, aprendeu também a pintura, passou a ser procurado pelos outros *terena* que se interessavam nisso, circulou a prática e criou um lugar de reencontro na narrativa da própria comunidade. Um processo de reencontro, de identificação por via das marcas que retornam e que são reconhecidas por Outro.

A grande recomendação dos *terena* é que se defendam territórios. No próprio movimento indigenista a concepção do território é a primeira marca de reivindicação, e tomo a liberdade de interpretar esse território para além da materialidade, em direção às estruturas simbólicas que configuram ontologias. A língua dos *terena* e a ameaça de que ela morra é um medo de que se perca o contato com um território simbólico de grande importância para essa população. Com a interrupção da mesma, se interrompe a memória viva que se dá no contato com os mais velhos, que falam e pensam no idioma. Outras linguagens além da falada se implicam aqui, como esse trato sutil com os espíritos que o *koixomuneti* tem, mencionado por Bittencourt e Ladeira (2000), dos relatos do Visconde de Taunay “(eles) cantavam para as colheitas, para a chuva parar, para a chuva cair, para o milho pendoar. Cantavam a noite inteira, fazendo previsões e conversando com o macauã”, “o curador ia cantando pela madrugada afora e então parava por um longo tempo. De repente ouvia-se, bem longe, o grito do macauã, que era respondido pelo curador. Os pios do pássaro iam se aproximando cada vez mais e no final o *koixomuneti* começava a fazer as previsões”.

O mesmo estudo traz relatos funerários que ressoam como ritual da saudação lacrimosa mencionada por Irineu, “A casa do morto é invadida, e nela prorrompem gemidos e gritos agudíssimos, soltos pelo mulherio e pelas crianças (...) Meses depois do falecimento de um parente qualquer recordação provoca violentas explosões de dor, logo acompanhadas por todas as velhas da aldeia. A duração do luto varia conforme o grau do parentesco...” (relatos do Visconde de Taunay, em Bittencourt & Ladeira, 2000). O estudo no Mato Grosso do Sul (Jesus, 2007) completa o sentido dos dois momentos em que o ritual acontece mencionados nos relatos de Irineu, nesse estudo há o relato de um *terena* que explica que se realiza quando quem está fora retorna à aldeia, “(...)cantavam para lembrar o que aconteceu com eles, muitas vezes quando estavam juntos, eles passavam tristezas, alegrias. É isso que eles lembram quando

cantam. Ainda tem a memória. Eles cantam porque lembram o passado, lembram a vida das pessoas que morrem, então lembra tudo aquilo que é passado, por isso chora e canta”.

A relação com as memórias pela via da afetação corporal, pelos dizerem não representados, como as previsões, os tratos com os espíritos (arrisco aproximar espíritos da radicalidade da alteridade que é central no ser *terena*) parecem permanecer na lógica e na gramaticalidade simbólica com que o *terena* apreende o “que é de fora” e cuja espiritualidade tradicional parecia transmitir, as marcas que permitem um acesso a essa inscrição do *terena*. Demanda-se por essas marcas, como forma de preservação desse ser *terena*, em oposição aponta-se com receio para as práticas que vão para o além radical de letalidade que extingue a núpcia de duas diferenças que configura um devir. O pai do cacique, Tito, fala da importância de ficar na terra. Os relatos de Maravilha, habitante de Cachoeirinha, presentes no estudo de Bittencourt e Ladeira (2000) mencionam a história de um dos heróis das aldeias que lutaram na Guerra do Paraguai, Kali Siini, um *koixomuneti* que “brigava com flecha e lança para termos esse pedaço de terra”. Ao fim da guerra, o herói recomenda que não se case com os *purutyé* (estrangeiros), nem que se fale o português ou traga o *purutyé* para a aldeia. “Ser sempre *terena* e não deixar a meninada sair da aldeia para não perdermos a terra. O relato menciona uma reunião de todos os anciões, para que cuidassem da aldeia e não dependessem dos *purutyé*.”

Essas ressonâncias de prescrições, preocupações e cuidados tratam a possibilidade da continuidade do ser *terena*. Nessa ótica, a identidade do outro aparece como algo letal, que faz escravizar, deixar de ser o que se era. Talvez pelo mecanismo de uma inveja recalcada, inveja ao modo dado pelo campo com os *terena* que implica aniquilação desse devir, arrisca-se a morte justamente quando se passa a produzir a subjetividade ao modo do não indígena. A inveja enquanto desejo de ser o não indígena, difere de tomar o não indígena como objeto desejado, implica ingressar na ordem simbólica ao modo dele, perder-se territórios, desalojar-se da gramaticalidade simbólica que sustenta o devir *terena*.

No registro histórico organizando por Bittencourt e Ladeira (2000), consta a fala de outro capitão *terena* da época da guerra: “Cuidado com os *purutyé*. Não somos seus escravos. Eles são nossos iguais e não nossos senhores. Nesta terra não deve haver duas espécies de gente, uma que manda e outra que trabalhe. Todos devem trabalhar e receber a paga justa de seu trabalho”. A inveja letal, nessa construção semântica, é a ingressão na ordem de hierarquizar o mundo como fazem os *purutyé*.

“Motôva indukeovo kuteati iti, Akaoti Ngurika’a Indukeovo xâne”: “Eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que sou. Nesse sentido a identidade deixa de ser um problema para os *terena*, mas o não reconhecimento da subjetivação *terena*, na lógica indígena de ser índio, e

branco, e evangélico, “e isso e aquilo” em oposição a ser índio ou branco, “ou isso ou aquilo” (Godoy & Bairrão, 2016) precisa ser reconhecida. A identidade pode se apresentar para o *terena* como uma armadilha, uma produção das cidades que impõe o efeito de se procurar um “índio”, aloja-se uma imagem nos folclores e carnavais. A busca dessa identidade não por acaso mostrou-se como questão por aqueles que conviveram mais com o mundo fora das aldeias.

A identificação, esta sim, tomada como já apresentada, e acima de tudo enquanto um acontecimento, um processo de retorno, parece uma boa forma de descrever o devir indígena, compreender os processos que permitem ao indígena ter sonhos, caminhos, perspectivas. A psicologia pode contribuir para essa compreensão e desconstruir a ideia da identidade indígena, esta que causa transtornos para os que nela se encerram. É possível com isso valorar mais a subjetividade indígena enquanto um processo de identificação que parte de do *altercêntrico* (Godoy e Bairrão, 2016).

A mensagem que o campo mostrou no decorrer da pesquisa é que há um processo de violência à essa gramaticalidade, contínuo e histórico, que se atualiza e se especializa, com sutilezas de mecanismos que se somam, fragmentam e amarram o devir indígena em uma produção de identidades contraditórias, permitindo assim o efeito de que se divida e que se conquiste. Formas modernas das teorias da aculturação que Peggion e Danaga (2016) já mencionaram. Aos *terena* desse estudo, a possibilidade de relacionar essas contradições permite, ao invés disso, o reconhecimento da multiplicidade de formas e a gramaticalidade simbólica própria aos *terena*, que experimentam com a alteridade.

Junto disso, a possibilidade de resgate através de memórias ditas como das esquecidas, que se inscrevem em silêncios, vergonhas e angústias, essa gramaticalidade do trato com espíritos, os mortos, o Outro radical que sempre se presentifica. Por fim, atentando-se aos recados registrados e lembrados, de lideranças atuais e antigas, andar bem entre seus iguais. A horizontalidade implica sermos iguais, iguais também na diferença. Quando se estabelecem servidões, a gramática simbólica dos *terena* deixa de se reconhecer, mostrando a importância política implicada na forma que vivem, a implicação na narrativa simbólica de suas vidas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação com os *terena* da aldeia Kopenoti implicou uma entrega em relação a demandas que sempre desapareciam de vista, fugiam do óbvio. A forma agradável com que fui recebido, mesmo nas aldeias que não permitiram o estudo, marcou uma dificuldade inicial em escutar as demandas do campo. Ao mesmo tempo, a pergunta da pesquisa mostrou cada vez mais abrir caminhos, no sentido de que circulavam os papeis do pesquisador na comunidade, em direção a pontos de confluência, que somente puderam ser percebidos tardiamente na análise dos resultados dessa convivência.

Como primeira experiência etnográfica do pesquisador, uma afinação da escuta foi tanto necessária quanto imposta pelo campo em forma de enigmas, estranhamentos, a própria falta de sentido em algumas respostas, ou das respostas que não se traziam em forma de falas, mas de gestos, do que se mostra, de quem se leva para visitar. Essa falta de sentido, quando encontrada no campo empírico, angustia, mas é a mesma angústia que permitiu, no campo da escrita, que fosse possível escrever algo sobre isso, resultando no presente trabalho.

Somado a isso, dadas as particularidades dos processos de identificação, de agência, formação e usos de identidades e seu devir, não é seguro que as análises apresentadas sejam generalizadas para a realidade dos povos indígenas fora da Terra Indígena de Araribá. A multiplicidade e diversidade dos indígenas está para além das construções teóricas, por mais que se afinem as teorias e as ferramentas analíticas, algo a ser sempre considerado. Nesse sentido, o que se buscou com esse estudo foram ressonâncias, caminhos possíveis, novidades sobre a temática estudada. O contato com os *terena* da aldeia Kopenoti evidenciou uma riqueza de concepções psicológicas e éticas que são dignas de serem estudadas, e que podem desafiar, auxiliar, refletir e melhorar as concepções sobre a identificação, as identidades e seu devir, como os processos que as gerações mais jovens entre os indígenas experimentam dentro dessa alçada.

A dificuldade de se analisar um processo ao nível simbólico, ontológico, envolve o risco de generalizações, ao mesmo tempo que quando se busca especificidades do campo, se arrisca recair em uma descrição por categorias de mundo excessivamente carregadas pela cognição pura, ou pela descrição densa, como nas “etnografias realistas”. Para se encontrar um meio termo houve de ser feito um trabalho artesanal muitas vezes em direção a um desconhecido inédito. O efeito desse esforço, como os seus enganos, espera-se encontrar nas frutificações futuras do que resultou essa pesquisa.

O trabalho não procurou esgotar a temática, ainda que extenso no levantamento de seus dados e mais longo ainda em escutar as reverberações dos mesmos, almejou mais um experimento no que tange uma nova interface etnopsicológica entre as teorias acadêmicas sobre a identidade, a identificação e os processos envolvidos na mesma com as teorias nativas, os conhecimentos que se fazem acontecer por vias antes pouco exploradas. Uma “pajelança psicológica” no sentido que permitiu dar ouvidos a algo desses espíritos que ecoam livres e falam através da memória viva *terena*. Enfim, uma coautoria com as vozes do campo, pela qual se buscou responder questões através de circuitos e percursos.

Foi possível contemplar a conotação mitológica do povo *terena* e seu histórico desenvolvimento de teorias sobre o Outro, em que os *Poké’e* foram retirados da terra por uma figura estrangeira, que lhes trouxe o fogo, e o plantio. Essa mesma figura se apresenta em uma dualidade, agressiva ou tranquila – a que se pode sugerir uma etnoteoria sobre a dualidade daquilo que se é novo? Tal dualidade se expressa na dança mais tradicional – da qual hoje se utilizam para expressarem-se diante do não indígena. Essa relação pode ser interpretada como um longo processo de formação de conhecimento e adaptação contínua na relação com a alteridade, intrínseco da cultura e presente no próprio mito de origem. Os *terena* há tempos lidam com a dualidade, hoje atualizada na Terra Indígena de Araribá em duplas religiões, duplas lideranças, duplas aldeias, dois povos, e indígenas e não indígenas.

Em conclusão, os *terena* ensinam sua resiliência pela constante busca de forças com as quais se aliam, e a percepção de uma aliança aconteceu conforme os colaboradores, em cada ato significativo, abriram caminhos ao pesquisador. Mostraram singularidades, riquezas e deixaram marcas de sua realidade. Acima de tudo suas vozes deixam sua mensagem: *Vucápanavo*, vamos em frente!

Por fim, a produção desenvolvida aqui toca a necessidade da criação e desenvolvimento de Políticas Públicas referentes às questões indígenas, tanto no âmbito da prática profissional do psicólogo com populações indígenas, como destinadas à busca de garantias e efetivação de direitos humanos. Neste caso, a partir da aproximação de conhecimentos nativos e do conhecimento da psicologia, partindo dos modos de ser dos *terena* da Terra Indígena de Araribá.

7 REFERÊNCIAS

- Acçolini, G. (2014) Xamanismo e protestantismo entre os *terena*: contemporaneidades. 06, 01, 24-47 Porto Alegre: Espaço Ameríndio
- Adsuara, C. (2016) Aspectos da vida *terena* em Araribá. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*. 10, 3, 441-446.
- Bairrão, J. F. M. H. (2011). A Propósito do Outro, Etnográfico e em Psicanálise. *Revista de Filosofia: Aurora* 23, 345-358.
- Bairrão, J. F. M. H. (2011). Nominação e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. Em: O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani. Curitiba: CRV, 155-172.
- Bairrão, J. F. M. H. (2012). *A Eloquência do Morto: Senciência e Inclusão na Umbanda*. Tese de Livre- Docência, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo.
- Bairrão, J. F. M. H. (2015) Etnografar com Psicanálise: Psicologias de um ponto de vista empírico. *Cultures-Kairós: Revue d’anthropologie des pratiques corporeles et des arts vivants*. 5.
- Baldus, H. (1950) Lendas dos índios *Terena*. Em: *Revista do Museu Paulista*. 4.
- Bendazolli, S. (2008) Políticas de acesso ao ensino superior por povos indígenas: o programa Diversidade na Universidade. Barra do Bugres: Cadernos de educação escolar indígena, 6, 1.
- Bittencourt, C. M.& Ladeira, M. E. (2000) A história do povo *Terena*. Brasília: MEC.
- Bonfim, T. E. (2010) Saúde Mental e sofrimento psíquico de indígenas *Guarani-Mbyá* de São Paulo: um relato de experiência. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Cardoso, W. D. (2011) A história da educação escolar para o *terena*: origem e desenvolvimento do ensino médio na aldeia Limão Verde. 142 f. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

- Carneiro da Cunha, M. (1985). Negros, estrangeiros. COMPANHIA DAS LETRAS. Ciampa, A. Identidade. In. *Psicologia Social: o homem em movimento*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Carneiro da Cunha, M. (1994) O futuro da questão indígena. *Estudos Avançados*. 08, 20, 121-136.
- Carvalho, E. A. (1979) *As alternativas dos vencidos: índios Terena no estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Carvalho, S. M. S. (1992) Silvia Maria S. Chaco: encruzilhada de povos e “melting pot” cultural. Em: (Carneiro da Cunha, M.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras
- Cohn, C. (2001) Culturas em transformação – os índios e a civilização. 15, 02. São Paulo: São Paulo em Perspectiva.
- Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região (org). (2010). *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRPSP.
- Costa, S. S. G. (2010). Educação, políticas de subjetivação e sociedades de controle. Em: Machado, A. M. , Fernandes, A. M. D. & Rocha, M. L. *Novos possíveis no encontro da psicologia com a educação*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Crapanzano, V. (1992). *Hermes’Dilemma and Hamlet’s desire: on the epistemology of interpretation*. Cambridge, Massachusetts & London. England: Harvard University Press.
- Dal’bó, T. L. (2017) A experiência dos índios na universidade como um exercício de tradução cultural. Porto Seguro: Anais da 26 Reunião Brasileira de Antropologia.
- Deleuze, G. & Parnet, C (1998) *Diálogos*. São Paulo: Escuta.
- Devereux, G. (1970) *Essais d’ethnopsychiatrie générale*. Éditions Gallimard. 395.
- Favret-Saada, J. (2005). Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13, 155-161.
- Felix Terena, C., Felix Terena, C. Sebastião Terena, E. & Sebastião Terena, I. (2017) *Cultura terena: agricultura, mito e mandioca atravessando séculos até Araribá. Ciência Geográfica: JC na Escola – Ciência, Tecnologia e Sociedade: Mobilizar o Conhecimento para Alimentar o Brasil*, 2.

- Fernandes, J. G. (2016). Interculturalidade e etnossaberes. Porto Alegre: Espaço Ameríndio, 10, 2.
- Florido, M. P. (2008) *As parentológicas Arawá e Arawak: Um estudo sobre parentesco e aliança*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Freud, S. (1893) Estudos sobre a histeria. Em: Freud, S. (1996) *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 39-55.
- Freud, S. (1919/1913). Totem and Taboo. (Trad. de A. A. Brill.). Londres: Routledge, XI, 265.
- Freud, S. (1924/1914). Further Recommendations in the Technique of Psycho-Analysis: Recollection, Repetition and Working-Through. (Trad. de Joan Riviere). Ed. Standart Brasileira, In. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, 2, 366- 76.
- Fundação Nacional de Saúde, Pólo Base Bauru (2013) Documento expedido pela Fundação de Saúde Local, Bauru.
- Godoy, D. B. O. A. & Bairrão, J. F. M. H. (2015) Psicanálise e trabalho de campo: uma perspectiva topológica. Em: Bairrão & Coelho (org.) *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*.
- Godoy, D. B. O. A. & Bairrão, J. F. (2016) Vozes ameríndias na universidade pública inclusiva. Uberaba: Cardernos CIMEAC, 6, 2.
- Godoy, D. B. O. A. (2016) Vozes do Brasil: diferentes identidades, um devir intercultural? Em: *Povos Indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo.
- Grubits, S. (2014) *Mulheres indígenas brasileiras: educação e políticas públicas*. *Psicologia & Sociedade*, 26, 01, 116-125.
- Grubits, S., Freire, H. B. G. & Noriega, J. A. V. (2009) Influência de aspectos sociais e culturais na educação de crianças indígenas. *Psico-USf*, 14, 3.
- Hall, S (2000) Quem precisa da identidade? Em: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais..* Petrópolis: Vozes.
- Jesus, N. T. (2007) Kohixoti-Kipáe, A Dança da Ema – Memória, Resistência e Cotidiano *Terena*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Artes da Universidade de Brasília.

- Kyrillos, G. M., Stolz, S. (2013) Políticas indigenistas no Brasil: passado assimilacionista, futuro emancipatório? *Revista Jurídica*. 01, 30.
- Lacan, J. (1949). O estágio do espelho como formador da função do eu. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c. P. 96-103 Original publicado em 1949.
- Lacan, J. (1961). O seminário, livro 9: a identificação. Inédito.(trabalho original publicado em 1961-1962).
- Lacan, J. (1966). Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise. Em: Lacan, J. (1998) *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1987). O Mito Individual do Neurótico. Lisboa: Assírio & Alvim. (Originalmente publicado em 1953). (2ª ed.)
- Lonner, W. J. & Hayes, S. A. (2007) Symbolic Action Theory and it's applications. Em: (Lonner, W. J.; Hayes, S. A.) *Discovering cultural psychology: a profile and selected readings of Ernest E. Boesch*. Information Age Publishing: Charlotte.
- Losnak, S. R. (2008) Re-significação da identidade cultural dos *Terena* de Ekeruá: Uma abordagem da produção cultural subalterna. *Extraprensa: Cultura Popular*. 2, 1.
- Luciano, G. J. S. (2011) Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escolar ideal e a escolar real: dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese de Doutorado - Universidade de Brasília, Brasília.
- Lutz, C. (1985). Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. Em: G. M. White, & J. Kirkpatrick (Eds.), *Person, self and experience exploring pacific ethnopsychologies*.
- Malinowski, B. (1984) *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Abril Cultural: São Paulo.
- Medeiros, I. A. & Gitahy, L. (2008) Universidade e integração de saberes: A formação de professores indígenas na UNEMAT. Barra do Bugres: Cadernos de educação escolar indígena, 6, 1.
- Mello, M. G. (1995) *No espaço do branco e no espaço do índio a negação ao "ser" índio*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Universidade Estadual Paulista, Bauru, SP.
- Monteiro, J. M. (2016) Vida e morte do índio: São Paulo colonial. Em: (Peggion, E. A., Danaga,

A. C.) *Povos Indígenas em São Paulo: novos olhares*. São Carlos: EdUFSCar.

Moratelli, T. (2009). *Os trabalhadores da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil: experiências operárias em um sistema de trabalho de grande empreitada (São Paulo e Mato Grosso, 1905-1914)*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

Moura, N. S. P. & Zorzato, O. (2004) O Processo de apropriação do protestantismo norte-americano pelos *terena* através da UNIEDAS. Em: (Wright, R. M.) *Transformando os Deuses vol. II – Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecoístas entre os povos indígenas no Brasil*

Nje'A, I. (2016) *Mito de origem do povo Terena: história ilustrada da cultura Terena*. Bauru: Secretaria de Cultura.

Nunes, E. S. (2010) Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. 04, 01, 9-30 Porto Alegre: Espaço Ameríndio.

Oliveira, R. C. (1976) *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves.

Peggion, E. A. & Danaga, A. C. (2016) Apresentação. Em: (Peggion, E. A., Danaga, A. C.) *Povos Indígenas em São Paulo: novos olhares*. São Carlos: EdUFSCar.

Pinto, M. S. V. (2002) *Análise econômica e energética de sistema agroflorestal para implantação na Terra Indígena Araribá – Município de Avaí – SP*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Agrônômicas da Universidade Estadual Paulista, Botucatu, SP.

Poutignat, P. & Streiff-Fenart, J. (1998) Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

Ramos, A. R. (2011) Os Direitos dos Povos Indígenas no Brasil. Em: Maybury-Lewis, B., Ranincheski, S. *Desafios aos direitos humanos no Brasil Contemporâneo*. Brasília: CAPES/Verbená.

Rangel, L. H. (1984) Vida em Reserva. Em: (Monteiro, J. M. et al.) *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. 83, 122. São Paulo: Editora Yankatu.

Ribeiro, D. (1996). *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Ricœur, P. (1991). L'identité narrative. *Revue des sciences humaines*, (221), 35-47.
- Rodrigues de Almeida, L. (2011) *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina – SP: Migração, Território e Identidade*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP.
- Sant'Ana, G. R (2004) *Uma análise do processo migratório dos índios terena para o perímetro urbano da cidade*. Revista de Iniciação Científica da FFC – UNESP, 04, 01.
- Sant'Ana, G. R. (2009) *História, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP.
- Semenghini-Siqueira, I. & Rodrigues, L. A. D. (2010) Vocabulário bilíngue *Terena-Português*. Secretaria da Educação do Estado de São Paulo: São Paulo.
- Silva, T. C. (2012) Direitos e políticas para crianças e adolescentes indígenas em perspectiva antropológica. Em: *7º Encontro da ANDHEP, 2012, Curitiba. Revista do IEEE América Latina*. 1, 1-17 São Paulo: ANDHEP
- Silva, V. G. (2000). *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp.
- Simão, L. M. (2004) Alteridade no diálogo e construção de conhecimento. Em: Simão L. M. ; Martínez A. M.. *O outro no desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do psicólogo.
- Souza, E. F., Reis, M. C. & Menezes, V. G. (2013) Política de educação das relações etnicorraciais: especificidades e caminhos da legislação brasileira. Santa Cruz do Sul: Revista Reflexão e Ação, 21.
- Souza, S. B., (2002) *Cultura e Memória entre os índios Terena: conflitos, transformações e preservação*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Stock, B. S., Fonseca, T. M. G. (2013) Para desacostumar o olhar sobre a presença indígena no urbano. *Psicologia & Sociedade*, 25, 02, 282-287.
- Tiveron, J. D. P. (2014) *Etnocídio e Memória Social: A Aldeia dos Mortos no Sertão Paulista*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo.
- Truzzi, O. & Follis, F. (2012). *A Ocupação dos sertões de Araraquara: das sesmarias e*

apossamentos à Lei de Terras de 1850. São Carlos: EdUFScar.

Vanubia, S. & Secchi, D. (2013) Estudantes indígenas em escolas urbanas de Rondônia: Da omissão das políticas públicas à omissão do pertencimento étnico. Santa Cruz do Sul: Revista Reflexão e Ação, 21.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, E. (2008). Entrevistas (Encontros). Rio de Janeiro: Azougue.

Zoia, A. & Peripolli, O. J. (2010) Infância Indígena e outras infâncias. Porto Alegre: Espaço Ameríndio.

ANEXO

Mapa da Aldeia Kopenoty (Google Maps, 2018)

Ao centro o córrego Araribá, na margem direita a chamada Vila Velha e na margem esquerda a Vila Nova