

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

AUGUSTO VENTURA DOS SANTOS

Lutar, festejar, retomar:
imagens de movimentos terena

Versão Corrigida

São Paulo

2023

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Lutar, festejar, retomar:
imagens de movimentos terena

Versão Corrigida

Augusto Ventura dos Santos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

São Paulo

2023

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.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S2371 Santos, Augusto Ventura dos
Lutar, festejar, retomar: imagens de movimentos
terena / Augusto Ventura dos Santos; orientadora
Dominique Tilkin Gallois - São Paulo, 2023.
306 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração:
Antropologia Social.

1. Movimento. 2. Terena. 3. Retomadas. 4. Teorias
da Aculturação. 5. Roberto Cardoso de Oliveira. I.
Gallois, Dominique Tilkin, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência da orientadora**

Nome do (a) aluno (a): Augusto Ventura dos Santos

Data da defesa: 15/09/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Dominique Tilkin Gallois

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 25/10/2023



Dominique Tilkin Gallois - orientadora



Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

ATA DE DEFESA

Aluno: 8134 - 6471376 - 2 / Página 1 de 1

Ata de defesa de Tese do(a) Senhor(a) Augusto Ventura dos Santos no Programa de Ciência Social (Antropologia Social) do(a) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Aos 15 dias do mês de setembro de 2023, no(a) Sala 1039 - Prédio de Ciências realizou-se a Defesa da Tese do(a) Senhor(a) Augusto Ventura dos Santos, apresentada para a obtenção do título de Doutor intitulada:

"Lutar, festejar, retomar: imagens de movimentos terena"

Após declarada aberta a sessão, o(a) Sr(a) Presidente passa a palavra ao candidato para exposição e a seguir aos examinadores para as devidas arguições que se desenvolvem nos termos regimentais. Em seguida, a Comissão Julgadora proclama o resultado:

Nome dos Participantes da Banca	Função	Sigla da CPG	Resultado
Dominique Tilkin Gallois	Presidente	FFLCH - USP	Não Votante
Renato Sztutman	Titular	FFLCH - USP	Aprovado
Leví Marques Pereira	Titular	UFGD - Externo	Aprovado
Luiz Henrique Eloy Amado	Titular	UFRJ - Externo	Aprovado

Resultado Final: Aprovado

Parecer da Comissão Julgadora *

A banca reconhece a importante contribuição desta tese para: a crítica da assimilação e aculturação, os estudos sobre os Terena e para a etnologia indígena de modo geral, a defesa dos direitos indígenas. Pelo seu ineditismo, sugere a sua publicação na forma de livro.

Eu, Daiane Neres da Silva _____, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os(as) Senhores(as) examinadores. São Paulo, aos 15 dias do mês de setembro de 2023.

DocuSigned by:

B62264D0E136410...

DocuSigned by:

Renato Sztutman
7435672509A3466...

DocuSigned by:

Luiz Henrique Eloy Amado
21A0612A6A68426...

DocuSigned by:

Dominique Tilkin Gallois
E2E9C18C58C44C6...

Dominique Tilkin Gallois
Presidente da Comissão Julgadora

DocuSigned by:

Leví Marques Pereira
BFF9C73003DD43D...

* Obs: Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

A defesa foi homologada pela Comissão de Pós-Graduação em 15/09/2023 e, portanto, o(a) aluno(a) faz jus ao título de Doutor em Ciências obtido no Programa Ciência Social (Antropologia Social) - Área de concentração: Antropologia Social.

DocuSigned by:

FEDD5D16E176449...

Presidente da Comissão de Pós-Graduação

RESUMO:

A presente tese, seguindo tendência contemporânea levada a cabo por líderes e pesquisadores indígenas, bem como por pesquisadores e parceiros indigenistas, visa problematizar o imaginário colonial sobre o Povo Terena. Tradicionais habitantes do Pantanal e do Cerrado e uma das maiores populações indígenas residentes no Brasil, os Terena foram alvo de estereótipos muito particulares. Ao longo dos séculos de contato, foram considerados “índios mansos”, “dóceis”, “aptos à educação”, “aculturados”, “em vias de assimilação” e outros estigmas. Para combater estas caracterizações negativas e persistentes, apostamos numa etnografia centrada numa ideia ampla, polissêmica e afirmativamente acionada pelos interlocutores terena da pesquisa de campo: *movimento indígena*. Descrevendo variados *movimentos terena*, pretendemos desenhar uma imagem atualizada deste povo, alinhada com seus modos próprios de imaginação; e, ao mesmo tempo, desconstruir antigas e pejorativas imagens cristalizadas na literatura, sobretudo aquelas calcadas nos quadros conceituais da aculturação/assimilação. Em outras palavras, almejamos delinear uma teoria etnográfica do movimento que, baseada nas teorias indígenas, opere como uma teoria contra o colonialismo assimilacionista. Mais especificamente, tencionamos contra-argumentar facetas do retrato produzido por Roberto Cardoso de Oliveira sobre os Terena nos anos 1950 e 1960 que ressoam raciocínios anti-indígenas ainda recorrentes em setores da sociedade brasileira. À imagem de um povo estruturalmente ruído e politicamente desorganizado sugerida pelo autor, contrapomos a imagem de um povo em *movimento*, lutando por direitos e melhores condições de vida. À imagem de um povo migrante, contrapomos a imagem de um povo em *movimento*, saindo e retornando para suas aldeias e outros espaços. À imagem de um povo culturalmente decaído e transfigurado, contrapomos a imagem de um povo em *movimento*, reunindo e festejando em inúmeras e efusivas ocasiões.

PALAVRAS-CHAVE:

Movimento; Terena; Retomadas; Teorias da Aculturação; Roberto Cardoso de Oliveira.

ABSTRACT:

This thesis aims to criticize the colonial imaginary about the Terena following a contemporary tendency carried out by indigenous leaders and researchers, as well as the non-indigenous researchers and supporters. Traditional inhabitants of Pantanal and Cerrado also one of the biggest indigenous populations residents in Brazil, the Terena were target by very particular stereotypes. Over centuries, they have been considered “*índios mansos*” [pacific indians], “gentle”, “capable for education”, “in process of assimilation” and others stigma. In order to confront those negative and persistent characterizations, we conducted an ethnography centered on a usual, polysemous and affirmative idea expressed by the terena interlocutors of the field research: *movimento indígena* [indigenous movement]. Describing different terena movements, we intend to draw an updated image of this people, aligned with their own ways of imagination; and, at the same time, deconstruct old and pejorative images crystalized among the literature, mainly the ones based on the conceptual framework of acculturation/assimilation. In other words, we seek to outline an ethnographic theory of movement that, based on the indigenous theories, can operate such as a theory against of the assimilationist colonialism. More specifically, we intend to argue against sides of the image produced by Roberto Cardoso de Oliveira about the Terena in the 1950’s and 1960’s that still echoes anti-indigenous thoughts persistent in sectors of the brazilian society. Against the image of a structurally ruined and politically disorganized people suggested by the author, we propose the image of a people in movement, *lutando* [struggling] for their rights and better life conditions. Against the image of a migrant people, we propose an image of a people in movement, *saindo e retornando* [leaving and returning] to their villages and other places. Against the image of a culturally fallen and transfigured people, we propose the image of a people in movement, *reunindo e festejando* [assembling and feasting] in many and effusive occasions.

KEYWORDS:

Movement; Terena; Reclaiming; Acculturation theories; Roberto Cardoso de Oliveira.

Agradecimentos

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão de bolsa ao projeto n° 88882.333125/2019-01, que resultou nesta tese. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da CAPES.

Agradeço ao apoio e amizade da família Eloy, sem os quais a tese não teria acontecido. Agradeço a Luiz Eloy, Zenir e Rogerio, Val, Simone, Glauce e Ismael, Cecílio e Zefa, Rony, Ródison, Tiago, Genílson, Leandro, Gabrielly, Jair, Gabriel, Pedro, Luna, Ana Luísa, Caio. Faço especial agradecimento a Celestino (*in memorian*) e Julieta (*in memorian*) tradicionais troncos do Ipegue que partiram durante a realização da pesquisa.

No Ipegue, agradeço a Claudesi Pio Vicente pelas andanças na Terra Indígena e pela orientação no diálogo com anciãos e outras lideranças. No Brejão, a Dani Lourenço, pela carinhosa recepção na tradicional festa de sua avó. No Bananal, a Joílson Sobrinho e Rose Bueno. No Imbirussú, a Sueli (*in memorian*), Marcos e Suellen. Na Água Branca a Jailson Francisco (Nego). Na Mãe Terra, a Carlinho Antônio. Na Água Bonita, a Angelina da Silva e Leopoldo Vicente, pelos ensinamentos todos.

Registro agradecimento aos amigos de universidade que, de diferentes maneiras, contribuíram para atravessar a longa caminhada do doutorado. Agradeço a André Lopes, Marina Canetta, Jeff Ferreira, Rafa Nascimento, Yordanka Armenteros, Anelise Timm, Cecília de Santarém, Gui Meneses, Natasha de Souza, Melissa Borja, Natália Beltrán, Lauriene Seraguza, Diógenes Cariaga, Ana Carolina Alfinito, Vinicius Cosmo, Rita Lewkovicks, Gabriela Freire, Carol Moraes, Lux Ferreira, Marina Ghirotto, Frank Nabeta, Lucas Ramiro, Yara Alves, Helena Manfrinato, Camila Mainardi, Paola Gibram, Maria Botinhon, Carol Bonfim, Aline Lopes, Lia Malcher, André Moreira. Faço especial agradecimento àqueles que leram e comentaram os escritos preliminares da tese: Romulo Lellis, Leo Braga, Fernanda Moreira, Camila Galan, Mila Rodrigues. Agradeço aos amigos e amigas do REAK Clube do Balanço pelas discussões durante a pandemia: Talita Dal'Bo, Tati Klein, Karina Coelho, Florbela Ribeiro, Rafaela Achatz, Hugo Salustiano, João Vitor, Anai Vera, Hugo Prudente. Agradeço aos seletos membros do grupo bibliografia: Bruno Morais, Alvinho Russo, Olavo Souza, Renan Arnault, Victor Alcântara. Agradeço também a duas queridas amigas que conheci através do CTI, Carol Perini e Bruna Martins. Agradeço ao gêmeo Leo Braga, ao mestre André Lopes, ao socio Miguel Muhale, ao filho Filipe Santos. Agradeço a Mila Rodrigues, imperatriz dos meus desígnios intelectuais, afetivos e estéticos desde o começo da tese.

Agradeço às diversas lideranças do Conselho do Povo Terena com quem dialoguei, fazendo

especial menção a Lindomar Terena, Eloy Terena e Alberto Terena, cuja bravura e sabedoria na luta pelos direitos indígenas fornecem a inspiração para a tese.

Agradeço a Dominique Gallois pela formadora orientação desde os tempos de iniciação científica.

Agradeço a Marina Vanzolini e Antônio Guerrero pelos comentários no exame de qualificação.

Agradeço ao apoio de minha família, em especial de minha mãe Lourdes, e de meu pai Carlos.

Sumário

Lista de Siglas e Abreviações.....	10
Listas de Tabelas e Imagens.....	11
Bloco I. Preambular.....	13
Capítulo 1. <i>O fazer da tese (Introdução)</i>	14
Capítulo 2. <i>Movimentar o imaginário</i>	38
Capítulo 3. <i>Movimentar o imaginário sobre os Terena</i>	48
Bloco II. Lutar.....	68
Capítulo 4. <i>Retomar a terra</i>	69
Capítulo 5. <i>Liderar o povo</i>	95
Capítulo 6. <i>Fundar aldeias</i>	115
Capítulo 7. <i>Vestir-se de ema</i>	135
Bloco III. Retornar.....	151
Capítulo 8. <i>Trabalhar dentro e fora</i>	152
Capítulo 9. <i>Estudar, saber, traduzir</i>	173
Capítulo 10. <i>Ocupar espaços</i>	199
Bloco IV. Festejar.....	221
Capítulo 11. <i>Reunir, saber receber</i>	222
Capítulo 12. <i>Alegrear, saber repartir</i>	236
Capítulo 13. <i>Festejar o santo, festejar o índio</i>	257
Bloco V. Findar.....	280
Capítulo 14. <i>Fazer movimento é ser indígena (Conclusão)</i>	281
Referências.....	294

Lista de Siglas e Abreviações

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil

Cimi – Conselho Indigenista Missionário

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

Funai – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

GT – Grupo de Trabalho Técnico

Neppi-UCDB – Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas

ONG – Organização Não Governamental

PPGAS-USP – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

RCID – Relatório Circunstanciados de Identificação e Demarcação

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SIL – Summer Institute of Linguistics

TERRASSUL – Departamento de Terras e Colonização do Estado de Mato Grosso do Sul

TI – Terra Indígena

UNI – União das Nações Indígenas

UNIEDAS – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul

UCDB – Universidade Católica Dom Bosco

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

UNESP – Universidade Estadual de São Paulo

USP – Universidade de São Paulo

Lista de Tabelas

TABELA 1: Terras Indígenas Terena.

TABELA 2: Cronistas dos Terena/Chané-Guaná.

TABELA 3: Produções contemporâneas sobre os (e feita pelos) Terena.

TABELA 4: Situação fundiárias de algumas das TIs Terena.

TABELA 5: Retomadas em três TIs Terena.

TABELA 6: Comparativo histórico de população e número de aldeias em quatro TIs Terena.

TABELA 7: Multiplicação de aldeias em quatro TIs Terena.

TABELA 8: Grandes Assembleias do Povo Terena.

TABELA 9: Trilema colonial sobre o movimento indígena.

Lista de Imagens

IMAGEM 1: Mapa das Terras Indígenas Terena.

IMAGEM 2: Reunião do Conselho Terena na aldeia Lalima em 2013.

IMAGEM 3: Capa da edição 03 da Revista *Vukápanavo*.

IMAGEM 5: Centro da aldeia Bananal em vista de satélite.

IMAGEM 6: Logo do Conselho do Povo Terena.

IMAGEM 7: Lideranças terena em ação de fiscalização do território.

IMAGEM 8: Mapa da TI Taunay-Ipegue.

IMAGEM 9: Aldeias da TI Taunay-Ipegue.

IMAGEM 10: Dançadores do *kipaé* erguendo seus bastões, fotografados por Harald Schutz em 1942.

IMAGEM 11: Dançadores do *kipaé* na aldeia Ipegue em 2018.

IMAGEM 12: Dançadores do *kipaé* em fila, fotografados por Harald Schutz em 1942.

IMAGEM 13: Caminho entre Bananal e Ipegue em vista de satélite.

IMAGEM 14: Centro da aldeia Ipegue em vista de satélite.

IMAGEM 15: Oleiro fabricando tijolos, fotografado por Harald Schutz em 1942.

IMAGEM 16: Mulher peneirando farinha, fotografada por Harald Schutz em 1942.

IMAGEM 17: Roça terena em área de retomada.

IMAGEM 18: Alunos da escola da aldeia Bananal, fotografados por Harald Schutz em 1942.

IMAGEM 19: Times de futebol de Cachoeirinha e Duque de Estrada, fotografados por Harald Schutz em 1942.

IMAGEM 20: Capa de folheto comemorativo da XV Assembleia do Povo Terena produzido pelo

CTI.

IMAGEM 21: Festeiros preparando churrasco no Ipegue no 19 de abril de 2018.

IMAGEM 22: Baile a rigor, fotografado por Harald Schutz em 1942.

IMAGEM 23: Grupo Estilo Terena tocando em baile em Campo Grande em 2018.

IMAGEM 24: Xamã terena, fotografado por Harald Schutz em 1942.

Bloco I

Preambular

Capítulo 1

O Fazer da Tese (Introdução)

Percurso da pesquisa

Sentado em minha mesa, olho para as anotações do primeiro trabalho de campo. Leio-as com outros olhos, naturalmente: a mirada tem como referência o presente momento – escrevo em 2023 – e, portanto, influi sobre ela tudo o que passou por debaixo da ponte entre o mestrado e o doutorado. É um caderno marrom espiralado, de capa dura e dimensões pequenas, com cerca de cem folhas. Em letras grandes na margem superior da primeira página, aparece uma data, “Julho de 2013”. O título, “campo/acadêmicos terena/cebrap”, revela, ao mesmo tempo, a instituição executora do projeto que oportunizava a viagem e o motivo dela, a produção de um balanço sobre o envolvimento dos Terena com a educação superior. Em 2012, então aluno de graduação em ciências sociais na Universidade de São Paulo (USP), passei alguns dias no Mato Grosso do Sul a convite de Luiz Henrique Eloy Amado. Referência política e teórica crucial desta tese, Eloy Terena veio a se tornar um dos principais intelectuais e ativistas do movimento indígena brasileiro ocupando, no momento que escrevo, o cargo de secretário executivo do Ministério dos Povos Indígenas. Naquela época, ele havia acabado de se formar advogado e cursava o mestrado na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Em 2013, eu, como mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-USP) e ainda sob a gentil e calorosa acolhida da família Eloy, voltava para um campo de um mês.

As primeiras notas do caderno, tomadas antes de viajar, mostram entusiasmo e alguma apreensão com a execução da tarefa vindoura. Na segunda página, consta uma tabela que tenta prever, com um rigor que afinal não se concretizaria, os gastos por rubrica e por período de tempo. Na terceira, sob o título de “coisas para perguntar no campo”, enumeram-se alguns tópicos baseados na exígua parcela da bibliografia sobre os Terena que, até então, eu havia lido. Na quarta página, arrolei algumas informações gerais:

- Demografia: 28.845 pessoas (IBGE, 2010).
- Língua: Idioma Terena (Tronco Aruaque) e Português (Bilinguismo Estável, segundo Maria Elisa Ladeira).
- Ecologia: Pantanal e Cerrado.
- Territórios: Terras Indígenas nos municípios sul-mato-grossenses de Aquidauana, Miranda, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia, Nioaque, Anastácio, Rochedo. Grande presença indígenas nas cidades da região. Famílias residentes também Terras Indígenas no sul do Mato Grosso do Sul, no interior de São Paulo e no Mato Grosso [PROCURAR MAPA].
- Situação Fundiária: Perda da terra no século XIX; Confinamento Territorial no século XX; Luta pela plena demarcação das terras no século XXI.

Reproduzo abaixo o mapa que então procurava e que vim a encontrar apenas um bom tempo depois:



Imagem 1: Mapa das Terras Indígenas Terena.

Fonte: Site do Instituto Socioambiental.

TABELA 1: Terras Indígenas Terena

Município	Terra Indígena	Área (em ha)
Miranda	Cachoeirinha	36.288
	Pilad Rebuá	208
	Lalima	3.000
Anastácio	Aldeinha	04
Sidrolândia	Buritizinho (Tereré)	10
Dois Irmãos do Buriti	Buriti	17.200
Aquidauana	Taunay-Ipegue	33.900
	Limão Verde	5.377
Nioaque	Nioaque	3.029
Rochedo	Água Limpa	Em identificação

Fonte: Elaboração própria. Informações sobre áreas das TIs extraídas do site do Instituto Socioambiental¹.

¹ Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/>. Consulta realizada em 13/03/2023. Quanto à diferença na área listada de

Na quinta página, um registro bastante pessoal exprimindo dúvidas sobre a utilização do gravador nas entrevistas e preocupação com uma “abordagem respeitosa”, que não “incomodasse as pessoas”². Encerrando os escritos preambulares, uma última inquietação, sobre a escolha do período do campo: julho é uma janela que, em geral, recobre as férias universitárias (as minhas, inclusive, motivo pelo qual indiquei este intervalo) e que, portanto, tenderia a esvaziar os *campi* em que eu planejava encontrar a maioria dos interlocutores.

Mais do que as outras preocupações, esta denotava acentuado receio. “Que fazer se nada acontecer?”, escrevi no diário um bocado melodramaticamente. Ao cabo do processo, não haveria contas a prestar, nem postulados (teóricos, éticos, metodológicos) a seguir se eu não encontrasse as pessoas com quem travar interlocução... Pelas minguadas linhas das notas dos dois primeiros dias, imagina-se que algum sobressalto tenha se instalado. Poucos estudantes estavam a frequentar a sala dos acadêmicos indígenas do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (Neppi-UCDB) e quase nenhuma entrevista ou registro de observação fora feito. No terceiro dia, o tom muda e certo otimismo se instaura. Registro as notícias do retorno das aulas do segundo semestre na UCDB antes de meu regresso a São Paulo; de um atraso no calendário letivo do *campus* de Aquidauana da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) que faria as aulas adentrarem o mês de julho; e de uma mudança na agenda profissional de Eloy que alterou o roteiro da pesquisa, abrindo a possibilidade de, já no primeiro final de semana do campo (e não nos finais de semana seguintes, tal qual previmos), acompanhá-lo em algumas atividades nas aldeias. Antevejo que lá poderia conversar, não apenas com os estudantes em férias, mas com outras pessoas que, mesmo longe das universidades, possuiriam apreciações valiosas sobre a questão.

A angústia se mostrou, aparentemente, superdimensionada e facilmente solucionável. O leitor poderia, então, esperar robustas notas referentes aos dias seguintes nas aldeias que fariam, enfim, o diário de campo deslanchar. Contudo, algo curioso se passa: o conteúdo consecutivo permanece

cada Terra Indígena, importante atentar para o fato de que elas se encontram em diferentes situações e etapas do processo de regularização fundiária. Limão Verde é a única Terra Terena demarcada segundo os marcos jurídicos da Constituição de 1988 (ainda assim, tem sido questionada no Supremo Tribunal Federal com o argumento da tese do marco temporal) (L. Eloy Amado, 2019: 203). Taunay-Ipegue, Buriti e Cachoeirinha possuem portaria declaratória, mas ainda não tiveram o processo de demarcação integralmente concluído e, portanto, as comunidades ainda não estão em posse da totalidade da área identificada – algo que vem sendo revertido pelas ações de retomada, de que falaremos no capítulo 4. Lalima e Pilad Rebuá encontram-se na fase de estudos para rever os limites atualmente estabelecidos, tendo os GTs sido constituídos, mas não concluídos (Pilad Rebuá também possui áreas de retomada). Nioaque e Aldeinha possuem reivindicações para revisão dos limites, mas não tiveram os GTs constituídos (Ibidem). Portanto, as áreas das TIs Lalima, Pilad Rebuá, Nioaque e Aldeinha, se seguirem a tendência dos estudos das TIs Buriti, Cachoeirinha e Taunay-Ipegue, deverão passar por revisões e terem identificado limites maiores que os atuais.

² Num gesto de prudência, evoquei o fragmento de um texto que há pouco descobri na revista *Tellus*, de Enoch Batista, professor kaiowá-guarani que versa sobre a experiência de pesquisa em sua comunidade: “Porque se ele [o entrevistado] me ver com roupa chique, caneta na mão, caderno etc, têm quatro modos de me dar a resposta: corre, se esconde, fala nervoso ou dá as costas para a gente. Por isso, é melhor não arriscar. Eu respeito muito as pessoas. Falo isso porque já aconteceu comigo muitas vezes” (Batista, 2006: 139).

parco, ainda que, diferentemente de antes, muita coisa pareça acontecer. O que segue, no diário, são notas pequenas, superficiais e pouco articuladas, que se limitam a organizar cronologicamente as experiências, como que tentando não se perder no intenso fluxo delas. Reproduzo aqui a nota do primeiro dia de viagem para as aldeias, uma sexta-feira que invadiu o sábado.

Campo Grande, 4h30

Saída de Campo Grande, rodovia BR-262, pingado com chipa no Redondo, um restaurante na beira da estrada.

Miranda, 7h30

Chegada na cidade de Miranda, encontrando lideranças do Conselho Terena de outras aldeias para reunião em Lalima, compra de alimentos para o almoço, entrevista com liderança do Conselho Terena, saída da comitiva de quatro carros para Lalima.

Lalima (conferir a grafia correta), 9h:

Chegada na aldeia, reunião no pátio da escola, cacique e conselho tribal presentes, muitos moradores, cada participante da reunião tem que se apresentar formalmente (eu também, com muita timidez), discussão intensa sobre luta pela demarcação de terras (questões complexas, ainda me esforçando para compreendê-las).

Lalima, 12h

Almoço, entrevista com três estudantes de Lalima, entrevista com uma liderança do Conselho.

Lalima, 18h

Reunião a tarde toda, pegamos a estrada novamente, rumo à Taunay-Ipegue.

Ipegue, 19h30

Chegamos na casa dos avós Eloy. Abraço fraterno nos de casa, malas deixadas nos cômodos, seguimos para a aldeia Água Branca (em Taunay-Ipegue mesmo), para churrasco.

Lembrete: listar nome das aldeias de Taunay (quantas são mesmo?)

Água Branca, 23h

Muita carne, muita hospitalidade, chegou a notícia de baile em Cachoeirinha, seguimos, anfitriões e convidados do churrasco, para lá.

Cachoeirinha, 4h (sábado)

Grande festa, muito animada, chamamé, primeira vez que ouço chamamé. Mas vi pouco do baile. Cansado e tímido por não saber dançar, sai do salão e voltei para dormir no carro. Estamos agora voltando para Ipegue.

Ipegue, 10h

Chegamos no Ipegue com o dia amanhecendo, dormimos um pouco, tomamos café da manhã, estamos indo para a Retomada Esperança para reuniões e talvez entrevistas.

Os registros até o final do trabalho de campo terão mais ou menos a mesma feição daquela sexta-feira. O tom preocupado que salta das primeiras páginas permanece, mas com um teor oposto. A preocupação passa a recair, não mais sobre um virtual marasmo ocasionado por equívoco de planejamento, mas sobre a intensidade dos eventos: muita coisa acontecia, num ritmo que eu não conseguia acompanhar nem registrar de maneira razoável ou atenta. Centenas de quilômetros percorridos, várias aldeias visitadas, intrincadas estratégias de ação coletivamente debatidas, efusivos encontros e festejos acontecendo e, no caderno, tudo apenas ligeiramente assinalado. Emerge daquelas linhas um pesquisador hesitante que, muito mais do que não saber manejar o gravador, não consegue bem dirigir e se perde nos caminhos das aldeias, se confunde com o nome de pessoas, famílias e lugares, não acompanha as discussões e nem consegue falar bem publicamente, não conhece o ritmo de música da região, não sabe dançar e, pior, dorme no lugar de aproveitar uma boa festa...

O montante do diário não soma vinte folhas. Não fosse o material fornecido pela gravação de entrevistas e as produtivas conversações com Eloy na condição de coautor, seguramente eu me veria em apuros para apresentar aos coordenadores do projeto os resultados do campo, a serem consolidados num relatório científico e numa comunicação oral para o mês de agosto de 2013. Os resultados consolidados nos escritos posteriores (um artigo resultante da comunicação oral e uma dissertação de mestrado)³ foram, acredito, mais completos, e satisfatórios.



Imagem 2: Reunião do Conselho Terena na aldeia Lalima em 2013.

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

*

Deixando aberto o velho caderno de campo, espalho sobre a mesa um monte de fichas soltas. São resenhas e comentários sobre a bibliografia. Num fichamento consta a seguinte passagem do livro *Os Terena de Buriti*, de Levi Marques Pereira:

³ A pesquisa colaborativa foi posteriormente consolidada num artigo (Eloy Amado & Santos, 2015) publicado na coletânea *Políticas Culturais e Povos Indígenas* (Carneiro da Cunha & Cesarino, 2015). Falarei adiante sobre a dissertação de mestrado (Santos, A. 2016).

Indo mais adiante, seria possível afirmar a existência de um *estilo terena* até mesmo nos inúmeros envolvimento institucionais e pessoais com a sociedade nacional, o que, no momento atual, assume grande variedade de situações. Assim, os integrantes dessa população orientariam sua conduta social por um estilo comportamental terena, mesmo quando se relacionam intensa e permanentemente com instituições e pessoas situadas no que costumamos denominar como sociedade nacional, por se tratar de uma formação social distinta da indígena (Pereira, 2009: 83).

O fragmento sumariza uma das teses centrais da monografia. Pereira apontará a existência de um “estilo” ou, mencionando conceito mais destacado pelo autor, embora intercambiável em sua economia expositiva, um “*ethos terena*” (Ibidem: 83). Os capítulos da obra versam sobre diferentes facetas desse estilo: organização social e territorial centrada nas categorias *tronco* e *aldeia* (Ibidem: 45-82); sistemas de atitude e ação política pautados em certas noções de *dignidade* e *civilidade* (Ibidem: 83-114); cosmologia e xamanismo atualizados pelas negociações com seres invisíveis tais como os *natiacha*, o *pai do mato*, a *mãe d’água* (Ibidem: 115-122). A obra se empenha em traduzir, através da etnografia, a singularidade da vida do Povo Terena, algo negligenciado pela literatura por muito tempo, dada a hegemonia da abordagem da aculturação nos trabalhos clássicos sobre essa população produzidos em meados do século XX (Ibidem: 17).

Nas minhas notas de campo, vejo também a expressão *estilo terena*, dessa vez empregada noutro contexto. Este é o nome de uma das mais famosas bandas da cena musical indígena da região. Seu circuito de apresentações hoje compreende, não apenas a Terra Indígena (TI) Cachoeirinha, onde o grupo nasceu (mais precisamente na aldeia Morrinho), mas várias outras aldeias da região de Miranda, Aquidauana, Campo Grande, Bauru (no interior de São Paulo) e também estabelecimentos comerciais não-indígenas de Miranda. Devotos de Nossa Senhora de Aparecida, os músicos têm sua agenda tomada pelas festas de santo, talvez as principais ocasiões em que são promovidos bailes nas aldeias terena, mas não as únicas (festas de ano novo, festas de aniversário, festas de quinze anos e outras comemorações ocasionais também entram no extenso calendário festivo terena). Tocam sobretudo canções de chamamé, ritmo da região fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina que, pelo que percebi, é o mais apreciado tanto por novas quanto por velhas gerações de festeiros terena e, portanto, considerado o mais *tradicional*. O vocalista e baixista Carlinho Antônio contou-me, em entrevista – ocasião em que fui gentilmente agraciado, além do depoimento, com uma camisa e um *pendrive* com gravações da banda –, que a inspiração para o nome do grupo é a banda gaúcha “Estilo Nativo”, a quem acompanhavam por meio de vídeos da internet. Substituindo o adjetivo, a banda passou a ostentar no nome, com orgulho, o povo indígena ao qual pertence.

Ler a expressão *estilo terena* simultaneamente nos registros de campo e na literatura sugere-me algo significativo. Não quanto a suas proveniências, pois, neste ponto, a homonímia parece fortuita. Sendo, além de músico, profissional de saúde, Carlinho não se informou, creio, da passagem lateral da obra antropológica de Pereira, o que torna pouco provável a hipótese de uma segunda

inspiração para o nome do grupo. Todavia, quanto ao efeito de sentido que cada uma produz, as palavras coincidentes evidenciam, no meu entender, uma tendência importante. Por empregarem uma mesma alcunha desde lugares de enunciação consideravelmente diferentes – ciência social feita por autor não-indígena, música feita por artistas indígenas – elas apontam para o movimento recente e disseminado de afirmação da cultura terena e luta pelos direitos indígenas.

Atualmente, está em curso um movimento de renovação na etnografia terena, que pode ser exemplificado com os trabalhos de Ferreira (2002) e Carvalho (1996) entre outros, e na própria proposta deste livro. Essa renovação marca um novo momento na antropologia brasileira, em que a maioria dos antropólogos considera inconsistentes as descrições orientadas pelo paradigma da aculturação e busca experimentar novas possibilidades de descrições e análises. É claro que todo esse movimento está conectado às transformações mais gerais no meio acadêmico e no cenário indigenista, sendo que este último aspecto será retomado em outras partes do presente livro. Uma questão importante, e que de agora em diante parece necessariamente merecer a atenção dos estudiosos, é saber como os Terena se posicionam frente a esse novo cenário, inclusive como seus próprios teóricos participam desse debate. De toda maneira, pode-se considerar que a etnografia terena necessita ser reescrita, é claro que sem negligenciar todo o legado, fruto do esforço já despendido nesse sentido. O importante a ressaltar é que os novos paradigmas evidenciam lacunas nas descrições já realizadas, colocam novos problemas e enunciam a possibilidade da retomada da pesquisa etnográfica (Pereira, 2009: 32-33).

Com efeito, os estudos contemporâneos sobre esse povo terão como marca o que proponho chamar de virada afirmativa: um questionamento aos postulados assimilacionistas que guiaram as teorias e práticas indigenistas doutros tempos e, com isso, uma valorização de perspectivas calcadas na autodeterminação indígena e na pluralidade cultural. Um dos pontos decisivos da virada, como o fragmento explica, é que muitas das produções deixaram de ser sobre, e passaram a ser também feitas pelos Terena, por intelectuais indígenas. Conforme assinalou Eloy Terena, “é a oportunidade do pesquisador indígena, enquanto representante de seu povo, falar em nome dele [...] é momento oportuno para (re)ver tudo que foi escrito sobre nós pelos antropólogos” (Eloy Amado, L. 2019: 25).

Esta tendência, porém, está longe de implicar obviedade ou ponto pacífico. Na ótica de certo imaginário que pairou e ainda paira sobre a vida destas pessoas, a expressão de algo como um *estilo terena* mostra-se um estranho paradoxo. O Estilo Terena de Cachoeirinha, por exemplo, é formado por músicos profissionais, devotos de santos católicos, exímios tocadores de composições em português; tudo isso parece, não apenas não excluir, mas constituir positivamente sua afirmação enquanto terena. “Eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou” é a frase que Pereira leu num cartaz colado numa sede administrativa da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) e que, veio a saber, consiste numa representação coletiva corrente entre famílias terena residentes em Dourados (Pereira, 2009: 102-103). A manifestação da distintividade indígena, comumente imaginada como estanque e apartada de elementos não-indígenas acontece, nesses casos, estreitamente vinculada com eles, algo que muitas vezes engendra interpretações preconceituosas, tais quais o estereótipo de “bugre” (Cardoso de Oliveira, 1976: 9) ou “índios, assim, tão pouco indígenas” (Ribeiro, 1976: 13), e que atualmente embasa muitas posturas contrárias à efetivação de

direitos indígenas. Portanto, menos do que ponto pacífico ou trivial, impõe-se a tarefa de desmontar este imaginário e enfrentar uma questão teórica e um desafio prático em favor dos Terena: como afirmar, em toda sua plenitude e complexidade, a singularidade desse povo, que parece escapar a postulados canônicos do ideário não-indígena?

*

Revirando uma pilha de balanços de etnologia indígena formada em minha mesa, encontro um célebre texto de Anne-Christine Taylor (1984). A autora aponta para um constante desafio deste campo. O imaginário ocidental é povoado de fantasmas e fósseis persistentes, correspondentes a “estereótipos”, conceitualizações “opacas do ponto de vista científico”, que ocultam as “reais condições de existência e de reprodução das sociedades ameríndias em benefício de certos traços que permitem constituí-las em utopias, em ‘sociedade selvagem’” (Taylor, 1984: 3). A pretensa selvageria, o aparente amorfismo das estruturas sociais, a reputada passividade frente à história ou à ecologia, “o mito extraordinariamente longevo e muito difundido (inclusive entre um número considerável de etnólogos), do fatal desaparecimento dos índios” são espectros que pairam sobre este imaginário (Ibidem: 4). Interpretando livremente as considerações de Taylor, a pauta do etnólogo pode ser definida como uma permanente agenda desfossilizante: é preciso questionar certos ideários e erigir imagens qualificadas da “originalidade e especificidade” das populações ameríndias (Ibidem: 12).

Na mesma pilha, encontro um balanço de 1957 produzido por Florestan Fernandes. O autor dividiu a produção etnológica brasileira em três grandes focos de interesse, ordenados segundo a quantidade de pesquisas: os estudos de contato/mudança cultural, de xamanismo/religião e de organização social (Fernandes, 2009 [1957]). Pesquisas sobre os Terena aparecem, sobretudo, como contribuições ao primeiro foco – são citados os trabalhos de Fernando Altenfelder Silva e Kalervo Oberg publicados na década de 1940. Embora contribuam com os outros dois focos, as etnografias sobre os Terena tomam, nestes casos, uma direção curiosa: voltam-se ao passado, constituindo uma espécie de arqueologia da cultura indígena já perdida na época da pesquisa. Um balanço de 1976, de Egon Schaden, retoma a tripartição de Fernandes incluindo pesquisas elaboradas posteriormente, dentre os quais as contribuições de Roberto Cardoso de Oliveira, que viriam a robustecer o campo dos estudos de contato/mudança nos anos 1960 (Schaden, 1976).

Houve, assim, uma predominante associação entre os Terena e uma região temática particular da paisagem etnológica. Vejo que, à luz da esquematização de Fernandes, o assunto das minhas primeiras aproximações de pesquisa não deixa de integrar este ramo: as relações entre povos indígenas e a educação escolar em nível superior. Ao mesmo tempo, consonante com a virada afirmativa nos estudos terena e atento aos arcaísmos particularmente sombrios e perseverantes que,

nos termos de Taylor, rondam estes debates, busquei seguir uma abordagem crítica ao “contato/mudança”. Reencontrei os fundamentos dessas críticas em alguns escritos seminais para minha formação antropológica: o livro *Redes de Relações nas Guianas* (Gallois, 2005) e os relatórios da Pesquisa Temática Redes Ameríndias (PT Redes, 2012), coordenada pela minha orientadora, Dominique Tilkin Gallois e da qual participei em sua etapa final.

O imaginário não-indígena está repleto de concepções que veem nos coletivos indígenas blocos homogêneos, rigidamente delimitados, cujo contato com os brancos é genericamente pensado ora como um englobamento, ora como uma fricção entre entidades mutuamente excludentes (Gallois, 2005: 8-9). Do mesmo modo, é comum encontrar representações que projetam as culturas indígenas como aglomerados de traços frágeis e passíveis de serem isolados e manejados livremente pelo conhecimento escolar ou científico (PT Redes, 2012). A alternativa é problematizar estas imagens redutoras experimentando as ideias de “redes” e “modos indígenas de relação”. Redes podem ser pensadas como meadas de linhas ou fios que, entrecruzando-se, formam certos nós ou pontos de adensamento (Ibidem: 10). Numa rede correspondente à vida e ao pensamento das pessoas, sujeitos e objetos constituem nós perpassados por linhas de ação e reflexão que, conectando-se, produzem subjetivações e objetivações (Ibidem: 12). Nesta perspectiva, o “contato/mudança” enquanto relação unívoca e sobredeterminante, dá lugar ao delineamento de “conexões variáveis” (Gallois, 2005: 9), através das quais as populações indígenas “pensam e gerenciam suas relações entre o próximo e o distante (Ibidem: 10).

A escola, os meios de comunicação, os direitos, as associações indígenas – que constituem os temas dos pesquisadores que participam do grupo – são meios que podem ser apropriados de diferentes modos. O que nos interessa na escola, por exemplo, não é a instituição em si, mas as relações estabelecidas pelos índios por meio dela. Optamos por pensar que esses meios constituem-se como os pontos de articulação de diferentes modos de objetivação, estes, sim, o foco mais central de nossas pesquisas. Assim, não se trata de olhar os objetos, mas as relações que os envolvem, produzem e que são produzidas por eles. Tais objetos devem ser a via de acesso, o ponto de partida através do qual se pode acompanhar os fluxos de relações e fluxos de agências que os constituem (PT Redes 2012: 12).

Assumir as redes e modos de relações como alternativa ao contato/mudança implica, em todo caso, mais um ponto de partida que um ponto de chegada. É como o aceno de uma inflexão conceitual que, de um lado, identifica um alvo de crítica, uma imagem cristalizada a ser desconstruída e, de outro, abre espaço para uma nova imagem, alinhada com aquilo que as pessoas experienciam e pensam. Neste sentido, conforme adverte um autor referencial para a pesquisa temática, é menos um quadro teórico pronto, e mais uma ferramenta de desenho, um meio de delineamento: “a ANT [Actor-Network-Theory] é mais como o nome de um lápis ou um pincel do que o nome de um objeto a ser desenhado ou pintado” (Latour, 2006: 340-341).

No mestrado, tomei a participação terena na universidade como uma via de acesso ao campo, um fio condutor da experiência etnográfica. Vislumbrei, com isso, uma imagem, certamente muito

sucinta e parcial, da singularidade da vida deste povo⁴: conversar com *estudantes* levou-me a conhecer *caciques, benzedores, festeiros, antigos professores indígenas*; assistir a *aulas* conduziu-me a *reuniões, bailes, retomadas de terra*. Conclui que este enredamento complexo e a particular conduta nele implicada ofereciam para as universidades da região um inestimável convite à democratização e diversificação de seus cânones – um sistemático questionamento do prefixo “uni” em favor da pluralidade ou multiplicidade oferecida pela presença indígena no ensino superior (Santos, A. 2016). Aquela incômoda brevidade do primeiro caderno de campo começa a ganhar alguma explicação: acompanhar estudantes terena havia me colocado diante de uma complexidade que, talvez por eu estar demasiadamente orientado pela quietude de bibliotecas universitárias ou pela monotonia de textos acadêmicos, pegaram-me desprevenido. “Redes”, “complexidade”, “singularidade”, “conduta” parecem-me, porém, noções ainda não tão precisas para traduzir aquilo que, por muito, me escapava no primeiro diário.

*

Tomo em mãos agora o caderno de campo do doutorado. Diferentemente das anotações anteriores, estas não foram escritas à mão num livreto em branco, mas digitadas num aparelho de celular e impressas em folhas de sulfite – é mais uma papelada improvisadamente grampeada que um caderno num sentido estrito. As datas recobrem variados períodos entre o final de 2017 e 2019. A primeira nota, digitada num ônibus rumo a Campo Grande em novembro de 2017, é um sucinto programa de trabalho. Contando novamente com o generoso e inestimável apoio da família Eloy (oferecendo-me abrigo, conduzindo-me pelas aldeias, apresentando-me para amigos e aliados componentes do Conselho do Povo Terena), a nova pesquisa queria ser um mergulho mais profundo tanto no campo quanto na literatura: amadurecer o retrato dos Terena esboçado no mestrado e questionar, com maior contundência, antigas caracterizações cristalizadas na literatura. “Uma resposta etnográfica à aculturação”, rascunhei na nota.

“Navegar por entre *bailes, estudos e retomadas*”, pontuei também, reproduzindo o título do projeto apresentado ao PPGAS-USP. Se antes minha via de acesso havia sido o tema dos *estudos indígenas* na universidade, agora eu vislumbrava outras duas linhas conceituais para nortear o campo: pesquisar também as *retomadas* de porções do território tradicional então em posse de fazendeiros; e os *bailes* que, periodicamente, trazem para as aldeias diversos visitantes indígenas e não-indígenas. Um triplo foco que, cabe ressaltar, não era uma escolha a esmo, mas orientada pela recorrência e

⁴ A dissertação, além de pesquisa de campo com estudantes terena, investiu também em interlocuções com estudantes kaiowá e guarani. Assumi, com isso, um viés comparativo que ensejou reflexão mais ampla sobre o ensino superior indígena no Mato Grosso do Sul (Santos, A. 2016).

relevância desses tópicos para as pessoas com quem dialogara nos campos anteriores. Eram como “categorias” ou “linhas conceituais indígenas”, escrevi.

O seguimento da leitura da nota inicial mostrará um diário (felizmente) mais desenvolvido e copioso que o antigo, ainda que (preocupantemente) um tanto dispersivo. A desproporção entre vivências e registros diminuiu consideravelmente e constam, dessa vez, não somente quinze, mas várias dezenas de páginas. É como se a fatídica sexta-feira de julho de 2013, acima comentada, se reeditasse em tantas outras datas de 2018 ou 2019, tudo agora, porém, mais bem observado. Como antes, permanecia profícuo percorrer, num único dia, ou abordar, numa única conversa, *bailes*, *estudos* e *retomadas*. Isso ia me oferecendo um quadro etnográfico mais robusto.

Por outro lado, ao mesmo tempo que fluído, meu registro se mostra também multifacetado. Os três temas iniciais ramificavam-se em muitos outros. As *retomadas*, por exemplo, desdobram-se em assuntos como *a mobilização dos caciques e lideranças*, *a vida difícil na Reserva*, *as histórias de fundação das aldeias*, *as histórias da luta na Guerra do Paraguai*, *a dança da ema*. Os *estudos* conectam-se com *a fundação de aldeias nas cidades*, *os trabalhos na aldeia*, *nas fazendas e na cidade*, *os professores indígenas pioneiros nas aldeias*. Dos *bailes* somos levados para outras *festas*, tais quais *o dia do índio*, *festas de aniversário*, *festas de santo*, *assembleias indígenas*. Os fios condutores iniciais acessaram três mecha densas que, interconectadas entre si, a meu ver, permanecem distintas, formando linhas conceituais mais amplas que as de saída: eu falava agora da *luta por direitos* (*retomadas* e outras mobilizações): das *saídas e retornos para as aldeias* (para *estudar* e outras razões); das *festas e reuniões* (*bailes* e outras ocasiões).

“Fazer tese significa divertir-se, e a tese é como um porco: nada se desperdiça”. Esta máxima consta nas conclusões dum famoso manual do romancista e teórico da comunicação Umberto Eco (2006 [1979]: 173) colocado em minha mesa em meio aos diários. Pouco sutil, ela parece-me, por outro lado, deveras produtiva para avistar o horizonte de continuidade da minha pesquisa. Numa das seções, o manual tipifica os textos acadêmicos num gradiente de abrangência e profundidade temática: num extremo, textos puramente panorâmicos, tipo enciclopédia e, no outro, textos puramente monográficos, tipo ensaio (Ibidem: 10). O desafio do pesquisador seria encontrar um lugar no *continuum*, “um meio termo, aceitável por todos” (Ibidem). Nas conclusões, por sua vez, o manual sugere encarar esta tarefa com leveza e criatividade, como quem monta um quebra-cabeças: “às vezes, a tese é um *puzzle*: você dispõe de todas as peças, cumpre fazê-las entrar em seu devido lugar” (Ibidem: 174). Seguindo os termos de Eco, posso dizer que, querendo imergir com alguma profundidade na vida terena, a pesquisa seguiu estratégia panorâmica, redundando em três agregados etnográficos, potencialmente geradores de três ensaios. Meu desafio, pois, é encontrar uma justa medida entre ensaio e panorama, entre densidade e variedade temática.

Um diário, como diz o nome, é um registro de experiências linearmente disposto conforme a passagem do tempo, sendo as experiências, no caso de um diário etnográfico, resultantes de um convívio e diálogo com as pessoas. Há, no texto, uma linha fenomênico-cronológica que, guiada pela convivência com os Terena, coordena a complexidade e variedade de temas. Porém, eu bem sei que não basta passar a limpo uma caderneta de campo para ter pronta uma monografia antropológica. Condição necessária, ela não é suficiente, demandando-se um investimento adicional, um esforço de ajuste, tradução ou transformação para o novo registro. As exigências que presidem a construção desta peça também estão grafadas no nome: o prefixo “mono-” da primeira palavra e o sufixo “-lógica” da segunda apontam para uma necessária coesão temática e problemática. Sabe-se que uma tese requer, além de um tema, um problema de pesquisa circunscrito e relevante do ponto de vista da produção científica existente. Eu preciso, portanto, transformar a linha cronológica numa linha argumentativa que, de um lado, costure as três meadas e gere uma descrição coerente e, de outro lado, amarre os dados do campo e os dados da bibliografia, de modo a engendrar um argumento consistente e instigante para a literatura terena.

*

Vejo que, na ficha com o segundo fragmento acima destacado da obra de Pereira, a palavra “movimento” designa a recente renovação do campo bibliográfico terena. Perscrutando os materiais espalhados sobre minha mesa, noto uma semelhança e uma diferença do ocorrido com “estilo”: “movimento” é também um termo incidente, não apenas na bibliografia, mas também nos registros de campo; aparece, por outro lado, com muito maior frequência. Dos diários, por exemplo, pululam assertivas terena contendo a palavra: “eu estou no movimento desde 2012, eu não largo do movimento” (Claudesi Vicente Pio); “nós fazemos de tudo um pouquinho. A aldeia, se quer fazer um movimento, ela quer fazer um baile, nós mesmos fazemos” (Tico Lipú); “já corre na veia ser liderança. A gente sempre está participando no meio deles. Qualquer movimento a gente está ali no meio” (Jaílson Francisco); “quando você está dentro do movimento, você não esquece, não larga. Você vê um movimento, você já quer estar lá, junto” (Jurandir Lemes); “na verdade, a gente nem viu quando a gente entrou no movimento. Quando a gente viu, a gente começou a fazer a primeira mobilização nossa” (Lindomar Terena); “a gente procurou juntar muitas famílias, para fazer um movimento bom” (Val Eloy); “cacique é a primeira pessoa que dirige o movimento da comunidade. Tudo, tudo tem que passar por ele. Nada é feito sem ele” (Manoel Coelho dos Santos).

Coloco em paralelo três fichas sobre a pesquisa do historiador indígena Éder Alcântara Oliveira (2013) e passo a notar que, além de recorrente, *movimento* é também termo produtivamente polissêmico. Além de historiador, Oliveira é professor na aldeia Buriti, vereador pelo município de

Dois Irmãos do Buriti e liderança ativa do Conselho Terena. O título da dissertação, *História dos Terena da aldeia Buriti: memória, rituais, educação e luta pela terra* mostra a diversidade de questões que o autor aborda no trabalho. Penso que os trechos abaixo expressam esta amplitude temática:

Nesse contexto, os Terena de Buriti apontam as primeiras observações que manifestaram um *movimento* de negociação política com a sociedade não indígena por meio da instituição escola. Isso porque a escola se torna para os Terena de Buriti um espaço flexível, poroso e híbrido, onde há resistência, avanços e desafios em busca da sua autonomia (Oliveira, E. 2013: 48, grifo meu).

Neste contexto, o *movimento* das retomadas está cada vez mais forte e, dessa forma, os Terena forçam a Justiça a desengavetar os processos para que sejam julgados para o governo federal homologar toda a área a que temos direito. Somente assim chegaremos mais perto da nossa autonomia nos territórios tradicionais, assim como na educação e na política (Ibidem: 109, grifo meu).

O professor Ramão Alves Pinto assim disse em 2006: “O Kipaé é uma dança que apresenta nossa participação na Guerra do Paraguai, mas hoje é de cunho político, pois ela é apresentada nas festividades aqui na aldeia onde dos *movimentos* da dança o nosso agradecimento quando conseguimos algo que vai melhorar a nossa comunidade e também quando mostramos a nossa postura de guerreiros na hora da luta pela nossa terra” (Ibidem: 92, grifo meu).

No primeiro fragmento, o autor comenta a centenária demanda dos moradores da aldeia Buriti pela *educação*. No segundo, fala da importância das *retomadas* no atual contexto político e educacional. No terceiro, baseado na fala de outro professor indígena, alude à *dança da ema*, acionada em *festas* e na *luta pela terra*. Perpassando as três passagens, aparece a ideia de *movimento*. Essa transversalidade, percebo, acontece também no meu material de pesquisa – não de maneira idêntica, mas bastante semelhante. A ideia de *movimento* é central em cada uma das meadas etnográficas que eu seguia e, por isso, sugere-se quanto mote central da experiência de campo. *Lutar é movimento* no sentido de mobilização organizada em torno de uma causa comum. *Sair e retornar é movimento* enquanto circulação de pessoas, deslocamento pelo espaço. *Reunir e festejar é movimento* enquanto agitação de pessoas, efervescência num ambiente. É como se os três focos etnográficos perfizessem três sutis deslocamentos semânticos da noção de *movimento*.

Percebo que outro relevante estudo da literatura terena contemporânea, este quiçá constituindo a principal referência bibliográfica recente para meu trabalho, elege a noção de *movimento* como preocupação central: *Vukápanavo. O despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político* (Eloy Amado, L. 2019). Numa busca rápida no banco digital de teses da CAPES, reparo que numerosos trabalhos de colegas etnólogos assumem *movimento* como mote de reflexão (Gallois, 1988; Tommasino, 1995; Siqueira, 2007; Marques, B. 2009; Pimentel, 2012; Benites, T. 2014; Mainardi, 2015; Silva, 2015; Almeida, L. 2016; Santos, L. 2016; Girardi, 2019; Souza, E. 2021; Gibram, 2021; e outros).

As virtudes heurísticas da ideia parecem-me, assim, cada vez mais atrativas.

Olhando minhas notas bibliográficas, reparo que o fichamento sobre os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira é a resenha mais numerosa. Separei um trecho contido no prefácio de *Urbanização e Tribalismo*, monografia publicada em 1968.

Com tal monografia procuraríamos responder à seguinte pergunta: qual o mecanismo que leva os Terena a se manterem social e psicologicamente unificados na diversidade de suas situações? Evidentemente, isso não é o mesmo que perguntar sobre o *ethos* tribal – como poderiam fazer os interessados nos fenômenos de Cultura e Personalidade; esse *esprit de corp*, que muitos chamam de *ethos*, preferimos diagnosticar como fenômeno de *tribalismo*, interessados que estamos num *processo*, mais do que nos padrões culturais ou psicológicos de atualização do *ser* Terena (Cardoso de Oliveira, 1968: 10-11).

O conceito de *ethos* – como vimos, expressão utilizada anos depois por Pereira – é explicitamente preterido por Cardoso de Oliveira na passagem em favor da ideia de tribalismo. Segundo o autor, *ethos* não é “processo”, mas um “padrão”, uma espécie de substância ou essência que pouco explica o caráter dinâmico do fenômeno a ser estudado, qual seja, o fato de, mesmo depois de um longo e estreito contato com os brancos, os Terena não terem desaparecido, continuando a serem indígenas (Ibidem). Tribalismo, o autor dirá adiante na obra, é um fortalecimento dos “elos tribais” essencialmente determinado pela situação de contato: os Terena persistem basicamente por uma reação de defesa às dificuldades colocadas pelos brancos (Ibidem: 209).

Abro meu diário de campo do doutorado num registro de julho de 2018 e leio uma indagação: “você gostou do nosso movimento?”. Uma senhora, parente da anfitriã Darci Botelho e moradora da aldeia Brejão, me interpelou amigavelmente sobre o que achava da festa de São João, começada no sábado e prevista para terminar somente na noite do domingo. A programação estava na metade e, com a presença de centenas de convidados, já haviam sido oferecidos uma janta, uma reza para o santo, um concurso de quadrilhas de festa junina (do qual fui jurado) e um baile. Minha resposta não pôde ser outra que “sim, muito”.

Colocar na mesa essas notas todas, de campo e da bibliografia, sugerem-me uma centelha decisiva: o “movimento” de que fala a senhora do Brejão é “nosso”, isto é, indígena, terena. Com isso, percebo que, nos três feixes etnográficos que atravessa, *movimento* aparece com esta conotação reflexiva, afirmativa e pró-ativa: *movimentos indígenas* pelos seus direitos; *movimentos indígenas* por entre aldeias e outros locais; *movimentos indígenas* para festejar e animar o cotidiano. Conjecturo, neste sentido, que aquela “singularidade” terena que verifiquei na literatura sendo traduzida por noções como “*ethos*” ou “estilo” – e que eu mesmo havia traduzido por “redes” ou “modos indígenas de relação” – talvez possa ser bem expressa por “movimento”.

Noto também que as temáticas conectadas por *movimento* que experienciei em minha pesquisa são tratadas por Cardoso de Oliveira como “processos” apartados do que seria propriamente indígena. São, nas palavras do autor,

resistência[s] à assimilação [...] provocadas pela sociedade nacional, em sua manifestação local, muito mais do que pela própria sociedade indígena – salvo se considerarmos tais compulsões como reação terena ao contato economicamente espoliativo e politicamente dominador (Cardoso de Oliveira, 1976: 7).

Nesta chave, parece não haver conciliação possível entre os termos “movimento” e “indígena”. Se algo terena persiste, é porque um processo alheio (urbanização, colonização, conversão religiosa) o condiciona para tanto. Em outras palavras, para o autor, parece que os movimentos não são terena, sua cultura não comporta isso. As várias ações e reflexões testemunhadas em meu campo, porém, como que suturam esta imagem cindida, anunciando que ser terena e viver segundo a cultura indígena é uma questão de fazer, participar ou estar em *movimento*.

A ideia aparece, pois, como uma espécie de contra-argumento etnográfico à aculturação. Fornece bases para um desmonte de constructos intelectuais assimilacionistas em favor de outros mais alinhados com os modos com que os Terena imaginam a si e as suas relações com os não-indígenas. Com isso, além de uma tecitura temática, penso estar consolidando também uma pertinente ligadura entre o campo e a literatura e delineando um propósito geral para a pesquisa: etnografar *movimentos indígenas* e, com isso, encampar o premente desafio posto pela tendência afirmativa contemporânea de combater caracterizações negativas dos Terena.

*

Hoje percebo que, se o conteúdo rarefeito daquele primeiro caderno de campo foi, de imediato, pouco aproveitável, por linhas tortas ou em entrelinhas tornadas patentes apenas com o tempo, o registro deixou lições valiosas. Suponho terem sido *movimentos* o que, na época, eu buscava arduamente acompanhar e que, desde então, colocaram-me em movimento, enquanto pesquisador. A um tanto embaraçosa inaptidão pessoal e profissional testemunhada pelo diário não se mostra, assim, absoluta, mas relativa a *movimentos terena* que eu tinha a feliz oportunidade de começar a conhecer.

Síntese do argumento e mapa da tese

A ideia de *movimento indígena* define o duplo movimento expositivo da tese. Através dela, percorremos diversas ações e reflexões terena, esboçando, com isso, uma renovada imagem da vida deste povo. Simultaneamente, também por meio dela, buscaremos desconstruir certas caracterizações arcaicas e negativas cristalizadas na literatura. Trata-se, tal qual esmiuçaremos no próximo capítulo, de um exercício de afirmação e atualização que se inspira na imaginação conceitual dos Terena para revolver e alargar os limites do imaginário não-indígena sobre os povos indígenas, simetrizando

horizontes epistêmicos tornados desiguais pelo processo colonial. Acredito que, com esse duplo movimento, estaremos desenhando uma teoria etnográfica, a tecitura de um liame que se equilibra entre teorias nativas e teorias científicas (Goldman, 2003: 459). Queremos, pois, delinear uma teoria etnográfica do movimento que, tendo sido afetada pelas ideias terena a respeito, funcione como uma refutação a certos argumentos assimilacionistas. Contra-argumentaremos, mais especificamente, aspectos da imagem que Cardoso de Oliveira desenhou dos Terena nos anos 1950 e 1960 e que, ainda hoje, ressoam certos estigmas e raciocínios anti-indígenas a respeito deste povo.

O percurso da tese se processará em cinco blocos expositivos, segmentados em pequenos capítulos. O **bloco I (“Preambular”)**, composto de três capítulos, funciona como uma preparação para a etnografia propriamente dita. O primeiro capítulo apresenta o percurso da pesquisa, a síntese do argumento e algumas considerações sobre a metodologia. Os dois capítulos seguintes prosseguem com a apresentação geral aprofundando-a em duas direções. O **capítulo 2 (“Movimentar o imaginário”)** procede a um breve comentário de alguns textos metateóricos para explicitar a particular abordagem antropológica presumida na pesquisa. O **capítulo 3 (“Movimentar o imaginário sobre os Terena”)** faz um panorama a literatura sobre os Terena, para nela situar o presente trabalho e explicitar a contribuição que almejamos oferecer para o campo.

Feito este preâmbulo, terá início a etnografia de movimentos terena, que se desenrola nos três blocos seguintes. Cada bloco esmiuça um sentido particular da ideia de movimento e, com base nisso, questiona uma caracterização dos Terena consolidada por Cardoso de Oliveira. O **bloco II (“Lutar”)**, composto de quatro capítulos, reflete sobre *movimento indígena* como *luta* e questiona a imagem dos Terena enquanto um povo politicamente desorganizado e estruturalmente ruído.

O **capítulo 4 (“Retomar a terra”)** versa sobre as *retomadas*, movimentos que emergem entre os Terena a partir dos anos 2000. Faremos um ligeiro apanhado de sentidos envoltos nas retomadas de terra; comentaremos o surgimento e funcionamento do Conselho do Povo Terena; percorremos, ao cabo, memórias sobre a defesa da terra e, com isso, questionaremos a assertiva de Cardoso de Oliveira de que as lutas terena eram coisa do passado.

O **capítulo 5 (“Liderar o povo”)** trata dos personagens que apareceram como puxadores dos movimentos de luta, os *caciques* e *lideranças*. Criticaremos a imagem da chefia desenhada pelos estudos etnológicos clássicos sobre os Terena, centrada numa transmissão automática e linhageira; sugeriremos uma pauta de investigação alternativa, centrada nas *sabedorias* e *capacidades para liderar*; mencionaremos duas delas, *saber lutar* e *saber conversar*; sugeriremos o quanto contradizem o estigma colonial de “índios mansos”.

O **capítulo 6 (“Fundar aldeias”)** aborda os *movimentos de fundação de aldeias* no contexto de confinamento territorial imposto aos Terena durante o século XX. Comentaremos algumas narrativas de fundação na TI Taunay-Ipegue; sugeriremos que o fenômeno de multiplicação de aldeias

frustrou expectativas de centralização e assimilação por parte do colonialismo; produziremos, por fim, um pequeno comentário sobre a figura dos chefes de parentelas terena, designados *troncos fundadores*.

O **capítulo 7 (“Vestir-se de Ema)** ensaia uma discussão sobre os movimentos implicados no *kohixoti kipaé*, a *dança da ema*. Descreveremos a dança em linhas muito gerais; criticaremos o viés salvacionista e funcionalista da literatura clássica; argumentaremos tratar-se, não de uma função reduzida e sobrevivente da antiga cultura, como quis Cardoso de Oliveira, mas de movimentos que atualizam, em passos de dança, um complexo modo de pensar e agir.

O **bloco III (“Retornar”)**, composto de três capítulos, reflete sobre *movimento indígena* como *saídas e retornos para as aldeias* e questiona a caracterização de um povo migrante.

O **capítulo 8 (“Trabalhar dentro e fora”)** discute um dos movimentos que mais motivam saídas e retornos para as aldeias, as experiências designadas como *trabalho*. Exploraremos alguns significados e particularidades do trabalho para os Terena e, com isso, complexificaremos o qualificativo de “bons trabalhadores” cristalizado no imaginário colonial e sociologicamente teorizado por Cardoso de Oliveira.

O **capítulo 9 (“Estudar, saber, traduzir”)** aborda outra experiência que motiva saídas e retornos: os *estudos*. Apresentaremos as histórias de personagens muito prestigiados e reconhecidos nas aldeias, os *antigos professores*; delinearemos algumas das motivações alegadas pelos Terena para estudar; argumentaremos que a procura pela educação escolar e outros conhecimentos dos *purutuya*⁵ é menos um reflexo ideológico do processo assimilatório (como sugeriu inicialmente Cardoso de Oliveira) e mais um exercício de reflexão que atualiza uma política cultural indígena.

O **capítulo 10 (“Ocupar espaços”)** tem como mote *movimentos de fundação de aldeias nas cidades*. Acompanharemos a história de algumas comunidades terena em situação urbana; compararemos tais histórias com outros *movimentos de ocupação de espaços*; com base nesta comparação, desconstruiremos três lugares comuns estabelecidos pela literatura clássica: o reativismo contido na noção de tribalismo, a assertiva de que os Terena perderam sua autonomia, e a ideia de que os Terena migraram do Paraguai para o Brasil.

O **bloco IV (“Festejar”)**, composto de três capítulos, reflete sobre *movimento indígena* como *feira e reunião* e questiona a imagem de um povo culturalmente decaído.

O **capítulo 11 (“Reunir, saber receber)** contém algumas reflexões baseadas num cotidiano movimento das aldeias, as chamadas *reuniões*. Discorreremos sobre a hospitalidade, uma disposição especialmente cultivada entre os Terena e, apesar disso, pouco tematizada pela literatura clássica;

⁵ *Purutuya* é o vocábulo através do qual os Terena se referem aos brancos. Consta na literatura tratar-se de uma corruptela do termo “português”. Alguns autores registram a palavra como *purutuyé*. Outro termo utilizado para se referir aos brancos é *puxarará* – a semântica bastante específica deste termo será comentada adiante na tese.

refletiremos sobre uma impressão suscitada em muitos visitantes que participam de reuniões terena, um dito “formalismo” ou “cerimonialidade”; falaremos das Grandes Assembleias Terena, indicando serem elas versões ampliadas das pequenas e rotineiras reuniões dos conselhos de aldeia.

O **capítulo 12 (“Alegrar, saber repartir”)** explora conexões entre os *movimentos* de *liderar* e de *organizar reuniões e festas*. Voltaremos ao tópico das Grandes Assembleias do Povo Terena, explicitando as incumbências e desafios das lideranças anfitriãs; descreveremos duas capacidades amplamente exigida de chefes e festeiros, *conseguir recursos* e *saber repartir*; problematizaremos a caracterização, realizada por Cardoso de Oliveira, de certos líderes indígenas como “homens ricos”; finalizaremos com um comentário sobre os *bailes* e a *alegria* neles envolta.

O **capítulo 13 (“Festejar o santo, festejar o índio”)** pensa sobre dois *movimentos* que animam os circuitos festivos das aldeias, as *festas de santo* e as *festas do dia do índio*. Defenderemos que as festas de santo nos revelam uma multiplicidade de seres que habitam e visitam as comunidades terena (o que nos leva aos sujeitos chamados *purungueiros* ou *koixomuneti*); argumentaremos que a adesão dos Terena às festas do 19 de abril e outras datas comemorativas inicialmente introduzidas pelos brancos questionam dois modelos interpretativos de Cardoso de Oliveira sobre a cultura terena, a mistura sincrética e a fricção interétnica.

O **bloco V (“Findar”)** é um monobloco, composto pelo **capítulo 14 (“Fazer movimento é ser indígena”)** que resume as contribuições e organiza as conclusões da tese.

Notas sobre os procedimentos investigativos

A pesquisa mobilizou uma variada gama de procedimentos que podemos classificar em dois principais conjuntos: trabalho de campo e revisão de bibliografia. O campo, correspondente a convivência e diálogo de pesquisa com pessoas terena, foi realizado predominantemente entre 2017 e 2019 e totalizou aproximadamente nove meses em períodos descontínuos. Como se verá adiante, mobilizo também os registros do campo do mestrado, realizado entre 2013 e 2016. No ano de 2020, em razão da pandemia de COVID-19, o trabalho de campo foi suspenso e, a partir do segundo semestre de 2021, período em que já me dedicava exclusivamente à finalização da revisão bibliográfica e à escrita da tese, retomei visitas às comunidades, desta vez por ocasião de assessoria antropológica em projetos realizados numa parceria entre o Conselho do Povo Terena e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Tal qual sugeri acima, a pesquisa seguiu um viés multisituado, como uma navegação em rede: tomei como ponto de apoio e guia de orientação as casas da família Eloy em Campo Grande e na aldeia Ipegue, TI Taunay-Ipegue, circulando através delas por outras comunidades e travando diálogos com diversas outras famílias e lideranças.

A leitura de bibliografia incidiu, prioritariamente, sobre um arcabouço de escritos sobre os Terena. Ainda que longe de ser exaustivo, o escrutínio desta literatura teve um alcance amplo, recobrando desde crônicas coloniais (e fontes secundárias nelas pautadas) até textos contemporâneos do século XXI – conferir o panorama contido no capítulo 3. Pude lançar um olhar mais atento para alguns destes escritos em particular, sobretudo para as etnografias de Cardoso de Oliveira. Sem a mesma sistematicidade e atenção com que revisamos a literatura terena, mobilizei muito pontualmente alguns trabalhos da chamada etnologia americanista com o circunscrito propósito de adensar a reflexão de certos tópicos da presente etnografia. Recorremos ainda a um pequeno apanhado de reflexões sobre o fazer antropológico com o intuito de explicitar os pressupostos teórico-metodológicos da tese – conferir pequeno ensaio contido no capítulo 2.

*

É comum que os manuais de metodologia em ciências sociais definam procedimentos de pesquisa como “técnicas”, prescrevendo um uso padronizado e rigoroso das mesmas e classificando-as em determinadas rubricas e categorias. É comum também que estes manuais identifiquem a antropologia a uma técnica em particular, qual seja, a observação participante, que é geralmente considerada sinônimo de etnografia e alocada na categoria de técnicas “qualitativas” (Santos, A. 2021: 3).

Sob esta perspectiva, o texto que segue (a que chamo etnografia) se mostra um tanto heteróclito. Veremos que, nele, entremeiam-se registros de observação participante, excertos de entrevistas, fragmentos de genealogias, sínteses de histórias de vida, menções a documentos historiográficos, alguns dados estatísticos e tabelas etc. Ademais, muitos dos procedimentos de pesquisa de campo se encaixam mal nas usuais categorizações dos manuais: seguir movimentos terena, implicou, não somente manejar um gravador ou esquadrinhar um diagrama de parentesco, mas aprender a dançar nos bailes, localizar-me pelos muitos caminhos das aldeias, falar bem em reuniões e outras cerimônias públicas, conversar numa roda de tereré, conhecer paisagens, animais e frutos do cerrado e do pantanal, acompanhar complexas estratégias coletivas de ação, adequar-me a refinados protocolos e etiquetas de convívio, oferecer contribuições e assessorias especializadas para demandas ligadas a luta por direitos indígenas etc.

Esta heterogeneidade no proceder investigativo, creio, resulta justamente da tentativa de seguir o chamado método etnográfico. Bronislaw Malinowski há muito nos sugeriu que os procedimentos de campo da antropologia envolvem pelo menos três “vias” ou “linhas de abordagem”: a “documentação concreta e estatística” do que chamava de anatomia da vida local (que inclui tabelas, quadros sinópticos, censos, genealogias); o registro de “observações minuciosas e detalhadas” do

cotidiano (diário de campo); e a documentação do que chamava de “mentalidade nativa” (entrevistas, gravação de narrativas, anotação de opiniões) (Malinowski, 1978 [1922]: 36). A etnografia, assim, não estaria identificada ou restrita a uma única técnica, mas a uma combinação de técnicas – é mais como uma tecnologia, poderíamos dizer.

Este arranjo tecnológico, por outro lado, parece se assemelhar menos a um conjunto fechado e estaque e mais a uma espécie de bricolagem metodológica: fazer campo é como “catar folhas”, como sugeriu Márcio Goldman, aludindo a expressão do candomblé baiano (Goldman, 2003: 455)⁶. Edward Evans-Pritchard, num registro metodológico repleto de informalidade e bom-humor irônico, nos falou sobre a inexistência de algo como uma fórmula pronta para o êxito na pesquisa de campo: “como veem, não há uma resposta única [para como fazer trabalho de campo] – muito depende do pesquisador, da sociedade que ele estuda e das condições em que tem que fazê-lo” (Evans-Pritchard, 2005 [1976]: 243).

eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para o país zande, mas os Azande tinham; e assim tive que me deixar guiar por eles. Não me interessava particularmente por vacas quando fui aos Nuer, mas os Nuer sim; e assim tive aos poucos, querendo ou não, que me tornar um especialista em gado (Evans-Pritchard, 2005 [1976]: 245).

O autor, ao longo do texto, sugere a relevância de um conhecimento, prévio ao campo, sobre teorias e técnicas de pesquisa, mas também recomenda que esta erudição não seja aplicada mecanicamente à realidade estudada. É como se o pesquisador precisasse, com uma boa dose de criatividade, adaptar as ferramentas que possui às ferramentas dos interlocutores, aos interesses, condições, visões, apreciações das pessoas com quem se propôs a trabalhar. O método etnográfico, portanto, é uma tecnologia aberta à tecnologia dos outros.

Clifford Geertz sinalizou ponto semelhante quando disse que o empreendimento etnográfico não se definia pelos procedimentos de pesquisa em si mesmos (“estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário”), mas por um tipo de “esforço intelectual”, “um risco elaborado para uma ‘descrição densa’” (Geertz, 1989: 15). A definição que Maurice Merleau-Ponty desenhou da antropologia parece dizer, num registro epistemológico, algo parecido:

A Etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular – as sociedades ‘primitivas’ –, é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é ‘outro’ e que exige nossa própria transformação. Assim, também viramos etnólogos de nossa própria sociedade, se tomarmos distância com relação a ela (Merleau-Ponty 1991 [1960]: 199-200).

⁶ “Sempre imaginei que as técnicas de trabalho de campo que utilizei em Ilhéus se assemelhavam muito ao que se denomina, no candomblé, ‘catar folha’: alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo (‘catando’) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as ‘folhas’) com a esperança de que, em algum momento, uma síntese plausível se realizará” (Goldman, 2003: 455).

Não se pode tomar a etnografia como uma técnica em si, nem a antropologia pelo estudo de um objeto em si. O que define o trabalho da disciplina é um movimento orientado, uma específica inclinação, disposição ou tendência para se relacionar epistêmica, metodológica e politicamente com os interlocutores. Disso redundo, creio, uma espécie de essencial espírito indutivo, uma constitutiva heterodoxia. A antropologia assume um arcabouço teórico-metodológico anterior ao campo, mas deve flexibilizá-lo, adaptá-lo, conformá-lo, traduzi-lo, transformá-lo aos modos de pensar e viver dos outros. O caráter flexível e supostamente inexato ou pouco rigoroso da investigação etnográfica é, na verdade, sua própria virtude. Retomaremos algumas dessas reflexões no capítulo 2 e no capítulo 11.

*

As interlocuções da presente pesquisa foram travadas na língua portuguesa, tangenciando, de acordo com o diálogo, interlocutor ou assunto específico, palavras, expressões e discursos na língua terena. A fluência dos Terena no português atravessa gerações e gera uma diversidade de situações linguísticas: desde comunidades que se comunicam predominantemente em terena e mobilizam o português em situações muito específicas de interação com os brancos; até comunidades que incorporaram o português como língua predominante, quando não exclusiva, de suas mais diferentes socializações. Maria Elisa Ladeira caracterizou a situação geral experimentada pelos Terena como um bilinguismo estável (Ladeira, 2001): o idioma terena, embora tenha sido alvo de ações proibitivas, desvalorizantes e discriminatórias por parte de agentes coloniais, não corre o risco de entrar em desuso, ao menos numa escala supracomunitária, convivendo num uso alternado com o idioma português. Esta situação, a autora também sustenta, redundo de uma política linguística terena frente à colonização: transitar habilmente entre as duas línguas e mostrar domínio do português é algo amplamente cultivado e valorizado pelas lideranças indígenas, pois tende, estrategicamente, a ampliar e tornar menos desiguais as relações com os brancos. “O Terena sempre domina o português mas o *purutuya* não domina a língua terena” (Ibidem: 148).

Teremos oportunidade de comentar detidamente as teses de Ladeira no capítulo 9. Por ora, elas nos auxiliam a embasar uma aposta metodológica de nosso estudo: o português, na medida em que é ampla, estratégica e competentemente usado pelos Terena para se comunicarem, configura também uma língua indígena, um meio local de expressão, tradução e criação de sentidos. Embora consideremos que, caso a pesquisa tivesse sido feita também através de um domínio do idioma terena, poderia ser mais rica e profunda, assumimos que dialogar, registrar, refletir sobre dizeres terena na língua portuguesa é um bom jeito de adentrar e compreender o universo fenomenológico e epistêmico

deste povo. Um apontamento programático de Beatriz Perrone-Moisés sobre o investimento no português indígena nos ajuda a visualizar com mais nitidez este ponto:

Nesse sentido, o movimento empreendido aqui é o de se aproximar do que o “*native thinks*” partindo da premissa de que, ao cabo de um esforço contínuo de tradução, por sucessivas gerações de indígenas vivendo em território brasileiro, está na hora de levar a sério o “português dos índios”. Não parece cabido supor que pessoas em contato com a língua portuguesa, muitas vezes diário ao longo de sua vida, algumas das quais nasceram ouvindo português, outras que viveram anos em cidades brasileiras, tenham menos proficiência na língua do antropólogo e/ou menor capacidade de tradução que um etnólogo com talento e disciplina para o aprendizado de línguas indígenas (Perrone-Moisés, 2015:20).

Ademais, é imperativo notar que a quase totalidade das pesquisas de campo feitas por estudiosos *purutuya* (conferir o compêndio bibliográfico contido no capítulo 3) se deram em português. Isso nos faz nos perguntar sobre a viabilidade, do ponto de vista da situação histórica e colonial vivenciada pelos Terena, e sobre a desejabilidade, do ponto de vista das lideranças e famílias indígenas, de que pesquisadores aprendam ou realizem a pesquisa no idioma terena. Em meios acadêmicos antropológicos, é comum que este tipo de ocorrência (não aprendizado de línguas nativas) seja visto como uma deficiência investigativa, decorrente de falta de talento ou competência do etnógrafo. Contudo, penso que, nos campos de pesquisa entre os Terena e com populações indígenas do Mato Grosso do Sul (diferentemente de outros contextos etnográficos e semelhantemente a outros) talvez não haja um ambiente ou disposição geral para que não-indígenas (pesquisadores, mas também fazendeiros, funcionários de órgãos indigenistas, políticos, vizinhos etc.) aprendam as línguas indígenas. Os motivos para isso certamente são variados e complexos e há, ademais, casos importantes e valiosos de pesquisadores não-indígenas fluentes em línguas indígenas neste contexto. Em todo caso e em suma, é possível que a política linguística terena não esteja tão inclinada ao ensinamento do idioma aos *purutuya*, sendo este menos um impeditivo cabal e mais um elemento significativo constituinte da realidade terena a ser bem observado e descrito pelas pesquisas.

*

Duas notas sobre a grafia. Escreveremos “terena” e outros etnônimos indígenas em letra maiúscula quando tratar-se de substantivo e em letra minúscula quando tratar-se de adjetivo. O leitor notará que, quando falamos de pessoas ou lugares pertinentes aos Terena, ocasionalmente aparecerão nomes como “kinikinau” ou “layana”. Explicaremos no capítulo 3 tratar-se do que a crônica colonial chamava de “parcialidades” chané ou guaná, coletivos falantes de idiomas aruaque que participavam do amplo e diverso sistema de relações indígenas da região. O avanço do colonialismo acabou por subsumir essas diversas parcialidades chané/guaná à designação “terena” que se tornou, portanto, um etnônimo englobante. Não obstante, muitas pessoas e famílias permaneceram reconhecendo a si e aos

outros através destes segmentos (ouvi mais velhos chamarem-nos de “nações”) e, atualmente, testemunhamos uma reemergência e reafirmação étnica destes coletivos, sobretudo os Kinikinau.

Os dizeres terena documentados em campo ora aparecerão em itálico, quando se tratarem de enunciações ou exegeses amplamente recorrentes entre as pessoas com quem conversei, ora entre aspas, quando se tratarem de enunciações pontuais, veiculadas a um depoimento, fala ou reflexão especificamente documentada durante a pesquisa. Marcaremos palavras ou expressões indígenas recorrentes em itálico para apresentá-las, pela primeira vez, como categorias nativas. Depois de apresentadas, voltaremos a marcá-las apenas em duas situações: para explorar mais profundamente algum aspecto semântico/conceitual nelas contido e para evidenciar conexões entre elas e outros termos nativos. O itálico será utilizado também para palavras no idioma terena (e em outros idiomas que não o português) e para o título de livros e monografias acadêmicas.

*

Penso não ser usual que uma tese antropológica tenha a quantidade de capítulos contidos aqui. Esta parece ser uma organização textual muito acionada em outros gêneros literários (romances, coletâneas de contos, poemas, artigos), mas não tanto em monografias científicas. Ao menos atualmente e no ambiente acadêmico em que me insiro, os pesquisadores tendem organizar seus trabalhos de conclusão de curso, dissertações de mestrado ou teses de doutorado em quatro ou cinco capítulos, acompanhados de pequenas introduções e conclusões. Na realidade, se observamos bem, a economia de distribuição do presente texto não divergiu tanto disso. A operação consistiu, basicamente, em desmembrar os grandes conjuntos de reflexão etnográfica em pequenos conjuntos que, de toda forma, já se desenhavam enquanto segmentos dele. Em outras palavras, o que seriam extensos capítulos foram transformados em “blocos” e o que seriam sessões de capítulos foram transformadas em “capítulos”. É verdade que, além de uma mera alteração terminológica, a conversão destes pequenos segmentos em capítulos concede-lhes uma maior independência uns em relação aos outros e, por conseguinte, permitem uma atenção mais detida ao teor de cada um. Assim, decidimos experimentar esta possibilidade para tornar o ritmo de leitura mais pausado, de modo a oferecer ao leitor maiores fôlegos entre um assunto e outro, bem como um foco mais bem dirigido à particularidade de cada problemática.

Ao mesmo tempo, tentamos dirimir o risco de uma peça tão segmentada tornar-se excessivamente difusa e dispersa com algumas precauções editoriais, por assim dizer. O leitor observará que, no começo de cada capítulo e de cada bloco, realizamos pequenas apresentações que ligam o conteúdo seguinte ao anterior. Observará também que, tanto no capítulo introdutório quanto no capítulo conclusivo, nos esforçamos para sumarizar e explicitar a amarração destas problemáticas

realizada pela linha descritiva e argumentativa da pesquisa, os movimentos terena. Veremos, ao longo da etnografia, que a operação de segmentar blocos maiores em unidades menores solidárias entre si, concedendo igual autonomia a cada uma delas e transformando eventuais desigualdades em diferenças recíprocas parece muito cara à socialidade dos Terena (distribuir o povoamento em diversas vilas e aldeias, setorizar um conselho de lideranças em diferentes funções e posições estratégicas, saber repartir com cuidado recursos entre os liderados e convidados, dividir apresentações culturais em distintas partes etc). Poderíamos afirmar, pois, que a distribuição do nosso texto se inspira na própria economia distributiva terena, mas penso ficar a cargo do leitor avaliar se a associação é, de fato, consistente.

Capítulo 2

Movimentar o imaginário

Sinceramente prefiro o movimento regressivo que nos leva do fato às suas condições formais ou transcendentais. Parece-me perigoso o caminho inverso, da dedução do empírico ou de seu enquadramento autoritário num esquema prévio desenhado pela imaginação especulativa

Bento Prado Júnior, sobre críticas de José Arthur Gianotti a Pierre Clastres

Reverter o imaginário colonial sobre os Terena, dismantelando certos construtos fósseis que nele pairam e, ao mesmo tempo, afirmando uma imagem atualizada deste povo, alinhada com seus modos próprios de imaginação. Colocado nestes termos, o propósito geral da pesquisa presume uma particular concepção do fazer antropológico que tenciono, muito brevemente, exprimir no presente capítulo. Esta concepção é abertamente inspirada nos debates que sugerem exercícios de simetria, reflexividade ou reversibilidade na disciplina (cf. Marras (2006) para um panorama crítico interessante destas discussões). Considerando a extensão e complexidade destes debates, bem como o circunscrito objetivo desta tese, procederei, não a uma explanação rigorosa e exaustiva, mas a um exercício de metaforização elementar. Farei um comentário sucinto de um pequeno apanhado de textos que nos ajudam a traduzir, em imagens simples, alguns dos princípios teórico-metodológicos extraídos destas discussões e que fundamentam a tese. Prosseguirei, pois, com algumas das considerações do capítulo precedente, organizando-as, desta vez, na forma de quatro alegorias básicas.

*

Primeiro, podemos pensar o fazer antropológico como a intervenção num espaço, a ocupação de um campo. Em *A Invenção das Ciências Modernas*, Isabelle Stengers (2002 [1993]) aborda searas caras à filosofia, à história e à sociologia das ciências. O que afinal permite diferenciar a prática científica de outras incidentes numa paisagem comum? Como a ciência faz história, estabelece uma diferença entre um antes e um depois? Para construir sua perspectiva, Stengers afasta-se da postura do “epistemólogo-juiz”, para quem a ocupação científica se distingue pela conformidade a um “fundamento” (Ibidem: 87). Nesta visão, a ciência, ao seguir os ditames da razão, adquiriria um “título de propriedade” sobre a paisagem, que lhe demarca divisas rígidas para com outras atividades humanas e lhe garante continuidade no tempo através de um automático direito de herança (Ibidem). Stengers igualmente se afasta da atitude do “sociólogo irônico”, para quem a ocupação científica se distingue, não pelo cumprimento dos imperativos racionais, mas apenas pelos cálculos sociais ou

políticos. Sob este prisma, a ciência é tomada como relativa ou equivalente a qualquer outra intervenção do solo, delas diferindo unicamente pelo poder, pela força que emprega na relação com as demais (Ibidem: 92).

Contraopondo-se a estas posturas e inspirada nas conceituações de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre a filosofia, Stengers sugere pensar as ciências como um “processo contingente” que se desenrola através de “fundações” (Ibidem: 87-92). A fundação tem a ver com um modo de ocupação, uma tradição de uso do solo. Essa tradição não é um fundamento, um “imperativo universal a-histórico” (Ibidem: 89) que permitiria aos cientistas operarem num vácuo, um meio neutro depurado das contaminações sociais. Tampouco é um ato de força, algo que tornaria a ciência arbitrária e indiscernível de qualquer outra atividade social. Tal tradição, segundo a autora, é similar ao que Deleuze e Guattari chamaram de razão da contingência (Deleuze & Guattari, 1992: 112-113)⁷.

Para os autores, as questões e soluções singulares proporcionadas pela cidade grega foram tomadas como um “campo de invenção”: um fundo imanente a partir do qual e contra o qual a filosofia antiga emulou um modo de problematização (Ibidem). A vida nas nascentes cidades capitalistas ofereceu uma variação análoga para os modernos repetirem o acontecimento filosófico antigo (Stengers, 2002 [1993]: 89). A fundação não é uma novidade absoluta, mas sempre um “recomeço contingente” que prolonga e reinventa tanto a tradição quanto o solo em que ela atua (Ibidem: 90). Também não é uma replicação idêntica, pois o solo nunca permanece o mesmo e a possibilidade de variação fornece a razão de ser da empreitada. A fundação, segundo Stengers, cria um precedente, capaz de sugerir onde e como deve ser recriada, mas “sem garantia nem promessa de sucesso” (Ibidem: 88):

O que sabem os cientistas [...] é que a fundação já ocorreu diversas vezes, que os solos foram ocupados, ou seja, também que o acontecimento pode ser repetido. Nenhuma conduta, por mais racional que seja, nenhuma submissão a um critério, seja ele qual for, assegura essa repetição. Mas esta não acharia o terreno onde se produzir se os cientistas não agissem com vistas à sua produção (Ibidem: 87-88).

Stengers remonta a fundação das ciências modernas ao dispositivo teórico experimental de Galileu Galilei proposto no século XVII. O pano de fundo do experimento galileniano é um ceticismo relativista paralisante, posto a serviço de uma “dimensão repressiva do poder” (Ibidem: 98). A Santa Sé defendia firmemente a ideia de que “não cabe ao poder da razão humana encontrar a razão das coisas” (Ibidem: 96). Qualquer enunciado que não fosse apenas uma constatação dos fatos e de suas consequências lógicas era, por Roma, considerado uma ficção suspeita e perigosa, pois buscava franquear a distância entre real e imaginário sobre a qual somente Deus sabia e decidia (Ibidem: 96-

⁷ Algo que, se quisermos arriscar uma aproximação, se assemelha ao modo de equilíbrio entre contingência e necessidade operado pela ciência do concreto de que nos falou Lévi-Strauss (1989 [1962]: 45).

99). Este ceticismo serviu como campo de invenção para Galilei experimentar, nas palavras da autora, um “novo uso da razão” (Ibidem: 99).

O dispositivo experimental admite a inseparabilidade apriorística entre conhecimento e ficção postulada pelos inquisidores porque assume ser uma construção (um modelo teórico sobre o movimento dos corpos, baseado num aparato mecânico, o plano inclinado) como qualquer outra e, portanto, passível de questionamentos e suspeitas. A diferença é que as perguntas a esta ficção são respondidas, não pelo cientista, mas pelas próprias coisas: submetido a variáveis cuidadosamente controladas em laboratório, o objeto oferece um testemunho unívoco favorável ao cientista e que faz calar os rivais céticos (Ibidem: 104). O espírito de questionamento disponível na paisagem, que servia a uma interdição generalizada governada pela Igreja, é como que vertido em favor de uma nova forma de inquirir. É como se o tribunal da Santa Sé, do qual o próprio Galilei foi vítima, fosse aqui transmutado num tribunal das coisas presidido pelo cientista. Não se tratava mais de falar sobre a natureza apenas, mas a fazer falar a seu favor.

Stengers nos apresenta ao longo do livro outras fundações que prolongam e reinventam a fundação de Galileu. Uma delas é remetida pela autora (com base em releituras recentes feitas por Stephen J. Gould) à obra de Charles Darwin (Ibidem: 167-192). Estabelecendo como fundo de invenção as ciências laboratoriais, Darwin seria um fundador das ciências de campo: o cientista continua a montar uma ficção que faz a natureza falar, mas agora não mais trazendo-a para um recinto controlado e sim deslocando-se para o campo, para o ambiente das coisas (Ibidem: 170). É como se, para revolver uma paisagem de saber sobre as coisas, fosse preciso admitir que as coisas têm uma paisagem própria. O cientista viaja em busca de evidências para a montagem de uma explicação ou narrativa coerente. O paradigma da inquisição judicial do laboratório parece dar lugar a investigação do detetive em campo: “os cientistas nesse caso não são juízes e sim investigadores, e as ficções que propõem tem o estilo dos romances policiais e implicam intrigas cada vez mais inesperadas” (Ibidem: 171). A experimentação deixa de emitir juízos e passa a operar relatos, narrações (Ibidem: 172).

Outra refundação das ciências naturais, segundo Stengers, é colocada em evidência por disciplinas como a etologia animal. Algo diferente se passa quando aqueles com quem o cientista lida são suscetíveis de “interpretar de seu próprio ponto de vista o sentido do dispositivo que os examina com atenção” e quando “as condições de produção de conhecimento de um são igualmente, inevitavelmente, condições de produção de existência para o outro” (Ibidem: 177). O cientista perde o monopólio sobre o roteiro investigativo: a natureza aqui não apenas responde, mas questiona, reformula, devolve as questões que lhe foram feitas (Ibidem: 178). Neste caso, revolver a paisagem implica não apenas questionar sobre as coisas, nem apenas reconhecer que elas têm um campo próprio, mas que também têm seus próprios dispositivos de questionamento. Aqui o tribunal laboratorial cede espaço para um parlamento das coisas, expressão de Bruno Latour evocada pela

autora (Ibidem: 184). Não mais inquerir, mas ser afetado, coexistir, reparar, decidir em conjunto (Ibidem: 179). Tecer uma nova aliança com a natureza, tal qual Stengers propôs anos antes, em colaboração com Ilya Prigogine (Prigogine & Stengers, 1984).

Vemos que, em seu livro, Stengers versa sobre a história das ciências da natureza. Penso que um pequeno escrito de Pierre Clastres, originalmente publicado em 1968, nos fornece uma imagem análoga sobre as ciências humanas e a antropologia (Clastres, 1968). As ciências humanas, segundo Clastres (o autor baseia-se em Michel Foucault no texto), demarca seu território alijando para o “campo insuportável do desatino” (Ibidem: 87) aquelas “língua estranhas” que lhes parecem o oposto do “adulto civilizado” (Ibidem: 88). A dita selvageria (da qual se ocupa o saber antropológico), a pobreza, a infância e a loucura (da qual se ocupam outras disciplinas) estariam situadas além da fronteira que delimita o terreno da racionalidade. Segundo o autor, esta operação, que se processou no plano epistêmico, ecoou a violência colonial no plano histórico: o colonialismo é, portanto, o meio e a condição do conhecimento antropológico (Ibidem: 87). Porém, para Clastres, o fato de a disciplina ser herdeira do colonialismo e do humanismo não redundava em univocidade de sentido. Há uma espécie de “insólita contradição” entre a origem da antropologia e sua intenção (Ibidem: 89):

o paradoxo da etnologia é que ela, ao mesmo tempo, é ciência e ciência dos primitivos; que, absolutamente desinteressada, ela realiza melhor do que qualquer outra atividade a ideia ocidental de ciência, porém escolhendo por objeto aquilo que está mais distante do Ocidente (Ibidem).

A ambiguidade, para Clastres, gera uma possibilidade de transformação. A ponte alçada pela antropologia entre a terra natal e terras estrangeiras pode significar, não silêncio e subordinação, mas diálogo e aliança com os outros (Ibidem: 90). Seria possível, assim, “encaminhar nossa própria cultura em direção a um novo pensamento” e “forjar uma linguagem infinitamente mais rica” (Ibidem: 90).

Através das conceitualizações de Stengers e Clastres, podemos imaginar a antropologia como a intervenção numa determinada paisagem. O pano de fundo antropológico é constitutivamente marcado pelo colonialismo e pelo horizonte da partilha (Clastres, 2004 [1977]: 150). Quem faz antropologia, portanto, herda uma paisagem desigualmente cindida, desnivelada, repleta de grandes divisores que engendram um sistemático contraste entre “the West and the Rest”, tal qual definiu Marshall Sahlins (2000). Porém, esta herança não implica fatalidade de destino, como se a disciplina estivesse para sempre condenada ao pecado original do vínculo com o colonialismo. Fundar num solo é prolongamento mas também reinvenção, como nos lembra Stengers, e o árido campo de pensamento colonial pode ser simetrizado, fertilizado, revolvido. A condição, para tanto, é que a antropologia esteja permanentemente disposta a trair sua filiação, franquear o horizonte da partilha, e estabelecer novas alianças (Stengers & Prigogine, 1984) e pactos etnográficos (cf. Kopenawa & Albert, 2010) com os povos vitimados pela colonização. Escutando e dialogando atentamente com outros saberes,

a etnografia pode abrir espaço no terreno da razão para a potência transformativa de terrenos metafísicos dele excluídos. No lugar de tribunais da razão e gabinetes da colonização, apostar em assembleias epistêmicas plurais, onde as linguagens, os pensamentos, as tecnologias, os modos de vida silenciados e subjugados pelo projeto colonial tenham plena participação e agência.

*

O fazer antropológico também pode ser pensado como um desenho, um delineamento, uma captura de imagem. Mencionamos, no capítulo precedente, a sugestão de Latour de que seguir redes é como fazer um desenho ou uma pintura (Latour, 2006: 339-341). Também interpretamos a construção de uma teoria etnográfica (Goldman, 2003: 459) como um delinear, a tecitura de um liame entre teorias científicas e teorias nativas que induz transformações nas primeiras por meio das segundas. Acrescentemos a estas metáforas uma meditação de Claude Lévi-Strauss sobre as artes. Em *Olhar, escutar e ler* (Lévi-Strauss, 1997), o antropólogo francês alude ao pintor japonês Kawanabe Kyôtsai que dizia não entender o costume dos pintores ocidentais de solicitar que seus modelos posassem imóveis. Kyôtsai, para retratar um pássaro, acompanhava o animal obstinadamente até que ele fizesse a posição desejada e, então, sacava um caderno e fazia um rascunho. Esse método de observação tenaz lhe permitia reproduzir o pássaro sem olhar:

Treinado assim para a vida toda, dizia, adquiria uma memória tão viva e tão precisa, que podia representar tudo o que lhe fora dado observar. Pois não era o modelo no momento presente que copiava, mas as imagens que seu espírito armazenava (Lévi-Strauss *apud* Caixeta de Queiroz, 2008: 202).

Num artigo sobre Lévi-Strauss, Rubem Caixeta Queiroz aproxima esta passagem a um comentário de Henry Bergson sobre o cinema. Para o filósofo, menos do que a captação de um fotograma estático, nossa inteligência apreenderia o movimento das coisas acionando uma espécie de cinematografia interior. “Se bem compreendo Bergson”, pontua Caixeta de Queiroz, “uma ‘imagem’ tirada do ‘mundo’ é uma imagem fixa movimentada pelas imagens já dispostas no nosso ‘aparelho de conhecimento’” (Caixeta de Queiroz, 2008: 201)⁸.

Desta perspectiva, podemos entender que a pintura não grafa simplesmente uma pose estática numa tela vazia. O que acontece é o movimento do mundo colocando em marcha um conjunto de

⁸ Caixeta de Queiroz evoca também a pontual menção de Lévi-Strauss a Bergson ao final de *O Totemismo Hoje*, onde o antropólogo nota uma coincidência entre uma exegese do filósofo e uma reflexão de um pensador sioux (Caixeta de Queiroz, 2008: 201). Em ambos os raciocínios, os seres do mundo são resultados de paradas ou descansos de uma energia primordial em constante deslocamento. As estruturas, entidades e organismos do mundo são como que o efeito de enterrar o pé na areia: a acomodação de múltiplos grãos de areia que, por conta dum movimento prévio, faz aparecer uma nova forma, um novo ser. Creio que, o que as reflexões bergsoniana e sioux dizem num registro ontogenético, as anteriores sobre pintura e cinema disseram em termos estéticos e epistêmicos e todas elas podem servir de exemplo para a antropologia.

poses prévias ao observador. Este, assim, terá condição de reproduzir as figuras desejadas. O mesmo talvez se passe com a antropologia: produzir uma imagem da vida dos outros não implica enquadrar um conteúdo numa forma pré-fabricada, mas sim acionar, mobilizar, dinamizar, instigar o quadro imaginário do observador através da ação das imagens produzidas pelo observado. A antropologia, neste sentido, coloca o imaginário em movimento, procede a um exercício de imaginação. Ao evocar a pintura de um pássaro, a metáfora de Lévi-Strauss pode sugerir alguma passividade na posição do outro, mas, tal como o autor há muito nos ensinou, a antropologia busca elaborar algo como uma *ciência social* do observado (Lévi-Strauss, 2017 [1958]: 363). O observador observa observadores, faz teorias sobre teorias, tece pinturas retratando a pintura de outros. Conforme sugeriu Latour: “os próprios atores fazem tudo, inclusive seus próprios quadros, suas próprias teorias, seus próprios contextos, sua própria metafísica, até mesmo sua própria ontologia” (Latour, 2006: 343-344).

Movimenta-se o imaginário fazendo-o ressoar imaginações alheias. Não se pode perder de vista, por outro lado, que a imaginação colonial, tal qual sugeriu Manuela Carneiro da Cunha, parece compor-se de “construtos (não muito) imaginativos” (Carneiro da Cunha, 2009: 329). Padece de certa limitação endêmica: “ao lidar com conceitos e regimes de conhecimento tradicional, a imaginação ocidental não se afasta muito do terreno do conhecido” (Ibidem: 328). O desafio consiste, pois, em forçar e alargar os limites da própria imaginação, abrindo-a para outros e mais imaginativos horizontes.

É importante frisar, assim, que as ideias de “imagem” e “imaginação” que defino aqui e utilizo em toda a tese não correspondem a uma “representação” ou “ficção” que se opõe à “realidade”. Também não são uma “fabulação” ou “ideologia” que se opõe a uma “teoria” ou “ciência” mais verdadeira. Seguindo os postulados epistêmicos comentados neste capítulo, podemos indicar que há tão somente imagens no mundo: quando falo de imagens de movimentos indígenas, por exemplo, não estou entendendo estes movimentos como ações irreflexivas, ou como um dado bruto da realidade a ser captado pela imaginação antropológica. São, de fato, como uma linha conceitual dos modos indígenas de imaginar, teorizar, experimentar; uma linha capaz de afetar a imaginação não-indígena que tão facilmente cristaliza, fossiliza, simplifica as imaginações alheias.

*

A antropologia pode ser pensada como produção de imagens num sentido um pouco distinto deste que exploramos acima. Citamos, no capítulo introdutório, a comparação tecida por Taylor do imaginário colonial com um terreno mal-assombrado. O americanismo tropical, para a autora, seria uma paisagem cheia de espectros fantasmagóricos, isto é, imagens negativas e estigmatizadas dos povos indígenas. Tais imagens projetam expectativas da sociedade observadora negligenciando a

singularidade e complexidade das sociedades observadas (Taylor, 1984). Podemos adicionar a estas considerações algumas reflexões de Clastres contidas no ensaio *O Copérnico e os Selvagens* (Clastres, 2003 [1974]).

Clastres evoca os dizeres de cronistas sobre os Tupinambá serem “gentes sem fé, sem lei e sem rei” para sublinhar a recorrência com que povos ditos selvagens aparecem sob o signo da negatividade no pensamento ocidental (Ibidem: 30). Para Clastres, tal postura negativizante está encarnada numa obra de filosofia política de seu tempo, o *Ensaio sobre o fundamento do político* de Jean-William Lapierre. Quando se pergunta sobre o fundamento do político, o filósofo não encontraria nas sociedades ditas primitivas um aspecto plenamente presente nas sociedades ditas civilizadas, qual seja, a relação de mando-obediência (Ibidem: 26-27). Lapierre apelaria, então, a uma definição negativa: são sociedades em que a política é ausente ou incipiente, jamais atingindo o nível e plenitude de sociedades estatais. A operação é acusada por Clastres de ser, no limite, “ideológica” e “obscurantista”, pois não supera o “obstáculo permanentemente presente na pesquisa antropológica, o etnocentrismo, que mediatiza todo olhar sobre as diferenças para identificá-las e finalmente aboli-las” (Ibidem: 32). Desenhando um programa de antropologia política, Clastres recomenda uma espécie de ascetismo diligente (Ibidem: 35). No confronto com outras sociedades, não encontrar a política tal qual imaginamos implica um passo atrás, um imediato reajuste de foco para relativizar a premissa. Se nem todas as sociedades operam no modelo da coerção social, há que se perguntar, afinal, “o que é o poder político?” (Ibidem: 39). Nestes casos, adotando uma postura afirmativa e positiva, a antropologia tira lições etnográficas sobre o modo com que a política funciona.

“É necessário aceitar a ideia de que a negação não significa um nada e de que, quando um espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada a observar” (Ibidem: 35). Nesta sentença, o autor compara o fazer antropológico com posicionamento diante de um espelho. Vemos, porém, que é um espelho um tanto inusitado porque o reflexo não resulta em identidade, exatidão ou fidedignidade. Parece guardar parentesco, neste sentido, com o espelho de certas tradições orais e literárias europeias, tal qual o de Alice de Lewis Carroll, ou como aquele idealizado por Jean Cocteau, que reflete mais vezes antes de devolver a imagem (Goldman, 2008: 9).

Clastres sugere que, para aplacar o desconcerto de um reflexo transformado, muitos apelam para uma posição calcada na falta, ausência ou negatividade. A imagem do outro é interpretada como uma sombra, um vácuo, um embrião daquilo que somos. A imagem de si, neste caso, permanece intocada, às custas de uma exotização alheia. O desafio antropológico é posicionar-se contra esta tendência etnocêntrica e produzir imagens afirmativas e densas dos outros e, simultaneamente, transformadas de si. A disciplina cumpre, com isso, uma espécie de vocação anti-narcísica (Viveiros de Castro, 2015). Observemos que reflexividade, neste sentido, tem uma acepção mais acústica do que visual propriamente, como sugeriu Goldman, pois implica em fazer ressoar, em transmitir

vibrações de um corpo para o outro (cf. Goldman, 2008: 9-10). A ação frente a este espelho não é apenas de olhar ou contemplação, mas de diálogo, envolvimento, afetação, atravessamento.

*

A antropologia também pode ser pensada como um ato de montagem, uma construção. James Frazer, em 1908, escreveu que a ciência é como um “grande templo [...] ao qual todo estudante ambiciona acrescentar uma pedra” (Frazer, 2005 [1908]: 48). As pedras que edificam a antropologia seriam, para o autor, como fósseis: crenças e costumes de povos representantes de um estágio estacionário da humanidade e, portanto, testemunhos vivos de etapas pregressas das sociedades mais evoluídas (Ibidem). Vimos que, no artigo “O Americanismo Tropical”, Taylor (1984) também utiliza a imagem do fóssil enquanto componente do campo científico, mas num sentido duplamente oposto: primeiro, para a autora, o fóssil está nos olhos de quem observa, sendo menos um dado intrínseco de realidade, e mais um construto do imaginário do observador projetado sobre o observado; segundo, na proposta de Taylor, não se trata de inventariá-los, mas de combatê-los, dissipá-los. A etnologia lega um edifício repleto de construtos arcaizantes e tem como tarefa a desconstrução e desfossilização dele.

Roy Wagner parece afirmar algo semelhante quando pontua, na introdução de *A Invenção da Cultura*, que a antropologia não é uma ciência normal nos termos de Thomas Kuhn (Wagner, 2010 [1984]: 13). Isso porque seria incapaz de institucionalizar “a persistência de fósseis teóricos”, “blocos de preceitos e precedentes teóricos que definem a ortodoxia” (Ibidem). Segundo o autor, a doutrina da sobrevivência de Tylor e dos primeiros evolucionistas “transformou todo o mundo dos ‘costumes’ num gigantesco museu vivo, que somente os antropólogos tinham o privilégio de interpretar” (Ibidem: 64).

Subjaz o raciocínio evolucionista uma metáfora de base, o museu. Museus (assim como bibliotecas, salas de ópera, universidades) seriam, para Wagner, nossos santuários especializados em cultura, instituições que mantêm “à parte da vida cotidiana” os “documentos, registros, relíquias e corporificações das mais altas realizações humanas” com o intuito de protegê-las e propiciar sua continuidade (Ibidem: 55). Essa noção de cultura enquanto sala de ópera, como define o autor, supõe uma separação entre a vida, que figura como algo dado, e as criações humanas, que figuram como algo construído sobre este fundo dado. Nesta perspectiva, o trabalho do antropólogo aparece como uma espécie de colecionismo: o pesquisador vai a campo (isto é, ao local onde as pessoas vivem) coletar artefatos reificados a serem encaixados num catálogo previamente definido no gabinete (Ibidem: 64). No caso dos preceitos evolucionistas, isso implicaria a descoberta de “fósseis” a serem reunidos à somatória teleologicamente ordenada de criações da civilização humana.

Wagner sugere uma torção desta autoimagem antropológica. A ideia de cultura como sala de ópera é uma presunção fundamental da disciplina (Ibidem: 27). Sem acreditar que seu trabalho redundará num “produto a ser mascateado no mercado acadêmico” (Ibidem: 49) ou “acrescentar[á] algo ao corpo de conhecimentos cumulativos que chamamos ‘literatura antropológica’” (Ibidem: 53), o antropólogo não se motiva para o ato da pesquisa. O conhecimento do acervo e a esperança de atualizá-lo são condições necessárias da empreitada. Porém, nos adverte o autor, o “ato de imaginar uma cultura para pessoas que não a concebem para si mesmas” mostra-se paradoxal (Ibidem: 62). Quando vai à campo, o pesquisador testemunha maneiras de pensar e viver que passam ao largo da necessidade, viabilidade ou desejabilidade de instituições como museus e outros recintos. Os “estilos de criatividade” dos povos ditos nativos podem inverter, subverter ou transgredir a relação entre vida e criação presumida na lógica da cultura como sala de ópera (Ibidem: 61). A cultura, para Wagner, é menos uma coisa absoluta e monolítica e mais uma muleta (Ibidem: 36), uma ponte aproximativa (Ibidem: 62). É um construto que serve tanto de apoio quanto de alavanca para a relação com o outro: é, ao mesmo tempo, fundamento e instrumento. O etnógrafo, na perspectiva wagneriana, pode ser imaginado, não como um colecionador de relíquias, e sim como um músico de jazz que utiliza o código de que parte como uma base inventiva para sua improvisação (Ibidem: 145). É aqui talvez que a imagem do jardim barroco se mostre mais adequada que a imagem do museu clássico (Viveiros de Castro, 2002).

A luz destas reflexões, podemos pensar a tarefa da antropologia como a permanente atualização de construtos conceituais sobre a vida e o pensamento das pessoas. Tal atualização é constitutivamente desafiante, incerta, ambivalente. É inevitável fazer a riqueza das vidas acompanhadas em campo caber num constructo conceitual a ser incorporada num conjunto dado (uma peça no museu, um livro numa estante), mas o ato de acrescentar uma porção de vida e criatividade alheias ao conjunto tem a capacidade de perturbar criativamente toda a coleção, de transformá-la noutra coisa, de profanar os santuários especializados. Por outro lado, ao mesmo tempo em que põe a prova os imaginários, o fazer antropológico ajuda a cristalizá-los de uma nova forma, como que contra-inventando, na expressão de Wagner, aspectos da convenção que se propôs a relativizar. Resta, pois, assumir que não há imagens acabadas, obras definitivas ou soluções teóricas irrefutáveis e que todas elas devem ser permanentemente testadas. Como num jogo sempre irresoluto, não há vitórias absolutas, apenas parciais, sendo necessário estar, a cada partida, aberto à criatividade de outros modos de imaginar, para que eles afetem os arranjos de construção e coleção costumeiros e evitem uma fossilização definitiva do imaginário.

*

Reverter paisagens áridas de saber através de alianças etnográficas, alargar o horizonte metafísico próprio atravessando-o com metafísicas alheias, refletir imagens afirmativas e densas dos outros e transformadas de si, atualizar constructos imaginativos fossilizados. Estas são algumas metáforas que embasam e traduzem o intento da presente pesquisa. Isto posto, realizaremos a seguir um rápido sobrevoo sobre a paisagem de saber que pretendemos movimentar através da etnografia: o conjunto de produções textuais sobre o Povo Terena. O panorama nos ajudará tanto a mapear os principais estigmas e construtos arcaizantes que povoam o imaginário colonial sobre esta população, quanto a nos posicionar ao lado dos múltiplos empenhos contemporâneos em combater e desconstruir estes espectros.

Capítulo 3

Movimentar o imaginário sobre os Terena

Nós estamos fazendo aqui dentro de Aquidauana uma pregação para combater esse pensamento, [...] de querer rebaixar o índio. Por exemplo, nós temos adversários políticos que, quando estão notando nossa ascensão na política, querem nos atacar, rebaixando a pessoa da gente. Mas isso não me atinge, mas existe essa tendência de superioridade. E que, muitas vezes, o índio que não está preparado vem bruscamente da aldeia para a cidade e, quando chega aqui, é considerado bugre. Então cai moralmente.

Vereador terena, em 1960, em entrevista a assistentes de pesquisa de Cardoso de Oliveira

Sobrevoos pelo campo⁹

A paisagem de saber sobre os Terena é longínqua e relativamente vasta. As primeiras menções remontam a escritos do século XVI, como os de Ulrich Schmidl e Alvar Nuñez Cabeza de Vaca¹⁰. As referências aumentam no século XVIII, com os registros de Juan Francisco Aguirre, Félix de Azara, José Sánchez Labrador e outros. Tais textos compõem o que se convencionou chamar de crônica colonial: literatura produzida por “numerosos navegadores, missionários, diplomatas, empresários, militares, naturalistas” (Melatti, 1984: 3) que, participando dos empreendimentos de colonização do continente, “registram suas experiências com a população de determinados locais ou regiões” (Ibidem).

Não há uma crônica colonial exclusiva dos Terena. Os viajantes europeus que adentravam a região centro-sul da América do Sul alcunhada Chaco deparavam-se, não com grupos isolados, mas com o que a historiografia contemporânea tem conceitualizado como um vasto e intrincado sistema (Ferreira, 2013: 114), complexo (Richard & Combés, 2015: 231) ou rede de relações (Freire, 2018: 46). Esta rede atravessa áreas hoje correspondentes ao Paraguai, Brasil, Argentina e Bolívia. Aqui cabe alguma cautela, pois o topônimo “Chaco” presta-se a confusões. Como adverte Ferreira “o que hoje se considera Chaco não corresponde à região denominada como tal no século XVI-XVIII” (Ferreira, 2013: 114). Na verdade, o autor continua, “a definição do território do Chaco, assim como as fronteiras dos impérios português e espanhol, era extremamente fluída” (Ibidem: 114-115). O intento de delimitação complica-se ainda mais quando levamos em conta critérios ecológicos ou culturais: a região chamada Pantanal, por exemplo, hoje tida por alguns como uma área distinta do

⁹ Utilizamos como apoio para a realização deste panorama da literatura terena o robusto compêndio bibliográfico organizado por Sílvia Carvalho, Fernanda Carvalho e Maria Cristina Galan (2001), a revisão de bibliografia, exaustiva a seu tempo, feita por Cardoso de Oliveira (1976 [1960]: 21-50) e dois balanços críticos contemporâneos, as dissertações de mestrado de Andrey Ferreira (2002) e Patrik Franco (2011).

¹⁰ Como diremos logo abaixo, os etnônimos que aparecem nestes primeiros escritos do século XVI são as designações abrangentes “chané” ou “guaná”.

Chaco, posto que localizada em território brasileiro, e não paraguaio ou argentino, corresponde, segundo certos autores, ao Chaco Boreal ou Alto Paraguai, sendo uma sub-região chaquenha (Ibidem: 115). Como abordaremos adiante na tese, uma sobreposição pouco cuidadosa de critérios administrativos e ecológicos/culturais baliza a errônea asserção de que os Terena habitavam o “Chaco Paraguaio” e “migraram” para o território brasileiro, algo que vem sendo mobilizado, hoje, para questionar o processo de demarcação de Terras Indígenas¹¹.

O etnônimo “Terena” (“Ethelena”, “Eterena”, “Tenaro”, “Terenaca”) aparece, na crônica, como uma das “parcialidades”¹² de um etnônimo mais abrangente, que é “Chané” ou “Guaná”, a depender da fonte. Nomes como “Layana”, “Kinikinau”, “Choarana” são outras parcialidades chané/guaná (Carvalho, S. *et al*, 2001: 237-240; Richard & Combés, 2015: 243). Os Chané/Guaná emergem dos relatos quase invariavelmente relacionados com outros povos, especialmente com os Mbayá/Guaikurú. A natureza assimétrica da relação mbayá-chané é, possivelmente, o principal objeto da descrição dos cronistas, bem como da fortuna crítica historiográfica e etnográfica de tais fontes. É célebre a comparação de Schmidl entre os Chané/Guaná e os camponeses europeus de seu tempo: “eram vassalos ou súditos dos já mencionados Mbayaes, do mesmo modo que nesses países [Baviera] os lavradores estão sujeitos a seus senhores” (Schmidl *apud* Richard & Combés, 2015: 234). A percepção dessa assimetria pelos escritores parece vir acompanhada de uma desigual atenção prestada a cada um desses povos. O comentário tecido por Cardoso de Oliveira sobre a parcela dos escritos de Sánchez Labrador dedicada aos Chané/Guaná talvez possa ser estendida para toda literatura: “fica muito a dever diante das magníficas páginas dedicadas aos célebres índios cavaleiros” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 23).

No século XIX, o foco da crônica sobre os Chané/Guaná acompanhará uma decisiva inflexão no sistema indígena da região. A atenção desloca-se das enfraquecidas relações com os Mbayá para as cada vez mais densas relações com os portugueses e brasileiros recém-chegados. Os relatos darão conta, pois, da decisiva colaboração dos Terena e outras parcialidades chané/guaná para a consolidação da presença destas empresas coloniais: “com satisfação vos asseguro, que, aldeados ou dispersos [...] eles continuam a prestar úteis serviços nessa parte da fronteira” (Rezende *apud* Carvalho, S. *et al*, 2001: 116). Boa parte desses escritos cristaliza uma imagem de indígenas “manços

¹¹ O argumento ruralista é de que os Terena são “migrantes”, logo sua ocupação no Mato Grosso do Sul não é “originária” ou “tradicional”. O conceito de “migração” supõe, neste caso, fronteiras rígidas e substanciais, por um lado caras às lógicas de Estados-Nações modernos e, por outro lado, distintas da lógica que preside a constituição de um ecossistema ou de um modo indígena de territorialidade. Os Terena, em outras palavras, não migraram do Chaco paraguaio para o Brasil: os registros históricos, arqueológicos e antropológicos apontam que essas populações ocupavam tradicionalmente a região antes mesmo de existir o Estado-Nação brasileiro e antes dos colonizadores portugueses instaurarem seus primeiros “fortes” ou “presídios”.

¹² Como explicam Richard e Combés, “*parcialidad* é um termo colonial da América espanhola, atualmente em desuso. Designa, geralmente, grupos indígenas considerados ‘parte’ de um grupo maior, assim como uma ‘tribo’ pode ser parte de um ‘grupo étnico’. Aos grupos maiores, costumava-se denominá-los *generaciones*. Entretanto, o significado de *parcialidad* e de *generación* nem sempre é claro” (Richard & Combés, 2015: 232).

pacíficos e hospitaleiros [que] vivem reunidos em aldeias mais ou menos populosas e [que] se ajustão para serviços de toda especie em diversos pontos da Província [de Mato Grosso]” (Ferreira *apud* Carvalho S. *et al*, 2001: 132). Os Terena eram considerados “gente laboriosa” (Castelnau *apud* Azanha, 2005: 75) ou “filho[s] da civilização” (Taunay *apud* Vargas, 2003: 52), tal como alcunharam outros escritores. A elogiada colaboração que, no começo do século, incluía o emprego de mão de obra e o fornecimento de indispensáveis e variados gêneros agrícolas para os fortes coloniais, ganha contornos capitais nos documentos sobre a Guerra do Paraguai. Será relatada, principalmente através de Alfredo Taunay, a decisiva participação dos Terena e Kinikinau no conflito, que incluiu tanto o suporte às tropas brasileiras (abrigo, alimentação, orientação pelos caminhos da região), quanto o combate ativo contra as tropas paraguaias.

A tabela 2 lista (sem pretensão a exaustividade) cronistas dos Chané/Guaná entre os séculos XVI e XIX.

TABELA 2: Cronistas dos Terena/Chané-Guaná

Século	Cronista	Ano	Referência
XVI e XVII	Ulrich Schmidl	1535-36	92
	Domingos Martinez de Irala	1541	53
	Alvar Nuñez Cabeza de Vaca	1543	32
	Reginaldo de Lizárraga	1598	61
XVIII	Pedro Lozano	1732*	62-63
	Juan Francisco Aguirre	1793	18
	Félix de Azara	1789-1801	21-22
	Antônio Comajuncosa	1775	38
	Alexandre Rodrigues Ferreira	1783-1792	44
	José Sanchez Labrador	1760-1767	56-57
	Francisco Rodrigues do Prado	1795*	86
XIX	João Enrique Elliott	1844-1847	44
	Joaquim Alves Ferreira	1848	44-45
	Hercules Florence	1825-1829	45
	Guido Boggiani	1887-1901	29
	Joaquim Francisco Lopes	1848-1849	61
	Ricardo Franco de Almeida Serra	1803	95
	Josef Bach	1896	23
	Francis Castelnau	1845	36-37
	Luiz D'Alincourt	1824	39
	Augusto Leverger	1846	59-60
	Amédee Moure	1862*	71-72
	Richard Rohde	1883-1884	88-89
	Alfredo Taunay d'Escrangnolle	1863-1864	106-107
	Diretoria Geral dos Índios (correspondências)	1848-1860 e 1860-1873	130-174
	Presidentes de Província de Mato Grosso (relatórios)	1835-1912	115-129

* Anos que se referem, não a data da viagem do cronista, mas a data de publicação dos manuscritos.

Fonte: Elaboração própria baseada no compêndio bibliográfico de S. Carvalho, F. Carvalho e Galan (2001). A coluna “referência” indica a página do compêndio em que a obra do cronista é inventariada e comentada pelas autoras.

As relações com os brancos continuarão sendo tema predominante no campo ao longo do século XX. Porém, se antes da Guerra do Paraguai, como pontuou Gilberto Azanha, “nenhum cronista

menciona qualquer coisa sequer próxima de uma relação de dominação-sujeição nas suas descrições dos contatos entre os Terena e a população brasileira” (Azanha, 2005: 77), depois do conflito os relatos serão sensivelmente diferentes. Os relatórios da Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso, liderada pelo Marechal Cândido Mariano Rondon (1900-1906), constituem um valioso testemunho da dramática situação na virada do século, depois que novos colonizadores chegaram à região e instalaram fazendas nas terras tradicionalmente ocupadas:

são comumente explorados pelos fazendeiros. É difícil encontrar um camarada Terena que não deva ao seu patrão os cabelos da cabeça [...] nenhum ‘camarada de conta’ poderá deixar o seu patrão sem que o novo senhor se responsabilize. E, se tem ousadia de fugir, corre quase sempre o perigo de sofrer vexames, pancadas e não raras vezes a morte, em tudo figurando a política como coparticipante de tais atentados (Rondon *apud* Vargas 2003: 57).

O texto indica também o prelúdio da política tutelar e assimilacionista que o próprio autor auxiliaria a implementar ao longo do século XX – o princípio do “grande cerco de paz”, na expressão tornada célebre por Antônio Carlos de Souza Lima (1995). Consta como uma abundante fonte, a documentação administrativa produzida pela Inspetoria Regional dos Índios do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que abrange o período de 1905 a 1971 (Carvalho S. *et al*, 2001: 114). Ainda neste sentido, as publicações do missionário protestante inglês Alexander Rattray Hay, elaboradas a partir de uma visita ao Bananal na década de 1910, trazem informações importantes sobre outra face desse processo de colonização, representada pelo “proselitismo religioso em competição com a política protecionista oficial” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 24).

Na primeira metade do século XX, surgem na paisagem as primeiras intervenções que podemos qualificar como científicas, posto que escritas por autores atuantes nos nascentes ramos das ciências humanas dedicados ao estudo com populações indígenas. O etnólogo alemão Max Schmidt publicou, em 1903, trabalho linguístico sobre um grupo guaná residente nas proximidades de Cuiabá (Schmidt, 1903). Em 1937, Herbert Baldus veicula no livro *Ensaio de Etnologia Brasileira* (1937) algumas reflexões construídas no diálogo com o capitão Naliki (José Correa), travado numa visita a aldeia Moreira em 1934¹³. As reflexões se concentram no ensaio “A sucessão hereditária do chefe entre os Tereno”, mas podem ser encontradas em diferentes partes do livro, tal qual no texto “Mitologia Karaja e Tereno” (Baldus, 1937)¹⁴.

As primeiras monografias etnológicas mais extensas datam do final da década de 1940. Em 1949, o antropólogo canadense Kalervo Oberg publicou *The Terena and The Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil* (Oberg, 1949), escrito resultante, em parte, de pesquisa de campo realizada na

¹³ Neste período, em maior ou menor grau de aprofundamento, os textos de Manizer (1934), Hanke (1942), Pessoa (1943) e Willems (1947) também tratam dos Terena.

¹⁴ Baldus, ao longo de sua profícua trajetória intelectual, publicou outros dois artigos sobre os Terena (Baldus, 1937, 1950).

aldeia Bananal entre dezembro de 1946 e fevereiro de 1947 – como se vê pelo título, outra parte do texto trata dos Kadiwéu. Em 1946, Oberg havia assumido a coordenação de campo da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, junto com Donald Pierson (Franco, 2011: 18), e levara consigo para o Bananal alguns assistentes, dentre os quais Fernando Altenfelder Silva (Ibidem: 27) que publica, também em 1949, com base neste campo, a monografia *Mudança Cultural dos Terena* (Altenfelder Silva, 1949)¹⁵. Nos anos seguintes, Roberto Cardoso de Oliveira começa seus trabalhos de campo com os Terena, enquanto pós-graduando da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP e antropólogo da Seção de Estudos do Museu do Índio do SPI. Os dois principais resultados destes trabalhos foram as monografias *Do Índio ao Bugre: O Processo de Assimilação dos Terena* (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]) e *Urbanização e Tribalismo: A Integração dos Índios Terena numa Sociedade de Classes* (1968)¹⁶.

Os textos de Oberg, Altenfelder Silva e Cardoso de Oliveira correspondem a uma espécie de espinha dorsal clássica do campo. É raro encontrar trabalho posterior que não faça menção a algum deles, sobretudo as obras de Cardoso de Oliveira. São divisores de água, pois apoiaram-se em pesquisas de campo de profundidade e duração até então inéditas com este povo. Ademais, traçaram um lugar preciso para esta população nos debates antropológicos daquele tempo. Inseriram-na, mais precisamente, na província da paisagem etnológica brasileira representada pelos estudos de contato/mudança cultural. Os Terena passam a ser considerados, nas palavras de Cardoso de Oliveira, “caso [...] de grande valor explicativo para a compreensão do processo de integração na sociedade nacional de grupos indígenas” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 7). Ou, nas palavras de Altenfelder Silva (1949: 376), “o exemplo mais feliz de ajustamento”, ainda que em sua opinião lento e dificultoso, de culturas indígenas à cultura das populações brasileiras. O integracionismo, imposto no plano administrativo aos Terena desde o começo do século XX, será transposto e problematizado no plano científico por estes estudiosos. Os retratos dos Terena, que desde a crônica foram erigidos com foco nas relações com os brancos, terão agora como base um cabedal conceitual muito preciso para tratar disso: as teorias da aculturação/assimilação em voga no período.

Na segunda metade do século XX, depois da publicação dos trabalhos de Cardoso de Oliveira e antes da profusão de trabalhos começada nos anos 1990, verifica-se uma produção pouco numerosa no campo terena, sobretudo quando comparada com o coetâneo florescimento do campo etnológico americanista. Em linha de continuidade com o esteio clássico acima referido, Edgar de Assis Carvalho (1979) e Edson Soares Diniz (1978, 1979) produzem, nos anos 1970, estudos sobre relações

¹⁵ Há desses autores alguns outros artigos sobre os Terena (Altenfelder Silva, 1946; Oberg, 1948).

¹⁶ A monografia *O Processo de Assimilação dos Terena* foi publicada em 1960 e reeditada em 1976, com o acréscimo do título *Do Índio ao Bugre*. Cardoso de Oliveira publicou, antes e depois desses livros, uma série de artigos e ensaios sobre os Terena, cuja listagem pode ser encontrada em Carvalho S. *et al* (2001: 77-81). Em 2002, o autor publicou seus diários de campo (Terena e Tikuna) retrospectivamente comentados – optamos por considerar esta publicação parte da literatura terena contemporânea.

interétnicas no Posto Indígena Araribá, no interior do Estado de São Paulo, para onde famílias terena se mudaram em meados do século XX. Em 1980, Yara Brum Penteado produz dissertação que, continuando os esforços pioneiros de Cardoso de Oliveira, reflete sobre a presença indígena nas cidades da região, nomeadamente Corumbá (presença dos Camba), Aquidauana/Miranda e Campo Grande (presença dos Terena) (Penteado, 1980). Desde os anos 1960, são produzidas pelo *Summer Institute of Linguistics* (SIL) pesquisas linguísticas em aldeias da região de Miranda (Bendor-Samuel, 1960, 1962; Ekdahl & Grimes, 1964; Ekdahl & Butler, 1969; Ekdahl, 1977). Nos anos 1980, pesquisadores ligados à Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), no *campus* de Araraquara, inicialmente organizados como Grupo de Estudos Indígenas Kurumim, publicam os resultados de pesquisas com os Terena (Carvalho S. *et al*, 2001: 47-48).

Do final dos anos 1990 até o presente, novos ares adentraram a paisagem. Numa escala não antes vista, as produções científicas sobre os Terena se multiplicam – o que possivelmente deriva da ampliação e democratização do ensino superior no Brasil testemunhada no período. Ainda que longe de ser exaustiva, a listagem contida na tabela 3 permite visualizar um pouco dessa amplitude. Estão marcadas em negrito as produções de intelectuais terena.

TABELA 3: Produções contemporâneos sobre os (e feita pelos) Terena

Galan (1994), Carvalho, F. (1996*), Acçolini (1996, 2004*), Mussi (1999, 2006), Souza S. (2000, 2009), Bittencourt & Ladeira (2000), Ladeira (2001), Moura (2001, 2009), Carvalho, S. *et al* (2001), Cardoso de Oliveira (2002), Ferreira (2002, 2007*), Vargas (2003, 2011), **Cardoso (2004, 2011)**, Sant’ana (2004, 2010), Azanha (2005), **Miranda (2006)**, Eremites de Oliveira & Pereira (2007, 2012), **Jesus (2007, 2014)**, Pereira (2009), **Seizer da Silva (2009, 2016)**, **Antônio (2009)**, Bernal (2009, 2014), **Baltazar (2010)**, **Sobrinho (2010)**, **Fialho, Celma (2010)**, Ximenes (2011, 2017), Franco (2011), **Salvador (2012)**, Marques, C. (2012), **Sebastião (2012, 2019)**, Espíndola (2013), **Oliveira, E. (2013)**, Almeida, C. (2013), **Eloy Amado, L. (2014, 2019*)**, **Farias (2015)**, **Eloy Amado, S. (2016)**, Santos, A. (2016), **Alves, G. (2016)**, **Galache (2017)**, Alfinito (2017), **Silva Pereira (2017)**, Basques (2018), **Gonçalves (2019)**, Barboza (2019), **Alves, C. (2019)**, **Tiago, G. (2019)**, **Tiago, E. (2019)**.

* Trabalhos posteriormente transformados em livro – a data refere-se a defesa da tese/dissertação.

Fonte: Elaboração própria.

Além de copiosa, a produção contemporânea é bastante heterogênea: variam as áreas do conhecimento (ciências sociais/antropologia, história, linguística, arqueologia, psicologia, desenvolvimento local, educação e outras), as instituições de ensino e pesquisa de origem, as temáticas, as abordagens teóricas, as aldeias bases das pesquisas empíricas etc. Não se nota, é muito importante frisar, um alto grau de emulação ou de referenciação mútua entre os trabalhos. O que parece coordenar esse *corpus* diverso é um certo olhar crítico para o passado, mais especificamente, para os modelos teóricos que presidiram a construção de saber sobre esta população indígena. A tendência que atravessa o campo contemporâneo – o que não dissolve as diferenças nem excluiu divergências entre os autores e produções – é uma insatisfação generalizada com a matriz assimilacionista de pensamento e, conseqüentemente, um propósito firme e manifesto de edificar caracterizações mais justas e consonantes com as maneiras com que os Terena caracterizam a si próprios. Esta tendência epistêmica reflete a passagem, no plano político, da diretriz tutelar e integracionista para os princípios de autodeterminação e afirmação cultural, consolidados normativamente no marco constitucional de 1988, mas cuja defesa e plena efetivação permanecem arduamente perseguidas pelos movimentos indígenas e parceiros indigenistas. A tônica dos novos estudos terena pode ser definida, neste sentido, como uma virada afirmativa, pois encampa o duplo desafio da defesa de direitos indígenas e da produção de descrições analíticas renovadas desse povo.

Virada Afirmativa

Podemos mirar ligeira e panoramicamente esta virada afirmativa distinguindo algumas direções ou linhas que, cada qual a sua maneira, enfrentam aspectos assimilacionistas que incidiram e incidem sobre os Terena¹⁷. Talvez a linha mais importante e inovadora seja o aparecimento na literatura de produções de intelectuais indígenas. Como se percebe do quadro acima e como se notará da economia de citações dos próximos capítulos, parcela significativa (talvez majoritária) dos trabalhos contemporâneos sobre os Terena são de autoria indígena, tendência que seguramente deverá se acentuar nos próximos anos. É um acontecimento decisivo no campo que, ao elevar à condição de protagonistas sujeitos antes considerados apenas “informantes” ou “objetos de pesquisa”, tem contribuído largamente para questionar a pretensa fragilidade ou passividade deste povo. Professores e acadêmicos ingressantes em cursos de graduação e programas de pós-graduação têm encabeçado um inédito e robusto movimento de apropriação e revisão dos escritos sobre seu povo: “é a

¹⁷ Este breve panorama, cabe ressaltar, não pretende esgotar as contribuições e tendências representadas pelas produções contemporâneas sobre os Terena as quais, como dissemos acima, são numerosas e diversificadas. Nosso intuito é apresentar apenas algumas de muitas linhas de renovação existentes e, com isso, oferecer contornos mais nítidos a respeito desse movimento que chamamos virada afirmativa. Ademais, nesta seção, apenas comentaremos muito brevemente os trabalhos contemporâneos, à guisa de apresentação, deixando para os próximos capítulos leituras mais detidas.

oportunidade do pesquisador indígena, enquanto representante de seu povo, falar em nome dele. [...] Além disso, é momento oportuno para (re)ver tudo que foi escrito sobre nós pelos antropólogos” (Eloy Amado, L. 2019: 25). Assume destaque, neste sentido, a revista *Vukápanavo*, primeiro periódico científico brasileiro organizado apenas por acadêmicos e intelectuais indígenas.

Estreitamente entrelaçada com as pesquisas de autores terena aparece outra tendência importante. Um bom número de atores engajados em espaços de reflexão e intervenção sobre educação escolar indígena (professores indígenas, pesquisadores não-indígenas, gestores de políticas públicas) tem buscado desconstruir o modelo integracionista de escola há muito tempo imposto aos Terena. Tentam, assim, construir novas perspectivas educacionais baseadas na pluralidade cultural e autonomia local. Ganham destaque trabalhos produzidos em centros de pesquisa de universidades sul-mato-grossenses, tais quais os programas de pós-graduação em educação e em desenvolvimento local da UCDB. A pesquisa do professor indígena Wanderley Cardoso, por exemplo, discute, sob a luz do conceito de “etnodesenvolvimento”, o papel da escola na aldeia Limão Verde, demonstrando como a ideia de progresso sustentada pelos não-indígenas é diferente das concepções indígenas a respeito (Cardoso, 2004: 33-34). Elaborada numa intersecção entre antropologia e educação, a pesquisa da professora terena Daniele Lourenço Gonçalves reflete sobre as experiências escolares na aldeia Brejão e sobre recentes marcos político-jurídicos da educação escolar indígena, tais quais os dispositivos dos territórios etnoeducacionais (Gonçalves, 2018). A autora expressa a preocupação de “falarmos de dentro para fora, para desmistificarmos os falsos discursos com vistas a aproximar a população nacional da realidade presente dos povos indígenas” (Ibidem: 25). O importante trabalho da pesquisadora terena Simone Eloy Amado debate questões sobre o acesso, a permanência e o retorno de estudantes universitários indígenas no ensino superior no Mato Grosso do Sul (Eloy Amado, S. 2016). Ainda que não tematize diretamente a questão da escola, a tese Ladeira (2001) tangencia esta linha de renovação, pois foi elaborada a partir do engajamento e apoio da autora à luta dos professores indígenas do município de Miranda-MS. Construído na fronteira entre antropologia e linguística, o trabalho argumenta que os Terena vivem numa situação de “bilinguismo estável”, fruto de uma ativa política linguística indígena (Ladeira, 2001). A tese pode ser considerada um contra-argumento ao estereótipo assimilacionista de “indígenas aculturados” (Ibidem: 6), cuja língua estaria em vias de substituição pela língua portuguesa.

Outra preocupação proeminente na produção contemporânea é a luta indígena pela terra, algo que, argumentaremos no próximo capítulo, era ausente ou problemática secundária nas produções clássicas (produzidas num contexto indigenista de tutela oficial e confinamento territorial). O artigo “As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul”, escrito por Gilberto Azanha (2005), por condensar apontamentos contidos nos Relatórios Circunstanciados de Identificação e Demarcação (RCIDs) de três TIs Terena (Taunay-Ipegue, Buriti e Cachoeirinha) constitui valiosíssima referência

sobre o tema. Os relatórios foram elaborados pelo autor no começo dos anos 2000, depois de décadas de atuação indigenista através do CTI. As publicações de Levi Marques Pereira e Jorge Eremites de Oliveira (Pereira, 2009; Eremites de Oliveira & Pereira, 2012) também derivam diretamente do engajamento dos pesquisadores em trabalhos de demarcação de terras – neste caso, uma perícia antropológica sobre a demarcação da TI Buriti. A pesquisa de Andrey Ferreira oferece bons elementos etnográficos sobre resistências terena ao regime tutelar, dentre as quais ações de recuperação dos territórios tradicionais, que integram um repertório definido pelo autor como “protagonismo étnico” (Ferreira, 2013). A etnografia confronta as imagens de “índios modelos” e “coadjuvantes do SPI” que foram, por muito tempo, projetadas sobre os Terena (Ibidem: 23). A tese de Ana Carolina Alfinito Vieira, munindo-se de farto material documental e de campo, reconstitui pormenorizadamente o surgimento de mobilizações terena pelo direito à terra (Vieira, 2017). A socióloga sugere a ocorrência de uma transformação no cenário de relações entre os Terena e os *purutuya* na segunda metade do século XX: de uma convergência intersetorial em torno da tutela e da assimilação para articulações plurais e contestativas, que reivindicam cidadania e autodeterminação indígena. A pesquisa de Eloy Terena constitui a mais recente e, possivelmente, mais robusta referência em termos de descrição e conceitualização da luta terena pela terra, processos dos quais o autor têm se colocado “na linha de frente” (Eloy Amado, L. 2019: 28).

Outra tendência afirmativa da produção contemporânea consiste na revisão das imagens sobre a organização social terena. Como assinalou Carolina Perini de Almeida, autora de alguns dos principais avanços nesta direção, “[...] por um longo período, existiu pouca preocupação em se etnografar detalhadamente a situação encontrada em campo com relação às formas organizacionais terena” (Almeida, C. 2013: 10). Um apêndice do artigo de Azanha delinea, sintética e precisamente, aspectos da organização social e política das aldeias (Azanha, 2005: 100-103). Ferreira faz um investimento descritivo semelhante a partir de etnografia na TI Cachoeirinha (Ferreira, 2013: 180-195). A etnografia de Pereira, por sua vez, aposta na noção de *tronco* como operador fundamental da socialidade terena (Pereira, 2009: 45-82), movimento desdobrado pela etnografia de Almeida (2013: 6). A tese de doutorado de Graziella Reis de Sant'Ana também veicula importantes considerações sobre a organização social terena tomando como foco a constituição e funcionamento de associações indígenas (Sant'Ana, 2010). Documentando negociações entre o governo brasileiro e lideranças indígenas sobre a construção do gasoduto Brasil-Bolívia nos anos 1990, a monografia do professor terena Paulo Baltazar avança sobre a descrição das formas de ação política e protocolos tradicionais de tomada de decisão (Baltazar, 2010). A pesquisa da professora terena Lindomar Sebastião, seguindo esforços anteriores de outras pesquisadoras (Galan, 1994; Souza, S. 2000), descreve o papel das mulheres na sociedade terena, bem como as transformações recentes que fazem somar, aos papéis tradicionais, novas atuações antes apenas exercidas pelos homens (Sebastião, 2012).

Outra lacuna problemática deixada pelos trabalhos clássicos diz respeito a temas como xamanismo, cosmologia e ritual. A dissertação de mestrado de Fernanda Carvalho (1996) pode ser considerada pioneira neste sentido. As monografias de Pereira (2009) e Ferreira (2013) incluem, dentre outros tópicos, importantes descrições sobre seres invisíveis, tais quais donos da mata, guias animais dos pajés, pajés antepassados, santos e suas imagens etc. Um artigo recente de Patrik Thames Franco (2018), que versa sobre o *okóvo* (traduzido como ventre e alma pelos interlocutores do antropólogo), é um valioso avanço na tradução de noções terena de corporalidade e pessoa. Os trabalhos de Noêmia Moura (2001, 2009) e Graziela Aççolini (2004) são referências importantes sobre a relação dos Terena com a religiosidade cristã. O trabalho da pesquisadora Naine Terena de Jesus reflete sobre a dança da ema (*kohixoti kipaé*), conectando-a com memórias de anciãos e registros audiovisuais (Jesus, 2007). Também focada em registros audiovisuais, a monografia do pesquisador terena Gilmar Galache discute a relação entre o *kixovoku* (modo de vida indígena) e novas práticas comunicativas (Galache, 2017). O trabalho do pesquisador terena Gilson Tiago, por sua vez, veicula reflexões sobre maneiras terena de se pintar (Tiago, G. 2019).

A produção de novas imagens da história terena tem sido uma tônica nos estudos recentes. Baseado em levantamento documental e na memória de anciãos da TI Cachoeirinha, o livro didático *A História do Povo Terena*, de Maria Elisa Ladeira e Circe Bittencourt, é um dos trabalhos mais citados neste âmbito. A obra, segundo as autoras, busca “reafirmar a identidade histórica de um povo que tem lutado para ser reconhecido como construtor da nação brasileira, sem perder sua autonomia cultural e política, seu modo de ser e sua dignidade” (Bittencourt & Ladeira, 2000: 7). As pesquisas da historiadora Vera Vargas (2003, 2011) trazem importantes contribuições historiográficas sobre os processos de desterritorialização e reterritorialização nos séculos XIX e no século XX. A tese de Lenir Gomes Ximenes (2017) analisa estratégias terena para lidar com o confinamento territorial, confrontando a imagem colonial de “índios aculturados” e “mansos” com a autoimagem emergente nos atuais movimentos de afirmação étnica. A pesquisa do historiador terena Éder Alcântara Oliveira versa sobre a história da aldeia Buriti e mostra como espaços oriundos da colonização foram estrategicamente “terenizados”, o que, segundo o autor, refuta a “ideia ultrapassada da aculturação” (Oliveira, E. 2013: 98-99). Um artigo de Eremites de Oliveira & Pereira (2007) contém instigante releitura da participação terena na Guerra do Paraguai. Um artigo de Messias Basques (2018) relê a história do município de Anastácio com base na história da aldeia Aldeinha, povoada antes da formação da cidade pelos *purutuya*. Na esteira de análises pregressas (Pereira, 2009; Eremites de Oliveira & Pereira, 2012; Ferreira, 2013, Ximenes, 2017), a discussão de Eloy Terena contesta um lugar-comum há muito tempo reproduzido na historiografia, qual seja, a ideia de que os Terena migraram do Chaco paraguaio para o território brasileiro (Eloy Amado, L. 2019: 36-56). O autor, ademais, problematiza a esquematização canônica da história terena em grandes “fases” ou “tempos”,

propondo uma multiplicação de períodos que finda com o “tempo do despertar” – formulação inspirada no trabalho do pesquisador terena Claudionor Miranda (2006) –, correspondente aos contemporâneos movimentos de luta pelos direitos indígenas (Eloy Amado, L. 2019: 39-40).

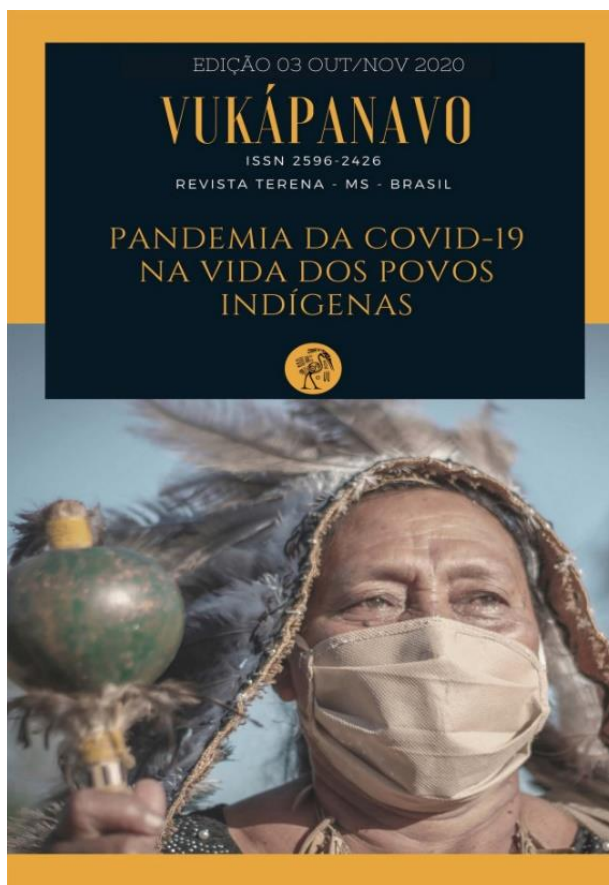


Imagem 3: Capa da edição 03 da Revista *Vukápanavo*.

Arte: Erick Marques. Fonte: Revista disponível on-line.

Um fantasma persistente na paisagem: a assimilação

Este ligeiro sobrevoo pela literatura nos permite reconhecer um tipo muito particular e persistente de constructo que povoa o imaginário colonial sobre os Terena.

Vimos que os estudos componentes do que chamei de espinha dorsal clássica do campo retrataram os Terena com base nas ideias de assimilação/aculturação. Tais ideias, seguindo a tripartição consagrada por Fernandes, compunham o principal dos três “focos de interesse na elaboração teórica” da antropologia de meados do século XX, sendo os outros dois os estudos “do xamanismo, da magia, da religião e da mitologia” e os estudos de “organização social” (Fernandes, 2009 [1957]): 154). As monografias de Cardoso de Oliveira, Altenfelder Silva e Oberg integram uma leva de pesquisas cujo marco inicial pode ser considerado as reflexões de Baldus e que conta com a contribuição de autores como Charles Wagley, Eduardo Galvão, Virgínia Watson, James Watson,

Robert Murphy, Egon Schaden, Darcy Ribeiro, Harald Schutz, Wilhelm Saake, Protásio Frikel, entre outros (Fernandes, 2009 [1957]: 155-156; Schaden, 1976: 14-18; Melatti, 1984: 13-15). Como comentou Júlio Cezar Melatti, termos como “mudança social”, “mudança cultural” ou “aculturação” eram “usados segundo a preferência de cada autor e não exatamente intercambiáveis” (Melatti, 1984: 13). Melatti lembra que os trabalhos de aculturação tematizaram, além de populações indígenas, populações negras, imigrantes europeus e asiáticos e populações brasileiras de áreas de povoamento antigo (Ibidem). Pontua ainda que, teoricamente, predominava na época certo hibridismo entre as abordagens funcionalistas europeias e culturalistas norte-americanas (Ibidem: 12). As monografias de Cardoso de Oliveira sobre os Terena, ao lado de trabalhos de Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão no final dos anos 1950, fazem parte de um movimento de revisão crítica do conceito de aculturação que, ainda assim, segundo Melatti, não abandona o uso do termo (Ibidem: 14).

Portanto, em meados do século XX, os Terena foram associados a uma particular província da paisagem etnológica, reservada a povos indígenas considerados “aculturados”, submetidos a processos de “mudança cultural”. Tal tratamento supõe uma tipologia das culturas, conforme apontou criticamente Peter Gow a respeito dos povos amazônicos: “os etnógrafos insistiram em conceber povos ‘aculturados’ em termos históricos e povos ‘tradicionais’ em termos a-históricos” (Gow, 2006: 198). Enquanto os povos ditos tradicionais são colocados à margem da história, os povos ditos aculturados, por terem entrado em contato com ela, são como que arrastados pelo seu irrefreável fluxo, não lhes restando outro destino senão o desaparecimento, motivo pelo qual não merecem sequer maior interesse analítico daqueles interessados em integridade e coerência cultural (Ibidem). Como sugeriu João Pacheco de Oliveira (1998) a respeito das populações indígenas do nordeste brasileiro, sendo considerados demasiado “misturados” e, portanto, carecendo de elementos suficientemente diacríticos aos olhos coloniais, certos povos são colocados numa zona epistemicamente indigna, que leva a caracterizações negativas, quando não a um contundente silêncio e desinteresse analítico.

A operação intelectual, neste caso, parece implicar um avesso perverso do exotismo costumeiro. Aqui, o fosso que aparta “nós” e “eles” é cavado, não pelo fato da alteridade aparentar um extremo oposto e distante, mas por estar supostamente nas cercanias da fronteira, muito semelhante ao que o sujeito colonial reputa ser. É como se, naquele inusitado espelho mencionado no capítulo passado, o imaginário colonial enxergasse uma insólita similitude, que destoa da expectativa de exotismo projetada sobre os indígenas, mas que também não redundava num imperturbável reflexo idêntico. Para apaziguar esse desconcerto e controlar epistêmica e administrativamente a perigosa ambiguidade nele contida, são engendradas imagens negativas, enrijecidas, marcadas pela efemeridade: “povos já sem cultura”, “nem índios puros nem civilizados”, “índios em vias de assimilação”.

Há que se notar, em todo caso, que este tipo de caracterização negativa sobre os Terena precede os estudos de aculturação do século XX. Vimos que os cronistas especulavam sobre o caráter “camponês” ou “vassalo” dos Chané/Guaná muito antes que estes travassem relações estreitas e subordinadas com os europeus. De uma espécie de sombra dos senhores mbayá, os Terena passam a ser negativamente retratados pela crônica em sua relação com os colonizadores portugueses e brasileiros. É como se aparecessem, a partir dos séculos XVIII e XIX, como “servos” de novos “senhores”. No século XIX, o estigma de “mansos”, “dóceis” e “dispostos à civilização” permeará a política do Império, adentrará a política assimilacionista republicana do começo do século XX e, só então, ganhará tratamento científico nas pioneiras investigações etnológicas das décadas de 1940 e 1950.

Há que se notar também que tais caracterizações não podem ser consideradas plenamente superadas atualmente. Se os estudos científicos contemporâneos sobre os Terena passam a reagir amplamente contra o viés assimilacionista, estereótipos baseados nas ideias de aculturação permanecem atravessando argumentos e ações de setores da sociedade sul-mato-grossense, mesmo quando estes não lançam mão explicitamente do conceito propriamente dito ou dos textos científicos. Mencionaremos alguns destes argumentos anti-indígenas na próxima seção. Em suma, a assimilação/aculturação parece ser uma encarnação datada de espectros conceituais remotos que continuam a operar na paisagem. Onde surge a premência de desconstruir estas persistentes imagens estigmatizadas e propor, através de uma etnografia atenta a imaginação conceitual dos próprios Terena, novas caracterizações – que deverão, por sua vez, ser problematizadas por vindouros esforços de imaginação.

Um marco de fundação: imagem dos Terena segundo Roberto Cardoso de Oliveira

A paisagem de saber sobre os Terena é terreno significativamente extenso e antigo. Escritos de diferentes épocas, gêneros e autorias se avolumam na bibliografia e, mesmo apresentando os vieses, tendências e linhas comuns acima comentados, o campo aparece como um grande e multifacetado apanhado de produções. Para dirimir o risco de que nosso esforço de atualização imaginativa se perca nesta relativa vastidão, propomos situá-lo através de um marco de fundação na paisagem. “O que sabem os cientistas [...] é que a fundação já ocorreu diversas vezes, que os solos foram ocupados, ou seja, também que o acontecimento pode ser repetido” (Stengers, 2002 [1993]: 87). Vimos que fundar, segundo Stengers, significa prolongar e reinventar uma paisagem; para fazê-lo parece imprescindível reconhecer uma intervenção pregressa que, tendo a seu modo e em seu tempo inovado no campo, passa a servir de base inventiva para intervenções posteriores.

O marco fundacional para nossa etnografia é caracterização dos Terena feita por Cardoso de Oliveira. Revisitar esta imagem com o espírito crítico que, dissemos há pouco, atravessa a literatura contemporânea, nos gera uma impressão ambígua. Por um lado, reconhecemos na caracterização de Cardoso de Oliveira uma encarnação particularmente ilustrativa da veia fossilizante e negativizante que permeia o campo. Veremos adiante que, embora assumam certo distanciamento para com os estudos de aculturação da época, os escritos do autor reiteram uma série de preceitos assimilacionistas, cristalizando um retrato, a nosso ver, insatisfatório. Insatisfação que se agrava quando observamos certa semelhança ou ressonância entre esta imagem antiga e alguns estigmas atuais que circulam no Mato Grosso do Sul e que, mesmo não fazendo menção direta aos textos científicos de outrora, insistem em pensar os Terena sob o prisma redutor da assimilação.

Por outro lado, reconhecemos nos escritos de Cardoso de Oliveira algo que nosso próprio trabalho almeja ser: uma boa etnografia. A imagem produzida pelo autor não foi a primeira produção científica sobre os Terena, mas mostrou inédito fôlego teórico e empírico para a época. Nunca um pesquisador havia feito trabalho de campo tão longo – aproximadamente 12 meses em períodos descontínuos¹⁸ – e comunitariamente abrangente – imersão prolongada na aldeia Cachoeirinha acompanhada de visitas pontuais a todas as demais aldeias que, na época, contavam com Postos Indígenas¹⁹ – com esta população. O volume de publicações é também incomparavelmente maior que qualquer autor anterior: duas monografias (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]; Cardoso de Oliveira, 1968), uma série de artigos (cf. lista em Carvalho S. *et al*, 2001: 77-81), um diário retrospectivamente comentado (Cardoso de Oliveira, 2002). O alcance e profundidade da bibliografia mobilizada pelo autor são igualmente notáveis pois, além de examinar a maior parte dos textos produzidos sobre os Terena até aquele momento, conectou seu trabalho de campo com debates da teoria social candentes em seu tempo: crítica ao viés culturalista dos estudos de mudança cultural feitos no Brasil (Cardoso de Oliveira, 2002: 27-28); diálogo com emergentes teorias do campesinato orientadas pelo marxismo (Ibidem: 39-40); pioneira combinação entre pesquisa acadêmica e indigenismo militante através do engajamento (junto com Ribeiro e Galvão) na Seção de Estudos do SPI (Ibidem: 57); aproximação com as incipientes investigações sociológicas sobre preconceito racial levadas a cabo por Florestan

¹⁸ Para a produção da monografia *O Processo de Assimilação dos Terena*, o autor fez aproximadamente nove meses de campo (julho a novembro de 1955; outubro e novembro de 1957; julho e agosto de 1958) (Cardoso de Oliveira, 1968: 9). Para a produção de *Urbanização e Tribalismo*, o autor adicionou o período de três meses de campo (junho a agosto de 1960), dessa vez levando consigo pesquisadores assistentes e estagiários da Divisão de Antropologia do Museu Nacional (Ibidem).

¹⁹ O autor dividiu suas primeiras pesquisas de campo em duas partes: um *survey* preliminar, de aproximadamente um mês e meio, para a feitura do qual percorreu todas as Reservas com presença terena no então sul de Mato Grosso; e uma etapa de permanência prolongada em Cachoeirinha (Cardoso de Oliveira, 1968: 9). A divisão entre pesquisa quantitativa (que o autor chama *survey*) e pesquisa qualitativa (observação participante, entrevistas, biografias) é uma dualidade que parece atravessar toda a pesquisa e não deixa de produzir uma (até os dias de hoje) original combinação entre abrangência e profundidade de campo na literatura terena.

Fernandes (Ibidem: 67-68); debates sobre urbanização de populações ditas camponesas e tribais (Cardoso de Oliveira, 1968: 210-215, 218-221); entre outras.

Mas talvez o maior signo do aspecto fundacional dos escritos de Cardoso de Oliveira possa ser encontrado nas produções que lhe sucederam: são raros os trabalhos posteriores que não façam menção ao autor que se tornou, de longe, a referência mais mobilizada no campo. Neste sentido, como tentaremos pontuar ao longo da tese, várias passagens dos escritos do autor apresentam uma atualidade inesperada, veiculando reflexões menores (quase sempre muito bem embasadas em reflexões e ações terena registradas em campo) que escapam das próprias conclusões mais gerais das monografias, revelando uma potência de renovação permanente característica dos textos considerados clássicos.

Em suma, o construto imaginativo de Cardoso de Oliveira serve ao nosso como alvo de crítica, porque nos parece uma cristalização do imaginário assimilacionista que queremos desconstruir. Mas serve também como inspiração, porque nos parece um exercício de imaginação antropológica que revolveu o imaginário de sua época através de uma experiência etnográfica com os Terena – não seria esse nosso propósito aqui? – e que, por isso, permanece guardando em si um imenso potencial de atualização do campo.

*

A imagem que Cardoso de Oliveira produziu dos Terena possui uma questão de fundo. Ela se encontra sinteticamente expressa no prefácio de *Urbanização e Tribalismo* (Cardoso de Oliveira, 1968: 9-14) e nos dois prefácios de *O Processo de Assimilação dos Terena* – o prefácio à primeira edição escrito por Ribeiro (1976 [1960]: 13-16) e o prefácio à segunda edição escrito pelo próprio autor da monografia (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 7-11). A situação dos Terena colocava um problema para as teorias científicas e para políticas administrativas: era “um caso limite de ser ou não ser índio no Brasil” (Ibidem: 7). Cardoso de Oliveira definiu a assimilação como um “‘*processus*’ pelo qual um grupo étnico se incorpora noutra, perdendo (a) sua peculiaridade cultural e (b) sua identificação étnica anterior” (Ibidem: 103). Contudo, como comentou Ribeiro, a predição imbuída no conceito não se concretizava:

O tema deste estudo é a análise das potencialidades explicativas desse caso raro no Brasil de uma tribo que fez praticamente todo o caminho da aculturação, conservando um montante populacional ponderável, que alcançou um alto grau de participação na vida regional, mas, apesar disso, permanece diferenciada, identificando-se a si mesma e sendo identificada como indígena (Ribeiro, 1976: 14).

O retrato desenhado por Cardoso de Oliveira resulta, portanto, dos esforços em compreender porque o dito processo de assimilação não se completava com os Terena. Podemos considerá-lo um

retrato multifacetado, considerando a variedade e o detalhamento destes esforços, espalhados que estão pelas duas monografias e pelo diário de campo. Não se trata, cumpre sublinhar, de fazer aqui uma reconstituição exaustiva, pois muitos outros constructos e formulações do autor podem ser encontrados em seus escritos e não teremos tempo para um exame pormenorizado global de sua obra. Trata-se de uma releitura assumidamente parcial e enviesada: atendo-nos rigorosamente à argumentação do autor, selecionaremos alguns aspectos dela segundo os propósitos etnográficos da presente tese. Assim, lançaremos foco em três construções conceituais interligadas através das quais o autor pensa o problema da (não) assimilação dos Terena e que, ao mesmo tempo, revelam um tratamento particularmente insatisfatório daquilo que pude apreender em minha experiência de pesquisa como movimentos terena. São como três faces ou ângulos da imagem dos Terena desenhada por Cardoso de Oliveira que fornecem, cada qual, um contraste estratégico com uma parcela da etnografia que apresentarei adiante.

*

A imagem de um povo estruturalmente ruído e politicamente desorganizado. A primeira imagem baseia-se em duas distinções traçadas pelo autor, uma qualificada como temporal, outra qualificada como sociológica (Cardoso de Oliveira, 1968: 165). A distinção temporal consiste na divisão da história dos Terena segundo uma “linha básica”²⁰ que separa um período dito tradicional, anterior à Guerra do Paraguai, e um período dito moderno, posterior à Guerra, extensivo até o presente em que o autor fazia campo (Cardoso de Oliveira, 1968: 165; 2002: 34). A distinção sociológica corresponde aos conceitos de estrutura social e organização social²¹ (Cardoso de Oliveira, 1968: 18-20). Enquanto estrutura exprimiria um sentido de ordem, continuidade, “padrão de uniformidades altamente estáveis” (Ibidem: 18), organização social manifestaria os arranjos da estrutura, ou seja, ações que visam adaptá-la, reiterá-la ou modificá-la em face de circunstâncias variadas (Ibidem: 19). Cardoso de Oliveira sublinha ainda uma subdivisão dentro do conceito de organização, diferenciando fenômenos normais, em conformidade com a estrutura social e fenômenos anômicos, desviantes dela (Ibidem: 19-20).

O autor conjuga as dualidades temporal e sociológica e, com isso, traça uma espécie de diagnóstico de mudança social da sociedade terena. Recorrendo a fontes históricas e ao que chama de memória tribal (ou seja, os dizeres de interlocutores idosos) (Cardoso de Oliveira, 1968: 17; 1976 [1960]: 50), conjectura um modelo ideal da estrutura social vigente no período tradicional (Cardoso

²⁰ “*Base line*”, noção que o autor adota de Ralph Piddington em alternativa à ideia de “ponto zero” (“*zero point*”) de Malinowski (Cardoso de Oliveira, 1968: 165; 2002: 34).

²¹ Cardoso de Oliveira baseia-se aqui em Raymond Firth (Cardoso de Oliveira, 1968: 18).

de Oliveira, 1968: 17-35, 1976 [1960]: 41-53). Por um lado, a estrutura tradicional seria tríplice assimétrica, isto é, estratificada em três camadas endogâmicas, os *Naati*, os *Waherê-Txané* e os *Kauti* (Cardoso de Oliveira, 1968: 20-22); por outro lado, seria dual simétrica, com metades endogâmicas (*Xumonó* e *Sukrikionó*) dividindo os indivíduos das duas camadas superiores (Ibidem: 22-27). Demasiado rígida e inflexível, esta estrutura teria se desmoronado em razão do avanço da frente de expansão econômica imediatamente posterior à Guerra do Paraguai (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 107). Restaria para os Terena do período moderno, apenas “a adoção de um sistema associativo, de contorno ainda impreciso” (Ibidem: 108). O novo sistema resultaria de empenho precário de organização social, ou seja, arranjos para conformar os traços restantes da antiga estrutura às novas condições de existência (Cardoso de Oliveira, 1968: 81-82).

Cardoso de Oliveira, seguindo tendência da antropologia da época, classificou estes arranjos organizatórios segundo a chamada área ou esfera da vida social onde operariam: o autor versa sobre a organização territorial (Ibidem: 39-53), a organização do trabalho (Ibidem: 54-80), a organização da família (Ibidem: 81-102) e o comportamento político (Ibidem: 103-121). A política, segundo o autor, seria a esfera mais afetada pelo contato: a quebra da estrutura tradicional não teria dado lugar a qualquer “comportamento organizado, salvo no que tange a determinadas áreas, organizadas, todavia, de fora, i.e., pela intervenção de um poder alienígena, não emanado da comunidade” (Ibidem: 103).

Estas elaborações nos sugerem uma imagem negativa dos Terena que pouco condiz com as ações e reflexões indígenas que acompanhei em campo. Cardoso de Oliveira nos leva a pensar num povo disforme em termos de sua tradição e, por isso, incapaz de se organizar nos próprios termos. Este modo de pensar parece ressoar uma retórica hoje em voga. Setores sulmatogrossenses anti-indígenas têm questionado sistematicamente mobilizações indígenas em prol de seus direitos constitucionais acusando-as de serem engendradas ou incentivadas por certos brancos (universidades, partidos políticos, organizações da sociedade civil, Funai). Índios tradicionalmente “mansos” como os Terena seriam, segundo estes discursos, “manipulados” pelas Organizações Não Governamentais (ONGs) e pelos antropólogos: “os ruralistas afirmavam que o Cimi, órgão vinculado a Igreja Católica, estaria incentivando as retomadas de terras fazendo a ‘cabeça dos índios’. Afirmavam que o Cimi [Conselho Indigenista Missionário] que criou o Conselho Terena e [...] incentivava as ‘invasões’” (Eloy Amado, L. 2019: 169). Discursos como este chegaram a justificar a convocação, por parte de deputados ruralistas, em 2015, de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) na Assembleia Legislativa do estado (Ibidem: 168-171).

*

A imagem de um povo inertemente migrante. Esta imagem é construída através de três operações que revisam o conceito de assimilação para melhor ajustá-lo à situação dos Terena.

Primeiro, o autor matiza o conceito²². Sugere pensar a assimilação como um *continuum* que comporta diferentes graus ou estados (Cardoso de Oliveira, 1968: 11) e que permite a identificação de fatores convergentes e divergentes, isto é, compulsões que estimulam ou dificultam a assimilação dos Terena (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 117-139).

Segundo, o autor desmembra a assimilação em dois componentes²³: a aculturação, mudança sofrida por uma comunidade inteira, e a mobilidade, mudança sofrida por um indivíduo quando passa a pertencer a outro grupo (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 104). Mobilidade, por sua vez, subdivide-se em dois outros processos: a migração, referente ao deslocamento físico, e a integração, referente à “acomodação num sistema de classes” (Cardoso de Oliveira, 1968: 11). Este desmembramento conceitual subsidia o diagnóstico de integração sem assimilação (Ibidem) que é uma espécie de embrião da ideia de fricção interétnica, lançada pelo autor anos depois do campo com os Terena (Ibidem: 54-55). O motivo para a assimilação não ser levada às últimas consequências é que, embora os Terena tivessem migrado para as cidades e fazendas e tivessem se integrado na estrutura econômica capitalista, o faziam predominantemente em lugares periféricos e estratos subalternos, algo que os mantinha apegados a sua sociedade de origem e sua identidade étnica (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 134).

Terceiro, o autor contrapõe o conceito de assimilação ao conceito de tribalismo (Cardoso de Oliveira, 1968: 210-215). Tribalismo é entendido como um conjunto de reações de defesa frente à desigualdade colocada pela situação de contato (Ibidem: 201). Em estágios pretensamente mais avançados do processo assimilatório, tal como a urbanização, a diferença cultural, em vez de desaparecer, muitas vezes se exacerba (Ibidem: 213). Nestes casos, os grupos minoritários tenderiam a se unir nas condições adversas, fortalecendo a coesão e a consciência tribal (Ibidem). Isso permite ao autor explicar o fato de que os Terena ditos urbanizados apresentavam certos padrões de vida considerados mais “indígenas” ou “tribais” que os Terena ditos aldeados (Ibidem: 214). Essa regressão num processo pretensamente unidirecional seria, pois, uma expressão do “tribalismo terena” (Ibidem: 212).

Estas construções teóricas, combinadas, desenhavam uma imagem redutora e bastante divergente das dinâmicas experiências que testemunhei em campo. Cardoso de Oliveira nos faz imaginar um povo errante, migrante, que se move unicamente pelas compulsões da situação colonial. Este raciocínio encontra eco em discursos e narrativas hoje bastante correntes em segmentos

²² Cardoso de Oliveira baseia-se aqui nas formulações de Daniel Glaser (Cardoso de Oliveira 1976 [1960]: 112) e Robert Redfield (Cardoso de Oliveira, 1968: 218-221).

²³ A referência principal aqui parece ser os trabalhos de Richard Adams na América Central (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 104).

contrários a demarcações de Terras Indígenas. Como bem observou Bartome Meliá, os colonizadores do Mato Grosso do Sul elaboraram ideias deveras singulares sobre a história da região: “recém-chegados frequentemente são tidos como de origem, enquanto os povos que lhes precederam por séculos e milênios na região são considerados estranhos e intrusos, estrangeiros na sua própria terra” (Meliá, 2015: 16-17). Este tipo de discurso qualifica povos indígenas como “migrantes”, ora considerando-os oriundos de outras regiões que aquela que atualmente reivindicam como Terra Indígena, ora considerando-os “nômades”, isto é, sem origem ou relação significativa com qualquer terra. No Mato Grosso do Sul, afirma-se que vários povos indígenas são oriundos do Paraguai e que, portanto, a ação dos colonizadores foi uma espécie de “entrada heróica num território virgem e desabitado” (Ibidem). Quanto aos Terena, a retórica ruralista mais frequente é que migraram do Chaco paraguaio para o Brasil (Eloy Amado, L. 2019: 43). Argumentaremos adiante que, além de ignorar deliberadamente o fato de que a ocupação indígena na região é anterior à colonização e ao estabelecimento das fronteiras nacionais, estas ideias incorrem em crassos equívocos sobre territorialidades e mobilidades indígenas.

*

A imagem de um povo culturalmente desfigurado. Esta imagem é um segundo corolário do raciocínio que baseou a imagem de desorganização política. Cardoso de Oliveira, como vimos, sentenciou que a estrutura tradicional dos Terena ruiu depois da Guerra do Paraguai. O autor, nesta passagem, está remetendo a um plano específico da estrutura, aquele que, numa dada altura de *O processo de Assimilação dos Terena*, designa como “infraestrutural”, correspondente à “organização social”, “produção”, “relações de troca” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 41). Com o plano “superestrutural”, dentro do qual se encontraria a “vida cerimonial” e o “comportamento mágico-religioso” (Ibidem), algo diferente se passou. O autor assevera que, enquanto a infraestrutura mostrou-se rígida frente ao contato, a superestrutura (ou ao menos alguns aspectos dela) mostrou plasticidade ou flexibilidade (Ibidem: 107)²⁴. A resposta organizatória às novas condições de existência teria correspondido, nessa dimensão dita cerimonial e religiosa, a uma espécie de sincretismo entre elementos indígenas e elementos brasileiros (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 99-107; 1968: 54; 2002: 214)²⁵. Em *Urbanização e Tribalismo*, o autor afirma que

²⁴ A distinção entre estruturas flexíveis e rígidas segue orientações elaboradas por teóricos norte-americanos da aculturação num seminário de 1954 (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 107, 114).

²⁵ Em *Urbanização e Tribalismo*, o autor utilizará a ideia de sincretismo também para se referir a reorganização de aspectos que chamou em *O Processo de Assimilação dos Terena* de “infraestruturais” (Cardoso de Oliveira, 1968: 54). Isso matizaria, em alguma medida, o contraste entre a reação rígida da infraestrutura e a reação plástica da superestrutura.

uma sociedade “em transição” como a Terena, cujas instituições sofreram intensa descaracterização, teve de se reorganizar em novos moldes que não chegaram a se institucionalizar, permanecendo no que se poderia chamar de “limbo” social (Cardoso de Oliveira, 1968: 84).

Nesta perspectiva, os Terena estariam numa condição intermediária e negativa, não sendo, em termos culturais, nem puramente indígenas e nem puramente civilizados. No plano da consciência interétnica, tal condição seria sinteticamente expressa pelo epíteto “bugre”, pejorativamente mobilizado pela sociedade regional para discriminar os Terena (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 8-9; 1968: 221-228).

Vemos aqui uma imagem paralisante e arcaizante dos Terena pouco condizente com a intensidade festiva e associativa que testemunhei em campo. Cardoso de Oliveira nos leva a imaginar, primeiro, uma cultura pregressa intocada e, depois, uma cultura alterada pela intrusão de elementos alienígenas. A cultura indígena parece estar aqui estritamente identificada a alguns traços essenciais que, uma vez modificados, tornam-na “aculturada”, “impura”, “degenerada”. Sabemos bem o quanto a ideia de que existem povos indígenas “preservados” e povos “aculturados” povoa o senso comum dos não-indígenas. É comum também que este tipo de preconceito seja acionado para questionar direitos básicos a populações que, por aparentemente não terem suas culturas originais preservadas, são consideradas menos indígenas ou projetadas como estarem em vias de desaparecer. Creio ser frequente, com relação aos Terena, incidir o tipo de retórica que advoga que, estando já “integrados” ou “aculturados”, não devem ter mais o direito à terra, à saúde ou à educação escolar indígenas, mas apenas a assistências estatais comuns a outros cidadãos brasileiros.

Esta imagem, cabe ressaltar, é significativamente mais opaca que as outras, por assim dizer, pois Cardoso de Oliveira dedica muito menos espaço à “vida cerimonial e religiosa” dos Terena do que às esferas “política”, “familiar” ou “econômica”. Num empenho de, em suas palavras, “autocrítica tardia” (Cardoso de Oliveira, 2002: 123), o autor reconheceu ter recaído num “sociologismo” pois, buscando criticar as abordagens culturalistas então em voga, jogou a “criança com a água do banho” e deixou de dar atenção a discursos e práticas terena consideradas “culturais” (Ibidem: 28, 122-123, 176). É notável, neste sentido, a discrepância entre o pequeno volume de páginas dedicadas a cerimônias e outras pautas culturais nas monografias e a abundância delas nos diários posteriormente publicados – o índice remissivo de *O Diário e suas Margens* mostra, por exemplo, que “festa” é uma das palavras mais incidentes (Ibidem: 339-346). Em todo caso, tanto esse relativo silêncio, quanto as segmentações analíticas que lhe subsidiam (super/infraestrutura, cultura/sociedade, política/economia/parentesco/ritual) revelam justamente uma significativa dimensão dos pressupostos mobilizados do autor que queremos aqui problematizar.

Bloco II

Lutar

Capítulo 4

Retomar a terra

Movimento é luta (apresentação do bloco II)

Ao viajar de Campo Grande até a TI Taunay-Ipegue percorreremos pouco mais de 200 quilômetros. Desde a capital, pegaremos a rodovia federal BR-262, rumo a Corumbá. Passada a cidade de Terenos avistaremos placas indicando “Área de Preservação – Pantanal” e estranharemos o fato de muitas das áreas na beira da estrada não estarem preservadas, mas tomadas pelo pasto para criação de gado. Taunay-Ipegue, tal qual outras TIs Terena, é como uma ilha num oceano de fazendas – podemos ler a metáfora em apreciações técnicas sobre a geopolítica da região, mas basta olhar um mapa qualquer para tê-la à mente. Seguindo caminho, percorremos trecho sinuoso e montanhoso que corta a Serra de Maracaju e depois chegaremos nas entradas das cidades de Aquidauana e Anastácio, situadas cada qual numa margem do rio Aquidauana.

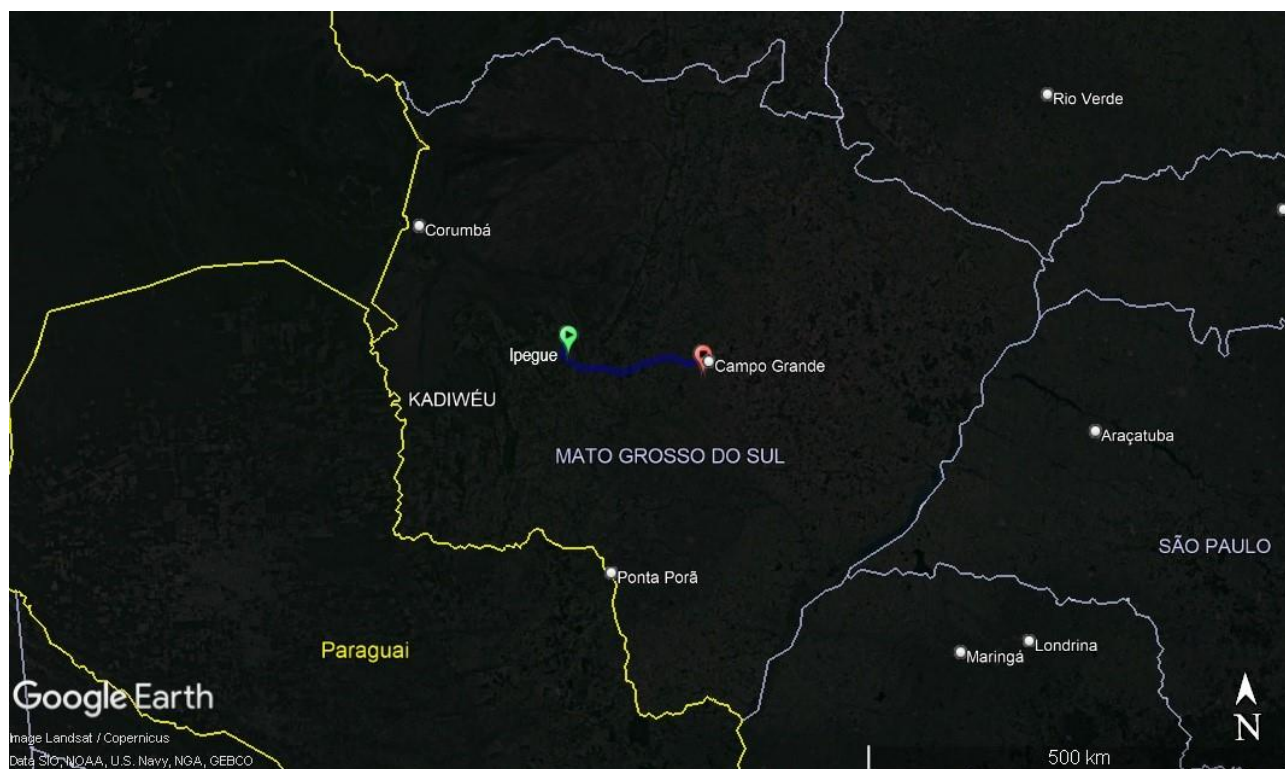


Imagem 4: Caminho entre Ipegue e Campo Grande em vista de satélite.

Fonte: Google Earth. Consulta realizada em 15/03/2023.

Se estivermos de transporte coletivo, desceremos na rodoviária municipal de Aquidauana e, próximo dela, tomaremos um ônibus privado que, duas vezes ao dia, segue e retorna das aldeias. Se

estivermos de transporte próprio, seguiremos na rodovia federal e, uns cinquenta quilômetros adiante, veremos placas indicando à direita para o “Distrito de Taunay/Aldeias Indígenas”. Seguindo-as, enveredaremos por uma estrada espremida entre várias fazendas e, alguns quilômetros adiante, atravessaremos um trilho de trem, hoje em desuso, que compunha a estrada de ferro Noroeste Brasil, ligando Bauru a Corumbá. Conversando com *anciãos*²⁶ que a utilizavam ou trabalharam na construção e operação da linha, nos informaremos de que o Trem do Pantanal foi, por muito tempo, a única via de acesso da capital para as aldeias: “*Hánaiti Mêum* é a designação terena para a cidade de Campo Grande, capital do estado. Na fala de minha avó, antigamente era o lugar mais longe que se podia chegar, quando se pegava o trem na estação do distrito de Taunay” (Eloy Amado, L. 2019: 173). Cruzando o trilho, chegaremos ao pequeno distrito de Taunay, composto por algumas casas e comércios de propriedade sobretudo de não-indígenas, mas também de indígenas.

Na saída do distrito, uma placa sinaliza a entrada na Terra Indígena. O caminho passa a ser margeado por grandes áreas de cerrado e vegetação preservada, incomparavelmente maiores e mais abundantes que no percurso pregresso, repleto de fazendas. Veremos também muitas áreas de roça, havendo ainda apenas algumas construções. Seguindo, o mato e as roças vão ficando um pouco menos densos, as construções vão aumentando, a estrada vai se alargando e, numa dada altura, chegaremos numa concentração de *casas e ruas*, correspondente ao que os moradores consideram o *centro da aldeia* Bananal. A observação que Cardoso de Oliveira fez no seu diário em 1955 permanece precisa: “casas alinhadas em ruas bem traçadas, cruzando a aldeia nos sentidos de um tabuleiro de xadrez” (Cardoso de Oliveira, 2002: 195). As casas, em sua maioria, são de alvenaria, mas boa parcela dos quintais conterà tipos de construção anteriormente em voga, com paredes de barrote ou adôbe e cobertura de palha de bacuri/sapé. As antigas são consideradas por muitos as *casas tradicionais*, tal como bem descreveu a pesquisadora terena Lindomar Sebastião, para a aldeia Água Branca:

De início as casas eram construídas seguindo a arquitetura tradicional, cobertas de sapê ou folhas de carandá, suas laterais fechadas com adobe ou pau-a-pique, o chão de terra batida. Hoje é comum vermos a forma diferente de construção das casas, algumas se misturam entre o tradicional e o moderno, outras seguem a construção de alvenaria, mas sem nunca deixar de construir uma dependência tradicional ao lado. Interessante observarmos que nós terena, mesmo tendo uma casa de alvenaria, nunca deixamos de construir uma repartição tradicional, como a cozinha da casa, por exemplo. Durante o dia, é nesta repartição que ocorre a reunião familiar, o local das atividades como a preparação dos alimentos, o chimarrão pela manhã e todas as refeições são realizadas neste local. O espaço moderno fica para os aposentos noturnos (Sebastião, 2012: 58-59).

No interior dos quintais – em geral muito amplos, engendrando uma distância considerável entre as residências de cada família – veremos as peças principais das casas e algumas extensões correspondentes à cozinha, cômodos para guardar ferramentas, salões para festas, banheiros etc.

²⁶ *Ancião* é um dos termos em português que mais ouvi sendo enunciados pelos interlocutores para se referir a pessoas mais velhas. Adiante descreveremos outras categorias e comportamentos mobilizados pelos Terena para referenciar e reverenciar pessoas idosas.

Neles, também veremos grandes árvores frutíferas que fornecem confortáveis sombras para quem senta nas cadeiras em frente às casas: “sentar no pátio das residências é sim um hábito usual para todas as famílias. No intervalo dos afazeres diários, no fim de tarde, na madrugada depois de uma festa ou sem nenhum tipo de acontecimento exato, temos um pequeno grupo reunido” (Jesus, 2007: 84). Conforme observou Naine Terena sobre o Limão Verde: “os terrenos ao redor das casas são sempre muito limpos e arejados. Fazem questão de recolher o lixo todos os dias, às vezes queimá-lo ou jogá-lo mais adiante, já que em muitos casos é lixo orgânico” (Ibidem: 85). Circulando pelo terreno ou cercados nalgum espaço, poderão ser vistos diversos animais domésticos e animais de criação, como patos, porcos, galinhas, cachorros, cavalos, papagaios – haverá também algum gado, mas, em geral, estes pastam longe dos locais considerados *setores de moradia*.



Imagem 5: Centro da aldeia Bananal em vista de satélite.

Fonte: Google Earth. Consulta realizada em 15/03/2023.

No centro do Bananal, veremos alguns prédios maiores. Num dos lados da rua principal estará a escola estadual de ensino médio Domingos Veríssimo Marcos, o *Mihim*, líder terena que, no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, tornou-se um dos principais expoentes do nascente movimento indígena brasileiro. No outro lado, quase em frente ao *Mihim*, estará a outra escola, esta de nível fundamental. Perceberemos que este edifício é mais velho, não apenas pelo estilo arquitetônico, mas pela inscrição pintada em sua frente: “Posto Indígena Taunay Ipegue, 1944, Escola General Rondon”. É o antigo Posto Indígena, construído no tempo do SPI, e nomeado em homenagem ao militar

fundador do órgão – posteriormente foi transformado em escola. Ao final da rua principal, estará a construção da igreja católica, datada de 1932. Numa das ruas paralelas à principal, encontrar-se-á o prédio da primeira igreja evangélica, construído em 1926.

As ruas que cortam, em diferentes alturas do centro, a rua principal, nos levam para o que os moradores chamam de *setores* ou *vilas* do Bananal: Vila Sobrinho, Baixadão, Cândido, Paraíso, Jaraguá, Vila Nova, Mariano, Pedreira, Esperança (Baltazar, 2010: 55). Antes do centro do Bananal, a estrada será cruzada por estradas que deságuam noutras aldeias de Taunay-Ipegue. Vindo do Distrito de Taunay para o Bananal, uma primeira estrada leva ao Imbirussú, a oeste; depois, uma estrada a leste chega à Água Branca; depois, também a leste, uma estrada chega no Morrinho; pouco depois, a oeste, vai-se para a Lagoinha. Passado o Bananal, uma estrada levará ao Ipegue e, ao norte do Ipegue outra estrada dará na Colônia Nova. Nestes caminhos entre-aldeias, encontraremos muitos lugares de roça e abundantes porções de cerrado preservado. Há também muitos outros caminhos, estradas e trilheiros menores que os caminhos principais, minuciosamente conhecido pelos moradores, mas pelos quais um visitante desinformado facilmente poderá se perder.

Consultando um censo, poderemos ter acesso a dados sobre a população de cada aldeia: 4.121 habitantes no total da TI, sendo 207 no Imbirussú, 714 na Água Branca, 288 no Morrinho, 634 na Lagoinha, 1.145 no Bananal, 944 no Ipegue, 189 na Colônia Nova (Moura, 2012: 162). Conversando com moradores mais antigos, saberemos da relativa antiguidade de cada uma delas, sendo as mais antigas o Ipegue e o Bananal. Poderemos igualmente saber que muitas das terras tradicionais ficaram de fora da delimitação feita pelo Estado no começo do século XX. O SPI reservou 7.200 hectares enquanto estudos identificatórios feitos no começo dos anos 2000 apontaram uma área de 33.900 hectares (Eloy Amado, L. 2019: 203-206).

TABELA 4: Situação fundiárias de algumas das TIs Terena

Terra Indígena	Município	Situação
Aldeinha	Anastácio	Ainda sem GT constituído
Buriti	Dois Irmãos do Buriti	Declarada
Cachoeirinha	Miranda	Declarada
Lalima	Miranda	GT ainda não concluído
Limão Verde	Aquidauana	Demarcada
Nioaque	Nioaque	Ainda sem GT constituído
Pilad Rebuá	Miranda	GT ainda não concluído
Taunay-Ipegue	Aquidauana	Declarada

Fonte: Elaboração própria baseada nas informações contidas em Eloy Amado (2019: 203).

Muitos dos visitantes e viajantes que percorreram o caminho descrito acima incorreram num preconceito bastante comum: “para quem chega nestas aldeias a primeira impressão é a de estar numa

pequena vila regional”, escreveu Cardoso de Oliveira no seu diário de campo (Cardoso de Oliveira, 2002: 195). Recordo que, na primeira vez que visitei a aldeia Bananal, uma professora indígena tratou de precaver-me da equivocidade de percepções dessa natureza:

Você estranhou quando chegou na aldeia? Muita gente que vem aqui acha que vai encontrar oca, casas de palha, tudo de madeira, gente nua. Não imaginam encontrar casas de tijolo, luz, ruas, motos, carros, escolas, indígenas formados, professores. Muitos dizem que parece uma cidade, mas não é, é uma aldeia.

Tempos depois, outra liderança do Bananal contou-me que, rebatendo a queixa de uma visitante *purutuya* sobre aquela não parecer uma aldeia indígena, respondeu: “quem vê essas melhorias prontas, acha que foi fácil, que já veio pronto, essa civilização. Mas não, isto aqui é uma conquista das famílias, da comunidade, houve muita luta para conquistar”.

A meu ver, a resposta da liderança sugere uma interessante senda diligente. É comum que os *purutuya* cheguem nas aldeias procurando signos de indianidade em elementos isolados. Importa saber, nesta visão exotista, apenas se os indígenas usam roupas, de que material são feitas suas casas, qual sua comida etc. Todavia, a liderança parece convidar sua interlocutora a um deslocamento de olhar: não é num elemento pronto, considerado em si, mas na “luta” para mantê-los ou conquistá-los que a condição indígena se apresenta. Casas de tijolo, luz elétrica, ruas, escolas, postos de saúde são pontos de chegada de um processo que os tornaram, nas palavras do líder, “melhorias” e “conquistas” para a “comunidade”. É mais num movimento que numa posição estática que reside a singularidade indígena, poderíamos dizer interpretando a reflexão da liderança.

Neste segundo bloco da tese, pretendemos seguir este caminho reflexivo e captar etnograficamente os diversos *movimentos terena de luta* que vi sendo enunciados e praticados ao longo de meus trabalhos de campo. Falaremos, pois, de *movimento indígena* no sentido de ação ou mobilização coletiva, organizada, coordenada, reivindicativa frente a um estado de coisas desfavorável. Veremos que *movimento*, nesta chave, designa também os sujeitos coletivos destas ações, isto é, as organizações ou entidades indígenas que *são, organizam ou fazem movimento* (trataremos aqui principalmente do Conselho do Povo Terena). Questionaremos, assim, retratos da literatura que congelaram ou pouco apreenderam um forte e singular componente implicado na vida deste povo.

Retomadas

O contraste entre as duas sentenças abaixo nos fornece um bom ponto de partida:

Suas terras estão praticamente asseguradas, pelo menos na atual conjuntura [...] não se trata (como é comum em vários grupos) de lutar por seu território. Essa luta ficou como coisa do

passado, tendo a história registrado seu paulatino confinamento em pequenas áreas [...] (Cardoso de Oliveira, 1968: 97).

Neste contexto de luta pela terra é que esta parte da dissertação foi escrita. Foi produzida, por assim dizer, no calor de outra retomada de parte do território terena na região [...]. Quando escrevia este capítulo estávamos todos lá acampados e arando a terra para plantar. [...] [P]recisamos ampliar nosso território tradicional e lutamos a cada dia por este objetivo [...] esperamos que a Justiça possa fazer sua parte homologando as áreas retomadas e toda a extensão de 17.200 hectares, relativa à ampliação dos limites da reserva (Oliveira, E. 2013: 87).

A primeira assertiva foi escrita pelo antropólogo *purutuya* Roberto Cardoso de Oliveira nos anos 1960. A segunda pelo historiador terena Éder Alcântara de Oliveira em 2013. Se a luta pela terra era assunto pouco candente nos tempos da pesquisa do antropólogo – veremos adiante que mesmo este postulado pode ser revisto – hoje se impõe como matéria quase incontornável. Em julho de 2013, quando cheguei para um primeiro campo prolongado, a primeira retomada referente à TI Taunay-Ipegue tinha sido há pouco executada pelas lideranças. Hoje, praticamente toda a área sobre a qual incide a demarcação desta TI foi retomada. Meu inicial interesse pela participação indígena na educação escolar superior levou-me inescapavelmente para a problemática da demarcação de Terras Indígenas: começando na sala de acadêmicos indígenas a pesquisa foi rapidamente transposta para as terras retomadas. Uma grande parcela dos registros de observações e conversações produzidos desde então estão permeados por este movimento. Mesmo quando o tema a ser abordado era outro, mesmo quando o interlocutor se mostrava distante ou mesmo quando discordante daquelas mobilizações, era imensa a chance de conversarmos sobre as retomadas de terra.

A tabela 5 arrola algumas das retomadas incidentes sobre as três maiores TIs Terena (Buriti, Cachoeirinha e Taunay-Ipegue). O critério para numerar e nomear as retomadas é semelhante a um daqueles utilizados pelas lideranças quando empreenderam as ações: cada retomada abaixo listada corresponde ao nome da fazenda instalada em determinada porção da área de ocupação tradicional dos Terena.

TABELA 5: Retomadas em três TIs Terena

Terra Indígena	Área Reservada pelo SPI	Área Identificada	Retomadas
Buriti	2000	17200	Flórida, São Domingos, Furna da Estrela, São Sebastião, Sabiá, Nossa Sra. Aparecida, Cambará, 3R, Querência São José e Lindóia.
Cachoeirinha	3200	36288	Santa Vitória, Charqueada e São João.
Taunay-Ipegue	7200	33900	Esperança, Maria do Carmo, Ouro Preto, Cristalina, Mangava, Persistência, Touro, Água Branca, Ipanema, Pedrão, Santa Fé, Funil, Capão de Araras.

Fonte: Elaboração própria baseada nas informações de Cerizi Fialho (2019) e Azanha & Almeida (2023).

A *retomada*, conforme assinalou Ferreira a respeito das primeiras mobilizações em Cachoeirinha, “é uma categoria etnográfica carregada de significado político e simbólico” (Ferreira, 2013: 104). Daniela Alarcon, transpondo noção elaborada por Lygia Sigaud a respeito de movimentos dos sem-terra para as mobilizações dos Tupinambá da Serra do Padeiro, sugere a descrição de uma forma retomada (Alarcon, 2013), algo como uma linguagem simbólica (Corrado, 2018: 191) por meio da qual são expressos atos e reivindicações coletivas. Seguindo estes apontamentos, façamos um rápido apanhado de alguns dos sentidos envolvidos nos movimentos de retomada terena os quais registrei em campo ou pincei da literatura²⁷. São linhas de entendimento que, inicial e brevemente levantadas nesta seção, serão adensadas ao longo dos próximos itens e capítulos.

As *retomadas* são um dos *movimentos* do *movimento indígena*. Utilizando livremente noção cara aos estudos sociológicos sobre movimentos sociais, podemos dizer que a *retomada* integra um repertório (Tilly, 1976), um conjunto de ações que visam a garantia de direitos indígenas. Reuniões e assembleias, cartas e manifestos para circulação na imprensa e internet, petições junto a autoridades, protestos e manifestações em vias públicas, bloqueio de rodovias, ocupação de prédios públicos são estratégias componentes deste repertório. Ao compararem as retomadas com outras ações, muitas lideranças a situam como uma medida mais drástica, pela qual se decidiu quando outras estratégias para pressionar o poder público haviam se esgotado e não surtiam mais efeito. Um enunciado que registrei durante conversa com liderança terena parece-me mostrar bem este ponto: “com trinta anos esperando o resultado, com muita paciência, a gente ouvia ‘não briga porque vocês vão atrapalhar o processo’. Sai e entra cacique e nunca foi resolvido. Então acabou a paciência, ‘vamos para a briga, se nós não brigarmos, eles não vêm ver do que estamos precisando’”. Ferreira registrou a seguinte frase proferida por uma liderança da aldeia Buriti durante reunião em Cachoeirinha: “não adianta esperar os órgãos, devemos fazer por nós mesmo” (Ferreira, 2013: 378). Anotou também os seguintes dizeres de outra liderança de retomada: “porque nosso povo, a gente conversava com várias lideranças, várias pessoas de idade, senhoras, e eles comentavam que não queriam mais reunião, eles queriam ver acontecer na prática” (Ibidem: 384). Tal qual se apreende do último trecho, é como se houvesse uma espécie de gradiente cujos extremos são, de um lado, as *reuniões* e *negociações pacíficas* e, de outro, as *retomadas guerreiras*. Tentaremos desenvolver melhor a ideia no capítulo 5.

²⁷ Penso que tratar as *retomadas* como uma “forma” ou “linguagem simbólica” nos faz avistar uma profícua visada comparativa: poderíamos (1) delinear semelhanças e diferenças entre a forma de *retomar* dos Terena e de outros povos, ou (2) das *retomadas* terena entre si ou ainda (3) explorar semelhanças e diferenças entre esta e outras formas de ação dos Terena noutros contextos. Não teremos fôlego, nesta tese, para avançar nos dois primeiros tipos de comparação; tentaremos, no capítulo 10, esboçar uma comparação do terceiro tipo, tecendo paralelos entre algumas práticas terena de ocupação de espaços.

As primeiras retomadas terena aconteceram em áreas da TI Buriti no começo dos anos 2000 e em áreas da TI Cachoeirinha em 2005²⁸ (Azanha & Almeida, 2023). Desde então, estes movimentos têm se disseminado, num processo que podemos bem traduzir como uma espiral, na expressão de Elis Corrado, parafraseada de estudos de acampamentos sem-terra (Corrado, 2018)²⁹. Em Taunay-Ipegue, o desencadear das retomadas foi um triste e violento episódio que assumiu vultuosa repercussão nacional. Oziel Gabriel, liderança da TI Buriti, foi brutalmente assassinado numa reintegração de posse realizada pela Polícia Federal em maio de 2013. Lideranças terena de diferentes regiões, na época, vinham se articulando em prol da demarcação das terras e haviam há pouco fundado o Conselho do Povo Terena. Em apoio aos *parentes* do Buriti e em protesto contra a violência que sofreram, o grupo de lideranças de Taunay-Ipegue decide pela *retomada*: “Porque nós fizemos isso? Vimos parente morto no Buriti. Não é daqui, mas é nação terena”, anotei de uma conversa com liderança da aldeia Água Branca. Este sentido de *união*, de *tratar como parente* (expressões recorrente nas falas das lideranças), parece ser fundamental para que os *movimentos de retomada* aconteçam. É de uma delicada costura entre líderes terena de variadas aldeias, parceiros não-indígenas de variadas instituições e líderes indígenas de variados povos que se produz *união*, *acordo* ou *articulação* para desencadear as *retomadas* e outras mobilizações de “confronto político”, na expressão cunhada por Eloy Terena (Eloy Amado, L. 2019)³⁰.

Na literatura científica, a descrição mais pormenorizada de uma retomada terena é aquela produzida pelo historiador terena Éder Oliveira (2013: 71-87). Ainda que guardadas variações e diferenças importantes de cada caso, esta descrição parece representar bem o modo como ouvi sendo descritas outras retomadas terena, motivo pelo qual vale a pena aqui reconstituí-la. O relato começa com uma reunião: as lideranças das oito aldeias da TI Buriti se encontram para discutir a questão do território (Ibidem: 71). Desde 2000, segundo o autor, aproximadamente 11 retomadas já haviam sido feitas nesta TI (Ibidem). Diante de explanações sobre a demora do Estado em efetivar a demarcação de áreas já identificadas como Terra Indígena, os presentes chegam a um consenso e tomam uma decisão: retomar a área tradicional então transformada em fazenda 3R (Ibidem: 72). Os presentes voltam para suas aldeias para convocarem mais pessoas: “na ocasião, mais de 1500 guerreiros foram mobilizados e se dirigiram para retomar a fazenda 3R” (Ibidem). O grupo adentra a fazenda, convence o funcionário responsável a tirar seus pertences e assegura-lhe que não

²⁸ Cardoso (2004) registrou ocupações de terra por lideranças do Limão Verde ainda na década de 1990, mas não pude obter, durante a pesquisa, maiores informações a respeito delas.

²⁹ Nas palavras da autora, trata-se de “uma rede de relações que se estende no tempo e no espaço ligando os acampamentos mais recentes aos primeiros assentamentos [...] [e que] possibilita o surgimento e a manutenção de novas ocupações, uma vez, que os velhos assentados ou acampados mobilizam novas ocupações” (Corrado, 2018: 193).

³⁰ Portanto, a espiral de retomadas terena inclui também semelhantes mobilizações pioneiras de outros povos indígenas no Brasil, sobretudo as ações kaiowá e guarani no sul do estado, que acontecem desde o final dos anos 1970, mas também retomadas de populações indígenas do nordeste e, de modo mais longínquo, das ocupações de terras feitas pelos movimentos do campo não-indígenas. Falaremos mais desta articulação com outros povos na próxima seção.

havia qualquer intenção de se apropriar dos bens materiais da fazenda, ademais já abandonada (Ibidem: 72-73). Os ocupantes, então, se dividem em grupos de 15 a 20 pessoas e se espalham pela área, formando pequenas fogueiras e acampamentos (Ibidem: 73-74). O objetivo era vigiar e se proteger de eventuais ataques vindos da fazenda vizinha, onde já se avistavam capangas: “o clima era de tensão e atenção máxima” (Ibidem: 75).

Alguns dias depois da ocupação, representantes de algumas aldeias decidem deixar a área, lá permanecendo moradores das aldeias Olho d’água, Barreirinho, Oliveira e Buriti (Ibidem: 75). Os remanescentes, em menor número, reúnem-se para definir estratégias de organização e defesa. Definem também protocolos cotidianos: chamadas matinais para conferir se todos estavam em segurança (Ibidem: 76) e aberturas diárias onde dançadores encenavam rituais para demonstrar “união e força de batalha” (Ibidem: 77), onde o pajé “chacoalhava o purungo abençoando a todos os presentes” (Ibidem: 78), onde evangélicos entoavam orações e onde católicos estendiam imagens de santos (Ibidem: 79). Passam a ser ministradas aulas na retomada (Ibidem). Uma semana depois da ocupação, a Polícia Federal e oficiais de justiça vêm notificar uma ordem de despejo (Ibidem: 80). As lideranças montam uma comissão para ir a Campo Grande e falar com representantes da Funai e Ministério Público Federal, os quais asseguram já estarem tomando as medidas para cancelar a reintegração de posse (Ibidem: 81). Em 20 de maio, em meio a muita apreensão, chega a notícia de que a liminar dos fazendeiros havia sido derrubada (Ibidem: 85). Segue-se um imenso festejo, repleto de comoção e alegria (Ibidem: 85). “Esta situação atesta que estamos mais organizados e amadurecidos nas estratégias de luta para ter de volta parte de nosso território na região do Buriti”, arremata Oliveira (Ibidem: 87).

As retomadas, como dito acima, incidem sobre parcelas das terras que foram esbulhadas dos Terena pelos não-indígenas durante a colonização da região e que ficaram de fora da diminuta delimitação feita pelo Estado no começo do século XX. São, na maior parte dos casos, áreas contíguas aos limites das Reservas Indígenas, o que implica, em termos práticos, uma ampliação do circunscrito espaço em que os Terena foram obrigados a viver. A palavra *retomada* é utilizada pelos Terena tanto para designar o *movimento*, a *ação de retomar*, quanto para designar a *área*, a *terra retomada*. Em suas reflexões, as pessoas com quem conversei sublinharam serem estas áreas *nossas e indígenas*, tanto porque seus antepassados nelas viviam – e com as quais as gerações seguintes se mantiveram vinculadas mesmo depois da ocupação pelos não-indígenas, tal qual sugeriremos mais à frente – quanto porque delas dependem para uma série de atividades que já não estão podendo ser feitas nas atuais condições fundiárias – caçar, pescar, plantar, coletar, abrir novas residências, fundar novas aldeias. Ao mesmo tempo, enfatizaram serem áreas já legalmente identificadas enquanto Terras Indígenas pelo Estado, ou seja, cuja demarcação foi iniciada, mas ainda não concluída, motivo pelo qual se cobra celeridade das autoridades no processo. É comum, pois, que as reflexões das lideranças

tenham uma forte inclinação argumentativa que afirma a necessidade e legitimidade de suas petições. Reproduzo abaixo dois fragmentos de reflexão de lideranças de retomada que ajudam a visualizar este ponto:

Nós não fomos retomar uma coisa que não pertencia a nós. Nós fomos retomar o que pertencia a nossos anciãos, que deixaram para nós esse território. Inclusive essa aldeia já está cada vez mais se aproximando a casa, você vê, um perto do outro. Não tem quase mais espaço para plantio, criação de gado, essas outras coisas. Então esse era o motivo que a gente cada vez mais se avançava requerendo nosso território. E o lugar onde nós pescar. Porque você vê, passa bem ali, onde que os fazendeiros nunca deixaram. Hoje você vê índio pescando ali, caçando, sem ninguém perturbar ele. Antes, se você passar ali na divisa ali, o fazendeiro já começava a te perseguir (liderança da aldeia Água Branca).

Porque a aldeia hoje não oferece condições e perspectivas de trabalho ou de vida. A gente vive em um espaço reduzido; um espaço que não te dá condições de trabalhar na agricultura porque o espaço é pequeno, e muitas vezes o que você planta não nasce mais, e se nasce, morre. Por quê? Porque a terra, o solo já é um solo cansado. Um solo em que os nossos avós já trabalharam naquela terra, em que os nossos pais já trabalharam e em que a gente está trabalhando, então que é um solo que cansa. É um solo que precisa de descanso, de, no mínimo, dez anos, doze anos, para que esse solo volte novamente a ter o que necessita para produzir [...]. Então, assim: você planta para você comer. Você planta apenas para, quando você der sorte, você ainda conseguir colher. E quando não dá sorte? Quando o tempo não contribui mais também, e principalmente o solo? Você perde [...]. Por isso é que eu falo que a agricultura só pode ser viável em uma nova área de retomada. Aqui dentro, não. Ela dá alguma coisinha, mas é muito pouco. Mas agora, se é em uma área que nós retomamos, por exemplo, em uma terra que está ali só o gado, você prepara aquele solo, certeza de que você vai colher. É uma terra nova, uma terra forte ainda. Então, ali é viável ainda a agricultura (liderança da aldeia Argola).

As retomadas guardam, junto com este cunho espacial e reivindicativo, também um forte componente temporal, conforme sugeriu Ferreira:

Ela tem uma dupla significação: recobre uma técnica de luta política, a ocupação de terras, e é uma forma de narrativa que denuncia o processo de colonização (afirmar a retomada implica acusar uma indevida expropriação anterior) e visa legitimar as reivindicações indígenas (Ferreira, 2013: 105).

A retomada, neste sentido, pode ser considerada um dispositivo mnemônico, tal qual formulado por Ana Cláudia Marques (2013) a respeito da elaboração de genealogias de parentesco entre famílias do Sertão nordestino: opera como uma espécie de gatilho que traz à tona uma miríade de narrativas, memórias, saberes que, de variadas maneiras, articulam passado, presente e futuro. Ao observar e conversar sobre as retomadas, seremos levados a muitas histórias, algumas bastante antigas. Tentaremos, ainda neste capítulo, apresentar e comentar essas narrativas.

A temporalidade implícita nas retomadas, o nome já sugere, é permeada por uma ideia de *retorno*: recuperar a terra outrora tomada pelos colonizadores. Este sentido de recuperação, todavia, parece não se restringir à posse da terra, e possui um alcance bastante amplo. Estamos aqui às voltas com um modo de ocupação diferente daquele empregado na fazenda. Estamos, em última instância, diante de outro modo de vida e existência³¹:

³¹ Essa recuperação, cabe observar, não consiste num mero regresso ao passado, mas inclui necessariamente o futuro. É comum, neste sentido, a conexão discursiva entre os saberes dos antepassados e a expectativa de boa vida para filhos

A vivência na retomada propicia a recuperação em bases contemporâneas do modo de vida tradicional, como o uso assíduo da língua materna, processos próprios de ensino aprendizagem (caça, pesca, cultivo de roças, resgate e transmissão da história e da cultura terena), e atividades que antes eram mais presentes no cotidiano dos Terena (Eloy Amado, L. 2019: 187-188).

Assim, nos *movimentos de retomadas*, notaremos muitos *retornos*: as matas originais, antes devastadas, voltam a crescer, animais antes distantes reaparecem, encontros com seres invisíveis da mata aumentam de frequência, roças grandes e muito variadas (feijão, mandioca, abóbora, milho e outros cultivos) são abertas nas velhas pastagens para gado estabelecidas pelos fazendeiros, habitações ao estilo dos antigos (casas cobertas de sapé e com estacas de madeira) são erguidas pelos novos, jovens passam a se interessar mais pelos saberes dos anciãos (xamanismo, dança da ema, velhas memórias) etc. Recordo dos dizeres de uma liderança de Taunay-Ipegue que apontam para esta direção:

[o fazendeiro] desmatou tudo. Você vê aí, tem poucas árvores. Agora que está voltando ao normal dele. Hoje em dia, na verdade, já temos mais caça e mais pesca, hoje em dia. Temos peixe mais perto um pouco. Antigamente já não tinha, pessoal para caçar ia embora, sumia nesse mato aí, ia longe.

O procurador do Ministério Público Federal Emerson Kalif, em entrevista a Vieira, manifestou sua admiração com a recuperação da terra produzida pelos Terena:

A terra não estava sendo utilizada pelos fazendeiros e os Terena rapidamente reverteram esta situação: eles plantaram, plantaram e plantaram. Isso foi importante para estabelecer a legitimidade da posse. Você deveria ver quão rápida e eficazmente eles utilizaram a terra. Eu fui visitá-la logo depois de assumir o cargo. Era impressionante (Vieira, 2017: 250, tradução minha).

Muitos dos enunciados sobre as retomadas não deixam de ressaltar, num tom em geral emotivo, as *dificuldades*, *perigos* e *violências sofridas na luta*. Anotei no meu diário a seguinte expressão de uma liderança durante assembleia na aldeia Buriti: “movimento é assim. A gente não vai a passeio. Não pode ligar de lugar para dormir, comer”. Em entrevista, uma liderança da aldeia Ipegue disse-me:

Isso tudo nós enfrentamos durante nossos quatro anos de retomada. A gente fica muito feliz com isso, porque não foi fácil. É lutas e lutas. Ameaça entre as lideranças, sol e chuva. Que a gente enfrentou muito, frio, fome. Tem horas que a gente mal almoçava, ia para Campo Grande resolver outras ações, de repente ia para Brasília.

e netos. Uma liderança da aldeia Água Branca certa vez me disse: “Porque nós estamos lutando? Por causa das crianças que está no meu colo, e os que vem vindo aí. Porque amanhã depois eu vou, eles vão ficar, e o que vai continuar o trabalho nosso aqui. Esse trabalho nosso, é um trabalho assim que vai mostrar futuro para nosso povo”. Neste mesmo sentido, outra liderança me disse: “É, pro futuro. Só que realmente a gente tem que pensar no futuro e tem que pensar lá na frente, não pensar para trás. A gente tem que ir trabalhando para desenvolver mais as retomadas. Até pra próximas gerações, pras crianças aí”.

Sendo *difíceis e arriscadas*, as retomadas exigem também *capacidades e estratégias de luta*, segundo ouvi de lideranças:

isso que foi a grande estratégia que a gente montou durante esse dia, ninguém deu palpite, a comunidade mesmo levantou dizendo ‘não, vamos fazer dessa forma’. Onde teve cavaleiros, pessoas com borduna, com flecha, então esses foram a parte mais importante da nossa luta. Essa foi uma grande capacidade, inteligência que Deus tem nos dado.

“Foi uma organização bem feita, não foi assim uma coisa de qualquer jeito”, falou-me liderança da aldeia Ipegue, para sublinhar um sentido de ordem e organização do movimento.

Conselho do Povo Terena

As retomadas, sugerimos há pouco, presumem um movimento prévio, que consiste na união ou articulação entre lideranças indígenas e destas com parceiros não-indígenas. Avancemos neste argumento refletindo sobre o Conselho do Povo Terena. O Conselho Terena pode ser considerado, seguindo as teorizações de Eloy Terena (2019: 138), uma rede que articula caciques e lideranças de diferentes aldeias e que engendra algo como uma linha de ação em prol de direitos indígenas. Foi instituído em 2012 e, segundo o autor, a data marca antes uma rearticulação que uma inauguração propriamente dita, por duas razões.

Em primeiro lugar, porque o Conselho Terena atualiza organizações anteriores da mesma natureza entre os Terena, nomeadamente o Conselho Tribal de Mato Grosso do Sul, criado nos anos 1980 (associado à constituição da União das Nações Indígenas – UNI) e o Comitê Terena, organizado nos anos 1990 (associado ao Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil – CAPOIB) (Ibidem: 139-140). O Conselho Terena teve como uma de suas inspirações o Conselho das *Aty Guasu* que, desde os anos 1980, vêm articulando a luta dos Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul. Outros impulsores para a organização foram os intercâmbios com povos indígenas da região nordeste e com lideranças indígenas que atuam em nível nacional vinculados à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) (Eloy Amado, L. 2019: 143).

Em segundo lugar, porque o Conselho Terena projeta, num nível supracomunitário, os chamados *conselhos tribais*, que articulam lideranças num nível comunitário, ou seja, no plano das aldeias (Ibidem: 138). As *aldeias terena*, segundo as considerações de Eremites de Oliveira & Pereira, são como “uma rede dinâmica de relações sociais, histórica e espacialmente definidas dentro de um mesmo território, geralmente se referindo à ideia de lugar ocupado por um ou mais troncos familiares” (*apud* Pereira, 2009: 45). As *aldeias*, mencionamos na abertura deste bloco da tese, contém segmentações chamadas pelos moradores de *setores*, *vilas* ou *bairros*. As *vilas* constituem conjuntos de casas onde vivem determinadas famílias extensas, designadas frequentemente como *troncos*. O

tronco, segundo Pereira, “pode ser sociologicamente definido enquanto uma parentela bilateral, articulada por certo número de casais de velhos, cujos componentes reconhecem entre si vínculos sanguíneos próximos” (Ibidem: 87). O vocativo *tronco* também costuma ser utilizado para falar das pessoas consideradas líderes de *família* (Almeida, C. 2013).

Os líderes de *aldeia*, por sua vez, costumam ser chamados de *caciques*. Além dos *caciques*, cada *aldeia* possui um *conselho tribal* (também chamado *conselho da aldeia*, *conselho de lideranças*, ou apenas *liderança*), composto por *lideranças* de diferentes *setores* que podem apoiar, fiscalizar ou fazer oposição às ações do cacique. Hoje, na maioria das *aldeias*, os *caciques* são eleitos pelo que é chamado de *sistema de eleição* (voto majoritário dos moradores, diferente do *sistema de aclamação*, em que um nome é escolhido em consenso pelos moradores) e possuem mandato de quatro anos. Já a composição do *conselho da aldeia* atualmente é definida pelo *cacique eleito* e pode ser por ele modificada ou dissolvida.

A *aldeia* consiste, poderíamos dizer baseados em Pereira, num entroncamento de *trancos* que se move:

os trancos estão associados uns aos outros por relações de dependência recíprocas, cuja reprodução no tempo e no espaço supõe um equilíbrio móvel de tensões. [...] Essas tensões se movimentam e, dependendo da situação, podem levar os trancos a se aglutinarem ou a se a contraporem, a se potencializarem ou se a diluírem (Pereira, 2009: 87).

Pereira indica também que “a aldeia não é uma unidade autocontida e fechada à exterioridade” (Ibidem: 76). É mais como um ponto de adensamento de relações que se entendem para fora, isto é, para pessoas e famílias residentes em outras aldeias, bem como para diversos setores do Estado e da sociedade dos não-indígenas (Ibidem: 59).

A dinâmica social das aldeias é, assim, definida pelos movimentos de acordo e desacordo, união e desunião, articulação e desarticulação entre múltiplas lideranças (e delas com outros atores externos) e, conseqüentemente, pelos movimentos de consolidação e diluição de coletivos ou frentes de ação. O cacique e o conselho de lideranças consolidam uma particular e exitosa frente de ação para liderar a aldeia durante determinado período. Colocar-se e manter-se à frente da comunidade implica, para o cacique, uma série de capacidades rigorosamente escrutinadas pelo coletivo.

Aprofundaremos este e outros pontos pertinentes aos modos terena de organização social nos dois próximos capítulos. Por ora, queremos sugerir, seguindo o argumento de Eloy Terena, que a atuação do Conselho do Povo Terena é análoga a dos conselhos de lideranças das aldeias. A diferença, portanto, é uma questão de escala: é numa dimensão supralocal que o Conselho Terena tece costuras entre lideranças indígenas e atores não-indígenas e engendra uma linha de frente para reivindicar direitos perante o Estado e outros setores da sociedade *purutuya*. A ideia é bem ilustrada por um comentário realizado por Lindomar Terena em entrevista em 2013:

hoje conseguimos agregar a luta do nosso povo, não só de Cachoeirinha, mas como Lalima, Pilad Rebuá, todo o Povo Terena, em geral. Porque até então, um lutava por um lado e o outro por outro, cada cacique defendia o seu e acabava não defendendo nada. Com isso, nós éramos engolidos pelo Estado, pelo agronegócio.

Aqui poderíamos dizer sobre o Conselho Terena aquilo que Perrone-Moisés & Sztutman sugeriram para a Confederação dos Tamoios descrita pelos cronistas de povos Tupi da costa no século XVI: é a “extensão, ou melhor, a magnificação da estrutura local do Conselho dos Anciãos, baseada na reunião de líderes de parentelas [...] para um âmbito supralocal abrangendo um vasto território” (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010: 415).

Isso não significa que a vida dentro das aldeias não tenha influência no processo, muito menos que as articulações interaldeias sejam fácil ou automaticamente efetuadas. É levando em conta a complexa e mutável configuração de acordos e desacordos, tanto internos às aldeias quanto entre aldeias diferentes, que a almejada convergência em torno da luta pelos direitos indígenas é gestada. Os dissensos entre lideranças num nível local, sugere Eloy Terena, afeta na adesão ao Conselho Terena, seja afastando grupos da causa, seja funcionando como uma “chave de ignição” para que grupos se aproximem da luta (Eloy Amado, L. 2019: 124)³². Há que se notar, igualmente, o surgimento de divergências na escala supralocal. Em 2016, por exemplo, um número diminuto de lideranças dissidentes do Conselho Terena compôs, com o apoio de deputados ruralistas e outros atores, o chamado Fórum de Caciques, que queria ser “a instância de representação dos caciques junto ao governo” (Ibidem: 171). Esta articulação, então, passou a tentar disputar com o Conselho Terena a representação e adesão majoritária dos caciques terena. Embora nossa pesquisa pouco tenha se aprofundado no assunto, tive a impressão de um paulatino esvaziamento e enfraquecimento do Fórum dos Caciques pouco depois de sua criação.

Atentemos agora para uma articulação em particular que, somada a tantas outras, deram corpo ao Conselho Terena. Eloy Terena, antes de ser teórico das reflexões que tem nos guiado até aqui, é decisivo participante do movimento indígena. Descende de duas grandes famílias da TI Taunay-Ipegue, o tronco Amado, assentado na aldeia Colônia Nova, e o tronco Eloy, assentado na aldeia Ipegue (Ibidem: 17). Cresceu no Ipegue, nos anos 1990, junto com os avós maternos, enquanto sua mãe, Zenir, trabalhava em Campo Grande para sustentar a família. Passou a morar com a mãe e as

³² Não teremos condições, nesta tese, de esmiuçar este ponto. Descreveremos, logo abaixo, as mobilizações na TI Cachoeirinha, as quais fornecem um bom exemplo, posto que a decisão pela Retomada Mãe Terra surge de um conflito entre lideranças da aldeia sede e das demais aldeias. Destaco aqui o trecho em que Eloy Terena discorre sobre os dissensos nas aldeias como chave de ignição para a luta pelos direitos indígenas. “[...] determinadas lideranças [...] encontraram certa “resistência” dentro de suas terras indígenas, mas em rede estes conseguiram operar de maneira a ganhar apoio de outros Terena, na comunidade vizinha e até mesmo de não indígenas. Ou seja, na medida em que o Conselho Terena se articula em rede, as limitações locais dentro das aldeias são perceptíveis, mas são também chaves de ignição que são acionadas pelos líderes, no momento de estruturação no nível regional, nacional e internacional” (Eloy Amado, L. 2019: 124).

irmãs na capital para prosseguir com os estudos. Concluiu o ensino médio em escolas públicas e, em 2005, entrou no curso de direito da UCDB. Conheceu, nesta universidade, o projeto Rede de Saberes, coordenado pelo historiador Antônio Brand.

Brand foi uma atuante personalidade do indigenismo brasileiro das últimas décadas do século XX. Sabemos que, neste período, novas organizações da sociedade civil e um nascente movimento indígena passaram a questionar o assimilacionismo e a tutela, reivindicando o direito a diversidade cultural e autonomia³³. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi), entidade que Brand integrou durante muitos anos, começou a atuar no Mato Grosso do Sul principalmente com os Kaiowá e Guarani no sul do estado. A organização, segundo atestou Vieira a partir de entrevista com Egon Heck, buscou repetidamente trabalhar nos territórios terena desde os anos 1980, mas teve seus esforços dificultados pelos chefes de posto e outros setores da Funai (Vieira, 2017: 226). Um trabalho indigenista mais antigo entre os Terena foi desenvolvido pelo CTI que, segundo registrou Vieira a partir de entrevista com Gilberto Azanha, iniciou diálogos com famílias de Cachoeirinha em 1982 (Ibidem: 220).

O trabalho do CTI foi essencial, dentre outras pautas (educação escolar indígena, sustentabilidade agrícola etc.), para apoiar a demanda das lideranças indígenas pela revisão dos reduzidos limites das Reservas. Tal demanda encontrava dois focos de resistência institucional na época, segundo Vieira: de um lado, a Funai, que relutava abrir processos administrativos para revisão dos limites e, de outro, a TERRASSUL (Departamento de Terras e Colonização do Estado de Mato Grosso do Sul), agência responsável por arquivar toda documentação histórica que atestava a ilegitimidade da ocupação não-indígena de terras tradicionalmente habitadas pelos Terena (Ibidem: 223). A relutância institucional permaneceu nos anos 1980 e 1990, a despeito de frequentes reivindicações por parte de lideranças. Em 1999, acontece a eleição de Zeca do PT para o governo estadual e, com isso, surge a possibilidade de abertura dos arquivos da TERRASSUL (Ibidem: 228). Lideranças da aldeia Cachoeirinha procuram, então, pressionar o departamento de terras da Funai e negociam a constituição de Grupos de Trabalho Técnico (GTs) que, a princípio, reveriam os limites da TI Cachoeirinha – depois foram constituídos GTs para a TI Buriti e TI Taunay-Ipegue (Ibidem:

³³ Filho de família de imigrantes alemães, Brand nasceu em 1949, em São José do Sul, no Rio Grande do Sul (L.Brand, 2014: 203). Entrou no seminário com doze anos e, de lá, foi trabalhar na OPAN (então Operação Anchieta, depois Operação Amazônia Nativa) no final dos anos 1960 (Ibidem: 204). Trabalhou no Cimi na década de 1970, tendo se mudado para Dourados-MS em 1978 para trabalhar com os Kaiowá e Guarani. Em 1983, foi eleito secretário nacional da entidade, exercendo o cargo por oito anos (Ibidem: 207). Decidiu, no começo dos anos 1990, seguir a carreira acadêmica concluindo o mestrado em 1993 e o doutorado em 1997. Em 1996, começou seu trabalho na UCDB (Ibidem: 211), onde inaugura uma nova e importante frente de atuação. Além de ser um dos idealizadores do *Teko Arandu*, curso superior de formação de professores kaiowá e guarani, Brand executou o projeto Rede de Saberes, que, com Recursos da Fundação Ford, apoiava a permanência de estudantes indígenas (em sua maioria Terena) em cursos regulares de universidades do estado.

238-240). Gilberto Azanha foi o antropólogo responsável por coordenar estes GTs e elaborar os RCIDs.

O Cimi, segundo Vieira, logrou começar um trabalho na área terena no começo da década de 2000 (Ibidem: 245). Isto, veremos a seguir, também forneceu importante apoio para as demandas das lideranças terena pela demarcação das terras. Eloy conheceu Brand numa fase relativamente tardia da atuação do indigenista, dedicada à universidade e à criação de programas de apoio à participação indígena, tal qual o projeto Rede de Saberes, que atendia majoritariamente acadêmicos terena. Uma das atividades do projeto era promover reuniões entre estudantes indígenas. Eloy, na sua tese de doutorado, evoca um encontro que configurou um ponto de virada em sua trajetória: “o ano era 2010, eu estava no penúltimo ano do curso de direito e fui participar do Encontro Estadual de Acadêmicos Indígenas que aconteceu em Dourados (MS)” (Eloy Amado, L. 2019: 127). Diversos líderes indígenas haviam sido convidados para dialogar com os jovens presentes, sendo um deles Lindomar Terena, cuja fala produziu duradoura e decisiva impressão no acadêmico:

Lembro-me principalmente de Lindomar Terena, que no segundo dia de evento pediu a palavra para explanar aos estudantes indígenas. Lindomar estava muito emocionado, pois tinha acabado de passar por uma situação de despejo junto com sua comunidade. Tratava-se de uma operação da polícia militar que, cumprindo determinação judicial, despejou a comunidade indígena de sua terra tradicional, mas exatamente onde se encontra a fazenda Petrópolis, no município de Miranda. [...] Lindomar chamou atenção dos jovens que estavam na academia e que não podiam estar alheios ao que estava acontecendo no estado. O conflito entre comunidades indígenas e fazendeiros. Que os jovens deveriam ajudar suas lideranças, valendo-se de seus conhecimentos. Aquela fala mexeu muito comigo, pois dias antes, eu havia participado de uma reunião do Redes de Saberes na UCDB. Na oportunidade, o professor Antonio Brand, de forma provocativa questionou os estudantes presentes: - o que vocês querem fazer depois que concluir o curso? Quando chegou a minha vez, eu prontamente respondi: gosto de direito tributário e empresarial. Quero me especializar nisso! O professor Brand ficou incomodado com a resposta, ficou nítido isso, pois ele tinha uns tic quando ficava nervoso, se remexendo todo na cadeira. Ele imediatamente, de forma amistosa e com jeito político, traçou uma linha de argumento do histórico da incidência política dos caciques juntos as instituições de ensino superior [...] (Ibidem: 127-128).

Lindomar Ferreira foi-me apresentado pelos estudantes universitários indígenas como uma *liderança tradicional* – comentarei melhor a alcunha no próximo capítulo. Chegou a ser cacique da aldeia Argola no começo dos anos 2000 e, ainda nessa época, tal qual disse-me em entrevista, engajou-se na luta pela terra:

Primeiro fomos eleitos caciques na aldeia Argola. Depois, a gente começou a trabalhar. Na verdade, a gente nem viu quando a gente entrou no movimento, quando a gente viu, a gente já estava participando. Como se diz, não se passava pela nossa cabeça estar aí à frente da luta hoje. Mas aconteceu naturalmente, desde o começo da nossa caminhada.

A etnografia de Ferreira nos conta que, em 2003, “o processo de identificação da Terra Indígena Cachoeirinha foi paralisado no Ministério de Justiça” e, frente a notícia, lideranças desencadearam uma mobilização para pressionar o poder público (Ferreira, 2013: 377). Em abril de 2003, aconteceu uma primeira reunião, apoiada pelo Cimi, com a participação de lideranças das cinco

aldeias da TI Cachoeirinha e lideranças da TI Buriti. A exposição dos participantes do Buriti, segundo Ferreira, “era esperada com ansiedade e foi muito bem recebida pelos Terena de Cachoeirinha” (Ibidem). Eles contaram sobre suas experiências de mobilização que incluíram, desde o ano de 2000, a retomada de áreas tradicionais. A reunião consolidou um compromisso entre as lideranças das cinco aldeias da TI Cachoeirinha pela continuidade do movimento. Nos anos de 2003 e 2004, foram realizadas outras quatro reuniões da mesma natureza (Ibidem: 379). Uma comissão de lideranças executou um minucioso trabalho de, nas palavras de Lindomar Terena registradas por Vieira, “bater de porta em porta em diferentes aldeias recrutando pessoas para a causa” (Vieira, 2017: 247, tradução minha). Em 2005, este movimento ganhou uma inflexão decisiva bem retratada nos dizeres de outra liderança da TI Cachoeirinha:

A gente fazia seminário, mais seminário, assembleia e fomos incentivando a comunidade de Cachoeirinha para lutar, para ter essa demarcação dessa terra de 36 mil hectares que foi levantado pelo antropólogo, pelo GT. Então, em 2000, 2001, 2003, 2004, esperando esse resultado que vinha, e nós ficamos lá fazendo assembleia, e reunião, só que ficava só no papel. Até que um dia nós não esperamos mais pelo governo lá de cima pra resolver por nós, aí nós decidimos por índio Terena mesmo para fazer essa retomada, para fazer pressão, para dar continuidade, para sair do papel (Ferreira, 2013: 381).

A decisão pela retomada, segundo Ferreira, foi impulsionada por um dissenso do grupo de lideranças inicialmente constituído (Ibidem: 379-380). Aconteceu um progressivo afastamento entre as lideranças da aldeia sede Cachoeirinha e as lideranças das demais aldeias. O distanciamento culminou com o rumor, ouvido por lideranças do Babaçu, Lagoinha e Argola, de que representantes da aldeia sede estavam negociando unilateralmente com a Funai e com fazendeiros – uma negociação de ‘meia dúzia’, segundo alegavam (Ibidem: 380). Em novembro de 2005, descontentes com as negociações e com a morosidade do processo, um grande grupo de moradores destas três aldeias (sobretudo da Argola) decidiu pela retomada da área tradicional então considerada Fazenda Santa Vitória. O movimento deu origem à retomada Mãe Terra que, tendo resistido a uma série de ameaças, ataques e tentativas de reintegração de posse, permanece hoje constituída e habitada por centenas de famílias (Ximenes, 2017: 154-159) – atualmente o povoamento é reconhecido como uma aldeia pelos Terena. Depois desta, outras ações de retomada foram intentadas pelas lideranças de Cachoeirinha, tais quais a ocupação da área então considerada Fazenda Petrópolis.

O encontro de Eloy e Lindomar aconteceu, assim, na esteira destas mobilizações da TI Cachoeirinha:

ouvindo a fala do Lindomar, que após mostrar um vídeo feito pelo professor Elvisclei, onde uma comunidade Terena inteira foi despejada, eu pude entender realmente o meu lugar [...] Depois desse dia, passei a acompanhar Lindomar pelas estradas do Mato Grosso do Sul, visitando as aldeias, retomadas e acampamentos indígenas (Eloy Amado, L. 2019: 128).

O trabalho de Eloy, Lindomar e outras lideranças, bem como de apoiadores não-indígenas, fortaleceu e ampliou as articulações inicialmente tecidas na TI Cachoeirinha e na TI Buriti no começo dos anos 2000. Eloy formou-se em Direito em 2011 e passou a trabalhar como advogado do Cimi em 2012. O diálogo com as lideranças que vinham solicitar apoio e assessoria ensejou-lhe a ideia de realizar oficinas e reuniões de formação política e jurídica em algumas aldeias. Isso suscitou a formação de um grupo de lideranças indígenas chamado “comissão fundiária”, responsável por ampliar as discussões para um número maior de aldeias (Ibidem: 130).

O grupo saiu, na expressão de Eloy, em “peregrinação” pelas Terras Terena convidando caciques para uma reunião maior a ser realizada nos primeiros dias de junho de 2012, na aldeia Imbirussú (Ibidem: 134). Por iniciativa de Nena Cândido, anciã nascida na aldeia Bananal e residente na aldeia Água Branca, o encontro foi batizado *Hánaiti Ho`únevo Terenoê*, Grande Assembleia do Povo Terena. O motivo alegado pela anciã é que, desde a Guerra do Paraguai os Terena, os Kinikinau e os Kadiwéu não se reuniam, e, portanto, aquela não se tratava de uma simples reunião, mas de uma grande reunião (Ibidem: 134). Nesta primeira Grande Assembleia Terena, Lindomar Terena convidou os caciques e demais lideranças presentes a articularem o Conselho do Povo Terena (Ibidem: 135).



Imagem 6: Logo do Conselho do Povo Terena.

Autor: Paulo Baltazar.

Lutas de hoje, lutas de sempre

O fragmento dos escritos de Cardoso de Oliveira com que começamos este capítulo sentencia que a luta pela terra era, nos anos 1960, coisa do passado para os Terena. Pelo que noticiamos até aqui, podemos dizer que, se as coisas um dia foram assim, assim não permaneceram. As décadas seguintes testemunharam o florescimento de um robusto movimento indígena que exige, dentre outros direitos, a recuperação de suas terras. O juízo histórico do autor, por outro lado, nos dá pistas de acontecimentos mais longínquos que aqueles narrados na seção anterior. Tenho grifado em minhas anotações dos primeiros campos um eloquente enunciado de Lindomar Terena que pareceu à época um tanto enigmático, por conta, hoje sei, da minha pequena familiaridade com a problemática: “nossa liderança, há muito tempo os nossos anciãos lutaram e lutaram”. Afinal, que passado de luta é esse? Quando começa a luta dos Terena pela terra?

Reparei, ao conversar com pessoas terena mais velhas, que muitos utilizavam a expressão *alcançar* (“isso eu alcancei” ou “isso eu não cheguei de alcançar”) para dizer se sabiam sobre, haviam testemunhado ou ouvido falar de determinado acontecimento antigo. No tocante à luta pela terra, as reflexões dos velhos costumavam *alcançar* experiências muito antigas: remontam à Guerra do Paraguai. A literatura é farta de registros destas narrativas que, combinadas com fontes documentais escritas, subsidiaram sólidas reconstituições e interpretações sobre a história dos Terena e sua participação no conflito (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]; Bittencourt & Ladeira, 2000; Vargas, 2003, 2011; Eremites de Oliveira & Pereira, 2007). Aqui, tangenciarei o assunto por meio de breve comentário a uma narrativa em particular: a história que ouvi de Anacleto Lulú, em meados 2018³⁴. Anacleto era um sábio e respeitado ancião da aldeia Ipegue: nasceu em 1940, foi capitão da aldeia nos anos 1980, era festeiro de São Sebastião, tocador e dançador do *kohixoti kipaé*, tronco de uma grande família. Começou sua fala dizendo “eu sou filho de um senhor, um índio velho”, e então prosseguiu:

Na história do velho pai, tiveram guerra contra o Paraguai. Paraguaiada veio para mata, esse pedaço de lugar em que a gente está morando. Então, vieram assim, para tomar esse pedaço. E o que os índios fizeram? Brigaram com eles. Eles [paraguaios] com armas de fogo e eles com flechas, os índios. Como eles mataram índios, os índios mataram eles com flecha. Então, os índios saíram daqui foram correndo, e o Paraguai acompanhando. E toda noite os índios vinham, só a noite para matar os paraguaios. Só a noite. E o Paraguai acompanhava. Os índios foram parar lá em cima do morro da Pirainha, lá que os índios acamparam. Teve um dia em que vieram os soldados de Curitiba para ajudar os índios. Aí que o paraguaio foi embora. Mataram o chefe das paraguaiadas. Depois de tudo que os índios voltaram aqui. Desde esse tempo.

³⁴ Digo tangenciar porque, como se verá a seguir, trata-se de assunto altamente complexo. São numerosas narrativas, que versam sobre a reorganização social e territorial de todo um povo num contexto de deslocamentos forçados causados pela guerra e pelo voraz avanço da colonização. Não terei condições, assim, de dar conta de todas as nuances e variações inerentes a estas narrativas, limitando-me a suscitar alguns tópicos que ajudem a refletir sobre a questão acima enunciada, qual seja, quando começa a luta dos Terena pela terra.

Anacleto assevera que a decisão indígena de “brigar” com os paraguaios foi tomada para defender o “pedaço de lugar” que os inimigos queriam “tomar”. Este é um elemento amplamente presente nas memórias terena sobre o assunto: *lutar na guerra* teve o imediato sentido de *lutar pela terra*. Sublinhando o decisivo peso que a participação indígena no conflito teve para a vitória brasileira, – em geral equivocada e deliberadamente obliterado pela historiografia oficial³⁵ – as recordações dos mais velhos aparecem simultaneamente como petições, reivindicações, exigências de um direito. Cardoso de Oliveira afirmou que a guerra foi “uma experiência que ficou gravada profundamente na memória [dos Terena]” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 59) e que “todos os informantes idosos que entrevistamos a eles [temas ligados à guerra] se referiam, entre pesarosos e reivindicativos” (Ibidem: 60). Em seus diários, o autor registrou um arrebatante discurso do capitão Timóteo, da aldeia Cachoeirinha:

E o Timóteo olha para mim e começa a falar em português. Discursa sobre o sofrimento do seu povo na Guerra do Paraguai, como que justificando o direito dos Terena às terras da reserva, não apenas recebidas (do governo), mas conquistadas pela sua participação, ao lado dos brasileiros, na luta contra os paraguaios (Cardoso de Oliveira, 2002: 235).

Discursos como este traçam uma espécie de ponte de longa duração entre a guerra e o presente e são, ainda hoje, amplamente acionados pelos anciãos terena. Mencionamos há pouco, por exemplo, a nomeação da primeira Grande Assembleia Terena, quando Dona Nena elegeu a Guerra do Paraguai como o precedente mais próximo daquele acontecimento de reunião entre líderes indígenas de diferentes regiões em torno de uma causa comum. Falar da guerra para os Terena parece não apenas dizer do passado, mas, também explicar o presente e orientar o futuro.

Outro elemento destacado por Anacleto é o deslocamento forçoso causado pelo conflito: “os índios saíram daqui foram correndo, e o Paraguai acompanhando [...]. Foram parar lá em cima do morro da Pirainha, lá que os índios acamparam”. Depreende-se dos dizeres do ancião que as famílias saíram dos locais em que estavam assentadas para procurar, na “mata” e no “morro”, refúgio e pontos estratégicos para o combate. As ações de *esparramar* ou *espalhar* parecem ser bastante acionadas nos enunciados indígenas, tal qual explica Eloy Terena:

De fato, ‘*itahineoné ne xanehiko*’, ou seja, a guerra ‘esparramou os terena’, afirmou o professor Estevinho Terena, da aldeia Água Branca, pois muitos tiveram que abandonar as aldeias e se refugiarem no mato e na *Mópoina Marakáju* [Serra do Maracaju em terena]. Os homens guerreiros foram para guerra, mas as mulheres, anciões e crianças buscaram refúgio (Eloy Amado, L. 2019: 68).

³⁵ Eloy Terena observa este ponto da seguinte maneira: “[...] na história oficial, a participação indígena na guerra é invisibilizada, pois não se fala da atuação dos indígenas que foram para a guerra servir, tampouco como as lideranças indígenas apoiaram o exército brasileiro fornecendo alimentos, guiando as tropas pelas matas e até mesmo recuperando as armas deixadas para trás pelo exército brasileiro, que fugiram quando as tropas paraguaias tomaram a Vila de Miranda” (Eloy Amado, L. 2019: 60).

Anacleto, noutro momento da conversa, disse que os Terena foram “escorraçados”, expressão que parece sublinhar o cunho compulsório e violento desses deslocamentos. Por outro lado, muitos relatos destacam o caráter tático e o conhecimento do território neles implicados, tal como se pode ver registrado em Bittencourt & Ladeira (2000: 63-66). A narrativa de Anacleto prosseguiu falando do período depois da guerra:

Os índios, quando chegaram aqui de novo, tinha uma fazenda. Os índios que voltaram, trabalharam. Na história do velho do meu pai, diz que essa gente, patrão, quando um peão trabalhava numa fazenda, diz que era marcado. Igual uma rena, uma cabra, um homem. [...] Quando fugia de lá de outra fazenda pra trabalhar na outra fazenda, falava: “Tira a camisa”. Tira a camisa, olhava, tinha a marca de outro patrão. Sabia que ele tinha fugido, ne? Acho que existia mesmo isso aí.

O depoimento de Anacleto sugere que a vida dos Terena depois da guerra foi severamente afetada pela presença de novos sitiantes que se apossavam das terras indígenas para instalar fazendas. São muitos os relatos indígenas que mobilizam a ideia de *escravidão* ou *cativeiro* para designar as relações com os brancos nesta época (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 57; Bittencourt & Ladeira, 2000: 78-79). Anacleto alude à fuga como tentativa, via de regra frustrada e brutalmente punida, de escapar às relações de trabalho exploratórias. Mas, conforme afirmaram Bittencourt & Ladeira, baseando-se em relatos de Cachoeirinha, mesmo quando essa fuga acontecia, as consequências permaneciam nefastas: “os Terena que não queriam se submeter acabavam por sair da região e se refugiaram em lugares mais distantes. Os fazendeiros conseguiram, então, se apossar de mais terras do Povo Terena” (Bittencourt & Ladeira, 2000: 78)³⁶.

A coexistência entre os antigos habitantes indígenas e novos sitiantes *purutuya* nas terras terena no pós-guerra gera a impressão de certa sobreposição toponímica nos enunciados indígenas. É comum ouvirmos velhos terena dizerem que eles, seus pais ou avós moravam na “fazenda x” e, ao mesmo tempo, se referirem ao lugar como a “aldeia y”, ou como um “rancho dos índios”, ou através de um nome no idioma terena. Mencionaremos adiante alguns desses casos: a região do Pokoó, na TI Taunay-Ipegue, a região da aldeia Laranjal, na TI Nioaque e outros. Esta coincidência, longe de configurar contradição, ou atestar aceitação passiva e irrestrita da nova configuração fundiária, parece-nos ser índice de um viés ativamente seguido pelos Terena para traduzir a situação colonial. Avançaremos neste ponto no capítulo 9, quando falarmos sobre conexões entre as políticas culturais indígenas e *purutuya*. O importante a reter disso, por ora, é que, mesmo com a instalação de fazendas

³⁶ Segundo a esquematização historiográfica de Cardoso de Oliveira, a chegada desses brancos corresponde a uma segunda onda colonial na região, composta principalmente de soldados brasileiros desmobilizados (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 56): “mais do que a guerra em si mesma, foi essa segunda onda humana que, como sua consequência, iria proporcionar aos grupos Guaná e, especialmente aos Terena, uma nova situação de consequências dramáticas para eles” (Ibidem: 57).

em suas terras e toda violência que isso acarretou, muitos Terena permaneceram nelas vivendo segundo seus usos e costumes³⁷.

Algumas das memórias terena sobre o pós-guerra não deixam de constatar certo paradoxo. Armando Gabriel, antiga liderança da aldeia Buriti, em diálogo com Eremites de Oliveira & Pereira, teceu a perspicaz avaliação de que os Terena receberam do governo imperial apenas três botinas por prestarem tão relevante trabalho ao país: “duas no pé e uma na bunda” (Eremites de Oliveira & Pereira, 2007: 17). Os dizeres da liderança, segundo os pesquisadores, remete “à ideia de reciprocidade negativa: os Terena participaram da resistência contra a ocupação paraguaia no sul do antigo Mato Grosso e no pós-guerra, contudo, eles receberam em contrapartida o espólio de suas terras” (Ibidem: 17). A luta na guerra, encarada como uma defesa das terras que costumeiramente habitavam, resultou num espólio delas.

Os chefes terena da época, segundo as memórias que circulam até hoje nas aldeias, não permaneceram passivos frente àquela situação. A historiografia registrou as diversas viagens feitas por chefes terena à Cuiabá no final do século XIX e começo do século XX com o propósito, segundo Vargas, de “realizar denúncias e solicitar providências da Diretoria Geral dos Índios/DGI em relação aos abusos que eles estavam vivenciando dentro de suas aldeias por parte de colonizadores, que não respeitavam as terras que eles ocupavam na região” (Vargas, 2011: 75). Estes capitães, para embasar suas reivindicações, lembravam de seus feitos na guerra e, muitas vezes, iam vestidos com as fardas que lhe foram concedidas pelo governo como reconhecimento da ajuda no combate (Ibidem: 76-77)³⁸.

Anacleto prosseguiu com seus dizeres mencionando outra tentativa de negociação das lideranças, dessa vez diretamente com fazendeiros, para estabelecer o limite das cercas:

Tanto é que teve essa retomada esses dias aqui, quatro anos já atrás. É que aqui não tinha cerca nenhuma. Aqui era aberto. Então o fazendeiro, da fazenda Pequi, veio aqui conversou com cacique, primeiro cacique aqui foi José Tavares Caetano. Primeiro cacique. Aí conversou com ele ali, pedindo esse pedaço de terreno ali, para fechar, para por o gado, porque não tinha mais lugar. Aí deu. Mas o cacique pediu:

³⁷ Um bom exemplo desse ponto são as memórias de anciãos da aldeia Aldeinha registradas por Souza. S (2000) e comentadas por Basques (2018: 928): “os índios trabalhavam na fazenda e viviam como em uma aldeia. Aí veio os soldados do governo e disseram para o pessoal ir pras aldeias, que o governo não queria índio fora da aldeia”, disse Felicina da Silva Paulo filha de um dos fundadores de Aldeinha (Souza, S. 2000: 16); “eu mesmo nasci lá, meus pais moravam lá. É como se fosse uma aldeia dentro da fazenda. A gente vivia lá e uns trabalhavam na roça, mexiam com gado, na casa do patrão, mas tinha lugar pras nossas roças e pro nosso gadinho. Mas sempre a gente ficava devendo na venda do patrão”, disse José Coureiro, fundador de Aldeinha (Ibidem: 14).

³⁸ Um documento da Diretoria Geral dos Índios de 1871 reporta o seguinte: “[...] A cerca do índio da tribo Terena, de nome José Caetano [...] é que o dito índio com mais alguns da sua tribo, em numero de 17, procurou-me para representar que era filho do falecido Pedro Tavares, capitão da aldêa do Ipégue, no districto de Miranda, e seo substituto, que por ocasião da invasão paraguaya não só a sua tribo, como todas as outras e mais habitantes do districto abandonarão os seus lares e retirarão-se para os montes e bosques, onde permanecerão por 6 annos, que ultimamente voltando os moradores a reocuparem os seus domicilios, elles Terenas encontrarão a sua aldêa do Ipégue ocupada por Simplicio Tavares, por Antonio Maria Piche, o qual lhes obsta a repovoarem e labrarem suas antigas terras e de seus antepassados; pelo que vinhão pedir providencias para não serem esbulhados de suas propriedades das quais não podião desprender-se um outro índio da mesma tribo de nome Victorino, que farda-se como Alferes, e pertence a aldêa do Nachedache, distante da Ipegue uma legoa, fez-me igual reclamação” (*apud* Vargas, 2011: 88).

‘Olha, patrão, eu vou dar esse pedaço aqui, mas o dia que o índio precisar, eu quero que seja entregue’. E não foi tanto, agora, os filhos, os genros estão de briga. Não quer entregar. Mas sabe que aquele terreno não é dele, sabe... Bom, o velho, dono da fazenda, faleceu. Há muito tempo. Então ficou naquilo, fizeram essa cerca ali, registrou como dele. Naquele tempo, o índio era bem atrasado, graças a Deus hoje já tem índio inteligente. Graças a Deus. Bom, ficou naquilo. Todo mês, fazendeiro mandava um boi aqui para cacique, aquele cacique deu para o pai, todo 30 dias vinha um boi aí para carnear. Naquele tempo era pouco o que tinha aqui, morador, então dava para distribuir para todo mundo. Assim foi a história de meu pai.

As lutas e negociações para contornar as dificuldades da nova situação tiveram, segundo destacam memórias terena, um desdobramento muito importante: a passagem do Marechal Rondon pela região. Começa o que ouvi sendo referido como o *serviço de medição das reservas* e o *recrutamento* ou *ajuntamento das famílias que estavam esparramadas nas fazendas*: “começou a medição, três anos de medição. Aí recrutaram o que tinha na fazenda, para trazer tudinho para cá”, disse-me Anacleto noutra entrevista. Leopoldo Vicente, antigo capitão do Brejão, falou-me nos seguintes termos: “era um projeto do Marechal Rondon. Recrutar, que nem aconteceu no Ipegue. Começaram a recrutar as indiadas que estavam em fazendas. Indiada esparramada nesse mundo aí. Tudo em fazenda”. A percepção de injustiça e ausência de reciprocidade sentida pelos Terena na relação com autoridades e fazendeiros no imediato pós-guerra parecem não incidir tanto nos dizeres sobre a relação com Rondon: os velhos falam aqui em *negociação* e *acordo* feito pelos *antigos* que, ajudando na instalação das linhas telegráficas, teriam conseguido um *pedaço da terra* considerada *nossa* ou *indígena*.

Ainda hoje é possível ouvir dos moradores mais velhos das aldeias as histórias sobre como aconteceu a delimitação da terra e a chegada de novas famílias. José Coureiro, um dos fundadores da aldeia Aldeinha e nascido numa fazenda na época da delimitação das Reservas, enunciou para a pesquisadora Sandra de Souza uma descrição breve e bastante ilustrativa do processo:

Os soldados do governo chegaram lá, com armas, e falaram com o patrão que era pra liberar a gente. [...] falaram pro patrão que não tinha dívida não, que era pra gente acompanhar eles. Ordem do Governo. Então a gente foi lá pro Buriti, tinha gente de todo lado lá. Reencontramos muitos parentes (Souza, S. 2000: 14).

Esses encontros e reencontros entre parentes, segundo registrou Pereira sobre a formação da Reserva Indígena Buriti, são bastante ressaltados nos depoimentos:

a maioria dos troncos que foram deslocados para a área de acomodação já possuía parentes no local antes da chegada das frentes pioneiras na região, e isto foi um elemento facilitador para a sua acomodação compulsória no local (Pereira, 2009: 77).

Por outro lado, muitas famílias relutaram em acomodar-se às pequenas Reservas: “um motivo para a relutância de certas famílias a se recolherem nas reservas era por saberem que lá viveriam, como dizem, ‘debaixo da ordem do Chefe de Posto e do cacique’, e temiam serem desrespeitadas”

(Eremites de Oliveira & Pereira, 2012: 180). Outro motivo para relutância era o fato de deixar as terras livres para a posse dos fazendeiros, tal qual se depreende dos dizeres de Trindade Alves, registrados por Oliveira: “tinha família que morava lá no Soalho, morro da Curina, Cafezal, espalhada nesse pedaço de chão. Depois que chegou o chefe do posto [Posto Indígena], que começaram vim pra cá perto do posto, abandonaram seu lugar. Aí ficou pro fazendeiro” (Oliveira, E. 2013: 33).

A luta terena pela terra, portanto, é longínqua. As memórias dos anciãos sugerem que, a rigor, ela começa logo que os indígenas perceberam uma primeira ameaça a posse da terra (a possibilidade de vitória paraguaia na guerra) e prosseguiu com negociações para reverter e minorar os efeitos dos subsequentes avanços de colonos brasileiros. A assertiva de Cardoso de Oliveira de que, nos anos 1950 e 1960, esta luta era coisa do passado e ficava restrita ao saudosismo dos idosos, poderia, portanto, ser aceita sem maiores ressalvas. Nesta interpretação, aceitaríamos a existência de uma espécie de hiato entre, de um lado, os tempos da guerra e reservamento e, de outro, a reabertura dos processos de demarcação dos anos 1980 em diante. Porém, as memórias e reflexões indígenas sobre o período apontam para outra direção: mesmo sem a posse legalmente reconhecida da integralidade de suas terras, os Terena permaneceram desenvolvendo variadas estratégias para manterem-se vinculados a elas e para, quando e na medida do possível, postular legitimidade delas enquanto terras indígenas. Podemos afirmar, seguindo Ferreira (2013: 37-39), que a luta terena pela terra esteve repleta de formas cotidianas de resistência, na notória elaboração de James Scott (2002).

Uma destas ações consiste justamente nos constantes exercícios mnemônicos em que temos baseado esta seção. Relembrar *a luta com os paraguaios, o sofrimento do cativo, o serviço de medição, a reunião de parentes nas reservas* e outros temas pode ser lido como maneira de, na expressão de Vieira, “manter viva a memória coletiva do uso da terra antes do reservamento entre os índios Terena” (2017: 101, tradução minha). Neste sentido, os efusivos discursos dos velhos líderes de Cachoeirinha testemunhados por Cardoso de Oliveira podem ser interpretados, não como mero saudosismo, mas como ativa transmissão aos mais jovens das histórias de esbulho e luta pelo território. Não à toa, gerações mais jovens que não chegaram a alcançar os tempos da guerra e do reservamento, são capazes de descrever com destreza estes saberes e acontecimentos: “os Terena de Taunay-Ipegue, nunca renunciaram ao seu território. Sempre tiveram a clareza que a área reservada por Rondon não correspondia à totalidade de seu território tradicional” (Eloy Amado, L. 2019: 155). Tal qual disse-me liderança da Água Branca: “meus antepassados já falavam que nossa área não é essa aqui. Tinha nosso limite, aonde os fazendeiros tomaram”. Oliveira, sobre o assunto, escreveu:

no que se refere às terras de ocupação tradicional, os Terena da Reserva de Buriti, onde está localizada aldeia homônima, sempre souberam que a área destinada pelo SPI em 1928, de aproximadamente 2.090 hectares, era uma demarcação errônea (Oliveira, E. 2013: 70).

Azanha, em entrevista a Vieira, comenta que, no começo dos anos 1980, mesmo antes de poderem contar com amparo legal e político para formular a demanda pela revisão dos limites das terras, as lideranças terena tinham plena clareza de que as terras em posse dos fazendeiros eram suas: “eles sabiam muito bem onde estavam indo, sabiam muito bem onde pescavam, onde caçavam, sabiam tudo e sabiam que a terra era deles” (Vieira, 2017: 221).

Além da permanente ativação de memórias sobre suas terras, os Terena mobilizaram outra estratégia para manterem-se vinculados a elas. Azanha argumenta que um meio para os Terena contornarem a limitação territorial e permanecerem reproduzindo seu modo de vida era, literalmente, contornando as cercas e continuando presentes nas terras então transformadas em fazendas (Azanha, 2005: 82-84):

Havia a necessidade da imposição dos limites das reservas porque, na verdade, os Terena não os respeitavam, isto é, continuaram usando e ocupando as áreas vizinhas para as suas necessidades, caçando, pescando e coletando suas ervas medicinais ou mel, sempre e quando lhes aprouvesse (Ibidem: 82).

Eremites de Oliveira & Pereira, ao comentarem sobre a história de vida de Vicente da Silva Jorge, registraram como o ancião permaneceu, durante a vida, frequentando a área em que nascera, excluída da delimitação oficial:

Foi transferido ainda criança, junto com os pais, para os 2900 ha reconhecidos como Terra Indígena [...]. Embora tenha deixado o local com pouca idade, continuou a visitar a região com seu pai e outros parentes mais velhos em expedições clandestinas de caça, pesca ou coleta, ou mesmo trabalhando como peão para os fazendeiros (Eremites de Oliveira & Pereira, 2012: 160).

Digamos que, aos olhos dos *purutya*, a presença terena nestas terras acontecia tanto formalmente, com o efetivo emprego das famílias indígenas enquanto funcionários das fazendas, quanto informalmente, com rotineiras e oficiosas incursões das famílias nas áreas – áreas que, aos olhos do costumeiro direito indígena reconhecido pela Constituição Federal de 1988, sempre foram dos Terena (Azanha, 2005: 83): “o que concluímos destes dados é que – ao contrário da interpretação de Cardoso de Oliveira e do que queriam e pregavam os funcionários do SPI – os Terena jamais se conformaram à situação de confinamento nas reservas” (Ibidem: 84). Uma fala de Agenor, ancião da aldeia Córrego do Meio, também ilustra este tipo de situação:

Quando eu era menino, a maior alegria era quando meu pai, meu avô me levava para “melar” (tirar mel). Era uma festa; todo mundo saindo com as latas atrás dos enxames, mulher, gurizada... Porque não tinha açúcar não, como hoje em dia. Nós saía por essas matas, naquele tempo era tudo mata, para catar mel, pra comer com farinha, jatobá [...] No campo era guavira, nós pousava nas invernadas, porque a peonzada era tudo patriciada, tudo índio [...]. Nós fazia caçada de caitetu por aí também [...] Nós tinha liberdade. O capataz não importava, era amigo dos índio; os fazendeiros nem apareciam por aqui, era tudo mata... Mas nós respeitava o gado, ninguém matava vaca... Agora a caça a gente não respeitava,

era nossa né? [...] O gado deles era criado solto, nas vazantes, nos campo perto da serra...Estas matas ai, essas fazenda só abriram de pouco tempo pra cá [...] (Ibidem: 83-84).

Estas incursões eram, com frequência, punidas pelos funcionários estatais e pelos fazendeiros. Eloy Terena destaca que, no ato da retomada da Fazenda Esperança, em meio a efusivos gritos de “*Poke’exa ûti*, a terra é nossa!”, anciãs do Ipegue recordaram das sanções e armadilhas montadas pelo fazendeiro contra a circulação dos indígenas pela divisa (Eloy Amado, L. 2019: 151). Era comum a colocação de touros bravos próximos a fontes de água e o corte de árvores frutíferas perto da divisa, dentre outras medidas violentas:

Eu cresci ouvindo essas histórias e pude presenciar vários momentos pois juntamente com meus primos e amigos da aldeia Ipegue, nos enveredávamos dentro da Fazenda Esperança, em busca de peixe e guavira. O medo de encontrar com o fazendeiro era constante, minhas tias que cruzavam a cerca da fazenda para buscar a lenha que estava no chão, caso o fazendeiro as pegasse, teriam que devolver, quando não eram colocadas para correr pelos cachorros (Ibidem).

As *retomadas* assumem, na apreciação dos Terena, um franco sentido de *justiça* frente a estas *perseguições* e *violências* cometidos pelos fazendeiros: “agora a gente vai poder catar guavira para nossas crianças”, resumiu dona Adriana, uma das senhoras presentes (Ibidem).



Imagem 7: Lideranças terena em ação de fiscalização do território.

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

Capítulo 5

Liderar o povo

E ele era positivo um chefe, por cara e coroa. Sua personalidade bradava baixinho. Em qualquer parte, sem impo, só de chegar, seria respeitado. O descalabro, a indigência e o aciganamento sonso de seu pessoal, não lhe tolhiam o ar espaçoso, de patriarca e pompa. Ele representava e, com ritual vazio e simples palavra, deu-nos, num momento, o esquema de uma grande hospitalidade

Guimarães Rosa, sobre encontro com o capitão terena Daniel Dias, da aldeia Limão Verde

Mencionaremos, ao longo da tese, vários termos através dos quais os Terena distinguem e qualificam pessoas: *trancos, festeiros, ceramistas, anciãos, jovens, fundadores, purungueiros, sanfoneiros, pastores, professores, lavouristas*, entre muitos outros. Assumiram relevo na descrição precedente sobre as *retomadas* duas destas noções, *caciques e lideranças*. Manoel Coelho dos Santos, ex-cacique e liderança de longa data da aldeia Bananal, ofereceu-me, em entrevista, uma sumária definição: “cacique é a primeira pessoa que dirige o movimento da comunidade. Tudo, tudo tem que passar por ele. Nada é feito sem ele”. Eloy Terena, em sua tese de doutorado, assinalou que “a figura do cacique na comunidade terena é central e inquestionável. Como é corrente a expressão: ‘a comunidade não vai, se o cacique não estiver à frente’” (Eloy Amado, L. 2019: 130). “*Para Entender os Terena é Preciso Entender os Naati*” é a frase que Sant’Ana (2010: 69) reproduz da monografia de graduação de um professor indígena.

Cacique, segundo ouvi de mais velhos, é um nome recente para chamar os chefes de aldeia. Outras palavras, portanto, foram e ainda são cunhadas. *Naati* é o termo do idioma terena correntemente utilizado: são *naati-txané* aqueles que *lideram o povo, a gente, as pessoas*³⁹. *Capitão* é como se costumava falar em português antigamente, tempos do militarismo do SPI e da antiga Funai. Ainda em português, tal qual observaram Sant’Ana (2010: 69) e Almeida (2013: 133) e tal qual também testemunhei em campo, várias outras expressões e analogias são acionadas: *o chefe, o cabeça, o ponteiro de lança, o pai de todos, o maioral, o que comanda. Liderança* talvez seja, dentre essas expressões, a que mais consta em meus registros de campo. Não se trata, porém, de um mero sinônimo para *cacique*: a *aldeia* conta com um *cacique*, mas também com muitas outras *lideranças* que lhe apoiam ou lhe fazem oposição.

Examinemos, para evidenciar este ponto, a expressão *liderança tradicional*, bastante enunciada pelos estudantes indígenas com quem travei interlocuções. O termo, creio, é uma variante de uma expressão muito veiculada no campo de debates do ensino superior indígena: *conhecedores*

³⁹ Segundo Cardoso de Oliveira, o termo *Naati-txané* deriva de *Unati*, que quer dizer “bom”, adquirindo sentido quando contraposta a *waherê-txané*, que quer dizer algo como “gente ruim” ou “gente comum” (Cardoso de Oliveira, 1968: 21).

*tradicionalis*⁴⁰. Seu uso visa alargar a definição de conhecimento para além dos limites acadêmicos, alcançando também saberes e sabedores não considerados igualmente legítimos pela ótica escolar. Aqui opera-se uma distinção com vistas a uma simetrização: uma diferença entre sabedores dos conhecimentos escolares – estudantes, professores, acadêmicos – e sabedores de conhecimentos tradicionais é afirmada, com o objetivo de valorizar estes últimos.

As *lideranças tradicionais* são diferentes, assim, das *lideranças acadêmicas*, que se constituem através do envolvimento com a educação superior. O seguinte trecho do trabalho da pesquisadora terena Simone Eloy exemplifica particularmente bem este ponto:

O Programa Rede de Saberes tem conseguido promover encontros anuais que reúnem os *acadêmicos* no intuito de discutir as políticas públicas para permanência desses indígenas nas universidades e, principalmente, tratar das questões ligadas aos movimentos de seus povos. Chegou certo momento em que os próprios acadêmicos sentiram a necessidade de trazer as *lideranças tradicionais* para os encontros, para que pudessem acompanhar suas dificuldades, e falar um pouco sobre esses *novos pensadores* (Eloy Amado, S. 2016: 66-67; grifo meu).

A professora terena Lindomar Sebastião oferece outra categorização opondo *liderança tradicional* a *liderança partidária*:

É interessante observar que, atualmente, em meio aos Terena existem dois tipos de liderança: a tradicional, que é formada pelo cacique e seus membros eleitos pela comunidade por meio do voto direto e aberto, e as lideranças políticas partidárias, aqueles que fazem parte da base política do prefeito municipal ou governo estadual (Sebastião, 2012: 34).

Os membros de que fala Sebastião são componentes dos *conselhos tribais* ou *conselhos das aldeias*, a seguir definidos como “um corpo de lideranças” pelo professor terena Wanderley Cardoso:

Constata-se que existem duas formas de autoridade interna na comunidade: a dos caciques e [...] o Conselho Tribal, um corpo de lideranças que ajuda o cacique nas demandas da aldeia, sendo que o presidente do Conselho tem também o papel de fiscalizar a ação do cacique, podendo substituir este último, se for o caso (Cardoso, 2004: 27-28).

Liderança, em muitas situações de meu trabalho de campo, foi tomada como um sinônimo de *conselho*. Ouvi pessoas dizerem ser *da liderança* de determinado *cacique* ou *aldeia*, indicando pertencerem ao *conselho tribal*. Isso não significa que toda liderança seja do *conselho* e do grupo de apoio do *atual cacique*. Muitos *ex-caciques* e *ex-membros de conselho tribal*, por exemplo, dizem

⁴⁰ As pessoas reconhecidas pelo rótulo de *conhecedor tradicional* variam conforme o contexto de discussão: nas experiências indígenas da região do Rio Negro, por exemplo, o destaque parece recair tanto sobre os *yai* ou *kumu* (algo como xamãs, no jargão antropológico), quanto sobre os *baya* (algo como mestres cerimoniais). (cf. Barreto, 2013); na participação de professores kaiowá e guarani na universidade, aparecem os *ñanderu* e *ñandesy*, chamados de *rezadores* em português (cf. Benites, E. 2014). Do que percebi das experiências terena na universidade são predominantemente – e não exclusivamente, cumpre frisar – colocados neste papel os chamados *naati* ou *caciques*, nestes casos em geral com a inflexão de que falamos, *lideranças tradicionais*. Cabe ressaltar que esta inflexão *liderança tradicional* não é exclusiva do contexto terena, sendo utilizada também em outros contextos de ensino superior indígena.

serem *lideranças de aldeia*, não deixando de ressaltar, nestes casos, que divergem das *lideranças atualmente no comando*. Em todo caso, como sugere a reflexão de Cardoso, *liderança* implica uma espécie de coletivização da posição de chefia; coletivo que se distingue e, por vezes, se opõe ao que o autor chama de “forma de autoridade” representada pelo cacique (Ibidem). Os *conselhos de aldeia* abrangem uma variada gama de pessoas que, não sendo *caciques* propriamente, também são *lideranças* em algum sentido: *troncos de família, fundadores, anciãos, professores, presidentes de associação, funcionários da Funai, vereadores* etc⁴¹.

Disto, quero sublinhar dois pontos norteadores do seguimento da exposição. Em primeiro lugar, notemos o cunho “sempre plural e variado” das lideranças indígenas (Perrone-Moisés, 2015: 19). Ainda que encontrando nos *caciques e capitães* uma expressão capital, por assim dizer, a categoria das *lideranças* abarca uma profusão de outros personagens⁴², permitindo matizes, distinções, nuances, especificações: há *lideranças tradicionais, lideranças do conselho, lideranças partidárias, lideranças estudantis* e muitas outras. Em segundo lugar, notemos que o uso da inflexão *lideranças tradicionais* pelos acadêmicos terena parece revelar uma significativa associação entre o que, do ponto de vista escolar, muitas vezes são entendidos como domínios apartados entre si, a Ciência e a Política. É como se os estudantes, instados a comparar e simetrizar saberes científicos e saberes tradicionais, elessem como sua tradição o escopo de ação e pensamento de suas lideranças; e declarassem igualmente que o exercício de liderança é repleto de sapiência, de instrução, de inteligência, tanto quanto um estudo científico.

A vida social das aldeias, enunciamos no capítulo anterior, envolve dinâmicas de acordo e desacordo entre os moradores que permanentemente adensam e diluem grupos ou frentes de ação. Liderar a aldeia exige dirigir, conduzir, estar à frente destes movimentos. Como sugere a expressão *liderança tradicional*, essa condução envolve um saber-fazer que não é unívoco, mas múltiplo, heterogêneo, aberto. Estar à frente da comunidade exige do cacique sabedorias e capacidades que serão rigorosa e constantemente examinadas pelas pessoas lideradas e pelas outras lideranças. Com estas afirmações, vislumbramos uma imagem do exercício de liderança terena muito distinta daquela cristalizada pelos estudos etnológicos clássicos.

A imagem clássica da chefia terena

⁴¹ Os *conselhos de aldeia*, como tantas outras formas de organização terena, é *setorizado*: em geral tem um presidente, um secretário-geral e representantes de diferentes assuntos (mulheres, juventude, professores, assuntos ligados à agricultura, artesanato, saúde, entre outros). A setorização varia conforme a aldeia e o mandato do cacique. Anciões, em geral, parecem ter especial destaque nesta composição.

⁴² Ao falar de personagens para tratar de sujeitos e ações políticas ameríndias, sigo Sztutman (2012).

Algumas das mais belas e instigantes páginas da literatura são, a meu ver, as impressões dos escritores ao se encontrarem com chefes terena. Elas exprimem um marcado entusiasmo, respeito e admiração inspirados nos autores por tais figuras. Um bom exemplo é o fragmento utilizado como epígrafe deste capítulo: João Guimarães Rosa manifesta certa estupefação ao ser recebido pelo capitão Daniel Dias, em visita à aldeia Limão Verde nos anos 1950⁴³. Nas notas de campo de julho de 1955, o neófito etnólogo Cardoso de Oliveira revela o misto de reticência e entusiasmo com que encarou a figura do capitão da aldeia Buriti, Joaquim Figueiredo, seu primeiro interlocutor indígena (Cardoso de Oliveira, 2002: 29-30). Noutro exemplo, este muito anterior, Taunay narrou o episódio em que, desorientada e combalida durante a Guerra do Paraguai, a tropa que ele compunha foi acolhida pelo capitão José Pedro:

Falou-nos, com verdadeiro respeito, do Imperador e de suas altas atribuições. [...] Elogiou o comportamento de vários indivíduos de sua tribo, e nunca falou de si. Enfim, mostrando sempre os principias da boa educação, deu-nos provas de intelligencia clara e capaz de desenvolvimento. Sabia ler e escrever, este capitão; mantinha em sua aldêa severa disciplina. [...] Era digno sob todos os titulos, de obter do governo imperial a confirmação do posto, [...] E afinal conseguiu a tão almejada distincção depois da viagem que, com alguns de sua tribo, realizou, em 1867, ao Rio de Janeiro. Teve então o ensejo de ir visitar meu Pae a quem levou a carta de recomendação que eu lhe dera (Taunay, 1931: 13-14).

Baldus, em 1934, destacou a solicitude intelectual demonstrada pelo velho capitão Naliki (José Correa) da aldeia Moreira:

Tem, na cabeça, fundas cicatrizes da Guerra do Paraguai; e contou-me como, naquele tempo, em 1865, quando rapaz dos seus vinte anos, lutou contra os soldados paraguaios [...]. Agora é um ancião vigoroso de figura alta e esbelta [...] vestindo camisa nova e calças limpas, à cabeça um enorme chapéu de palha, andar vagaroso, mas juvenilmente ereto. Naliki é muito modesto, cortês e de suave cordialidade [...] A atividade intelectual de Naliki e, antes de tudo, a sua contínua disposição de ajudar-me se revelaram pelo fato de que das sete horas da manhã até às cinco da tarde procurou responder minuciosamente as minhas perguntas mais esquisitas (Baldus, 1937: 73-74).

Mas a potencialidade descritiva suscitada na literatura pela interlocução com capitães terena ficou circunscrita, nos estudos etnológicos clássicos, aos limites estreitos de uma questão e de um modelo teórico em particular: o problema da sucessão da chefia tratada através de uma perspectiva hereditária ou filiativa.

Baldus reservou um dos ensaios do seminal compêndio etnológico de 1937 ao tema “A sucessão hereditária do chefe entre os Tereno” (Baldus, 1937). O ensaio acompanha as reflexões do capitão Naliki por diferentes temáticas (Ibidem: 71-74) e chega aos enunciados do ancião sobre os capitães que lhe precederam na aldeia Moreira (Ibidem: 75-76). Destas palavras, Baldus extrai uma ordem de sucessão: é uma linha esquemática e pormenorizada que conjuga categorias de idade e de

⁴³ O texto “Uns índios (sua fala)” foi originalmente publicado no jornal “A manhã” em 1954 e está contido na coletânea *Ave Palavras* (Rosa, 1985).

parentesco. A lista começa com “(1) o mais velho dos filhos e dos filhos dos irmãos do chefe”; na ausência deste assume “(2) o mais velho dos filhos e dos filhos dos irmãos do número 1”; até chegar ao “(10) marido da mais velha das filhas das irmãs do chefe” (Ibidem: 76-77). O escrito é finalizado com comentários sobre a instituição da chefia noutros povos indígenas (Ibidem: 80-85).

Cardoso de Oliveira, anos depois, propôs outro esquema, baseando-se na sequência de chefes da aldeia Brejão a ele narrada pelo capitão Francisco Vitorino da Silva em 1955 (Cardoso de Oliveira, 2002: 96-97). Também combinando critérios de idade e parentesco, mas predizendo menos pormenorizadamente cada posição, o modelo do autor indica duas regras gerais:

1) *transmissão da chefia em linha vertical*, através da filiação e obedecendo ao critério de idade relativa dos descendentes, com prioridade dos mais velhos [...]; 2) *transmissão da chefia em linha horizontal* através do grupo de *sibling*, também obedecendo ao critério de idade relativa [...] (Cardoso de Oliveira, 1968: 106-107).

Este modelo ocupa lugar importante nas teses do autor sobre os Terena. Em primeiro lugar, a transmissão de chefia é entendida como uma espécie de engrenagem basilar do modelo de estrutura tradicional terena. Cardoso de Oliveira se apoia na distinção, proposta por Raymond Firth, entre estrutura e organização social e na sub-distinção entre processos de organização normais, que reiteram a ordem, e processos anômicos, que visam outra ordem (Ibidem: 18). Para o autor, a estrutura tradicional terena seria, por um lado, tríplice assimétrica, contendo três camadas hierárquicas (os *Naati*, os *Waherê-Txané* e os *Kauti*); e seria, por outro lado dual simétrica, contendo metades (*Xumono* e *Sukrikiono*) que dividiriam os indivíduos das duas camadas superiores. O autor afirma, pautado na tipologia de Meyer Fortes e Edward Evans-Pritchard, que tal estrutura antiga apresentaria “traços de um estado primitivo” (Ibidem: 105). Portanto, as regras de sucessão de chefia seriam um mecanismo organizatório normal desta estrutura, responsável por “promover a ascensão de indivíduos *naati* à chefia tribal” (Ibidem: 105).

Em segundo lugar, o modelo de herança de chefia desenhado pelo autor reforça seu diagnóstico de ruína da estrutura antiga. Diferentemente de Baldus, Cardoso de Oliveira sentencia que a escolha dos chefes terena sofria severas consequências do processo assimilatório. Para o autor, o legado de chefia observado segundo a “tradição” vinha dando lugar a uma “luta surda” pelo cargo (Cardoso de Oliveira, 1968: 110), uma disputa permeada por um “comportamento livre de peias institucionais, imprevisto e, em muitos, casos, aventureiro” (Ibidem). A transmissão via linha vertical de filiação e linha horizontal de germanidade não era mais respeitada, o requisito de pertencimento à camada *naati* deixou de ser observado e a intervenção do SPI na escolha do capitão tornou-se ainda mais patente (Ibidem: 109). A política, para Cardoso de Oliveira, era uma região da vida terena particularmente transfigurada pelo contato: “os Terena viram desagregar-se seu sistema político paralelamente à ocupação de suas terras e à perda de autonomia” (Ibidem: 103); “a dimensão política

dos Terena atuais não apresenta [...] caráter de sistema” (Ibidem). Se a estrutura antiga foi tipificada como um proto-estado, a situação atual não permitiria fazer qualquer tipologia, porque não haveria nem estrutura nem organização. Cardoso de Oliveira alerta o leitor no início do capítulo “O comportamento político” da monografia *Urbanização e Tribalismo* que não estudará “aqui nenhum comportamento organizado” (Ibidem). Enquanto nas dimensões da “família” e do “trabalho”, o desmoronamento da estrutura social teve como contrapartida um intento organizatório de conferir ordem aos traços restantes, na “política” sequer isso (Ibidem).

Este modelo merece uma cuidadosa revisão crítica que tentaremos levar a cabo nos parágrafos que seguem. De saída, salta aos olhos um problema metodológico. No caso da sucessão de chefia, as asserções de Baldus e Cardoso de Oliveira estão apoiadas em exíguos dados de campo. Ambos afirmam a regra a partir de uma única genealogia e transformam, um tanto apressadamente, uma sequência de fato numa sucessão de direito. Os trechos em que os autores reproduzem, na forma de citação indireta, o que lhes disseram os capitães, são breves depoimentos elencando nomes de predecessores e eventuais sucessores, bem como a relação de parentesco que guardam consigo (Baldus, 1937: 76-77; Cardoso de Oliveira, 2002: 96-97). Nestes fragmentos, não constam enunciados indígenas que mostrem que o que aconteceu deveria ter acontecido, ou seja, asseverando, tal qual especularam os pesquisadores em seus modelos, ser aquela listagem uma ordem necessária, uma linha obrigatória, uma sequência ditada por um estrito costume, regra, lei, preceito. Dos trechos, inferimos apenas que a chefia permaneceu dentro da família dos capitães e que os mais velhos têm um grande papel na decisão de quem será o próximo líder.

Cardoso de Oliveira, mostrando ciência deste problema, se justificou da seguinte maneira: “mas é a única genealogia de que dispomos e os mecanismos de sucessão por ela revelados são consistentes com a teoria geral das sociedades de organização social de tipo havaiano” (Cardoso de Oliveira, 1968: 106). Longe de saná-lo, a alegação acaba por escancarar outra face do problema. O autor assume que a exiguidade de informações de campo é compensada com a verificação de uma consistência entre o modelo que está construindo e outro modelo, este ainda mais geral, as teorias de George Peter Murdock. Vimos que, para tratar do que chama de comportamento político dos Terena, Cardoso de Oliveira fundamenta-se em tantos outros modelos analíticos: o conceito de estrutura social de Firth, a tipologia de sistemas políticos africanos de Fortes e Evans-Pritchard e os esquemas sobre a progressiva estrutura tradicional dos Terena, traçados por Rattray-Hay, Oberg e Altenfelder Silva.

Sabemos que dados etnográficos não são puramente “coletados” ou “descobertos” no campo, mas resultados de um olhar treinado e enviesado por hipóteses, modelos, conceitos previamente selecionados pelo pesquisador. O problema, neste caso, é que Cardoso de Oliveira utiliza estes modelos para engendrar uma caracterização do objeto pela negativa. O pesquisador vai a campo informado por um modelo de política que prediz, entre outras coisas, “linhagens” e “camadas”.

Chegando lá, não encontra o que o modelo presume. Afirma, através de poucas informações de campo e de muitas deduções da teoria, a existência de “linhagens” e “camadas” no passado. Sentencia, ao cabo, que a política terena é hoje inexistente, vazia, sombra do que fora, arena livre para a “intervenção de um poder alienígena” (Ibidem: 103). O alvo da explicação acaba se tornando, assim, o que o pesquisador não vê, o que ele não encontra: uma suposta ausência de política dos Terena. Isso parece atualizar, numa variante assimilacionista, a bem conhecida fórmula que imputa “negatividade” ou “fluidez sociológica” às sociedades ameríndias (Viveiros de Castro, 1992: 188-189). Segundo este raciocínio, embora tenham tido algo do gênero no passado, os Terena não deixariam de ser “gentes sem fé, sem lei e sem rei”, carência causada, neste caso, pelo dito contato colonial.

A impressão que se tem, conforme observaram recentes revisões críticas sobre a literatura clássica (Ferreira, 2002: 14; Pereira, 2009: 39; Almeida, C. 2013: 10) é que, no presente dos Terena, há pouco ou nada para se observar. Contudo, uma leitura atenta destas antigas etnografias permite relativizar essa pretensa exiguidade empírica. As ações e reflexões dos Terena tidas como políticas por estes trabalhos clássicos são encarados como diminutas não porque realmente rareiem, mas porque são consideradas desimportantes, menores na economia explicativa: quando aparecem, ora são interpretadas como exceções ou desvios do modelo, ora deliberadamente não são confrontadas com ele.

Dos diários de campo e de passagens marginais da etnografia de Cardoso de Oliveira, pululam informações que, diferentemente do diagnóstico de degenerescência organizativa, testemunham vigor e vivacidade da chefia terena. O autor fala da “capacidade de persuasão” dos três irmãos fundadores da aldeia Aldeinha (Neco, Sebastião e José) em atrair 39 famílias para residir no lugar (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 82); indica a “capacidade de liderança” do cabeçante Tomás que recrutou, em um ano, uma turma de cerca de 50 lenhadores de Cachoeirinha para um empreendedor regional (Cardoso de Oliveira, 1968: 63); comenta a “constituição [do] poder de liderar” de um jovem marido de Cachoeirinha que, para a construção de sua casa, reuniu um grande número de jovens admiradores de sua destreza no futebol (Cardoso de Oliveira, 1968: 102); ouve do capitão Timóteo a intrigante e complexa dinâmica de disputa pela chefia de Cachoeirinha (Cardoso de Oliveira, 2002: 168) – considera, porém, ser esta uma ilustração da degenerescência da regra tradicional que ele idealizou (Cardoso de Oliveira, 1968: 108-110); testemunha a ponderação do capitão Vitorino em passar o posto para o filho mais velho porque, nas palavras do chefe, este “não tem juízo perfeito” – julga, contudo, que se trata apenas de um “arranjo organizatório” que flexibiliza o critério de senioridade ditado pela “tradição” (Ibidem: 108); elogia, em mais de uma ocasião, a “efetiva liderança” e “habilidade política” (Cardoso de Oliveira, 2002: 161) do “sábio capitão Timóteo” (Ibidem: 226), “talvez o último autêntico líder terena autêntico” (Cardoso de Oliveira, 1968: 110) – embora Timóteo

não pertencesse ao que o autor circunscreve como camada dos *naati*, mas sim a subalterna camada dos *waherê-txané*, aparente contradição tratada como um “arranjo organizatório” (Ibidem: 109).

Essas passagens permitem supor, parafraseando Clastres (2003 [1974]: 38) que, “talvez misteriosamente, alguma coisa existe na ausência”. A chefia terena parece escapar do modelo analítico negativizante em que foi enquadrada.

Como se escolhe um líder terena?

O capitão Vitorino não escolheu como sucessor o filho mais novo, tampouco o mais velho. Sucedeu-lhe o genro, Leopoldo Vicente, casado com sua caçula, Angelina da Silva Vicente. Sei disso porque, mesmo antes de ler atentamente os escritos de Cardoso de Oliveira, pude conversar longamente com Leopoldo e Angelina. Vicente – como costuma ser chamado, herança do tempo que serviu ao exército – mora hoje na aldeia Água Bonita, localizada na cidade de Campo Grande e da qual é um dos fundadores. Nasceu no Ipegue nos anos 1930. Em suas palavras, seu pai, Daniel Vicente, era dos “antigos da aldeia” e ajudou os “velhos caciques” no “serviço de medição da terra” e “recrutamento” dos indígenas que se encontravam “esparramados” em fazendas. Por ter sido Daniel um poderoso *koixomuneti*, formador de uma geração de rezadores aprendizes, sua figura, nas aldeias, é ainda hoje muito evocada – e invocada, posto ser prática de xamãs terena “conversar com o antepassado”, conforme disse-me Vicente. Depois que já tinha três filhos, Vicente comentou-me sobre o pai, “resolveu procurar serviço fora da aldeia”. Andava sempre junto com o irmão, Tertuliano Vicente. Suas famílias, juntas, foram para Miranda, cortar cana numa usina de álcool. Foram depois para o distrito de Agaxi, trabalhar numa fábrica de cerâmica. Seguiram, por fim, para a cidade de Nioaque, onde compraram um terreno e fixaram residência: “lá os velhos ficaram, para sempre”.

Solteiro, morando com os pais em Nioaque, Vicente conheceu Angelina. Ela é da família dos fundadores do Brejão. Seu bisavô, em suas palavras, “era o cabeça, o chefe, o capitão, lutou na Guerra do Paraguai”. Este foi o primeiro capitão Vitorino. O pai de Angelina, segundo Cardoso de Oliveira, foi o quinto líder a ser chamado por esta alcunha (Cardoso de Oliveira, 2002: 96). O Brejão foi fundado quando os irmãos Vitorino, filhos do primeiro capitão, saíram da aldeia Laranjal, então inserida na fazenda São Miguel, em busca de um bom lugar para morar com as famílias⁴⁴. O capitão Francisco Vitorino afirmou para Cardoso de Oliveira que este deslocamento aconteceu em 1904, pela procura de uma área com mata nas margens do rio Urumbeva e na base da Serra de Maracaju (Cardoso

⁴⁴ Angelina, em entrevista, referiu-se ao lugar de origem de sua família como fazenda São Miguel. A referência ao lugar como aldeia Laranjal foi dita a Cardoso de Oliveira pelo capitão Francisco Vitorino (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 83). Como dissemos acima, isso não implica contradição, pois, nesta época, a colonização avançava sobre as Terras Terena e, ao equacionar a nova situação, era comum que os lugares habitados pelos Terena fossem designados por eles tanto como *aldeias* ou *ranchos dos índios* quanto como *fazendas purutuya*.

de Oliveira, 1976 [1960]: 83). Nesta época, segundo estimativa de Cardoso de Oliveira, milhares de indígenas estavam espalhados por fazendas da região em razão “da pressão dos fazendeiros vizinhos que por todos os modos queriam tomar as terras dos Terena” (Ibidem). Fazendas começaram a englobar os tradicionais sítios de ocupação dos Terena, que lutavam para reorganizar suas moradas depois da Guerra do Paraguai. Estabelecidos no Brejão, os fundadores começaram a atrair outras famílias espalhadas pela área. O capitão Vitorino, paralelamente ao povoamento, seguia na luta por regularização fundiária, finalmente conseguida por decreto de 1922 que estabeleceu a Reserva Indígena (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 83-84; Vargas, 2003: 99-108).

Angelina e Vicente namoraram por dez anos até decidirem finalmente pelo casamento. Estabeleceram residência no Brejão. Com um mês de casado, Vicente foi surpreendido com a indicação para assumir o lugar do sogro:

eu casei e com um mês já se reuniram e me indicaram. A mim colocaram na marra! ‘Seu sogro já está velho’ e fizeram reunião lá na aldeia, para solicitar assumir a capitania. ‘O sogro dele é fundador aqui, ele vai assumir no lugar do sogro’. Nessa brincadeira foi 15 anos.

Segundo uma ordem de serviço do SPI – que encontrei nos arquivos digitais do Museu do Índio SPI⁴⁵ e da qual prontamente providenciei uma cópia para Leopoldo – a reunião de escolha aconteceu em 08 de julho de 1964:

O chefe da 5ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção ao Índio [...] RESOLVE: aprovar as eleições realizadas em 08 de julho de 1964, cujo resultado veio a eleger os índios BENEDITO INÁCIO para Presidente do Conselho, e para Conselheiros, os índios DOMINGOS CABROCHA, SALUSTIANO DA SILVA, DIONÍSIO MIRANDA, CORNÉLIO LISBOA, PEDRO VICTORINO e BASÍLIO COTOCIO e para Capitão da Tribo, o índio LEOPOLDO VICENTE. Competindo ao Capitão, zelar pelo bem estar geral da Tribo, manter a ordem e o respeito bem assim impedir que seja quebrada a tradição dos princípios da Raça ‘Terena’ (Pedroza, 1964).

Os quinze anos de liderança de Angelina e Vicente à frente do Brejão serão matéria de outros comentários ao longo da tese. Por enquanto, quero me ater ao episódio de assunção da capitania, comparando-o com outros dizeres terena sobre a escolha dos chefes de aldeia. Assumo não ter ouvido, durante os trabalhos de campo, descrições sobre uma transmissão de chefia automática e unilinear, tal qual consta no modelo clássico da literatura. Ouvi que, na maioria das aldeias, hoje, os caciques são escolhidos pelo chamado *sistema de eleição*. Lindomar Terena esclareceu-me este ponto do seguinte modo:

Hoje funciona nas comunidades Terena o mesmo sistema de eleição que é feito fora, na cidade. Então, se tem candidatos a disputa pelo pleito de cacique, vão a uma eleição. É feita a eleição, na escola, com

⁴⁵ Acervo disponível no seguinte endereço eletrônico:

<https://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio&pesq=&pesquisa=Pesquisar>. Acessado em 05/12/2022.

a presença da Funai para acompanhar. E a comunidade escolhe. Hoje tem sido feito dessa forma. Antigamente, não. Antigamente, o pessoal entrava em consenso e não tinha eleição. Legitimava você: “a partir de hoje você será o cacique do nosso povo”.

Interpeladas sobre como os caciques eram escolhidos antigamente, as lideranças terena com quem conversei descreveram cenas semelhantes à narrativa de Vicente e Angelina. Antes funcionava o que designaram como *sistema de indicação* ou *aclamação* – do que tive notícias, dentre as grandes aldeias terena, a única que não adota o *sistema de votação* atualmente é a aldeia Buriti, onde o cacique permanece eleito por *aclamação*. Manoel Coelho de Souza, ex-cacique do Bananal, apontou-me que “naquela época não era eleição, era aclamação. Faziam aquela reunião, a comunidade apontava a pessoa a quem eles queriam a sua escolha para ser o cacique. Falavam ‘o fulano de tal, esse aqui que vai ser o cacique’. E todo mundo concordava”. Rosalino, ex-cacique da aldeia Lagoinha, pontuou-me que “naquele tempo, foi indicado, o cacique: ‘vamos colocar esse fulano, esse aí’. Depois, chegou a eleição: ‘agora vamos seguir a lei do *purutuya*’. Acabou indicação”. O professor terena Paulo Baltazar pontuou que, no Bananal, a adoção do sistema de eleição foi estimulada pela crescente participação dos Terena nas eleições municipais de Aquidauana e motivada pela resolução de um impasse interno: um cacique eleito por aclamação teria sido destituído pelo conselho da aldeia e se recusado a deixar o posto.

As lideranças indígenas, procurando desconsiderar o cacique diante dos moradores por meios pacíficos, resolveram escolher um substituto por meio do processo democrático eleitoral, utilizando o voto secreto e garantindo a participação de todos os moradores da aldeia com idade permitida para exercer o voto, ditada pela lei dos “*purútuye*” (Baltazar, 2010: 61-62).

Claudesi Pio Vicente, filho e neto de antigos capitães do Ipegue, me acompanhou nalgumas das entrevistas com lideranças da aldeia e, numa delas, arrematou:

Onde a gente passou, eles falaram que antigamente é indicação pelos anciões, não é como hoje em dia. Indicação. Falava “você vai ser liderança, você vai ser o cacique, vai comandar a aldeia. Você quem vai ser a cabeça e o pé da comunidade”. Era indicado pelos mais velhos. Que nem meu finado avô, Antônio Silva, foi indicado pelos antigos, ne tio [dirigindo-se à Anacleto Lulu]? Não era eleição. Se eles verem que ele tem *capacidade de ser uma liderança*, os antigos não interessavam pela idade. Falava “não, é você!”. Já colocava. Mas sempre trabalhando com os mais velhos. Pedir orientação como vai fazer. Assim que eles relataram para nós [grifo meu].

Se seguirmos à risca esta sentença sumária de Claudesi, percebemos um elemento que o modelo clássico pouco absorve. A escolha do chefe terena envolve, não tanto a aplicação mecânica de uma regra mandatória, pronta de antemão, mas fundamentalmente um escrutínio rigoroso, aberto e complexo do que, em campo, ouvi sendo referido como a *capacidade* e a *sabedoria para ser liderança*. Para ser chefe é preciso ser “uma pessoa de conhecimento”, com “juízo”, tal qual muitos velhos líderes terena apontaram para os etnógrafos *purutuya* de outrora (Cardoso de Oliveira, 1968: 108, 166-167; Altenfelder Silva, 1949: 321). O modelo presume uma concepção de tradição um tanto

essencializada, algo como um *corpus* de saber que, embora não seja uma lei ou código escrito, paira na dita consciência tribal e é transposto literalmente pelos indivíduos para a realidade. Tenho a impressão, porém, de que a tradição é aqui menos um *corpus* de saber e mais um saber no corpo, na pessoa; é menos um simples hábito e mais um *habitus*⁴⁶. Escolher um cacique presume a avaliação de uma capacidade, uma habilidade, uma disposição para agir de determinada maneira perante o coletivo. Ainda que hoje a escolha aconteça por eleições majoritárias e, noutros tempos, tenha acontecido pela formação de um consenso, ela parece, todavia, sempre ter envolvido a consideração de um saber-fazer demonstrado pelo chefe.

O modelo clássico também deixa de fora outro elemento importante dos enunciados das lideranças, qual seja, o cunho coletivamente compósito da escolha. O esquema dá a entender uma transmissão de chefia monopolizada, via regra tradicional, por um único grupo familiar ou linhagem. Os discursos das lideranças, porém, quase sempre dão conta de um coletivo heterogêneo que, reunindo os líderes de diferentes famílias da aldeia, efetivam ou subscrevem a escolha. Vicente se refere aos “velhos”, no plural, que o colocaram na função. No documento do SPI acima mencionado, quando olhamos para os sobrenomes dos componentes eleitos para o conselho de lideranças de sua capitania, visualizamos uma variedade: Inácio, Cabrocha, Silva, Miranda, Lisboa, Vitorino, Cotócio.

O *cacique*, dizem as lideranças, *não se elege e não trabalha sozinho*: para *ser escolhido* e para *trabalhar*, conta com o apoio de um *conselho*, de uma *base*, de uma *equipe*, de uma *turma* que vai além de sua própria família. Tico Lipú, fundador e cacique de aldeia em contexto urbano, disse-me numa ocasião: “quando nós temos alguma coisa de novidade, eu procuro buscar pessoas de fora, que não seja minha família, para mim estar fortalecendo o grupo, entendeu?”. Um ex-cacique de Taunay-Ipegue contou-me sobre como orientou o atual cacique da aldeia: “você tem de formar uma equipe boa, o seu conselho que vai estar ao seu lado para te dar suporte e te ajudar. Quem vai ser seu braço, quem vai estar te ajudando? Se você não fizer assim, você não vai fazer nada, cara”. Pereira teceu um comentário sobre a interdependência entre troncos:

Pensar a aldeia exige abstrair para além do ponto de vista exclusivo dos troncos que a compõem. Isto porque só a rede de alianças formada entre certo número de troncos é capaz de reunir todos os elementos da vida política requeridos para a existência de uma aldeia (Pereira, 2009: 47).

Liderar a aldeia, podemos deduzir deste raciocínio, exige abstrair ou ir além do ponto de vista exclusivo de seu próprio grupo familiar para aliar-se com outros grupos⁴⁷.

⁴⁶ Noção filosófica antiga trazida para a teoria social por Marcel Mauss, Pierre Bourdieu e tantos outros (Wacquant, 2007).

⁴⁷ Cabe aqui uma nota um pouco mais delongada para posicionar-me quanto a uma querela da literatura. Cardoso de Oliveira considerava “o conselho da aldeia composto pelos anciões, seus mais antigos moradores” um artificialismo introduzido pelo SPI, fruto de uma interpretação insuficiente do órgão acerca da “cultura tribal” (Cardoso de Oliveira, 1968: 109-110). Em seu esforço de reconstituição da cultura antiga, Altenfelder Silva afirmou, diferentemente disso, a tradicionalidade do conselho: o autor corrobora a transmissão hereditária conjecturada por Baldus, mas ressalva sua

Assim, a escolha da liderança não parece se dar pelo legado automaticamente conferido por uma posição social pré-definida, tal qual o modelo clássico faz pensar. Tampouco a ação do líder corresponde a um talento puramente individual e introspectivamente engendrado. Creio que, na escolha, importa muito a localização do sujeito nas tramas sociais terena, mas não enquanto um ponto fixo, e sim como um movimento, ou melhor, uma tendência a se mover nestas tramas de certa maneira. Avalia-se, pois, a capacidade da pessoa de, partindo de uma família estabelecida na aldeia, saber se relacionar bem tanto com as demais famílias indígenas quanto com pessoas e instituições de fora. Duas frases extraídas de uma palestra proferida por Eloy Terena na Universidade de São Paulo apontam, a meu ver, para a pertinência deste ponto. O advogado pontuou que “um bom Terena sempre anda preparado, sabe se relacionar com o outro e está disposto a ocupar as instâncias de poder que julgar necessário para fazer suas articulações” e adiante que “para os Terena, você saber se relacionar lá fora, isso é uma vantagem boa. Você saber transitar em outros lugares, isso é muito bom. Então os nossos caciques veem dessa forma” (Santos, A. 2016: 69).

O modelo clássico imagina uma sociedade indígena estática e autocontida, quando a etnografia apresenta uma disposição do líder para se articular dentro e fora, com os seus e com os outros, com o antigo e com o novo. Tal qual escreveu Sant’Ana sobre as reflexões de seus interlocutores: “estas lideranças deixam claro [...] que sem a comunidade (mesmo que num primeiro momento queiram atender à demanda de seus grupos), sem as alianças, eles não são nada, ou seja, não conseguem ter êxito ou conquistas dentro das mobilizações ou em qualquer outro espaço” (Sant’Ana, 2010: 86). Por outro lado, não basta apenas manter boas relações com outras famílias da aldeia e fora dela. Um bom líder para a aldeia é, antes, um bom líder para a própria família. Calixto Francelino, ex-cacique da aldeia Argola, em interlocução com Almeida, indicou que, para ser cacique, “tinha que ser um chefe de família [...]. Solteiro não tinha autoridade [...]. Liderar família para liderar o povo” (Almeida, C. 2013: 54).

O modelo clássico presume certo determinismo temporal: seguindo a tradição e as regras de parentesco, se deduz com exatidão uma linha de predecessores e sucessores. Como dito acima, este

insuficiência porque ela “não faz referência [...] à necessidade de aprovação por parte da aldeia” (Altenfelder Silva, 1949: 321). Assim, segundo o autor, o chamado chefe do povo (*unati-aché*) indicava o filho e esperava a aprovação do conselho; já o chamado chefe de guerra (*chuná-acheti*) seria um cargo puramente “eletivo”, escolhido pelo conselho depois de ouvir os feitos de guerra do candidato (Ibidem: 321-322). Outros autores contemporâneos têm apontado para a mesma direção que Altenfelder Silva. Eloy Terena indica que o “‘Conselho Tribal’ é um elemento fundamental na organização social do Povo Terena. Desde os tempos imemoriais, há registros dessa instância política e que sobrevive até os dias de hoje” (Eloy Amado, L. 2019: 138). Paulo Baltazar sugere que, tradicionalmente, a figura do Presidente do Conselho é a função mais importante, acima inclusive do cacique (Baltazar, 2010: 51-52). A hipótese de que o SPI pura e simplesmente impôs aos Terena a organização num coletivo de lideranças parece-me bastante descabida. Como dito acima, isso é algo ampla e intensamente operado hoje e mesmo as lideranças mais antigas mencionam esta como uma prática *indígena, antiga, tradicional*. O que creio ser passível de profícua discussão são as diferenças entre as expectativas imbuídas na ideia de “conselho” que o SPI sustentava e como os Terena traduziram e conjugaram essa expectativa com seus modos próprios de organização social. Ou talvez, como os Terena foram se apropriando e organizando, a seu modo, uma imposição do Estado. O mesmo poderia ser aplicado para a forma “capitão”, a forma “aldeia”, e outras categorias coloniais.

esquema acaba por obliterar uma dimensão crucial da escolha, que é a avaliação da sabedoria, da capacidade, da atuação do cacique. Porém, é preciso observar que, se não há uma norma que automatiza a escolha via parentesco, parece haver certa tendência ou probabilidade que os chefes provenham de certas famílias e não de outras. Pereira, comparando as aldeias terena com outras situações etnográficas nas terras baixas sul-americanas, fala numa “estabilidade considerável na apresentação de seu formato e de sua constância no tempo” (Pereira, 2009: 93). Vimos que, embora exíguas, as genealogias elaboradas pelos etnólogos clássicos não carecem de fundamento empírico, pois os velhos capitães pareciam, de fato, fazer questão de recordar muitos de seus antepassados ocupantes do posto. Creio que o empenho de arrolar os chefes de uma aldeia parece estar muito presente entre lideranças terena. Diversos ex-caciques e fundadores de aldeia com quem conversei podiam enumerar, com o recurso da memória, quem foram os líderes locais precedentes; outros utilizavam do recurso da escrita, elaborando listagens detalhadas e, às vezes, exaustivas dos chefes pregressos.

Cardoso, em sua pesquisa sobre a história do Limão Verde, contou com “um caderno de anotações sobre o cacicado” escrito pelo ex-cacique Isaque Dias (Cardoso, 2004: 26-27). Empenho metodológico semelhante está contido no artigo de Elciney Paes Flores, publicado na revista *Vukápanavo*: a liderança do Ipegue, conversando com anciãos da aldeia e consultando atas de eleições guardadas na escola Feliciano Pio, inventaria e lista os feitos dos caciques da aldeia do período entre 1912 e 2013 (Flores, 2018). Tendo em conta, conforme etnografou Pereira (2009), que as habilidades para a liderança são cuidadosamente ensinadas pelos mais velhos aos jovens de sua família, podemos concluir que, se a filiação não garante automaticamente a condição de chefia, tende a aumentar as chances de alcançá-la. Ser descendente de uma família de caciques ou de uma turma de fundadores de aldeia é um forte sinal da capacidade para liderar. É neste sentido, creio, que elaborar genealogias de chefia torna-se, em grande medida, um instrumento de autolegitimação e um ativo importante nas disputas pela chefia atual.

Sant’Ana, neste sentido, produziu uma interessante discussão. A autora opta por utilizar o termo “linhagem”, em parte calcando-se no conceito de Marc Augé (Santa’Ana, 2010: 82), em parte baseando-se no fato de que alguns de seus próprios interlocutores utilizam a palavra (Ibidem: 85-86)⁴⁸. Cuida, porém, de diferenciar este conceito da acepção corrente na etnologia clássica sobre os Terena:

[...] nem toda pessoa que descende de uma linhagem de lideranças automaticamente se torna um *naati*. Um *naati* não é só uma herança, é também uma característica, um dom pessoal, uma habilidade para bem conduzir e articular em conjunto com um grupo forte, uma habilidade em tecer alianças. Um *naati*

⁴⁸ São, em geral lideranças evangélicas e, neste sentido, podemos conjecturar que empregam o termo a partir de leituras do texto bíblico, repleto desse conceito. Trata-se, cabe ressaltar, de uma conjectura, pois não há maiores elementos na etnografia de Sant’Ana (2010) que apontem com certeza para a origem do uso desse termo pelos seus interlocutores.

tem que ser “merecedor” do “título”, e para tanto será “testado”, avaliado em suas ações pelos membros do seu e de outros grupos. E mesmo que venha a ter êxito, pode ser desqualificado por membros de outros grupos (ou do seu próprio) que, nas disputas pelo poder, dirão que ele não passa de um *wahéré*, o que torna o processo de reconhecer um *naati* (pelo pesquisador) bastante complexo (Ibidem: 83).

Os chefes ou *naati*, como vimos, foram pensados pelos etnólogos clássicos como uma camada que se reproduz por linhagens e que estaria acima de outras duas camadas, os *wahéré-txané* (povo, gente comum) e *kauti* (cativos). Tratar-se-ia, portanto, de uma essência pessoal imutável: alguém nasce *naati* e jamais deixará de sê-lo. Se seguirmos o enfoque na capacidade das lideranças, essa classificação pode assumir outro estatuto. Menos do que uma questão de substância perpétua, a diferença entre *naati-txané* e *wahéré-txané* seria muito mais um contraste qualitativo contextual, que distingue a posição de quem puxa e de quem segue o movimento. A posição *naati* pode, portanto, se reverter ou alterar a depender de quem se mostra mais capaz para tanto.

Ademais, *naati* parece ter um forte componente autoreivindicativo. Aproveitando uma passagem escrita por Pereira sobre sua interlocução com lideranças do Buriti, pode-se dizer que aquele que versa sobre fatos relacionados à liderança “na verdade [diz] da sua condição de chefe” (Pereira, 2009: 89). A categoria de *naati*, o próprio Cardoso de Oliveira observou, parece estar imbuída de uma semântica valorativa e relacional: deriva de *unati*, que, segundo o autor, quer dizer “bom”, adquirindo sentido quando contraposta à *wahéré-txané*, que quer dizer algo como “gente ruim” (Cardoso de Oliveira, 1968: 21). Quem fala de *naati* dificilmente será neutro, revelando de saída um posicionamento: “são declarações dadas para se contar um feito e dar legitimidade a um grupo” (Sant’Ana, 2010: 85-86).

Um último ponto importante a ser comentado é a harmonia na relação entre líder e liderados idealizada pelo modelo. Cardoso de Oliveira identifica como índice da decadência da estrutura tradicional os sistemáticos questionamentos, conflitos, dissensos, disputas envolvendo a chefia. Presume, portanto, que o líder tradicional seja alguém inquestionável, soberano, aceito sem reservas pelas pessoas e plenamente satisfeito com seus deveres e prerrogativas. Essa presunção está ligada a um paradigma sobre a Política e a Tradição que exclui como anomalia ou degeneração as forças centrífugas, a multiplicidade, a fragmentação, a dispersão, o dissenso. Penso, porém, que as capacidades da liderança, ao serem constantemente avaliadas pela comunidade, implicam também certo peso e responsabilidade no posto, algo que opera como controle dinâmico de seu exercício. Baltazar, neste sentido, chega a sugerir certa “debilidade” e “pequena autoridade” dos chefes terena diante das exigências do conselho e do coletivo que ele lidera (Baltazar, 2010: 53). Os dizeres sobre a chefia, tanto de lideranças quanto de liderados, não são simplesmente expressões elogiosas da autoridade do cacique, mas assumem também a forma de avaliações severas e críticas contundentes – veremos na próxima seção e nos próximos capítulos exemplos disso.

Ter a tarefa de assumir a liderança nesse cenário implica, também, estar preparado para as inúmeras críticas, a maioria delas vinculadas às acusações de que os líderes estão muito longe de suas comunidades, de que não pensam no coletivo, de que só querem saber de viajar e de que estão enriquecendo a custa dos índios, etc” (Sant’Ana, 2010: 80).

É comum, assim, que os caciques apareçam, nas etnografias, como personagens queixosos do ônus de seu serviço: “A vida de Cacique não é fácil, todo mundo pensa que ele tá rico, tranquilo, mas ele é o que mais gasta e trabalha”, disse uma liderança a Sant’Ana (2010: 71-72); “é muito cansativo”, disse um ex-cacique a Almeida (2013: 108); “às vezes é melhor mexer com plantação e criação do que com as pessoas” ouvi, certa vez, de um cacique em exercício. Neste sentido, além daqueles que assumem a liderança por desejo e vontade, é também comum testemunharmos líderes que foram impelidos ou colocados na posição “na marra”, na expressão de Leopoldo Vicente acima registrada. Anotei, por exemplo, uma fala de um antigo chefe do Bananal sobre a insistência de outros líderes para que ele participasse do conselho da aldeia, quando ainda era jovem:

Aí depois que me convidaram para fazer parte da liderança, que até eu não aceitei num primeiro convite, falei ‘não, isso não é para mim... deixa eu trabalhar’. Aí foi perseguindo, convite mais convite, até que eu aceitei. Aceitei ajudar na liderança.

Saber lutar, saber conversar

Dito isso, podemos nos perguntar: quais capacidades e sabedorias compõem um bom chefe terena? Qual o saber-fazer necessário para a liderança? Mencionaremos, nesta seção em particular e difusamente no seguimento da tese, algumas dessas capacidades. Nos contextos contemporâneos de retomada e luta por direitos, uma capacidade pareceu-me especialmente sublinhada: *liderar exige saber lutar*. É preciso *ser corajoso, ser valente, ser guerreiro, ter iniciativa, não ser parágrafo*, conforme anotei em meus registros. Como observou Ximenes, a categoria *guerreiro* é largamente acionada para designar lideranças nestes contextos: “retomada e guerreiros são categorias utilizadas pelos próprios Terena para designar respectivamente, as ações para recuperação de seu território tradicional e os indígenas atuantes nesse processo” (Ximenes, 2017: 121).

Os enunciados sobre os feitos das lideranças na luta pela terra destacam, portanto, esta disposição para se à frente da comunidade e lidar com as dificuldades e os perigos da luta. Recordo dos emocionados dizeres de uma anciã da aldeia Colônia Nova sobre a atuação de Eloy Terena: “Ele está enfrentando uma luta. É triste, é perigoso, mas como digo: ‘Deus está com ele, eu falei para ele’ [...] Para nós é um orgulho, para a gente [...] Mas é difícil, eu falei para ele, nós que somos Terena, não é qualquer um que está nesse cargo, nessa luta que ele está enfrentando”. Tenho anotado também a fala de uma liderança sobre o papel de um cacique nas retomadas da região:

Juntamente com o cacique que foi um grande guerreiro nosso, lutador, pela questão indígena também. E as demais lideranças que passaram ali perto dele. Que não é fácil você lidar, conversar com fazendeiro. Eles têm advogado, têm tudo, têm os preparos deles, para estar falando contra as lideranças.

Ainda que sejam particularmente empregadas em contextos recentes, pude ouvir tais qualidades serem atribuídas pelos mais velhos também para falar de líderes de outrora. Silvério Francisco, contando-me sobre as lutas dos antigos para vigiar as divisas da Reserva com a fazenda e não deixar os fazendeiros avançarem a cerca, manifestou-se nos seguintes termos: “Primeiro cacique daqui era um homem como filho esse que está aqui. Tem coragem para enfrentar o branco. Quando ele fala, é um homem de palavra. [...] A voz que falava ‘vamos fazer’, ‘vamos fazer’”.

Assim, liderar exige certa audácia, um impulso de tomar a frente que faz os outros sentirem confiança e seguirem o líder. Notei que, em diversas avaliações, ganham destaque a *coragem* de *lideranças mulheres*. “De repente quando a gente reconhece a pessoa dela, a gente, vamos dizer assim, se identificou ‘Não, vamos embora, essa aí é companheira. Essa aí é a que vai aguentar com a gente porrada, chuva, fome’. Foi isso que a gente enfrentou nas primeiras semanas”, afirmou-me um jovem sobre uma liderança de ocupação urbana. Outro depoimento exalta a bravura de duas mulheres, uma que tomou a iniciativa para a ocupação, como um “ponteiro de guerra” e outra que, frente à hesitação dos demais, prontamente a apoiou e, na sequência, permaneceu na retaguarda, oferecendo apoio enquanto organizadora da cozinha coletiva.

E dentre esses guerreiros, tem duas mulheres que nós devemos tirar o cocar e dar o aplauso. [...] Sempre tem umas mais corajosas. Foi nisso que elas se levantaram. Uma como um ponteiro de caminhada, de guerra. Outra sempre aí cozinhando para os demais que veio chegando, a gente foi anunciando “pessoal, nós entramos numa área”. Estamos aqui até hoje, temos história, temos relatos muitos para contar.

Tenho registrado um diálogo entre um jovem líder e uma anciã muito reconhecida pela sua *coragem e ânimo nas retomadas*.

– E ela sempre estava no meio [das retomadas], bem guerreira...
– E eu sempre no meio. Porque eu quero estar junto, o que eles iam passar, eu ia passar também. Mas como Deus é bom, antes de nós sairmos naquela madrugada, eu estava ali no quarto. Eu comecei a chorar. Porque eu vi muita gente, crianças, sem saber de nada, no colo da mãe. Eu falei assim: ‘agora eu vou sair, nem que eu vou sozinha’ [...]. Daqui a pouco veio um rapaz me encontrando ‘não vai não tia, não vai’. ‘Mas porque que a gente não vai? Você é gente novo, eu sou velha’. Nós saímos, fomos embora, com minha nora.

Por outro lado, esta coragem e disposição para a guerra não parecem serem valores absolutos. O excesso disso costuma ser reprovado no comportamento de uma liderança ou aspirante à liderança. Pude anotar avaliações apontando que determinado líder era muito *nervoso, bravo, briguento, entrão* (no sentido de se colocar à frente onde e quando isso não era adequado). Também ouvi de líderes que *o povo só quer saber de briga, pessoas não se unem para nada*. Reprova-se aqui, creio, certo

comportamento excessivamente enérgico, disruptivo, que aumenta ou cria conflitos indesejáveis, que não serve ao objetivo comum e ao bem de todos. Nesse sentido, a ação de *lutar* parece sofrer um leve deslocamento de sentido e, de uma valoração positiva, passa a ser algo negativo, se aproximando da ideia de *brigar*, *arrumar confusão*.

É que, para um bom chefe, a capacidade de *saber lutar* parece se definir num equilíbrio com outra capacidade, *saber conversar*. *Liderar* implica também *negociar com as autoridades*, *discursar para o povo*, *receber bem os visitantes*, *dar conselhos*, *resolver brigas*. Manuel Lemes da Silva, ancião do Buriti, afirmou para Pereira que “o tronco tem que saber conversar, saber fazer a convivência boa, fazer agrado, aí o nome dele vai correndo longe e a turma [isto é, os parentes] vai chegando” (Pereira, 2009: 57-58). A liderança, conforme apontou Almeida em diálogo com Calixto Francelino, é “aquele que dá ‘bom exemplo’, lidera tanto sua família/casa (*ovokuti*) quanto o povo (*xâne*), sabe aconselhar e tem o dom das ‘palavras’” (Almeida, C. 2013: 58). Uma liderança explicou a Sant’Ana que “o cacique que tem que correr pra arrumar, tem que ir pra cidade, é o cacique que tem que resolver, brigou com a esposa, o cacique tem que ir lá aconselhar para não largar” (Sant’Ana, 2010: 72).

Neste sentido, Cardoso de Oliveira registrou uma inesperada resposta do capitão Timóteo à pergunta sobre o chamado *conselho dos anciãos*. O pesquisador pretendia saber da instituição *conselho tribal*, mas obteve uma opinião sobre o costume dos velhos líderes de *dar conselhos ao povo*. É um aparente mal entendido que talvez revele muito sobre esse coletivo de lideranças e a expectativa depositadas num líder. “Antigamente [...] o velho sempre, todo dia, dava conselhos ao povo [...] naquele tempo, todos viviam seguindo os conselhos dos velhos”, disse o velho capitão (Cardoso de Oliveira, 2002: 241). Cardoso de Oliveira também documentou o efeito agregador que um contundente discurso de Timóteo gerou nos moradores no dia de Finados:

o tenente Ciriaco – o seu sistemático crítico e tradicional adversário na política interna – bastante emocionado, não resistiu às palavras do capitão e instou o povo a cumprimentar o velho líder pela excelência de suas palavras e pela oportunidade de seus conselhos (Ibidem).

Além de falar, parece ser importante a capacidade do líder de *ouvir* e *aprender*, tal qual disse-me uma jovem liderança:

lideranças novas surgindo, com mentalidade aberta. Juventude aderindo a experiência de um ancião. Hoje esse ancião passou o que passou. E eu gosto de escutar anciões. Se eu errar hoje, eu tento não errar amanhã. Finado meu avô foi fundador da aldeia Água Branca. [...] E hoje nós vem buscando mais conhecimento, mais sabedoria. E viemos também aceitando opiniões.

Essa capacidade de *saber conversar* parece ficar bastante evidente para os *purutuya* que se relacionam com os Terena. É, muitas vezes, interpretada, elogiosamente, como diplomacia,

habilidade de negociação, inclinação para a política: “as relações de amabilidade existentes no seio da família terena são externadas aos *purutuya*. São extremamente hábeis nas negociações políticas, especialmente aquelas que envolvem algum direito de suas comunidades”, pontuou Cardoso (2004: 17). Pereira, numa direção semelhante, fez as seguintes pontuações:

As pessoas que representam setores da população da sociedade nacional que desenvolvem relações de maior proximidade com a população das aldeias terena, principalmente aqueles envolvidos em práticas indigenistas, reconhecem a extrema habilidade política de seus líderes. Na maioria das vezes suas lideranças são descritas como muito diplomáticas, pois demonstram considerável capacidade de conduzir com delicadeza os interlocutores para o atendimento das demandas de suas comunidades, principalmente quanto se trata de responsáveis pelo gerenciamento de políticas ou programas indigenistas. O convencimento é realizado preferencialmente dentro de um padrão de conversação e diálogo, atitudes reconhecidas pelos membros dessa formação social como tipicamente terena. A argumentação do líder terena se mostra sempre sensível à situação de interação, levando em conta também a flutuação dos humores e as disposições no desenrolar dessa interação. Todos esses procedimentos são fundamentais para assegurar a comunicação e a viabilidade de processos sociais que envolvem os coletivos das aldeias (Pereira, 2009: 121-122).

O excesso de *conversa*, tal como sugerimos no último capítulo, também pode ser avaliada como inação, ausência de disposição para o enfrentamento; ou ainda como um tipo de negociação que não leva a um bem comum, mas a interesses particulares, de apenas alguns. Neste sentido, conforme sugere um enunciado de uma liderança indígena com quem dialoguei, a palavra *política* é utilizada numa valoração negativa, como excesso de *divisão*, virando sinônimo de *politicagem*:

Aqui, é um local muito bem respeitado. Porque nós quando reunimos, nós atraímos mais de 330 pessoas. É um local que todo mundo respeita cacique, todos. Todo morador tem um grande respeito. Não tem política, vamos dizer assim.

Este equilíbrio entre *lutar* e *conversar* pode ser bem observado num tópico mencionado no capítulo passado. Dissemos que o repertório do *movimento indígena* se assemelha a um gradiente que liga, num polo, as *reuniões* e *assembleias*, que seriam momentos *pacíficos* de *conversa* e *negociação*, e, no outro polo, as *retomadas*, que seriam o momento *guerreiro* do *conflito* e da *luta*. Ao mesmo tempo que opostos, existe uma interdependência entre cada uma dessas ações e o desafio da liderança consistiria justamente em dosá-las, alterná-las, acioná-las estrategicamente. As *reuniões*, tal qual argumentaremos nos capítulos 11 e 12, geram *união* e *articulação entre lideranças*, mas exigem um impulso de *coragem* e *ânimo* para redundarem numa mobilização efetiva e contundente, como, por exemplo, *retomar a terra*. As *retomadas*, por sua vez, presumem momentos e elementos de *negociação* e *conversa* para serem bem-sucedidas. A descrição das retomadas dão testemunhos de estratégias de confronto, mas também muita prudência, cautela, ponderação: os participantes se reúnem previamente para tomar a decisão em consenso; calma, atenta e resolutamente adentram a fazenda; se esquivam e protegem de eventuais ataques armados de pistoleiros; chegam à sede e, pacificamente, conversam com o dono ou funcionário responsável sobre a legitimidade da

reivindicação; resistem no local montando sábias estratégias de segurança para prevenção de ataques e violências; permanecem em diálogo com autoridades do poder público para garantir a legítima posse da área e efetivar a demarcação. Destaco abaixo os enunciados de lideranças sobre duas retomadas que consideraram exitosas por terem sido *pacíficas*:

A conversa é muito pacífica. Porque a liderança, os anciãos chegavam e falavam: “não é nada com você”, com o capataz, “não é nada com você, o que nós viemos fazer aqui é o requerimento da terra. E o senhor vai ter que desocupar. Avisa seu patrão, mas o senhor vai ter que sair, pode deixar a casa, pode trancar a casa do jeito que está, ninguém vai mexer em nada. Ai vê como você vai tirar tuas coisas”.

Foi uma retomada pacífica, o cara entendeu, ele já estava sabendo. E praticamente desde 2000 a gente conhecia o fazendeiro que era dono daqui. Então a gente teve bom relacionamento. Inclusive depois que eu estava aqui, um ano e pouco, ele vinha aqui conversar com a gente. “Eu não quero briga com você, nós vamos ser parceiro, ser companheiro e quem vai resolver essa questão é o meu advogado e a justiça. Então a gente sabe que a área é sua, de vocês, indígenas”. Reconheceu.

Este equilíbrio entre *lutas* e *conversas*, seguindo as reflexões de Ximenes (2017), pode ser pensado como uma oscilação pendular – imagem que nos remete a um perpétuo movimento de alternância entre termos duais (Lévi-Strauss, 1991; Perrone Moisés & Sztutman, 2010), uma dialética permanente que não se soluciona numa síntese (Wagner, 2010 [1981]). Para além dessa dimensão micropolítica que temos descrito até aqui, o argumento de Ximenes avança para uma dimensão macro-histórica. Os Terena foram estigmatizados pelo imaginário colonial como “índios mansos”, isto é, “pacíficos”, “colaboradores”, “tendentes à civilização”. Eram considerados distintos dos “índios bravos”, que pelo comportamento pretensamente “selvagem” e “violento”, colocavam resistência aos colonizadores. É curioso notar, tal qual observou Ferreira, como esta classificação varia nas crônicas coloniais segundo a nacionalidade do escritor: aos olhos portugueses, os Terena eram “mansos” e potenciais aliados do Império, enquanto, aos olhos espanhóis, “eram acusados de ser um grupo incontrolável, dados a roubos, saques e raptos, tratado então como um grupo *bravio* e guerreiro” (Ferreira, 2013: 278). É curioso observar, também segundo Ferreira, que exceções a essa tendência de aparente colaboração e mansidão com a colonização luso-brasileira se multiplicam nos documentos historiográficos e etnográficos, revelando uma miríade de episódios de “resistência cotidiana” e mesmo de “resistência aberta” ao regime tutelar (Ibidem: 150-161, 278-286). O estigma de índio manso parece dizer, não propriamente sobre um modo de ser, mas sobre um modo de aparecer, tal qual sugeriu Eduardo Viveiros de Castro (2002: 190) sobre os Tupinambá.

Baseando-se em enunciados terena, Ximenes busca renomear o par manso/bravo, falando em termos de uma atitude “diplomática”, “em alusão à habilidade terena em conviver e negociar com outras sociedades” (Ximenes, 2017: 23) e atitude “guerreira”, termo “bastante utilizado pelos Terena no contexto das Retomadas” (Ibidem: 23). A hipótese da autora é de que

há períodos ou situações de emergência e hegemonia (mas não de forma absoluta) de uma postura diplomática ou de uma postura guerreira. Dessa forma, a dualidade não se aplicaria aos indivíduos, mas ao *ethos* terena como um todo, no sentido de que, um mesmo indivíduo ou coletivo, pode, de acordo com a conjuntura vivenciada, agir diplomaticamente ou de um modo mais aguerrido (Ibidem: 23-24).

Portanto, segundo Ximenes, estaríamos, nos últimos anos, testemunhando uma inclinação do pêndulo para o outro lado. Se durante os dois últimos séculos a estratégia predominante foi diplomática (o que não excluiu momentos de enfrentamento), agora as lideranças tenderiam para a postura guerreira, encarnada nas retomadas e outras lutas (o que não exclui a permanência de negociações e diálogos). Penso que este movimento de retorno do pêndulo foi habilmente expresso numa sentença de Armando Gabriel, capitão da aldeia Córrego do Meio em tempos passados e personagem habitual de episódios de luta terena documentados na literatura (Oliveira, E. 2013: 36; Vieira, 2017: 99; Pereira, 2009: 92; Ximenes, 2017: 80-81): “o Terena é índio manso, mas não é covarde” (Ximenes, 2017: 138).

Capítulo 6

Fundar aldeias

*Dividir para multiplicar as forças – outras aldeias
Assim se constitui uma aldeia terena – múltiplas instituições*

Títulos de seções da dissertação de mestrado da antropóloga terena Daniele Gonçalves

Fundações

O Conselho do Povo Terena, pontuamos acima, é uma articulação entre lideranças de diferentes aldeias. Na articulação que congrega lideranças da TI Taunay-Ipegue, um seguimento sustenta especial renome. São os *guerreiros da Água Branca*. Tenho anotado em meu caderno de campo uma frase de Eloy Terena enunciada durante homenagem recebida pelo advogado das lideranças dessa aldeia: “Água Branca tem um significado especial para as retomadas. Quando todos se acovardaram, Água Branca apareceu para puxar todo mundo”. Claudesi Pio Vicente, em entrevista, comentou algo semelhante: “Água Branca foi pioneiro na verdade, de fazer a retomada, eles que encabeçaram de fazer isso. Porque, eles são pioneiros? Porque eu falo assim, muita gente tinha medo de entrar na fazenda, não sabe como vai ser recebido, se vai ser bem ou não”.

Sugerimos ser comum que as querelas internas às aldeias influenciem na composição supralocal que é o Conselho Terena, de tal modo que, se uma fração da aldeia se aproxima da articulação, as frações adversárias podem se afastar e se opor. No caso da Água Branca, parece-me que este tipo de divisão não aconteceu de maneira evidente: as parentelas que se opõem em assuntos internos parecem se unir na questão da demarcação da terra e, pelo que soube, quase todos os caciques eleitos desde o começo da instalação dos GTs de identificação dos limites da TI foram favoráveis ao movimento indígena. Perguntei-me durante boa parte do campo: qual a razão para esta atitude aguerrida e comprometida das lideranças da Água Branca? Uma hipótese ganhou contornos quando conheci *histórias de fundação* desta aldeia.

Fundação é um dos termos com que as pessoas remetem à *história* de uma aldeia – fala-se também da *formação*, das *origens*, do *começo*. Essas histórias pareceram-me saberes muito valorizados pelos Terena. “Os jovens precisam saber, tudo tem um por que, um fundamento, o nome da aldeia, a origem, não é à toa”, disse-me Maurílio Pacheco, liderança da Água Branca. São narrativas de ampla circulação; por outro lado, quando eu manifestava às pessoas querer ouvi-las, era frequentemente recomendado a procurar alguns sujeitos em particular que descendem de, conviveram com ou são, eles próprios, os protagonistas desses processos – estes são chamados de *os fundadores*,

os pioneiros, os primeiros, os antigos, os troncos da comunidade. As histórias não são unívocas e pude ouvir diferentes versões sobre a fundação de uma mesma aldeia. As versões eram mais ou menos pormenorizadas a depender do narrador e das circunstâncias de enunciação, podendo incluir uma grande variedade de tópicos⁴⁹.

Conversando com antigos moradores de Taunay-Ipegue, inteirei-me da fundação de quase todas as aldeias – minha rede de interlocuções infelizmente não pôde chegar à história da aldeia Morrinho. As histórias de fundação do Ipegue e do Bananal versam sobre uma reunião, um encontro ou reencontro de famílias que estavam dispersas depois da Guerra do Paraguai. As terras ocupadas pelos Terena passavam a ser reivindicadas como fazendas pelos brancos recém-chegados, para quem os indígenas, segundo contam os mais velhos, passaram muitas vezes a *trabalhar como escravos* ou *cativos*. Com a passagem do Coronel Rondon pelas terras, começava o chamado *serviço de medição da terra e recrutamento das famílias*, que estavam *espalhadas nas fazendas, para morar na reserva*. Os anciãos do Ipegue e do Bananal com quem conversei falaram sobre como seus pais e avós, reestabelecidos no lugar depois da guerra, auxiliaram os antigos capitães terena e o Marechal Rondon na delimitação da área e no ajuntamento das famílias. Ou falaram sobre como seus pais e avós, residentes em outras áreas transformadas em fazendas pelos brancos, se mudaram para o Ipegue e para o Bananal. A palavra “Ipegue” é uma corruptela brasileira do termo terena *Ipeakaxoti* o qual designa um local perto do córrego que separa a aldeia do Bananal. Lá os pássaros trocavam suas penas e permaneciam um tempo, sem conseguir voar, conforme explicou-me Anacleto Lulú: “chamava *Ipeakaxoti* um viveiro de passarinho para cá da ponte. Os pássaros de lagoa, chegava mês de maio, ficavam ali, despenavam tudo”. O nome do Bananal, por sua vez, remete à descoberta dos antigos que, roçando a região, surpreenderam-se com um pé de banana, cultura até então desconhecida para eles⁵⁰.

Notemos que, quando os anciãos remetem à fundação do Bananal e do Ipegue ao começo do reservamento, não dizem que o povoamento e ocupação do lugar foi iniciado nesse período. Afirmam, ao contrário, que toda a região já era habitada pelos indígenas desde há muito tempo – as histórias começam com um retorno ou reencontro. *Fundação*, tal qual utilizado pelos Terena, não designa necessariamente uma ocupação absolutamente nova, a chegada a uma terra totalmente desconhecida

⁴⁹ Sintetizo aqui alguns desses tópicos. Os narradores identificaram as primeiras famílias a residirem no local; porque estas famílias decidiram para lá se mudar; como a povoação foi aumentando; quando decidiram formar a liderança e eleger um cacique; quando a Funai chancelou esta escolha e reconheceu o estatuto de aldeia; quem foram os caciques desde então; como era a vida no começo do povoamento e como melhorias foram chegando (escola, posto de saúde, abertura das ruas principais, água encanada, luz elétrica); como e porque o nome foi escolhido etc. Veremos melhor logo abaixo alguns destes tópicos.

⁵⁰ Pude ouvir, infelizmente sem conseguir maiores detalhes, uma versão que indicava que, junto ao pé de banana, encontraram escondido num buraco uma pessoa. Os roçadores teriam, então, a retirado do buraco e começado o povoamento. É fundamental notar a semelhança entre essa narrativa e o chamado mito de origem dos Terena, registrado na literatura desde os anos 1940.

e nunca antes desbravada – este ponto poderá ficar mais claro quando, no capítulo 10, diferenciarmos movimentos terena da corrente ideia de migração que orienta o pensamento e a ação colonial *purutuya*. Ademais, a *aldeia*, quando entendida como uma grande concentração de casas reconhecida pelos Terena enquanto tal, não esgota a ocupação indígena do território. Os chamados *centros das aldeias* são indissociáveis de outros *setores* que se avizinham, tais quais núcleos menores de residências, áreas de roça e criação de animais de maior porte ou áreas de mata ou cerrado – veremos abaixo que estes espaços periféricos muitas vezes se desmembram do espaço central tornando-se, eles mesmos, aldeias, povoamentos autônomos e interrelacionados com suas antigas matrizes.

As outras aldeias surgiram da iniciativa de famílias que, vinculadas ao Bananal (caso dos fundadores da Lagoinha, Água Branca, Morrinho e Imbirussú) ou ao Ipegue (caso dos fundadores da Colônia Nova), decidiram morar nos locais afastados em que mantinham seus roçados. Sobre Água Branca, pude ouvir três versões, todas narradas por moradores da rua São Francisco, estrada central que margeia as casas dos membros da família Francisco e chega aos principais prédios, tal como a escola e o posto de saúde. Cada versão revelou uma faceta singular da origem da Água Branca, as quais pretendo descrever a seguir, interpolando-as com as histórias das outras aldeias e produzindo, com isso, um comentário geral sobre os movimentos indígenas de fundação.

A primeira narrativa é de José Francisco. O ancião morou, nos anos 1960, na cidade de São Paulo, trabalhando com o irmão numa usina elétrica e depois numa fábrica de pneus, mas logo voltou para a aldeia: “Naquela época consegui currículo de encanador hidráulico, encanador industrial, naquela época a gente trabalhava para lá. Até que eu voltei para não esquecer da minha terra natal que é a aldeia. Eu não consegui de não permanecer aqui”. Dito isso, José passou a discorrer sobre os primeiros moradores que chegaram à área:

Nós já nascemos aqui. Meu finado pai falava que ele veio com o pai dele para cá. Ele se chamava Olímpio Francisco, o pai, minha mãe Floriza Antônio. Ele falava que era 1932 que chegaram, mais ou menos. E veio, mas não era dessa forma de hoje, era puro mato ainda. Não tinha aldeia, não tinha iluminação, não tinha estrada, não tinha poço, não tinha escola.

A observação, contida na última sentença, sobre o estado do lugar antes do povoamento, pareceu-me elementos bastante recorrente nas narrativas. Sobre o Imbirussú, Jurandir Lemes pontuou-me que

antigamente era mato, cerrado, igual o que você está vendo ali, imbirussú. Morador morava no mato. Abria um lugar lá, roçava, derrubava no machado, na época não existia motor, nada. Derrubava no machado, na foice, roçava, e fazia seu barraco de pau-a-pique, levantava de palha. Então fechava, morava, ficava, sua plantação, mandioca, abóbora.

Sobre Colônia Nova, Manoel Amado disse-me o seguinte:

Só roceiro. Era mato. Tinha que sair na casa de um, só no trieiro. A estrada lá, saindo lá de baixo, no açude. Não tem trator, não tem bicicleta, não tem carro, não tem nada. Agora tem carro, moto, ônibus. Ia para o Ipegue, a igreja, tinha que ter lamparina, porque estava escuro.

Silvério Francisco afirmou que

era mato! Aqui lugar de onça, ninguém passa. Era mato tudo isso aqui. Logo ali era mato, bichinho, fruta, esse tal de Goiaba, tudo quanto é fruta. Ele não mexia com nossa roça, ele comia para lá, bichinho [...] Não tinha rua, não tinha luz, meu pai não gostava de luz. Nós tínhamos lamparina. [...] Plantemos aqui. Eu tenho primeira chácara aqui, eu dei para o meu filho morar. Está lá. Eu derrubava pé de mandioca para ter lenha. Não tinha fogão. Está lá, tinha ali, para cozinhar. Ali, naquele tempo, não tinha açougue, não tinha não. Meu pai gostava de caça. Ele vivia com caça, caçando. Ainda tinha aqui.

A maioria das narrações incluíram um cotejo, via de regra minucioso, sobre a vida no lugar antes e atualmente. Comparação que, em vários enunciados, assumiu ares de avaliação crítica. Por vezes, apareciam elogios ao jeito de viver pregresso, muito mais abundante em caça, pesca e lavoura. Noutras vezes, diziam das dificuldades de antigamente (e conseqüentemente as facilidades de hoje em dia) conectadas pelos enunciadores a uma falta de assistência do SPI/Funai ou à limitação imposta pelo cercamento das fazendas no entorno. Noutros casos, emergiam previsões otimistas associando a vida dos antepassados com o horizonte de futuro das retomadas, em que as condições para viver da lavoura voltavam a florescer. Voltarei a este ponto de maneira mais detida no capítulo 8, quando abordarmos experiências terena de trabalho.

José Francisco, na seqüência de sua exposição, reconheceu os fundadores da área. Mencionou os oito irmãos Francisco, que chegaram pequenos com os pais, Joaquim Francisco e Florência Cândido.

São os nossos pais. Meu pai chamava Olímpio Francisco. Paulo Francisco, Venâncio Francisco, Félix Francisco, Tibúrcio Francisco, Manoel Francisco, Virgílio Francisco, Silvério Francisco. Essas pessoas que vieram e outras pessoas que moraram, que quando eles chegaram aqui, chegaram junto. Essas pessoas que vieram para fazer fundação dessa área.

O expositor não nominou as outras famílias pioneiras. Em levantamento da professora terena Lindomar Sebastião, consta o seguinte: “Contam que os primeiros moradores desta aldeia foram: Antônio Samuel, Olímpio Francisco, Totó Farias, Custódio, Tomé, Daniel Felipe, Chico Farias, Quirino Tiago, Joaquim Faceiro, Eulálio e Ladislau Pio e mais vieram outras famílias de outros povoados” (Sebastião, 2012: 54-55).

Este tipo de listagem constituiu outra constante dos relatos. Importou, para os narradores, nominar os fundadores, sobretudo aqueles dos quais descendem⁵¹. Manoel Amado, fundador da

⁵¹ No Imbirussú, ouvi sobre Cornélio Cândido, João Henrique e José da Silva. Na Lagoinha, sobre Julião Guilherme, Guilherme Moreira, Júlio da Silva e Paulo Miguel. Na Colônia Nova, Manoel Amado, arrolou, pelo primeiro nome, os que chamou de “moradores velhos” as pessoas que ali moravam quando ele e seu pai, estabelecidos no Bananal e trabalhando em fazendas, chegaram: “Avelino velho, velho Benedito, Floriano velho, velho Olímpio, velho Arlindo,

Colônia Nova, se referiu aos outros fundadores como “companheirada”, ressaltando o “respeito” e “amizade” dos primeiros moradores entre si, como quando mencionou seu vizinho já falecido, Arlindo Eloy:

Ajudei, apoiei seu Arlindo para construir aquela igreja católica lá. E ele me apoiou aqui para levantar a Igreja da Assembleia de Deus. Arlindo me apoiou, assinou documento com essa missão da Igreja. Então um ajudando um ao outro para trabalhar. Não tem separação, não tem divisão. Os velhos, idoso, respeitar idade por causa de maioria. O que os velhos falar, é aquilo. Então aquele tempo é assim [...] É bonito o início.

Os relatos nos levam a ver um pequeno grupo de moradores, pertencentes a distintas famílias, residindo perto de suas lavouras, afastados do aldeamento central, próximos da região de mato e cerrado mais densos, estabelecendo entre si relações de ajuda mútua, colaboração e troca. Este pequeno núcleo, segundo os dizeres seguintes de José Francisco, foi paulatinamente se transformando em razão do chamado *povoamento*.

Os primeiros vieram e veio construindo, teve os filhos, os filhos vêm casando, e vem aumentando. E outras pessoas vem chegando [...] Aqueles antepassados já faleceram tudo, já ficou os filhos e os filhos começou o trabalho continuar o trabalho para frente [...] A população se multiplicou muito. Não somente lá fora, mas também as populações indígenas também se multiplicam. Hoje aqui nessa área tem muitos índios.

Segundo José Francisco e outros fundadores com quem conversei, surge com o *povoamento* a ideia de *formar uma liderança e escolher um cacique*. Isso porque qualquer *melhoria* ou *assistência* tinha que ser buscada no Bananal, que era a *aldeia central*, a *aldeia sede*, lugar onde ficava o Posto Indígena, a escola, o atendimento à saúde etc. Sobre isso, Manoel Amado pontuou o seguinte para Colônia Nova: “Porque nós dependíamos do Ipegue, ne? O chefe era lá, cacique era lá, médico, igreja, escola... Estrada era ruim, carreta, não tinha essa estrada. Então, é o início ne? Enchente, tinha que ir a pé atrás de médico, vacina para as crianças”. Manoel Coelho de Souza, liderança do Bananal, explicou-me a questão assim:

Aqui existia só essa aldeia e o Ipegue. Mas só que aqui era a central de todas. Quando fazia uma reunião, Água Branca vinha aqui, Lagoinha vinha aqui, mas não era aldeia ainda. Era uma meia dúzia de morador. Não era aldeia. Qualquer problema lá, vinha aqui, sentava com o cacique para resolver o problema. É assim que foi. Na verdade, o Bananal é assim, maioria morava aqui, aí depois que saiu. E ficou pesado para um cacique só.

Naquelas alturas, os núcleos periféricos já estavam relativamente populosos e buscaram o reconhecimento de uma liderança autônoma com relação às outras aldeias e oficialmente certificada pelo órgão indigenista. Nas palavras de José Francisco: “depois que o cacique foi eleito, ‘esse aqui

Rinaldo velho, velho Venceslau, velha Mercedes. Puxa, pelos anos que nós ficamos aqui... E permanecemos. Está aqui até agora. Companheirada já foi tudo, ficou... Ficou só eu e a velha Mercedes ali, está velinha”.

vai ser o cacique’, foi para a Funai, porque ele tem que ter aval para que seja reconhecido lá fora, em todos lugares. Tem que ter aval da Funai”. Outros enunciadores, ao falarem sobre a formação da liderança, trouxeram também o nome de alguns (ou, quando tinham a lembrança, de todos) caciques que se sucederam desde então. Depois vem, no relato de José Francisco, a chegada de variadas *melhorias* ou *conquistas* para a Água Branca – algumas das quais chegadas antes mesmo do reconhecimento do cacique próprio. O ancião falou primeiro sobre o “levantamento da vila” que, do que depreendi, consistiu no alargamento das vias principais que separam os conjuntos de residências das famílias e na limpeza do mato da área central para delimitar os espaços de convivência comum aos moradores. Mencionou, em seguida, a instalação da escola, a chegada de luz elétrica, a instalação de água encanada e da melhora no atendimento de saúde.

José Francisco encerrou o relato com uma explicação sobre o nome Água Branca (*Hopunó’evoti Úne*).

Porque Água Branca? Tem, uma baiazinha ali oh, uma nascente ali. Que onde foi que começou. Sempre o pessoal ia lá tomar banho, lavar roupa, tomar água ali. Aquele lá tem o nome de Água Branca porque a água é bem alva, bem branquinha, limpa. Ela desce, passa na Água Branca vai e acho que desemboca no Pirizal. Por isso que deram o nome de Água Branca.

Semelhantemente à Água Branca, os nomes das aldeias costumam ressaltar determinada marca, em geral referente à paisagem geográfica ou ecológica, que delimita ou singulariza aquele povoamento com relação aos demais⁵².

O segundo relato sobre Água Branca foi enunciado por Valdomiro Francisco, irmão de José. A não ser pela concisão, esta versão pouco diferiu da primeira no tocante à sequência de formação da aldeia. A principal diferença, a meu ver, foi certo espírito combativo imprimido pelo narrador aos seus dizeres: “Começou a luta aqui na Água Branca. Água Branca são família que lutaram e lutam até agora”. Valdomiro, como cacique da aldeia entre 2006 e 2010, liderou algumas das pioneiras mobilizações indígenas no âmbito da TI Taunay-Ipegue para pressionar o processo de demarcação da terra. Vencido o mandato, permaneceu na linha de frente das articulações que redundaram na criação do Conselho Terena. A *fundação* da Água Branca, nas palavras com que Valdomiro concluiu seu discurso, está diretamente relacionada à *luta pela terra*:

⁵² Falamos acima sobre os nomes do Ipegue e do Bananal. A aldeia Imbirussú (*Mâko*), segundo explicou Jurandir Lemes, leva o nome desta árvore do cerrado, também chamada na aldeia de paineira, particularmente abundante naquela região da TI. O nome Lagoinha (*Kali Lâvona*), segundo Rosalino, foi decidido numa reunião entre os velhos moradores. Uma senhora chamada Maria Carolina Delfino sugeriu o nome *mborevi*, que significa anta em guarani. Ela alegava que, num pequeno caminho que ligava o distrito de Taunay ao Bananal e passava pelo local em que moravam, havia uma lagoa onde se via muitas antas nadando. A proposta, porém, foi rechaçada pelos demais. “Todo mundo não aceita. ‘Somos Terena, não pode colocar Guarani’”. Decidiram, então, por manter a referência a pequena lagoa, chamando a aldeia de Lagoinha. Colônia Nova, segundo Manoel Amado, também foi escolhido em reunião entre os fundadores. Floriano, um antigo morador, era festeiro de São Sebastião e sugeriu o nome Vila São Sebastião. Mas os outros moradores quiseram enfatizar o fato daquele povoamento ser feito por *roceiros*, *lavouristas*. “Bom, isso aqui, quem fundou aqui, foi no pilão, lavourista. É uma Colônia’. Colônia Nova. Ficou com nome Colônia”.

Os pioneiros já foram, ficou só um que fundou Água Branca. Depois, vieram os outros. E hoje, a família Francisco se espalhou para todo lado aqui. É família grande. Quando cresceu a família já começou a coisa ficar apertado, a nossa aldeia. Então por isso que nós estamos aqui hoje segurando as pontas, porque os pioneiros já foram. Começou a luta aqui na Água Branca. Água Branca são família que lutaram e lutam até agora. Porque nós estamos lutando? Por causa das crianças que está no meu colo, e os que vem vindo aí. Porque amanhã depois eu vou, eles vão ficar, e vão continuar o trabalho nosso aqui. Quando vimos a luta, que ficou bem pequena nossa área, para sete aldeias, 6400 hectares de terra. Não tem como mais dividir as áreas por causa do movimento, tá mais movimentado já. Para sete aldeias, 6400 hectares de terra. Então o que passou em nossa mente? Os indígenas começaram ‘o que que tem que fazer?’. Meus antepassados já falavam que nossa área não é essa aqui. Tinha nosso limite, aonde os fazendeiros tomaram. Aí começamos a reunir. Fazer reunião, para que possamos alcançar esse objetivo dos passados, aonde que nós fomos atrás.

Os dizeres de Valdomiro como que tracejam uma linha de continuidade entre o assunto deste capítulo, as *fundações de aldeias*, e o assunto do capítulo 4, as *retomadas de terra*. A retomada foi realizada, segundo a liderança, porque “ficou bem pequena nossa área, para sete aldeias” e “não tem mais como dividir por causa do movimento, tá mais movimentado já”. O movimento de sair das aldeias maiores e formar pequenas novas povoações tornou-se inviável no pequeno espaço reservado. Então, as lideranças decidem pela reivindicação das áreas que, conforme delas ouvi, *os fazendeiros tomaram* e que os *antepassados já diziam ser nossas*. A *retomada*, neste sentido, aparece como um recomeço, um novo desdobramento das *fundações antigas*.

A terceira narrativa foi relatada por Silvério Francisco. No ano de 2018, quando documentei o relato, fui honrado com o convite para a festa de cem anos de Silvério, que reuniu centenas de pessoas, entre parentes e membros de sua congregação evangélica. Ele é o único dos oito irmãos Francisco ainda vivo. Tinha, na época, segundo as contas de seu filho Galdino, sete filhos, 35 netos, 40 bisnetos e quatro tataranetos. O relato complementa os anteriores, pois trouxe maiores detalhes sobre a origem do povoamento comentada por José e, ao mesmo tempo, acentuou o caráter de luta envolto no processo narrado por Valdomiro. A história da Água Branca, segundo Silvério, remonta a um designo do capitão Marcolino Lilly:

Primeiro cacique daqui era um homem como filho esse que está aqui. Tem coragem para enfrentar o branco. Chama Marcolino Lilly. [...] Então, ele juntava pessoas maduras para ajudar ele por causa de os fazendeiros que não gosta. Ele não gosta daquele cacique lá. Por isso que juntou uma pessoa maduro para enfrentar. Então, foi o tempo, meu pai morava lá, eu era desse tamanho assim. Aí ele mandou meu pai cuidar da divisa. Por causa desse fazendeiro, tem uma fazenda que eles pegaram bem aqui, uma tal de Maria do Carmo. Ele não gostava de índio passar ali para pescar. Ele não gosta mesmo. Ele não quer. Ele brigou muito com nosso patrício ali, querendo tirar ele. Por isso, quando eu fui, meu pai colocaram aqui. Todo dia de sábado ele ajuntava patrício maduro, idoso, montava num cavalo, juntava cavalo, para ajudar meu pai para correr essa cerca aqui. Armado, aqueles meus patrícios. Então, foi indo, brigando, brigando. [...] eu tenho meus irmãos, faleceram tudo. Eu não vivo mais essa retomada, eu não vivo mais. Mas ele ajudava, ele ajudava.

A reputação de bravura sustentada pelo antigo capitão Marcolino está, há muito tempo, registrada na literatura. Marcolino Lilly, segundo Altenfelder Silva, participou da “demarcação das terras da aldeia” e assumiu a capitania do Bananal em 1915, “distinguindo-se na defesa dos interesses

do Terena contra as constantes exigências dos fazendeiros vizinhos” (Altenfelder Silva, 1949: 285). Aproximou-se dos missionários protestantes, converteu-se ao protestantismo e “fez com que parte da aldeia se convertesse também” (Ibidem). Passou, então, a entrar em atritos com o SPI, chegando a ser, em 1933, preso e destituído do cargo sob a acusação de fomentar uma revolta contra o órgão (Ibidem). Foi posteriormente restituído, mas, em razão de novos atritos, saiu do Bananal em 1946 levando consigo diversas famílias para um terreno de 73 hectares comprado por elas mesmas no município de Miranda (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 74). No lugar, fundaram a comunidade União e uma escola evangélica que atendia crianças indígenas de outras aldeias e crianças *purutuya* filhas de sitiantes vizinhos crentes (Ibidem: 74-75)⁵³.

O começo do povoamento da Água Branca, portanto, tem a ver com antigas lutas terena pela terra. Silvério nos fala inicialmente de duas ações lideradas pelo capitão Marcolino Lilly para conter sub-reptícios avanços da cerca pelos fazendeiros: a formação de um grupo de homens “maduros” e “corajosos” para vigiar a divisa e, mais especificamente, a sugestão para que o pai de Silvério, que mantinha suas roças no lugar, fosse lá morar. Silvério, na sequência, contou como seu pai e outros moradores antigos foram transmitindo esse sentido de defesa do território para os filhos e netos:

Então, no tempo, aí quando eu já fui já homem de mais ou menos 35 anos, 40 pra cá, aí meu pai já faleceu, mais ou menos com 100 anos já, velhinho já, não aguentava mais nada, aí deixou nós aqui. E aquele primeiro cacique, já faleceu também. Faleceu tudo. Aí vem vindo, vem vindo... Mas meu pai contava, ele falou, quando eu estava já moço “meu filho, não vai largar isso aqui. Você vai ver. Segura, você tem que segurar essa nossa terra, um pedaço aqui. Segura, seja homem, enfrenta esse fazendeiro. Ele vem. Planta laranja, planta manga. você vai ver, ele não vai deixar pegar madeira lá para queimar. Ele não vai deixar. Depois ele não vai te querer de entrar no campo”. Era ali, era branco de gado. Ali, nessa fazenda ali.

Aí meu pai falou para mim: “Meu filho, vamos lá. Esse marco aqui, essa o fazendeiro está brigando. Está brigando. Esse ali não é não, o marco dessa terra é pra lá, pra cá de fazenda Anhuma”. Tem marco, ne? E eu que levei lá, fincar. Mas fazendeiro não quer. Foi um tempo, juntaram os patrícios maduros, que eu estava falando, antes de vir essa fazenda ali. Aquelas pessoas antigo, eles são corajosos. Eles são corajosos, eles enfrentam mesmo. Aí foi indo, foi indo, aí arrumei uma dona para mim, eu tenho esse meu filho. Tenho sete. Tenho meu filho mais novo de tudo. Aí eu estava contando, contando, até que ele contou. Ele procurar saber esse de verdade. Então, o finado meu pai falou para mim: “filho, planta manga, planta laranja, você vai ver, esse fazendeiro não vai gostar de vocês aqui”. Plantemos aqui. Eu tenho primeira chácara aqui, eu dei para o meu filho morar. Está lá. Eu derrubava pé de mandioca para ter lenha. Não tinha fogão. Entendeu?

O discurso de Silvério, analogamente ao enunciado de Valdomiro, nos faz voltar a tópicos do capítulo 4. Ele sugere que os Terena permaneceram cuidando e reivindicando suas terras mesmo no período em que grande parcela delas não estavam mais em sua posse. Podemos extrair dos dizeres de Silvério diversas ações desta natureza: vigiar a cerca para evitar desrespeito dos fazendeiros aos limites legalmente firmados na época, alertar os mais novos sobre os marcos da ocupação dos antigos

⁵³ Sant’Ana, em diálogo com os netos de Marcolino, aponta para um equívoco na grafia do nome do capitão por parte da literatura. Autores como Altenfelder Silva escreveram “Wolilly”, mas “Wo” ou “Wowo” é um vocativo usado pelos jovens para se referir ao avô. O sobrenome dele e de seus descendentes é, portanto, apenas Lilly (Sant’Ana, 2010: 121).

que ficaram fora da delimitação oficial, plantar e povoar áreas limítrofes com as fazendas, organizar os moradores em núcleos populacionais mais bem distribuídos, aliviando tensões internas e manejando a centralização administrativa imposta pelo SPI.

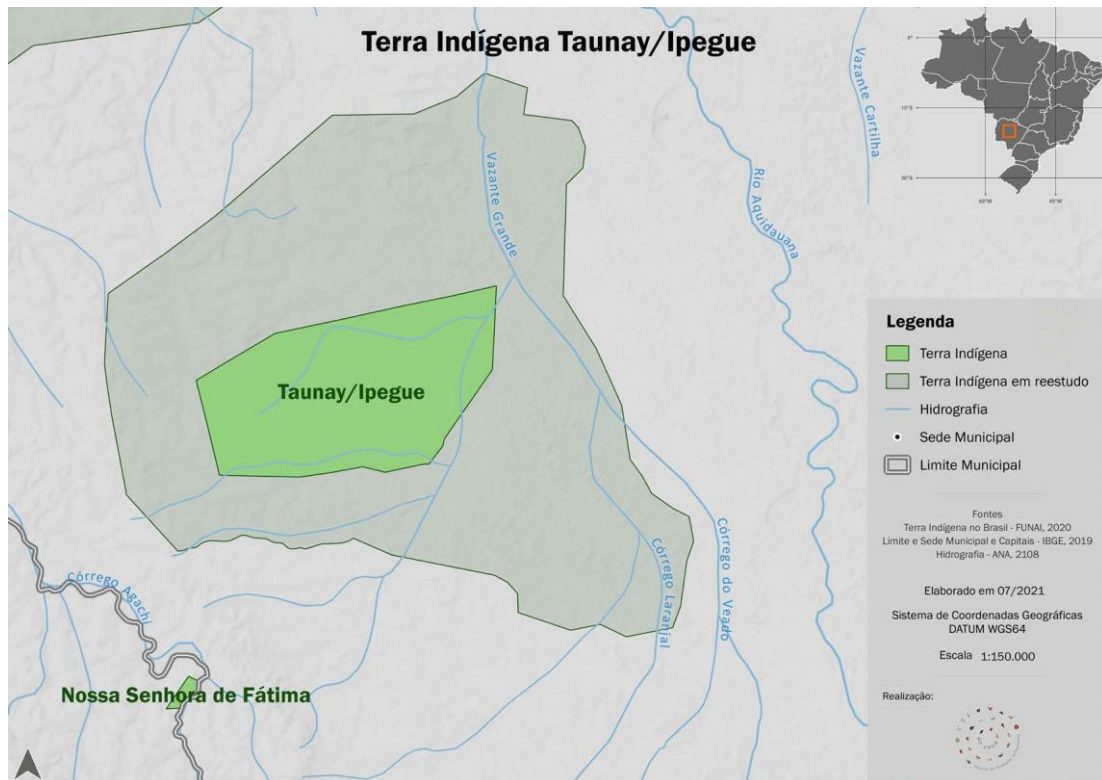


Imagem 8: Mapa da TI Taunay-Ipegue.

Fonte: Diagnóstico Socioambiental da TI Taunay-Ipegue (CTI, 2023).

Taunay-Ipegue

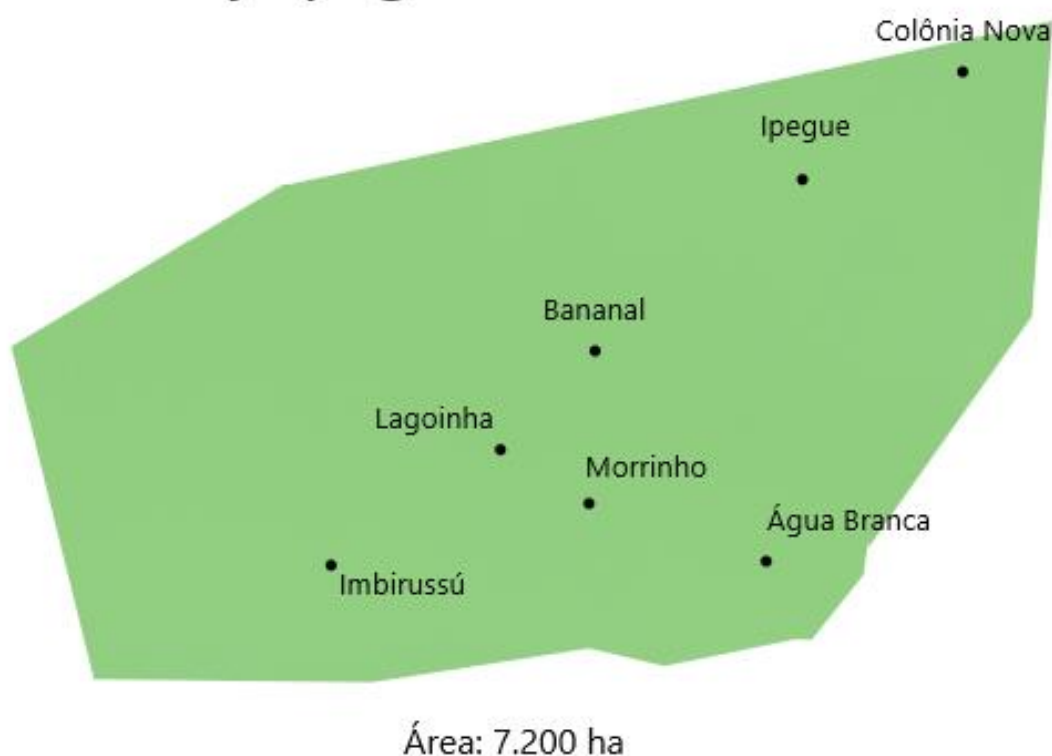


Imagem 9: Aldeias da TI Taunay-Ipegue.

Fonte: Elaboração própria a partir de dados do Diagnóstico Socioambiental da TI Taunay-Ipegue (CTI, 2023).

Imagens da Sociologia Terena

Quase todos os esforços de construção de uma morfologia da sociedade terena na literatura enumeram “aldeia” como a principal unidade socioespacial desse povo. Cardoso de Oliveira, num artigo de 1958 que antecipa reflexões das monografias, distingue dois tipos de povoação dentro da Reserva Indígena de Cachoeirinha. Havia um núcleo central designado como “aldeia” (chamado Cachoeirinha) e diversos núcleos periféricos designados ora como “bairros”, ora “roças”, ora simplesmente “lugares” (Cardoso de Oliveira, 1958: 8-9)⁵⁴. As unidades residenciais dos núcleos periféricos eram designadas “ranchos” e as unidades do núcleo central eram chamadas “casas”, distinção motivada, ao que parece, pela relativa distância para com as roças: “[os] moradores [da aldeia central] mantém suas roças bastante afastadas de suas casas” (Ibidem: 9).

⁵⁴ Alguns destes núcleos periféricos possuíam nomes próprios, tais quais os “bairros” do Capão e da Argola, que eram menos populosos que a “aldeia” Cachoeirinha, porém mais populosos que os “sítios” Buritizal, Saipuri e Vazante (Cardoso de Oliveira, 1958: 8-9). Outros desses núcleos não tinham nomes próprios, sendo qualificados pelo autor apenas como “ranchos distribuídos, isoladamente, pela grande área da reserva” (Ibidem: 8).

O núcleo chamado aldeia era “arruado”, com as residências distribuídas ao longo de vias retílineas e paralelas que formavam quarteirões (Ibidem: 13). Este núcleo central possuía, ele próprio, um centro, onde se localizavam três grandes edifícios de alvenaria, o Posto Indígena, a Escola e a Igreja Católica (Ibidem). Estes prédios dispunham-se em “triângulo” e formavam um amplo pátio gramado onde aconteciam as principais festividades da comunidade (Ibidem: 13). Cardoso de Oliveira sugere que a presença destas instituições (principalmente a escola) e do pátio festivo exercia forte atração sobre os moradores da periferia: “várias vezes ouvimos rapazes e moças, moradores dos ‘bairros’ ou das ‘roças’, reclamarem de seus pais viverem tão longe da ‘aldeia’” (Ibidem). Embora não afirme diretamente no artigo, o autor registrou em seus diários, através de diálogo com o capitão Timóteo, que a diferença entre o centro e os bairros também presumia um critério de anterioridade de ocupação e, ao mesmo tempo, volume de prestígio: “Explicou-me que eles [velhos componentes do conselho tribal] moram perto do Posto porque são os mais antigos; já os novos moradores da Reserva vão se alojar nas roças” (Cardoso de Oliveira, 2002: 169). Ainda nos diários, comentando a ênfase do capitão Armando Gabriel em indicar-lhe que chegou ao Buriti antes do capitão Joaquim Figueiredo, o autor exclamou: “Como é importante para o Terena morador em Reserva Indígena o tempo em que nela está vivendo!” (Ibidem: 37).

A configuração encontrada em Cachoeirinha se replicava em todas as Reservas Terena que o pesquisador visitou (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 69-81). Cachoeirinha, para o autor, era uma “comunidade indígena em transição” (Cardoso de Oliveira, 1958: 16): deixava o *folk* e caminhava velozmente no “sentido da urbanização” (Ibidem: 15)⁵⁵ e para “um estilo caracteristicamente neobrasileiro” (Ibidem: 12). Este processo aconteceria tanto por “evolução espontânea (por aculturação)” quanto por “interferência externa, conscientemente dirigida [...] pelo SPI” (Ibidem: 13). O autor não oferece maiores explicações sobre o que entende por evolução espontânea; a julgar por um comentário subsequente sobre a valorização e desejo dos moradores pelos lotes centrais, parece sugerir com a expressão consentimento e voluntária adesão dos Terena ao processo civilizatório. A aldeia indígena, segundo este prognóstico, seria uma categoria una e transitória: resultado da política de atração estatal, os núcleos centrais tenderiam paulatinamente a crescer, englobar os núcleos periféricos, assemelhar-se com as vilas regionais e, ao cabo, tornar-se apenas mais uma unidade integrada da sociedade nacional, indistinta das demais⁵⁶.

Comparemos esta imagem traçada por Cardoso de Oliveira nos anos 1950 com um retrato atual das Terras Terena (desenhado através do que temos etnografado até aqui e da consulta a outros

⁵⁵ O autor baseia a assertiva nas elaborações de Robert Redfield sobre o *folk* e o urbano (Cardoso de Oliveira, 1958: 15-16).

⁵⁶ Publicado antes das monografias, este artigo veicula um prognóstico um tanto distinto daquele que contido em *Urbanização e Tribalismo* (Cardoso de Oliveira, 1968), onde o autor demonstra que o *continuum* assimilatório não se completava e o desaparecimento não parecia ser um destino inexorável dos Terena.

trabalhos). Em primeiro lugar, notemos que a distribuição socioespacial parece seguir um padrão similar: povoados centrais, geralmente reconhecidos como *aldeias*, que concentram os principais equipamentos de assistência do estado, e povoados circundantes, geralmente reconhecidos como *vilas* ou *bairros*, menos populosos e mais próximos aos *setores de roça e mato*. Em segundo lugar, observemos que as recentes etnografias empenhadas em delinear as concepções propriamente terena acerca de sua organização social (Azanha, 2005; Pereira, 2009; Ferreira, 2013; Almeida, C. 2013), não têm chegado a uma terminologia muito distinta daquela elencada por Cardoso de Oliveira. Para pensar e expressar sua socialidade na língua portuguesa, os Terena falam mesmo em *aldeias*, *vilas*, *setores*, *ruas*, *ranchos*. Em terceiro lugar, notemos que a tendência de crescimento demográfico visualizada por Cardoso de Oliveira não apenas se manteve, como se acentuou. Miremos as tabelas 6 e 7 que listam a área, a população e as aldeias de quatro Reservas Indígenas em dois períodos de tempo.

TABELA 6: Comparativo histórico de população e número de aldeias em quatro TIs Terena

Terra Indígena	Hectares da área reservada	Habitanes		Aldeias	
		Começo Século XX*	Começo Século XXI**	Começo Século XX	Começo Século XXI
Buriti	2000	420	2543	1	8
Cachoeirinha	3200	228	4920	1	5
Taunay-Ipegue	7200	750	4090	2	7
Nioaque	2800	178	1578	1	4

Fonte: Elaboração própria. Os números de habitantes do começo do século XX foram extraídos do levantamento feito por Cardoso de Oliveira (1976 [1960]: 69-91)⁵⁷. Os números de habitantes do começo do século XXI foram extraídos do site do Instituto Socioambiental⁵⁸.

⁵⁷ Os censos realizados pelo SPI e consultados por Cardoso de Oliveira têm datas diferentes para cada Reserva Indígena. O censo do Buriti é de 1923; de Cachoeirinha de 1919; de Taunay-Ipegue de 1918; de Nioaque de 1926 (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 69-91).

⁵⁸ <https://terrasindigenas.org.br/>. Consulta realizada em 01/02/2021. Os números de habitantes do começo do século XXI extraídos do site do ISA referem-se ao ano de 2010.

TABELA 7: Multiplicação de aldeias em quatro TIs Terena

Terra Indígena	Aldeias	
	Início do século XX	Início do século XXI
Buriti	Buriti	Buriti, Água Azul, Recanto, Oliveira, Olho D'água, Barrerinho, Córrego do Meio, Lagoinha
Cachoeirinha	Cachoeirinha	Cachoeirinha, Argola, Babaçu, Morrinho e Lagoinha
Taunay-Ipegue	Ipegue e Bananal	Ipegue, Bananal, Colônia Nova, Lagoinha, Morrinho, Imbirussú e Água Branca
Nioaque	Brejão	Brejão, Taboquinha, Cabeceira e Água Branca

Fonte: Elaboração própria.

Podemos inferir destas listagens um quarto e decisivo ponto. Vemos que o crescimento populacional não redundou, como previa Cardoso de Oliveira, numa concentração populacional una, indistinta e, por isso, assimilável à sociedade regional. Vimos, na seção anterior, que muitos daqueles núcleos de roças, em geral composto pelas famílias que estavam espalhadas e distantes dos povoados centrais, aumentaram de tamanho e reivindicaram para si o estatuto de *aldeia indígena*. Distribuíram o florescente povoamento da área em novos e múltiplos *centros*, cada qual com seus novos e também múltiplos *setores de vilas, bairros e roças*.

As formas terena de ocupação e habitação da terra, tal qual sugere Pereira, foram rotuladas e controladas por todo um “vocabulário administrativo” (Pereira, 2009: 52), uma “nomenclatura imposta pela linguagem preponderante na situação de contato” (Ibidem: 60). Mas as expectativas do órgão indigenista não alcançaram pleno êxito e “aos poucos, os Terena foram moldando o sistema político imposto pelo SPI, aproximando-o do formato de seu próprio sistema associativo” (Ibidem: 88). Testemunhamos, pois, ao longo do século XX, um “processo incessante de proliferação de aldeias” que revela, segundo Almeida, “o alto grau de dinamismo político desse povo” (Almeida, C. 2013: 101). Em vez de se organizarem numa única “aldeia”, com um único “capitão” pretensamente submetido a um único “Posto Indígena”, os Terena *fundaram* muitas outras *aldeias*, multiplicaram suas *lideranças* e diversificaram seus meios de *luta e negociação* com as *autoridades purutuya*.

Miremos, agora, uma imagem mais longínqua. A historiografia contemporânea tem relido a crônica colonial e produzido novas hipóteses sobre os sistemas indígenas da região do Chaco/Pantanal. Nicolas Richard e Isabelle Combés, lendo os escritos de Sánchez Labrador e Félix de Azara e a interpretação deles feita por Branislava Susnik, apontaram a existência de “uma coluna massiva de populações ‘chaná’ articulada em pares de aldeias que se distribuem sobre a costa ocidental do Rio Paraguai” (Richard & Combés, 2015: 245). Cada par de aldeia era povoada por uma parcialidade (Terena, Layana, Kinikinau, Choarana) e, segundo Susnik (*apud* Ferreira, 2013: 277-278), dividido em “bairros-cacicados”, unidades fragmentadas lideradas por um chefe chané/guaná e vinculadas por casamento e intercâmbio de bens a algum acampamento mbayá geralmente montados na outra margem do rio⁵⁹.

Tudo isso se passava, cabe ressaltar, antes das primeiras tentativas portuguesas mais contundentes de aldeamento das parcialidades chané/guaná. A concentração populacional destes povoados indígenas faz a crônica e a historiografia falar em “vilas” e “bairros” antes mesmos que estas noções/práticas fossem largamente impostas pelos europeus ao continente americano e a seus originários habitantes. Estas grandes aldeias costeiras, contudo, não esgotavam o povoamento chané/guaná.

Havia, segundo Richard e Combés, uma variedade de pequenos núcleos, distantes da costa do rio, a que os cronistas chamavam de “colônias” porque eram “sujeitos aos centros alto-paraguaienses, mas distintos” (Richard & Combés, 2015: 244). Estas colônias eram habitadas por “populações de língua e origem diversas”, sobretudo os povos chamados zamuco (Ibidem)⁶⁰. A criação desses satélites, para Susnik, era iniciativa de frações chané/guaná que se desmembravam das “aldeias povoadas em excesso” para fundar seus próprios povoamentos – um fracionamento que, segundo a autora, era típico das populações aruaque e forjavam uma relação de “dependência sócio-periférica” com outras populações (Susnik *apud* Richard & Combés, 2015: 244). A força dessa dinâmica, assinalam Richard e Combés, “não está na sua capacidade de impor-se às aldeias rivais, mas em atrair e organizar em aldeias populações de diversas origens” (Richard & Combés, 2015: 244). Os autores indicam que essa dinâmica fazia a esfera de influência chané penetrar uma larga zona da margem ocidental do Rio Paraguai (Ibidem: 243). Atualmente, muitos trabalhos têm indicado com precisão que, antes da chegada dos brancos e consolidação da presença colonial, tal dinâmica indígena de ocupação territorial acontecia igualmente nas bandas orientais do rio, englobando regiões hoje

⁵⁹ Este vínculo Chané-Mbayá, como dissemos, é objeto de extensa querela na literatura. Freire num recente e robusto balanço propositivo da questão, qualifica este vínculo como uma “assimetria entrelaçada” (Freire, 2018). Capitães mbayá casavam-se com capitães chané, tendo direito a presentes e serviços agrícolas da gente chefiada pela família da esposa e devendo-lhes fornecer, em contrapartida, os cobiçados objetos de ferro geralmente obtidos de assaltos aos fortes coloniais e amplamente cobiçados pelos agricultores indígenas (Susnik *apud* Ferreira, 2013: 277-278).

⁶⁰ Nome que, nos idiomas chané, significa cachorro, lembram os autores (Richard & Combés, 2015: 244). “O nome ‘Zamuco’ designa atualmente o grupo linguístico ao qual pertencem os Ayoreo e os Chamacoco ou Ishir; no século XVIII, entretanto, era apenas o nome de uma das parcialidades que falavam essa língua” (Ibidem: 238).

legalmente identificadas como Terra Indígena Terena (Pereira, 2009; Eremites de Oliveira & Pereira, 2012; Eloy Amado, L. 2019).

Famílias indígenas saem de aldeias povoadas em excesso para morar em lugares afastados onde passam a atrair e organizar pessoas de origens diversas. Estes satélites/colônias permanecem inicialmente dependentes da sede/matriz (estas, por sua vez, vinculadas a matrizes de outros povos). Mas, ao aumentarem de tamanho, passam a reivindicar autonomia, para se tornarem, elas também, matrizes (e agora diretamente vinculadas a matrizes de outros povos). Postas em comparação, a crônica do século XVIII e a etnografia do século XX nos fazem reconhecer, em contextos temporais tão distantes, uma operação sociológica indígena muito particular. Se tomarmos a sério as reflexões do líder Valdomiro Francisco há pouco expostas, podemos afirmar que a operação está ganhando novos episódios no século XXI, com a plena demarcação das terras e a fundação de aldeias nas áreas de retomada. Testemunhamos aqui uma sociologia. Sociologia que se expressa, menos numa taxionomia morfológica estanque, cara a certo imaginário assimilacionista traduzido em estudos científicos e políticas estatais, e mais numa lógica do movimento que alterna concentração e dispersão, união e segmentação de coletivos e assentamentos territoriais. A imagem do pêndulo nos parece aqui novamente muito cabível para descrever este aspecto da sociologia terena: “mecanismos pendulares próprios da ação política indígena, esta que teima em subordinar o contorno das formas a forças heterogêneas” (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010: 425). No capítulo 10, desdobraremos esta análise comentando a ocupação terena de espaços urbanos.

Fundar raízes, semear em roda

“O ideal terena é, pois, viver entre parentes”, escreveu Pereira depois de pesquisa na aldeia Buriti (Pereira, 2009: 79). “Aqui em volta é tudo minha família”, enunciou-me o fundador de aldeia Manoel Amado, ressoando os dizeres de outros tantos líderes terena com quem dialoguei. O ancião reservou boa parcela daquela conversação para mostrar-me, com visível satisfação, onde moravam seus filhos e netos. Muitos residiam nos arredores de sua casa, outros mais distantes (noutras aldeias, em fazendas, na cidade). Naquela altura da vida, somava mais de 60 netos, segundo suas últimas contas. “Fora os que ainda vão nascer!”, exclamou contente. Uma neta acompanhava a conversa e, num dado momento, disse: “você é nossa raiz, vô, nosso marco, nosso tronco”.

Sugerimos acima que *aldeia* aparece na bibliografia como a principal noção da organização social terena. Outras noções destacadas são *casa* e *tronco*. Num rápido excuro à literatura, notaremos que os trabalhos clássicos nos trazem poucos aportes sobre o parentesco terena⁶¹. Trabalhos

⁶¹ Na literatura clássica encontramos sistematizações da terminologia de parentesco no idioma terena (Baldus, 1937; Oberg, 1949: 30-32; Altenfelder Silva, 1949: 327-334; Cardoso de Oliveira, 1968: 32); a classificação, feita a partir

contemporâneos (Azanha, 2005: 100-103; Pereira, 2009; Ferreira, 2013: 175-195; Almeida, C. 2013) têm buscado suprir estas lacunas e escapar tanto da chave rígida das teorias clássicas do parentesco, quanto da chave da aculturação, que imputa perda e negatividade à socialidade indígena. Querem traduzir, na expressão de Almeida baseada em Janet Carsten, maneiras específicas dos Terena se relacionarem (Almeida, C. 2013: 8).

Algumas destas pesquisas têm destacado a noção de *tronco* (Azanha, 2005: 97-99; Pereira, 2009; Almeida, C. 2013). Os Terena chamam de *tronco* uma pessoa ou casal, em geral de mais idade, que lidera uma *casa* ou conjunto de *casas* (chamado de *vila* ou *setor*) onde moram seus parentes (Pereira, 2009: 46-47)⁶². Este grupo de parentes em si também pode ser chamado de *tronco*, sendo acrescido do sobrenome da família, tal qual em “*tronco Eloy*”, “*tronco Francisco*”, “*tronco Silva*”. Pereira, neste sentido, define *tronco* como “uma parentela bilateral, articulada por certo número de casais de velhos, cujos componentes reconhecem entre si vínculos sangüíneos próximos” (Ibidem: 87)⁶³. Almeida registrou as exegeses de alguns troncos da TI Cachoeirinha que definem bem a posição:

Como argumenta Seu Aristides [...] “no meio da família”, no centro desse grupo de famílias, existe um responsável, espécie de pai e tronco da família, o *Xuve Ko’Ovokuti*. No idioma terena, *Xuve* pode ser entendido como “tronco” e *Ovokuti* como a “casa da família”. Assim [...] o idioma da terra faz-se essencial para entender essa figura. Da terra que vieram os Terena nasce o tronco. Assim como o tronco orienta o crescimento da árvore e sustenta os frutos, é do tronco da casa de onde parte toda a orientação da família. ‘Porque o tronco da onde vem orientação, da onde vem processo de bem-estar da família. Tudo vem do tronco, do *Xuve!*’.” (Almeida, C. 2013: 128).

Tronco não foi a palavra que ouvi com mais frequência no campo a respeito: para dizer de coletivos familiares, ouvi em português principalmente expressões como *minha família* ou *meus parentes* e, para falar de chefes da família, o vocativo de parentesco referente a posição em questão (*pai/mãe, avô/avó, tio/tia*). *Tronco* aparece em meus registros principalmente em alguns momentos

destas terminologias, do sistema de parentesco terena como “havaiano” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 47; 1968: 31); a dedução de alguns princípios lógicos sobre funcionamento da antiga (e, segundo o autor, inoperante nos tempos atuais) estrutura social tradicional (Cardoso de Oliveira, 1968: 31-35); a formulação de diagnósticos sobre a decadência desta estrutura, algo que implicaria a substituição da terminologia indígena pela terminologia camponesa brasileira (Altenfelder Silva, 1949: 334-335; Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 108), a progressiva atomização dos grupos locais (Cardoso de Oliveira, 1968: 33-35) e a fragmentação de famílias extensas em isolados grupos domésticos (Altenfelder Silva, 1949: 334; Cardoso de Oliveira, 1968: 84).

⁶² Pereira indica que “em sua língua os Terena costumam se referir ao tronco como *Kurú*, que tem o sentido de um grupamento reunido em torno de uma pessoa” (Pereira, 2009: 38). Almeida, por sua vez, aponta para o termo *Xuve Ko’Ovokuti* (“tronco da casa/família”) que, segundo os interlocutores da pesquisadora, deriva do sentido de tronco de árvore (Almeida, C. 2013: 49). Azanha (2005: 101) menciona o termo *ienõchapá*, que pode ser traduzido como “meus parentes”.

⁶³ Creio que essa bilateralidade se expressa no fato de que a maioria das pessoas terena que conheci herdou o primeiro sobrenome da mãe e o último sobrenome do pai, o que nos faz pensar que cada indivíduo nasce, ao mesmo tempo num *tronco* (formado pela união de seus pais) e no interstício dos *troncos* de que vieram o pai e a mãe. Essa questão sobre princípios formais de lateralidade ou linearidade nos Terena parece residir em terreno bastante espinhoso da literatura. Tal qual pontuou Almeida, a busca dos pesquisadores por definir regras de residência e descendência entre os Terena incorre em asserções bastante divergentes entre si. A autora sugere, muito pertinentemente a nosso ver, que isso “talvez indique a insuficiências dessas classificações” (Almeida, C. 2013: 126).

de reverência ou homenagem, tal como na fala da neta do senhor Amado acima transcrita; aparece ainda em momentos particulares de interlocução de pesquisa em que as pessoas foram instigadas a traduzir os modos de organização nas aldeias. Recordo, neste sentido, de uma anedota compartilhada por uma anciã terena, líder de uma grande família, quando perguntei sobre os troncos. Numa brincadeira de amigo secreto, um dos filhos começava um daqueles discursos preambulares que vão anunciando aos poucos a pessoa sorteada, dando pequenas pistas para os participantes adivinharem quem é. Mas o filho o fez de modo um tanto apressado porque, de saída, disse “meu amigo-secreto é um tronco, um esteio para nossa família”. Imediatamente a surpresa foi revelada, pois ficou claro a todos que se referia ao pai.

Tronco, como sugere o trecho de Almeida reproduzido mais acima, é uma metáfora componente de um “idioma da terra” (Almeida, C. 2013: 128). É uma imagem integrante de uma imagética vegetal que os Terena acionam para pensar e experienciar sua organização social. Portanto, vale para *tronco* o mesmo que assinalamos acima para *aldeia*: é menos unidade morfológica estanque, e mais uma categoria do movimento, uma noção que pensa e produz dinâmicas de relações. “Os troncos nascem, crescem, ramificam-se e morrem” (Pereira, 2009: 56). Sem condições de explorar a fundo todas as complexas nuances deste idioma terena do parentesco, queremos destacar, a partir de exegeses indígenas contidas nas etnografias, alguns sentidos manifestados pela metáfora dos troncos.

Podemos dizer que, ao falar de família, *tronco* exprime um aspecto de fixação vertical e, simultaneamente, um aspecto de dispersão lateral. O tronco “finca raízes e semeia” (Almeida, C. 2013: 166). Uma reflexão do ancião Aristides da Silva registrada por Almeida nos mostra bem estes aspectos: “falando em tronco da árvore é a mesma coisa que tronco da família, né, porque o tronco da onde vem orientação, de onde vem o processo de bem estar da família. Tudo vem do tronco!” (Ibidem: 125). Os dizeres do ancião Vicente da Silva, registrados e comentados por Pereira também parecem sinalizar este ponto:

O Terena Vicente da Silva, 74, explicou a noção de tronco a partir da seguinte metáfora: “O Terena é igual uma árvore, vai sementando em roda”. Com efeito, esta é uma definição que muito bem exemplifica a ideia de tronco, pois a imagem da derivação por metáfora é a de uma árvore que frutifica e lança sementes ao seu redor, difundindo e proliferando sua espécie em volta de seu tronco de referência mais antigo (Pereira, 2009: 50).

A casa de um velho tronco, como sugeriu Pereira (2009: 71), constitui uma espécie de ponto focal, um centro de gravitação ou nódulo de adensamento das atividades familiares: a circulação de pessoas, o trabalho e obtenção de renda, a realização de festas, o posicionamento nas questões de liderança da aldeia, os cuidados com o corpo e o bem-estar, os aconselhamentos e educação das crianças têm como referência o lugar onde vivem os *troncos*. A descrição das vilas ou setores de moradia das aldeias que realizamos acima parece traduzir bem este ponto: um conjunto de *casas* que

tem no centro a *casa* de um casal de idosos que, em muitos casos, dão nome à *vila* em questão. Os históricos de fundação de aldeias também nos apontam para isso desde uma perspectiva temporal: um casal que ocupa (ou reocupa) determinado local e passa a povoar o entorno de sua residência com irmãos, filhos, netos e afins os quais, relacionando-se com outras famílias, constituem uma *aldeia*. “Os laços de parentesco se esparramam, vinculando troncos de uma região e estabelecendo um lastro de relações por onde flui intensa comunicação” (Ibidem: 55-56).

Assim, os troncos, além de organizadores da vida familiar no presente, operam também como conectores temporais: “é através do reconhecimento dos troncos que são, em cada momento, o ponto focal da vida social que a comunidade expressa o reconhecimento de sua reprodução social no tempo, conectando presente e passado” (Pereira, 2009: 46-47). *Tronco* expressa um sentido de ancestralidade e estabilidade na medida em que tem *raízes* firmes na terra e serve como um *esteio* para o crescimento da comunidade ao redor (Almeida, C. 2013: 132). Estabilidade conjugal (Pereira, 2009: 49; C. Almeida, C. 2013: 129), gerar e cuidar de uma vasta prole (Pereira, 2009: 49) e permanecer residindo longo tempo na aldeia (Almeida, C. 2013: 147) parecem condições cruciais para o reconhecimento de determinadas pessoas como *troncos*. Estas condições pretéritas e presentes asseguram o futuro da família: “uma das principais responsabilidades dos troncos originários, a fim de se tornarem raízes importantes, é preparar o terreno para suas sementes, ou seja, é preparar o casamento para que na boa convivência dele forme-se outra família” (Ibidem: 143).

Ao mesmo tempo, analogamente ao que afirmamos a respeito da posição de liderança de aldeia, a ancestralidade ou senioridade não devem ser pensadas como substâncias imutáveis e suficientes para definir a liderança da família. Isso porque, como indicaram Pereira (2009: 49) e Almeida (2013: 141-142), os troncos são largamente reconhecidos pelas suas ações, sua capacidade de prover bem-estar para seus parentes. *Ser ancião e ter muitos filhos* é um signo da capacidade de *reunir* em torno de si, algo que inclui outros saberes-fazer, tal qual *dar conselhos, resolver brigas, garantir o sustento, saber das histórias e das tradições* etc. Em diálogo com um ancião da aldeia Buriti, Pereira registrou um interessante sumário dessas capacidades.

O Terena Manuel Lemes da Silva, 72, explicou que, na situação de uma nova fundação, “o tronco tem que saber conversar, saber fazer a convivência boa, fazer agrado, aí o nome dele vai correndo longe e a turma [isto é, os parentes] vai chegando... vão vendo aquela convivência boa e vão chegando”. Explicou ainda que a mulher também pode se tornar um tronco, desde que demonstre competência para tal atribuição (Pereira, 2009: 56-57).

Esta combinação entre verticalidade e horizontalidade contida na semântica dos troncos parece-me estar cuidadosamente transposta em algumas prescrições de comportamentos inter e intrageracionais. De um lado, é sempre importante *mostrar consideração para os mais velhos*, tal qual registrei algumas vezes. Parece, assim, aspecto muito importante da educação das crianças o ensinamento de pequenos gestos, tais como pedir a benção com as mãos em prece na horizontal ou

chamar qualquer pessoa mais velha de *tio* e *tia*, mesmo que não seja, efetivamente, um parente – neste sentido, muitos anciãos também são chamados de *vovô* e *vovó*. Sant’Ana, neste sentido, reproduz a sugestão de um antigo cacique da aldeia urbana Marçal de Souza de que a gentiliza dos pequenos é um traço distintivo dos costumes terena:

Para mim, estou dentro da aldeia. São os mesmos modos, os mesmos costumes, a mesma língua, a mesma alimentação. [...] A maioria das pessoas que vivem aqui são parentes. Os pequenos são gentis, tomam a bênção. Não é porque está na cidade que vai agir diferente. Eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou (Sant’Ana, 2010: 63).

De outro lado, esse investimento na demonstração de *respeito* e *consideração* incide sobre pessoas da mesma faixa geracional sendo indicados, neste caso, acenos de companheirismo, fraternidade, solidariedade. É preciso *tratar como irmão*, tal como ouvi diversas vezes em campo. Parece haver, pois, uma dupla recomendação de boas atitudes, respeitar os mais velhos que são o esteio da comunidade e ser solidário com os demais: “o fundamental é ‘comportar-se como parente’, ou seja, demonstrar solidariedade para com as pessoas que o compõem [o tronco] e, principalmente, seguir a orientação de seu articulador” (Pereira, 2009: 58).

Como se pode notar, as exegeses sobre os troncos envolvem um forte sentido de convivialidade, um ideal de viver junto:

Assim os Terena expressam o ideal de morar junto aos parentes consangüíneos, o que sempre se empenham em realizar, e, se não é possível viver junto com todos eles, é preciso que pelo menos alguns deles façam parte do círculo de pessoas com as quais se convive no cotidiano (Ibidem: 48).

Os troncos, porém, não se encerram em si mesmo e a metáfora denota, ao mesmo tempo, uma acepção de abertura. Um tronco não é uma unidade indivisa porque cristaliza a aliança entre duas famílias. É o resultado do entroncamento entre os ramos ou sementes de troncos diferentes. O tronco não fica contido, imóvel, mas espalha frutos e sementes, ao redor e alhures (outras aldeias, fazendas, cidades). O tronco, definiu Almeida, é um “coleccionador de boas relações” e, ao mesmo tempo, “aglutinador e expansivo” (Almeida, C. 2013: 166). “[As características de um tronco] dizem respeito a um processo, a um modo dinâmico no tempo e no espaço de se movimentar para fora e de atrair para dentro: o ideal de ‘que fica e não sai’ (*Komuxoneti*), mas semeia e difunde em expansão aquilo que os gerou” (Ibidem). A seguinte passagem da etnografia de Pereira, ao mostrar a indissociabilidade e complementariedade entre os espaços da casa e dos caminhos (*trieiros*) que a cercam, sugere algo semelhante:

Em termos sociológicos, os caminhos assumem, com efeito, uma importância comparável à da casa, definindo espaços opostos mas complementares. Se, por um lado, a casa representa o espaço da convivialidade íntima e permanente, da segurança e da reciprocidade plena, por sua vez, o caminho

representa a abertura para a exterioridade, o campo da inovação, da novidade, da política, da ruptura no cotidiano da casa, da ampliação do horizonte da vida social (Pereira, 2009: 52).

*

Podemos, para finalizar esta seção, tatear uma conexão entre as reflexões da literatura contemporânea sobre os troncos e as considerações de Cardoso de Oliveira sobre o que chamou de estrutura e unidade social dos Terena. A extensão de um mesmo vocativo para designar a todos da geração acima de ego (irmãos de ambos os sexos do pai e da mãe assimilados à categoria de pais) e de um mesmo vocativo para designar a todos da mesma geração de ego (primos paralelos e cruzados assimilados à categoria de irmãos) já havia sido notada pelo antropólogo no levantamento da terminologia de parentesco no idioma terena (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 47). Esta característica motivou o pesquisador a classificar o sistema de parentesco terena como havaiano e qualificar os grupos locais como grandes átomos endogâmicos que, seguindo um ideal de co-residência entre parentes e impedindo o matrimônio em quase todas as posições (posto que todos os consanguíneos são considerados parentes e que, mesmo entre não parentes, não era recomendado que *naati-txané* casassem com *waherê-txané*, nem que *xumonó* casassem com *sukrikionó*), se abrem ao exterior para aliançar-se com outros átomos, outras aldeias (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 47; Cardoso de Oliveira, 1968: 31-35).

Isso nos leva à seguinte conjectura: não seria o átomo de parentesco conceitualizado pelo pesquisador através do pensamento sociológico de seu tempo aquilo que os Terena conceitualizam como *tronco* através de seu próprio pensamento social, sua própria sociologia? Quando nos falamos de suas comunidades, os Terena nos fazem ver um local onde todo mundo é considerado parente (mais velhos são *respeitados*, pessoas se *tratam como irmãos*), liderado por um casal pioneiro (*Xuve Ko'Ovokuti*, quando uma *casa*, *Naati-Txané*, quando uma *aldeia*), que agrega em torno de si filhos, irmãos, sobrinhos, genros, cunhados, netos e que mantém boas relações com outros lugares através de casamentos e outras relações de troca e interdependência. Talvez uma “trama intercomunitária de comércio de bens e de troca de mulheres” nos termos (hoje um tanto envelhecidos) utilizados pelo antropólogo (Cardoso de Oliveira, 1968: 35).

Parece-nos, em todo caso, haver um substancial ganho semântico em chamar estas comunidades de *tronco* em vez de átomo, pois este último conceito imagina uma unidade autocontida e estática onde há abertura e dinamicidade. Um tronco que se assenta na terra é, de saída, um entroncamento, porque nasce da aliança entre os frutos de dois outros troncos e, com o tempo, vai se ramificando e espalhando seus galhos e sementes para outros locais, dando origem a novas árvores, a novos troncos. Mais uma vez, é de movimento que se trata.

Capítulo 7

Vestir-se de ema

*A gente sabia
que a ema quase voa no correr
E que quase dobra o vento no correr
Eu tinha vontade de dobrar o vento no correr*

Trecho do poema *Emas*, de Manoel de Barros

Dança da Ema

Batidas fortes ao tambor. Passos cadenciados que aumentam a expectativa dos observadores. Uma volta em todo pátio. Um grito chama para o início dos primeiros movimentos, agora realizados pelo som do pife, acompanhado do tambor. As passadas agora expressam força e ao mesmo tempo mostram leveza, em sincronia com o suave e repetido toque do pife. A cada momento, um chamado para que os movimentos sejam executados. Entre essas falas, um dos caciques do bate-pau, incentiva os seus companheiros a dançarem melhor. Mudança de movimentos. Temos o som do pife, do tambor e das taquaras que batem entre si, intercalados pelos gritos do cacique do bate-pau. Segundo momento. As taquaras são substituídas pelos arcos e flechas, que a esta altura, reiniciam os movimentos. Sol alto são quase 11h da manhã, um teste de resistência física para jovens e adultos que começaram a dançar às 10h e neste momento já executaram quase todos os movimentos da dança. Trocam-se os arco e flechas, pelas taquaras. Últimos movimentos marcados pela expectativa do alçar de um dos caciques ao espaço [...] (Jesus, 2007: 58)

A atenta descrição acima consta na monografia de Naine Terena (Jesus, 2007). A dança da ema é, possivelmente, a principal manifestação através da qual os Terena celebram sua condição indígena e afirmam sua cultura para os seus e para os outros – junto com a *siputrena*, uma versão exclusivamente feminina da dança da ema (Sebastião, 2012: 72), da qual infelizmente não pude tomar maiores notas na pesquisa. A ocasião em que mais vezes é acionada é a festa do dia do índio, comemorada em 19 de abril. Segundo Sebastião, a dança “pode acontecer também em especial homenagem a algo que venha a ocorrer na aldeia, como forma de recepção a alguma visita, um evento cultural oferecido pela escola, ou até mesmo para demonstração da cultura aos *purutuye*” (Ibidem: 71).

A dança, no idioma terena, é chamada *kohixoti kipaé*, “estar vestido de ema”, na tradução de Baltazar (2010: 39). O autor assinala que, até os anos 1960 (ao menos no Bananal) o nome mais acionado era *kipaéxoti* (Ibidem). A expressão que acredito ser mais utilizada em português é “dança do bate-pau” ou apenas “bate-pau”. Segundo Oliveira, a dança “foi denominada de ‘bate-pau’ quando

os primeiros brancos chegaram a nossas aldeias e a assistiram” (Oliveira, E. 2013: 88). Em campo, testemunhei esta tradução ser problematizada por jovens lideranças e acadêmicos indígenas sob o argumento de ser pejorativa e evidenciar preconceito dos brancos. Oliveira, neste sentido, manifesta preferência pela tradução “dança da ema” (Ibidem) – preferência que também seguiremos na presente tese.

Dança, ademais, é apenas um dos termos em português para chamar o *kipaéxoti*. *Brincadeira* é um rótulo que, algumas vezes, ouvi englobar a dança da ema e outras festas (*bailes*, *bingos*, etc) e que, segundo Ferreira, é uma tradução da categoria *mohikena* (Ferreira, 2013: 196). Ao me explicarem o aspecto competitivo entre as metades em interação, alguns participantes também disseram ser um *jogo* ou *disputa*. *Luta* ou *briga* foram termos semelhantemente acionados, sobretudo para se referir aos *passos* que, como veremos adiante, fazem bater os bastões de taquara e o bodoque. Numa conversa com um antigo tocador de pífano, anotei a ideia de *movimento* para falar da *dança*: “desde novo, tinha um amigo que tocava comigo, saímos tocando e dançando na aldeia, fazendo um movimento, ne?”. Certa vez, testemunhei uma conversa entre uma jornalista europeia interessada em produzir uma reportagem sobre, em suas palavras, os “índios do Brasil” e uma jovem liderança terena que a guiava pelas aldeias. Possivelmente preocupada com a possibilidade de não satisfazer o apetite de seu público pelo exótico, ela perguntou “mas vocês não têm um ritual para nós filmarmos?”, ao que a liderança respondeu “temos sim! Temos o ritual da ema”.

Portanto, a *dança da ema* pode ser traduzida, dentre outros conceitos, como *luta* e *movimento*. Este tipo tradução pareceu-me ser especialmente mobilizado em contextos de *luta pela terra* e *direitos indígenas*. “Não é por acaso, portanto, que a praticamos durante processos de retomada da terra indígena”, pontuou Éder Oliveira (2013: 89). Guerreiros vestidos de ema dançando: esta foi a primeira imagem que Eloy Terena presenciou ao chegar à recém-retomada área onde estava instalada a fazenda Esperança:

Pegamos o carro e fomos para a aldeia, chegamos na área retomada já início de noite e a fazenda estava tomada por guerreiros indígenas. Muitas mulheres, caciques e os jovens dançam o *kohixoti kipaé* em frente à sede da fazenda onde havia uma fogueira. Não havia sinal de violência, as lideranças indígenas haviam ocupado boa parte da fazenda, mas dentro da sede, os fazendeiros permaneciam. Não havia nenhum sinal de destruição, tudo preservado. A noite caiu e fui para a casa de meus avós na aldeia Ipegue (Eloy Amado, L. 2019: 149).

Registrei, neste sentido, uma frase particularmente ilustrativa enunciada em entrevista por Maurílio Pacheco, ativa liderança da aldeia Água Branca e do Conselho Terena: “quero que as novas gerações continuem na luta, na tradição, na dança. Tem história atrás da pena, da pintura, de cada passo. Tem significado, tem fundamento. Hoje, infelizmente, isso está se perdendo”. Quais seriam os significados e fundamentos envolvidos na dança da ema que a fazem também ser *luta* e *movimento* para os Terena?



Imagem 10: Dançadores do *kipaé* erguendo seus bastões, fotografados por Harald Schutz em 1942.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil.

*

São raros os registros etnográficos sobre os Terena que não tenham abordado a dança da ema. Os trabalhos clássicos tenderam a imaginá-la como uma espécie de relíquia: era o elemento sobrevivente de uma cultura antes plena e vigorosa, mas decaída e empobrecida no presente em que se escrevia – debateremos adiante o exemplo fornecido pela interpretação de Cardoso de Oliveira. Alguns destes trabalhos registram que a política tutelar sustentava, no plano administrativo, semelhante perspectiva salvacionista: “o Serviço de Proteção aos Índios tem incentivado esses folguedos [bate-pau e a corrida de cavalinho] com a intenção de ‘salvar’ o que resta da cultura dos Terena” (Altenfelder Silva, 1949: 369). Segundo Cardoso de Oliveira, nas primeiras décadas do século XX, a dança da ema e a corrida de cavalinhos “foram praticamente reavivados pelo Serviço de Proteção aos Índios, por acreditarem os seus funcionários estar assim ‘respeitando’ a cultura indígena, nos moldes preconizados pelo regimento da instituição” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 105). O SPI operava como uma espécie de produtor cultural das festas, custeando as despesas para a efetiva execução da dança (Ibidem). O próprio pesquisador, funcionário do órgão durante seu trabalho de campo, patrocinou uma dança em Cachoeirinha (Cardoso de Oliveira, 2002: 155). O autor

assinalou que, na aldeia Limão Verde, padres redentoristas patrocinavam o *kohixoti kipaé*, algumas vezes executado junto com procissões do dia de São Sebastião (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 106). O papel de produtor era também exercido por visitantes ocasionais e turistas “ansiando ver alguma coisa de bizarro, numa zona tão ‘pobre’ de curiosidades indígenas” (Ibidem: 105)⁶⁴.

De fato, a dança da ema é amplamente acionada pelos Terena para apresentar sua cultura para as pessoas de fora das aldeias. Os registros acima nos fazem visualizar um contexto muito particular em que isso aconteceu durante o século XX (e que não deixa de ressoar contextos contemporâneos): administradores governamentais e missionários religiosos incentivando dançadores indígenas a se apresentarem para visitantes *purutuya* ávidos por uma imagem simplista, exótica e genérica do “índio”. Porém, isso não esgota os sentidos da dança e seria enganoso pensar que, por ser feita para os de fora, a dança é vazia de valor para os de dentro, sendo apenas “coisa para branco ver”. A dança, pelo que pude testemunhar, está envolta numa intrincada trama de sentido e sociabilidade entre pessoas terena de diferentes famílias, aldeias e faixas geracionais. Pode ser considerada, neste sentido, um importante “momento de encontro” (Jesus, 2007: 64), com intenso engajamento comunitário e circulação de saberes.

A relevância do *kipaéxoti* para os Terena fica patente nos ensaios. Muito tempo e afínco são dedicados à preparação. Nos anos 1940, Altenfelder Silva escreveu que

o “bate-pau” exige treino prolongado para ser executado com perfeição; durante um mês antes da data fixada para sua realização, os líderes dos dois grupos selecionam e adestram os seus homens, em exercícios diários e prolongados (Altenfelder Silva, 1949: 368).

As crianças, desde muito cedo, são incentivadas a participar, sobretudo em apresentações promovidas pela escola: “os ensaios desses meninos eram acompanhados pelos adultos, que cobravam a todo instante a seriedade na execução dos movimentos” (Jesus, 2007: 59). Muitos ensaios são organizados através da equipe de liderança do cacique da aldeia, que convida os interessados para dançar nos festejos de 19 de abril. “Os ensaios geralmente acontecem à noite, quando todos estão livres de obrigações e trabalhos [...] Simultaneamente, nas casas, acontece, no decorrer da semana, a confecção de roupas, adornos e ornamentos” (Baltazar, 2010: 40). Em algumas aldeias, há os chamados *grupos* ou *turmas de dança* com composição fixa, ligadas a associações indígenas, com o propósito de apresentar-se fora da Terra Indígena.

⁶⁴ Cardoso de Oliveira menciona também como “cerimônias” características dos Terena: o *mootó*, chamado em português de tadique, espécie de luta ritual com socos, realizada pela última vez em Cachoeirinha em 1905, segundo o autor (Cardoso de Oliveira, 2002: 167); o *ivuixote-vogomoto*, chamada de corrida dos cavaleiros, confronto entre dois grupos de cavaleiros que enfiavam lanças num anel suspenso num arco (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 46); e o *Oheókoti*, a grande festa motivada pela aparição das sete estrelas ou Plêiades, coincidente com a Semana Santa cristã (Ibidem: 47). Em campo, não pude presenciar nenhuma dessas festividades. Pude ouvir falar muito sobre a realização, tanto pregressa quanto atual, do *Oheókoti*.

Nos ensaios e nas apresentações, pessoas mais velhas reconhecidas pela destreza e conhecimento das minúcias da dança assumem a liderança. Cardoso de Oliveira descreveu que “os jovens, majoritários nas duas danças, seguem os mais velhos, observando-os e copiando o máximo possível suas habilidades” (Cardoso de Oliveira, 2002: 155). Outra observação registrada no caderno de campo do antropólogo expressa bem a liderança dos anciãos:

Eles são os anciões e, como tais, portam-se com a dignidade que sua geração impõe. É muito bonito vê-los discutindo a organização da dança. São também os que entendem da coisa, conhecem suas regras, os passos, o ritmo e a melodia e, provavelmente, o seu significado. É interessante observá-los na lida com os jovens no objetivo de ensiná-los, sobretudo àqueles que iriam dançar pela primeira vez. Havia uma combinação de seriedade e de ataque de risos! Em certas ocasiões, explodiam em gargalhadas (Ibidem: 151).

Observei, em muitos casos, anciãos ocupando a posição do chamado *cacique da dança*, aquele que puxa a fila e comanda a execução dos passos. A idade, em algumas apresentações, pareceu-me critério principal na sequência dos dançadores: mais experientes primeiro, com a fila terminando com os jovens, às vezes crianças bem pequenas. Estes mais velhos, pelo fato da dança exigir considerável esforço físico, nem sempre dançam, mas observam a habilidade dos mais jovens e, quando necessário, delegam a um deles a condição de cacique. É muito comum ver anciãos participarem como tocadores de caixa ou pífano – pude notar o revezamento entre dois tocadores de cada instrumento pois, segundo disseram-me, a dança é longa e os tocadores podem cansar. Quanto a habilidade de tocar estes instrumentos, parece haver maior ênfase na transmissão familiar e boa parte dos tocadores destacam terem aprendido a tocar com seus pais, tios ou avós.

Um reclamo frequente dos mais velhos, neste sentido, é a falta de adesão e interesse dos jovens. Um ancião, certa vez, me disse que “hoje já não se dança como antigamente. Já está muito diferente. Cada tempo que passa, muda. Você vê, tem menino aí que não quer dançar de vergonha. Vergonha de ser índio”. Os anciãos de Cachoeirinha, segundo Cardoso de Oliveira, costumavam reagir com severidade às “novas gerações que ‘sentem vergonha de brincar’” (Cardoso de Oliveira, 2002: 106). Carvalho registrou, no Araribá, o depoimento de um morador que, por dissidência com o capitão, se recusava a dançar: “eu e os meus não gosta de dançar o bate-pau, não suporto, é sinal de atraso” (Carvalho, E. 1979: 101). A dança da ema, mesmo quando imersa em conflitos e dissensos, mostra-se polo articulador e gerador de debates geracionais, o que creio confirmar seu relevo na socialidade terena.

A dança é a execução de uma sequência preestabelecida de *movimentos*. Cada parte da sequência é usualmente chamada de *passos* ou *peças*. Os *movimentos* são executados pelos chamados *dançadores* ou *guerreiros* que são comandados, como dissemos logo acima, pelo *cacique da dança*. Os *dançadores* pertencem a dois agrupamentos que ouvi serem designados em português como *partidos*, *times* ou *lados*. Cada *partido* tem seu *cacique da dança*. Os guerreiros empunham bastões

de taquara rachada nas pontas, para produzir o som desejado nos movimentos de batida. Também costumam carregar consigo os chamados bодоques, arcos com flechas presas de tal forma que, quando batem na madeira do arco, também produzem barulho. Participam do *kohixoti kipaé* os chamados *tocadores*, que levam consigo as chamadas *caixas*, tambores feitos de madeira e couro de caça, e os chamados *pifes* ou *pifanos*, instrumentos de sopro feito de bambu (Oliveira, E. 2013: 88). Os sons produzidos pelos tocadores e pelos guerreiros ritmam e harmonizam os movimentos da dança.

Os guerreiros de ambos partidos dançam paramentados de ema: vestem um saiote e um cocar feitos com as caracteristicamente longas penas do animal. Observa-se variações nestas vestimentas segundo a aldeia: nalguns locais, os saiotes são feitos de fibras de folhas de buriti (Oliveira, E. 2013: 88), noutros de folhas de bananeira (Altenfelder Silva, 1949: 367), noutros com tecidos diversos (Jesus, 2007: 73); alguns cocares são confeccionados com papel, outros com penas de outras aves. O motivo dessa substituição costuma ser explicada pela indisponibilidade de penas de ema as quais, com a introdução de limitações territoriais e ambientais, tornaram-se, segundo Oliveira, recursos escassos e objeto de necessário cuidado por parte dos moradores das aldeias: “[...] com a conscientização da necessidade da preservação da fauna e da flora, haja vista a diminuição desses recursos nos territórios ocupados por não índios, as vestimentas foram substituídas pelas fibras de buriti” (Oliveira, E. 2013: 88). Muitos dançadores utilizam também variados colares, “feitos com sementes, dentes, ossos e unhas de animais” (Ibidem). Os integrantes pintam diferentes partes do seu corpo com as cores de sua metade utilizando-se de jenipapo, urucum, barro, cinzas de sapé, carvão e outros materiais. Pelo que percebi, em alguns lugares, há certa cobrança, sobretudo por parte de dançadores experientes, sobre o rigor e padronização na paramentação; noutros lugares, porém, há certa liberdade de composição individual e cada dançador lança mão de adornos conforme sua preferência ou disponibilidade.

Vestidos de ema, os dançadores imitam seus passos. A ema (*Rhea americana*) é um emblemático habitante do cerrado e do pantanal e povoa as cosmovisões de muitos dos povos indígenas habitantes destes biomas. O *kohixoti kipaé* presume, neste sentido, uma meticulosa observação sobre o jeito de ser do animal. Recordo da conversa com um jovem dançador que me dizia ainda não ter alcançado o porquê da ema ser tão importante na cultura terena: conjecturava, através de suas conversas com mais velhos, que as razão eram porque a ema tem família grande e muitas crias, é brava, suas garras podem matar e é rápida e inteligente na corrida. A reflexão de Eloy Terena registrada por Ximenes nos fala da orientação dos mais velhos para seguir os movimentos do animal:

[...] a própria figura da ema, o jeito que a gente dança. O jeito certo você tem que fazer o gingado da ema. E por que a ema? Como meu vô diz, a ema é um bicho que ninguém pega. Ela sabe caminhar a

passos largos, mas a passos rápidos também. Eles sempre falam: “você tem que ir que nem a ema”. Você come, você levanta a cabeça, olha, observa, aí vai. E se alguém quiser te pegar você tem que ir nesse movimento. Ele fala que Terena tem que ser assim, você tem que transitar entre os espaços, nos mais variados espaços, mas ir nesse movimento da ema, observando, olhando, nesse movimento de deslize, pra que não seja pego em nenhuma armadilha (Ximenes, 2017: 248).

Os dois partidos estão em disputa e, em diversas apresentações que presenciei, um vencedor é definido ao final. O critério para a vitória varia de aldeia para aldeia. Na aldeia Ipegue, pelo que me disseram, a definição é por julgamento e aclamação do público. Certa vez, um cacique da dança da aldeia afirmou-me que “dentro da nossa dança, tem uma disputa, para ver quem ganha, o vermelho ou o azul. O povo é quem escolhe. Aí grita: ‘é o azul?’, então todo mundo grita, o que gritar menos, perde”. Altenfelder Silva afirmou que, no Bananal, nos anos 1940, “o grupo que resiste mais tempo é aclamado o vencedor” (Altenfelder Silva, 1949: 369). Baltazar afirmou que, no Bananal, atualmente, o vencedor é o grupo que, no passo de vitória ou homenagem, permanece com o cacique da dança erguido por mais tempo (Baltazar, 2010: 43). Cardoso de Oliveira indicou que, em Cachoeirinha, nos anos 1950, o vencedor era definido por uma espécie de contagem de pontos (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 46).

Cada partido é designado pela cor: vermelho (*harara-iti*) e azul/verde (*hononó-iti*) (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 46)⁶⁵. Para o Bananal, Baltazar aponta que o vermelho se combina com branco e o azul com preto nas pinturas (Baltazar, 2010: 38). Noutras aldeias, observei a combinação do vermelho com preto e do azul com branco. Alguns anciãos me explicaram que o significado das cores está ligado à participação na Guerra do Paraguai. Anacleto Lulú, antigo dançador do Ipegue, disse-me que o vermelho é “sangue”, preto é “luto”, azul e branco são “vitória e paz”. Laurindo Silva, antigo dançador de Cachoeirinha, explicou a Ferreira que o vermelho é “sangue”, o verde “existe no meio por causa dos *purutuya*” (referência à bandeira nacional), “pois eles estavam ganhando, comemorando sua vitória”, e o preto vem das “pinturas dos povos antigos quando morre alguns parentes” (Ferreira, 2013: 215).

Outro princípio associado aos partidos da dança é aquilo que a literatura clássica cunhou como “metades”, *xumonó* e *sukirikionó*. Façamos uma rápida mirada nas traduções destes termos registradas na literatura. O missionário Rattray-Hay, em visita ao Bananal, registrou a diferença entre *xumonó* e *sukirikionó* como “má” e “boa” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 45). Cardoso de Oliveira, acusando ser a tradução do missionário uma “racionalização piedosa”, prefere a tradução de Oberg, também coletada no Bananal, que indica “gente brava” (*xumonó*) e “gente mansa” (*sukirikionó*). O autor menciona o comportamento dos *Xumonó* em algumas festas, que deveriam caçar e provocar os *Sukirikionó* sem que estes reagissem, permanecendo “passivos e fleumáticos”

⁶⁵ Como lembra Cardoso de Oliveira (2002: 155), os Terena em seu idioma reúnem na mesma categoria (*hononó-iti*) o que são chamados em português de verde e de azul – o que não significa, evidentemente, que as pessoas não distingam visualmente essas tonalidades.

(Ibidem: 46)⁶⁶. Para Altenfelder Silva, os *Xumonó* são “brincalhões e turbulentos”, “a juventude irriquieta” e os *Sukrikionó* são a “maturidade”, que sofre “sem revidar” às provocações dos outros (Altenfelder Silva, 1949: 319). Interlocutores de Sant’Ana disseram à pesquisadora que os *Sukirikionó*

demonstram mais “sabedoria”, “seriedade”, são “como se fossem os velhos, são mais sérios e não gostam de brincadeiras” (anciã terena, informação oral); já os *Xumonó* são brincalhões, gostam de “tirar sarro, eles provocam com muitas brincadeiras os *Sukirikionó* nas festas” (Estevinho Floriano, informação oral) (Sant’Ana, 2010: 57).

Haveria ainda “certa ‘superioridade’” (Ibidem: 57) dos *Sukrikionó* sobre os *Xumonó* o que, nas festas, se inverteria. É o “momento em que a gente lava a alma”, segundo um interlocutor *xumonó* da autora (Ibidem: 58).

A associação entre as cores a as metades pode “variar de aldeia para aldeia, conforme a disposição e a decisão de líderes” (Baltazar, 2010: 38). Baltazar indica, para o Bananal, que *Xumonó* pintam-se de azul e preto e *Sukrikionó* de vermelho e branco (Ibidem). Segundo Sant’Ana, *Xumonó* pintam-se de azul/verde e *Sukrikionó* de vermelho (Sant’Ana, 2010: 58). Segundo Ferreira, *Xumonó* pintam-se de vermelho e *Sukrikionó* de verde/azul (Ferreira, 2013: 213).

*

Podemos dizer sobre a dança da ema o mesmo que falamos sobre as retomadas de terra. São dispositivos mnemônicos que, segundo a maioria das exegeses indígenas que ouvi em campo e recolhi da bibliografia, versa sobre a Guerra do Paraguai. Assistir, executar ou falar sobre o *kohixoti kipaé* dispara diversos saberes, narrativas, memórias sobre a participação indígena no conflito. “Em situações assim, gerações compartilham historicidades”, pontuou o historiador terena Éder Oliveira, que prossegue, “esta foi uma das maneiras utilizadas pelos anciões para explicar de um jeito prático, objetivo e direto, para que toda a comunidade da aldeia tivesse conhecimento, sobre como foi o enfrentamento dos paraguaios pelos Terena” (Oliveira, E. 2013: 90-91). A própria dança, tentarei evidenciar com a descrição de seus passos, é uma imitação da guerra, como disseram-me alguns velhos dançadores⁶⁷. Laurindo Silva, em entrevista a Ferreira, afirmou que

⁶⁶ Cardoso de Oliveira alude também ao personagem ritual *Yanakalú* que, nas festas do *Oheókoti*, acompanhado de uma multidão, batia de casa em casa pedindo alimentos e donativos os quais, não podendo ser recusados pelos moradores, compunham um banquete a ser dividido entre as metades (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 46). O antropólogo, seguindo Rattary-Hay, explica a conduta das metades pela narrativa mítica dos heróis civilizadores gêmeos: *Pitanoé* (ou *Taipuyuke*) seria a “face maliciosa, irreverente e agressiva” criada, segundo algumas versões, pelo corte ao meio do herói civilizador *Yurikoyuvakai*; corte feito pela mãe através de uma foice (Ibidem: 49).

⁶⁷ Eloy afirma que, desde criança, ouve narrativas sobre a guerra em alguns contextos: com a apresentação da dança (Eloy Amado, L. 2019: 60); “quando alguém se referia a determinada pessoa descendente direto de alguém que foi para guerra defender o Brasil” (Ibidem); e em cantos xamânicos, como quando dona Inácia, uma anciã do Ipegue,

a história dos mais antigos se originou durante a Guerra do Paraguai. Depois da Guerra do Paraguai começaram a dançar essa dança, depois conseguimos esse pequeno pedaço de terra [...] Miranda, se fosse tomada [pelos paraguaios] não teria onde a gente fazer as compras [...] se não fosse o povo, a cidade não existia (Ferreira, 2013: 214).

No Bananal, Zeferino Massi ofereceu-me relato sobre a origem da dança. Acabada a guerra, os Terena que estavam “esparramados” pela região se ajuntaram e fizeram uma reunião para decidir como celebrar a vitória. Decidiram por fazer a dança, mas não de uma vez: primeiro escolheram as vestes, depois a música, depois o nome, depois a quantidade de passos etc. Outra variante da gênese da dança é aquela registrada por Altenfelder Silva.

Afirmam os Terena que um *koichomuneti*, durante suas invocações xamanísticas, caiu em transe e em sonhos visitou uma floresta na qual assistiu ao *kohichoti-kipae*; ao acordar, recordando-se do que sonhara, ensinou a dança aos Terena que desde então passaram a executá-la (Altenfelder Silva, 1949: 367).

As versões diferem quanto ao protocolo terena que originou a dança: num caso, uma reunião de lideranças e, no outro, um sonho de *koichomuneti*. Cabe ressaltar que, além da Guerra do Paraguai, sobre a qual se refere diretamente, percebi que a dança da *ema* faz emergir também narrativas sobre a participação de soldados terena na Segunda Guerra Mundial⁶⁸.

A dança é composta de sete peças que, como dito acima, consistem na realização de um tipo de movimento a ser rigorosa e sincronicamente executado pelos guerreiros de cada partido. A mudança de uma peça para outra é ordenada pelo cacique da dança com um grito. Cada peça remete, ao mesmo tempo, a momentos do combate com os paraguaios, a comportamentos da *ema* e outras espécies animais e às atitudes *xumonó* e *sukrikionó*. Segundo Baltazar, o *kipaéxoti* apresenta também uma caçada na mata (Baltazar, 2010: 41-42). Nas explicações que registrei em meu trabalho de campo e que colhi na literatura, encontrei mais detalhes alusivos ao plano da guerra do que aos outros planos – desequilíbrio cuja solução creio ensejar adicionais esforços de pesquisa no futuro.

A sequência dos passos e seu significado varia de aldeia para aldeia e de grupo de dança para grupo de dança. Abaixo, para descrever rapidamente e em linhas gerais os passos da dança,

“balançando seu purungu, entoou cântico em memória dos feitos de guerra de Irineu”, um falecido “herói de guerra” (Ibidem: 60-61). Poderiam ser acrescentados, neste sentido, outros contextos, como as retomadas de terra ou as histórias que ouvi sendo referidas como *enterro*, que falam sobre a procura ou efetivo encontro de tesouros que teriam sido enterrados pelos paraguaios na região.

⁶⁸ No seguinte trecho, Baltazar detalha alguns dos nomes dos combatentes: “Historicamente, vários Terena fizeram parte da Força Expedicionária Brasileira. Leão Vicente, da Aldeia Bananal; Irineu Mamede, da Aldeia Água Branca; e Aurélio Jorge, da Aldeinha de Anastácio, MS, que se incorporaram ao Exército Brasileiro, pertencendo ao 9º Batalhão de Engenharia de Combate, sediado em Aquidauana, e participaram da Segunda Guerra Mundial nos campos da Itália. Essa epopéia ficou registrada na memória cultural dos Terena, que relembram os seus heróis no campo de batalha dos brancos. É motivo de orgulho para os Terena comprovar que sua valentia foi reconhecida pelos brancos, até mesmo no estrangeiro” (Baltazar, 2010: 48).

experimentarei uma espécie de composição livre que combina versões que ouvi de alguns anciãos do Ipegue com versões contidas na literatura, referentes a outras aldeias⁶⁹.

Numa festa de 19 de abril de que participei na aldeia Ipegue, observei movimentações prévias ao começo da dança propriamente dita. Cada partido adorna-se num lugar diferente na aldeia. Ao chamado do partido que termina primeiro sua preparação, o outro vai ao encontro num local pré-combinado. Encontrando-se, os dançadores formam duas filas paralelas e começam a marchar pelas ruas da aldeia, realizando um dos passos assinalado pelo cacique da dança. A marcha chega à casa do cacique da aldeia que concede autorização ao seguimento do cortejo. Com o cacique, os dançadores chegam ao pátio onde será executada a sequência de passos.

A dança começa com a caixa percutindo longamente (Altenfelder Silva, 1949: 368) para enunciar o passo do *kohó* (nome em terena para a ave denominada tuiuiú ou jaburu, em português). “É uma caminhada com pés levantados, com passos lentos, corpo dobrado para frente, cabeça baixa, como a ave que sai à procura da presa” (Baltazar, 2010: 41). Aqui “os dançarinos executam passos lentos, mostram-se cautelosos como se estivessem explorando um terreno” (Altenfelder, 1949: 368). Os dançadores estão se aproximando, lenta e imperceptivelmente, do inimigo. O *kohó*, segundo Éder Oliveira, é

uma ave que anda tranquilamente quase sem fazer barulho, mudando um passo por vez. Assim eram os Terena que andavam em fileira sobre o rastro do outro, fazendo com que os paraguaios pensassem que estavam em uma única pessoa. Quando menos os invasores esperavam, já estavam cercados pelos indígenas (Oliveira, E. 2013: 90).

Uma rápida digressão a respeito do movimento de fila: conforme sugeriu Spensy Pimentel em etnografia sobre os Kaiowá, a fila parece constituir um significativo elemento de teorias e estratégias políticas indígenas (Pimentel, 2012: 128). O autor nos lembra que a expressão em português “fila indiana” pode ser considerada uma corruptela do termo norte-americano “*indian file*”, cuja tradução mais precisa seria “fila indígena” (Ibidem).

A expressão norte-americana tem origem na observação de colonos brancos, generalizada e levada ao senso comum, de que os indígenas (e não os habitantes da Índia) vão à guerra andando em fila (todos pisando no rastro de quem vai à frente, ‘para dar a impressão de que por ali, passou um único homem’) (Tylor, 1881: 244) (Ibidem).

O segundo passo do *kohixoti kipaé* marca o encontro com o inimigo, pego desprevenido. “Acordar o inimigo”, como disse Laurindo Silva a Ferreira (2013: 215). “Os índios costumavam

⁶⁹ As versões que mobilizarei da literatura são: aquela pormenorizadamente descrita pelo professor Paulo Baltazar, (2010) baseada por sua vez no depoimento fornecido por Apolinário Lilli à linguista Muriel Ekdahl em 1963; a descrição de Altenfelder Silva (1949), a respeito do Bananal nos anos 1940; as descrição de Cardoso de Oliveira (1976 [1960], 2002), sobre Cachoeirinha nos anos 1950; e as recentes descrições de Jesus (2007) sobre o Limão Verde, Oliveira (2013) sobre o Buriti e Ferreira (2013) sobre Cachoeirinha.

brigar durante a noite e de madrugada”, como disse um ancião a Altenfelder Silva (1949: 324). A caixa muda para a cadência que manterá até o final e o pífano é acionado, passando a dar a melodia. Aqui, conforme pontuou-me Anacleto Lulú, começa a “briga”. A manipulação dos bastões pelos dançadores inclui agora batidas fortes que produzem um som muito característico desta dança.

Cada dançarino se volta, sucessivamente, para o lado externo e interno das colunas. Quando os pares encontram-se frente a frente, no lado interno, acontece a batida na ponta superior do bastão de bambu, feita por cada par de dançarinos, produzindo ruídos que imitam a caça (Baltazar, 2010: 41).

Os dois passos seguintes se diferenciam dos anteriores pela “forma de conduzir o bastão de taquara e pelo número de batidas entre os bastões” (Cardoso de Oliveira, 2002: 157). Vemos um acirramento da disputa, com o progressivo aumento no número dos encontros dos bastões. Segundo alguns dançadores de Cachoeirinha, as diferenças no tipo de batida apontam para uma parte do corpo do inimigo atingida: “paulada na cabeça”, “paulada nas costas” (Ferreira, 2013: 215). Segundo Éder Oliveira, esses movimentos sugerem uma combinação entre ataque e defesa e um uso proeminente da esquiva:

Por isso, o gingado da dança, quando os homens mexem o corpo de um lado para o outro, vem mostrar quando eram recebidos por armas de fogo e tinham que se esquivar da artilharia inimiga. Este gingado, portanto, é descrito sobre como os Terena negavam ou se esquivavam dos tiros da arma de fogo na hora do enfrentamento contra os paraguaios (Oliveira, E. 2013: 90).

Outra rápida digressão, desta vez sobre a esquiva. Lucas Keese dos Santos (2021) reconhece na esquiva (-*jeavy uka*) um movimento basilar do *xondaro jeroky* (dança-luta guarani mbya) e um elemento central das formas de ação política deste povo: “a ação política guarani se centra na potência do engano e da esquiva como processos de *insubordinação contínua contra as forças da colonização*” (Santos, L. 2021: 162). A esquiva, nos mostra o autor, não se confunde com o enfrentamento direto nem com uma fuga deliberada: seria mais como, mantendo uma boa distância, fazer o oponente errar, jogando os movimentos dele contra si próprio (Ibidem: 83). Encontramos aqui uma combinação eficaz entre ataque e a defesa que, guardadas significativas diferenças⁷⁰, nos lembra bastante o gingado do *kipaé*. Tanto o *xondaro jeroky* guarani quanto o *kohixoti kipaé* terena parecem ser corporificações em forma de danças-lutas de uma ciência ou filosofia política indígena. É um saber baseado no movimento de equilíbrio, balanço, oscilação permanente entre termos opostos (ataque/defesa, mesmo/outro, centralização/dispersão). Tentaremos na sessão conclusiva deste capítulo e no capítulo conclusivo da tese avançar sobre este ponto.

⁷⁰ Uma primeira diferença que nos chama a atenção de saída é o fato de que o *xondaro jeroky* parece ter como base a improvisação livre de movimentos feitos pelo dançador, enquanto os passos do *kohixoti kipaé* são previamente estabelecidos e ensaiados, estando a destreza do dançador mais ligada à uma imitação exímia do gingado da ema do que a escolha ou improvisação do passo certo. Há, em todo caso, outras muitas diferenças e aproximações que podem ser feitas em investimentos de pesquisa comparativos futuros.

A parte do conflito aberto parece alcançar seu auge no passo seguinte, em que os guerreiros empunham os bодоques (*xekiye*, em terena) e passam a, sempre compassadamente, produzir os sons a partir deles, simulando atirar flechas alternadamente para o alto e para baixo. É destacado, neste ponto, o contraste entre as armas dos paraguaios (de fogo) e as armas dos indígenas (de madeira). É quando a luta se encaminha para uma resolução, com a morte efetiva dos inimigos. “Arma para matar”, segundo Laurindo Silva (Ferreira, 2013: 215).

As duas partes seguintes encerram a dança. No penúltimo passo, acontece a volta para casa depois da morte do inimigo no combate/caçada. Os guerreiros das duas filas ficam de frente uns para os outros e entrecruzam os bastões no alto, formando um tipo de corredor por baixo do qual, em duplas, vão passando. “Este movimento simboliza a volta dos guerreiros passando por baixo dos cipós no meio da floresta” (Baltazar, 2010: 42). O passo começa com a passagem dos caciques de cada fileira e termina com a passagem dos últimos da fila. O passo final da dança é a declaração de vitória. Os guerreiros se dispõem num círculo e, entrecruzando os bastões, formam uma espécie de estrado. O cacique da dança equilibra-se de pé nele, sendo erguido e homenageado pelos demais dançadores. Lá ele grita “*Honoyo!*” que indica alegria pela vitória na batalha (Ibidem)⁷¹. Muitas vezes, nessa parte, caciques da dança levantam alguma faixa ou bandeira (em geral a bandeira do Brasil). Expectadores também podem ser erguidos e homenageado pelos guerreiros neste momento. Segundo Laurindo Silva, neste passo, o cacique observa a retirada ou a queda dos inimigos: “ele subiu para poder observar o que está longe ou achar onde os inimigos perderam ele” (Ferreira, 2013: 215).

Ciência Política do Concreto

Sugerimos que os estudos etnológicos clássicos sustentavam uma perspectiva sobre a dança da ema similar à perspectiva do SPI. A dança era tratada como uma relíquia, uma sobrevivência da tradicional cultura indígena que decaíra nos tempos modernos. Cardoso de Oliveira, distanciando-se do viés culturalista de Oberg e Altenfelder Silva, produziu uma variante estrutural-funcionalista deste raciocínio. Enquanto o modelo de sucessão de chefia ilustrava a decadência do aspecto vertical da

⁷¹ Creio valer a pena transcrever em nota a descrição integral de Baltazar deste derradeiro passo: “a sétima e a última parte da dança é o momento mais significativo, quando o cacique fica em pé num estrado feito pelo emaranhado dos bastões de bambu de todos os guerreiros, os quais suspendem o chefe na altura da cabeça dos índios para proceder ao brado de ‘Hónoyoooo’, que significa ‘estamos alegres pela vitória’. O grito do cacique acontece quatro vezes, voltado para os pontos cardeais, iniciando na direção norte, de onde vem o calor, seguindo o sentido anti-horário, voltando-se para o poente, conhecido como o final do dia; voltado para a direção sul, que indica a origem do frio, e, finalmente, voltado para o nascente, onde o dia começa para os Terena. Nesta última parte, os dois grupos dançam separadamente, batendo os bastões de forma circular, fazendo movimentos nos sentidos horário e anti-horário, enquanto prepararam o estrado para o cacique, que fica aguardando do lado de fora do círculo fazendo coreografias de demonstração ao público. Cada grupo levanta um cacique, representante das metades alternadas, ou seja, o grupo dos ‘Xumonó’ suspende o cacique ‘Sukrikiano’ e o grupo ‘Sukrikiano’ suspende o cacique ‘Xumonó’. Os instrumentos param de tocar, enquanto os caciques estão suspensos. O movimento continua buscando a direção dos pontos cardeais. Será vencedor o grupo que resistir e permanecer com o cacique na posição inicial.” (Baltazar, 2010: 42-43).

estrutura tradicional idealizada pelo autor (as camadas *naati*, *waherê* e *kauti*), a dança da ema (e outros rituais que estariam em desuso na época, como o *oheókoti* e o *mootó*) ilustrava a decadência do aspecto horizontal (as metades *xumonó* e *sukrikionó*). Nos cadernos de campo, Cardoso de Oliveira rascunhou a seguinte conjectura:

as metades ‘*xumonó*’ e ‘*sukrikionó*’ dividiam igualmente a sociedade terena. Se eram apenas cerimoniais, é difícil se afirmar hoje com segurança. Mas o fato é que elas continuam a habitar a memória coletiva pelo menos como um referencial com alguma significação (mítica, cerimonial?), algo a descobrir... (Cardoso de Oliveira, 2002: 167).

Nas monografias, esta especulação transformou-se num elaborado diagnóstico de mudança social. A “primitiva função” da dualidade *xumonó/sukrikionó* seria delimitar grupos e regular matrimônios, circunscrevendo metades endogâmicas (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 46). A função derivada seria “regular festas”, como com o *kohixoti kipaé*, prescrevendo atitudes dos participantes (Ibidem). Com o desmoronamento da antiga estrutura social, a função principal da dualidade teria desaparecido, restando, em algumas aldeias, “as funções estritamente cerimoniais” (Ibidem: 45) e, em outras, sequer isso, reduzindo-se ao que o autor chamou (sem maiores detalhes) de “mera tradição” (Ibidem: 46). A dança da ema seria uma espécie de fóssil cultural, o testemunho vivo de uma tradição outrora completa e hoje reduzida, quando muito, a um único aspecto funcional.

Queremos aqui experimentar uma interpretação alternativa. Não encontrei, em campo ou na literatura, enunciados indígenas que corroborassem esse diagnóstico e denotassem que a dança da ema era signo decadente, simplificado, opaco de significação. Alguns reclamos intergeracionais, como destacamos acima, diziam respeito ao fato dos jovens não quererem aprender por “vergonha de ser índio” ou ao fato dos velhos não terem “paciência de ensinar”. Mas nenhum deles menciona algo como uma simplificação ou deturpação da dança em si. As reflexões que registrei apontam, justamente, para uma direção oposta: assim como as *estratégias de luta nas retomadas, histórias sobre a luta na guerra, capacidades das lideranças*, entre outras ações e reflexões que comentaremos ao longo da tese, a *dança da ema* foi amplamente exaltada por ser um exemplo da *inteligência, sabedoria, esperteza dos índios*. Ao vestirem-se de ema e executarem seus passos, os Terena parecem estar comunicando uma reflexão, uma ciência, um modo de conhecimento que é próprio e pleno.

Podemos, neste sentido, contra-argumentar o raciocínio de Cardoso de Oliveira parafraseando a objeção de Lévi-Strauss (1975 [1962]) às teorias funcionalistas do totemismo: a dança da ema é boa para pensar. Em outras palavras, podemos considerar que a dança da ema opera como uma ciência do concreto (Lévi-Strauss, 1989 [1962]). Seu material de reflexão são oposições significativas extraídas de distintos planos de relações: ataque e esquiva das táticas guerreiras, predação e fuga do caminhar da ema, bravura e mansidão dos comportamentos *xumonó/sukrikiono*. A sabedoria veiculada pela dança parece residir, não nestes termos duais considerados em si, mas numa hábil, astuta e permanente

oscilação entre eles. Quando vemos os dançadores executarem os passos, notamos um movimento de vai-e-vem, um zigue-e-zague, um balanço, um gingado. Algo que nos coloca diante de um modo indígena de pensar e agir.

Eloy Terena ouvia de seu avô: “ele fala que Terena tem que ser assim, você tem que transitar entre os espaços, nos mais variados espaços, mas ir nesse movimento da ema, observando, olhando, nesse movimento de deslize, pra que não seja pego em nenhuma armadilha” (Ximenes, 2017: 248). É como se a imagem do pêndulo, que sugerimos há pouco perpassar outras ações e reflexões terena, fosse aqui corporificado em movimentos ou passos de dança. Uma filosofia política traduzida numa simulação de combate. Um comentário de Sztutman sobre a comparação de Santos entre o *xondaro* guarani e a capoeira poderia bem ser estendido ao *kipaé* terena: “são danças-lutas forjadas por populações com longa história de subjugação, que precisaram aprender a se esquivar para seguir existindo” (Sztutman, 2021: 13).

Por outro lado, dizer que o *kohixoti kipaé* é uma reflexão não significa afirmá-lo uma mera contemplação, como se estivéssemos destituindo o pensamento da prática. Eloy Terena, baseado numa meditação de Lindomar Terena sobre o confinamento territorial, dedica um denso comentário ao *isonêuti*, traduzido pelo autor como o pensamento terena. O autor sublinha seu caráter necessariamente situacional e aberto ao contexto:

Ele fazia o seguinte questionamento: “como nós, Terena, que erámos dono de tudo isso, ficamos nessa situação?”. Neste pensamento externado por Lindomar fica evidente o seu sentimento de pertencimento ao povo, na medida em que se coloca dentro da análise conjuntural, e procura buscar, a partir do viés coletivo, respostas aos questionamentos. Mas o ponto de partida é o se colocar dentro da situação. Posteriormente, os elementos de alteridades estão presentes a medida que Lindomar busca interpretações do sistema mundo ao olhar a situação Terena. São elementos históricos, econômicos, sociais, políticos e até mesmo de ordem religiosa que são acionados para refletir sobre a situação Terena, mas sempre partindo da condição Terena de ser. Talvez se um sociólogo e até mesmo um economista ouvisse esse discurso, chegaria à possível conclusão de que Lindomar leu as obras de Karl Marx. Ou ainda, um antropólogo, identificasse na análise feita por Lindomar, categorias analíticas próprias de autores que trabalham a análise situacional, como Max Gluckman. Ou mesmo, um historiador chegar a conclusão de que Lindomar capturou as ideias de Eric Hobsbawn. Mas tudo isso não importa. Se Lindomar leu ou não esses autores, fundamentou ou não suas ideias a partir deles. O que vale para os Terena é saber se este pensamento tem correspondência à realidade vivenciada pelas comunidades. Todos os dias, dentro das comunidades, os Terena articulam e rearticulam seus pensamentos, sempre buscando formas e estratégias para atingir seus objetivos, que podem consistir em algo bom para si, ou para seus familiares e até eventual aliado. O pensamento não é fixo, é a todo momento rearticulado a partir de elementos e/ou informações que podem chegar das mais variadas formas de comunicação dentro da aldeia, podendo ser através do rádio comunitário, da mensagem bíblica repassada na igreja da aldeia e até mesmo do canto de um pássaro místico, assim considerado. O pensamento terena não pode ficar preso, confinado somente no seu modo de pensar. Ele precisa ser externado, tornado conhecido, propagado (Eloy Amado, L. 2019: 225-226).

A execução do *kohixoti kipaé* gera muitos efeitos interconectados que extrapolam o ato da dança em si: lembrar os jovens da participação na guerra e da antiguidade da defesa da terra; exhibir e fortalecer a cultura; pensar sobre os animais e seres que habitam o cerrado e o pantanal; aumentar o orgulho de ser indígena; produzir momentos de encontro, alegria e festejo; reiterar ou conferir

prestígio por meio da homenagem final; possibilitar viagens e visitas em apresentações da dança fora da aldeia; preparar o corpo e fomentar coragem para enfrentamentos diversos. Uma passagem – quase não citada pela literatura, diga-se de passagem – da etnografia de Altenfelder Silva parece versar alguns desses efeitos:

O efeito dessas danças sobre os índios é de grande importância. Na opinião dos brasileiros, ‘é preciso ter cuidado com os índios durante o ‘bate-pau’, pois eles ficam muito excitados’. Pudemos realmente observar que na execução dessa dança, alguns Terena que se mostravam humildes e tímidos no contato diário com elementos europeizados da aldeia, assumiam uma atitude de superioridade e mesmo de hostilidade durante a realização do ‘bate-pau’. Um detalhe que mostra essa consciência de grupo dos Terena durante o bate-pau, revela-se no dístico inscrito, em letras de fôrma, nos tambores usados para a dança: ‘Viva os índios’.” (Altenfelder Silva, 1949: 369-370).

Seguindo este registro de observação e o princípio de indissociabilidade entre conhecimento e ação sugerido Eloy Terena, podemos complementar o que dissemos logo acima. A dança da ema é boa para pensar e, logo, boa para lutar.



Imagem 11: Dançadores do *kipe* na aldeia Ipegue em 2018.

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.



Imagem 12: Dançadores do *kipe* em fila, fotografados por Harald Schutz em 1942.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil.

Bloco III

Retornar

Capítulo 8

Trabalhar dentro e fora

Depois seguimos adiante e chegamos a uma nação chamada Chané,[...] pelo caminho achamos muitos campos de cultivo de milho, raízes e outros frutos mais, que ali se encontram frutas e comida todo o ano. Quando eles colhem um roçado, o outro já está amadurecendo e quando este está maduro, já se plantou num terceiro, para que em todo o ano se tivesse alimento novo nas roças e nas casas.

Crônicas de Ulrich Schmidl, século XVI

Movimento é retorno (abertura do bloco III)

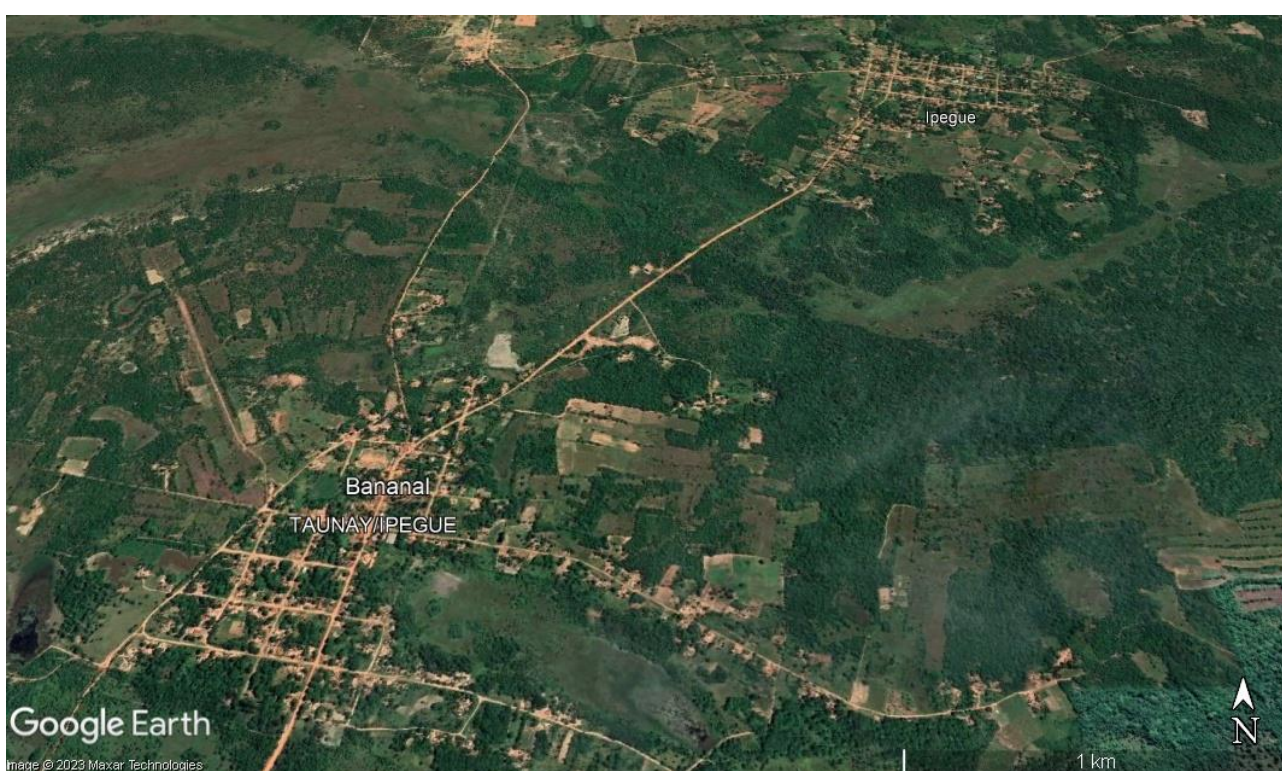


Imagem 13: Caminho entre Bananal e Ipegue em vista de satélite.

Fonte: Google Earth. Consulta realizada em 15/03/2023.

O Bloco II da tese começou com uma sucinta descrição do caminho que liga Campo Grande à aldeia Bananal. Retomemos a rota de onde paramos. A rua principal do Bananal finda na antiga construção da Igreja Católica, onde se bifurca. Indo para a direita, tomaremos outra estrada, que prossegue margeada por cerrado denso. Passada uma ponte de madeira sobre um córrego, uma placa indica que entramos na aldeia Ipegue. Seguindo, as margens da estrada vão sendo habitadas por casas. Se seguirmos em frente, chegaremos ao centro da aldeia, com seus prédios maiores – a escola Feliciano Pio, a caixa d’água, a Igreja Católica, o Mini-Hospital recém-inaugurado. Se, em vez disso, virarmos numa das ruas perpendiculares e seguirmos nela até o final, chegaremos a vilas distanciadas

do centro. Numa delas, passado uma espécie de túnel formado pelo ajuntamento das copas de grandes mangueiras há muito plantadas, chegaremos à casa onde dona Julieta Antônio Pio e seu Celestino Eloy viveram grande parte de suas vidas.



Imagem 14: Centro da aldeia Ipegue em vista de satélite.

Fonte: Google Earth. Consulta realizada em 15/03/2023.

Celestino foi um homem de admirável sabedoria. Era falante fluente de três idiomas (terena, kinikinau e português), exímio agricultor, notório caçador, grande conhecedor das plantas, animais e outros seres do cerrado, minucioso sabedor da geografia, toponímia e história dos territórios indígenas, judicioso conselheiro de lideranças da aldeia, zeloso protetor de sua família. Todo esse conhecimento podia ser atestado quando se lhe ouvia falar sobre suas andanças entre o Ipegue e as diversas fazendas onde morou e trabalhou. Celestino nasceu numa família kinikinau do Pokoó – região tradicionalmente ocupada pelos Terena e Kinikinau, excluída da delimitação oficial feita no começo do século XX, mas incluída nos atuais limites legalmente identificados da TI Taunay-Ipegue. Com o pai e os irmãos, Celestino trabalhava nas fazendas vizinhas e visitava com frequência o Ipegue. Estudou na escola da aldeia em 1939 e na escola do distrito de Taunay em 1941. Nestas visitas, conheceu Julieta, nascida no próprio Ipegue, descendente do tronco Feliciano Pio, fundador e capitão da aldeia por longos anos. Combinado entre as famílias, o casamento aconteceu em 30 de dezembro de 1945 – o jeito de casar antigamente era “fazer o gosto dos velhos”, como me disse certa vez uma anciã terena. Hábil falante de terena e português, fervorosa devota de Nossa Senhora de Fátima,

versada nas tradições xamanísticas, dedicada cuidadora de seus filhos, netos e bisnetos, Julieta foi uma respeitada anciã do Ipegue.

Juntos, Celestino e Julieta passaram boa parte da vida trabalhando em fazendas, nalgumas das quais residiram por períodos variados de tempo, delas retornando para a residência que sempre mantiveram na aldeia. Tiveram 11 filhos, constituindo uma das grandes famílias extensas do Ipegue. Uma dessas filhas é Zenir Eloy, mãe de Vastir, Simone, Luiz Henrique e Glaucineia. Simone, em sua dissertação de mestrado, escreveu sobre o percurso de vida da mãe:

Ela, uma trabalhadora da qual tenho orgulho de ser filha, viabilizou as condições para que eu pudesse estudar até os dias atuais, graças a educação que me proporcionou. É um exemplo de mulher, que soube conduzir sua vida e sua família, norteando-as com o firme propósito de trabalhar muito para vencer os obstáculos. Não fraquejava diante dos problemas. Pessoa dinâmica, não deixava nada para depois (Eloy Amado, S. 2016: 13).

Simone conta que Zenir nasceu numa fazenda onde Celestino e Julieta trabalharam. Estudou no Ipegue “até a quarta série, pois, na época, a escola não ia além disso” (Ibidem: 13). Aos 16 anos, conheceu Simão, filho de Manoel Amado, este fundador da aldeia Colônia Nova. Casou-se aos 17 anos e mudou-se para Campo Grande, onde o marido trabalhava como ferroviário da companhia Noroeste Brasil (Ibidem). Na cidade, nasceram as meninas Vastir, Simone e Glaucineia. Quando estava grávida de Luiz, separou-se e retornou com os filhos para o Ipegue. Com dificuldades para sustentar as crianças através das atividades exercidas nos reduzidos limites da Reserva, Zenir rumou novamente para Campo Grande em busca de serviço. Os quatro filhos ficaram aos cuidados dos avós e tios no Ipegue.

“Reconstruir a vida na cidade não foi fácil, exigia esforço” (Ibidem: 15). Em Campo Grande, Zenir trabalhou muito e em vários serviços: como empregada doméstica, por vezes residindo na casa dos patrões; como camareira de hotel; como cozinheira em indústrias; como cozinheira e vendedora de refeições para entrega. Voltava quando podia à aldeia, para ver os filhos e o restante da família, mas a intensidade do trabalho e a exiguidade de recursos nem sempre o permitia. Em 1999, Zenir decide trazer os filhos de novo para junto de si:

Em 1999, cansada dessa separação dos filhos, e tendo em vista que eu e minhas irmãs estávamos morando no emprego, minha mãe conseguiu dar entrada em um terreno no qual temos casa atualmente. Com a ajuda de meu tio, Ezequiel (meu ex-padrasto), ela conseguiu levantar três peças para onde mudaríamos e moraríamos novamente todos juntos (Ibidem: 15).

Zenir prosseguiu proporcionando o amadurecimento pessoal, profissional e estudantil dos filhos, dessa vez com a família reunida na cidade. Os vínculos com a aldeia eram sempre mantidos e renovados através de periódicas visitas aos parentes, principalmente em épocas de festas e no final de ano. A presença da família na aldeia, que nunca deixou de se efetivar com a mudança para a cidade,

passaria por uma sensível intensificação em razão de nova uma rotina de trabalho, estudo e movimento indígena. Luiz e Simone, depois de terminarem o ensino médio em escolas públicas, ingressaram no ensino superior e, com isso, passaram a participar dos movimentos de estudantes indígenas que floresceram no Mato Grosso do Sul nos anos 2000. Desde a universidade, aproximaram-se dos movimentos de luta pela terra e passaram a acompanhar lideranças em aldeias de toda região. Luiz formou-se advogado e passou a atuar decisivamente junto a comunidades indígenas no estado, algo que redundou na criação do Conselho do Povo Terena e na espiral de retomadas de que falamos do capítulo 4. Depois, começou trabalho como assessor jurídico da APIB, oferecendo valiosas contribuições ao movimento indígena nacional. Ocupa, hoje, a função de Secretária Executivo do Ministério dos Povos Indígenas. Simone também ampliou sua militância e atuação técnica para o nível nacional, formando-se mestre em antropologia. Val tornou-se destacada liderança indígena em contexto urbano e candidatou-se a deputada estadual no pleito de 2022. Tudo isso com o apoio da mãe Zenir e da irmã Glauce, que permaneceram trabalhando e cuidando da família desde suas casas, em Campo Grande e na aldeia Imbirussú.

Passei parte considerável do trabalho de campo percorrendo este caminho entre Campo Grande e Taunay-Ipegue. A maioria das vezes o fiz na companhia dos amigos da família Eloy. A casa de Zenir, na cidade, e a casa de Celestino e Julieta, na aldeia, foram bases seguras que, fornecendo abrigo e apoio, permitiam-me percorrer outros tantos caminhos terena que aparecem nesta tese. Uma inestimável generosidade dos anfitriões que compreendeu, além de hospitalidade e orientação por trilhas para mim pouco conhecidas, também a confiança de algumas de suas histórias, memórias e reflexões.

Uma das tantas lições com eles aprendidas inspira a etnografia deste bloco da tese. Entendi que fazer *movimento*, no sentido de *lutar por direitos e melhorias de vida*, é indissociável de estar em *movimento*, no sentido *sair e retornar* para as aldeias e outros locais. Uma leitura atenta das estratégias e mobilizações descritas no bloco passado terá deixado patente esta indissociabilidade. Franquear a cerca das fazendas para retornar às terras tradicionais, rumar em comitiva para as capitais administrativas para pleitear direitos junto a autoridades, mudar-se para setores periféricos mais próximos das roças e das matas, caminhar segundo o gingado da ema são ações que implicam lutar, mas também mover-se e fixar-se, deslocar-se e estabelecer-se. Pensaremos, pois, em *movimento indígena* numa segunda acepção do termo e, com isso, problematizaremos certas caracterizações e estigmas assimilacionistas que imaginaram os Terena como um povo migrante. Sem perder de vista os *movimentos* tratados anteriormente – veremos até o final da tese que as matérias dos capítulos se cruzam e interpenetram – focaremos daqui em diante outros três *movimentos* muito presentes nas ações e reflexões terena que registrei em campo e visitei literatura: os *trabalhos*, os *estudos* e a *fundação de comunidades* nas cidades.

Trabalhadores

Muitos dos *movimentos de saída e retorno* para as aldeias são motivados pelo que registrei em tantos enunciados terena como *trabalho*. *Sair para trabalhar* em serviços assalariados é algo fortemente presente na vida de quase todas as famílias terena há muitas gerações. São, melhor dizendo, experiências, no plural: *changa*⁷² nas fazendas da região, corte de cana em usinas sucroalcooleiras, colheita de maçã em fazendas do sul do país, emprego doméstico em Campo Grande, comércio em feiras livres em Campo Grande, Aquidauana e Miranda, funcionalismo público (professores, funcionários da Funai, enfermeiros). Estes são alguns dos serviços mais comuns, mas quando se observa quadros ocupacionais registrados na literatura (Cardoso de Oliveira, 1968: 179; Ferreira, 2013: 183) e se conhece mais e mais pessoas terena, vemos que a diversidade é ainda maior. Estas experiências, veremos a seguir, estão envoltas na necessidade crucial de conseguir renda para o sustento básico nem sempre alcançado com as atividades desenvolvidas dentro do limitado espaço das Reservas Indígenas. Mas estão envoltas também em outros desejos e significados que vão além da subsistência e das relações exploratórias de trabalho, focos que a literatura clássica assumiu para pensar a problemática. Tentaremos, neste capítulo, seguir alguns desses significados e motivações.

Sabemos que epítetos pejorativos como “preguiçoso” ou “indolente” são amplamente projetados pelo imaginário colonial sobre povos indígenas. Aqui, o raciocínio “sem fé, sem lei e sem rei”, comentado no capítulo 2, encontra um particular e profícuo campo de aplicação. Ao deparar-se com formas de vida que diferem de certos pressupostos sobre “economia”, “trabalho” e “produção”, o olhar colonial apela para a negatividade ou insuficiência e desenha caracterizações de pessoas “pouco aptas ao trabalho”, “pouco desenvolvidas”, apenas “subsistentes” (Sahlins, 2007). Em todo caso, as imagens sobre os Terena – e certamente sobre vários outros povos – parecem atualizar de maneira muito singular estes estigmas, porque situam este povo no polo oposto ao da “indolência” e “inaptidão”.

O naturalista Francis Castelnau, por exemplo, escreveu no século XIX que “estes índios são muito laboriosos e entretêm com os brasileiros um grande comércio de farinha de mandioca e de arroz; suas lavouras são extensas e muito bem plantadas” (Castelnau *apud* Azanha, 2005: 75). Sugeriu também que “essa gente é bastante industriosa; cria muito gado e possui muitos cavalos. Fazem grandes lavouras de cana-de-açúcar, de milho, de feijão e de mandioca. Cultivam também bastante algodão, com que as mulheres fazem lindos tecidos para vender aos brasileiros” (Ibidem: 75-76). O tamanho e abundância das roças indígenas eram também objeto de frequentes e admiradas

⁷² Modo como são chamados, na região, trabalhos temporários em fazendas.

observações dos cronistas, como o comentário de Schmidl que serve de epígrafe ao capítulo. Analisando relatórios administrativos brasileiros do século XIX, o antropólogo Edgar Carvalho produziu o seguinte comentário:

É interessante notar que os Aruaque, em todos os relatórios citados, aparecem como “civilizadores”, “pacificadores”, agricultores, tecelões, elementos que prestam “valiosos trabalhos”; “contratam-se a toda sorte de serviços” e são referidos a outros estereótipos que reforçam expectativas da sociedade regional em relação a esses grupos, seja para abrir estradas, derrubar matas ou construir fazendas (Carvalho, E. 1979: 47).

Analisando relatórios administrativos posteriores, produzidos pela Inspeção Regional do SPI, relativo ao Posto Indígena Buriti, o mesmo autor observou o seguinte:

Afirma-se que, ao contrário das concepções usuais que valorizam a colonização por elementos nacionais ou estrangeiros de áreas indígenas por estes serem irremediavelmente incapazes de trabalho e progresso, os índios Terena tem se revelado diligentes, produtivos e inovadores como ‘seus parentes japoneses’ e são objetivamente melhores que os alemães ou italianos (Ibidem: 75).

Cardoso de Oliveira, traçando a história da colonização da região, asseverou que

os Terena [...] aparecem como os índios que mais contribuíram à formação do sudoeste brasileiro, seja como produtores de bens para o consumo dos primeiros moradores portugueses e brasileiros naquela região, seja como mão-de-obra aplicada nas fazendas que começaram a proliferar depois da Guerra do Paraguai (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 21).

Em 1955, o antropólogo promoveu uma espécie de mesa redonda com fazendeiros do povoado de Duque de Estrada. O intuito era registrar opiniões a respeito do que chamou de mão de obra indígena:

Todos concordam que o índio não é apenas o braço da região, mas a melhor mão de obra que se possa desejar! ‘Trabalha bem, vive com pouco e é muito obediente’. É verdade – consideram – que nem sempre se pode contar com eles, porque são ‘muito instáveis’: trocam de serviço com facilidade e ‘mesmo quando estão bem empregados basta aparecer um novo tipo de trabalho, ainda que as condições sejam piores, eles abandonam o antigo onde estavam fixos’. E, naturalmente, deveriam estar muito felizes – conforme a ótica regional [...]. Minhas imediatas observações que lhes fiz sobre a utilização, nem sempre adequada, do braço indígena no que diz respeito às condições de seu trabalho e seu justo pagamento (para não dizer, alto e bom tom, pura exploração) receberam um educado assentimento, um tanto contrafeito, de meus surpresos interlocutores (Cardoso de Oliveira, 2002: 173).

Voltaremos ao episódio narrado por Cardoso de Oliveira no final do capítulo para esboçar nossas conclusões. Notemos, por ora, um ponto para o qual o compêndio de fragmentos acima parece apontar: os Terena foram e são amplamente reconhecidos pelos *purutuya* como “indígenas trabalhadores”⁷³. Notemos, por outro lado, que *trabalhador* parece ser, não apenas uma apreciação dos brancos sobre os Terena, mas também uma categoria de autoreconhecimento ou autoafirmação.

⁷³ Uma apreciação que, quero frisar, dificilmente é transposta em enunciações e ações oficiais que reconheçam

Ser trabalhador, gostar de trabalhar, trabalhar muito foram expressões que frequentemente ouvi em campo para elogiar a atitude de alguém ou de si: “ela, uma trabalhadora da qual tenho orgulho de ser filha”, escreveu Simone Eloy Amado (2016: 13); “sou trabalhador, gosto de lavoura”, registrei de uma liderança de Taunay-Ipegue; “muito trabalhador, não bebe e não é crente”, registrou Cardoso de Oliveira de um morador de Cachoeirinha sobre comportamento de um vizinho (Cardoso de Oliveira, 2002: 140)⁷⁴; “era muito precária a situação! Eles não tinham condições. Era diferente daqui: aqui todo mundo trabalha, tem roça”, anotei de uma liderança de Taunay-Ipegue sobre as dificuldades enfrentadas por outro povo indígena em situação de confinamento territorial.

Reparei ser comum, neste sentido, referir-se a determinada pessoa pela atividade profissional que a singulariza, principalmente quando são atividades prestigiosas e importantes para os demais moradores da aldeia: fala-se em “fulano, o ferroviário”, “professor siclano”, “beltrano, aquele que é enfermeiro” etc. Tenho registrado algumas enunciações metafóricas e metonímicas que aludem a condição de trabalhador através de instrumentos de trabalho ou partes do corpo: “bom, isso aqui, quem fundou aqui, foi no pilão, lavourista. É uma colônia’. Colônia Nova. Ficou com nome Colônia”, disse-me Manoel Amado sobre a nomeação da aldeia; “tudo isso aqui era matagal. Foi esse braço direito que roçava tudo”, falou-me uma anciã sobre a abertura da área em que construiu sua casa na aldeia; “esse braço é enxada, esse outro é foice”, disse-me, com bom humor, um ancião sobre seu apreço pela agricultura.

Percebi serem bastante comuns manifestações de pessoas mais velhas sobre o tempo em que podiam trabalhar plenamente: “a gente quer, mas a gente não aguenta mais mexer na lavoura”, “vontade de trabalhar não falta, é o corpo que não acompanha”, “se a gente tivesse força, ainda estaria trabalhando” e expressões semelhantes. Ao mesmo tempo, observei que, contornando limitações do corpo e, muitas vezes, driblando indicações médicas, muitas pessoas de idade bastante avançada persistiam mexendo com suas roças e outras atividades.

Aqui, porém, intervém uma nuance importante. Quando falam de *trabalho* e se dizem *trabalhadores*, as pessoas se referem não apenas a atividades exercidas *fora da aldeia*, pelas quais recebem dinheiro ou salário, mas também a atividades realizadas *dentro da aldeia*, geradoras ou não de renda, algumas das quais qualificadas como *tradicionalis* ou ligadas à *cultura indígena*. Assim, registrei em campo e observei na literatura uma aplicação bastante abrangente da ideia de *trabalho*.

As roças são entendidas como um lugar de *trabalho dos lavouristas, agricultores, roceiros*. Um ancião da aldeia Lagoinha, em entrevista, teceu a seguinte analogia:

efetivamente a histórica e, ainda hoje, imprescindível contribuição indígena para o chamado desenvolvimento do Mato Grosso do Sul. Importante também frisar que isso não significa que setores anti-indígenas não tentem imputar aos Terena, sobretudo em situações de hostilidade aberta, estereótipos ligados à “preguiça”, “indolência” e outros similares (embora esses rótulos negativos nem sempre colem com facilidade, por assim dizer).

⁷⁴ Não ser crente aqui é evocado pelo enunciador com surpresa, porque, como o autor demonstra páginas adiante, não beber e trabalhar muito costumam ser associados aos evangélicos (Cardoso de Oliveira, 2002: 141-142).

O nosso povo, naquela época, não tem profissão. Como é que os índios vivem? Vivem na sua lavoura, plantando todo ano, arroz, feijão, milho, melancia, mandioca, cana. Naquela época, esses córregos aqui perto, são cheios de peixe. Naquela época, caça e pesca. A nossa profissão é mexer na lavoura.

Caciques costumam falar de sua *liderança* como *trabalho*, sublinhando ser um *serviço voluntário, sem salário, coletivo, feito para a comunidade*. Jurandir Lemes, liderança da aldeia Imbirussú, disse-me: “só que a gente trabalha em conjunto, a gente sempre explica como líder daqui, fala ‘olha, vamos trabalhar em conjunto’. Por igualdade, ne? A hora que nós vai fazer um trabalho de roçada, de limpeza, todo mundo vai daqui. Trabalha em conjunto”. Valdomiro Francisco, ex-cacique da aldeia Água Branca, falou-me nos seguintes termos:

Como cacique, nós sofriamos bastante, porque cacique não tem salário. Não tem salário, esse que é o problema. [...] Mas com muito orgulho de trabalhar para o povo, eu nunca passei fome! Nunca passei fome! Muitos reclamam ‘Aah, não tenho dinheiro’. Dinheiro, não se faz nada com ele. Mas tendo amizade com o povo, você tem tudo. Quando fiquei como cacique, o povo vinha, trazia alguma coisa, outro dia não, outro dia sim. Levando a vida, até chegar ao ponto em que entreguei o cargo. Não reclamei, não tenho como reclamar. Porque, se você é daquele trabalho, você é que sabe como trabalhar.

Conversando com uma reconhecida ceramista, registrei a seguinte frase: “não tive estudos, mas Deus me deixou a terra para trabalhar”. Conversando com um xamã da aldeia Cachoeirinha, Cardoso de Oliveira colocou entre aspas o termo “trabalho”: “seus ‘trabalhos’ são procurados, não só pelos Terena, como também pelos ‘civilizados’ de Duque de Estrada e de Miranda (e é bem provável que venha gente de mais longe)” (Cardoso de Oliveira, 2002: 140). Conversando, certa vez, com uma anciã parteira e notória conhecedora do que os Terena chamam de *remédios do mato*, anotei este enunciando:

[...] foi um irmão mais velho dele que tirou a foto, eu cortando o cordão umbilical dele. E são assim meus trabalhos, eu gosto de trabalhar dessa maneira. Então talvez assim, a pessoa está com uma ferida que não sara. Então, a minha avó me ensinou a fazer remédio do mato. Então, eu faço remédio do mato. Principalmente pra bronquite.

Mario Ney Rodrigues Salvador, pesquisador terena cuja dissertação de mestrado constitui valiosa referência sobre o assunto, teceu acurada observação:

Antes de prosseguir no estudo da construção do campo das relações de trabalho Terena, é preciso esclarecer o que estamos entendendo como *trabalho* e *trabalho assalariado*. A definição que trazemos foi formulado através da experiência junto aos Terena tomando como referência o discurso associado a cada um deles. Nesse sentido, a categoria mais ampla de *trabalho* é por eles associada ao conjunto das atividades como um todo. Quando utilizávamos da categoria *trabalho* nos nossos diálogos de entrevista, percebemos que os indígenas o associavam tanto às atividades da economia doméstica quanto aos trabalhos assalariados [...] Nesse discurso eles acionam a categoria “serviço” como variante do *trabalho assalariado*, que pudemos registrar em relatos como: “aqui (na aldeia) está difícil serviço”. “Se não sairmos pra fora não arranjamos serviço”. Ou seja, a changa, o trabalho na usina, as funções nos órgãos do Estado, o trabalho nas fazendas, os trabalhos assalariados em geral se encaixam dentro da categoria “serviço”. As atividades tradicionais, que também estão dentro da categoria trabalho, compõem a

economia doméstica: a pesca, a caça, o plantio das roças, a coleta, o artesanato, etc. (Salvador, 2012: 24-25).

Os usos terena do conceito de trabalho recobrem, pois, um largo leque de atividades. Mas isso não significa, como bem nos mostra Salvador, que seja uma generalização para apagar ou dissolver as diferenças entre as atividades. Pelo contrário: analogamente ao que dissemos acontecer com a categoria *liderança*, *trabalho* parece prestar-se a múltiplas especificações e distinções, tais quais *trabalho com salário e trabalho sem salário, trabalho fora e trabalho dentro da aldeia, trabalho bom e trabalho ruim de ser feito, trabalho de lavourista, de cacique, de parteira, de professor, de cortador de cana* e muitos outros. Traduzir, por exemplo, a prática de *liderar* ou *fazer artesanato* como *trabalho* parece não redundar numa assimilação ou indistinção entre as noções. *Liderar é trabalho*, mas *trabalho voluntário*, diferente do *serviço fora*, pois não se paga com *salário*, mas com o *reconhecimento da comunidade*. *Fazer artesanato é trabalho*, mas um *trabalho tradicional, trabalho com cultura, trabalho ensinado pelos antigos*.



Imagem 15: Oleiro fabricando tijolos, fotografado por Harald Schutz em 1942.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil.

Trabalho, luta e aprendizado

Muitas das experiências de trabalho fora da aldeia foram classificadas como *sofridas*, *duras*, *díficeis* pelos interlocutores da pesquisa: “de modo geral, nós sofremos. E esse sofrimento, eu tenho certeza de que ele vai se transformar daqui para frente em alegria para o pessoal. Porque não pode, né. Povo sofrido tem de ser atendido, tem de ser atendido”, disse-me antigo um professor do Ipegue. Diversos dizeres de moradores terena da Reserva Indígena Araribá (localizada no interior de São Paulo) registrados por Edgar Carvalho (1979) são ilustrativos do que se encontra por toda literatura: “Jorge Maria trabalhava nas fazendas antes de começar a criar. ‘Agora com o bicho-da-seda, não trabalho fora; lá é muito duro; planto um pouquinho de arroz, milho e feijão só para a família”” (Ibidem: 95); “Olímpio enfatiza que ‘é difícil trabalhar para fora: Terena tem que ficar aqui dentro, porque aqui é sua nação”” (Ibidem: 100); “‘ganho Cr\$ 10,00 por dia, mas é muito puxado, se a gente chega atrasado o administrador reclama, paga menos, o que não acontece quando a gente trabalha na terra da gente. Se eu e Leonidia conseguir plantar mais, vou deixar de trabalhar nas fazendas”” (Ibidem: 100-101).

O trabalho externo, nas fazendas, é sempre tido como muito pesado. Hugo, por exemplo, diz que ‘é melhor passar um pouco apertado do que ter de trabalhar fora’. Ciriaco pensa diferente ‘o trabalho fora, na colheita, dá para tirar mais renda, só que carpir e semear é muito duro’ (Ibidem: 98).

Baixos pagamentos, esforço físico excessivo, más condições para saúde, maus tratos dos patrões, necessidade de manter-se afastado da família durante muito tempo aparecem como alguns dos elementos que compõem as experiências de sofrimento e dificuldade. O registro de tais dizeres é antigo. Pessoas mais velhas, ainda hoje, lembram das mazelas sofridas depois da Guerra do Paraguai, quando foram instaladas fazendas na região e quando os indígenas eram considerados *cativos* ou *escravos* (Bittencourt & Ladeira, 2000). José Francisco (apelidado Japão), interlocutor de Altenfelder Silva, narrou os abusos sofridos numa fazenda:

Logo se distinguiu como amansador de potros e, segundo afirma, “ganhando a estima do patrão”. Com a vinda de um novo administrador para a fazenda onde trabalhava, em 1908, afirma Japão que sofreu muitos vexames no trabalho e entrou em conflito com o administrador que o ameaçou de “mandar surrar”. (Segundo afirmam os Terena, os fazendeiros costumavam, como castigo por alguma falta, mandar amarrar os índios a um poste e chicoteá-los). Japão fugiu para Nioaque e engajou-se como soldado (Altenfelder Silva, 1949: 304-305).

Luciano, interlocutor de Cardoso de Oliveira, comparou trabalhos dessa época com a instalação de linhas telegráficas liderada pelo Marechal Rondon: “até o ano de 1907, os índios (Terena) ficaram como ‘cativos’. A vida era muito difícil para nós. O próprio trabalho na Comissão era muito cansativo, mas lá não éramos ‘cativos”” (Cardoso de Oliveira, 1968: 140). Ainda que,

como sugere o enunciado, a situação de *cativeiro* tenha deixado de ser generalizada, condições abusivas de trabalho continuam a aparecer em relatos indígenas posteriores: “meu avô, tem viva na memória os dias difíceis do ‘índio na mão do fazendeiro’. Da situação de servidão, onde se trabalhava pelo prato de comida”, registrou Eloy Terena (Eloy Amado, L. 2019: 150). Cardoso de Oliveira documentou diversas avaliações críticas de trabalhadores indígenas sobre as condições de trabalho a que estavam submetidos, algo sintetizado na preocupação de *não estragar o corpo*: “[Luciano] colimou a grande meta do Terena moderno obtendo um emprego no qual ‘não se estraga o corpo’, pois hoje é servente, efetivo do serviço público federal” (Cardoso de Oliveira, 1968: 143).

[...] como já foi mencionado noutro lugar, o “estragar o corpo” no trabalho constitui uma preocupação muito arraigada entre os Terena; e só o fato de se trabalhar na sombra, como ocorre com o zelador, é suficiente para tornar essa ocupação desejada (Ibidem: 189).

Outra preocupação registrada pelo autor era a falta da carteira de trabalho, que dificultava imensamente a obtenção de bons empregos e justificava o oferecimento de baixos salários pelos patrões (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 128). Cardoso de Oliveira também registrou, em seus diários, a queixa de um morador da aldeia Cachoeirinha sobre a omissão (ou coparticipação, talvez pudéssemos sugerir) do SPI nestas relações exploratórias:

Em conversa com o Tomásio, um Terena de 24 anos, conversador e prestativo, pude tomar conhecimento sobre como o SPI está ausente da ‘política trabalhista regional’, que acaba afetando os índios da reserva. Ainda é a questão da changa e do direito a uma carteira de trabalho assinada. Tomásio reclama da ausência de segurança no recebimento de pagamento, mesmo quando a changa foi acertada ainda na reserva, por ocasião da visita do fazendeiro em busca de mão de obra [...] (Cardoso de Oliveira, 2002: 63).

Em campo, registrei relatos sobre *trabalhos ruins* não apenas ligadas às *changas* nas fazendas, mas principalmente ao chamado *corte de cana* (agroindústria sucroalcooleira), que emprega as chamadas *turmas de trabalhadores* em contratos temporários e pouco remunerados. Recordo da conversa com um estudante terena que me disse não conseguir, após o expediente, fechar as mãos, tão inchadas ficavam pelo manejo prolongo do facão. Relatou-me também a exaustão de jornadas de trabalho longas, o excessivo sol e os problemas respiratórios derivados da poluição do ar ocasionada pelas queimadas da plantação. Nos últimos anos, pelo que vim a saber, o corte de cana tem deixado de ser destino frequente das turmas indígenas de trabalho, em razão da mecanização do corte e colheita da cana-de-açúcar. Recentemente, outro serviço vem ganhando destaque nas saídas coletivas de trabalho, a colheita de maçã em fazendas do sul do Brasil que, embora não seja uma experiência tão cansativa e danosa quanto o corte de cana, segundo me disseram, ocasiona afastamentos mais longos e para locais mais distantes das aldeias.

As pessoas *saem para trabalhar*, segundo muitos destacam, porque *precisam*, porque tem *necessidade*, porque *o trabalho dentro da reserva não garante o sustento*. “Trabalho muito para fora porque preciso”, alegou João Lipú a Carvalho E. (1979: 100). Aqui a maioria dos argumentos terena se avizinham de uma problemática tangenciada desde o começo do capítulo 4. Trabalhos feitos dentro da aldeia (roça, caça, pesca, coleta, criação de animais e outros) não garantem o sustento, não porque – como especula certo imaginário assimilacionista ainda presente em discursos anti-indígenas – haja algum problema intrínseco nelas, como se fossem piores, menos desenvolvidas ou menos desejadas que os serviços de fora, mas porque o espaço delimitado pelo governo como área indígena é pequeno e inviabiliza sua plena consecução. Sobre as roças, uma liderança da TI Taunay-Ipegue, por exemplo, falou-me: “então o campo está pequeno e para lavoura, não tem mais jeito. Agora, quando eu era pequeno, tinha lavoura o bastante porque a população era pouca também. Produzia muito! Aqui nunca faltava produto de roça. Tinha tudo”. Um interlocutor de Cardoso de Oliveira traduziu a mesma questão nos seguintes termos: “[na aldeia] a gente fracassa muito: não há trabalho e há pouco recurso. O mato é bom para roça, mas dá muita formiga na folha e muito tatu na mandioca” (Cardoso de Oliveira, 1968: 145). A pesquisadora terena Daniele Gonçalves, entrevistando liderança da TI Nioaque, registrou o que segue:

Em conversa com o senhor Valdir Miranda, foi-me apontado que “a terra já está muito usada”, de maneira que por falta de maquinários, implemento agrícola é quase impossível viver só da agricultura. “[...] O solo tá muito desgastado, precisa de muito investimento pra conseguir fazer ela volta a produzir... até mexe com a terra, espera ela fica boa, pra dá o tempo pra ela volta a ser boa, até a plantação vinga... demora muito” (Valdir Miranda, relato oral, 2018) (Gonçalves, 2018: 68-69).

Reflexões como estas equacionam um número importante de fatores que, correlacionados, engendram explicações sobre a necessidade de conseguir renda fora: muitos moradores concentrados numa área pequena, o que torna coisas, antes abundantes, agora recursos escassos e disputados; terra que, pelo uso contínuo com menor período de descanso entre uma plantação e outra, não encontra tempo suficiente para voltar a ser plenamente fértil (o que acaba por ser alcançado somente mediante o emprego de recursos e técnicas financeiramente custosas, como o uso de tratores e outros maquinários); alto custo de sementes e outros insumos agrícolas; o desmatamento feito pelos fazendeiros no entorno que impactam as condições de dentro (caças que se afastam, pescas que diminuem pelo assoreamento de córregos e rios, lenha, mel e plantas medicinais que se tornam indisponíveis etc); constantes saídas para fora da aldeia que exigem dispêndios diversos (passagens de trem e ônibus, roupas novas e limpas para não sofrer ainda mais discriminação dos brancos, materiais escolares para ler, escrever, fazer contas e não ser enganado por patrões e comerciantes etc). As seguintes análises, baseadas em explicações terena, nos fornecem bons exemplos dessa cadeia de efeitos:

As reservas atuais, dadas suas óbvias e extremas limitações territoriais, também colocam sérios obstáculos para a absorção econômica dos jovens Terena: como os pais são agricultores, o destino natural seria a lavoura na área do grupo doméstico a que pertencem. Contudo, dadas as condições técnicas das lavouras terena, a absorção de um novo membro não incrementa a área plantada; logo, a alternativa seria a abertura de uma nova área de lavoura em reservas de matas - o que sempre acaba em uma negociação política tensa com o Conselho da aldeia, que em geral não permite novas aberturas, devido ao risco de ficarem sem matas, necessárias para reserva de lenha, material para artesanato e fonte de remédios (cf. Azanha, 1999, 30) (Ladeira, 2001: 41).

Em geral, as roças plantadas pelos grupos familiares não são suficientes para suprir as necessidades das famílias (não só devido ao espaço pequeno para o plantio, mas também devido às demais demandas materiais que fazem parte do cotidiano terena como roupas, pagamento da energia elétrica, passagens de ônibus, etc), por isso muitos homens trabalham nas chamadas changas, que são os trabalhos temporários nas refinarias de cana-de-açúcar da região, enquanto que as mulheres vendem alguns produtos da agricultura nas cidades (viajando quinzenalmente) ou vão trabalhar como domésticas nas cidades vizinhas (Sant'Ana, 2010: 56).

Ao mesmo tempo que versam sobre e protestam contra este difícil estado de coisas, muitas enunciações indígenas exaltam o empenho e o esforço em contorná-lo. *Sair para trabalhar*, nestes casos, aparece muito associado a enunciados que falam de *lutas*, os quais delineamos no bloco anterior da tese. Tal qual vimos acontecer na descrição das retomadas de terra, das incursões para caçar, coletar e pescar em fazendas, das fundações de aldeias, das negociações de lideranças com autoridades e outros movimentos indígenas, o trabalho figura nesta chave como uma estratégia para melhorar a vida diante das condições colocadas pelos *purutuya*. *Não ficar parado esperando, não se entregar, lutar para viver melhor* são expressões que registrei diversas vezes em meus diários: “aí nós viemos para Campo Grande, onde nunca deixamos de lutar, sempre a gente está lutando”, disse-me Leopoldo Vicente sobre sua vinda para a cidade; “como a gente fala, a gente está procurando melhoria da nossa vida”, falou-me o ancião José Francisco, da aldeia Água Branca; “criou na fazenda, quando meu pai trabalhava na fazenda, não é como agora, andamos bastante”, contou-me Manoel Amado, da aldeia Colônia Nova; “andamos por aí para ver se a gente melhora” (Cardoso de Oliveira, 1968: 60) e “saiu da aldeia à procura de ‘melhor colocação’” (Ibidem: 69) foram expressões de interlocutores de Cardoso de Oliveira que creio apontarem para esta mesma direção.

Ademais, muitos dizeres sobre *trabalhar fora* explicitam razões que vão além de uma questão da *necessidade* ou *sustento*. Falamos acima sobre o apreço manifesto por determinada atividade, exercida na aldeia ou fora dela. Quando se tratam de atividades fora, um fator que parece impulsionar muitos, sobretudo jovens, é certo desejo de *aprender*, de *conhecer o novo*, de *saber das novidades*. A literatura abunda em registros que atestam esta vontade de saber. Altenfelder Silva, por exemplo, falando sobre a vida de Domingos Veríssimo Marcos (o *Mihim*), anotou que “atualmente trabalha como pedreiro e ajuda o cunhado na roça. Pretende sair para trabalhar para fora, a fim de, segundo afirma, ‘aprender mais’” (Altenfelder Silva, 1949: 312); sobre Antônio Vicente (o *Pikihi*) assinalou que “começou acompanhar expedições de missionários protestantes, ‘pelo gosto de viajar’” (Ibidem:

307); sobre vontades das mulheres pontuou que “as índias necessitam de vestidos que imitem os vestidos usados pelas mulheres de Taunay e das fazendas vizinhas” (Ibidem: 316).

Cardoso de Oliveira registrou o enunciado de um interlocutor sobre a filha que se mudou para a cidade de Santos, em São Paulo: “ela era muito curiosa... foi para conhecer” (Cardoso de Oliveira, 1968: 140); documentou a alegação de um jovem de Cachoeirinha que se mudou para Aquidauana para experimentar o serviço de padeiro (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 125); notou o interesse de jovens em trabalhar em colônias japonesas:

Excepcionalmente, como no município de Terenos, colônias de imigrantes japoneses têm acolhido jovens terena que oferecem seu trabalho, curiosos de conhecer uma gente tão parecida com a sua, mas com um nível de vida tão alto; esta, pelo menos, é a explicação que alguns desses migrantes de Cachoeirinha nos deram, quando arguidos sobre os motivos que os levaram a procurar emprego em colônias nipo-brasileiras (Cardoso de Oliveira, 1968: 60).

Ladeira, ao reconstituir trajetórias da família Albuquerque, da aldeia Cachoeirinha, registrou enunciados como: “tem que andar pra poder sair, pra aprender as coisas” (Ladeira, 2001: 60); “a justificativa para ir para Campo Grande é trabalhar para poder comprar roupa” (Ibidem: 66); “aí eu falei pro meu pai que eu ia sair um pouco pra fora, pra aprender uma profissão” (Ibidem). Almeida, ao comentar a história de vida de Calixto Francelino, resumiu a questão de maneira bastante pertinente:

A infância e juventude na aldeia se encerraram por volta dos 16 anos de idade de Seu Calixto, quando ele e mais sete primos seus amigos decidiram “fugir” da aldeia para ir trabalhar cortando cana em uma fábrica de pinga de um “japonês” em Aquidauana. Explicou ele: “A gente queria uma roupa bonita, um sapato. Antigamente usava aqueles chapéus panamá, aqueles de couro. Aquele chapéu, eu gostava, né? Falei: ‘vamos embora para lá! Vamos trabalhar!’”. Seu Calixto e o restante do grupo ficaram pouco tempo trabalhando nessa fábrica, tendo decidido logo depois partir para Campo Grande.

Por outro lado, além de uma consequência da restrição territorial, a Changa pode representar uma forma de existir certo trânsito pelo espaço de fora da aldeia; o que parece ser fundamental para entender o significado da saída da aldeia para aquele grupo de jovens terena. Acredito que querer “uma roupa bonita, um sapato, um chapéu de couro”, significa também querer ter acesso a outro modo de vida, ao domínio de outros sistemas de conhecimento, a outros mundos. Por isso insisto em dizer que se, em uma instância, o grupo de Seu Calixto saiu da aldeia para procurar trabalho pelo fato de não serem absorvidos na economia local devido à falta de terra disponível na reserva; em outra, mais próxima ao significado subjetivo da escolha, os jovens decidiram sair (“fugir”) da aldeia por meio do trabalho. Assim, pode-se dizer que a saída da aldeia pela via do trabalho mantém o imaginário da aventura, da mobilidade espacial e do domínio de relações exteriores à aldeia; processos intimamente relacionados com o de construção da masculinidade e da liderança (Almeida, C. 2013: 42-43).

Aqui podemos retomar um ponto importante. Existe uma significativa diversidade nas ocupações exercidas pelos Terena que é valorizada enquanto objeto de aprendizado e estratégia de sobrevivência: “nós pobres temos que fazer de tudo para poder viver”, disse, a Altenfelder Silva, Antônio Vicente, antigo morador da aldeia Bananal (Altenfelder Silva, 1949: 308). Comerciante, trabalhador diarista do Posto Indígena, farinheiro, alfaiate, mecânico, ourives, ferreiro, cerrador,

carroceiro, cesteiro, criador de gado, sapateiro, pedreiro, oleiro foram profissões exercidas no próprio Bananal listadas por Altenfelder Silva (Ibidem: 304-312). Empregados de hotel, operários de construções, empregadas domésticas, barbeiros, sapateiros, ferroviários, trabalhadores braçais da prefeitura, garis, auxiliares de escritório, padeiros, porteiros de cinema e de escola foram profissões exercidas pelos moradores terena de Aquidauana listadas por Cardoso de Oliveira (1976 [1960]: 111). Essa pluralidade de serviços parece ser especialmente destacada nas narrativas de alguns sujeitos indígenas sobre suas vidas, acredito que como forma de destacar conhecimento, acúmulo de experiências, amplitude de vínculos com distintos lugares e pessoas – falaremos no próximo capítulo mais a respeito dessa aquisição de prestígio ligada aos *trabalhos* e aos *estudos*.

Temos dito que experiências de trabalho são motivos para as pessoas movimentarem-se para fora das aldeias. Mas, considerando que muito do que se faz na aldeia é referido como *trabalho* e que as pessoas trabalham, não apenas pela *necessidade*, mas também pelo *gosto* ou *vontade*, podemos afirmar que o *trabalho* é igualmente um motivo para *permanecer* ou *retornar*. Notei que, em algumas avaliações terena comparativas sobre a vida na aldeia e na cidade, um dos elementos mencionados em favor da primeira é a satisfação pela realização de certos trabalhos que não são feitos na segunda. A satisfação com os serviços da aldeia compensaria certos benefícios encontrados na cidade que acabam por não chegar com qualidade às Terras Indígenas por negligência do poder público (maior remuneração, oferecimento de educação, saúde e outras assistências, por exemplo). Uma conversação que travei com Angelina e Leopoldo Vicente certa vez pareceu-me um bom exemplo disto:

- Mas a senhora gosta daqui [Campo Grande] ou prefere o Brejão? – perguntei.
- Olha, se a gente tivesse força, ele tivesse força da gente trabalhar, nós já tínhamos voltado para a aldeia já. Porque lá a vida é melhor, né? A vida aqui é boa, mas... – respondeu Angelina.
- Nós ficamos mais aqui por causa das crianças – acrescentou Vicente.
- As crianças começaram a estudar também. Olha, se a gente tivesse força, nós já tínhamos voltado para a aldeia. Porque lá a vida é melhor, né? Eu gosto de lá. Minha terra, né? – Angelina disse.
- Porque aldeia para nós é muito mais gostoso do que aqui. Porque ali você tem sua vaquinha de leite, criava as galinhas, tocava lavoura direto, nossa, né? Gordura não comprava por causa do porco, porque criava. Tinha de tudo! Não comprava nada. Comia do que plantava – Vicente disse.
- Plantava de tudo lá. Feijão, arroz, mandioca, milho, cana. Até canavial nós tínhamos para fazer melado, rapadura. Até perdia porque ninguém comprava, né? Não tinha onde vender. Meu sogro fazia rapadura, levamos os índios para ir para lá também. Nós tínhamos de tudo. Aqui não, aqui a gente tem que ter desse aqui para comer o que quer, tudo é a dinheiro, né? Lá não, a gente planta, colhe, na hora, a fruta fresquinha. Lá a vida era gostosa para nós. Meu filho mais velho que sente até hoje, falou: “se vocês não tivessem saído lá do Brejão, mamãe, nós tava bem”. Ele sente. Porque ele pegou um pouquinho as coisas que nós começamos a criar – arrematou Angelina.

Mexer com plantação, criar animais, pescar, montar em cavalos, catar frutas, folhas, cascas e sementes (para alimentação, remédio, enfeites) tudo isso são bons afazeres que se consegue somente na aldeia e que fazem as pessoas permanecerem ou retornarem assiduamente. Não foram poucas as vezes em que, visitando uma família da aldeia sabedora de que eu residia na cidade, fui presenteado com frutas e produtos de plantação. Ouvi nessas ocasiões: “isso você não encontra fácil na cidade”

ou “isso é para você lembrar e voltar”. Diversos percursos de vida etnografados por Cardoso de Oliveira mostram este desejo de retorno motivado pelo trabalho. O autor contou, por exemplo, de Simão Vargas, na época morador de Campo Grande, que desejava voltar ao Ipegue para criar animais, depois de malsucedida empresa de abertura de um pequeno comércio na cidade: “atualmente, seu grande desejo é retornar a Ipegue, onde afirma ainda ter sua ‘propriedade’ guardada por uma sobrinha (*nevongé*) e onde tentaria retornar à vida de criador” (Cardoso de Oliveira, 1968: 195). Contou ainda de Elias, nascido em Aquidauana, mas desejoso de voltar ao Bananal, onde seus pais lhe levavam desde criança:

Elias acostumou-se a ir periodicamente a Bananal, onde seus pais mantinham uma pequena roça; pôde, assim, manter relações permanentes com seus parentes aldeados. Mesmo depois de seus pais haverem falecido, Elias continuaria a visitar seus parentes e a cultivar mandioca brava e feijão miúdo na roça da Reserva (Cardoso de Oliveira, 1968: 149-150).

Na seguinte passagem, o autor sumarizou particularmente bem a questão:

Mesmo os Terena razoavelmente empregados nas cidades [...] quando não retornam a ela [aldeia], ficam lamentando não estar trabalhando na *lavoura*. Esse é um ponto significativo, pois mostra o vigor com que a cultura plasma no indivíduo certos padrões que só com muito custo, e em condições singulares, ele perde. Tão sedimentada está a atividade agrícola na conduta do Terena comum, que isso tem dificultado a sua fixação “definitiva” na cidade (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 128).

Noutra passagem, o autor nos diz sobre a preferência dos Terena em combinar trabalhos dentro e fora da aldeia, algo que conformava um padrão:

Preferem vagar de fazenda em fazenda, i.e., ‘changuear’, retornando sempre à aldeia, do que a abandonar e, com sua família, se instalar numa ‘colônia’ qualquer. O padrão de trabalho da maioria desses índios é a combinação da ‘changa’, i.e., do trabalho esporádico para patrões, com o plantio em seus próprios ‘lotes’, na aldeia (Ibidem: 125).

Formulando a assertiva de Cardoso de Oliveira em outras palavras, poderíamos afirmar que uma preocupação central das famílias é que os chamados *trabalhos fora* não sejam mutuamente excludentes com os *trabalhos na aldeia*. É desejável, assim, levar uma vida que concilie, equilibre, combine as *saídas e retornos*, *idas e voltas*. Lembro, neste sentido, de uma Grande Assembleia Terena realizada na TI Cachoeirinha onde uma liderança associou o conceito de autonomia, ali discutido entre os participantes, com a possibilidade de escolha sobre o trabalho: “onde vão trabalhar esses jovens? Autonomia é poder não trabalhar na colheita de maçã, ou no corte de cana”. Outro enunciado terena que creio sintetizar com maestria este intento de equilíbrio são as palavras da antiga liderança da aldeia Limão Verde Lúcio Dias, registradas por Cardoso: “eu sou funcionário público, mas não posso largar de minha enxada” (Cardoso, 2004: 56). Alberto Albuquerque, morador de Cachoeirinha, em entrevista a Ladeira, enunciou outra boa reflexão sobre: “eu com esta idade de 45 anos estou aqui,

saí para fora só para dar umas voltas conhecer o mundo, não é para largar Cachoeirinha” (Ladeira, 2001: 85-86, grifo meu).

Altenfelder Silva conversou com anciãos do Bananal nos anos 1940 sobre os tempos em que ainda não existiam restrições territoriais e escassez ambiental causadas pelos *purutuya*. Com base nisso, o autor sugeriu certa correspondência, dada pelas condições ecológicas do Pantanal, entre a alternância laboral de então (períodos de trabalho nas Reservas, períodos de trabalho nas fazendas) e a alternância laboral de outrora (períodos de fixação nas roças, períodos de expedição de caça e pesca):

quanto ao trabalho nas fazendas vizinhas, regime que, ao que nos parece, perdurará ainda por longo tempo, é preciso que se lembre que os antigos Terena não agiam de forma muito diversa; semeavam eles na estação chuvosa e, na seca, dedicavam-se à caça e pesca. Hoje a caça e a pesca não são mais possíveis pela falta de territórios adequados, e o trabalho nas fazendas vem corresponder, de certo modo, a essas atividades (Altenfelder Silva, 1949: 317-318).

Ferreira, comentando ocupações profissionais dos moradores da aldeia Cachoeirinha, teria identificado nelas uma “tendência à reprodução do modo de vida tradicional, aquilo que os Terena identificam como *kixovoku* ou ‘maneira de ser’ (no qual está incluído o trabalho com roça, por exemplo)” (Ferreira, 2013: 184). A nosso ver, as observações de Altenfelder Silva e Ferreira sugerem, através de contextos etnográficos distintos (Bananal nos anos 1940, Cachoeirinha nos anos 2000) um ponto comum: o modo de vida considerado pelos Terena como *tradicional* ou *indígena* corresponde, não a uma atividade fixa e espacialmente restrita, mas a um movimento, um equilíbrio dinâmico entre o dentro e o fora, entre o que se faz perto e o que se faz longe, entre o conhecido e o novo. Acontece que, depois de certo momento da história, a região em que viviam foi dominada e transformada pela colonização e os Terena passam a lidar com severas limitações e sensíveis dificuldades. O ambiente antes abundante de matas, caça, pesca, roças familiares, caminhos interaldeias etc passa a ser povoado por pastagens para gado, extensas monoculturas, grandes obras de infraestrutura (ferrovias, rodovias, gasodutos, linhas de transmissão energética), densas aglomerações urbanas. Por outro lado, conforme insistimos no último bloco, os Terena sempre lutaram, isto é, nunca se conformaram a esta situação de colonização e confinamento. Os movimentos de trabalho em fazendas e outros locais podem ser considerados, neste sentido, não apenas uma estratégia para continuar vinculados com a terra ocupada pelos antigos, como sugerimos no capítulo 4. São também um caminho para prosseguir com os ditames de boa vida e apreço por formas de agir no mundo consideradas tradicionais.



Imagem 16: Mulher peneirando farinha, fotografada por Harald Schutz em 1942.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil.

Voltemos, à guisa de conclusão, para aquela mesa redonda com fazendeiros mirandeneses organizada por Cardoso de Oliveira. Os discursos registrados sumarizam, segundo autor, uma ótica regional (Cardoso de Oliveira, 2002: 173). Os Terena seriam, aos olhos destes patrões, “a melhor mão de obra que se possa desejar!” (Ibidem). O trecho, ademais, veicula o posicionamento crítico do pesquisador para com a opinião e a ação dos entrevistados. Oriundo de camada urbana altamente escolarizada e inspirado pelas leituras marxistas sobre o campesinato (Ibidem: 39-40) e pelas pesquisas em sociologia das relações raciais levadas a cabo por Florestan Fernandes (Ibidem: 67-68), Cardoso de Oliveira parece querer mostrar, aos entrevistados e aos virtuais leitores do diário de campo, que reprovava o tratamento dos patrões aos indígenas, algo que denuncia como “exploração”.

Esta postura crítica manifestada um tanto impressivamente no diário de campo foi, nas monografias dele resultantes, transformada em elaborações teóricas mais sólidas. O trabalho assalariado seria, para o autor, um dos principais motores do que chama de mobilidade terena, considerada em dois sentidos, um espacial (o deslocamento para fora das Reservas Indígenas) e outro socioeconômico (a inserção no sistema de classes regional) (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 104). Sem condições de se manterem exclusivamente das atividades desenvolvidas nas Reservas Indígenas, os Terena seriam obrigados a sair para trabalhar e se inserir mais e mais na sociedade nacional. Algo que, segundo prediziam as teorias da aculturação, os levariam à assimilação e ao desaparecimento: “podemos concluir que o mercado de trabalho, urbano ou rural, na medida em que atrai o Terena para fora de sua aldeia, está criando condições para sua assimilação” (Ibidem: 126). A Reserva Indígena funcionaria como uma “reserva natural de mão-de-obra” para os capitalistas da região (Cardoso de Oliveira, 1968: 54). Neste prisma, a política assimilacionista, ao transformar compulsoriamente os Terena em trabalhadores, acabaria por destituí-los da condição de indígena:

A rigor, pode-se dizer que mais de 80% dos Terena da Reserva [de Cachoeirinha], tomada para investigação intensiva, são dependentes do mercado de trabalho externo. Esses índices dão uma ideia de como é irrelevante estudar os Terena, grupo com alto grau de integração econômica regional, sem a consideração expressa de sua situação de contato. Tudo os impele para fora (Ibidem: 57-58).

Aqui podemos afirmar que o pesquisador e os pesquisados não estavam em posições tão opostas naquela mesa. Embora em desacordo quanto à valoração e à justiça daquelas relações empregatícias, fazendeiros e estudiosos da aculturação da época pareciam compartilhar de uma mesma matriz de inteligibilidade: nela, os Terena apareciam numa condição de passividade e debilidade diante de forças e relações de produção capitalistas. A observação de Viveiros de Castro contida em resenha sobre livro de Edgar Carvalho (que, embora com muito menos material de campo, segue perspectiva teórica muito próxima aos trabalhos de Cardoso de Oliveira) expressa bem este

ponto: “ficamos em dúvida se a previsão de transformação dos Terena (e demais índios brasileiros) em assalariados sem identidade étnica é uma conclusão científica, um mau agouro ou um *wishful thinking*” (Viveiros de Castro, 1980: 258).

Reparemos, por outro lado, que os empregadores pesquisados diziam que os indígenas eram “instáveis”, pois não se acomodavam às condições de serviço fixadas pelos patrões. Cardoso de Oliveira indicou algo semelhante quando sinalizou uma espécie de perturbação das predições assimilacionistas sobre a transformação dos Terena em trabalhadores camponeses não-indígenas. Mesmo saindo para trabalhar, os Terena continuavam a se reconhecer como indígenas e permaneciam, em geral, fortemente vinculados às aldeias, voltando a elas periódica ou definitivamente para trabalhar em suas roças, cuidar de seus animais, reformar as residências, visitar parentes, participar de festas (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 133-134). Os Terena não se enquadravam bem no modelo exploratório capitalista de trabalho praticado pelos fazendeiros e criticamente teorizado pelos cientistas sociais.

Cardoso de Oliveira tentou dar conta desse desenquadre elaborando uma explicação que, a nosso ver, reitera as premissas do quadro teórico que assumiu criticar. Para o autor, a integração econômica não resultava em assimilação porque ela costumava acontecer em lugares periféricos e estratos subalternos da estrutura econômica regional. Isso redundava em precariedade de vida nas cidades e fazendas e, conseqüentemente, suscitava desejo de retorno à aldeia (Ibidem: 134). Seja caminhando em direção à assimilação, seja afastando-se dela, a mobilidade terena é, nesta chave explicativa, determinada pelas relações e forças de produção capitalistas. É como se os Terena fossem um móbil em inércia, a deriva num oceano revolto representado pelo sistema capitalista regional. O motor do movimento é externo, alheio aos indígenas.

Creio que os dizeres e fazeres indígenas sobre trabalho comentados neste capítulo sugerem uma imagem alternativa ao retrato de trabalhadores migrantes instáveis e passivos. É verdade que, como dizem, os Terena *saem para trabalhar fora* porque *precisam*, porque *não conseguem o sustento na Reserva*, porque *querem melhorar de vida*. Diríamos, usando termos de Cardoso de Oliveira, que a mobilidade terena, de fato, é influenciada pelo mercado capitalista. Mas é verdade também que, embora o assalariamento e o trabalho para patrões sejam algo próprio do mundo *purutuya*, sair para trabalhar, por si só, não é considerado pelos trabalhadores terena ação alheia ou estranha aos costumes indígenas. Vimos que sair para plantar, para caçar, para coletar sempre foi feito – e nunca deixou de sê-lo, mesmo com o esbulho das terras, o confinamento em reservas e a instalação de fazendas e cidades no entorno. É verdade também que as pessoas que saem para trabalhar quase sempre voltam para as aldeias, de diferentes maneiras. Vimos que cuidar de suas criações, visitar parentes, participar de festas, coletar frutas e materiais para artesanato, entre outras ações, são fortes impulsos para o retorno e, uma vez que muitas destas atividades são também consideradas trabalho,

as pessoas retornam do serviço fora para trabalhar dentro (ou saem justamente para retornar melhor, trabalhar melhor na aldeia). Menos do que signos de instabilidade ou errância passiva, estes dizeres e fazeres ligados ao trabalho parecem ser movimentos indígenas, motivados por um motor ou lógica própria. Uma lógica que não se confunde com a lógica dos *purutuya*, mas que parece operar alternada ou simultaneamente com ela – tentaremos destrinchar este ponto no próximo capítulo.



Imagem 17: Roça terena em área de retomada.

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

Capítulo 9

Estudar, saber, traduzir

Imaginados como “bons trabalhadores”, os Terena também foram caracterizados por muitos escritores e administradores como indígenas dispostos à “educação”. O cronista Augusto Leverger, no século XIX, em visita à Missão do Bom Conselho, um dos aldeamentos oficiais implementados pelo Governo Imperial junto aos chamados Fortes (ou Presídios) nas imediações do Rio Paraguai, assinalou:

continua a ser mui satisfactorio o estado da aldêa dos Kinikináos na Missão do Bom Conselho, sob a desvelada direcção do religioso Capuchinho Frei Mariano de Bagnaia. Oitenta e três meninos frequentão com notável proveito a aula de primeiras letras, e vinte a de musica, oito aprendem os officios de Ferreiro e de Ourives, e dous já estão promptos no de Sapateiro (Leverger *apud* Ximenes, 2017: 54).

Taunay, numa famosa passagem das crônicas da guerra, exalta a educação outrora recebida pelo capitão José Pedro no mesmo aldeamento:

sabia ler e escrever, este capitão; mantinha em sua aldêa severa disciplina. Organisara uma escola. de meninos, em que figuravam os seus dous filhos [...] Era digno sob todos os titulos, de obter do governo imperial a confirmação do posto, concedido pelo virtuoso missionario frei Marianno de Bagnaia, sob cujas vistas se educara, na ·aldêa dos kinikinaus do Bom Conselho, além do rio Paraguay (Taunay, 1931: 13).

Altenfelder Silva, num compêndio de histórias de vida de moradores da aldeia Bananal nos anos 1940, comentou o autodidatismo de Antônio Aurélio Miguel:

numa fazenda em que trabalhou, aprendeu a ler; comprou uma cartilha e se esforçou até ‘dominá-la’. Mais tarde, tendo sido enganado numa compra que fez em Miranda, resolveu aprender aritmética; comprou um livro elementar e estudou sozinho. Com o estabelecimento dos missionários em Bananal, Aurélio, que fixara residência na aldeia, começou a aprender na ‘escola dos missionários’ (Altenfelder Silva, 1949: 309).

Sobre a aldeia Bananal, documentos registraram a receptividade das lideranças indígenas para com a instalação da escola no começo do século XX, algo descrito e comentado por Baltazar:

A recepção dos missionários foi marcada por uma intensa movimentação na Aldeia Bananal, devido às propostas apresentadas aos índios. O objetivo da visita às lideranças indígenas era discutir a implantação de uma escola de alfabetização, o que criou uma expectativa positiva. Os índios, então, se prontificaram de construir e auxiliar na moradia para os missionários. Até aquele momento, Bananal não possuía escola, esperando a iniciativa do SPI para a criação de um estabelecimento de ensino segundo o modelo do branco. Enquanto aguardava a permissão de entrada e a construção da escola na Aldeia Bananal, o missionário ficou morando no Distrito de Taunay. Ao mesmo tempo, o SPI providenciava a vinda de um professor brasileiro para tentar impedir a construção de uma escola evangélica em área de sua jurisdição (Baltazar, 2010: 58).

Schaden descreveu, nos anos 1950, a apreciação comparativa dos funcionários do SPI a respeito do desempenho escolar das etnias moradoras da Reserva Indígena Araribá:

O encarregado do Posto Indígena Curt Nimuendajú, do Araribá, queixava-se dos Guarani, os quais mandavam as crianças à escola do posto só nos dias em que se distribuíam aos alunos roupas e alimentos. Note-se, de passagem, que as mesmas queixas não eram feitas com referência aos Terena daquela mesma aldeia: os filhos destes eram assíduos e tinham aproveitamento satisfatório (Schaden, 1974 [1954]: 64).

Nos anos 1950 e 1960, Cardoso de Oliveira assinalou uma estreita conexão entre a educação escolar e o deslocamento de famílias terena para as cidades. Calculou em mais de 50% o índice de alfabetização entre os indígenas habitantes dos centros urbanos, porcentagem que tendia a ser maior em comunidades convertidas ao protestantismo (Cardoso de Oliveira, 1968: 199-203). Documentou também várias falas indígenas sobre a relevância da escola:

É comum ouvirem-se, na cidade, frases como essa: “Quero que meu filho vá para a escola para não ficar atrasado como eu”; “Na escola se aprende a ficar matreiro, ninguém engana mais”; “Eu não volto mais para a aldeia porque a escola não é boa, não ensina o regulamento”; “Vim para a cidade para meus filhos poderem viver num lugar adiantado, com escola que ensina...”. O cuidado com a prole, que é um valor básico para qualquer sociedade, assume nesse contingente terena citadino características novas, quando passa a incluir a instrução escolar como parte desse processo de fazer que seus sobrevivam na sociedade nacional e desempenhem seu papel na continuidade do grupo (Ibidem: 204).

Cardoso de Oliveira conceitualizou a educação escolar como um “valor” para os Terena: uma orientação, preferência ou padrão de julgamento que confere conteúdo e significado às ações e relações sociais (Ibidem: 199). Antes, havia utilizado uma noção semelhante: “padrão de conduta” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 93-94). O autor advertiu, porém, não ser este um valor tradicional e sim moderno, porque resultado do contato com os brancos: “não se tratará, pois, do sistema de valor inerente à estrutura social terena tal como foi reconstituído no primeiro capítulo; mas examinaremos o sistema de valor emergente da atual situação dos Terena migrantes e citadinos” (Cardoso de Oliveira, 1968: 199).

A busca terena pela educação escolar documentada por Cardoso de Oliveira se ampliou nos anos seguintes. Segundo dados da Funai consultados por Ferreira, havia em 2000 cerca de 4.065 estudantes terena matriculados em 38 escolas nas aldeias (26 escolas de 1ª a 4ª série, oito escolas de 5ª a 8ª série e quatro escolas de ensino médio) e 107 estudantes matriculados em instituições de ensino superior (Ferreira, 2013: 356-357). Durante a pesquisa de mestrado, interessado numa reflexão sobre a presença indígena em universidades brasileiras, pude encontrar nos Terena uma situação especialmente significativa em termos numéricos e institucionais: milhares de jovens acessando faculdades da região através de variadas políticas afirmativas (Santos, A. 2016). Meus registros de campo estão repletos de enunciados que, à semelhança daqueles documentados por Cardoso de

Oliveira, expressam a importância da chamada *educação* ou dos chamados *estudos*: “nossa palavra aqui é essa: estudar para vencer” dizia-me um ancião professor do Ipegue; “acho que a educação é o primeiro lugar numa criança” falava-me outra antiga professora do Brejão; “eu sei contar um pouco, na conta ninguém me enrola” enunciava-me uma centenária moradora da aldeia Aldeinha; “único jeito de crescer é o estudo” afirmava-me uma liderança de Taunay-Ipegue; “tem que ter educação de qualidade, para que o povo se levante cada vez mais” pontuava-me um ancião da aldeia Água Branca.

As proposições de Cardoso de Oliveira sobre o assunto nos parecem parcialmente válidas. A ideia de que estudar constitui um importante valor para as pessoas permanece bastante atual. Não me parece, porém, que este seja um valor moderno nos termos do autor: uma consciência puramente importada da sociedade *purutuya* e um mero um passaporte para a assimilação, caminho unidirecional e sem retorno, que finda na dissolução da diferença cultural. Sugerirei, neste capítulo, uma leitura alternativa, retomando alguns dos percursos de professores e estudantes indígenas que acompanhei em minhas primeiras pesquisas de campo.

Professores de Cabelos Brancos

No Brasil, a formação e contratação de professores indígenas para as escolas das aldeias é, em enorme medida, fruto de movimentos que, combatendo o modelo educacional assimilacionista lutaram por uma educação escolar bilíngue e diferenciada. Gestados em experiências alternativas de escolarização intentadas por um conjunto heterogêneo de atores nas décadas de 1970 e 1980, estes movimentos encontraram marco jurídico na Constituição Federal de 1988 e ganharam ainda mais corpo nas décadas seguintes. Engendraram, assim, uma das principais bandeiras das lutas indígenas contemporâneas no país e, ao mesmo tempo, fizeram aumentar o número de escolas, alunos e professores nas comunidades (Grupioni, 2008: 31-32).

É razoável supor, considerando esta datação recente, que tanto professores quanto estudantes indígenas sejam figuras relativamente jovens na configuração geracional das aldeias. Contrastariam, neste sentido, com pessoas mais velhas que, versadas noutros modos de conhecer, não experimentaram saberes escolares ao ponto de se tornarem professores ou mesmo alunos. Esta hipótese certamente encontra validade num amplo número de contextos etnográficos, mas, no caso terena – e seguramente de outras várias populações indígenas – a associação entre a categoria profissional *professor* e a categoria etária *juventude* pareceu-me um tanto mais complexa.

O I Encontro da Juventude Terena, organizado em meados 2012 na aldeia Bananal pelo Conselho Terena, constituiu a primeira reunião de que participei numa aldeia terena. Quase todos os jovens organizadores e participantes eram estudantes de ensino médio ou superior, e muitos atuavam como professores das escolas. Participavam do evento também muitas pessoas mais velhas, alguns

dos quais apenas como espectadores, outros como palestrantes. Lembro que um destes anciãos foi especialmente reverenciado pelo mediador de uma das mesas. Foi anunciado como “o primeiro professor indígena da aldeia Ipegue”. Era Jonas Gomes, na época com 67 anos. Numa conversa travada tempos depois, Jonas falou-me, com acentuado bom humor:

Estou aposentando, já não estou mais em sala e não participo mais das palestras porque, sabe como é que é, a pessoa depois que está fora, ninguém lembra mais. Mas, precisou de mim, eu estou aí. Cabelo branco, mas dá ainda para correr

Professores indígenas de “cabelos brancos”: uma imagem aparentemente contraintuitiva do ponto de vista daquela expectativa de juventude de que falamos acima, mas que creio, não apenas estar largamente presente, como também ser bastante reconhecida e valorizada pelos Terena. Pereira registrou impressão análoga: “em Buriti, mantive interlocução com várias lideranças terena com mais de 70 anos que exerceram o cargo de professor e tinham certo conhecimento do que foi escrito por antropólogos e historiadores sobre eles” (Pereira, 2009: 31).

O enunciado do professor Jonas alude a sua própria senioridade através da marca física. Mas, como temos visto até aqui, há muitos outros índices terena de *reconhecimento* e *respeito* dos chamados *anciãos*, *antigos* ou *mais velhos*: *ser tronco de família*, *ser liderança da aldeia*, *alcançar as histórias dos antigos*, *ser fundador* ou *alcançar fundadores da aldeia*, *saber receber as visitas*, *saber conviver com a família e vizinhos* etc. Estas marcas de prestígio, no caso dos antigos professores, parecem se somar com o pioneirismo nos estudos, ou seja, a vivência como os primeiros a darem aulas e o incentivo a várias turmas de alunos jovens. Pela literatura, podemos encontrar diversas menções a esses antigos professores terena: Angelina da Silva Vicente no Brejão (Gonçalves, 2018: 81), Pedro Victorino na Água Branca, TI Nioaque (Ibidem: 42-43), Lúcio Dias e Pascoal Leite Dias no Limão Verde (Cardoso, 2004: 91), Genésio Farias na Cachoerinha (Ladeira, 2001: 118), Candido Lili, Jair de Oliveira, Joaquim Dias, Sátiro Cândido na Água Branca, TI Taunay-Ipegue (Sebastião, 2012: 60), Armando Gabriel, Reginaldo Sol e Ramão Pinto Alves no Buriti (Almeida, F. 2012: 62).

Dialogando com estudantes da aldeia Brejão, vim a conhecer uma destas professoras antigas e, com isso, travar uma das principais interlocuções da pesquisa. Angelina da Silva Vicente, já dissemos, é a filha mais moça do velho capitão e fundador Francisco Vitorino da Silva. O capitão, segundo Cardoso de Oliveira, aprendeu a ler e escrever em 1919, ao frequentar um mês de alfabetização num quartel em que servia (Cardoso de Oliveira, 2002: 98). Deixou de morar no Brejão apenas por um curto período de tempo: em 1945, já como chefe de aldeia (fora eleito em 1925), passou a trabalhar como porteiro no Grupo Escolar Antônio João na cidade de Nioaque – algo que, segundo Cardoso de Oliveira, não exigira o afastamento da função de liderança, dada a proximidade

da pequena cidade com a aldeia (Ibidem: 96). Em 1955, quando Cardoso de Oliveira o conheceu, Vitorino estava em vias de tornar-se funcionário público do SPI, na função de capataz do Posto Indígena (Ibidem: 93). O antropólogo registrou surpresa e admiração com a figura do capitão Vitorino. Ao mesmo tempo que um conhecedor das tradições terena – vimos que o modelo de sucessão de chefia foi quase integralmente baseado nas informações trazidas pelo capitão –, era também alguém muito experienciado no mundo dos brancos:

Meu informante, capitão Francisco Vitorino da Silva, é uma pessoa bastante atilada, sobretudo para alguém nascido em 1894! Não pela idade propriamente dita, pois não tem mais do que 61 anos, mas pelo fato de pertencer a uma geração considerada “das antigas”... e com tudo que isso pode significar: pouco conhecimento do mundo regional, do idioma português, enfim, da chama vida civilizada. Puro engano! Estou verificando que o homem conta em sua bagagem de experiência interétnica muito mais do que poderia imaginar um etnólogo afoito (não é ele um funcionário público?!) (Cardoso de Oliveira, 2002: 96).

Nascida em 1938, Angelina era pequena quando a família foi morar em Nioaque. Começou a estudar na escola do Posto Indígena na aldeia e, depois, com os irmãos, na instituição em que o pai trabalhava na cidade. Ao concluir as primeiras séries, incentivada por uma professora com quem residiu por um tempo na cidade, prosseguiu com os estudos e fez exame para conseguir a habilitação para dar aulas. Angelina fala que, desde esse tempo, pegou gosto em lecionar: “sempre gostei de dar aula, desde pequena, quando eu estudava em Nioaque, na escola, sempre eu era a preferida das professoras para substituir as que faltavam a aula. No fim, eu fui gostando do serviço”. Angelina tinha apenas 14 anos e ainda morava em Nioaque quando Enoch Alvarenga Soares, *purutuya* encarregado do Posto Indígena, a indicou para assumir o cargo de professora da escola da aldeia. A função antes era exercida pela esposa do encarregado, chamada Jovelina.

Angelina voltou a morar no Brejão, agora como professora. Casou-se com Leopoldo Vicente, eleito, pouco depois, capitão da aldeia. Ao falarmos, capítulos atrás, sobre a capitania de Vicente, a descrição restou incompleta: destacamos apenas as ações dele, ao passo que tanto os seus dizeres quanto os de Angelina nos mostram uma atuação conjunta. Formavam um casal de lideranças. Cuidavam dos filhos – tiveram cinco – e sustentavam sua casa, ele trabalhando na lavoura e na criação de animais, ela garantindo a renda como funcionária pública do Posto Indígena. Ao mesmo tempo, conduziam os assuntos comuns da aldeia, ele como capitão, ela como professora. Vicente rememora o que chama de *melhorias para a comunidade* em seu tempo de chefe: a abertura da atual estrada de terra que liga a aldeia à rodovia federal e, por consequência, à cidade Nioaque; a negociação com os militares comandantes do SPI de 60 cabeças de gado para a aldeia; o incentivo a plantações de arroz nos terrenos do Brejão, propícios para tanto; a abertura do campo de futebol, muito desejado pelos moradores.

Constam também entre as melhorias os avanços na escola. A aldeia passa a ter, com a efetivação de Angelina, uma professora da própria comunidade e oferta regular de aulas – o que não acontecia antes por conta dos afastamentos constantes da esposa do chefe de posto. Quando Angelina começou a lecionar, as aulas aconteciam num prédio improvisado, um grande salão que antes correspondia à enfermaria do Posto Indígena. A sala de aula foi transferida, depois, para uma casa coberta com folhas de bacuri. A cobertura, todavia, não estava em bom estado e, pela escassez dessa vegetação na Reserva, não podia ser reposta: “essa casa era muito acabada, coberta de capim, tudo já estragado. Quando chovia, já não dava para ficar com os alunos ali. Ameaçava chuva, tinha que dispensar os alunos. Depois que eu casei, o Vicente mandou, conseguiu fazer uma casa melhor”, descreveu-me Angelina. O novo prédio tinha paredes de tábuas, chão de cimento e telhas tipo *eternit*. Antes de deixar a liderança, Vicente negociou com autoridades do município a construção de um novo prédio, para funcionar efetivamente como escola. Angelina, porém, não pôde lecionar nele, pois mudaram-se para Campo Grande antes da inauguração.

O conteúdo das aulas, segundo Angelina, seguia o ensino da escola pública de Nioaque. Eram oferecidas as quatro séries iniciais, sendo na época ainda preciso ir para a cidade para fazer o ginásio. Angelina, orgulhosa, conta como vários de seus alunos “passavam direto” no exame de admissão para o ginásio:

Eu tive alunos que estudaram lá, porque eu dava aula de acordo com o ensinamento do grupo em Nioaque, da escola de Nioaque. Então teve alunos que foram fazer prova em Nioaque e passaram. Aquilo foi um orgulho para a diretora da escola, que foi minha professora também. Chamava Odete Villas Boas. Então, os quatro alunos que fizeram prova da minha sala de aula que foram para Nioaque, passaram.

A atuação da professora extrapolava o espaço da sala de aula. Segundo Angelina, faltava “assistência do governo” e para um bom andamento da escola, era preciso “conversar com os pais”, “organizar a comunidade” e “fazer por nossa conta”. A casa de madeira de que falamos acima, por exemplo, foi construída, segundo Vicente, em mutirão pelos moradores. Recursos como material, merenda e uniforme eram custeados pelas lideranças e pelos pais:

Eu sei que foi muito difícil no começo das aulas. Difícil porque não tinha apoio de ninguém. A gente não tinha apoio. Era como Vicente falou, quando começava a trovejar já tinha suspensão das aulas, porque chovia tudo lá dentro. Tudo, tudo foi difícil, até de material, uniforme foi tudo difícil. Nós tivemos que tirar do nosso salário para poder ajudar os alunos. Negócio de material [...] Não tinha merenda. De uns tempos para cá é que começou a sair merenda [...] Era muito difícil, foi realmente difícil trabalhar. Mas continuei firme, não abandonei minha escola, por causa de dificuldade nenhuma. Só sai de lá porque me transferiram. [...] A gente já foi organizando. A gente não ganhava uniforme, como ganham agora. Era comprado. Tudo era comprado. Uniforme, material, tudo era comprado. Os pais entenderam que precisava. Todo mundo. Os pais animados com a gente também, ensinamento das crianças, a gente comprava uniforme. Cada um dava um jeito de costurar, fazer seu uniformezinho.

A escolarização e o domínio da escrita outorgavam a Angelina outra atividade. Repetidas vezes, na ausência do chefe de posto, ficava responsável por escrever os relatórios administrativos encaminhados às instâncias superiores do SPI.

- Porque ela fez muito trabalho dentro da aldeia. Nas férias do chefe de posto, ela que atendia. Todas as coisas lá na falta, ela que atendia. [...] Isso não foi uma vez nem duas vezes – pontuou Vicente.
- Várias vezes eu respondi o expediente do posto lá, porque o chefe entrava de férias. Não tinha outra pessoa para ficar, segunda pessoa era eu. Tinha que responder o expediente. Você tinha que dar conta de tudo que acontecia dentro de mês na aldeia. Tinha o boletim de ocorrência, você tinha que postar tudo o que acontecia. Se houve queima de casa, se houve morte de gado. Naquele tempo ainda tinha gado, né? Ou alguém machucou, cobra picou alguém, tinha que constar tudinho [...] Muita coisa eu aprendi também nessa parte. Tanto como ensinava as crianças, eu aprendia também um pouco – disse Angelina.

O acúmulo de atividades, segundo Angelina, era exaustivo. Angelina permaneceu na função durante 25 anos até ser transferida para uma repartição do Ministério da Agricultura, em Campo Grande. Segundo Vicente, isso aconteceu por conta de um processo de reestruturação administrativa pós-extinção do SPI. A Funai foi alocada do Ministério da Agricultura para o Ministério do Interior e o governo deliberou pela aposentadoria de funcionários indígenas. O casal não aceitou a aposentadoria e Angelina foi alocada do cargo de professora para um cargo na repartição do Ministério da Agricultura na capital, até se aposentar alguns anos depois. A mudança foi motivada, segundo Angelina, também pela procura de melhores oportunidades de serviço e educação para os filhos, já que as escolas nas aldeias ainda não ofereciam o ginásio e o colonial. Residiram em bairros da periferia da cidade, até mudarem-se para a aldeia Água Bonita, fruto da reivindicação de Vicente e outras lideranças, tal qual enunciaremos no próximo capítulo.

As atividades de Angelina como professora são objeto de um duradouro reconhecimento no Brejão: “as pessoas que estudavam comigo aquele tempo no Brejão, até hoje lembram da minha aula. Tudo os velhos, a gente começou assim a conversar com eles, o comportamento das crianças. Até hoje eles lembram. Eles pedem para a gente voltar para lá”. A professora foi recentemente homenageada concedendo o nome para a atual escola de ensino médio da aldeia, que atende a crianças de toda TI Nioaque. Gonçalves, professora indígena da instituição, destacou em sua dissertação trecho do Projeto Político Pedagógico que fala sobre a nomeação:

o nome Angelina Vicente é uma homenagem à primeira professora terena da aldeia Brejão, que mesmo diante de situações precárias, dedicou-se com afinco à educação escolar de toda comunidade, contribuindo para o desenvolvimento da aldeia (*apud* Gonçalves, 2018: 81).

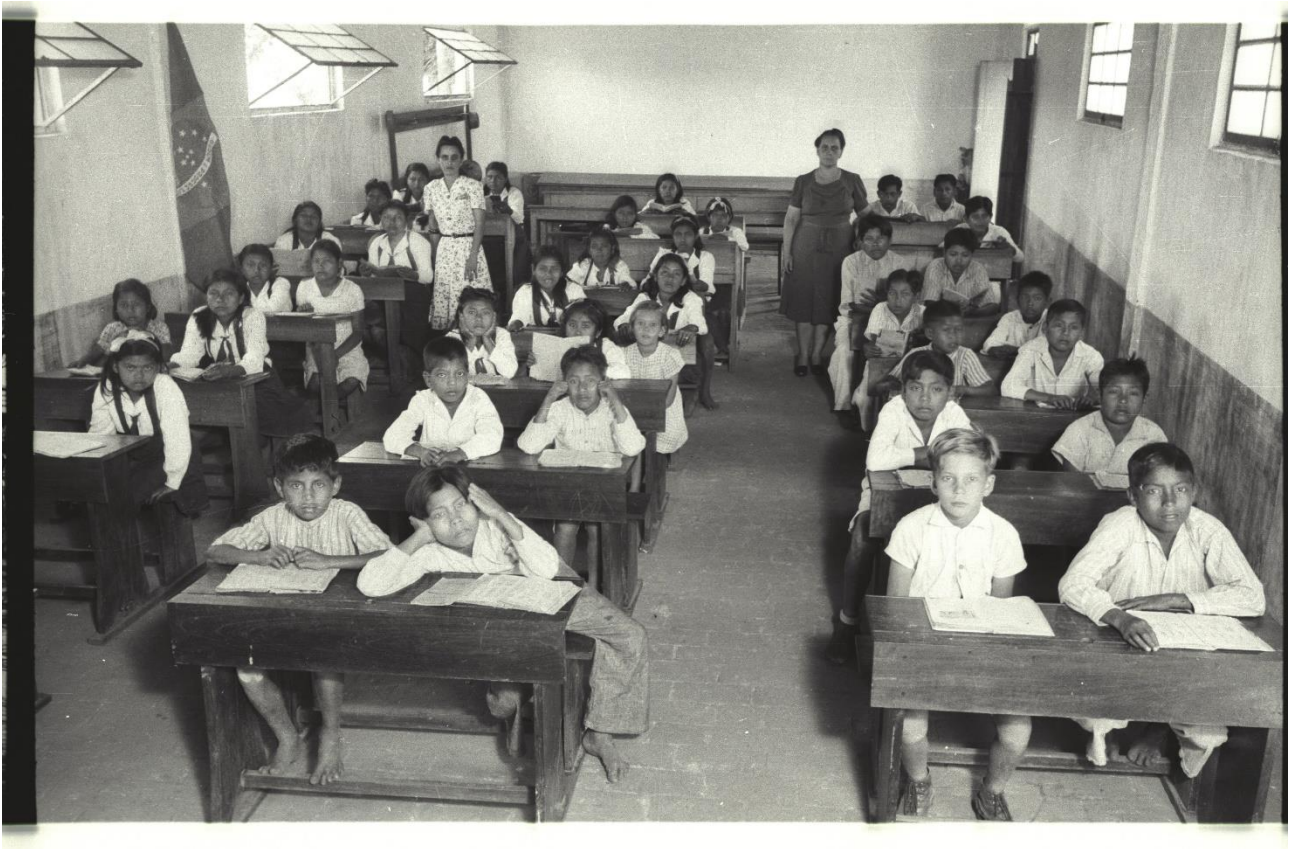


Imagem 18: Alunos da escola da aldeia Bananal, fotografados por Harald Schutz em 1942.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil.

Conversar de igual para igual

Estudar, para os Terena, compreende experiências variadas, algumas muito antigas: estudos em escolas do SPI, em escolas de Missões (católicas, evangélicas), em escolas públicas nas cidades, em fazendas, no serviço militar, nas universidades. Mas, afinal, porque estudar? Conversando com pais, estudantes e professores indígenas, pude ouvir diversos argumentos a respeito.

Em muitos enunciados, os *estudos* aparecem como uma alternativa a alguns *serviços fora da aldeia*. São serviços precários e mal remunerados. *Estudar para não ter que trabalhar no corte de cana ou na colheita de maçã*, é o que muitos jovens dizem. Assim como a procura por *trabalho*, comentada no capítulo precedente, a busca por *educação* ganha muitas vezes um sentido de *luta*, um esforço para *superar as dificuldades* e para *conseguir uma vida melhor*. Nos discursos de estudantes universitários, fica patente a procura por cursos que permitam auferir melhor renda para as famílias e, preferencialmente, permanecer próximo delas, residindo nas aldeias. Isso é possibilitado pela profissão de professor, por exemplo. Conforme escreveu Ladeira: “hoje o estudo é fundamental na

proposta de futuro do Povo Terena, como forma de garantir uma ascensão social e a possibilidade de incursão no ‘mundo dos brancos’” (Ladeira, 2001: 119)⁷⁵.

Ao mesmo tempo, tal qual falamos a respeito das experiências de trabalho, muitos dos enunciados apontam para o desejo de *saber e aprender*. *Estudar* aparece, neste sentido, como uma fonte de novas experiências e conhecimentos. Registrei, durante a pesquisa de mestrado, um elogio do professor Jonas Gomes ao ex-aluno Eloy Terena que sublinha as bem-vindas novidades trazidas nos retornos do menino para a aldeia:

– E o Luíz era bom aluno? – perguntei
– Muito, muito dedicado. Muito, muito. Já veio com esse, parece um talento que Deus deu para ele. Quando ele saiu daqui, que a mãe dele levou para estudar fora, ele sempre voltava com bons ânimos. Quer dizer, é diferente. Trazia para a gente, olha, estou fazendo isso, estou fazendo isso, estou fazendo isso. E hoje nós temos um homem talentoso lá em cima – respondeu-me Jonas.

Registrei enunciados de estudantes universitários que também apontam para esta direção. Mencionamos, capítulos atrás, o projeto Rede de Saberes, que pode ser considerado a principal política afirmativa para indígenas em cursos regulares desenvolvida no Mato Grosso do Sul⁷⁶. Dentre as diversas ações desenvolvidas pelo projeto, duas pareceram-me especialmente valorizadas pelos beneficiários: a organização de periódicos encontros de estudantes indígenas e a criação de uma sala exclusiva para acadêmicos indígenas no *campus* universitário. Estas ações estimulavam a sociabilidade e reunião de jovens que haviam entrado na universidade de maneira relativamente invisível (isto é, sem ter a condição indígena captada por mecanismos de seleção diferenciada) e de maneira relativamente independente entre si (vinham de aldeias e TIs diferentes e, na maioria dos casos, não se conheciam). “Porque como é que a gente vai conhecer pessoas de outra aldeia? Se não fosse o *Rede*, a gente não teria essa oportunidade”, disse-me uma acadêmica da UFMS de Aquidauana. Outro aluno afirmou em entrevista:

O indígena ele sempre esteve envolvido aqui como estudante universitário [...]. Só que a partir do Rede, essa evidência ficou mais visível, você entende? A partir do Rede isso se tornou algo que é registrado. Antes não existia isso. Tinha indígenas na universidade, só que “viviam no anonimato”. Hoje não. Hoje nós temos uma outra realidade [...]. Hoje em dia a gente se reúne [...], nós somos unidos, por conta do Rede.

⁷⁵ A seguinte passagem de Gonçalves também sumariza bem este aspecto: “a escola dentro da Terra Indígena Nioaque é então, a principal instituição para a qual os olhos das comunidades indígenas se voltam ao idealizarem melhores condições de vida para a família e comunidade. Creditam a ela a possibilidade de maior compreensão dos códigos do mundo ocidental, leitura, escrita e compreensão de textos, habilidade em dialogar com os não indígenas, o manuseio de novas tecnologias e, principalmente, a conquista de empregos. A ideia de ‘vida melhor’, para a maioria dos pais, mães e estudantes tem relação profunda com a questão da conquista de estudo e emprego assalariado” (Gonçalves, 2018: 51-52).

⁷⁶ O projeto Rede de Saberes era financiado pela Fundação Ford e visava apoiar a permanência de estudantes em universidades do Mato Grosso do Sul. Descrevi com detalhes o desenho institucional e as ações do projeto em minha dissertação de mestrado (Santos, A. 2016: 18-19, 95-103).

Outra razão para *estudar*, que creio estar diretamente ligada às alegações acima comentadas, é o desejo de *ser reconhecido, ser respeitado, tornar-se alguém na vida*. Conforme registrei em meus diários, os *estudos* são, para muitos, uma forma de *conseguir respeito, reconhecimento, ficar conhecido e famoso*. Estas reflexões apontam para duas direções complementares.

De um lado, há a aposta de que os estudos podem qualificar as relações com os *purutuya*, diminuindo desigualdades e combatendo preconceitos. *Estudar*, conforme registrei em diferentes ocasiões, possibilita *conversar de igual para igual com as autoridades, não baixar a cabeça diante do branco, ter um diploma, conversar olho no olho, falar um português bonito e correto, não ser enganado nas contas, não passar vergonha por ser analfabeto*. Um fragmento da etnografia de Oberg, por exemplo, revela a expectativa de moradores do Bananal de que a educação escolar pudesse produzir igualdade para com os não-indígenas: “a atitude dos brasileiros diante dos Terena era de desdém. Os Terena em geral aceitam a superioridade dos brasileiros, porém afirmam que se eles fossem mais bem educados eles disputariam com os brasileiros em termos iguais” (Oberg *apud* Ferreira, 2013: 355). Altenfelder Silva formulou a questão em termos similares:

a nova geração dos Terena vem se esforçando cada vez mais para aprender, e as escolas do Posto e da Missão, até certo ponto, lhes estão possibilitando esse desiderato. Há ainda a mencionar a grande escola prática representada pela caserna, pois muitos já serviram voluntariamente o Exército. Além do mais os Terena têm consciência de seus problemas e desejam ser tratados em pé de igualdade pelos brasileiros (Altenfelder Silva, 1949: 317).

Creio que uma passagem da recente etnografia da professora terena Daniele Gonçalves (2018) descreve ainda mais acuradamente este ponto:

Os Terena, da Terra Indígena Nioaque, sempre tiveram muito interesse na escola, o senhor João Marques, ancião, morador da aldeia Água Branca, contou que a mudança da sua família, para a aldeia Brejão, por volta de 1952, se deu em decorrência dessa ter escola. Para o pai do senhor João, através da escola os filhos aprenderiam ler, escrever e se relacionar melhor com “os patrões”. Muitas famílias Terena trabalhavam nas fazendas próximas as reservas, então, saber conversar, dialogar com os patrões era algo que poderia se dar através da escola (Gonçalves, 2018: 39).

Uma original e profícua discussão levantada pela etnografia de Eloy Terena nos ajuda a visualizar este ponto por outro ângulo. O autor sinaliza que, além de *purutuya*, outro etnônimo é mobilizado, sobretudo pelos anciãos, para a designar os brancos. É o termo *puxarará* que, no idioma terena, significa algo como “o som produzido pelo trovão” (Eloy Amado, L. 2019: 79). Seu uso para se referir aos não-indígenas está ligado ao temor em relação ao colonizador (Ibidem: 80): “o ancião da aldeia Ipegue, Tio Justo Vicente, revela que antigamente os Terena tinham muito medo dos *puxarará*: quando eles vinham, todo mundo corria para o mato para se esconder” (Ibidem). Com base nesta reflexão, Eloy aponta para uma recente alteração nas relações com os brancos possibilitada, dentre outros fatores, pelo alto índice de escolarização terena:

A superação da situação de dominação requer romper com o paradigma de autoridade expressada pelo *puxarará*. Estevinho afirmou: “esse *puxarará* não tem mais razão de ser, porque não temos medo mais”. No mesmo sentido Elcio corroborou: “se *puxarará* falar, hoje o Terena responde à altura”. A partir dessas frases, é que pude entender outra reflexão deixada pelo professor da aldeia Ipegue, Jonas Gomes, anos atrás durante a pesquisa de mestrado, quando afirmou: “essa geração que está vindo agora, não vai baixar a cabeça para os *purutyê*”. Se por um lado, os professores baseiam suas falas no fato do alto índice de escolarização Terena, pois nos dias atuais, tem-se um grande número de professores, profissionais da saúde, advogados, cientistas sociais, engenheiros e médicos; este fato, aliado à atitude Terena de romper com a cerca da fazenda que o separa de seu território tradicional, proporcionou, além de retomada da sua terra, romper com o paradigma construído em torno da figura do *puxarará* (Ibidem: 227-228).

De outro lado, o *reconhecimento* obtido através da escolarização parece acontecer, não apenas para com as *pessoas de fora da aldeia*, mas simultaneamente para com as *pessoas de dentro*. Se a obtenção de um *diploma* e a aquisição de *sabedoria* trazidos pelos *estudos* visa melhorar *lutas e diálogos* com os *purutuya*, parece visar simultaneamente um reposicionamento das relações com *lideranças e parentes das aldeias*. O retorno dos estudantes que se formam é, frequentemente, um retorno prestigioso, como bem sugere a análise de Simone Eloy:

O incentivo e o apoio para ingressar na universidade vêm dos pais, ou de um irmão mais velho, apoio mencionado principalmente nos momentos de dificuldades, quando pensavam em desistir. O incentivo dos professores da educação básica foi também citado, tendo em vista que a maioria deles é indígena e vivenciou experiências de mudança em suas vidas, que acarretaram efeitos de transformação em suas identidades, decorrentes da formação superior e do prestígio que obtiveram depois disso. Suas identidades foram atualizadas pela forma como passaram a ser vistos por suas comunidades. Por exemplo, os professores graduados são representados como a segunda geração de lideranças indígenas, precedida apenas pelos caciques e vice-caciques. Tal prestígio e a autoridade que revestem esses professores têm seu respaldo na formação universitária. Porém, para se alcançar todo esse dito prestígio é preciso passar pela prova da academia, e mostrar de todas as formas que o indígena é capaz de ter o mesmo conhecimento que os *purítuye* (Eloy Amado, S. 2016: 60).

Vimos que a posição de professora pioneira é, ainda hoje, matéria de reconhecimento para Angelina Vicente na aldeia Brejão. Cardoso de Oliveira, em diferentes passagens de sua etnografia, registrou o respeito adquirido pelas pessoas que haviam estudado e como isso estava relacionado com o exercício de liderança nas comunidades. Discorreu, por exemplo, sobre Olímpio Marques, da aldeia Cachoeirinha:

Olímpio é um índio de prestígio na comunidade, não só por ser sobrinho do capitão Timóteo (pois é filho de uma irmã do capitão), mas também por ser um Terena letrado. É sempre solicitado a substituir seu tio materno (seu ‘*ungó*’) quando este se ausenta da aldeia (Cardoso de Oliveira, 2002: 197).

Falou também da professora indígena da aldeia Aldeinha que, apesar de receber remuneração menor que outras profissões prestigiadas (como ferroviário, por exemplo), era fortemente valorizada pelos moradores:

A profissão que auferia maior prestígio em Aldeinha é, indubitavelmente, a de professora primária, exercida por uma jovem terena [...]. O prestígio dessa profissão advém de ser ela exercida por alguém da comunidade, uma vez que o cargo de professor pertence geralmente a ‘civilizados’ (Cardoso de Oliveira, 1968: 186).

O fragmento sugere que ocupar posição antes exercida, na comunidade, pelos brancos gera grande reconhecimento. Neste sentido, tal qual afirmamos a respeito das experiências de *trabalho*, os *estudos* implicam, não apenas um impulso de *sair da aldeia*, mas também um impulso de *retornar*, posto que voltar como alguém *estudado, formado, bem instruído* é bem visto. “Antigamente tinha o cacique, tinha o Conselho do Cacique e tinha conselho de mulheres, pastor [...]. E agora tem mais um, mais um status social, o acadêmico indígena”, tal qual disse Eloy Terena durante uma palestra (Santos, A. 2016: 102). Inversamente, aquele que saiu para estudar e não retornou, ou aquele que retornou mas, aos olhos dos moradores, não verteu sua formação em benefício da comunidade, é alvo de críticas e cobranças. É comum, neste sentido, as ideias de que determinado professor ou estudante *se acha, só pensa nele mesmo* ou *quer competir com o cacique*.

Ao longo da pesquisa, pude ouvir uma série de apreciações positivas sobre a atuação de Eloy Terena como advogado dedicado à defesa dos direitos indígenas. Na maioria destes enunciados, as lideranças destacavam certa reciprocidade no comportamento do advogado: depois de *sair da aldeia* e *virar doutor, retornou para trazer melhorias para seus parentes*.

Como o doutor Luiz fez. É um parente nosso, estudou e agora está ajudando a gente. Sem ter aquela intenção: “Puxa, esse homem vai embora e não vai ajudar a gente!”. A primeira coisa que ele pensou: “Não, eu vou voltar para o meu povo, tenho de defendê-lo”. E está aqui conosco, como um grande homem (liderança da aldeia Água Branca).

Por exemplo, hoje nós estamos nesse avanço por causa do doutor Luiz. Porque uns dois anos Luiz vem aqui: reunião, reunião, reunião. Hoje está aí aonde está. Por quê? Ele se formou e voltou para essa aldeia, então ele está construindo coisas novas para a gente (liderança do Ipegue).

Nós temos o doutor Luíz. que pulou lá para fora, mas pulou com o pé no chão. É um exemplo para nós (professor do Ipegue).

“Pular para fora com o pé no chão” nos parece ser uma tradução emblemática dos movimentos terena de busca pelos estudos e trabalho. Como temos sugerido até aqui, o conhecimento das leis *purutuya* e outros trâmites burocráticos são parte integrante do exercício de liderança das aldeias. Vimos o quanto a função de professora da comunidade acarretava, para Angelina, tarefas ligadas ao expediente administrativo do Posto Indígena. Atualmente, é comum que os conselhos de aldeia contem com os chamados *secretários* (em geral, professores ou diretores de escolas indígenas) que realizam tarefas burocráticas antes concentradas nas mãos dos encarregados de posto. A certa altura de seu diário de campo, Cardoso de Oliveira documentou uma celeuma entre o jovem Arlindo e seu pai, Ciriaco, então chefe da polícia indígena. Arlindo, a contragosto do pai, exprimia a vontade de

sair da aldeia e indagava os funcionários do SPI (dentre os quais o antropólogo) a respeito da validade de uma certidão de casamento emitida pelo órgão:

sua preocupação com o ‘lá fora’ é evidente. Fora da Reserva há necessidade de estar documentado. Arlindo expressa o senso comum terena. Todos sentem, mas sobretudo os jovens, a falta que faz carregar consigo desde atestado de nascimento, de identidade, carteira profissional, às vezes a de motorista, até mesmo uma certidão de casamento. O status civil lá fora é muito importante (Cardoso de Oliveira, 2002: 198).

Os *documentos, papéis* ou *registros* são elementos muito importantes nos *movimentos de liderança*. Alguns dos mais antigos encontros entre os Terena e os brancos noticiados pela literatura nos apresentam um retrato característico: líderes indígenas, com documentos em mãos, viajando a capitais administrativas (Cuiabá, Rio de Janeiro) para fazer reivindicações para autoridades brasileiras. A passagem na qual Taunay descreve o encontro com o capitão José Pedro durante a Guerra do Paraguai versa também sobre uma carta de recomendação, entregue pelo cronista ao chefe indígena: “afinal consegui a tão almejada distinção [de capitão] depois da viagem que, com alguns de sua tribo, realizou, em 1867, ao Rio de Janeiro. Teve então o ensejo de ir visitar meu Pae a quem levou a carta de recomendação que eu lhe dera” (Taunay, 1931: 13-14). Uma fala de Antônio Muchacho, ancião de Cachoeirinha, documentada por Bittencourt e Ladeira (2000), descreve uma situação semelhante. Os *purutuya* de Miranda fugiram frente ao avanço paraguaio e chefes indígenas assumiram o comando, com o apoio das autoridades do Império:

Não havia mais líder e o povo começou a fugir. Então, *Kali Sini*, da aldeia Cachoeirinha, *Kali Hoopenó*, da aldeia Passarinho, e *Uhaaká*, da aldeia Moreira se juntaram [...] Eles voltaram de Cuiabá com uma carta. *Kali Hoopenó*, *Uhaaká* e *Kali Sini*, todos os três já eram capitães e chegaram todos vestidos de *naati*” (Bittencourt & Ladeira, 2000: 66).

A imagem atravessa os tempos e vemos que os documentos permanecem sendo valiosos para as lideranças em suas lutas: “olhar olho no olho, com documento, carta marcada. É assim que gosto com brancos, porque sem documentos para eles não vale nada”, disse-me, certa vez, uma liderança da aldeia Água Branca. Neste mesmo sentido, Sant’Ana registrou uma espécie de lema de lideranças de uma associação indígena: “pontuo, também, que a estrutura administrativa, tal qual é colocada no estatuto da Associação, segue a tendência e moldes de outras associações, o que sempre fazem questão de frisar: *‘seguimos as leis, os registros’*” (Sant’Ana, 2010: 186, grifo meu). A etnografia de Ferreira descreve um comício eleitoral que parece repetir, muitos anos depois, a cena de líderes terena reivindicando com papéis em mãos: “depois de encerrada sua intervenção, o governador e sua comitiva retiraram-se pela parte traseira do caminhão e, neste momento, as lideranças foram entregar ‘documentos’” (Ferreira, 2013: 343).

Estudar, pois, parece ser algo valorizado porque proporciona não somente um domínio sobre os documentos enquanto produtos, mas certo controle sobre o modo de produção, por assim dizer. Uma liderança apoiada por pessoas estudadas adquire a capacidade de documentar: ganha a habilidade de decodificar e confeccionar registros e, com isso, abre uma série de possibilidades para si e para a comunidade. Anotei, neste sentido, o elogio de uma liderança sobre a participação de estudantes e professores indígenas nas retomadas na TI Buriti:

Um exemplo claro disso aqui no nosso povo é na região do Buriti. Lá quando o pessoal vai, as lideranças tradicionais decidem ir para uma retomada, a escola fecha. Por que fecha? Porque os professores estão conscientes do que a comunidade está fazendo. E uma vez que a escola é fechada e os alunos também vão, os professores acabam fazendo frente. Porque diante dessa luta, os professores são melhor preparados para falar. Numa entrevista, por exemplo, eles têm um conhecimento melhor da língua portuguesa [...] E inclui, nesse conhecimento técnico deles, o conhecimento tradicional, dos anciãos. E aí, automaticamente ele retransmite o que que é a reivindicação da comunidade. Então, acho que é um papel fundamental.

A ideia de “fazer frente” levantada pela liderança indígena parece ser graficamente traduzida no esquema concêntrico proposto por Eloy Terena que projeta, num círculo mais interno, caciques e lideranças, num segundo círculo professores e, num terceiro, acadêmicos (Eloy Amado, L. 2014: 142). As seguintes considerações de Ximenes parecem ir na mesma direção:

É possível perceber, portanto, que se espera dessas novas lideranças algumas características que já eram valorizadas para as lideranças tradicionais: a capacidade de articular parceiros externos e mediar situações de conflito. Nesse sentido, os Terena que passaram pelas universidades tendem a fazer a intermediação entre as comunidades e os *purutuya* com mais facilidade que as lideranças mais velhas. [...] É perceptível que essas lideranças mais novas, por conhecerem melhor os processos burocráticos da sociedade não indígena, auxiliam as lideranças ditas tradicionais a perceber os momentos mais propícios às ocupações e a outras ações ditas de desobediência civil; e os momentos mais propícios à negociação (Ximenes, 2017: 181-182).

Essa almejada somatória entre, de um lado, capacidades de líderes antigos e, de outro, capacidades de líderes novos e letrados parece ser também algo dinâmico e mutável. O prestígio daqueles que voltam diplomados parece ser acompanhado de uma avaliação rigorosa por parte de outros líderes e moradores da aldeia. A avaliação incide principalmente sobre a disposição do jovem estudante em compartilhar aquilo que sabe e em colaborar com os líderes constituídos. A pesquisa de Simone Eloy (2016) produz importantes reflexões neste sentido⁷⁷.

Civilização, com aspas, e um viés de tradução

Nas conclusões de *O Processo de Assimilação dos Terena*, Cardoso de Oliveira discorreu sobre os significados do serviço militar para a juventude indígena da época:

⁷⁷ Um trecho da etnografia de Sant’Ana (2010: 159) também nos ajuda a visualizar este ponto.

O Serviço Militar [...] representa para o jovem terena perspectivas de novas experiências, fornece-lhe um documento que lhe amplia de uma maneira ponderável as possibilidades de conseguir emprego mais estável, de sorte que, finalmente, quando ele retorna à aldeia, a condição de reservista é constantemente fonte de prestígio, sobretudo em relação aos mais novos e às jovens solteiras da comunidade. A esse desejo de viajar e conhecer [...] não poderia ficar isento o jovem terena, sobretudo por ter diante de si a oportunidade de sair da aldeia sem gastar dinheiro com “cama comida e roupa”, como alegam. Para ele, a caserna lhe dá ainda a possibilidade de ser tratado como “civilizado”, igual ao “*purutuya*”. Também a expectativa de instrução, no sentido extremamente prático e moderno de aprender o *regulamento* da vida entre os “civilizados”, isto é, os costumes e as leis da sociedade brasileira, adestrando-se para o convívio interétnico, representa um dos estímulos mais poderosos para o Terena se engajar na vida militar, embora por um tempo curto. Em algumas ocasiões pudemos ouvir nas aldeias, durante discussões, as frases “fulano desconhece o regulamento”, ou “beltrano foi soldado, mas não aprendeu o regulamento”, ou ainda “sicrano apreendeu o regulamento, mas em vez de nos ensinar é o primeiro a brigar”, etc., etc., todas elas referindo-se à condição de reservista como a obrigação do indivíduo ser “mais civilizado”. Por outro lado, a má vontade que os funcionários do SPI manifestam para com os jovens terena reservistas bem revela quanto essa condição faz do indivíduo uma pessoa mais reivindicativa e mais adestrada na defesa dos seus interesses (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 119).

Esta passagem condensa diversos dos elementos de sentido que indicamos estarem envolvidos na procura terena pelos *estudos*: *ter um documento, aprender coisas novas, conseguir reconhecimento, virar liderança, ser tratado igual ao purutuya, defender os interesses da comunidade*. Ela veicula, ademais, uma elaboração discursiva que o autor reparava ser recorrente entre seus interlocutores: “o que nós queremos é aprender o regulamento dos civilizados”, disse-lhe o velho capitão Timóteo, quando indagado sobre os jovens indígenas copiarem um estilo de passeio observado na cidade de Miranda (Cardoso de Oliveira, 2002: 168). Encontramos nos escritos do autor diversas exegeses indígenas articulando conceitos como *civilizado, regulamento* ou *civilização*: “minha mãe dizia que era cedo para acompanhar os civilizados, porque aprendemos o português muito tarde” (Ibidem: 172); “nós não devemos civilizar, é muito cedo para civilizar” (Ibidem: 170); “eu sou de origem Terena, não posso negar a minha raça, mas procuro cada vez mais, um meio de civilização” (Cardoso de Oliveira, 1968: 162); “o mais melhor da escola é ensinar a contar, escrever, e falar com o civilizado” (Ibidem: 170).

A instrução para o Terena significa duas coisas: alfabetização, com o seu consequente credenciamento à pretensão de certas ocupações mais bem remuneradas e de melhor status; e iniciação sistemática no aprendizado do ‘regulamento’ do mundo dos brancos. Se os pais residentes em Aldeinha podem estimular seus filhos ao ingresso na escola, motivados pela formação evangélica que ela duplamente promete (alfabetização e leitura de textos bíblicos, pois a professora é protestante), os pais residentes em Campo Grande induzem seus filhos à frequência escolar, objetivando fundamentalmente proporcionar-lhes maior traquejo no novo meio adotado (Ibidem: 204).

As ideias que da cidade trazem para a aldeia são todas elas orientadas nesse sentido e marcadas por um prestígio só atribuído às coisas superiores e desejáveis: é frequente ouvir entre os jovens aldeados a expressão “aprender o regulamento”, como significando a necessidade que sente o Terena de saber as regras de boa conduta social correntes no meio urbano e credenciadas a ensiná-los a como se comportar em suas aldeias (Ibidem: 125).

Estudar era uma das variantes deste empenho terena em *dominar o regulamento*. Cardoso de Oliveira interpretou este conjunto de enunciados de dois modos. O primeiro viés, que enunciamos no começo do capítulo, traduziu estes dizeres como um “valor moderno” (Ibidem: 199). O desejo de aprender o regulamento dos civilizados era uma espécie de ideologia ou consciência do que se punha em marcha no plano das “relações sociais”, isto é, no “processo de assimilação” (Ibidem). Este valor representaria, portanto, uma espécie de adesão consciente e voluntária dos Terena ao curso civilizatório: “é no cultivo de valores urbanos e alienígenas que o migrante terena se lança na estrada da assimilação” (Ibidem: 205). Por outro lado, o diagnóstico do autor de que os Terena não completavam este curso reverberaria também neste plano ideológico: a incorporação dos “valores modernos” acabava por não dissolver o “sistema de valor” tradicional e a “consciência tribal” (Ibidem: 214).

O segundo viés é tardio (foi elaborado décadas depois, quando o autor revisitava seus primeiros materiais de campo) e diverge bastante do primeiro. Menos do que uma consciência ou ideologia (ideias baseadas no conceito de valor de Firth), o desejo de aprender o *regulamento dos civilizados* é interpretado como um ato de comunicação e compreensão intersubjetiva (a base aqui parece ser a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e a leitura crítica deste filósofo feita por Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel). A sentença do chefe Timóteo supracitada, além de manifestar uma “ansiedade generalizada” entre os jovens terena (Cardoso de Oliveira, 2002: 169), exprimiria também uma “incansável busca de compreensão do Outro (e aqui o Outro é o alienígena que se autoproclama ‘civilizado’)” (Cardoso de Oliveira, 2000: 228). Abaixo reproduzo o comentário retrospectivo feito pelo antropólogo à frase de Timóteo grafada no seu diário de campo:

Na época não dei tanta importância a essa frase lapidar, carregada de sabedoria! Tanto assim que só a registrei no diário, ainda que sublinhada com um forte risco de tinta vermelha, pois já me parecera significativa [...]. O termo “regulamento” apareceria outras tantas vezes em minha etnografia terena, ouvido por mim de bocas mais jovens, o que denunciava refletir a palavra a expressão de uma ansiedade generalizada entre eles, independentemente dos grupos etários em que ela circulava. Lembro-me que o meu auxiliar mais próximo, o Tomásio, mencionou-a algumas vezes. O velho Timóteo e o jovem Tomásio pareciam partilhar a mesma ansiedade! Porém não se tratava apenas de aprender formas de comportamento “civilizado”, como passear em torno ou da Igreja, uma espécie de *footing* que copiavam da cidade. Lembro-me como se fosse hoje (dizem que com a idade a memória remota melhora...) que todas as perguntas que ambos me faziam – Timóteo e Tomásio – referiam-se a formas de falar; e não apenas o falar o idioma português corretamente, mas dizer frases que fossem inteligíveis aos comerciantes circunvizinhos, ao delegado, aos políticos do município, aos eventuais patrões regionais ou cidadãos. Portanto, queriam aprender o idioma cultural! Em verdade, queriam se movimentar com competência no interior do discurso hegemônico. Isso era como tocar no nervo da cultura dominante. Daí a pauta de reivindicações que o velho capitão tinha, quando, ao conversar comigo, dizia: “O mais melhor da escola é ensinar contar, escrever e falar com o civilizado” (Cardoso de Oliveira, 2002: 169-170).

A inflexão realizada pelo segundo enfoque de Cardoso de Oliveira ajuda a esboçar nossa interpretação sobre a questão. Enquanto, no primeiro enfoque, este tipo de enunciação indígena é considerado um sintoma de alienação ideológica, um reflexo passivo do processo assimilatório, no

segundo é mais como um empenho interpretativo, uma reflexão ativa. *Saber o regulamento dos purutuya* é, nesta chave, menos o sinal de um assentimento à marcha civilizatória e mais um esforço de acercamento, compreensão, incorporação estratégica de conhecimentos alheios. Se, num caso, a condição indígena fica encerrada num sistema de valor estanque dito tradicional (a ser diluído ou substituído por um sistema de valor dito moderno), no outro, ela repousa sobre um movimento de trânsito, tradução, transposição entre sistemas.

Outro instrutivo ponto de divergência entre as duas abordagens de Cardoso de Oliveira incide sobre o estatuto da interação entre os sistemas em questão. As teorias e práticas assimilacionistas projetavam um desaparecimento da condição indígena que, como vimos, não se concretizava. Conhecer a *civilização* (*trabalhar fora, estudar, servir ao exército, morar em cidades*) parece, em muitos casos, não apenas não ter entrado em contradição com os valores indígenas como, pelo contrário, muitas vezes tê-los reforçado ou reafirmado. O primeiro Cardoso de Oliveira, crítico das teorias da aculturação em voga, explicou esta persistência indígena como tribalismo, uma reação indígena à assimilação mal fadada, porque esta acontecia em estratos inferiores da sociedade nacional (Cardoso de Oliveira, 1968). O segundo Cardoso de Oliveira deslocou a questão para outro terreno de discussão: de uma crítica sociológica ao culturalismo para uma hermenêutica normativa do campo indigenista. A sentença de Timóteo era matéria de especulação sobre o franqueamento de “abismos semânticos” (Cardoso de Oliveira, 2005: 35), o estabelecimento de “consenso pela via da argumentação” (Cardoso de Oliveira, 2000: 224), a possibilidade de “fusão de horizontes” (Ibidem: 219) entre discursos indígenas e discursos indigenistas.

Neste ponto, nossa interpretação diverge tanto da primeira quanto da segunda interpretação do autor. A apropriação indígena de um conjunto de ideias e práticas chamado *civilização* não nos parece ser (ou dever ser) algo unívoco ou consensual, como sugerem tanto a chave do tribalismo quanto a chave da fusão de horizontes. Parece-nos algo mais permanente e perspectivamente ambivalente. Testemunhamos duas políticas culturais interagindo (Carneiro da Cunha & Cesarino, 2015), as políticas *purutuya* e as políticas terena, e cada uma delas representa um modo de analisar a interação – isso sem contar múltiplos pontos de vistas componentes de cada lado que se entrelaçam complexamente entre si): “há políticas culturais para os índios e há políticas culturais dos índios. Não são a mesma coisa” (Carneiro da Cunha, 2014: 9). São modos de conhecer e comparar que se comunicam e se traduzem mutuamente (Gallois, 2012), cosmologias que se mal-entendem produtivamente (Sahlins, 2008), metafísicas que se equivocam perspectivamente (Viveiros de Castro, 2004), ontologias que se encontram pragmaticamente (Almeida, M. 2013).

Do ponto de vista das políticas coloniais, a empresa de “civilização” do Povo Terena levaria à assimilação e negação do outro. Do ponto de vista das políticas culturais terena, *conhecer a civilização* era alguma outra coisa, que não levou ao desaparecimento de si enquanto indígena. Como

explicar essa frustração do imaginário assimilacionista? Como os Terena pautaram em seu favor as políticas civilizatórias de que foram vítimas? Estas perguntas, de certo modo, atravessam toda a tese. Longe de pretender aqui esgotá-las, quero esboçar uma breve resposta, explorando três situações registradas na literatura.

*

Equívoca sobre as insígnias militares. Muito antes das experiências nos quartéis de que falava Cardoso de Oliveira nos anos 1950, os Terena mantinham relações diversas com forças militares brasileiras. Era comum, desde a criação da Diretoria Geral dos Índios no século XIX, que os presidentes de província concedessem a chefes de vários povos indígenas o título de capitão e peças do uniforme equivalente ao posto (Vargas, 2011: 72). A intenção dos administradores, conforme atestam documentos analisados por Vargas, era meramente “agradar” (as aspas aqui designam termos dos colonizadores) aqueles indígenas “dóceis” e “mansos” que colaboravam com a tarefa imperial de “civilizar” outros indígenas considerados “arredios” e “bravos” (Ibidem: 71-72). Davam aos indígenas a titulação como “brindes”, tal qual faziam com roupas, ferramentas para agricultura e outros objetos (Ibidem: 72). A alcunha de capitão parecia ser entusiasticamente aceita pelas lideranças terena, quando não por elas próprias requerida junto às autoridades *purutuya*.

Concessões parecidas prosseguiram na Guerra do Paraguai. Passado o conflito, outra cena se tornava comum, esta um tanto inesperada pelas políticas civilizatórias. Comissões de lideranças indígenas paramentavam-se com os uniformes outrora cedidos pelo Império e dirigiam-se às capitais para denunciar a invasão de seus territórios e pleitear medidas governamentais a respeito (Ibidem: 89). Os títulos e uniformes militares eram componentes fundamentais do argumento das lideranças, pois serviam para recordar o governo de seus préstimos e cobrar a devida retribuição a eles (Ibidem: 71).

Estes símbolos sofriam, pois, um deslize semântico importante nas mãos dos Terena. De signos de hierarquia e submissão voluntária, passam a ser valorados como emblemas de aliança e reciprocidade com o governo. Para os Terena, participar do projeto civilizatório não parecia resultar numa renúncia de si rumo à integração, pois, através dessa ação, os líderes indígenas agora reivindicavam a recuperação de uma condição essencial de seu modo de vida, as terras tradicionais. A condição de “mansidão” era positivada e enquadrada, pelos Terena, nas suas próprias pautas culturais, segundo assinalou Vargas:

O título e a farda eram as provas que os diferenciavam das outras etnias indígenas e os colocavam em igualdade com os brancos. Tanto é verdade que, para fazer suas reivindicações junto ao diretor dos índios, relatavam a situação da invasão de suas terras e da desorganização destas, em função da referida

guerra. No encontro com o poder, iam revestidos dos direitos de capitão e vestidos como alferes, conotando uma reunião de autoridades (Ibidem: 72).

Desta maneira, os Terena tentavam estabelecer uma troca, entre eles e o governo brasileiro, como forma de pagamento pelos seus serviços prestados. E assim, suas antigas pautas culturais de convívio eram novamente colocadas em prática, ou seja, dominavam quando podiam, aliavam-se quando necessário e também cediam. Moldavam-se conforme a situação que lhes era imposta, sempre expressando uma ação; nesse caso, prevaleceu a segunda maneira, a aliança, ou melhor, por terem-se aliado aos brasileiros, em algumas situações que já foram mencionadas, é que reivindicavam uma atitude das autoridades brasileiras para com eles em relação aos territórios que ocupavam. A sua docilidade, como consta em muitos dos documentos consultados, era mais uma maneira de estabelecerem as suas pautas culturais, não significando sua submissão diante da sociedade envolvente. Registra-se que também se recusavam a aceitar a invasão pelos não índios dos seus antigos territórios (Ibidem: 89).

Lendo sobre os acontecimentos do século XIX, creio ser difícil não lembrar dos registros progressos sobre a relação entre líderes chané e mbayá. Essa relação, dissemos acima, foi usualmente comparada com o feudalismo europeu. Os Mbayá eram vistos como “senhores” garantidores de proteção militar e os Chané/Guaná “servos” que forneciam trabalhos e produtos agrícolas. Porém, conforme analisou Gabriela Freire, para além desta aparente convergência, os escritores noticiavam diferenças significativas entre as realidades que comparavam, o que desafiava o viés colonial da política enquanto coerção e dominação (Freire, 2018: 48). Havia, nas Américas, casamentos entre “senhores” e “servos” e os primeiros acabavam por dever retribuição aos sogros e cunhados que trabalhavam nas suas roças e lhes forneciam produtos agrícolas – os Mbayá davam sobretudo objetos oriundos de assaltos e trocas com fortes europeus, tais quais agulhas, lâminas de ferro, anzóis, facas e pinças (Ibidem). A impressão registrada por Sánchez Labrador era que as visitas dos capitães mbayá às vilas chané/guaná não tinha quase nenhuma utilidade, posto que ofereciam quase tudo que tinham e não retornam nem um pouco mais ricos (Ibidem: 49). Segundo Freire, “a comparação com as relações de vassalagem se complica quando percorremos a extensa lista de bens manufaturados que os Eyiguayegui davam a seus ‘servos’ em troca de produtos agrícolas” (Ibidem: 48). Ademais, os próprios “servos” chané/guaná tinham também seus “servos” e os casamentos com os estrangeiros não eram feitos a esmo: “nobres” chané/guaná se aliavam a “nobres” mbayá, formando uma espécie de entrelaçamento de assimetrias ou distinções, conforme sugeriu Freire em alternativa aos conceitos clássicos de “escavidão”, “servidão” ou “simbiose” (Ibidem: 19-65).

Muitos autores notarem que a posição dos Mbayá parece análoga à posição que vieram assumir os *purutuya* nas dinâmicas chané/guaná da região: “certamente, os Guaná viram na aliança com os portugueses mais vantagens do que aquelas que lhes propiciavam os Mbayá”, pontuou Azanha (2005: 105). Freire indicou uma interpretação semelhante, inspirada na etnografia de Oíara Bonilla sobre o povo Paumari:

Alguns Guaná trocaram, portanto, as visitas à tolderias pelas visitas aos fortes portugueses, oferecendo-lhes seu serviço nessas ocasiões [...] os Guaná podem ter passado a enxergar os portugueses como,

primeiramente, ‘predadores’ muito mais perigosos que os Eyiguayegui e, em segundo lugar, ‘patrões’ que podiam despende cuidados muito maiores que os dos índios cavaleiros (Freire, 2018: 61).

*

Equívocação sobre o futebol. No dia 09 de outubro de 1955, nos vistosos gramados do pátio central da aldeia Cachoeirinha, aconteceria um confronto bastante aguardado pelos moradores da região (Cardoso Oliveira, 2002: 178-180). A equipe de futebol da aldeia enfrentaria a equipe de Duque de Estrada, pequeno povoado habitado por não-índigenas com quem os moradores da Reserva Indígena mantinham estreitas relações. Antes, outras duas partidas haviam sido realizadas, com uma vitória para cada lado, o que fazia daquele encontro um desempate ou “tira-teima” (Ibidem: 178). Os Terena jogariam, não com o time principal, mas com o terceiro time – o diário de Cardoso de Oliveira não esclarece o porquê dessa decisão, apenas indica que era acordada entre os times e deixa entrever que o intuito era equilibrar a disputa (Ibidem: 178-179). A exceção, comunicada pelos Terena apenas na hora da partida, o que motivou protestos dos *purutuya*, era a escalação de um integrante do primeiro time aldeão. Era Alcides, “talvez o mais prestigiado membro jovem da comunidade da reserva, pelo fato de ser o ‘capitão’ e melhor jogador do time de futebol” (Ibidem: 116). O capitão marcou o gol solitário que deu a vitória aos Terena. “O jogo foi um espetáculo de confronto cultural”, exclamou Cardoso de Oliveira ao observar diferenças entre as atitudes dos times (Ibidem: 179).

os vizinhos de Duque [...] jogaram com absoluta seriedade e determinados a descontar a derrota anterior. Ao passo que os Terena, ainda que investidos no projeto de vitória, jogavam com sorriso permanente, rindo quando um deles errava grotescamente [...]. Foi um prazer vê-los jogar. E quando marcaram o gol que lhes deu a vitória foi uma algazarra dentro e fora de campo (Ibidem).

Para o autor, era como se fossem disputadas duas modalidades distintas. Uma delas era a disputa esportiva propriamente dita. A outra era, em suas palavras, um “espetáculo” (Ibidem) e uma “representação quase teatral” (Ibidem: 180). Pela alegria do público e dos jogadores indígenas, poderíamos acrescentar a estas qualificações um sentido de festa. Ou ainda, evocando a distinção evocada por Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem* (Lévi-Strauss, 1989 [1962]: 46-49), poderíamos identificar um sentido de ritual, pois, invertendo a lógica de um puro jogo, que começa com uma simetria entre os participantes para produzir uma assimetria final entre vencedores e perdedores, os Terena estariam produzindo uma simetria entre partes inicialmente desiguais. “Hoje ganhamos nós, amanhã podem ser eles, o bom é que jogamos com eles”, disseram os jogadores terena logo após a vitória (Cardoso de Oliveira, 2002: 180). A partida, para Cardoso de Oliveira, servia como “uma metáfora do sistema interétnico” (Ibidem). Trazia a oportunidade dos Terena equalizarem as habitualmente desiguais relações dos moradores de Cachoeirinha com os comerciantes e patrões de Duque de Estrada (Ibidem: 66): “querem mostrar ao seu público interno (seus patrícios) e ao externo

(os vizinhos de Duque de Estrada) que estão à altura deles, são também ‘civilizados’, conhecem as regras e podem jogar de igual para igual – e ganhar”, sintetizou Cardoso de Oliveira (Ibidem: 180).

O pesquisador evoca ainda uma situação em que ele mesmo fora objeto desta teatralização ou ritualização do sistema interétnico. Recebendo comentários elogiosos dos outros jogadores de que jogava “direitinho” e tendo marcado dois gols naquela partida, o funcionário do SPI percebera que a defesa não estava entrando firme nele: “perguntei por que não tinha usado os ombros contra mim, deslocando-me licitamente para impedir o gol. O zagueiro logo respondeu: ‘mas é para entrar firme doutor?’. ‘Claro que sim’, respondi. Desde então não marquei mais nenhum gol...” (Ibidem: 178).



Imagem 19: Times de futebol de Cachoeirinha e Duque de Estrada, fotografados por Harald Schutz em 1942.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil.

Porém, pelo que se depreende da descrição, seria enganoso pensar que cada equipe encarnava exclusivamente uma das modalidades descritas acima (jogo x ritual). O time dos brancos parecia assumir uma “busca compulsiva pela vitória” (Ibidem: 179). Mas o time terena parecia abraçar, simultaneamente, as duas naturezas do evento. Os jogadores indígenas receberam seus vizinhos com respeito e alegria, como numa boa festa; ao mesmo tempo, mostraram destreza no jogo, no *regulamento* dos visitantes. “A nossa moçada aprendeu bem o regulamento, estão sabendo mais do que a gente de Duque”, proferiu, orgulhoso, o capitão Timóteo (Ibidem: 180). É como se os Terena

ganhassem o jogo duas vezes, não apenas pela vitória estrita segundo as regras dos *civilizados*, mas também pela transposição do jogo segundo regras de um ritual ou festa, tais quais outros tantos eventos costumeiros nas aldeias (bailes, *kohixoti kipaé*, festas de santo). Esse aspecto de simultaneidade poderá ficar mais evidente na cena descrita a seguir.

*

Equívocaçãõ sobre o português. O episódio se passa numa mesa de jantar na aldeia Cachoeirinha nos anos 1990. A família anfitriã recebia um velho conhecido comerciante *purutuya* da cidade de Miranda (Ladeira, 2001: 147). O pai da família é uma liderança prestigiada tanto na aldeia quanto fora. Elegeu-se, a certa altura da vida, cacique da aldeia e, depois, vereador pelo município (Ibidem: 149). Maria Elisa Ladeira, que nos narra a história, reconhece que, apesar de acumular décadas de interlocução com aquela família extensa, fazia um julgamento errôneo até o começo da pesquisa de doutorado. Supunha que o líder falava somente o português quando, na verdade, ele havia aprendido a língua apenas aos 11 anos, sendo, portanto, falante fluente do idioma terena. A suposição decorria da observação de inúmeras manifestações públicas da liderança feitas exclusiva e habilmente em português. Em sua casa, a comunicação era ligeiramente diferente: “durante as refeições em que sentávamos todos, sua mulher e seus seis filhos, ao redor da mesa, [a liderança] sempre se dirigiu aos filhos ou à mulher em português; seus filhos como sua mulher sempre se dirigiam a ele em terena” (Ibidem: 147).

Certa altura da noite em que a família recebia o comerciante mirandense, o visitante perguntou algo para um dos filhos da liderança. O menino respondeu-lhe em terena. O comerciante disse, meio que rindo, que queria entender a resposta e o menino a repetiu em terena. O pai interveio: “ele não entende, é branco, fala em português”. O menino insistiu: “ah tá mentindo! Ele entende sim”. O comerciante solicitou: “ah, não entendo! Fala para mim em português, não estou entendendo” (Ibidem: 147). A liderança explicou o ocorrido para Ladeira: “Ele (seu filho) falava no idioma, ele pensava que o certo é igual eu que falo em português com ele (mas entendo o terena). Agora que ele tá falando português, ele tá sabendo que a pessoa não entende, mas pra ele era igualzinho a ele” (Ibidem: 148-149). O episódio sumariza algumas das teses de Ladeira:

O espanto [do jovem filho] é grande ao perceber que na ‘situação de contato’, as duas línguas ocupam posições distintas. O terena sempre domina o português mas o *purutuya* não domina a língua terena. Sem dúvida, esta situação poderia se aplicar àquela referida por Heredia: ‘No início as crianças não distinguem línguas autônomas mas sim formas de comunicação, que elas associam a situações ou locutores diferentes’ (1989:192). É lógico que [o jovem filho] sabe que existem terenas e *purutuyas*, que existe o universo da aldeia e o universo da cidade, mas estes dois universos não são concebidos como excludentes. Muito pelo contrário, são vistos como complementares, onde os Terena alternadamente transitam (Ibidem: 148).

A autora sustenta que os Terena experimentam um bilinguismo estável entre seu idioma e o português (Ibidem: 144). Isso não é fruto simplesmente da situação de contato, mas de uma política linguística muito particular (Ibidem: 118). A política linguística terena, segundo Ladeira, coloca questões para o ideário nacionalista que presume unicidade e correspondência entre língua e identidade (Ibidem: 115-116). O sinal diacrítico ou marca distintiva seria, não a própria língua considerada como elemento endógeno e essencial, mas a capacidade de transitar habilmente entre ela e a língua dos outros: “o Terena sempre domina o português mas o *purutuya* não domina a língua terena” (Ibidem: 148). O aprendizado do menino, naquela situação, parecia incidir justamente sobre este ponto: dava-se conta que a comunicação alternada que tinha com os pais em casa e com os professores na escola não era natural nem generalizada, mas resultado de uma intenção, uma habilidade, uma política de seu povo. No caso do português, trata-se não apenas de uma língua estrangeira, mas de uma língua hegemônica, enunciada em contextos de relação desiguais, o que faz dessa competência comunicativa um instrumento, tanto para ampliação e simetriação de relações com os brancos, quanto para aquisição de prestígio dentro da aldeia. Isso porque, para os Terena, saber conversar com os outros como se conversa com os parentes parece ser muito valorizado. “Não só uma liderança entre os Terena, mas uma liderança também entre os *purutuya*” (Ibidem: 149).

Na verdade, o que vim a compreender no decorrer da pesquisa, é que os Terena, têm “orgulho” de dominarem, inclusive através do uso da língua do *purutuya*, a situação de contato com a sociedade nacional, e que é este domínio que lhes permite continuar existindo enquanto um povo política e administrativamente autônomo (Ibidem: 118).

Um dos apoios para o argumento de Ladeira sobre os Terena são as antigas teses de Max Schmidt sobre povos falantes de idiomas aruaque (Ibidem: 22-30). Schmidt (2021 [1917]) transpôs, para o terreno americanista, preocupações caras à etnologia alemã de seu tempo. Afastava-se, porém, das explicações evolucionistas e difusionistas sobre origem e evolução cultural (Kraus, 2021: 148-150). Para o autor,

[...] na mistura colorida de unidades culturais sul-americanas, que se reflete claramente na complexidade linguística, a diversidade de certos elementos culturais em regiões espacialmente próximas é tão perceptível como a semelhança de tais elementos culturais em regiões espacialmente separadas (Schmidt, 2021 [1917]: 33).

Essa “mistura colorida” seria bem ilustrada pela difusão dos povos de língua aruaque:

Diversos fenômenos destacados entre os povos aruaque, espalhados em um território tão vasto, produziram questões importantes para a etnologia, cuja solução está intimamente relacionada com a nossa questão sobre o modo de expansão destas culturas. Uma rápida releitura do mapa anexo deixa claro que a extensa região em que os Aruaque estão difundidos não é habitada unicamente por eles, ou pelo menos não em grandes conjuntos contínuos, mas sim, que em quase todas as partes também se encontram dispersas tribos de outro parentesco linguístico e cultural. (Ibidem: 41).

Schmidt rejeita as teorias da migração que atribuíam esta difusão “a simples emigração ou avanço de unidades populacionais fechadas por quaisquer motivos externos” (Ibidem: 95). Os motivos para a expansão aruaque seriam internos, ligados a um traço cultural típico, qual seja, o modo de vida estreitamente relacionado com a agricultura (Ibidem: 45, 52). Os Aruaque, segundo o autor, se movem em busca de terras adequadas ao cultivo, de força de trabalho e de meios de produção (Ibidem: 61-62). Os meios para efetivar esse motivo expansivo residiriam na criação do que o autor chama de dependência com populações culturalmente diferentes de si (Ibidem: 63). A dependência seria conseguida através de casamentos (Ibidem: 65-70), visitas recíprocas e alto grau de hospitalidade (Ibidem: 70), organização de grandes festas (Ibidem: 72), distribuição de bens e posses materiais (Ibidem: 78), o costume da *couvade* (Ibidem: 84-86), compartilhamento de danças cerimoniais (Ibidem: 90) e ideias mitológicas (Ibidem: 91) etc. Schmidt insiste que a expansão via criação de dependência com povos estrangeiros não é realizada pela população aruaque como um todo, mas uma fração dela que quer se tornar “classe dominante” (Ibidem: 95). Insiste também na diferença entre o modo de relação com culturas ditas inferiores, sobre as quais os Aruaque buscariam se sobrepor, e o modo de relação com culturas ditas superiores, com as quais os Aruaque estabeleceriam relações amistosas com o intuito de “obter [...] vantagens para consolidar seus direitos senhoriais” (Ibidem: 127).

Schmidt sentencia que a expansão aruaque equivale à colonização europeia (Ibidem: 95). Porém, pensamos que, semelhantemente ao que se passava com as crônicas que imaginavam feudalismo nas relações mbayá-chané, o próprio escrito de Schmidt apresenta elementos que desafiam essa equivalência da expansão aruaque com o colonialismo europeu. Isso porque os Aruaque sustentam uma atitude muito peculiar para com outras culturas e línguas que encontra no caminho. Parece haver, em primeiro lugar, algo de recíproco e simétrico naquilo que o autor chama de dependência: os Aruaque coabitam, casam-se com, hospedam, festejam, alimentam, cuidam daqueles que seriam seus “subordinados” e cobram daqueles que seriam seus “senhores” o mesmo tratamento.

Parece haver, em segundo lugar, uma propensão, um tanto ímpar, de tornar seus os costumes alheios. Schmidt asseverou que, para os Aruaque, “a aprendizagem e uso de línguas estrangeiras ocorre com a finalidade de propagar a própria esfera do poder sobre influências estrangeiras” (Ibidem: 48). Assinalou também “a tendência implícita nas culturas aruaques de se aprimorar cada vez mais através de empréstimos das culturas estrangeiras submetidas” (Ibidem: 100-101). Sob a ótica do postulado de endogênese essencial de grupos humanos, há algo de paradoxal na caracterização de Schmidt. Isso porque a marca definidora dos Aruaque reside, não apenas no fato de falarem uma mesma língua ou línguas aparentadas, mas também numa proeminente inclinação para aprender línguas diferentes das suas. Os Aruaque aparecem, nesta chave, como uma espécie de anti-grupo

linguístico, ou melhor, um grupo essencialmente multi-linguístico. Estranho “colonialismo” este que, para difundir-se sobre zonas estrangeiras, não interdita os costumes dos outros, não exerce sobre eles tolerância desde que o pacto de subordinação seja admitido pelos colonizados, nem os apreende superficialmente com vistas a uma melhor gestão da situação de contato – estratégias administrativas tão conhecidas dos europeus. Parece aqui estar em jogo uma ativa e transformativa incorporação dos costumes alheios que gera imediatamente uma continuação de costumes próprios. Com estas ressalvas, as teses de Schmidt parecem oferecer chaves de leitura muito pertinentes para traduzir a política linguística e cultural dos Terena.

*

Estudar, changuear, servir ao exército, jogar futebol, falar bem o português. Estes e outros vários movimentos podem ser considerados, como Cardoso de Oliveira sugeriu outrora, “valores” para os Terena. Não são, porém, reflexos ideológicos do processo assimilatório que contribuem para efetivá-lo ou acelerá-lo. São mais como exercícios reflexivos e estratégicos que, acercando-se de conhecimentos alheios, atualizam uma política cultural própria, um modo indígena de conhecer e comparar. Essa aproximação, como vimos, não implica um entendimento superficial, mas um domínio pleno do que os Terena chamaram um dia de *regulamento dos civilizados*: jovens saem em busca do sustento e são considerados excelentes trabalhadores e estudantes exemplares; combatentes da Guerra do Paraguai fazem jus ao título de capitão pela inestimável ação nas frentes e retaguardas da batalha; futebolistas de Cachoeirinha vencem, mesmo com o terceiro time, a equipe de Duque de Estrada; lideranças dominam o português ao ponto de esta parecer sua primeira língua. Estas aproximações, argumentamos também, não implicam uma fusão de horizontes, pois diferenças entre os pontos de vista em interação permanecem sendo reiteradas e produzidas pelos Terena: sinais de subordinação e cooptação para os administradores coloniais, as insígnias militares viram símbolos de aliança/reciprocidade e instrumento de reivindicação territorial para os chefes terena; objeto de busca obsessiva pela vitória para os vizinhos mirandenses, o jogo de futebol torna-se, para jogadores e torcedores de Cachoeirinha, também um ritual, uma festa, um espetáculo; meios de exploração econômica para os fazendeiros, a *changa* é manejada pelos trabalhadores terena para manterem-se vinculados às suas próprias roças, suas terras, seu estilo de vida tradicional; vistos como veículos de integração cultural pelas políticas assimilacionistas, os estudos e domínio do português tornam-se ferramentas de aquisição de prestígio e ampliação de relações para os líderes estudantes. Há um elemento de simultaneidade, de alternância inclusiva entre os sistemas colocados em interação: “eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou” (Pereira, 2009: 102-103). Vimos, por fim, que além de acercamentos e diferenciações, estes movimentos produzem também efeitos de simetrização,

revertendo desigualdades instituídas pelas políticas coloniais: as altas capacidades militares mbyá e *purutuya*, a riqueza dos capitalistas regionais, a educação de missionários religiosos e funcionários do governo passam a operar, menos como fixadores de posições de autoridade e subserviência, e mais como catalisadores de uma socialidade autônoma em que assimetrias são feitas e desfeitas, distinções sociais são cultivadas e dissolvidas. Voltaremos a estes pontos no próximo capítulo, quando discutirmos a presença terena nas cidades.

Capítulo 10

Ocupar espaços

Habitar as cidades

Os Terena são, seguramente, uma das populações indígenas que habitam em maior número as cidades no Brasil. No censo do IBGE de 2010, os Terena aparecem como a quinta etnia em número total de habitantes no país, com 28.845 pessoas. Destas, 19.219 residem em TIs (é a sétima maior população indígena nesse quesito) e 9.626 residem fora de TIs (a maior população nesse quesito) (IBGE, 2010). A estatística não discrimina quantos, dentre os que estão fora das TIs, moram em áreas rurais ou urbanas, mas é seguro supor que o grosso da cifra corresponda a pessoas instaladas em cidades. Hoje, as Terras Terena guardam uma distância relativamente pequena para com as cidades que têm surgido no Mato Grosso do Sul desde o começo do século XX – quando muito, algumas dezenas de quilômetros. Em alguns casos, há linhas de ônibus particulares que fazem o percurso entre as aldeias e os centros urbanos.

Quem mora na Terra Indígena vai à cidade fazer compras e adquirir mercadorias; mulheres vão às feiras livres vender os produtos de suas roças; pessoas enfermas são levadas a postos de saúde e hospitais a procura de tratamento médico; aposentados e outros beneficiários de programas de assistência social vão aos bancos e casas lotéricas sacar seus benefícios; jovens procuram festas e outros lazeres (cinemas, restaurantes, bares, casas noturnas etc). Muitas pessoas estabelecem residência na cidade, em geral para trabalhar ou estudar. Mas podemos dizer que, quem vai morar na cidade, não necessariamente deixa a aldeia. A grande maioria permanece visitando, com regularidade variada, os parentes e as casas que deixaram. Inversamente, os moradores da cidade muitas vezes viram pontos de referência e acolhimento, tanto para aqueles que passam alguns dias ou meses, quanto para aqueles que vão morar nos centros urbanos – um processo que, como veremos a seguir, redundou na formação de diversas comunidades indígenas nas cidades.

“Não há Terena adulto que não tenha, de um modo ou de outro, alguma experiência relacionada com a vida urbana”, escreveu, nos anos 1960, Cardoso de Oliveira (1968: 125). *Urbanização e Tribalismo* é um dos primeiros trabalhos antropológicos feitos no Brasil sobre a presença indígena em cidades. O autor assinalou que, nos anos 1920 e, sobretudo, nos anos 1930, foram morar em Campo Grande e Aquidauana as pessoas indígenas designadas por ele como “migrantes pioneiros” (Ibidem: 129). Cardoso de Oliveira presumiu, da conversa com esses pioneiros, que os motivos para o deslocamento foram uma epidemia de febre amarela ocorrida na aldeia Buriti e o acirramento de certos conflitos internos impulsionados pela chegada de missionários protestantes

na aldeia Bananal (Ibidem). O antropólogo e sua equipe de assistentes contabilizaram 418 pessoas terena residentes em Campo Grande e Aquidauana nos anos 1960 (Ibidem: 127)⁷⁸.

Vivenciar as cidades é, portanto, algo bastante antigo para os Terena. De fato, é algo tão antigo quanto às próprias cidades sul-mato-grossenses. A crônica sobre as primeiras tentativas de ocupação e colonização portuguesa da região (a instalação dos chamados fortes ou presídios militares nos séculos XVIII e XIX) quase invariavelmente menciona, com honras, o comércio e os serviços prestados pelos Chané/Guaná que habitavam a região, considerados indispensáveis para a sobrevivência dos colonos (Garcia, 2008: 66-70). O mesmo vale para as fazendas e centros urbanos criados posteriormente, que contaram com trabalho e conhecimento indígena para perseverarem. Isso sem contar a participação indígena na guerra que, como temos reiterado ao longo da tese, contribuiu imensamente para que a delimitação das atuais fronteiras entre Brasil e Paraguai. A anterior presença indígena na região constitui condição essencial para o nascimento e crescimento das cidades da região. Fato que, como bem pontuou Basques (2018: 934) sobre o município de Anastácio, é pouco ou nada reconhecido pelas narrativas oficiais.

Queremos, neste capítulo, refletir brevemente sobre algumas questões envolvendo a presença terena nas cidades. Traçaremos, para tanto, alguns paralelos entre distintos movimentos de formação de comunidades indígenas em contexto urbano.

Fundações nas cidades

O 28 de junho de 2014 amanheceu bastante frio em Campo Grande. Os moradores que tomavam o primeiro ônibus da linha que liga o Bosque de Santa Mônica – bairro localizado na periferia industrial, próximo à saída para o município de Terenos – ao centro da cidade viam da janela uma cena diferente. Na rua mais ao fundo, escura e não asfaltada, um terreno da prefeitura costumeiramente abandonado contava com a presença de oito pessoas. Em meio ao sereno e neblina, um senhor roçava o mato alto, que não se sabe há quanto tempo era limpo. Uma senhora acendia uma fogueira para aplacar o frio e melhorar a visibilidade. Alguns homens erguiam um pequeno barraco coberto de lona preta, enquanto outro cuidava do filho pequeno que, brincando, observava o movimento. Ao verem a feição das pessoas em meio aos agasalhos pesados, os passageiros poderiam supor serem indígenas, o que em si não se mostraria uma novidade, pois uma parcela considerável

⁷⁸ Os moradores se concentravam nos bairros Amambaí, Taveirópolis e Vila Jardim em Campo Grande (Cardoso de Oliveira, 1968: 131) e nos bairros Guanandi, Buraco e na aldeia Aldeinha em Aquidauana (Ibidem: 132-136). O autor notava uma diferença entre os povoados indígenas de cada cidade: em Campo Grande, as residências terena ficavam relativamente dispersas nos bairros e, ainda que próximas umas das outras, eram separadas por residências de não-indígenas; já em Aquidauana, as famílias formavam “grupos vicinais”, com conjunto de casas adjacentes, sem serem entremeados pelas casas dos brancos (Ibidem: 131).

dos moradores no bairro vem de aldeias da região de Aquidauana – os passageiros, portanto, poderiam reconhecer neles seus vizinhos ou mesmo parentes no caso de serem também indígenas. A novidade era o fato dos moradores indígenas estarem reivindicando melhores condições de moradia através de uma ocupação/protesto. Na manhã seguinte, a cena se repetiria e, dali em diante, com a chegada e instalação de dezenas de famílias, a paisagem do bairro não seria mais vista da mesma maneira.

A ocupação do terreno de um hectare e meio, segundo contaram-me moradores da comunidade, consistiu numa decisão coletiva, resultado de um movimento anterior. Alguns habitantes mais antigos do bairro, sabidos de questões da área da Assistência Social, confeccionaram uma espécie de cadastro das famílias indígenas do Bosque Santa Mônica. Passaram, pois, a fazer visitas de casa em casa para conversar pessoalmente e identificar as famílias e suas principais necessidades. Essas lideranças, em seguida, convocaram reuniões maiores, com o intuito de discutir os problemas comuns e conseguir assistência de parceiros e do poder público. Um dos organizadores do movimento contou-me o seguinte:

a partir do momento que eu detectei cada família em cada lugar, eu comecei a visitar. Eu e mais uma pessoa, um rapaz que fala idioma. Nós chegávamos na casa da família de alguém, aí ele falava, começava a falar o idioma com eles. Aí depois ele me apresentava. Eu me lembro que nós íamos de bicicleta, eles moravam longe um do outro, uns moravam lá no aeroporto, outros moravam no Búzio, porque Santa Mônica é grande. Como eles moravam de aluguel, eles moravam tudo dispersos. Então nós começamos nossa batalha. Vai na casa de um, vai na casa de outro, a gente foi fazendo esse levantamento, e cada lugar que eu ia, eu levava meu caderno, e fazia minhas anotações, para cadastrar família. E aí foi onde a gente constatou uma quantidade de família com os mesmos objetivos. E a partir daí nós começamos a fazer reuniões, a se reunir uma vez no mês para a gente poder discutir questão de saúde, educação, procurar saber as necessidades deles, onde eu poderia ajudar eles.

Assumia relevo nas reuniões uma questão em particular, a moradia. Era consenso que o custo de vida na cidade era elevado principalmente por causa dos gastos com aluguel de residência, que consumiam a maior parte dos baixos rendimentos das famílias. As discussões suscitaram no grupo a ideia de uma ação coletiva, na forma de protesto, para chamar a atenção do poder público. A intenção foi amadurecendo, mas ainda encontrava relutância de uma parcela dos integrantes, receosos de consequências negativas oriundas da discriminação e perseguição a movimentos indígenas na região. Em junho de 2014, um grupo de pessoas toma à frente e decide fazer, numa área abandonada nos fundos do bairro, uma manifestação. O propósito inicial, como dito acima, era apenas alertar a prefeitura e o público para a causa. Mas, nos dias seguintes, conforme outras famílias ganharam confiança no movimento e aumentaram o grupo inicial, o coletivo decidiu por ocupar permanentemente a área.

O local, até então repleto de entulhos e matagal alto, sem iluminação adequada e, portanto, inseguro a noite, passa a ser limpo e cuidado pelas famílias indígenas, o que, segundo disseram-me, foi muito bem visto pela vizinhança: “tivemos ajuda de várias pessoas e os vizinhos do bairro acharam

muito bom que foi feita essa organização, porque era uma área abandonada, a área estava abandonada mesmo, matagal, o terreno cheio de sujeira”. Por outro lado, a falta de plenas condições de moradia, no começo, foi motivo de muitas intempéries para os ocupantes, segundo descreveu-me uma liderança do movimento. Não havia água, energia elétrica e, ainda morando em barracos de lona, os moradores ficavam mais vulneráveis ao vento, frio, chuva e periódicas enchentes que inundavam o local:

Meu terceiro filho vai fazer quatro anos, nasceu aqui na comunidade. Ele nasceu aqui, embaixo da lona. Nasceu embaixo da lona. E estamos aí, firme e forte. Enfrentando chuva, frio. Em comparar da chuva e frio de hoje, quatro anos atrás foi mais pior. Mas o pior já passou. Nós sorrimos hoje. Ontem eu choro, para mim sorrir hoje. Isso que eu gosto de lembrar. Isso que eu gosto muito. Sai da aldeia, falei “cara, eu não vou ser mais liderança, não vou ser cacique”. E hoje vivi. Fincamos a nossa estaca aqui, penduramos as nossas bandeiras.

Novas famílias chegavam e o coletivo de pessoas se organizava. Numa reunião, a comunidade decidiu montar uma liderança. Val Eloy foi, então, eleita cacica. Hoje, Val é uma destacada figura no movimento indígena. Foi, nas eleições de 2020, candidata a vice-prefeita e, nas eleições de 2022, candidata a deputada estadual. Seu percurso como líder floresceu com a luta indígena por moradia nas cidades⁷⁹.

No período em que Val esteve à frente, a comunidade indígena do Santa Mônica avançou em diversas melhorias: “montamos uma liderança para a gente poder ter o aval de poder ir nas secretarias, poder falar por aquelas famílias”. Foi adquirido por doação um fogão industrial e montada uma cozinha comunitária. Foi escolhido um nome para a comunidade, *Tumunemo Kalivono*, em terena, Futuro da Criança, em português. Foram conquistados, junto à prefeitura municipal, projetos para garantir o abastecimento regular de água e energia. Foi negociada, com o diretor da escola estadual do bairro, a extensão de uma sala de aula para a comunidade que contou, inclusive, com uma disciplina de língua terena. Foi conseguido, através de uma parceria da Funai com a companhia de abastecimento municipal, um projeto de segurança alimentar, com distribuição de cestas básicas para as famílias. Foi negociado, com o posto de saúde local, o atendimento, dentro da comunidade, de crianças, idosos, pessoas com diabetes e outras enfermidades. A comunidade contava também com procedimentos de ajuda mútua em casos de risco à segurança, segundo contou-me uma liderança:

No começo, sempre nós tínhamos uma organização, nós tínhamos uma liderança, na época, sempre cuidando um ao outro. Qualquer sinal de estranho, o nosso sinal era um apito. Apito de futebol, de jogador. Apitava, "tuuuh", e isso era bonito. Porque que era bonito? O interesse dos meus patrícios.

⁷⁹ Quando recorda da infância e adolescência na aldeia Ipegue, Val costuma sublinhar a participação do avô Celestino e do tio Salustiano no conselho de lideranças. Lembra também das histórias do avô paterno Manoel Amado, fundador e cacique da Colônia Nova. Visitando sempre a aldeia e carregando consigo os sábios ensinamentos dos avós, Vastir investiu os anos posteriores à mudança para Campo Grande no trabalho e no cuidado com a família sem se engajar mais diretamente com questões de liderança comunitária. Isso se altera, porém, quando a família Eloy passa a participar com afinco do movimento indígena. Já residindo na cidade há quase duas décadas, aconselhada pelo irmão, Val passa a participar do movimento das comunidades indígenas de Campo Grande.

‘Opa, liderança apitou! Está acontecendo alguma coisa’. Você mexeu, cutucou a casa do marimbondo, já voava com a picada em volta de nós. E isso eu guardo na minha lembrança, isso eu vou contar para os meus netos, vou contar para os meus filhos, tenho três filhos.

Outros avanços importantes visavam a regularização da posse da área. Val e as demais lideranças, para tanto, mantiveram negociações com a Agência Municipal de Habitação de Campo Grande (na época chamada EMHA). As lideranças contaram que a estratégia foi, em vez de aguardar o registro definitivo para pleitear a construção de melhores moradias junto à prefeitura (tal como aconteceu com a formação de outras comunidades indígenas em Campo Grande), orientar os ocupantes a investirem, eles mesmos, em melhorias das habitações e loteamento do terreno segundo as normas municipais vigentes. Com isso, demonstravam ao poder público interesse em permanecer e cuidar da área e tornavam mais robusto o argumento em favor da constituição da comunidade como uma *aldeia urbana*. A comunidade do Santa Mônica contava, no ano de 2018, com 65 famílias e aguardava últimos avanços para regularizar-se definitivamente. Conforme ressaltou uma liderança:

Temos casas de alvenaria, temos família já construindo. Isso foi assim, desde quando entrou aqui [...] “Pessoal, vamos construir”. “Porque vamos construir materiais, se nós não estamos na área nossa ainda?”. “Vamos construir, mostrar, que a gente tem interesse de ficar aqui”. E isso para mostrar para os nossos administradores, que é do nosso município de Campo Grande, não mostrar que o índio amarrou, tem dois pés de manga, amarra uma rede lá, e espera os benefícios que eles falam que vem do governo. O pessoal da EMHA, que é um órgão aqui do município, que faz essa regularização do terreno, nos parabenizou: “vocês são a primeira comunidade que não esperou”. Nós temos aqui, foi dividido certinho. Metragem por metragem, lote por lote. Criamos duas ruas, projetadas dentro da comunidade.

*

O termo *comunidade*, segundo ouvi de lideranças terena em contexto urbano, é usado designar aqueles povoamentos indígenas que reivindicam assistência e regularização, mas que ainda não possuem o estatuto de *aldeia urbana* concedido pelo poder público municipal e assumido pelos Terena. Essa distinção, porém, não me pareceu rígida. Também registrei situações em que *comunidades* ainda não regularizadas foram tratadas como *aldeias*, e *aldeias* oficialmente reconhecidas enquanto tal serem chamadas de *comunidades*. Quatro povoamentos são reconhecidos hoje como *aldeias urbanas* em Campo Grande: Marçal de Souza, Darcy Ribeiro, Água Bonita e Tarsila do Amaral. Outras muitas comunidades lutam atualmente por melhorias e reconhecimento, tais como InduBrasil, Estrela da Manhã, Tiradentes, Jardim Noroeste, Santa Mônica e outras. Existe, ademais, um imenso número famílias residindo isoladamente, ou seja, não configurando um conjunto

de residências adjacentes como no caso das *comunidades e aldeias urbanas* – o que não significa não haver, entre essas famílias, relações de natureza e intensidade diversas.

A etnografia de Cardoso de Oliveira, dissemos acima, noticiou a formação e situação de antigas comunidades terena em situação urbana. O autor, nos anos 1950 e 1960, recenseou e reconstituiu o histórico de ocupação das famílias indígenas residentes em Campo Grande – na época com 64.477 habitantes, este era o maior centro urbano do sul do antigo estado Mato Grosso (Cardoso de Oliveira, 1968: 131). Havia 88 pessoas indígenas distribuídas em três bairros principais da cidade: Amambaí, Taveirópolis e Vila Jardim (Ibidem). Diferentemente de Amambaí e Vila Jardim, onde as casas se encontravam mais dispersas, em Taveirópolis, as residências guardavam uma menor distância entre si. Apesar da variação de distância entre as casas, o autor afirma que as relações entre as famílias eram estreitas e que havia “um grau bastante expressivo de coesão social” (Ibidem).

Pode-se dizer, sem exagero, que esses Terena migrantes conhecem-se uns aos outros, mesmo residindo em bairros muito afastados (como os de Campo Grande) e sendo originários dos mais diversos lugares, entre aldeias e fazendas (Ibidem: 127).

As moradoras reconhecidas como pioneiras chegaram por volta de 1920. Juliana (o sobrenome não é informado pelo autor), conforme sugere a etnografia de Cardoso de Oliveira, era um ponto de referência importante, pois atraía e acolhia moradores vindos das aldeias e fazendas circunvizinhas. A história de vida da anciã foi marcada por um intenso deslocamento entre aldeias, fazendas e cidades⁸⁰. Juliana nasceu numa fazenda em Dourados, mudou-se pequena com a mãe para a aldeia Bananal, seguiu para a aldeia Cachoeirinha (a convite de um tio materno), rumou para a aldeia Passarinho (a convite de outro tio materno), foi para a aldeia Moreira, mudou-se para uma fazenda na zona rural de Campo Grande e, então, estabeleceu residência na cidade (Ibidem: 146-148). Trouxe a irmã e a mãe para morarem consigo pouco depois de chegar. Depois passaram a chegar outros parentes, dentre os quais um sobrinho, chamado Gomes, que desempenhou papel articulador semelhante ao da tia na comunidade nascente – neste caso, segundo Cardoso de Oliveira, por conta do prestígio do homem como *koixomuneti* (Ibidem: 152). Juliana recebia também pessoas que antes não conhecia e que, em muitos casos, passavam a tratá-la como parente:

Outra migração que se seguiu às de Carolina e Juliana foi a de Maria Cecê, vinda a Campo Grande na condição de empregada doméstica, depois de haver residido em Aquidauana na casa de um tio (Antônio Lilly). Logo que chegou a Campo Grande – conta Maria Cecê – procurou encontrar na feira algum parente ou patrício; lá encontrou Juliana que a ajudou em todos os sentidos como se fosse sua *oongó* (tia), termo com o qual começou a tratá-la (Ibidem: 132).

⁸⁰ Segundo Cardoso de Oliveira, estes deslocamentos foram motivados pela busca do sustento (insuficientemente obtido pelas roças nas aldeias), pelo desgosto com a morte dos filhos (presumimos que pela falta de assistência de saúde) e pelos desentendimentos internos nas aldeias (Cardoso de Oliveira, 1968: 146).

Semelhantemente a esta, muitas comunidades indígenas foram sendo formadas ao longo do século XX em Campo Grande. Várias delas, sobretudo nas últimas décadas, passaram a pleitear reconhecimento e assistência do poder público. A aldeia Marçal de Souza, neste sentido, é considerada a primeira comunidade oficialmente reconhecida como aldeia urbana no país. Tal qual a comunidade do Santa Mônica, Marçal de Souza nasceu da ocupação de um lote vazio por famílias indígenas que reivindicavam moradia. O terreno localiza-se no atual bairro Tiradentes, periferia da cidade. A área de aproximadamente cinco hectares, então conhecida como “Lote do Bairro do Desbarrancado”, foi doada pela Prefeitura de Campo Grande à Funai em 1973, com vistas à criação de uma Casa do Índio, algo que nunca se concretizou (Mussi, 2006: 251-252). A articulação para reivindicar a área para moradia, segundo Vanderléia Mussi, se deu em torno da associação indígena AMI (Associação de Moradores Indígenas) fundada em 1984 (Ibidem: 252).

Segundo Sant’Ana, o movimento teve apoio de associações indígenas da cidade e segmentos não-indígenas sensíveis a causa, tais quais o Partido dos Trabalhadores (Sant’Ana, 2010: 65). A ocupação aconteceu em 09 de julho de 1995, chefiada por pessoas como Calixto Francelino e Enir Bezerra, as quais possuíam notória experiência no exercício de liderança comunitária e boas relações com instituições e autoridades *purutuya* (Almeida, C. 2013: 61; Mussi, 2006: 253; Sebastião, 2019: 116). Durante a ocupação, outra associação foi criada, a Associação de Moradores de Índios Desaldeados do lote 13 do Bairro Desbarrancado, que avançou na conquista de melhorias como loteamento, construção de moradias, instalação de água, energia elétrica e saneamento básico, construção de centro comunitário etc. (Sant’Ana, 2010: 65).

Outra aldeia resultante de mobilizações indígenas em Campo Grande é Água Bonita. A aldeia, com área de aproximadamente nove hectares, tem uma constituição multiétnica (famílias terena, kaiowá-guarani, guató e kadiwéu). Segundo Mussi (2006: 267-268), cerca de 90% das famílias são terena. A constituição da Água Bonita, diferentemente de Marçal de Souza e Santa Mônica, não envolveu uma estratégia de ocupação prévia da área. Vim saber sobre a fundação da aldeia conversando com Leopoldo e Angelina Vicente. Dissemos que o casal deixou o Brejão no final dos anos 1970 e se mudou para Campo Grande. Residiram em diferentes bairros da cidade, situação que mudaria quando Vicente, segundo contou-me, foi procurado por Marta Guarani para participar de uma associação indígena:

Nós tínhamos uma associação da fundadora aqui, faleceu já, chamada dona Marta Guarani. Ela é uma índia lá de Dourados, veio de Dourados para cá. Formou associação com o objetivo de tentar acelerar as demarcações das terras, das áreas indígenas. Até hoje não está organizado as áreas indígenas. Muita encrenca ainda aí. Você vê como esse do Buriti, morreu gente, para os Guarani também morreu. Aí nessa minha vinda para cá, me descobriram que eu morando aqui, foram lá em casa, me convidar para assumir a vice-presidência. Já conhecia meu nome. Desde que eu casei em 62, me entregaram a capitania do Brejão. Que chamam de cacique. Eu deixei quando vim para cá, em 77. De 62 a 77. Aí ficou meu irmão assumiu no lugar lá. Então, chegando aqui entrei nessa associação. Por causa da moradia, é difícil aqui em Campo Grande. Moradia. Não é fácil. Aí ganhei essa casa.

A associação em questão é a Kaguatêca, fundada por Marta Guarani e composta por lideranças como Nito Nelson e Leopoldo Vicente (Sant’Ana, 2010: 67)⁸¹. Marta é sobrinha de Marçal de Souza, importante liderança guarani ñandêva assassinada nos anos 1980 pelo engajamento na luta pela terra. Foi expulsa da aldeia Jaguapiru, na Reserva Indígena de Dourados, onde nasceu, por conta de perseguições políticas. Mudou-se para Campo Grande, onde prosseguiu com a luta, fundando a Kaguatêca. Nos anos 1990, em negociações com administração estadual, na época governada por Zeca do PT, a associação acertou com a TERRASSUL um convênio para construção de 60 casas num terreno localizado na Vila Nova Lima, periferia norte da cidade. A comunidade foi oficialmente fundada em 14 de maio de 2001 (Mussi, 2006: 266).

A história da aldeia Aldeinha, localizada no perímetro municipal de Anastácio-MS, oferece um contraponto interessante aos movimentos descritos acima. O início remete a um reencontro familiar. Umbelina Jorge, segundo Cardoso de Oliveira, “viu, ainda menina, eclodir a Guerra do Paraguai” (Cardoso de Oliveira, 1968: 135). Terminada a guerra, a família de Umbelina se reagrupou numa área transformada em Fazenda Conceição, atualmente abrangida pelo município de Nioaque (Souza, S. 2009: 16). Sandra Souza registrou a fala de alguns idosos que vivenciaram o período e afirmam que, neste local, levavam uma vida de aldeia, mesmo com a convivência (que deduzimos exploratória) com o patrão: “os índios trabalhavam na fazenda e viviam como em uma aldeia. Aí veio os soldados do governo e disseram para o pessoal ir pras aldeias, que o governo não queria índio fora da aldeia”, disse Felicina da Silva Paulo, filha de um dos fundadores de Aldeinha (Ibidem: 16).

Com a política de reservamento, parte do grupo que morava na Fazenda Conceição se espalha por três diferentes áreas, Ipegue, Buriti e Brejão (Ibidem: 19). Outra parte ocupa a margem esquerda do Rio Aquidauana, local habitado desde muito tempo por famílias indígenas. Isso acontece por volta dos anos 1920 (Cardoso de Oliveira, 1968: 135). Nesta dispersão familiar, um dos filhos de Umbelina, Gregório Delgado da Silva (conhecido como Neco), rumou para o Buriti e lá ficou até 1933⁸². Neco, nas palavras de sua filha, “juntou as traia dele, tinha um gadinho, cavalo, pegou as crianças, a mulher, e veio embora” (Souza, S. 2009: 67). O destino inicial era a aldeia Bananal mas, no meio do caminho,

⁸¹ A associação Kaguatêca foi criada em 1979 e formalizada em 1985. A fundadora foi Marta Silva Vito, conhecida como Marta Guarani. O nome é uma junção das iniciais de quatro etnias do MS, “Ka-”, de Kaiowá-Guarani, “-gua-” de Guató, “-te-” de Terena e “-ca-” de Cadiwéu (Mussi, 2006: 264). Em 1987, a associação foi reconhecida pelo prefeito de Campo Grande como de “utilidade pública municipal” (Sant’Ana, 2010: 265). A Kaguatêca teve o apoio de parceiros como o Cimi e o PKN (Programa Kaiowá Ñandêva). Seu objetivo inicial era organizar os indígenas em situação urbana, mas que acabou se estendendo também para questões envolvendo a luta pela terra no estado.

⁸² O motivo para a saída, segundo Cardoso de Oliveira, foi a fuga de “uma epidemia que grassava a aldeia” (Cardoso de Oliveira, 1968: 135). A primeira esposa de Neco faleceu em razão desta doença e o líder, quando já morando em Aldeinha, veio a se casar com Josefa Delgado da Silva (Basques, 2018: 921). Outro motivo para a saída é uma divergência entre Neco, que se tornara um importante líder evangélico (colaborou para a evangelização dos terena da aldeia Água Azul) e o pai, conhecido *koixomuneti* que “não aceitava a conversão do filho ao cristianismo” (Ibidem: 918).

na altura da margem esquerda do Rio Aquidauana, encontra os parentes que já moravam no local (dentre os quais a irmã, Felicina, e um primo, José Coureiro da Costa). Eles o convencem a permanecer.

A pequena aldeia formada pelas famílias pioneiras passa a crescer. Famílias de diferentes lugares, atraídas pela liderança de Neco, vão residir no local e contraem matrimônios com os moradores antes estabelecidos (Cardoso de Oliveira, 1968: 135-136). “Conta o velho Neco, praticamente o chefe da comunidade, que, logo após a instalação naquele lugar, começaram a afluir patricios, pedindo que lhes permitissem morar naquelas terras” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 82). O prestígio e capacidade de liderança de Neco, segundo Cardoso de Oliveira, era gerado pela prática de evangelização⁸³ e pelo conhecimento das cidades (trabalhou na prefeitura de Aquidauana quando moço) e fazendas da região:

Essas experiências anteriores dão sentido ao que pudemos constatar com referência ao grande discernimento revelado por Neco em reorganizar sua vida na cidade: fundou Aldeinha, chamou seus parentes e, em seguida, ao assumir o papel de líder religioso protestante, atraiu grande número de terena “crentes” (Cardoso de Oliveira, 1968: 135).

Os moradores de Aldeinha, para contornar a pressão exercida pelos *purutuya* em torno da sua terra, encontraram alternativa que difere de outros movimentos reivindicatórios que vimos até aqui: a compra das terras que ocupavam⁸⁴. Segundo Basques:

mesmo em se tratando de território conhecido pelos Terena, a compra de terras era uma alternativa em face das investidas de agentes do poder público e dos fazendeiros, que não os importunariam tão facilmente caso estivessem assentados em uma área titulada – se a ancestralidade e a ocupação tradicional do território já não garantiam aos Terena o direito de transitar e de habitar outros locais, senão aqueles delimitados pelas reservas, tornava-se necessário ocupar a terra em conformidade com as “leis dos brancos” (Basques, 2018: 918).

Porém, a alternativa de titulação via compra do lote não permaneceu livre de impasses. A concentração urbana do município de Aquidauana, na época uma cidade bastante pequena, localizada

⁸³ Cardoso de Oliveira escreveu que “todas as noites, ficavam postados na entrada cantando hinos religiosos. Esta atividade teria tornado conhecida a pequena aldeia que se formava como a Aldeinha dos ‘crentes’ [...] a maior parte [das novas famílias] deve ter sido finalmente galvanizada pelos cultos protestantes” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 82). Souza S. registrou de Felicina da Silva Paulo os seguintes dizeres: “ele ficou um ano aqui, orando embaixo de um pé de cedro grande, toda noite reunia o pessoal e cantava bastante, pedia missionário para ensinar a gente [...] depois de um ano Deus mandou missionário e construíram igreja ali no terreno do meu pai [...]” (Souza, S. 2009: 67).

⁸⁴ O terena José Coureiro era filho de criação do fazendeiro Manoel Aureliano Costa, dele herdando o sobrenome e o título de propriedade de uma área equivalente a nove hectares na beira do Rio Aquidauana (Basques, 2018). Esta área se somou a uma área vizinha de 32 hectares, comprada junto ao coronel Estevão Alves Corrêa com o dinheiro que a família Delgado Silva adquiriu com a venda de cabeças de gado conseguidas no Buriti (Ibidem: 919). Pagaram um conto e oitocentos mil réis (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 82). A compra do lote é considerada um marco de fundação de Aldeinha. Mas, como mencionado acima, os mais velhos apontam ser esta uma região conhecida e ocupada por famílias terena muito antes disso: “mas já tinha muito índio aí, com terra apossada [...]. Até do lado de lá do Rio Aquidauana, perto de onde é a ponte nova, tinha uma família do Ipegue, eram parentes da minha mãe, porque minha mãe era do Ipegue”, disse Felicina de Silva Paulo à Souza (2009: 17).

na margem oposta do rio, foi crescendo e chegou até Aldeinha. Esse avanço da urbanização (que redundou, inclusive, no desmembramento do município de Aquidauana e criação do município de Anastácio, onde Aldeinha se situa atualmente), gerou imensa pressão e assédio dos não-indígenas para a venda da área. Os 41 hectares originalmente comprados se reduziram a apenas quatro, aproximadamente (Ibidem: 933-934). A posse de áreas importantes para o modo de vida tradicional, tais quais o cemitério, antigos caminhos, antigos lugares de caça, pesca e coleta, foi parcialmente perdida no processo: “uma aldeia que é anterior à atual cidade de Anastácio, cuja urbanização pouco a pouco pavimentou os caminhos outrora utilizados pelos Terena” (Ibidem: 924).

Em 1984, lideranças passam a reivindicar junto a Funai o estatuto de aldeia e o reconhecimento da área como Terra Indígena, com as decorrentes garantias de direitos e assistências à população (Ibidem: 927-929). Hoje, lideranças lutam pela retomada do processo de demarcação plena da área⁸⁵. Neste ponto, a reivindicação de Aldeinha pela regularização fundiária se diferencia das reivindicações das comunidades (mencionadas neste capítulo) localizadas em zonas administrativamente consideradas urbanas, e se aproxima das reivindicações das comunidades (mencionadas ao longo da tese) localizadas em zonas administrativamente consideradas rurais. A história de Aldeinha parece, de fato, embaralhar a distinção estatal entre rural e urbano na medida em que sua constituição precede o crescimento da cidade, que acabou por pressioná-la e englobá-la⁸⁶. A aldeia também parece evidenciar particularmente bem o fato de que as cidades e fazendas sul-mato-grossenses foram instaladas num amplo território de ocupação tradicional indígena – são parcelas desse território amplo que vêm sendo legalmente identificadas como TIs Terena⁸⁷.

Terenização de espaços e construção de autonomia

⁸⁵ Basques sumarizou bem a situação: “em relação à regularização fundiária, os Terena aguardam a retomada dos estudos de identificação por parte da Funai e a demarcação de uma área de aproximadamente sete hectares [...] Tendo em vista a extensão original da área que ocupavam, os Terena reivindicam uma compensação pela área que perderam durante o avanço da urbanização e da municipalidade. Segundo as lideranças, essa compensação é de extrema importância para que a comunidade volte a desenvolver a agricultura de subsistência, que lhe é característica e constitui um dos elementos de seu modo tradicional de ocupar a terra” (Basques, 2018: 931).

⁸⁶ No momento de sua fundação, a área de Aldeinha fazia parte da “zona rural” de Aquidauana, o que levou a análise de Cardoso de Oliveira (1968: 153) a oscilar entre a denominação desses Terena ora como “índios citadinos” ora como “índios aldeados”, embora o autor tenha advertido que a “Aldeinha, como sua própria denominação sugere, é a Aldeia/ Reserva na Cidade”. No local, reunia-se “a maior concentração de indivíduos terena fora das Reservas”, mas “seus padrões residenciais e de organização doméstica muito se [assemelhavam] aos de Cachoeirinha” (Cardoso de Oliveira, 1968: 132) – descrita pelo autor como a aldeia terena que apresentava as características que lhe pareciam as mais tradicionais ou, em seu dizer, “arcaicas” (Cardoso de Oliveira, 1968: 26).

⁸⁷ Reitero serem “parcelas” pois corre nos meios anti-indígenas a falácia alarmista de que a atual legislação de demarcação de terras pode levar o país inteiro (ou parte majoritária dele) a ser “devolvida aos índios”. Este raciocínio, repleto de inconsistências lógicas e factuais (sobre as quais, por questão de tempo e espaço, não poderei me deter nesta tese), ignora completamente o dado histórico e sociológico da vasta redução demográfica e contundente fragmentação territorial impingida às populações indígenas pelo processo de colonização. As áreas técnica e juridicamente identificadas como Terras Indígenas Terena representam, em termos percentuais e quantitativos, parte ínfima dessa região do Mato Grosso do Sul.

Voltemos a assuntos tratados no capítulo 6. Vimos que a multiplicação de aldeias no interior das áreas delimitadas durante o século XX foi algo gradual. As histórias de fundação nos falam de passos ou etapas recorrentes. Uma das etapas mais significativas é a decisão de pleitear para aquela vila ou setor o reconhecimento como aldeia. Porque fazê-lo? Voltemos, mais detidamente, à narrativa de formação da aldeia Colônia Nova. Antigamente, Colônia Nova era um lugar de roças, nas cercanias da aldeia Ipegue. “Um ajudando um ao outro para trabalhar. Não tem separação, não tem divisão”, disse-me o tronco fundador Manoel Amado. Distante do Bananal e do Ipegue (vimos que Taunay-Ipegue foi uma das poucas Reservas onde dois povoados foram reconhecidos como aldeia pelo SPI), aquela pequena vila permanecia dependendo das sedes, segundo o fundador:

Porque nós dependíamos do Ipegue, ne? O chefe era lá, cacique era lá, médico, igreja, escola. Estrada era ruim, carreta, não tinha essa estrada. Então, é o início ne? Enchente, tinha que ir a pé atrás de médico, vacina para as crianças

Para participar das reuniões de liderança e acessar a assistência do governo, os moradores do setor tinham que se deslocar até a aldeia sede do Posto Indígena. Com o intuito de melhorar a vida, os moradores decidiram formar uma liderança e transformar aquela vila numa aldeia. Isso acarretou benefícios que só existiam nas aldeias centrais (luz elétrica, escola, posto de saúde etc). O nome Colônia Nova foi escolhido para exaltar o fato de os fundadores serem todos roceiros e lavouristas: “bom, isso aqui, quem fundou aqui, foi no pilão, lavourista. É uma colônia”. Colônia Nova. Ficou com nome Colônia”.

Demorei um tempo para notar um detalhe crucial da história de Colônia Nova. O nome da aldeia no idioma terena, diferentemente da maioria das demais aldeias, significa algo bastante diferente do nome que lhe foi dado em português.

Aqui chama, no idioma, *Poxo oku*. Pessoal do Ipegue fala ‘Poxo oku. Esse pessoal do outro lado’. Quando vem pessoal de lá “Ihe *poxo oku*. Ah esses aí... Tudo pessoal do outro lado”. No idioma. Porque da vazante para lá, nós já está do lado de cá já da vazante. *Poxo oku* quer dizer outro lado. No idioma ne? Nós dependia Ipegue. A igreja, tudo para lá.

Confesso que, no momento da entrevista, retive do nome *Poxo oku* um aspecto puramente espacial. Aparentemente fazia referência a um marco geográfico, um dos lados da vazante de um córrego que atravessa a Terra Indígena. Apenas ouvindo pela segunda ou terceira vez a gravação, percebi certo tom de desdém nos dizeres dos moradores do Ipegue reproduzidos por Manoel Amado no seu discurso. Era com desprezo que o Ipegue tratava o “pessoal do *poxo oku*”. O topônimo, portanto, queria também denotar um etnônimo com valoração negativa. A vazante tem dois lados e falar “outro lado” indicava o ponto de vista e a apreciação dos habitantes do centro a respeito daquele

setor periférico. A transformação do Poxo Oku numa aldeia resolve o problema, elevando a povoação antes menosprezada a um mesmo patamar que a aldeia sede.

Vemos que a transformação de Colônia Nova em aldeia teve como motivação, não apenas um, mas vários fatores, distintos e entrelaçados. No processo de registro e interpretação da narrativa do senhor Manoel Amado, estes fatores apareceram como espécies de camadas de sentido, aos poucos tornadas inteligíveis a mim, então pesquisador pouco familiarizado com a problemática – inteligibilidade tornada ainda maior quando consultei a literatura a respeito.

Uma primeira camada de sentido é a motivação de *melhorar a vida*. Temos visto que esta justificativa acompanha muitos dos *movimentos* descritos na tese: os Terena dizem que *retomar terras, sair para trabalhar, estudar, negociar com autoridades* visa *melhorias para as famílias e para a comunidade*. A *melhoria*, no caso da fundação de Colônia Nova, está diretamente ligada ao acesso aos *recursos* oferecidos pela administração estatal e concentrados na *aldeia central*. A professora terena Daniele Gonçalves, em diálogo com anciãos da TI Nioaque, registrou uma justificativa semelhante: “segundo seu Nélio Marques [...] o que contribuiu para a ocupação de novos espaços e formação de novas aldeias [...] foi o aumento de demandas feitas pelos Terena frente a política municipal” (Gonçalves, 2018: 72).

Uma segunda camada de sentido envolve as divergências com o Ipegue. Vimos no capítulo 6 que a espacialização entre centro e periferia em comunidades terena corresponde também a diferenças de poder e prestígio. Moradores do *centro* costumam ser mais *respeitados*, participar mais do *conselho de lideranças*, acessar mais *recursos* que os moradores dos *fundos*. Essa desigualdade, no caso do *Poxo Oku*, ficava marcada em seu próprio nome e no modo desdenhoso com que os moradores da aldeia central tratavam os moradores “do outro lado”. O pleito de transformação de vilas em aldeias visa, portanto, o estabelecimento de um equilíbrio ou redução da desigualdade entre as comunidades de uma mesma região. Outra formulação de Gonçalves parece traduzir muito adequadamente este ponto. “Com o aumento da população e divergências entre famílias, uma não queria ser submissa a outra e novos espaços foram sendo ocupados e novas aldeias foram formadas” (Gonçalves, 2018: 72). Vemos, pois, que a *melhoria* almejada pelos fundadores tem um sentido imediatamente relacional: *melhorar de vida* é indissociável das relações das comunidades indígenas entre si e da relação delas com o entorno, no caso representado pelo poder público dos *purutuya*. Vemos também que a *melhoria* tem a ver, não apenas com um aspecto puramente material, mas também simbólico: fundam uma aldeia para, dentre outros motivos, combater um estigma e aumentar o reconhecimento da comunidade perante as demais aldeias e perante as autoridades *purutuya*.

Uma terceira camada de sentido diz respeito ao intento de *ter um cacique e formar uma liderança*. Dependendo do Ipegue, nos dizeres do tronco Amado, implicava não apenas ter menos prestígio e recursos, mas também não decidir plenamente sobre assuntos internos, tampouco ter seus

líderes reconhecidos como representantes legítimos. Em outras palavras, a redução da desigualdade e melhora na distribuição dos recursos intentadas pela transformação de vilas em aldeias são indissociáveis da reivindicação de autonomia, de autodeterminação. A seguinte passagem da etnografia de Pereira na TI Buriti parece apontar para a mesma direção:

o surgimento de novas aldeias acontece porque a elevação do número de troncos reunidos em uma única aldeia gera, a partir de um determinado patamar, dificuldades na condução dos assuntos de interesse de todos os troncos aí reunidos. Em determinadas circunstâncias, a divisão de uma grande aldeia em duas aldeias menores pode ajudar a dissolver as tensões e facilitar a promoção da harmonia na convivência social, ideal sempre buscado pelo Terena. A dificuldade em administrar aldeias com um grande número de troncos é maior quando os troncos concorrem por recursos escassos, como acontece na atual área de acomodação, onde se dispõe de pouco mato e áreas para a agricultura. No entanto, a principal motivação para a reivindicação das redes emergentes de troncos que buscam o reconhecimento como aldeia é o *desejo de legitimação* e aceitação de suas formas de representação política, articulada em torno da figuração denominada aldeia (Pereira, 2009: 61, grifo meu).

Portanto, está em jogo, na fundação de aldeias, um “desejo de legitimação” que poderíamos traduzir também como uma vontade comunitária de autonomia, uma aspiração de liberdade na condução de seus próprios desígnios, projetos, caminhos. Neste sentido, percebemos dos discursos dos fundadores que as melhorias intentadas pela fundação parecem alcançar, não apenas a vila que se autonomiza, mas outras aldeias já constituídas e o meio externo representado pela convivência com os *purutuya*. Ao reconhecer determinado agrupamento como aldeia, multiplica-se os canais autônomos de diálogo das comunidades (entre si e com as autoridades *purutuya*), diminui-se as tensões causadas pela concentração populacional e otimiza-se o atendimento do poder público. Podemos, neste sentido, lembrar a fala de uma antiga liderança do Bananal a respeito do desmembramento em outras aldeias (Lagoinha, Água Branca, Morrinho, Imbirussú) que expusemos no capítulo 6: “qualquer problema lá, vinha aqui, sentava com o cacique para resolver o problema. É assim que foi. Na verdade, o Bananal é assim, maioria morava aqui, aí depois que saiu. E ficou pesado para um cacique só”. É como se a fundação de aldeias aliviasse este peso sobre um único cacique, coletivizando e distribuindo responsabilidades de liderança na Terra Indígena.

Gonçalves, comentando o trabalho de Miranda, também pesquisador indígena da TI Nioaque, formula de modo interessante o benefício trazido pela multiplicação de aldeias: “com o aumento do número dos caciques a organização ficaria mais fácil e a força interna da TI Nioaque aumentaria com relação às forças externas” (Gonçalves, 2018: 72). A autora aqui sugere uma inversão ou subversão da estratégia de dominação imposta pela colonização. Na apreciação das lideranças, muitas das ações dos *purutuya* sobre as comunidades indígenas costuma gerar, ampliar ou acirrar divisões internas nas comunidades, enfraquecendo-as e tornando-as mais vulneráveis e submissas ao poder colonial. O ditado imperial “dividir para conquistar” parece traduzir bem esta estratégia. Gonçalves, porém, invertendo a fórmula, sugere que a descentralização e partição das instâncias decisórias indígenas

pode servir como um instrumento de resistência à colonização: “dividir para multiplicar as forças – outras aldeias” sugere a autora num subtítulo da dissertação (Ibidem: 70).

*

As camadas de sentido apreendidas de discursos terena sobre fundação de aldeias nos fazem ver, portanto, múltiplas finalidades. Fundar uma aldeia opera como elevador de qualidade de vida, mecanismo de resolução de conflitos, instrumento de controle e reversão de desigualdades, meio de exercício de autonomia. Mas porque falamos deste assunto neste capítulo, dedicado à presença indígena em espaços urbanos? É que podemos observar similitudes entre o movimento de fundação de aldeias nas Reservas Indígenas e o movimento de fundação de comunidades nas cidades.

No primeiro caso, somos levados a ver, no início, um pequeno número de parentelas distintas habitando setores periféricos das áreas delimitadas pelo SPI. São periféricos em relação ao povoamento central, que é mais populoso, oficialmente reconhecido como aldeia, sede do Posto Indígena e outros equipamentos estatais. Os povoados menores são chamados vilas ou ranchos porque localizados próximos às roças e nas cercanias de áreas de mata mais densa. Os moradores desses ranchos afastados, sob a lideranças de alguns troncos, vão convivendo entre si, estabelecendo vínculos de trocas e cooperação, cuidando da terra. As famílias aumentam de tamanho e outras se somam ao grupo inicial, até que o coletivo decide reivindicar o estatuto de aldeia junto ao poder público. Formam um corpo de lideranças, elegem um cacique, escolhem um nome, definem espaços de uso comum, reivindicam benefícios contidos em outras aldeias. Essa organização acaba por melhorar a vida em geral, posto que cria canais mais difusos de acesso dos moradores à assistência do Estado, alivia tensões causadas pela concentração populacional, espaça o povoamento da área, permite um melhor cuidado e vigilância dos limites da TI etc.

No segundo caso, tudo começa com pessoas terena habitando bairros periféricos da cidade. Vemos um público heterogêneo: homens, mulheres, jovens e anciãos que nasceram em distintas aldeias, pertencem a troncos familiares diversos, estão no bairro desde períodos variados (pessoas que chegaram há pouco tempo, outras famílias que lá estão há gerações), foram para o local por diferentes razões (procura pelos empregos, pelas escolas, pelos hospitais, pelos lazeres oferecidos pela cidade). Essas pessoas passam a emular variadas relações entre si, seja intensificando vínculos pré-existentes, seja criando novos. A emulação é, via de regra, liderada por pessoas que estão há mais tempo na cidade, têm maiores articulações e conhecem com mais profundidade o mundo dos brancos. Demonstram, ao mesmo tempo, capacidade de reunir, orientar, acolher, mobilizar, organizar as famílias indígenas. A princípio, as famílias ficam dispersas no bairro, quase todas morando de aluguel e tendo que trocar de casa, eventual ou periodicamente, por causa do alto custo da moradia. Então,

uma mobilização capital altera a situação e o coletivo decide reivindicar um espaço de moradia. As primeiras famílias se assentam e se organizam. Mais pessoas vão chegando, um corpo de lideranças é formado, um nome para a comunidade é escolhido, espaços de uso comum são delimitados, reconhecimento e regularização junto ao poder público são exigidos, melhorias de vida vão sendo conquistadas – melhorias tanto para os moradores indígenas, quanto para os moradores *purutuya* do bairro, que veem uma área antes abandonada, suja e insegura, ser habitada e cuidada pelos ocupantes indígenas.

Observemos outras similitudes com um terceiro caso. Vimos, no capítulo 4, que os Terena, mesmo depois de terem suas terras tradicionais esbulhadas e transformadas em fazendas, permaneceram fortemente vinculados a elas. Era comum, durante o século XX, que famílias terena frequentassem estas áreas, fosse changeando, fosse lá morando permanentemente como trabalhadores, fosse atravessando a cerca e fazendo incursões periódicas para pescar, caçar, coletar – meios de manter o tradicional modo de vida. Vimos também que uma variação importante destes movimentos aconteceria no século XXI. Lideranças de diferentes famílias e aldeias passam a se reunir para tratar, não de assuntos estritamente internos das aldeias, mas de uma matéria comum: a falta de condições em viver no reduzido espaço reservado. Os participantes das reuniões são, em geral, filhos, netos ou bisnetos dos antigos que negociaram a demarcação e organizaram suas vidas nas Reservas Indígenas. Os velhos nunca deixaram de lembrar a seus descendentes um fato crucial: a área tradicionalmente habitada é muito mais ampla que a reservada pelo estado. Imbuído desta certeza, o coletivo prossegue com as reuniões, agrega novas lideranças e fortalece as articulações entre si. Diante da morosidade do estado na demarcação, uma decisão é tomada: retomam as terras tradicionais em posse de fazendeiros. A nova comunidade passa a lutar para uma segura e adequada organização na área de retomada: novas mobilizações para o avanço no processo de demarcação, resistência contra pressões e violências fundiárias, constituição de um corpo de liderança de retomada, instalação de escola, reivindicação de atendimento à saúde, plantação de vastas e variadas roças etc. Melhoras para a comunidade e para o meio ambiente são visíveis: a concentração populacional é aliviada, a agricultura familiar ganha novos espaços de realização, áreas de mata são recuperadas, animais e seres invisíveis voltam a se aproximar do local, saberes ancestrais antes adormecidos passam a circular novamente entre as gerações, remédios do mato se tornam novamente acessíveis, contribuindo para a saúde e bem-estar coletivo etc.

Podemos ainda verificar semelhanças com um quarto caso, tratado no capítulo passado. Estudantes terena de diferentes aldeias e famílias passam a frequentar a universidade. É um ingresso relativamente invisível e silencioso, porque acontece em cursos regulares e, em geral, não conta com o apoio de políticas educacionais sensíveis a sociodiversidade indígena. Os acadêmicos se conhecem na universidade e intensificam as relações entre si. Através do diálogo de algumas jovens lideranças

com docentes parceiros, se engajam na luta por ações afirmativas. O movimento ganha corpo, se materializando em encontros de estudantes indígenas que agitam e tornam patente a presença indígena nos *campi*. Aumenta simultaneamente o engajamento dos estudantes em suas comunidades e no movimento de luta pela terra. Muitas melhorias na universidade são conquistadas, dentre as quais uma sala especial para os acadêmicos indígenas que, adequadamente equipada (computadores, impressoras, livros, realização de tutorias e monitorias), passa a ser utilizada inclusive por colegas não-indígenas que eventualmente solicitavam apoio para suas demandas acadêmicas.

Os quatro movimentos descritos acima acontecem em contextos e momentos muito distintos: fundação de aldeias nas Reservas, fundação de aldeias nas cidades, retomadas de terra, ocupação de universidades. Ao mesmo tempo, observamos neles alguns elementos transversais⁸⁸. Vemos, de início, pessoas indígenas ocupando locais que, do ponto de vista de um olhar geopolítico hegemônico (centrado no Posto Indígena, na Administração Municipal, na Sede da Fazenda, na Reitoria Universitária) são considerados periféricos, marginais, subalternos: margens das Reservas, subúrbios das cidades, perímetros de áreas tradicionalmente habitadas transformadas em fazendas, fundos de salas de aula de cursos universitários. Esta ocupação inicial, também sob uma ótica hegemônica, pode ser considerada relativamente silenciosa e anônima, no sentido de ser praticamente indistinta da presença não-indígena: “índios mansos” e “pacificados” pelo assimilacionismo, trabalhadores das cidades, peões das fazendas, estudantes universitários que, aparentemente, pouco se diferenciam dos não-indígenas. A presença incipiente é bastante heterogênea e conta com pessoas indígenas de origens, pertencimentos e características muito diversas: aldeias, famílias, gêneros, faixas etárias distintas. Ao mesmo tempo, embora muitos se conheçam previamente, em geral chegam de forma independente, o que suscita a impressão de certo anonimato e impessoalidade.

Aos poucos, as pessoas se relacionam, as diferenças/afinidades vão se efetivando em vínculos de solidariedade e reciprocidade: fazem amizade, casam-se, aliam-se politicamente, festejam e confraternizam, cooperam mutuamente nos trabalhos, nos estudos, no sustento material. Tem especial destaque neste interrelacionamento alguns líderes capazes de agregar e mobilizar as pessoas e, simultaneamente, capazes de dialogar com as autoridades *purutuya* através códigos próprios do meio hegemônico. Este domínio e aprendizado da gramática hegemônica habilita o coletivo e seus líderes a formular reivindicações de vida melhor, reconhecimento de si enquanto coletivo autônomo, simetriação das relações com o outro (assistência rural e urbana, direitos territoriais, direitos educacionais).

⁸⁸ Como se pode notar, fizemos aqui um exercício de síntese. Através das narrativas e discursos indígenas coletados no campo e na literatura, traçamos imagens propositalmente genéricas destes movimentos com o intuito de sublinhar algumas semelhanças e linhas comuns. É importante considerar, portanto, que cada narrativa específica apresenta variações e particularidades significativas, que se aproximam ou se afastam em diferentes medidas da síntese realizada.

Então, um acontecimento significativo motiva uma mobilização mais contundente e uma reivindicação mais patente por autodeterminação diante do centro hegemônico: reconhecimento da nova aldeia na Reserva, ocupação de um espaço de moradia na cidade, retomada da posse da terra tradicional, conquista de um espaço na universidade. O coletivo se consolidar, se organizar ainda mais e conquista mais avanços: escolha do nome, institucionalização de um corpo de lideranças, repartição de espaços e recursos, conquista de benfeitorias mais definitivas etc. O que, a princípio, passava a impressão de subalternidade, integração indiferenciada e impessoalidade agora mostra-se indubitavelmente autônomo, indígena e comunitário. Um traço marcante dessas melhorias é que elas não se restringem à comunidade formada, mas mudam para melhor o entorno: otimização da gestão estatal com a fundação de aldeias nas Reservas Indígenas, incremento no bem-estar e segurança com a fundação de aldeias nas periferias urbanas, recuperação do meio ambiente e da sustentabilidade com as retomadas de terra, incremento de recursos e melhoria no convívio estudantil com a ocupação indígena das universidades.

Poderíamos ainda arriscar uma aproximação destes elementos com outros movimentos tangenciados ao longo da tese, tais como a formação de povoados chané/guaná no território compreendido pelas duas margens do Rio Paraguai, a participação terena em missões religiosas ou a ocupação indígena de cargos na administração pública. Por ora, a síntese nos parece suficiente para sugerir uma revisão crítica de três pontos da imagem dos Terena cristalizada na literatura.

*

O primeiro ponto é a conceitualização da presença terena nas cidades como tribalismo (Cardoso de Oliveira, 1968)⁸⁹. Cardoso de Oliveira, como vimos, havia percebido a inadequação das predições assimilacionistas quando testemunhou a “persistência da aldeia na cidade [que] deve ser entendida como a manutenção dos elos tribais nas condições de vida urbana” (Ibidem: 209-210). A condição indígena não se dissolvia com a urbanização. Ao contrário: se fortalecia com a formação de comunidades, nos termos do autor, tão ou mais coesas que as aldeias nas Reservas Indígenas (Ibidem). Essa perseverança é explicada pela ideia de tribalismo, uma reação de defesa dos indígenas frente as condições desiguais impostas pela colonização. Nesta ótica, os Terena chamados pelo autor de “migrantes” se mantêm enquanto “tribo” para reagir à sujeição colonial. A situação colonial permanece aqui unilateralmente determinante: “tribalizar-se” ou “destribalizar” seriam ações que escapam da esfera de decisão indígena.

⁸⁹ Chave interpretativa inspirada em estudos antropológicos ingleses sobre mudança social de populações africanas dos anos 1960 (Cardoso de Oliveira, 1968: 209).

Os paralelos, tecidos acima, entre a formação de aldeias nas cidades e outros movimentos terena nos indicam outro caminho de interpretação: não uma passiva reação de defesa de “migrantes” coagidos pela hostilidade do entorno e sim uma estratégia ativa ocupação de espaços. Os dizeres dos líderes destes movimentos mencionam que o intuito era melhorar a vida tornada difícil pelas intempéries, coerções, injustiças provocadas pelos *purutuya*; mas longe de restringi-las a um aspecto meramente responsivo ou reativo, os enunciados sublinham o caráter tático, ativo, programado de suas ações. Ao mesmo tempo, não parece haver, nos discursos, uma separação entre o enfrentamento à colonização e o que é considerado cultural, tradicional, indígena. Quando multiplicam aldeias na reserva, criam comunidades na cidade, retomam suas terras, marcam presença na universidade, os Terena estão lutando por uma vida melhor e, simultaneamente, agindo segundo um modo costumeiro de habitar o espaço e organizar o coletivo – costume aprendido com os antigos e emulado com os contemporâneos segundo novas circunstâncias e situações.

Uma noção amplamente incidente em pesquisas contemporâneas do campo nos parece melhor que a explicação via tribalismo: a ideia de terenização (Ladeira, 2001: 134; Moura, 2001, 2009; Acçolini, 2004; Souza, S. 2009: 21; Sant’Ana, 2010: 63; Oliveira, E. 2013: 98; Santos, A. 2016: 139; Ximenes, 2017: 111). O emprego do termo “terenização” ou “terenizar” é largamente inspirado nos ensaios de Sahlins (1997) sobre a indigenização da modernidade. Mas lembremos que, possivelmente, seu uso mais antigo remete à etnografia de Cardoso de Oliveira, numa passagem em que o autor versava sobre brasileiros e paraguaios que aprenderam o idioma terena ao conviver com moradores da aldeia Limão Verde (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 81)⁹⁰. Seja qual for a gênese autoral ou filiação teórica, este tipo de formulação parece traduzir acontecimento bastante recorrente: os Terena frequentam espaços aparentemente dominados, domesticados, pacificados pela “civilização” e, como que desapercivelmente aos olhos coloniais, se reúnem, se organizam e imprimem neles sua marca. Terenizam os espaços.

*

O segundo ponto ser problematizado é a assertiva de que os Terena, num determinado momento da história, perderam sua autonomia. Ela foi inicialmente elaborada nos quadros do diagnóstico macro-histórico produzido por Cardoso de Oliveira para explicar mudanças na estrutura social e no sistema político terena pós-guerra (Cardoso de Oliveira, 1968: 39, 103). Notemos, não obstante, que a afirmativa tem sido reproduzida um tanto acriticamente por trabalhos recentes (p. ex.

⁹⁰ Destaco em nota o trecho de Cardoso de Oliveira: “aventariamos dizer que [em Limão Verde] trata-se de um caso de ‘terenização’ da população brasileira e paraguaia, enquanto em Lalima – outra comunidade multi-étnica – deu-se um progressivo desaparecimento dos dialetos tribais, impondo-se o português como a língua mais falada” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 81).

Ferreira, 2013: 398). A nosso ver, o problema da formulação é semelhante àquele dos constructos teóricos sobre a chefia terena que discutimos no capítulo 5: aplicam mecanicamente ao campo certas premissas sobre a política, considerando pouco ou mesmo desconsiderando enunciados e práticas indígenas a respeito.

Não queremos contradizer a afirmativa sobre a suposta perda de autonomia negando a dominação colonial. Queremos complexificá-la olhando atentamente para algumas reflexões e ações das lideranças. A assertiva supõe uma dicotomia bastante rígida entre autonomia e dominação. Baseada nisso, sentencia uma mudança num estado geral de coisas, um marco numa história de longa duração, uma reviravolta numa conjuntura macropolítica: um dia, os Terena teriam sido livres e autônomos e, depois da guerra, deixaram de sê-lo, tornando-se subalternos à sociedade nacional. Os enunciados com que temos trabalhado aqui, porém, parecem matizar esta sentença.

Visitamos ideias e reflexões indígena que, versando sobre a história de relações com os *purutuya*, denotaram uma condição de dominação e injustiça: *cativeiro nas fazendas, exploração dos padrões, sofrimento do povo, falta de recursos e assistência, coronelismo do governo, depender dos brancos, abaixar a cabeça para as autoridades, ter medo dos puxarará*. Trataram-se, porém, na maioria dos casos, de apreciações contextuais: qualificam a dominação em determinado período, em determinado ambiente, com determinadas pessoas. Nestes enunciados, as condições de subordinação apareceram como relativas, parciais e, o que é mais importante, reversíveis. Os líderes terena, temos insistido ao longo da tese, enfatizam nunca terem deixado de lutar pelos seus interesses. Os movimentos de ocupação de espaços comparados acima mostram o quanto os Terena, mesmo em situações amplamente desfavoráveis e opressoras, permaneceram insistindo em exercer sua autonomia, em construir espaços de autodeterminação, em decidir sobre suas próprias questões.

Ademais, aquilo que Cardoso de Oliveira designa como “autonomia tribal” parece supor certo isolamento indígena. É como se as “tribos” conservassem sua liberdade apenas se autocontidas, fechadas ao exterior, protegidas do contato com o meio. Acontece que, mesmo no período em que o autor supõe ter havido autonomia plena (isto é, antes da intensificação dos contatos com os *purutuya*), os Chané/Guaná costuravam intrincadas “tramas intercomunitárias” (Cardoso de Oliveira, 1968: 35) entre si e com parentelas mbayá. Em todo caso, no período em que a autonomia foi supostamente subtraída, as estratégias terena de resistência dificilmente passaram pelo afastamento radical ou isolamento. A busca indígena por autonomia parece acontecer, não a despeito de relações, mas essencialmente através delas. Menos do que uma ruptura ou suspensão, há um investimento no manejo dessas relações a seu favor, seja transformando, simetrizando, qualificando paulatinamente vínculos inicialmente assimétricos, seja traçando melhores vínculos com novos atores que lhes possibilitem alternativas de melhoria. É uma autonomia não apenas relativa, mas sobretudo relacional.

Cardoso de Oliveira, além disso, associa autonomia indígena a um poder centralizado e, de certa forma, divorciado de outras dimensões do social (Ibidem: 110). Porém, a autonomia exercitada pelos Terena parece ser indissociável de uma multiplicidade de líderes e centros de decisão. Parece também estar capilarizada no cotidiano e nas mais diferentes facetas da vida indígena. Quando atravessam a cerca da fazenda para catar lenha e guavira, quando dançam o *kipaéxoti* para visitantes no dia do índio, quando se ajudam mutuamente na procura por trabalho na cidade, quando cuidam dos parentes e fundam novas aldeias, quando chacoalham seus purungos e festejam, os Terena estão experimentando, exercendo, construindo autodeterminação. A política indígena é múltipla e imediatamente cultural. Um fragmento da tese de Eloy Terena parece indicar algo semelhante quando distingue uma perspectiva indígena e uma perspectiva estatal na produção do direito:

São ações próprias que visam garantir direitos e também produzir direitos. Não aquele direito positivado, que o Estado reivindica sua produção exclusiva, mas o direito entendido como relação social que nasce, do chão batido da aldeia, embaixo do pé de manga, que irradia nas retomadas, que ganha porte físico nos corpos indígenas que são ofertados voluntariamente como sacrifício no momento de romper a cerca da fazenda que nos separa do *poké`exa úti* (Eloy Amado, L. 2019: 125-126).

*

O terceiro ponto a ser problematizado é o postulado de que os Terena migraram do Chaco Paraguai para o Brasil. Fruto de reconstituições históricas feitas pela literatura clássica, este ponto permaneceu sendo reproduzido sem maiores questionamentos até a chegada de novas revisões críticas no campo (Ferreira, 2013; Eremites de Oliveira & Pereira, 2012; Ximenes, 2017; Eloy Amado, L. 2019). Recentemente, setores anti-indígenas utilizaram a asserção para questionar a legitimidade da demarcação de Terras Indígenas: dizem que os Terena vieram do Paraguai e não são originários da região onde estão assentados hoje, não tendo, portanto, direito às áreas demarcadas (Eloy Amado, L. 2019: 43). Eloy Terena, em sua tese doutoral, apontou as flagrantes debilidades conceituais deste raciocínio (Ibidem: 36-55). Revisitemos alguns dos apontamentos do autor.

Uma primeira incongruência, de ordem histórica, é tomar uma fronteira atual entre estados nacionais como eterna. Na verdade, a fronteira demorou séculos para tomar a configuração de hoje e a presença terena na região é muito anterior a tal delimitação. Em outras palavras, quando houve o atravessamento do Rio Paraguai por parentelas terena, não havia Paraguai ou Brasil do modo como estão delimitados atualmente (Ibidem: 43). Portanto, não há sentido em afirmar que os Terena são oriundos do Paraguai. Ademais, tendo em conta o imprescindível auxílio das comunidades chané/guaná aos primeiros fortes coloniais portugueses e ao exército brasileiro na guerra, podemos aventar com alguma segurança que sequer existiriam Paraguai ou Brasil tal qual conhecemos hoje caso não houvesse na região presença anterior de populações originárias (Ibidem).

A este anacronismo histórico elementar, se acrescenta uma incorreção geográfica básica. As expressões “chaco paraguaio” ou “pantanal brasileiro” não deixam de constituir, em alguma medida, oxímoros. Isso porque sobrepõem critérios de organização territorial que não são coincidentes, quais sejam, um político-estatal e outro ecológico. O marco em que os Estados nacionais recentemente acordaram ser suas fronteiras (no caso desta região, o Rio Paraguai) não determina o começo ou final da planície alagável do centro da América do Sul chamada Chaco, Pantanal, Lagoa dos Xarayes, Exiwa e outros termos. Quando famílias terena atravessaram o Rio Paraguai estavam, de um ponto de vista geo-ecológico, movendo-se numa paisagem contínua, e não para um território radicalmente diferente, como somos levados a entender pela afirmação de que são migrantes (Ibidem: 44-45, 47).

Engano semelhante ocorre na dimensão sociocultural. As diferentes populações indígenas da região não estavam encapsuladas e isoladas territorialmente, como os Estados-Nações costumam organizar seus domínios. Estavam articuladas num amplo sistema social que compreendia uma ampla área, tanto na margem ocidental quanto na margem oriental do Rio Paraguai. Portanto, os Terena não estavam “migrando” do Paraguai para o Brasil, mas sim movimentando-se segundo os usos, costumes e tradições de um complexo cultural que se assentava sobre “um grande território indígena que existia de forma contínua” (Ibidem: 48). A lógica deste sistema é distinta da lógica colonial europeia embora, como bem lembra Eloy Terena, já sofresse influência da colonização incipiente:

Os territórios ocupados hoje pelos povos indígenas do Mato Grosso do Sul, e também os reivindicados, são fragmentos de um grande território indígena que existia de forma contínua, superando as fronteiras nacionais impostas, e que foi “desintegrado”. Essa ruptura territorial dos Terena frente ao intenso processo de conquista colonial e formação dos Estados Nações, resultou na perda territorial e posteriormente no confinamento nas reservas do SPI [...] (Ibidem: 44).

Creio que as considerações do presente capítulo, embora não nos ofereceram grandes aportes sobre o mérito histórico, ecológico ou jurídico, podem subsidiar uma pontual contribuição para a dimensão sociocultural da seara. A afirmação de que os Terena migraram do Paraguai (e, por isso, não são originários do Brasil e não tem direito a demarcação de suas terras) está fundamentada numa velha taxionomia colonial sobre a mobilidade humana. Neste prisma, haveria povos sedentários, que tem habitação ou assento fixo, e povos nômades, que não se fixam num *habitat* e vagam errantemente por diferentes lugares. É comum que setores anti-indígenas classifiquem certas populações (penso aqui no caso dos povos guarani em diferentes regiões e, em particular, nos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul) como nômades e, portanto, sem vínculos significativos com a terra (nem aquelas habitadas atualmente, nem com terra alguma). Há uma leve variação deste raciocínio no caso dos Terena. Até podem ser enquadrados como sedentários (terra lhes tem significado), mas, neste caso, são considerados migrantes, isto é, possuem outra terra de origem e, assim, não tem vínculos significativos com as terras que habitam hoje. Migração, aqui, é pensada como percurso unidirecional

e unideterminado através do qual indivíduos e coletivos se assimilam à cultura dominante para onde vão e perdem paulatinamente sua própria cultura.

Testemunhamos, pois, uma astuta manobra retórica para negar direitos (epistêmicos e políticos) aos povos indígenas. É como estivéssemos diante de um daqueles trilemas em que apenas dois termos podem ser simultaneamente verdadeiros: mobilidade – territorialidade – indianidade. Para aqueles considerados “índios nômades”, isto é, em quem se reconhece a mobilidade e indianidade, lhes é negada a territorialidade (isto é, a capacidade de estabelecer uma relação significativa com a terra e os direitos correspondentes). Para aqueles considerados “índios sedentários”, a relação significativa e os direitos à terra são reconhecidos apenas com a condição de se manterem imóveis; movendo-se, são reputados “migrantes” desprovidos de indianidade ou “índios desaldeados” desprovidos de territorialidade (o que pode ser considerado uma variante assimilacionista da categoria “índios nômades”). Para aqueles que não são indígenas, fica reservada a única combinação possível entre mobilidade e territorialidade. Posto ser impensável a vida humana sem algum tipo de mobilidade, o corolário do raciocínio é que a única maneira reconhecida de significar a terra e, portanto, o direito exclusivo a ela, é dos não-indígenas.

As ações e reflexões indígenas acompanhadas neste capítulo nos ajudam a visualizar a debilidade desta retórica. É um equívoco confundir movimentos terena com aquilo que o imaginário assimilacionista entende ser a “migração” de “índios desaldeados” ou “aculturados”. Estamos aqui diante de fundamentos e lógicas muito distintas. Onde o assimilacionismo prevê deslocamentos unidirecionais e irreversíveis, a lógica terena do movimento nos mostra permanentes idas e vindas, saídas e retornos; onde o assimilacionismo obriga a escolher entre fixação e deslocamento (nomadismo x sedentarismo), a lógica terena do movimento aponta combinação e diferença complementar (“pular para fora com um pé no chão”, “fundar raízes e semear em roda”); onde o assimilacionismo projeta subordinação e apagamentos de diferenças étnico-culturais, a lógica terena do movimento constrói autonomias, equilibra desigualdades, multiplica centros decisórios, fortalece culturas.

Bloco IV

Festejar

Capítulo 11

Reunir, saber receber

Movimento é festa (abertura do bloco IV)

Olhemos novamente para o caminho com que começamos os blocos II e III. Notemos que a paisagem varia conforme a época do ano. Estamos numa região limiar entre o pantanal e o cerrado. No verão, quente e chuvoso, veremos córregos e rios cheios ao ponto de transbordarem e formarem pequenas lagoas ou grandes poças de água em áreas que, no inverno, restam secas. Veremos, num período mais ou menos coincidente, algumas árvores específicas frutificarem, espalhando mangas e guaviras pela beira da estrada, pelos quintais das casas, pelos matos.

Durante todo o ano, observaremos certos movimentos de pessoas nas aldeias. Alguns são quase rotineiros: caciques promovendo reuniões com seus conselhos de aldeia, representantes de setor puxando mutirões de trabalho comunitário, agricultores caminhando em conjunto para trabalhar em suas roças, turmas de pescadores seguindo para os rios, cabeçantes organizando turmas de trabalho fora, crianças rumando para a escola, evangélicos indo para seus cultos, jogadores promovendo torneios de futebol, festeiros ofertando bailes aos finais de semana, membros de associações indígenas fazendo bingos para conseguir recursos, dançadores do *kipaéxoti* ensaiando seus passos.

Em certos períodos do ano, encontraremos a aldeia relativamente vazia, porque muitos homens adultos terão saído para trabalhar na changa, no corte de cana, na colheita de maçã. Neste momento, notaremos tranquilidade, sossego, silêncio na rotina dos moradores. Com a chegada do final do ano veremos a paisagem mais efervescente e agitada. Retornam aqueles que deixaram suas casas na aldeia temporariamente para trabalhar fora, chegam os parentes residentes na cidade ou fazenda, aparecem amigos e visitantes *purutuya* para aproveitar as festas. Observaremos os movimentos cotidianos acima descritos aumentarem em quantidade e intensidade.

O final do ano, por outro lado, não é o único momento em que festas e reuniões maiores acontecem. Em janeiro, veremos grandes procissões seguindo a bandeira de São Sebastião. Em abril, testemunharemos grandes festas em comemoração ao dia do índio. Em maio, teremos rezas para Nossa Senhora de Fátima. Em junho, observaremos uma profusão de festas juninas. Em setembro, notaremos algumas comemorações cívicas. Em outubro, veremos homenagens à Nossa Senhora de Aparecida e, caso estejamos em anos eleitorais, comícios com candidatos a vereadores, prefeitos, deputados, governadores. Num dos meses do primeiro semestre e noutro dos meses do segundo semestre, participaremos das Grandes Assembleias do Povo Terena. Em dezembro, quando em geral vencem os mandatos de caciques, observaremos eleições para a liderança da aldeia. Considerando

ainda aniversários de pessoas e feriados que, não raro, motivam comemorações, veremos que o calendário festivo terena é repleto e agitado.

É curioso notar que esta espécie de programação festival terena quase coincide com o roteiro de incursões a campo da presente pesquisa. O ritmo de tecitura de interlocuções e a frequência de visitação às aldeias eram, em larga medida, determinados pelos convites e oportunidades de participar de reuniões e festas. “Hoje recebi uma chuva de convites!” exclamei, visivelmente animado, nas minhas anotações de campo. Além de mover-me no sentido de testemunhar e apoiar *lutas* e no sentido de acompanhar *saídas e retornos*, também o fazia no sentido de participar de *movimentos de reuniões e festas*. Assim, neste quarto bloco da tese, delinearemos uma terceira acepção do conceito *movimento* que, veremos a seguir, está estreitamente entrelaçada com as duas pregressas. Refutaremos, ao mesmo tempo, o retrato negativizante dos Terena enquanto povo aculturado ou culturalmente transfigurado que permeou estudos clássicos da literatura.

Saber Receber

Tenho tentado explicitar, ao longo da tese, a grande generosidade com que fui recebido numa considerável parcela das situações da pesquisa de campo. É certo que quase todos os pesquisadores que trabalharam com os Terena desfrutaram, ao menos em algum momento, de semelhantes hospitalidade. Neste ponto, penso que a literatura (sobretudo os textos clássicos) incorre numa considerável descortesia para com seus anfitriões. O tema da hospitalidade dificilmente ultrapassa as páginas dos protocolares agradecimentos, ocupando lugar tímido e secundário nas reflexões como um todo. Encontramos ilustração disso na desproporção com que a matéria aparece nos escritos de Cardoso de Oliveira. Nas monografias, quase não se vê menções a isto que, em seu diário de campo, publicado apenas décadas depois, está presente em quase toda página. Observemos o seguinte fragmento do diário em que o autor reproduz a conversa com Tomásio, jovem morador de Cachoeirinha:

não acrescentou mais nada sobre as mulheres terena, porém ponderou o fato de ter sido melhor se houvesse casado com uma ‘civilizada’... Perguntei-lhe por que. Respondeu-me, reflexivo, que ‘elas – as civilizadas – recebem melhor’. Creio que disse isso para, indiretamente, desculpar-se por sua mulher muito tímida não haver dançado comigo (durante o baile a que já me referi) como ele desejava. Dançar com um convidado é, afinal de contas, uma clara demonstração de hospitalidade. E Tomásio queria mostrar que sabia receber. Disse em seguida que os ‘bailes dos civilizados’ não são em nada diferentes dos daqui. E demonstrou certo orgulho em poder afirmar isso (Cardoso de Oliveira, 2002: 113).

Noutro trecho, o autor versa sobre situação curiosa em que um morador da aldeia Cachoeirinha, tendo hospedado um visitante da aldeia Limão Verde que se comportava mal segundo a etiqueta local, não via maneiras de mandá-lo embora.

O rapaz era totalmente desconhecido, apesar de estar acompanhado de um morador da aldeia, um dos Muchacho que, interpelado pelo encarregado, disse não conhecer o intruso, explicando que ele havia se instalado por conta própria em sua casa e, ao que deu a entender, sua família já não sabia o que fazer... *Parece não haver limites na hospitalidade terena!* (Ibidem: 151 grifo meu).

As etnografias recentes têm dedicado mais espaço ao tópico. “É dessa forma que se recebe uma visita em cada residência. Elas são saudadas e logo convidadas a sentarem-se no pátio da casa, embaixo de alguma árvore” escreveu Naine Terena sobre suas visitas a aldeia Limão Verde (Jesus, 2007: 85). Ladeira registrou enunciado de Rafael Albuquerque, morador da aldeia Cachoeirinha sobre ensinamentos do pai:

Meu pai trabalhava na roça. Um homem que trabalhava no capricho, não era estragado de lixo, essas coisas, aquelas coisas, era no capricho. Uma coisa também que ele sempre falava pra nós, que *temos que saber, saber receber os outros* e ele falava assim, que tinha que ter moral (Ladeira, 2001: 54, grifo meu).

Lindomar Sebastião relatou o modo como foi recebida em sua própria aldeia pelas famílias interlocutoras da pesquisa:

visitamos várias casas, a recepção calorosa e cordial dos patrícios era sempre a mesma, nos gestos, nas palavras, no olhar, no tom da voz, no almoço oferecido e nos presentes ganhos. Aproveitando do rico momento, pusemos em ação observar e interpretar minuciosamente o comportamento das pessoas, nos seus pequenos gestos. Ganhar presentes e sentar-se à mesa, ou em círculo para as refeições junto à família é muito mais que receber algo, é uma mensagem que traduz a importância que temos para as pessoas, é um ato de intimidade, confiabilidade e reconhecimento e isso nós cultivamos e valorizamos. Neste espaço, presenciamos sempre a ‘mulher’ como a matriarca, atenta aos cuidados para com a família e visitas (Sebastião, 2012: 21-22).

Eloy Terena, em sua tese, comentou os ensinamentos dos avós sobre tratar bem as visitas:

é considerado falta grave, para um Terena, o visitante chegar em sua casa e não ser bem recebida. Como ensinou meu avô Eloy, quando a visita chegar você oferece o seu banco para ela se sentar. E se a visita resolver hospedar-se, você oferece sua cama, mesmo que para isso você tenha que dormir no chão. Quanto a alimentação, você deve oferecer a melhor comida que dispuser, no melhor prato que existir em sua casa [...] Como diz minha avó: “a visita chegou na sua casa e você não estava lá para receber” [...] (Eloy Amado, L. 2019: 130).

Saber receber, tal qual tentarei descrever ao longo deste bloco da tese, aparece como uma significativa capacidade para os Terena. É uma disposição que confere valor e prestígios às pessoas. Uma boa liderança precisa ser um bom anfitrião, alguém que acolhe com generosidade. Dizendo o mesmo em outras palavras, um motivo de desconfiança e desacordo entre as pessoas, e das pessoas com lideranças, é justamente a quebra deste protocolo. É grave a demonstração de falta de disposição para receber, acolher, ser gentil com quem vem de fora. A quebra de reciprocidade nesta relação também potencializa críticas e desacordos: não ser gentil ao ser bem recepcionado, não retornar para

outras visitas, não receber alguém que lhe recebeu bem, ser recepcionado por outra família que não aquela que te recebeu anteriormente são atitudes potencialmente desagregadoras.

Reuni em minhas anotações de campo diversos enunciados e registros de observações a respeito. Ouvi, por exemplo, diversas críticas e elogios comparando o modo com que aldeias recebem visitantes: “pessoal do Buriti é mais receptivo mesmo. Na minha aldeia não é assim, pessoas são mais fechadas”; “lá o pessoal é desse jeito, mais seco, diferente daqui”; “pessoal aqui acolhe mesmo, trata que nem parente”; “ele é muito fechadão não serve para ser cacique”. Notei, em diversos enunciados, a qualificação da hospitalidade e da disposição em fazer festas como uma *tradição* ou *cultura* terena. “Ele é muito tradicional, gosta de receber com alegria, com bebida, com churrasco” disse-me uma jovem liderança sobre um chefe de família da aldeia Água Branca. Uma festeira residente em Campo Grande falou-me o seguinte:

meus vizinhos falam que minha festa é cultura, porque eu dou tudo no dia de Nossa Senhora [de Aparecida], ofereço carne, bolo, presente para as crianças. Precisa ter amizade com todo mundo, receber todo mundo bem, assim que meu pai ensinou, assim que eu ensino meus filhos.

Certa vez, registrei o seguinte de uma senhora que me recebia em sua casa: “sua visita é um presente para nós. É uma novidade, conhecimento. Quando você for embora, vai lembrar que esteve na casa de uma indígena e contar para todo mundo”. Uma liderança residente na cidade de Aquidauana, ao expressar planos de candidatura à Câmara Municipal, contou-me da ideia de construir uma casa de acolhimento para visitantes que vêm das TIs.

Eu estou querendo, com a força da comunidade, nós construirmos tipo um abrigo. Porque o que eu estava olhando? Eu vejo no hospital da cidade, vem muita gente ali que não tem onde dormir. Às vezes chega na época do frio, você vai olhar no hospital da cidade, tem gente sentada ali na calçada, não tem onde ir. Eu fico pensando em ter uma casa com colchão, comida, mate, que essas pessoas de idade gostam. Montar esse projeto e ver se eu consigo um carro para buscar. “Ah eu estou aqui em algum lugar”. A gente vai e busca. A pessoa desce ali, vai ter que gastar com mototáxi, além da pessoa já não ter a passagem para vir... Então são questões que eu, conversando com a minha família, ali eles falaram “faz o seguinte, aquele projeto do abrigo, faz aqui”. Então nós estamos com essa ideia, de concretizar esse abrigo. Para receber todos, essa é uma visão nossa.

Como descrito até aqui, são muitas e diversas as ocasiões nas quais os Terena recepcionam os outros. Quero a seguir comentar brevemente um destes movimentos, as chamadas *reuniões*.

Reuniões e formalismo

Nas aldeias terena, descreveu Pereira “sempre há receptividade para convocações de reuniões, discussões e debates” (Pereira, 2009: 102). Há diferenças no tamanho, motivo e natureza do evento, mas “reuniões com maior ou menor número de pessoas são quase que cotidianas” (Ibidem: 102).

Sebastião apontou que “as reuniões internas ocorrem periodicamente para um bom diálogo entre a liderança tradicional e a comunidade” (Sebastião, 2012: 115). Baltazar (2010: 80) assinalou que os Terena são participantes entusiasmados de reuniões (*houxóvoti*), consideradas pelo autor como decisivo “lugar de tomada de decisão” (Ibidem: 53). Sugere que a reunião “abarca praticamente todas as instituições culturais do Povo Terena” (Ibidem: 80)⁹¹.

Altenfelder Silva (1949), através de conversas com anciãos do Bananal nos anos 1940 e consulta a fontes históricas, apontou para a antiguidade da predileção terena pelas reuniões. O autor nos fala sobre imemoriais conselhos dos anciões, no bojo dos quais eram tomadas todas “as decisões que afetavam os interesses da aldeia” (Altenfelder Silva, 1949: 323), tais quais as incursões de caça e guerra. Menciona ainda a crônica de Castelnau no século XIX que relata uma reunião na qual jovens que tensionavam deixar a aldeia foram demovidos do intento pelas admoestações dos mais velhos (Ibidem).

Reparemos, neste sentido, que muitos dos movimentos noticiados até aqui na presente tese foram precedidos por reuniões: a escolha do nome de uma aldeia, a eleição de um novo líder, a formação de uma turma de trabalho, a decisão por entrar na fazenda e retomar a terra tradicional, a organização e composição de detalhes de uma apresentação cultural, a solução de desentendimentos entre moradores etc. Uma passagem da etnografia de Sant’Ana nos mostra a amplitude dos temas para cuja deliberação se pode convocar uma reunião. Segundo a autora, lideranças terena evangélicas ligadas à UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul) convocaram – a data não é precisada no texto – uma grande assembleia para decidir sobre a compatibilidade entre o *kohixoti kipaé* e o cristianismo. O concílio decidiu pela natureza não maligna da dança e pela permissão de sua continuidade de execução pelos crentes (Sant’Ana, 2010: 129).

Em minha experiência de campo, observei certa diferença entre as chamadas *reuniões internas*, organizadas para tratar questões entre moradores de uma aldeia e para as quais visitantes dificilmente são convidados, e *reuniões abertas*, em geral, organizadas justamente para receber pessoas de fora, sobretudo quando autoridades *purutuya* ou lideranças de outras aldeias. Reuniões são puxadas pelos caciques, mas também pelas outras múltiplas lideranças que o apoiam ou não (membros do conselho da aldeia, professores, representantes de setor, presidentes de associação, pastores etc). O número de participantes de uma reunião, sugerimos acima, pode variar bastante. Essa variação é um preciso medidor do prestígio daquele que a convoca. Não comparecer a uma reunião pode configurar um ato de resistência e oposição a determinada liderança.

A tendência das lideranças em receber através de reuniões parece gerar, aos olhos dos visitantes, uma impressão recorrente que se mistura com a percepção de hospitalidade comentada

⁹¹ Talvez um “fato social total”, se quiséssemos arriscar, por nossa conta e risco, uma aproximação das ideias do autor com a seminal formulação de Mauss (2003).

acima. Emerge aos olhos externos certo formalismo, rigor, cerimonialidade, solenidade: “a reunião, entendida como tal pelos índios Terena, reveste-se de um caráter solene. Muitos *purútuye* desconhecem que os Terena estão acostumados com reuniões” (Baltazar, 2010: 81). Eloy Terena sintetizou habilmente este ponto: “a forma como os Terena recebem as pessoas em suas comunidades, a maneira formal como são conduzidas as reuniões, por mais simples que pareça o assunto, são elementos que dão conta de um comportamento próprio dos Terena” (Eloy Amado, L. 2019: 131). Pereira pontuou que, em seu campo, a etiqueta parecia permear “o ar que o Terena respirava”, dado o “devotamento e paixão intensa” dedicados aos mínimos e sutis detalhes nas situações de reunião (Pereira, 2009: 96, 99). “A sensação é de uma espécie de monitoramento permanente” arrematou o autor (Ibidem: 96). Uma observação lateral contida na pesquisa de Ladeira (2001) aponta para a mesma questão. Acumulando relação de décadas com famílias da TI Cachoeirinha através do CTI, a autora anotou o seguinte sobre uma reunião de associação indígena: “todos nos conheciam de longa data, apesar das relações extremamente formais” (Ibidem: 134).

Tais formalidades, que incluem quase sempre o imperativo de se apresentar, falar em público e registrar sistematicamente as discussões em ata, podem ser um teste para visitantes tímidos. Naine Terena, nascida na cidade e visitante assídua do Limão Verde (aldeia onde a mãe nasceu) registrou uma memória das comemorações de 19 de abril. Duas conhecidas, por brincadeira e sem seu prévio assentimento, induziram sua participação no palco: “deram meu nome para as lideranças, que me chamaram para compor o palanque. Riram de longe, me vendo ir timidamente para o local, pois se não fosse, estaria desfazendo do convite” (Jesus, 2007: 88).

Para refletir melhor sobre a caracterização dos Terena como formalistas, quero comentar rapidamente dois episódios de meu trabalho de campo. Certa vez, acompanhei uma família numa visita a lideranças de outra aldeia. A aldeia destino localizava-se na mesma TI que a aldeia onde a família residia, mas era de fundação mais recente e menos povoada. Os visitantes foram conversar sobre a transferência de algumas poucas criações de animais que já não estavam mais conseguindo se manter no perímetro da aldeia de origem por conta do exíguo espaço. O assunto fora pré-acordado em várias conversas informais; as pessoas que o discutiram (família e lideranças) guardavam entre si vínculos pregressos de parentesco e amizade. Parecia-me, portanto, de breve resolução: a visita seria dirigida apenas a acertar detalhes logísticos da operação. Nos dirigimos para a casa de uma das lideranças da aldeia e os anfitriões nos esperavam sentados em roda. Depois dos cumprimentos, teve início o que qualifiquei em minhas anotações como uma “micro-solenidade”. Tomou a palavra o cacique, que pediu para cada um dos convidados se apresentar. Depois, a palavra foi concedida a cada uma das lideranças anfitriãs, seguindo uma ordem precisa. Como quase todos os conselhos terena de lideranças, aquele estava segmentado em setores (lavoura, criação [de animais], segurança, projetos, entre outros), sendo cada um deles um representando por um primeiro, um segundo e um terceiro

secretário – as falas seguiram essa hierarquia de representação. Os anfitriões solicitaram, por fim, que assinássemos a ata na qual a reunião foi integralmente registrada. Chamou-me a atenção frase de uma liderança que, pelo fato de eu ser o único *purutuya* participante, esclareceu a mim aquele modo de proceder. “Esse é nosso regime, de reunião. Para evitar divisão, falação”, disse-me, acrescentando “aqui somos setorizados, mas unidos”.

Estes dizeres da liderança sugerem, a meu ver, uma função para a convocação de reuniões. São mecanismos eficientes de evitação e resolução de conflitos. Mesmo que o assunto já tenha sido tratado e acordado numa conversa entre as partes diretamente interessadas, parece ser prudente formalizá-lo numa reunião: são convidadas outras lideranças e moradores com envolvimento menos direto, dando oportunidade para que ouçam, se pronunciem e mostrem consentimento com o que foi discutido. Quando afirmou que aquele “regime” objetiva evitar “falação” e “divisão”, a liderança parece sugerir a relevância de certo controle sobre a circulação do assunto. Apresentado e discutido numa reunião em que todos foram convidados, não haverá muito o que dizer ou especular oficiosamente sobre o tema. Penso que a liderança puxadora da reunião queria evitar comentários como “o cacique só quer favorecer aos parentes e amigos deles” ou “o cacique ajuda quem é de fora, mas não quem é daqui” – tipo de crítica que várias vezes ouvi sendo mobilizado para avaliar uma chefia. Com isso, os líderes, em tese, aliviam tensões, diminuem a pressão sobre si, dissolvem problemas entre as pessoas e das pessoas consigo.

Aqui podemos acrescentar ponto importante que tem a ver com a conduta terena, tal qual bem conceitualizou Pereira (2009): as *reuniões* são ocasiões importantes para demonstrar *respeito* ou *dignidade*. A postura corporal, a humildade, a generosidade, o senso de iniciativa, a disposição em ouvir, em falar a verdade, em ser transparente são alguns dos sinais que provam que a pessoa que recebe e reúne é *digna e respeitosa* (Pereira, 2009: 83-113). Este ajuste de conduta, como sugere Pereira, seria uma ferramenta de controle das pessoas sobre ação do cacique: o líder deve permanente agir e demonstrar o *respeito* e a *dignidade* que a posição exige, mesmo em situações ditas informais (Ibidem).

Nas palavras de lideranças com quem conversei, as *boas reuniões* geram *acordo* e *união* entre os participantes. O pesquisador terena Paulo Baltazar, sobre este assunto, cita Clastres e descreve o imperativo da fala (Baltazar, 2010: 52) e a generosidade (Ibidem: 57) como atributos da chefia terena. É como se o chefe, ao puxar uma reunião, promovesse uma justa distribuição da palavra, convidando os outros a ouvirem e dizerem. Com isso, produz um consenso ou linha de ação sobre certo tema, conforme Baltazar sugere, ao descrever o funcionamento das reuniões dos conselhos tribais.

O Presidente do Conselho, após ouvir a opinião de todos, expõe a sua opinião do consenso detectado por ele. Não se trata da opinião pessoal sua, mas do teor verificado à medida que as discussões se sucedem. Somente quando todos concordam numa decisão comum é que o Presidente do Conselho

pergunta se todos estão de acordo numa linha comum de ação. Enquanto o consenso não é atingido, nada se decide. Isto significa que, quando não há consenso, exige várias outras reuniões que demanda vários dias não havendo uma data específica para conclusão de um determinado assunto, ficando à disposição na finalização do consenso. Outro fator importante dentro do Conselho Tribal: cada conselheiro tem o dever de falar para emitir o seu parecer em um determinado assunto. O uso da palavra é uma obrigação imperativa, usada para argumentação convincente aos demais conselheiros durante a reunião de tomada de decisão. O Presidente do Conselho, antes de passar a palavra para o cacique, relata, diante de todos, a decisão de grupo, levando ao conhecimento do “Cacique” a decisão tomada pelos conselheiros (Baltazar, 2010: 52).

A outra situação etnográfica sobre formalismo aconteceu no começo do doutorado. Neste período, eu ainda não havia precisado uma temática para a pesquisa e, por conta disso, nas primeiras semanas, dediquei-me a uma espécie de observação participante exploratória, que consistia em visitar algumas casas, apresentar-me para as pessoas e participar de festividades. Levava comigo aquelas orientações, bastante comuns em manuais etnográficos, sobre uma postura pronta a adaptar-se ao ritmo da vida local, o que implicaria de saída, certa maleabilidade, paciência, modéstia com relação às próprias premissas teórico-metodológicas.

Um dia, junto com o amigo Claudesi Pio Vicente, que me auxiliava naquelas visitas, fui à casa de uma antiga e respeitada liderança da aldeia Bananal. Ele nos recebeu muito cordialmente, convidando-nos para sentar à frente da casa e oferecendo-nos o tereré que tomava com seu filho. Claudesi apresentou-me, esclarecendo ser eu um pesquisador *purutuya* interessado em conhecer as aldeias. Quando eu ia começar uma conversa informal e despreziosa, a liderança, continuando o tom polido e gentil, antecipou-se e perguntou incisivamente: “o que o senhor quer saber?”. Pego de surpresa e sem saber bem o que eu queria saber, permaneci durante um tempo em silêncio, procurando em minha memória assuntos que supunha serem produtivos em conversas com pessoas mais velhas. Um tanto desajeitadamente perguntei: “gostaria de saber sobre a formação da aldeia Bananal e sobre quem foram os caciques”. “Bom, quanto a primeira pergunta não poderei te ajudar. Sobre a segunda posso responder, só espera um pouco”. Depois de dizê-lo, a liderança pediu licença, entrou em casa e voltou com alguns papéis. Um deles, fez circular entre nós: era uma lista de presença, para indicarmos nome e cidade. O outro, repassou ao filho, para registrar o encontro em ata. Segurando uma terceira folha, a liderança iniciou um cerimonioso discurso.

Primeiro, agradeceu nossa presença e explicou ser aquela uma lista dos caciques do Bananal, documento que ele mesmo vinha confeccionando a partir do que sabia e do que, em suas próprias pesquisas, ouvira de outras pessoas mais velhas. Passou, então, a ler em voz alta a sucessão de nomes, para que eu tomasse nota. Feita a transcrição, perguntou-me se eu tinha alguma questão. Aproveitei para indagá-lo sobre sua época como cacique, afinal seu nome ali também constava. Talvez pelo teor mais pessoal da pergunta, talvez pela tendência de certo relaxamento quando um colóquio se abre para questões, instalou-se um tom relativamente informal. A liderança nos ofereceu um longo

testemunho das dificuldades e desafios de liderar a aldeia em seu tempo. A entrevista encerrou-se com agradecimentos e cumprimentos de parte a parte.

Numa primeira mirada, esta breve visita pode parecer um tanto contraintuitiva segundo ditames metodológicos costumeiramente ensinados nos cursos de antropologia. Para moldar minhas ações às ações locais, escolhi um procedimento de pesquisa tido como aberto e flexível, a observação participante. Mas os próprios ditames do campo como que a enrijeceram, levando a uma espécie de entrevista fortemente estruturada e uma transcrição quase exata de genealogia de chefia política. Ser maleável e seguir os ditames locais implicou, de saída, adotar certa rigidez e formalidade inesperadas – um cientista social desavisado poderia imaginar encontrá-las somente em alguns ambientes acadêmicos estritos, mas eis que elas emergem em pleno campo.

Reparemos, por outro lado, que, por iniciativa da própria liderança, esta tônica relaxou-se depois e o diálogo se aproximou de uma conversa livre e aberta, mais próximo do que eu imaginava no começo. Ademais, reparemos que a cortesia e hospitalidade do anfitrião não foram desfeitas mesmos nos momentos mais cerimoniosos da interação e mesmo quando ficou manifesta minha inabilidade em seguir aqueles protocolos. Em parte, penso que a solenidade da liderança na condução da nossa conversa consistia numa demonstração de competência no *regulamento dos civilizados*, expressão sobre a qual refletimos no capítulo 9. Quando soube da minha demanda de pesquisador, o anfitrião conduziu a conversa como um rigoroso ritual acadêmico, acionando seu conhecimento sobre o dispositivo escolar e o código da escrita, possivelmente experimentado tanto em vivências escolares próprias, quanto na interlocução com outros pesquisadores. É possível também que, percebendo minha reação despreparada e hesitante ao rito, tenha reparado que não me comportava como outros pesquisadores, o que talvez o tenha levado a matizar um pouco a solenidade – mais um elemento de destreza na condução da situação.

A diferença entre, de um lado, o papel e comportamento de antropólogos e, de outro, o papel e comportamento de pesquisadores de outras áreas e outros *purutuya* que atuam nas aldeias é matéria de interessantes passagens da literatura. Falemos aqui sobre uma delas, trazida pela etnografia de Pereira (2009). O autor conta que, no começo, a condição de perito judicial antropólogo com a qual ingressou no campo causou algum receio nas lideranças. Isso porque a maneira simples de se vestir e se dirigir às pessoas parecia não se encaixar, aos olhos dos moradores, na etiqueta de uma autoridade designada pela justiça, função de “alto grau de complexidade técnica e política” (Pereira, 2009: 90). A dificuldade dirimiou-se na medida que as lideranças perceberam que a simplicidade permitia acessar com precisão e rigor questões relativas ao modo de vida local – viram que os papéis não eram incompatíveis.

De qualquer forma, considero que o evento explicitou uma característica fundamental da formação social terena: a preocupação dos membros de suas figurações sociais com o entendimento dos princípios

que estruturam a formação social do “outro”. O procedimento dos Terena é, assim, semelhante ao do antropólogo, quando este procura ajustar sua conduta ao cenário no qual interage e desenvolve seu trabalho de campo [...] (Ibidem: 92).

Segundo Pereira, a constante e acentuada preocupação em adequar o comportamento à posição social aproximaria a socialidade terena das sociedades de corte, de acordo com a tipologia de Nobeit Elias (Ibidem: 84). Parece haver, porém, afastamentos importantes dos Terena para com o tipo ideal aristocrático europeu. Além de ser focada em múltiplos líderes (e não centralizada num único e soberano rei como as cortes europeias), a socialidade terena seria guiada pelo contexto móvel de relação (e não por um quadro de posições fixas e pré-determinadas) (Ibidem: 103). O parâmetro para a correspondência entre comportamento e posição é o código do outro, ou seja, a linguagem colocada pela situação e pelo interlocutor (Ibidem). Não há um código substantivo que rigidamente determina o exercício da chefia, mas um saber-fazer aberto ao outro e ao novo. Portanto, menos do que uma formalidade imóvel, estamos às voltas com uma sofisticada e experimental arte de formação ou conformação. É um empenho permanente para aprender e agir em conformidade com o que está posto, possibilitando um diálogo de igual para igual e um domínio do trânsito entre sistemas de conhecimento e ação.

A similitude sugerida por Pereira no fragmento destacado mais acima é muito profícua para rever aquele caráter aparentemente contraintuitivo da minha interação com a liderança. A conduta terena e a conduta do etnógrafo não se definem como flexíveis ou rígidas em absoluto, mas sim segundo o contexto de interação e “a formação social do ‘outro’” (Ibidem: 92). É como se a natureza da oposição entre flexibilidade e rigidez fosse ela mesma flexível: uma boa liderança terena, tal qual um bom etnógrafo, deve ser cerimonioso ou maleável conforme a situação. A antiga liderança do Bananal, esperando um professor ou doutor decidido, deparou-se com um pesquisador informal e um tanto vacilante e, frente a esta quebra de expectativa, se moldou à situação: procedeu a uma conversa mais aberta, que atendesse a demanda do visitante e lhe concedesse prestígio na condição de um anfitrião que sabe receber. Ainda que eu não tenha tido a mesma perspicácia de conformar adequadamente minha conduta durante aquela interação, ao persistir nos diálogos com outras lideranças, acredito ter melhorado meu desempenho e aprendido mais tanto sobre os sofisticados modos terena de ação quanto sobre o próprio fazer etnográfico.

Grandes Assembleias

Revisitemos, para fechar este capítulo, assunto que deixamos aberto no capítulo 4. As Grandes Assembleias do Povo Terena são o principal evento organizado pelo Conselho Terena. O argumento de Eloy Terena outrora mencionado pode ser estendido para a matéria desta seção (Eloy Amado, L. 2019: 138). Assim como o Conselho do Povo Terena é a versão, numa escala supracomunitária, dos

conselhos de lideranças das aldeias, as Assembleias são variantes ampliadas das pequenas reuniões que os líderes indígenas puxam cotidianamente em suas comunidades. O intuito é fazer as particularidades pertinentes ao nível local convergirem numa pauta comum, a defesa e efetivação de direitos indígenas.

Este argumento fica especialmente demonstrado na história das Grandes Assembleias. Lembremos que, no ato de nomeação, dona Nena Cândido dizia ser aquela, não apenas uma “simples”, mas uma “grande reunião”. Unia caciques terena de diferentes aldeias e líderes kadiwéu e kinikinau, o que, segundo ela, não acontecia desde a Guerra do Paraguai (Eloy Amado, L. 2019: 134-135). Lembremos também que, para aquela primeira grande reunião se estabelecer, diversas pequenas reuniões foram organizadas pelas lideranças anteriormente; movimento que culminou numa reunião ampliada na aldeia Imbirussú que, então, instituiu as Grandes Assembleias e consolidou o Conselho Terena⁹².

Podemos afirmar que as Assembleias dão vida, atualizam e fortalecem o Conselho Terena. Elas fornecem alinhamento entre lideranças para ações voltadas para a garantia de direitos constitucionais. Vimos que a primeira Grande Assembleia precedeu o Conselho: foi na pioneira reunião do Imbirussú, em março de 2012, que Lindomar Terena e outras lideranças presentes decidiram (re)fundar o Conselho Terena. Há que se pensar, neste sentido, em que medida estamos diante de entidades de natureza tão distinta. A rigor, não pode o Conselho Terena ser considerado uma grande assembleia, uma reunião permanente, fixada na forma de organização indígena, um corpo fixo que, por outro lado, necessita periodicamente ser atualizado e reiterado em reuniões periódicas para existir? A mesma sugestão pode ser aplicada para a relação entre reuniões pequenas e conselhos de aldeia.

As Assembleias Terena aconteceram bi-anualmente até 2017 e, a partir de então, foram realizadas anualmente. A reunião deixou de ser organizada apenas em 2020, quando a Assembleia agendada para abril foi, semanas antes, cancelada em razão do início da pandemia de Covid-19 no Brasil. Além de congregar lideranças terena das mais diferentes aldeias, a Assembleia costuma contar com a participação de lideranças de outros povos indígenas do Mato Grosso do Sul (Kaiowá e Guarani, Ofaié Xavante, Guató, Kinikinau, Kadiwéu, Atikum), representantes de organizações indígenas de outras partes do país vinculadas à APIB e diversos parceiros não-indígenas. É costume que, ao final do evento, seja decidido o local sede do evento seguinte. As delegações das comunidades

⁹² Vimos, na seção do capítulo 4 dedicada ao Conselho Terena, um pequeno e parcial percurso desses encontros baseados na atuação de dois de seus organizadores Lindomar Terena e Eloy Terena. Reuniões entre lideranças da TI Buriti e TI Cachoeirinha em meados de 2003 desencadearam outras reuniões entre lideranças da TI Cachoeirinha em 2003 e 2004, que culminaram, por sua vez, nos movimentos de retomada das Terras Terena desta região. Encontros entre estudantes indígenas e lideranças promovidos projeto Rede de Saberes entre 2005 e 2010 engajaram na luta pela terra muitos jovens. Reuniões na TI Taunay-Ipegue instituíram uma “Comissão Fundiária” e passaram a congregar caciques e outras lideranças da região em torno da questão da terra. Realização, por fim, de uma reunião ampliada na aldeia Imbirussú, em meados de 2012, que instituiu as Grandes Assembleias e consolidou o Conselho Terena.

presentes, representadas pelos seus caciques (esta é uma condição para a candidatura) se candidatam e uma eleição por aclamação do público é realizada. Neste método, as comunidades que estiveram presentes em maior número têm maior poder de aclamação e, por isso, são recompensadas com o direito de abrigar a próxima Assembleia.

TABELA 8: Grandes Assembleias do Povo Terena

Edição	Aldeia	Terra Indígena	Data
I	Imbirussú	Taunay-Ipegue	01 a 03 de junho de 2012
II	Moreira	Pilad Rebuá	16 a 18 de novembro de 2012
III	Terra Vida (Retomada)	Buriti	8 a 11 de maio de 2013
IV	Brejão	Nioaque	13 a 16 de novembro de 2013
V	Aldeia Babaçu	Cachoeirinha	07 a 10 de maio de 2014
VI	Lalima	Lalima	19 a 23 de novembro de 2014
VII	Cachoeirinha	Cachoeirinha	06 a 09 de maio de 2015
VIII	Água Branca	Nioaque	21 a 24 de março de 2016
IX	Bananal	Taunay-Ipegue	15 a 18 de novembro de 2016
X	Buriti	Buriti	31 de maio a 03 de junho de 2017
XI	Água Branca	Taunay-Ipegue	29 de novembro a 02 de dezembro de 2017
XII	Tereré	Buritizinho	23 a 26 de maio de 2018
XIII	Ipegue	Taunay-Ipegue	08 a 11 de maio de 2019
XIV	Mãe Terra	Cachoeirinha	17 a 20 de novembro de 2021
XV	Brejão	Nioaque	24 a 27 de agosto de 2022

Fonte: Elaboração própria.

A programação das Assembleias é definida previamente em reuniões do Conselho Terena. O evento costuma durar, em média, quatro dias. Em locais cobertos (já disponíveis, tais quais escolas, ou então especialmente construídos para o evento), é montada uma estrutura com mesa para os palestrantes, equipamento de som, iluminação, faixas e outros materiais decorativos. O público se dispõe em frente a este palco central, acomodando-se assentos geralmente cedidos pela escola local. A reunião costuma ser conduzida por um ou mais mestres de cerimônias integrantes do Conselho Terena. A maior parte da programação transcorre em mesas ou plenárias nas quais se discute determinado assunto previamente definido (saúde, educação, juventude, sustentabilidade, mulheres etc). Há o hábito de registrar o conteúdo das discussões em atas, em geral elaborados por uma equipe de professores indígenas da aldeia anfitriã. Ao final, uma Carta ou Documento Final é elaborado pelas

lideranças indígenas e lido em voz alta para aprovação do público, como forma de consolidar e divulgar os debates e encaminhamentos da reunião.

Mas, naturalmente, não é apenas nesta espécie de palco central que o evento transcorre. A Assembleia proporciona também diversos encontros e pequenas reuniões que vão sendo realizados durante as refeições, em paralelo à programação principal ou depois do término do evento. Estes encontros, não raro, oferecem a oportunidade para importantes articulações e tomadas de decisão. Pude observar que muitos participantes aproveitam a ocasião da Assembleia, para visitar parentes residentes na aldeia anfitriã ou para conhecer novas pessoas. Pelo fato de, na maioria das vezes, a Assembleia englobar os dias de sexta-feira ou sábado, ela muitas vezes coincide com festividades realizadas na aldeia anfitriã e muitos visitantes aproveitam a ocasião para festejar. Ademais, as discussões nas mesas não esgotam a programação da Assembleia que abrange apresentações e atividades culturais diversas. Estas atividades podem ser realizadas em momentos especificamente dirigidos para tanto, tais quais as chamadas noites culturais, ou podem ser distribuídas ao longo do evento, em muitos casos sem planejamento prévio. O *kohixoti kipaé* e a *siputrena* são, seguramente, as mais frequentes manifestações acionadas. Cantos de xamãs e anciãs terena costumam ser acionados ao longo da programação. Participantes de outros povos também são convidados para estas apresentações: pude presenciar, durante Assembleias de que participei, cantos-rezas kaiowá e guarani, cantos e danças do Toré de povos indígenas do nordeste, batismos e danças kadiwéu, dentre outros. É comum que a programação noturna conte com apresentações de músicos indígenas, principalmente sanfoneiros e tocadores de chamamé e vanerão. É muito frequente também lideranças evangélicas e pastores indígenas fazerem orações cristãs ao longo da programação.

Sugerimos, no capítulo 4 e no capítulo 5, um modelo interpretativo sobre o repertório dos movimentos de luta pela terra. Pensamos num gradiente que possui como um de seus extremos as *retomadas*. Estas aparecem nos discursos das lideranças como *movimentos corajosos* pelas quais se decide quando outras ações mais brandas não vinham surtindo o efeito desejado. As *reuniões* formam outro extremo deste leque. Se, por um lado, as *reuniões* aparecem como *movimentos pacíficos*, por outro, aparecem como *movimentos* prévios necessários para que ações de maior potencial combativo tenham êxito. Como dissemos, as lideranças disseram decidir pelas *retomadas* quando estavam *cansadas de reuniões*, mas disseram também que, sem muita *conversa e negociação*, não se consegue a *união, articulação e consenso* necessários para um *movimento guerreiro e forte*. Os extremos desse gradiente, portanto, podem ser traduzidos como capacidades opostas e complementares, *saber lutar* e *saber conversar*. Neste caso, o gradiente se parece mais com um pêndulo, pois um bom exercício da liderança exige que se alterne e equilibre as duas habilidades. Se, como assumimos acima, as Grandes Assembleias Terena são *grandes reuniões* orientadas para a garantia de direitos indígenas, elas podem ser consideradas o evento emblemático para a atualização das capacidades ligadas ao

saber conversar e, mais do que isso, ligadas ao *saber receber*, isto é, a habilidade de um anfitrião em recepcionar visitantes e organizar uma boa festa. Continuaremos a reflexão sobre as Assembleias no próximo capítulo, desenvolvendo melhor este ponto.



Imagem 20: Capa de folheto comemorativo da XV Assembleia do Povo Terena produzido pelo CTI.

Arte: Bruna Martins. Fonte: Acervo do CTI.

Capítulo 12

Alegrear, saber repartir

*Jamais encontrei homem tão generoso
E tão pródigo em receber seus hóspedes
que “receber não fosse recebido”,
nem homem tão... (falta o adjetivo)
de seu bem
que receber em troca não lhe fosse desagradável*

Poema escandinavo reproduzido por Marcel Mauss no Ensaio sobre a Dádiva

Política e Festa

Memórias do Brejão, anos 1960. Angelina e Vicente contam dos *mutirões de trabalho* que puxavam. Foram algumas das iniciativas que contaram com o trabalho coletivo a estrada que liga a aldeia à rodovia (que, por sua vez, vai até a cidade Nioaque), a cerca que separa a Reserva das fazendas, a ponte sobre o córrego, o campo de futebol e a escola. “Era uma festa, a turma se animava muito”, segundo Angelina. “Era muita união, todo mundo ajudava, não tinha tanta divisão como hoje”, segundo Vicente. A união e a animação, disseram-me, decorriam da melhoria resultante do trabalho e das distribuições oferecidas pelas lideranças aos participantes. Eram preparadas comidas e bebidas para almoço e, ao final do mutirão, organizado um baile. As mulheres cozinhavam e os homens traziam os pesados potes de água para a preparação dos alimentos. Era costume servir *puchero* com mandioca e, quando possível, churrasco. O boi era conseguido pelas lideranças com o SPI (que administrava o rebanho do Posto Indígena), com algum fazendeiro ou com algum político da cidade. O doador muitas vezes participava da festa e, algumas vezes, era homenageado. O campo de futebol, por exemplo, recebeu o nome do *purutuya* fornecedor da carne. Os bailes contavam com músicos da própria aldeia (tocadores de violão, pandeiro, sanfonas pé-de-bode). “Ninguém pagava músico naquela época, tinha muito sanfoneiro. Um cansava e já ia outro lá, assim ia, até amanhecer, vinha o dia, e ia”. De acordo com o casal, a quantidade de poeira levantada nos espaços de terra batida onde ficava o salão de baile mostrava o quanto as pessoas estavam dançando e, portanto, o quanto a festa estava animada.

Angelina e Vicente contam também das vezes em que recebiam visitantes *purutuya* na aldeia. O aumento da circulação de pessoas entre Nioaque e o Brejão, segundo Vicente, decorreu da abertura da estrada realizada quando era capitão:

Quem abriu estrada lá foi eu, com a minha velha. Ninguém conhecia a aldeia, porque é 12 quilômetros da cidade. Os índios iam lá faziam suas comprinhas e iam embora. Depois que nós assumimos lá, aí abriu a porta para todo mundo. A noite e de dia passava gente. E negócio de festa, baile então? Era mais branco que índio. Ninguém segurou mais a amizade dos índios pra fora da aldeia. Dia de festa, dia do índio, enchia de gente.

Angelina recorda do primeiro convite recebido do comandante do quartel de Nioaque para as crianças desfilar na cidade. Ninguém sabia marchar e, na escola, não havia uniforme ainda. “Falei ‘não, vamos embora, com a raça, assim mesmo, não precisa de uniforme não’”. A professora, então, solicitou a um parente que era cabo do exército que ensinasse os alunos a marchar. “A criançada com vontade de aprender, vontade de desfilar, aí a gente aprendeu”. Nos anos seguintes a comunidade se organizou para comprar uniformes e passou a receber constantes convites. “Toda festividade em Nioaque a gente era convidado”, disse Vicente. Noutras ocasiões, Angelina ensinava as crianças a recitar poesias para visitantes da aldeia e, no dia do índio, preparava grupos de dança e comidas típicas indígenas. “Era muita gente. Funai, prefeito, delegado de polícia, comandante do exército, tudo era nosso convidado”, complementou Vicente.

É interessante como as memórias de Angelina e Vicente, tal qual os dizeres e fazeres de muitas outras lideranças que registrei em campo, implicam *liderança* nos *movimentos de receber pessoas e organizar festas*. A observação “dono de festa é como chefe”, enunciada por Merekuku Apalay a Beatriz Perrone-Moises (2015: 2), pode ser facilmente transposta para o saber-fazer dos líderes terena. *Festeiro* é o termo que ouvi com mais frequência para destacar os moradores das aldeias que costumeiramente organizam estes movimentos. Creio que, embora as posições de *festeiro* e *liderança* não necessariamente coincidam, um bom líder terena deve cultivar e externar muitas das *capacidades* e *sabedorias* que definem um bom anfitrião, algumas das quais mencionadas nesta parte da tese (*saber receber, saber repartir, tratar com respeito e alegria, homenagear*). Analogamente ao termo *lideranças tradicionais* que, conforme sugerimos no capítulo 5, aponta para uma associação significativa entre Política e Ciência, é como se aqui estivéssemos diante de uma ênfase na conexão entre regiões semânticas comumente entendida como separadas pelo imaginário *purutuya*, a Política e a Festa. Para destrinchar etnograficamente esta ideia, revisitemos alguns tópicos de reflexão desenvolvidos ao longo da tese.

*

Aquele que organiza uma grande reunião ou festa assume responsabilidade complexa. Tomemos como exemplo as Grandes Assembleias de que falávamos no último capítulo. Quando pude participar e colaborar com a organização do evento enquanto parceiro *purutuya*, observei o imenso empenho e o amplo leque de preocupações que as lideranças anfitriãs encampam.

As lideranças devem garantir os alimentos, improvisar uma cozinha coletiva e mobilizar cozinheiras da comunidade. Um cardápio variado e farto, com o oferecimento de churrasco ao final do evento são particularmente bem apreciados pelos visitantes. Há que se escolher um espaço adequado na comunidade para a realização do evento. Importante que o espaço seja coberto, para proteger os convidados do sol forte e de eventuais chuvas. É preciso cuidar da decoração, com faixas de boas-vindas, pinturas de grafismos, cerâmicas, cestarias. Deve-se cuidar da estrutura para falas e apresentações na tenda do evento (equipamento de som, aparelhos de data show, iluminação para as atividades noturnas). Há que se preparar certificados de participação (principalmente para professores e estudantes indígenas precisem justificar eventuais ausências em suas aulas), listas de presença, camisetas temáticas. Há que preparar convites para as mais diferentes aldeias e lideranças (da mesma TI, de outras TIs, de comunidades na cidade, de retomadas etc). É desejável entregá-los pessoalmente, de modo a prestigiar os convidados. Convites também devem ser realizados para lideranças de outros povos indígenas (no Mato Grosso do Sul e outros estados) e para organizações não-indígenas parceiras. A depender dos apoios conseguidos com parceiros, pode ser oferecido transporte para delegações vindas de outras TIs. Há que se definir a programação do evento, designar mediadores para cada mesa e acordar com grupos de dança e música as apresentações culturais. Além dos preparativos, outras muitas tarefas deverão ser executadas durante o evento, tais quais a recepção e credenciamento dos participantes, distribuição de camisetas, materiais informativos e certificados, registro audiovisual e cobertura midiática, relatoria etc.

Esta lista que, com variações importantes, pode servir para outras reuniões e festas terena, nos faz perceber a dimensão desta tarefa organizativa. A magnitude da responsabilidade do anfitrião está diretamente ligada, não apenas a extensão e minúcia dos detalhes da preparação e execução, mas também à rigorosa apreciação dos convidados. Se uma reunião boa fortalece a união entre os envolvidos, uma reunião ruim, que apresenta problemas, ocasiona ou potencializa desunião. Semelhantemente ao que dissemos no capítulo 5 sobre o exercício de liderança e repetimos no capítulo passado sobre o valor de receber bem, os mínimos detalhes das festas e reuniões são matéria de exigentes escrutínios do público, tanto elogiosos quanto críticos. São também muito recorrentes apreciações dos festeiros sobre a exigência do público e a dificuldade em agradá-lo.

Para a atuação do Conselho Terena, a realização de periódicas e bem organizadas reuniões (desde rápidas visitas até Grandes Assembleias) parece fundamental. A hospitalidade e reciprocidade de encontros entre lideranças desempenha papel decisivo no fortalecimento do movimento indígena. Tal ponto é acuradamente desenvolvido na etnografia de Eloy Terena (2019). Reproduzo abaixo fragmento da reflexão do autor sobre as estratégias de constituição da chamada Comissão Fundiária que veio a redundar na articulação do Conselho Terena:

Embora nas reuniões estivessem presentes muitos anciões e ex-caciques que tiveram papel importante no passado, a presença do cacique era fundamental como fator legitimador do processo de mobilização. Foi então pensado a organização dessas reuniões nas demais comunidades, pois sendo a reunião na aldeia do cacique, seria constrangedor e “antiético” o cacique anfitrião não participar da reunião na sua aldeia e para tratar de uma questão coletiva. Poderia se pensar, por exemplo, que o cacique era contra a demarcação da terra, ou que já tinha sido comprado pelo fazendeiro ou até mesmo que estava com medo [...] É considerado falta grave, para um Terena, o visitante chegar em sua casa e não ser bem recebida. Como ensinou meu avô Eloy, quando a visita chegar você oferece o seu banco para ela se sentar. E se a visita resolver hospedar-se, você oferece sua cama, mesmo que para isso você tenha que dormir no chão. Quanto a alimentação, você deve oferecer a melhor comida que dispuser, no melhor prato que existir em sua casa. Assim, por exemplo, se a comissão marcasse uma reunião na aldeia Bananal e o cacique anfitrião não participasse, do ponto de vista Terena isso é muito constrangedor. “É feio!” Como diz minha avó: “a visita chegou na sua casa e você não estava lá para receber”. O segundo aspecto, diz respeito a sociabilidade Terena, que reside na imagem que a comunidade vai ter sobre você. Neste ponto, aparece a preocupação por parte do cacique, pois um movimento importante sobre a questão da demarcação das terras estava ocorrendo e ele não participar seria de igual modo constrangedor (Eloy Amado, L. 2019: 130-131).

Eloy evoca também a sagaz associação elaborada por Éder Alcântara Oliveira entre a cordialidade e estratégias de reivindicação para com os *purutuya*. “Como já afirmou o vereador Terena Eder Alcântara, da aldeia Buriti: ‘esses *purutuyé* as vezes não nos entendem, pois a gente trata tão bem eles, que as vezes a gente fala não numa reunião, e eles acha que falamos sim’. (Ibidem: 131). Os protocolos de hospitalidade recíproca, portanto, não podem ser confundidos com uma pretensa generosidade gratuita ou ingenuidade política, pois estão diretamente associados a táticas de reivindicação e pleitos de melhoria de vida.

Saber repartir

Retomemos agora assunto relativo aos movimentos de trabalho tratados no capítulo 8. Dissemos ser esta uma das principais problemáticas abordadas pela literatura clássica. Mas deixamos de lado um ponto particularmente importante da etnografia de Cardoso de Oliveira. Em diferentes alturas de seus escritos, o autor não poupou adjetivos a certos líderes de família extensa: “Lúcio [Sol, da aldeia Córrego do Meio] pareceu-me um homem empreendedor” (Cardoso de Oliveira, 2002: 38); “Lúcio [de Souza, da aldeia Cachoeirinha], considerado o índio mais rico da Reserva” (Ibidem: 139); “Lúcio [de Sousa] dava a impressão de alguém em pleno progresso” (Cardoso de Oliveira, 1968: 68); “o espírito de iniciativa do Olímpio [Sebastião, da aldeia Cachoeirinha] [...]” (Ibidem: 68).

Chamava a atenção do pesquisador a transformação, realizada por estes homens, de determinadas posses (engenhos de cana-de-açúcar, pequenos comércios, cabeças de gado) ou saberes (lida com a agricultura, curas xamânicas, conserto de equipamentos mecânicos ou eletrônicos, fazeres artesanais como cestaria, olaria ou cerâmica) em fontes de renda que, ainda que não vultuosas, eram suficientes para não eles terem que trabalhar fora da Reserva, como acontecia com o restante dos moradores (Ibidem: 65-80). Eram “uma pequena minoria que, com o seu labor exercido dentro dos

limites da Reserva, consegue os recursos indispensáveis para sua sobrevivência” (Ibidem: 65). Tinham também, segundo autor, um “nível de vida” mais alto que os demais:

um fato que preliminarmente nos chama a atenção é a flagrante diferença de nível de vida que se verifica entre o contingente indígena dedicado ao trabalho em terras próprias e o contingente maior, vinculado ao artesanato ou ao trabalho externo (Ibidem: 66).

Alguns destes chamados empreendedores empregavam outros moradores da aldeia nas atividades, outros geravam renda vendendo estes produtos aos vizinhos ou alugando a eles determinados bens de produção (Ibidem). O autor observou também que muitos desses empreendedores eram convertidos ao protestantismo (Ibidem).

O caso dos chamados homens ricos ofereceu subsídios para duas teses de Cardoso de Oliveira. A primeira, central no seu conjunto de proposições, é a da integração dos Terena no sistema capitalista regional. Estas famílias aparecem como uma espécie de exceção que confirma a regra. Desviam-se da tendência geral da necessidade do emprego da mão-de-obra fora da aldeia, pois conseguiam o sustento somente do “trabalho interno” (Ibidem: 65). Mas, para conseguir essa relativa independência do mercado regional, via de regra tiveram que experimentar antes muitos serviços fora. Com isso puderam empregar, na aldeia, o que autor chamou de padrões alienígenas de trabalho:

Apresentam como denominador comum o fato de os indivíduos mencionados possuírem larga experiência de contato interétnico. E são esses os que sobressaem como os mais “ricos” dentre todos. Mais bem familiarizados com o sistema mercantil e monetário, puderam incorporar padrões alienígenas de trabalho com maior facilidade do que seus patrícios, permanentes moradores de aldeias (Ibidem: 73).

A segunda tese, menos destacada na economia argumentativa do autor, deriva dos diagnósticos de mudança estrutural que comentamos no capítulo 5. Teria havido, depois da Guerra do Paraguai, uma quebra correlação entre camada e riqueza (Ibidem: 74). A estrutura tradicional engendrava uma desigualdade material entre *naati*, *waherê* e *kauti*; desmoronada a estrutura no pós-guerra, estabeleceu-se um “equilíbrio na miséria” (Ibidem) entre as famílias; por fim, com o avanço da colonização brasileira e das políticas assimilacionistas, aconteceria um novo desequilíbrio, desta vez com face capitalista, liderado por estes “homens ricos” e “empreendedores” (Ibidem). Aconteceria no dito plano econômico algo análogo ao que o autor afirmou para o plano político: a estrutura tradicional predizia posições estáveis e desiguais, mas quebrou e deu lugar a processos organizatórios tidos como modernos (pois derivam menos de uma tradição que de imposições e incorporações coloniais) e instáveis (pois gera concorrência e imprevisibilidade de posições ali onde havia estabilidade e ordem). O autor ensaia, através dos estudos de Isaac Schapera, uma comparação com populações da África do Sul: “são estes [os “homens ‘ricos’ terena”] e os trabalhadores africanos os elementos

dinamizadores das economias tribais, ainda que sejam eles os maiores perturbadores dos sistemas tradicionais de trabalho e os mais eficazes agentes de mudança social” (Ibidem: 75).

Estas teses merecem uma breve problematização. A caracterização de Cardoso de Oliveira sobre os ditos homens ricos tangencia problemáticas importantes tanto para a etnografia que temos feito quanto para outras pesquisas, clássicas e contemporâneas. O autor aponta, a nosso ver com precisão, para o fato de que, há muitas gerações, os Terena precisam lidar com o dinheiro, valor que rege sobremaneira as relações fora da aldeia e sem o qual não é possível sobreviver nem mesmo nas áreas reservadas, por conta das limitações territoriais e ambientais introduzidas pelos *purutuya*⁹³. Aponta também acertadamente para o fato de que o valor dinheiro também participa da socialização interna das aldeias e que a ideia de *riqueza* é uma chave operada pelos próprios Terena para valorar pessoas e grupos de pessoas⁹⁴. A imagem desenhada pelo autor nos parece pertinente, em parte: algumas pessoas nascidas na aldeia passam a percorrer diferentes lugares (outras aldeias, cidades, fazendas), acumulam posses e conhecimentos sobre o mundo do trabalho *purutuya* e, munidos disto, retornam sem precisar trabalharem fora e, ademais, com ampliado prestígio frente aos demais moradores. O que nos parece pouco acertada, porém, são as assertivas sobre a desagregação da economia tradicional e substituição desta pela economia capitalista, processos dos quais estes sujeitos seriam, para o autor, catalisadores ou aceleradores.

Dentre as passagens etnográficas da literatura que nos permitiriam contra-argumentar este diagnóstico de decadência cultural – assumimos, pois, não termos fôlego na tese para discutir essa problemática em toda sua complexidade – queremos destacar um pequeno conjunto que revela outra face do caso dos ditos homens ricos. Vemos nelas certa ambivalência no prestígio e na riqueza destas pessoas e, conseqüentemente, testemunhamos o eventual insucesso de muitas de suas empresas. Cardoso Oliveira observava que, quanto mais certas pessoas angariavam riquezas e prestígio, crescia a desconfiança dos demais:

⁹³ As pesquisas dos anos 1940 e 1950 situavam a principal fonte de renda dos Terena no assalariamento no mercado de trabalho rural ou citadino. Mas, sobretudo nos escritos de Cardoso de Oliveira, há registros de um tipo de emprego incipiente que, nas décadas seguintes, viria a se constituir um almejado trabalho, sobretudo na medida em que possibilita residência na aldeia: o funcionalismo público (professores, enfermeiros, funcionários da Funai etc). Outra fonte importante de renda mais recente são as aposentadorias e benefícios de assistência social que creio terem, em boa parte dos casos, amortizado a antes enorme parcela de participação no sustento das famílias do assalariamento no mercado regional.

⁹⁴ O autor menciona alguns indicadores de riqueza auferidos através de uma sistemática aplicação de questionários aos 111 grupos domésticos de Cachoeirinha. Nove dentre os 111 alcançam essa qualificação, justamente os mesmos que trabalhavam apenas dentro da Reserva: Os indicadores eram: “tipo de habitação”, “variedade bens possuídos por seus moradores”, “benfeitorias como engenhos, pomares etc.”, “qualidade da alimentação diária” (Cardoso de Oliveira, 1968: 66). Difusamente, noutras passagens, o autor menciona também outros critérios (estes, ao que parece, auferidos de registros de observação e conversas informais com interlocutores) tais quais vestimentas novas e bem conservadas (Ibidem: 69). A palavra “rico”, em diversas passagens, vai entre aspas ou com algum marcador de citação indireta (p. ex. Cardoso de Oliveira, 2002: 139; 1976 [1960]: 73). Isso nos faz pensar que os próprios moradores faziam juízos uns sobre os outros através desta categoria. Porém, é importante frisar, nem sempre fica claro ao leitor se esses indicadores de riqueza foram uma construção analítica apriorística ou se refletiam avaliações dos próprios Terena sobre o que significava ser rico.

Um e outro [Lúcio de Souza e Anísio José], aliás, são considerados em Cachoeirinha como verdadeiros ‘civilizados’, granjeando para si admiração e respeito. A ambivalência dos demais moradores da Reserva mais se manifesta quando os veem montados em seus cavalos, bem arreados e nutridos, percorrendo as ruas da aldeia, pois poucos são os Terena que cavalgam em suas próprias montarias (Ibidem: 72).

[Lúcio de Sousa] dizia que não poderia continuar em Cachoeirinha, porque a Reserva não oferecia condições para sua lavoura progredir. E por condições entendia a falta de colaboração de seus patrícios que o tratavam com visível hostilidade, roubavam suas roças e cortavam suas reses. Tratavam-no como um “patrão”, pois era alguém que se havia distinguido na comunidade indígena (Ibidem: 69).

Uma outra fonte de tensão, nesse mesmo sentido, está na acusação contra o dono do mais ativo engenho da Reserva (o Otacílio) de vender a rapadura que faz – com a ajuda do filho – por 5 cruzeiros, enquanto em Duque de Estrada se pode comprar por metade do preço! Isso é considerado uma grande exploração (Cardoso de Oliveira, 2002: 166).

Do campo e da leitura de outras etnografias, percebi que a cautela ou desconfiança para com alguém que retém muitos bens ou recursos se expressa numa constante queixa dirigida às posições de liderança. É comum ouvir que determinado líder *não liga para o povo, pega tudo pra ele, não divide, só favorece família dele*. Muitas das querelas sobre eleição e deposição de caciques envolvem acusações do tipo, como bem indicam as seguintes passagens da etnografia de Ferreira:

A motivação [para o conflito em questão] seria o descontentamento com a gestão dos recursos materiais que deveriam ser transmitidos pelo Estado [...]. O cacique, entretanto, aponta como problema a escassez de recursos da Funai, que não repassa verbas para investimentos nas aldeias indígenas. Mas a responsabilidade pela não obtenção de recursos [...] é atribuída pela comunidade ao cacique (Ferreira, 2013: 259).

Esta situação de tensão foi gerada por uma série de questões. A principal é a “monopolização” de recursos por parte dos caciques, que, com o poder de representar o grupo étnico, acabaram sendo acusados de utilizar sua posição em favor próprio, apropriando-se dos “recursos da comunidade” (Ibidem: 289).

Os fragmentos nos sugerem um ponto chave para a compreensão de uma economia política que não é redutível ao capitalismo. *Ser rico e ter recursos* são capacidades valorizadas na *liderança*, mas o valor da *riqueza* parece se efetivar plenamente apenas quando outra capacidade é exercida. É preciso *saber repartir* ou *saber distribuir*, tal qual registrei em diversas situações. De nada adianta um chefe reunir bens e conhecimentos se estes não circularem entre outras lideranças e famílias – a pena, neste caso, é a criação de severas oposições, perda de reconhecimento e arrefecimento do poder de mobilização. Registrei, certa vez, a reflexão de um filho de festeiro de São Sebastião que bem exprime bem esta questão:

Aqui cada um tem a sua devoção. Meu pai já é festeiro de São Sebastião. De São Sebastião. Faz almoço. Só não faz baile porque não gosta de fazer baile. Só dá para fazer baile quando sobra alguma coisa, tem que ter dinheiro. Porque olha, lá na minha casa, meu pai dá almoço. Aí a gente compra a novilha. Aí tem arroz, tem mistura, tem esse negócio que tem que correr tudo atrás. É um dia inteiro que você fica. Aí o pessoal que vai almoçar, você tem que *saber repartir*, porque se não falta carne para um, aí você desagrada um, desagrada outro, então tem que já fazer tudo certinho [grifo meu].

Uma boa liderança, como um bom festeiro, deve saber repartir aquilo que soube reunir. Miremos três situações etnográficas contidas na literatura que nos ajudam a destrinchar este ponto.

*

Cardoso de Oliveira documentou em seu diário de campo uma arguta tomada de decisão do capitão Timóteo (Cardoso de Oliveira, 2002: 222-227). Certo dia, chegava aborrecido ao Posto Indígena de Cachoeirinha o tenente da polícia indígena, instituição criada pelo SPI. O tenente acusava outro morador (*purutuya*, casado com uma moradora terena) de ter lhe subtraído uma vaca (Ibidem: 223). O animal havia sumido três anos antes e o tenente, naquele momento, reconheceu o bicho no rebanho do acusado, por conta de uma marca que outrora imprimiu no couro do animal. O caso, levado ao conhecimento do encarregado de Posto e do antropólogo, ganhou amplo interesse dos moradores da aldeia no dia em que o acusado foi chamado a se explicar. Para os funcionários do SPI, as provas sinalizavam a culpa do acusado. Mas, subitamente, um grupo passou a intervir contra o acusador (Ibidem: 224). O pano de fundo daquela reação era complexo: acumulavam-se insatisfações contra o tenente indígena pelo histórico de repressões enquanto líder da polícia (Ibidem); o tenente era filho de um dos mais poderosos (e, portanto, temidos) xamãs da aldeia (Ibidem: 225); havia, por fim, um latente conflito entre o tenente e o prestigioso capitão da aldeia, Timóteo, algo que parecia mobilizar diversas parentelas contra o primeiro (Ibidem).

Os ânimos paulatinamente acirravam-se. Alguns moradores protestavam dizendo (em terena) que os funcionários do SPI (o antropólogo e o chefe de posto) não deviam se intrometer no assunto (Ibidem: 224). Cardoso de Oliveira, preocupado com a possibilidade de sua intervenção indigenista numa situação tão tensa prejudicasse sua relação de pesquisa com os moradores, inicialmente sugeriu que o conselho tribal se reunisse para resolver a questão (Ibidem: 225). O pesquisador comenta que, em meio a busca de soluções, “houve quem sugerisse matar a vaca, carneá-la e dividir por toda a comunidade! Ideia brilhante: socializar a vaca e consumi-la num ‘churrasco ritual’” (Ibidem). No dia seguinte, receoso de que sua sugestão pudesse expor o conselho tribal à contrariedade dos demais moradores (o que enfraqueceria a instituição e frustraria planos indigenistas do antropólogo de revitalizá-la), Cardoso de Oliveira cogitou que a questão fosse levada a Inspeção Regional de Campo Grande do SPI, instância superior. Quando ia comunicar a sugestão ao capitão Timóteo, este já tinha uma resolução que o etnólogo qualificou como salomônica, em referência ao personagem bíblico.

Sábio Capitão Timóteo! A proposta era que se “dividisse” o objeto do litígio: a vaca continuaria com Didi [o acusado], porém seu bezerro – já que ela estava prenhe – pertenceria a Ciriaco [o acusador]; tão logo o bezerro desmamasse, ele lhe seria entregue. Solução Salomônica! Didi já havia concordado,

restando consultar a outra parte. Eu me encarregaria de convencer Ciriaco. E estou certo de conseguir, pois se ele não aceitar é muito possível que perca a vaca e o bezerro... (Ibidem: 226).

A solução do capitão Timóteo é um pleno exemplo da lógica distributiva de que falamos acima. Cardoso de Oliveira mencionara a sugestão do “churrasco ritual” que, embora pudesse acalmar os ânimos gerais, não se sabe se satisfaria as duas partes diretamente envolvidas no litígio. O caminho proposto pelo velho líder foi ainda mais razoável a todos, pois mantinha a vaca viva, distribuindo a cria entre as partes.

Reparemos que o objeto da celeuma (uma vaca) parece ter elevado a temperatura dos participantes. Isso, a nosso ver, aconteceu não simplesmente pelo valor monetário do gado (alto no mercado regional), mas também pelo seu robusto valor festivo e comunitário. Oferecer um churrasco é um poderoso emblema do saber-fazer distributivo necessário às lideranças terena. Foram inúmeras e quase sempre repletas de efusividade e bom-humor as situações de campo em que pude falar sobre e (quando melhor) apreciar um momento de reunião com fartura de carne assada. O churrasco pareceu-me símbolo de fartura, generosidade e hospitalidade que gera contentamento para aqueles que recebem e fama para aqueles que oferecem. Ter uma novilha é poder repartir a carne e, com isso, oferecer abundância, distribuir alegria, trabalhar para o coletivo.

Conseguir animal para carnear é preocupação premente para aqueles que organizam festas e reuniões. Carnes de caça, dissemos anteriormente, tornaram-se raras em razão da limitação territorial e devastação ambiental no entorno das áreas reservadas. Mesmo o costume de criar animais, há muito cultivado pelos Terena e outras populações indígenas da região, nem sempre encontra condições de se efetivar no pequeno espaço das Reservas. É comum que lideranças e festeiros consigam alguma novilha junto a fazendeiros e políticos locais. Isso engendra dilemas, segundo reflexões que ouvi de líderes e ativistas do movimento indígena. Em troca de carne para determinada festa ou reunião (que, como vimos, é um ativo importante nos assuntos internos de liderança), chefes fazem acordos ou concessões aos *purutuya* que muitas vezes são lesivas aos interesses indígenas. Recordo, neste sentido, da história do ancião Anacleto Lulú sobre a delimitação de Taunay-Ipegue, mencionada no capítulo 4. Um cacique antigo do Ipegue cedeu temporariamente uma área de ocupação tradicional para o fazendeiro vizinho colocar seu rebanho de gado. O cacique, segundo Anacleto, pediu “olha, patrão, eu vou dar esse pedaço aqui, mas o dia que o índio precisar, eu quero que seja entregue”. Em troca, o fazendeiro concedia mensalmente um boi para a aldeia. “Todo mês, fazendeiro mandava um boi aqui para cacique, aquele cacique deu para o pai, todo 30 dias vinha um boi aí para carnear. Naquele tempo era pouco o que tinha aqui, morador, então dava para distribuir para todo mundo”. Acontece, porém, que o fazendeiro não cumpriu sua parte no acordo e incorporou o pedaço de terra como se fosse seu. Apenas com o movimento de retomada é que a terra voltou a ser ocupada pelos moradores do Ipegue.

O mel parece outro emblema de fartura para os Terena. O alimento aparece em narrativas enunciadas sobretudo pelos mais velhos sobre incursões a matas para caçar e coletar plantas e frutas. Azanha registrou uma ilustrativa memória do ancião Agenor, da aldeia Córrego do Meio:

quando eu era menino, a maior alegria era quando meu pai, meu avô me levava para 'melar' (tirar mel). Era uma festa; todo mundo saindo com as latas atrás dos enxames, mulher, gurizada... Porque não tinha açúcar não, como hoje em dia. Nós saía por essas matas, naquele tempo era tudo mata, para catar mel, pra comer com farinha, jatobá [...] (Azanha, 2005: 83-84).

Fartura e abundância pareceram-me termos muito utilizados pelos Terena para distinguir pessoas, lugares e épocas. “O Terena gosta de morar onde tem mais abundância” disse Armando Gabriel a Pereira (2009: 55). Eloy Terena registrou recordações de seus avós sobre o trabalho em diferentes fazendas.

Meu avô, tem viva na memória os dias difíceis do “índio na mão do fazendeiro”. Da situação de servidão, onde se trabalhava pelo prato de comida. Meu avô lembrou os tempos que trabalhou na fazenda Piqui e posteriormente foi morar no lugar denominado Paraíso. Sobre este lugar, denominado paraíso, cresci ouvindo minha avó Julieta Antonio Pio, lembrando dos tempos bons que morou nesse lugar. Ambos lembram desse lugar como *tempos de fartura*, em que moravam longe dos olhos do Seu Ênio [fazendeiro]” (Eloy Amado, L. 2019: 150).

Recordo dos dizeres de um velho professor sobre vida dos pais antes de chegarem à Reserva Indígena Taunay-Ipegue. “Lá tinha umas vinte famílias [...] eram agregados. Os fazendeiros davam um pedaço e eles plantavam, colhiam. Mas sem remuneração nenhuma. Mas com uma terra que era boa, fartura. Na época do peixe, da caça, do mel”. Um ancião da aldeia Lagoinha compartilhou-me reflexão semelhante sobre a vida na própria Reserva. Isso, segundo ele, acontecia antes do pequeno espaço se tornar demasiado povoado:

o nosso povo, naquela época, não tem profissão. Como é que os índios vivem? Vivem na sua lavoura, plantando todo ano, arroz, feijão, milho, melancia, mandioca, cana. Naquela época, esses córregos aqui perto, são cheios de peixe. Naquela época, caça e pesca. A nossa profissão é mexer na lavoura. Não faltava nada, porco gordo está no chiqueiro, nossa banha. Os índios não compravam óleo de comer, como hoje em dia. Todos os índios viviam na lavoura. Os índios, tudo que colocavam no chão, semente, nunca perde. Pode esperar, você vai colher.

Registrei também algumas avaliações, ora críticas ora elogiosas, sobre a maior ou menor *abundância de recursos* oferecidos pelos órgãos indigenistas oficiais (SPI ou Funai). Esse pareceu-me ser indicador decisivo na avaliação sobre a atuação deles. A ideia de *fartura* parece, ademais, estar diretamente associada a alguns usos terena da ideia de *riqueza* – voltaremos a este ponto adiante.



Imagem 21: Festeiros preparando churrasco no Ipegue no 19 de abril de 2018.

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

*

O professor terena Paulo Baltazar (2010) registrou os pormenores de uma negociação entre lideranças terena e autoridades *purutuya* sobre um grande empreendimento econômico. Em 1996, Brasil e Bolívia firmaram um tratado para a construção de um gasoduto entre Santa Cruz de la Sierra e o Rio Grande do Sul (Baltazar, 2010: 64). O Estudo de Impacto Ambiental identificou a presença de 22 aldeias nas cercanias da passagem do gasoduto. Três delas localizavam-se numa proximidade imediata do trajeto: Aldeinha (TI Aldeinha), Moreira e Passarinho (TI Pilad Rebuá) (Ibidem: 66). Em agosto de 1997, numa reunião em Campo Grande com presença de lideranças indígenas, a Petrobras apresentou seu plano de compensação. O plano envolvia a concessão de benefícios apenas para as três aldeias mais próximas. Eis então, segundo Baltazar, que as lideranças protestaram:

as lideranças indígenas Terena argumentaram que são povos unidos, com redes de interação entre as comunidades e reciprocidade em casos de interesse comum, apesar das distâncias entre aldeias. As lideranças indígenas alertaram as autoridades presentes na reunião, representantes institucionais e empreendedores que o critério utilizado para a compensação aos Terena de três aldeias poderia provocar

disputas, discussões e conflitos entre os índios. As lideranças indígenas não desejavam que isso viesse a acontecer dentro das suas reservas (Ibidem: 68).

As lideranças indígenas organizaram uma reunião sem a presença dos *purutuya*. Nela discutiram, dentre outros pontos, a necessidade de substituir a compensação exclusiva para comunidades imediatamente próximas por uma compensação inclusiva, que abrangesse toda a rede de aldeias afetada pelo empreendimento (Ibidem: 69). As lideranças conseguiram, ao cabo, elevar e redistribuir o montante compensatório. Dezoito aldeias terena foram contempladas, com valores maiores para as três aldeias mais próximas. Além disso, compensações foram direcionadas também para aldeias terena e kaingang no estado de SP e aldeias guarani no estado de SC (Ibidem: 70). O valor foi suficiente para construir uma escola na aldeia Bananal e um posto de saúde na aldeia Lagoinha, por exemplo (Ibidem: 82).

O cerne do argumento de Baltazar é que, neste processo de negociação, as lideranças colocaram em prática princípios do que chama de processo decisório terena. Mencionamos, em diferentes alturas da presente tese, alguns destes princípios: reunião, consenso, dever da palavra etc. Baltazar, nas conclusões do trabalho, nos oferece uma pormenorizada sistematização (Ibidem: 83-86) que inclui a repartição equitativa de recursos entre os coletivos indígenas.

Princípio 2: As lideranças indígenas exigiram que todos os benefícios derivados do projeto do gasoduto fossem distribuídos igualmente entre as aldeias localizadas no entorno do traçado do projeto.

Implicação: Os indígenas valorizam a igualdade ou o nivelamento na distribuição de recursos comunitários, ao contrário dos valores dos brancos, que pressupõem a alocação por valores tais como méritos numéricos ou sociais. A desigualdade nos benefícios aos grupos indígenas provoca divisões ou, até mesmo, o fracasso dos projetos propostos.

Aplicação: Qualquer projeto proposto para a área indígena deverá alocar recursos com distribuição equitativa entre as aldeias atingidas (Ibidem: 83-84).

Noutro momento da monografia, quando versa sobre a atuação do capitão Marcolino Lilly, Baltazar explicou esse princípio de exigência de distribuição citando Clastres.

[Marcolino] solicitava ao chefe de posto a distribuição de ferramentas e outros implementos para as atividades diárias da comunidade. Marcolino nada mais fazia do que cumprir com a sua função política e social para atender às necessidades do seu povo. Como descreve Pierre Clastres (2003, p. 48): “é papel do chefe ser generoso e dar tudo que lhe pedem” na busca da provisão para as necessidades locais (Ibidem: 57).

*

Pereira, em sua monografia na TI Buriti, conta do diálogo com uma prestigiosa liderança. A liderança atuou, por um tempo, como *cabeçante* – modo como são chamados os empreiteiros de mão-de-obra que organizam turmas indígenas de trabalho em fazendas. Muitos caciques e ex-caciques com quem conversei sublinharam que, antes de chegarem à posição, tiveram experiências como

cabeçantes. Ferreira registrou impressão similar sobre líderes de Cachoeirinha: “a trajetória de Lourenço é similar à de várias outras lideranças: atuou como cabeçante nas turmas que iam realizar trabalho em fazendas ou usinas da região” (Ferreira, 2013: 262). Cardoso de Oliveira já havia notado que, dentre os principais mecanismos de recrutamento de mão-de-obra nas aldeias terena, a organização via cabeçantes indígenas aparecia como alternativa ao estabelecimento de contratos entre patrões e o Posto Indígena. A vantagem é que a negociação via cabeçante era liderada e gerida pelos próprios líderes terena, sem passar pela autoridade do SPI (Cardoso de Oliveira, 1968: 62-64)⁹⁵. Podemos afirmar, portanto, que os *cabeçantes* são uma das muitas figuras de *liderança*. Isso, em certa medida, é sugerido pelo próprio nome da função pois, como sugerimos no capítulo 5, a imagem do *cabeça* é amplamente acionada para pensar sobre a chefia.

Mas o cabeçante, tal qual outras posições de liderança indígena, não está isento de ambivalências. Os cabeçantes, por realizarem a intermediação entre empregadores e trabalhadores, têm direito a uma parte dos recursos previstos nos contratos coletivos de trabalho. Segundo Pereira, é corriqueiro que muitos não assumam maiores responsabilidades com os trabalhadores e suas famílias e que se apropriem da maior parcela do montante (Pereira, 2009: 98). A liderança do Buriti, porém, explicava ao autor fazer diferente⁹⁶:

Podemos dizer que a racionalidade que orienta a distribuição hierárquica das posições de prestígio e status na formação social terena é significativamente distinta da racionalidade capitalista. Isto ficou evidente para mim, quando certa vez uma liderança terena de enorme prestígio me explicou os motivos pelos quais acreditava que conseguia manter, durante décadas, seu reconhecimento enquanto liderança. Essa liderança explicou que isto era devido à dedicação à comunidade e ao desprendimento de interesses e vantagens pessoais que poderia auferir de sua condição de chefe. Exemplificou essa dedicação narrando que, em períodos nos quais a Funai ou outros órgãos governamentais ou da sociedade civil não disponibilizavam recursos para o cultivo das lavouras, ele próprio costumava organizar turmas de trabalho para o corte de cana nas usinas de álcool. O montante de dinheiro conseguido no trabalho coletivo era então investido na compra de óleo diesel para o trator comunitário, utilizado no preparo das terras, e também para a compra de sementes para o plantio. A narrativa evidenciava que, a partir do esforço do líder, todos os que haviam trabalhado no contrato e depositado nele o voto de confiança tinham condições de plantar quando retornavam à reserva. Isto garantia o sustento de suas famílias, e arrematou: “onde é que você já viu isso?” (Ibidem: 98).

Pereira especula sobre a pergunta retórica enunciada pelo chefe e sugere uma diferença entre a racionalidade capitalista e a racionalidade terena:

É possível supor que com essa história a liderança poderia querer me dizer muitas outras coisas, tais como: ‘veja como sou capaz de compreender e dominar a racionalidade do sistema capitalista e utilizá-la a serviço das práticas de reciprocidade próprias à formação social à qual pertencemos e na qual lidero um grupo significativo de pessoas’ [...] Quando se leva isto em consideração, fica mais fácil compreender o sentido de converter uma vantagem econômica – cujo benefício até poderia ser anulado pela

⁹⁵ O autor lista o compadrio como um terceiro mecanismo mediador das relações de trabalho entre os Terena e os fazendeiros (Cardoso de Oliveira, 1968: 62-64).

⁹⁶ Uma solução comum adotada pelas lideranças terena para verter os recursos dos contratos em benefícios para as comunidades é o estabelecimento de um caixa comunitário (Ferreira, 2013: 272).

hostilidade que potencialmente atrairia – em uma espécie de capital social, em atitudes que agregam dignidade e permitem ampliar as redes de dependência e reconhecimento social (Ibidem: 98-99).

Isso nos faz pensar sobre nuances do uso terena da categoria *riqueza*. As seguintes passagens das pesquisas de Naine Terena e do professor Wanderley Cardoso (ambas realizadas na aldeia Limão Verde) parecem convergir com as reflexões de Pereira:

Para os Terena do Limão Verde, a maior fonte de status social hoje, não é o poder aquisitivo, mas o fato de estar cursando um curso universitário ou estar presente no mercado de trabalho. Para os que residem na aldeia, é ter uma lavoura farta e criações suficientes para suprirem as necessidades familiares e ainda serem comercializadas; também é importante pertencerem ao grupo de lideranças, que tem autonomia em questões internas (Jesus, 2007: 70).

Assim, se os jovens deixarem de ter esta relação com a aldeia, correm o risco de ser classificados na categoria de “índio pobre”, conforme as concepções identitárias do Terena - “índio pobre” e “índio rico”. O índio pobre é aquele que não tem nenhuma relação com alguma aldeia, renega a origem de seus ancestrais e tem vergonha de ser Terena. O índio rico é aquele que vive na aldeia e cultiva sua tradição, pinta-se e dança nos dias de festas. Mas é rico, também, o índio que vive na cidade, ou que não tenha nascido na aldeia, com pai ou mãe *purutuya*, mas que, de tempos em tempos visita seus parentes na comunidade indígena, conhece e não renega sua origem, valorizando os conselhos dos anciãos da aldeia [...] (Cardoso, 2004: 56).

Ao que parece, aqui estamos longe de uma noção de riqueza gerada pela livre concorrência entre indivíduos isolados que estabelecem entre si relações contratuais e impessoais. Riqueza também não parece engendrar, neste caso, posições rigidamente desiguais entre grupos sociais, tais quais classes ou estratos econômicos. Jesus e Cardoso sugerem que, para ser ou manter-se rico na acepção terena, é preciso cultivar variados laços de reciprocidade e mutualidade (suprir necessidades dos parentes, morar na ou visitar a aldeia habitualmente, cuidar das crianças e dos mais velhos, participar da liderança comunitária etc). É como se o poder aquisitivo se convertesse em riqueza apenas se acompanhado do poder distributivo. Poder, mas também um dever: como indicam as passagens etnográficas, parece haver rigorosa cobrança e acentuada desconfiança para com aqueles que retêm as coisas para si, algo que frequentemente redundava em conflitos. A *riqueza*, neste sentido, parece se aproximar muito do emprego dos termos *abundância* e *fartura* que, como dissemos a respeito de *oferecer churrasco* e *coletar mel*, indicam *recurso* pronto para ser distribuído e consumido pelo coletivo.

Um último comentário a respeito das turmas de trabalho organizadas pelos cabeçantes: parece que esta necessidade/vontade de distribuição paira, não apenas sobre os cabeçantes, mas também sobre os trabalhadores. Isso porque estes últimos não são apenas liderados, mas também lideram: são, na maioria dos casos, chefes de família. Algumas vezes, eu estava na aldeia quando as turmas de trabalho retornavam da colheita de maçã e observei que os homens voltavam carregados de coisas compradas para seus parentes (brinquedos para crianças, agrados para as esposas, caixas de maçã, cestas básicas etc). A chegada era marcada pela festa dos que permaneceram (era muito comum ouvir

fogos de artifício anunciando o retorno) e, pareceu-me, pelo orgulho dos que voltavam com os regalos. Se, nestes casos, boa parte do recurso adquirido no trabalho era gasto ou distribuído na chegada à aldeia, noutros casos, era consumido muito antes disso. Disseram-me alguns jovens que certas turmas organizavam festas grandes para comemorar o serviço concluído, o que acarretava altos custos, tais quais a contratação de músicos e compra de comida.

Isso nos leva a um importante ponto deixado em aberto no capítulo 8. Nele, listei algumas motivações para trabalhadores terena saírem para trabalhar fora e motivações para afastarem-se desses serviços e retornarem para as aldeias. Faltou uma motivação tão recorrente quanto significativa: as pessoas *saem e voltam para as aldeias para festejar*.

De um lado, sair para trabalhar é uma maneira de conseguir recursos para festas. “Afirmam os Terena que o casamento fica ‘muito caro’. O casamento com aparatos e festas depende dos recursos econômicos das famílias dos cônjuges” havia registrado Altenfelder Silva (1949: 335). Dizeres semelhantes foram anotados por Cardoso de Oliveira (1968: 94; 2002: 95). De outro lado, a permanência fora da aldeia dificulta ou impede os trabalhadores de participarem de festividades. Por isso, muitos não hesitam em afastar-se do serviço e voltar para as comunidades em momentos de celebração. Sobre a semana santa e festas juninas, Cardoso de Oliveira observou que “o poder de atração desses cerimoniais é tal que resulta no afastamento da população terena de todo trabalho, seja nas fazendas, nas povoações ou cidades da região, seja mesmo em suas próprias aldeias, promovedoras das festas, onde suas atividades se limitam àqueles preparativos” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 48). Este poder de atração era, para o autor, um dos fatores divergentes que afastavam os Terena da assimilação, pois causava retornos periódicos ou definitivos para as aldeias (Ibidem: 131-132). “A intensa ‘vida social’ das aldeias (festas, jogos, visitas, etc) não encontra símile nas fazendas e nas cidades” (Ibidem: 131)⁹⁷.

Bailes e Alegria

Há outro regalo importante que contribui para o prestígio de uma liderança anfitriã terena: abundância de alegria. *Ficar alegre*, segundo registrei em campo, parece ser uma das grandes motivações de quem participa de movimentos de reuniões e festas. Do mesmo modo, *ser alegre, saber alegrar, receber com alegria, demonstrar alegria e animação* parecem capacidades muito valorizadas nas e cobradas das lideranças e festeiros. Tenho anotado, neste sentido, enunciados que avaliam o

⁹⁷ Observei que um índice importante da tentativa de conciliar o trabalho na cidade com festividades na aldeia é a constante reivindicação de que 19 de abril seja transformado em feriado. Gonçalves descreveu a ocasião em que as lideranças da TI Nioaque organizaram caravanas para pressionar os vereadores da cidade a aprovar o projeto de lei que transformava a data em feriado municipal (Gonçalves, 2018: 105-106). Jesus registrou enunciados no Limão Verde que vão na mesma direção (Jesus, 2007: 52).

comportamento dos outros a partir deste quesito: “gosto dele porque me recebe com alegria” ou “não gostei dela, tem gente que não mostra alegria pra nós”, por exemplo. Certa vez, elogiando as festas feitas na gestão do novo cacique, de cuja liderança participava, um morador do Ipegue disse-me: “hoje você vai lá, tú vai ver que é diferente. É uma festa sadia, porque todo mundo está alegre hoje em dia”. Pereira, em diálogo com a xamã Senhorinha da aldeia Buriti, produziu as seguintes reflexões sobre o assunto:

em uma das conversas que mantive com essa xamã lhe perguntei como era a religião do Terena antigo, ao que ela me respondeu, “nossa religião!?!... é dançar –risos- é só dançar -risos”, demonstrando que as práticas religiosas devem permear o cotidiano, inundando-o com a alegria das rezas e danças. Nesse sentido, ser religioso corresponde no sistema terena a viver bem, a disposição de demonstrar espontaneamente satisfação e alegria na convivência com os humanos e com os *natiacha* (Pereira, 2009: 144-145).

Os movimentos que possivelmente geram mais *alegria* e *animação* nas aldeias terena são os *bailes*. Impressionou-me, desde os primeiros campos, a frequência e efusividade com que são realizados esses festejos. Calculo que, dentro de uma mesma TI, ao menos uma vez por semana, um baile aconteça. Mas isso varia conforme a época do ano, havendo maior frequência no mês de abril (por conta das festas do dia do índio), no mês de junho (por conta das festas juninas) e no mês de dezembro e janeiro (por conta das festas de final de ano). Dias de santo, aniversários, dia do índio, casamentos, comícios, virada de ano, formatura, chegada dos homens da colheita de maçã: todas estas são ocasiões que motivam a realização de bailes. Arriscando aqui uma livre conjectura, pois não pude ter maiores confirmações a respeito, pareceu-me que algumas datas comemorativas eram quase que apenas pretextos para festeiros organizarem um bom baile.

A maior parte dos bailes que acompanhei foram realizados na frente das casas, em espaços cobertos com palhas de bacuri ou sapé. Em dias comuns, estes espaços servem para pequenas reuniões de família ou recebimentos de visitas. Em dias de festas, viram salões de dança. Notei que algumas famílias que costumam convidar muitas pessoas para seus bailes reservam em seus quintais áreas bastante amplas. O ritmo mais apreciado nos bailes que frequentei é o chamamé. Segundo convenções historiográficas sobre o cenário musical da região, trata-se de derivação “acordeonizada” da polca paraguaia surgida no norte da Argentina, região de Corrientes (Borba, 2018: 24). Outros ritmos, porém, também são apreciados pelos festeiros terena: vanera e vanerão, marchinha, valsa e outros. De fato, poderíamos pensar que os bailes terena atualizam estilos componentes de um complexo grupo de transformação estético sul-americano, próprio da bacia do Rio Prata. O sertanejo, a polca, as guarânias, o rasqueado, a vanera, o chamamé e outros seriam variações deste grupo de transformação. Percebi haver diferenças importantes entre as preferências musicais e modos de dançar nos bailes de cada aldeia terena. Não pude, porém, dedicar atenção investigativa suficiente para captar e registrar acuradamente cada uma destas nuances.



Imagem 22: Baile a rigor, fotografado por Harald Schutz em 1942.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil.

Poder-se-ia pensar que os bailes, por contarem com músicas e ritmos identificados a sociedades nacionais (Brasil, Paraguai, Argentina), são considerados, pelos festeiros terena, coisas de “branco” ou atitudes “modernas”. Porém, pelo que percebi, as famílias e pessoas consideradas *tradicionais* nas aldeias são grandes apreciadoras de bailes e estas práticas parecem compor o arcabouço daquilo que é considerado *tradicional* – o mesmo se passa com algumas práticas cristãs, como discutiremos no próximo capítulo. Neste sentido, não observei em campo uma marcada clivagem ou conflito de natureza intergeracional no tocante aos bailes. Pelo contrário: a grande maioria dos jovens e velhos que conheci mostrava-se grande apreciadora do evento. Os anciãos com quem conversei relataram conhecer ou frequentar estas festas desde jovens, não havendo qualquer remissão saudosista a um passado em que elas não existiam, nem qualquer crítica a sua realização atual, por não serem coisas da *cultura*. Reproduzo abaixo passagens de etnografias antigas sobre os Terena que sinalizam certa longitude temporal na realização dos bailes⁹⁸:

⁹⁸ Por outro lado, noutras passagens dessas etnografias antigas, encontramos indícios de que os bailes, no momento em que eram uma novidade incorporada pelos jovens terena, foram objeto de controvérsias intergeracionais (Altenfelder Silva, 1949: 337; Cardoso de Oliveira, 2002: 220). Em todo caso, creio que tais controvérsias tenham ficado como algo do passado, já que os jovens de outrora, hoje anciões, parecem ter inserido os bailes no escopo da chamada *tradição* ou *costumes tradicionais*.

As danças ou os “bailes”, como são elas denominadas pelos índios e brasileiros, são realizadas no interior das casas ou nos terreiros, ao som de violas ou sanfonas. Dança-se a polca paraguaia, a valsa brasileira, algum maxixe ou marchinha. Os “sucessos musicais” são introduzidos na aldeia pelos violeiros que os aprendem em Miranda ou Aquidauana. A etiqueta usada nos bailes é semelhante à corrente nos bailes em certas partes do interior de São Paulo e Mato Grosso: a moça não pode recusar um convite para dançar; não se deve conversar ao dançar pois o contrário significaria namoro e por tanto um certo compromisso; as mulheres são segregadas dos homens, sentando-se separadas e distantes dos mesmos; ao se iniciar a música os cavalheiros sempre em número superior, atiram-se numa corrida para conquistar um par, o que nem sempre conseguem (Altenfelder Silva, 1949: 370).

À noite fomos, eu e Lulu, apreciar o ensaio de violão e cavaquinho para o baile programado para domingo. Ao acompanhar a vida da reserva, procuro vivê-la como posso, pois não apenas facilita meu entrosamento com os seus moradores índios e purutuias, como também me permite observar o teor das relações sociais entre eles, fornecendo-me um quadro, ao nível macro, do sistema interétnico vigente. É verdade que em dia de festa, dia especial, mas nem por isso pouco significativo se se considerar que festas cumprem uma certa rotina na aldeia. Registro, assim, o que vejo, mesmo as coisas mais banais que possam chamar a minha atenção. É o caso, por exemplo, dos Terena darem preferência à música paraguaia. Influência da fronteira não muito distante? Provavelmente sim. Porém, o que parece atraí-los para as “polcas paraguaias” é o ritmo, o balanço adequado para dançar. Assim, como as músicas tradicionais terena, ligadas aos rituais do *Oheókoti*, podem competir com as “músicas de dança do civilizado”? Não vejo a hora de assistir a esses bailes que prometem ser bastante animados, se se levar em conta o entusiasmo dos que estavam em torno do duo de violão e cavaquinho (Cardoso de Oliveira, 2002: 71).

As oposições societárias em torno dos bailes parecem ser menos de natureza geracional e mais de adesão religiosa, por assim dizer. São os convertidos ao protestantismo (chamados *crentes* ou *evangélicos*), cuja programação noturna se volta aos *cultos*, quase cotidianos, que criticam a feitura de *bailes* e outros comportamentos dos chamados *católicos*.

Tendo em vista que receber com alegria é uma capacidade reconhecida e valorizada naqueles que organizam e participam das festas, uma categoria de sujeito parece ser especialmente prestigiada. Creio que toda aldeia terena tem, entre os seus moradores, os que ouvi sendo referidos como *tocadores* ou *músicos* famosos. Destacam-se, sobretudo, os *sanfoneiros* ou *gaiteiros*. “Músico bom é músico que agrada a gente com a sanfona” ouvi certa vez, durante um baile. “Tenho que convidar eles, porque, senão, pouca gente amanhece na festa” dizia-me uma festeira que costuma contratar o Grupo Estilo Terena. Muitos tocadores formam grupos ou bandas de música. Falamos até aqui do Grupo Estilo Terena, mas há atualmente vários outros grupos, como Nação Nativa, Valdeir e Valdecir, Mistureira, Patrik da Gaita, Jonas Gaitero e outros. O Ipegue tinha com um de seus principais sanfoneiros o saudoso Salustiano Eloy. A maioria dos bailes terena que frequentei contava apenas com músicos indígenas e isto pareceu-me ser motivo de marcado orgulho: “antes tocador tinha que vir de fora, hoje é nossa cultura” falava-me um ex-cacique. Tico Lipú, liderança e fundador de aldeia urbana que leva seu nome, contava-me do contentamento em organizar festas com recursos da comunidade, tais quais a contratação de tocadores da própria aldeia:

a gente faz aqui, as pessoas que vem participar das nossas festividades, eles admiram o potencial, o tamanho da festa que a gente faz. Mas é porque? A gente faz de tudo um pouquinho, entendeu? Nós fazemos de tudo um pouquinho. Então já temos uma diferença muito grande, por exemplo, de uma

aldeia que ela quer fazer um movimento, ela quer fazer um baile, ela quer fazer... muitas vezes depende [...] E nós aqui não. Se nós quisermos fazer o bailão nós mesmos fazemos, tem o grupo de pagode, tem o grupo de música sertaneja.

Mas não é só nos bailes que os tocadores alegrem pessoas de fora. Tive a impressão de que famílias com tocadores recebam seus visitantes com pequenas e improvisadas apresentações de música. Pelo que depreendi dos diálogos com festeiros, *receber com música e alegria é receber bem*, o que gera *reconhecimento*. De forma semelhante ao que dissemos acima sobre a condição de cabeçante, muitos caciques, ex-caciques, vereadores e outras lideranças destacam, em suas trajetórias, o aprendizado de algum instrumento musical, fato que os tornou *reconhecidos e famosos*. Conversando com músicos, reparei na importância de narrativas sobre como aprenderam a tocar. Registrei, por exemplo, a memória de um ancião da aldeia Lagoinha sobre como tornou-se violeiro e cantor. Como sugerem os dizeres, muitas das experiências de aprendizado musical estão ligadas ao engajamento em igrejas, tanto católicas quanto evangélicas.

Ainda estou morando em Bananal naquela época. 1946 que eu aprendi a tocar violão. 1946, escuta bem. Junto com meu primo, falecido. Somos guri ainda, nós pegamos violão, aprender a tocar. Ninguém, não tem professor nosso. Nós pegamos violão, tocando assim, aí quando nós olhamos tocador aí, eu olhei, “é esse aqui”. O dedo dele na corda. Aí peguemos o violão, fizemos assim. Aí nós começamos a tocar violão. Primeira posição que eu aprendi, ré maior. Naquela época, aldeia bananal quase não tinha evangélico, só católico. Maioria naquela época, aldeia bananal, só católico. Mês de junho, Santo Antônio ali, ali, ali, São João é ali, ali, ali. São Pedro é ali, ali, ali. E naquela época, já sou tocador de violão no baile. Estou com 13 anos já estou tocador de violão no baile. Já sou violeiro, companheiro. Aí, eu comecei a aprender a cantar. Moda sertaneja. Nós cantamos moda sertaneja, moda de viola. De 10 anos. 11 anos, por aí. Eu não quero saber do Evangelho, naquela época. Quando eu falei “eu sou católico toda vida”. Mas o plano de Deus não é assim não. Quando já estou morando aqui, 1960. Aí já vou virar minha cabeça. Aí já vou procurar igreja. Em 1961 eu converti. No mesmo ano, realizei meu batismo. Qual é pastor que realizou meu batismo? Foi Lourenço Buckman.

Para além do oferecimento de *alegria*, uma preocupação relevante apareceu nos dizeres de quase todos os festeiros com quem dialoguei: *fazer um baile com segurança e respeito*. O excesso de *ânimo e alegria* pode se transformar em *comportamento ruim e desrespeitoso*, o que gera *brigas e confusões*. Por outro lado, é comum que pessoas frequentem as festas apenas com a intenção de *bagunçar, arrumar confusão, resolver briga antiga com alguém*. Uma festa com incidentes violentos pode gerar muitas críticas e outros problemas para os festeiros. Por isso, diversos protocolos são adotados para precaver e evitar estas questões.

Muitos bailes que frequentei foram iniciados por discursos dos anfitriões alertando os participantes sobre a necessidade de respeito e o desejo de que o baile fosse pacífico e alegre. Em alguns casos, lideranças do conselho da aldeia e os próprios caciques se faziam presentes e entoavam os discursos preventivos de brigas. Pelo que vim a saber, era costume geral (e ainda hoje ainda é em algumas aldeias em particular) começar o baile pela leitura de um *documento de autorização* requerida junto ao conselho da aldeia. O documento também orienta os participantes para cuidados e

proibições na festa. Acredito que alguns desses documentos são fixos e servem para todas os bailes, enquanto outros são construídos especialmente para determinado baile. Anotei, certa vez, a autorização/regulamento lida no começo de um baile.

Deferimento

De acordo com a reunião da liderança tribal realizada para o deferimento desta festa, o realizador da festa estará autorizado, com algumas ressalvas e recomendações conforme segue. São elas:

Todos, sem exceção devem participar e comportar-se com espírito festivo, sem desavenças e insultos.

Não é permitido o porte de armas na cintura, sejam elas facas, revólveres ou outros.

Não é permitido qualquer outro tipo de som na festa, principalmente de veículos, exceto o som do músico.

É proibido dançar com chapéu e boné na cabeça, em gesto de respeito para com seu parceiro.

É proibido dançar com bebidas e cigarros na mão, por motivo de segurança.

O realizador da festa tem o dever de coordenar, orientar e policiar os participantes.

O realizador da festa assume a responsabilidade perante a liderança no controle e fiscalização do consumo de bebida alcoólica.

Em caso de desavença que não seja resolvida internamente, o cacique ou seu representante de liderança tem autonomia de acionar a força de segurança pública.

Caso haja o descumprimento das ressalvas, a festa será cancelada e o responsável penalizado conforme requerimento interno da comunidade, inclusive a festa tradicional de cada ano podendo ser suspensa de realização por tempo indeterminado.

Por ser expressão de verdade e por efeitos legais conforme costumes tribais, assino a presente solicitação

[Assinam a carta o cacique, anfitrião da festa e outras lideranças do conselho tribal].

Certa vez, notei que o próprio cacique passou um tempo circulando pelos arredores do salão de dança, observando o cumprimento das regras acordadas. Em muitos bailes, o anfitrião organiza um grupo de homens designados como *seguranças* que vigiam e intervêm em eventuais confusões. Alguns mais velhos com quem conversei se referiram a estes grupos como *patrulhas* e disseram serem medidas muito antigas adotadas. Na literatura encontra-se referência às “polícias indígenas” que, segundo os autores, eram organizadas pelo SPI com o propósito principal de controlar e disciplinar as festas, ainda que muitas vezes o uso excessivo da força causasse ainda mais dissídios do que aqueles que se buscava prevenir (Altenfelder Silva, 1949: 336; Cardoso de Oliveira, 2002: 32).

Bailes que garantem o *respeito* são, conforme registrei no diálogo com diversos festeiros, considerados *tradicionais* ou *iguais os bailes de antigamente*. Creio serem comuns discursos saudosos da *disciplina* e da *segurança* das *festas de antigamente*, bem como avaliações críticas ao *desrespeito* de hoje. “Na época a gente podia dançar à vontade”, disse-me uma antiga festeira que acrescentou que era antes obrigatório que homens tirassem os chapéus ao entrarem no salão em sinal de respeito. Essas avaliações parecem estar ligadas a uma capacidade elogiada nas lideranças. Trata-se, segundo registrei, de ter *pulso*, *pulso firme*, *voz ativa* para que as pessoas sigam aquilo que o líder faz e orienta. Esta capacidade está diretamente associada àquele espírito de *coragem* de que falamos no capítulo 4.

Aqui creio caber uma comparação entre os *bailes* e as *reuniões* apresentadas no capítulo anterior. Vimos que ambos são movimentos amplamente realizados pelos Terena em suas aldeias. Os *bailes* são iminentemente noturnos e as *reuniões* em sua maioria diurnas⁹⁹. Enquanto as *reuniões* são espaços por excelência para a demonstração de *respeito* e *dignidade*, os *bailes* parecem ser ocasiões para a produção de *alegria* e *animação*. Acontece, porém, que a *animação* não deve estar ausente de uma *boa reunião*, nem o *respeito* ausente de um *bom baile*. Dissemos desde o capítulo 4 que o excesso de *respeito* numa *reunião* pode engendrar certa paralisia de ação, sendo necessária *inciativa* e *ânimo* para que os participantes *tomem coragem* e decidam por *movimentos* mais incisivos. Já o excesso de *animação* num *baile*, como sugerimos logo acima, pode levar a *confusões* e *brigas*, sendo necessário garantir *respeito* para que os participantes festejem *seguros* e *tranquilos*. Há que se ter um tanto de *animação* e *alegria* nas *reuniões*, assim como um tanto de *seriedade* e *respeito* nos *bailes*. O equilíbrio dinâmico entre estas capacidades distintas confere prestígio e poder de mobilização ao líder anfitrião.



Imagem 23: Grupo Estilo Terena tocando em baile em Campo Grande em 2018.

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

⁹⁹ As *reuniões* são certamente mais frequentes, pois, como dissemos, são quase que diárias e, nesse sentido, uma analogia mais acurada talvez possa ser estabelecida com os *cultos evangélicos* que, opostos aos *bailes católicos*, são de fato feitos praticamente todos os dias.

Capítulo 13

Festejar o santo, festejar o índio

Falaremos, neste capítulo, de dois movimentos que animam fortemente as comunidades terena. Ambos têm data certa para acontecer: o chamado *dia do índio*, comemorado em 19 de abril, e os chamados *dias de santo*, segundo o calendário católico. São festas que costumam tomar um dia inteiro, embora variem de tamanho e duração segundo a disponibilidade de tempo, energia e recurso dos organizadores – há festas de santo, por exemplo, que duram finais de semana inteiros ou mesmo meses, geralmente envolvendo circulação de imagens e bandeiras. Enquanto as festas do dia do índio habitualmente são organizadas pelo cacique e lideranças de aldeia, as festas de santo costumam ser organizadas por troncos de família. Portanto, a tendência é que, numa dada aldeia, aconteça uma festa do índio e várias festas de santo. Mas isso tem exceções importantes: em razão de divergências internas, outros grupos podem organizar festas do índio concorrentes com a festa organizada pelo cacique e, por outro lado, uma festa de santo grande pode mobilizar várias famílias de uma mesma aldeia ou Terra Indígena (ou mesmo famílias indígenas que não moram em Terras Indígenas, ou famílias *purutuya* que moram em fazendas ou cidades vizinhas). Ambas são festas motivadas por uma homenagem. Diferenciam-se, o nome já indica, pelos coletivos celebrados, num caso os povos indígenas, noutro caso os santos católicos. Tentaremos a seguir fazer um comentário a cada um destes movimentos e, com isso, refletir sobre tópicos apenas tangenciados durante a tese.

Santos, espíritos, chefes da mata

Nas aldeias, ouviremos fogos de artifício em muitas ocasiões. O aviso da chegada de um dia de santo talvez seja a mais recorrente. “Levanta, estamos no mês de São Pedro!”. Eloy Terena, em sua tese, descreve ter sido despertado com esses dizeres pela mãe numa manhã de junho de 2013, quando lideranças haviam acabado de retomar a primeira porção de terra referente a Taunay-Ipegue (Eloy Amado, L. 2019: 150). No Ipegue, tive o prazer de participar de uma das mais tradicionais festas de santo da aldeia: 13 de maio é comemorado o dia de Nossa Senhora de Fátima, tradição zelosamente guardada pelos troncos Celestino Eloy e Julieta Antônio Pio enquanto permaneceram em vida. Quando conheci o festejo, o casal não realizava mais bailes, mas reunia a família e amigos para a reza de um terço e para um almoço. Do terço, costumavam participar um grupo de reza autodenominado “mulheres corajosas”, composto por anciãs da aldeia devotas de outros santos e iniciadas nas tradições xamânicas terena. O grupo contava com o apoio de parceiros da igreja católica (congregação das Irmãs Lauritas, Padres Redentoristas) e se reunia periodicamente para terços e

outros trabalhos espirituais. Julieta e Celestino mantinham, numa das peças da casa, um pequeno altar repleto de imagens e estátuas da santa. Dentre as imagens, consta uma muito antiga, cuja história de obtenção, contou-me Celestino, motivou o que chamou de *devoção*. Nascido num território tradicional então transformado em fazenda (*Pokoó*, integrante da TI Taunay-Ipegue), Celestino conheceu os festejos de santo quando passou a frequentar o Ipegue assidamente. Lembrava das “festas antigas bonitas de Santo Antônio, São Sebastião, São João”. Casado com Julieta (“tempo da Maria Fumaça”, “depois de 1945, da Guerra”, situou-me) trabalhava numa fazenda quando a imagem de Nossa Senhora de Fátima, vinda de Portugal, em peregrinação pelo Brasil, passou por Aquidauana. Seu patrão indagou-lhe se queria ver Fátima e ele acenou positivamente. Ao deparar-se com a imagem, teve um testemunho do seu poder: a santa não se deixou fotografar. Todas as fotografias que os visitantes tentavam tirar saíram manchadas ou queimadas, com exceção daquela tirada por um fazendeiro japonês, segundo ele. Celestino conseguiu uma pequena estátua de Fátima, levou-a para casa e, assim, teve início a devoção.

Quase todo casal de troncos terena católicos mantém devoção a um ou mais santos. A devoção inclui festas em homenagem à entidade. “Esta é uma prática generalizada dentro da aldeia, ter um altar com imagens de santos dentro da casa” (Ferreira, 2013: 228). Tive a impressão de que, nas aldeias, a devoção opera como um diferenciador de pessoas. No caso de festa organizada por várias famílias, a devoção ao santo vira marca da aldeia. Ferreira nos mostra esta diversificação para TI Cachoeirinha: Cachoeirinha (sede) comemora a Santa Cruz e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro; Argola comemora Nossa Senhora de Aparecida; Morrinho comemora Cristo Redentor; Lagoinha comemora a Santíssima Trindade; Babaçu comemora a Imaculada Conceição (Ibidem: 241).

No caso de festa organizada por uma única família, a devoção a diferencia tanto das famílias evangélicas quanto demais famílias católicas devotas de outros santos. Quando, em campo, perguntei sobre quem era determinada pessoa, uma das maneiras de identificá-la foi “fulano, que faz festa de santo X” ou “sicrano, devoto de santo Y”. Percebi que diversos enunciados indígenas terena falam da vida social das aldeias fazendo referência a esta profusão de festas de santo. Mencionamos, há pouco, as memórias de Celestino sobre as antigas festas do Ipegue e citamos, no capítulo passado, discurso de um ancião sobre as antigas festas do Bananal. “Maioria naquela época, aldeia bananal, só católico. Mês de junho, Santo Antônio ali, ali, ali, São João é ali, ali, ali. São Pedro é ali, ali, ali”. Neste sentido, podemos afirmar que, considerando a multiplicidade de troncos que compõe uma aldeia terena, o diversificado quadro de santos do catolicismo parece servir como uma oportuna base para marcar, acentuar e produzir diferenças entre famílias – a pluralidade de igrejas e congregações parece ter papel análogo no caso dos evangélicos.

Mas além de diferenciar, a devoção também produz união entre os diferentes. As festas de santo supõem e engendram circuitos de reciprocidade entre famílias e entre aldeias. “Em suma, os

rituais do *Kipaé* e *Siputrena* e a festa de São Sebastião são momentos de fortalecimento da solidariedade entre as pessoas da Aldeia Buriti e também de aldeias da reserva” (Oliveira, E. 2013: 97). Em sendo as famílias terena como troncos, com sementes e ramos espalhados por diferentes vilas e aldeias, as festas de santo tornam-se ocasiões para reunir a família em volta das raízes. É habitual que, nos momentos de preparação e na data comemorativa, parentes se unam em torno de seus velhos parentes para prosseguir com o que chamam de *tradição*. “Quero que você continue com esta festa, para manter união da família”; estas foram, segundo Leopoldo Vicente, as palavras de seu tio Tertuliano, quando lhe legou a responsabilidade do festejo do Menino Jesus, em 25 de dezembro. Angelina e Vicente comemoram, além do natal, também a devoção a São Sebastião, 20 de janeiro. Havia, um revezamento na organização da festa entre os primos-irmãos deste ramo família Vicente mas, depois de um tempo, segundo o casal, a responsabilidade ficou somente consigo.

Ademais, em sendo as aldeias terena compostas pelo enredamento de troncos, as festas de santo estimulam solidariedade e reciprocidade entre as diferentes famílias. Nos casos em que a organização da festa é revezada, a reciprocidade parece ser expressa na circulação da imagem em procissão (como no caso da Bandeira de São Sebastião na aldeia Buriti) (Oliveira, E. 2013: 95-97; Barboza, 2019), ou no revezamento anual dos anfitriões (como no caso da festa de Nossa Senhora de Aparecida, na aldeia Cachoeirinha) (Ferreira, 2013: 241-249). Uma passagem da etnografia de Altenfelder Silva evidencia trocas e repartições envoltas numa festa de santo antiga do Ipegue:

Consiste a Bandeira numa peregrinação pelas aldeias e fazendas vizinhas, de um grupo de índios que transportam consigo o estandarte doado a Ipegue. A Bandeira inicia a sua partida um mês antes do dia de São Sebastião, comemorado a 20 de janeiro. A peregrinação se faz a fim de angariar donativos para a festa, a ser realizada naquela data. O desfile parte de Ipegue; o estandarte é carregado à frente, sendo acompanhado de um tocador de sanfona, dois tocadores de caixa (tambores cilíndricos), e pelos “cantadores”. Ao chegar a uma casa, o “cantador” que lidera os cânticos inicia uma saudação cantada, na qual pede almoço, jantar, pousada ou uma simples esmola “para o Santo”, conforme for o caso. A saudação é cantada em português. Os cantadores repetem-na ao som da sanfona e com um ritmo marcado pelas “caixas”. O dono da casa virá pessoalmente receber os cantadores; se tiver alguma imagem em casa improvisará um altar, e os cantadores repetem novos cantos em honra de São Sebastião e dos santos de sua devoção [...]. O pouso, se pedido, jamais é negado. O dono da casa irá pessoalmente fazer o seu donativo e é seguido dos demais membros da família que vão, um a um, levar o seu óbulo. Cada donativo é saudado com uma cantiga de agradecimento. O grupo segue de casa em casa, almoçando, jantando e vivendo à custa dos devotos. Na casa onde pousa a Bandeira, realiza-se um baile, ao som de violas, violões e sanfonas. Os festeiros já são tradicionais de forma que a rota da Bandeira já tem os “pousos” fixados; “quem festeja um ano tem que festejar no seguinte, senão atrai desgraça”. O baile é realizado no sistema caboclo, com interrupções durante as quais os devotos vão rezar diante do estandarte de São Sebastião (Altenfelder Silva, 1949: 360-361).

Vemos que vários dos elementos contidos nesta peregrinação estão envoltos em outras festas e reuniões terena descritas anteriormente: saudações de alegria, demonstrações de receptividade, oferecimento de músicas e danças, distribuição de alimentos. Mas as festas de santo destacam um elemento muito singular de reciprocidade, diretamente ligado ao santo e sua ação sobre as pessoas. “Quem festeja um ano tem que festejar no seguinte, senão atrai desgraça” (Ibidem: 361). Grande

parte das narrativas e reflexões que registrei sobre festas de santo apontam para o chamado *poder da imagem* e para as consequências do cumprimento ou quebra dos protocolos implicados na celebração.

Como aludimos acima sobre a festa de Nossa Senhora de Fátima do Ipegue, o começo da devoção acontece pelo testemunho de um feito extraordinário, quando o poder do santo é manifesto. Sobre a festa da Santa Cruz da aldeia Cachoeirinha, Ferreira (2013: 246) aponta para a decisiva intervenção de um célebre *koixomuneti*. Durante uma grave doença que matava muitas pessoas na aldeia, Gonçalo Roberto realizou um “trabalho chacoalhando a purunga” (Ibidem) e descobriu que o motivo do infortúnio era o abandono pela comunidade da festa de santo. Recomendou, então, a construção de uma capela “como forma de retomar a relação com o santo e eliminar a ‘causa’ das doenças e mortes [...]” (Ibidem).

Sobre a festa de São Sebastião da aldeia Buriti, Oliveira remete a tradição à cura coletiva durante uma epidemia de febre amarela – o trecho abaixo é a transcrição, feita pelo autor, do relato de uma devota, a professora Eva Bernardo Farias:

O meu avô José Bernardo fez uma promessa a São Sebastião que, se acabasse a epidemia, ele faria uma festa todos os anos no dia 19 de janeiro em sua homenagem. A febre amarela foi embora, os Terena ficaram livres. A partir do ano de 1928 a festa de São Sebastião começou, hoje está com 83 anos e meu pai Juscelino Bernardo Figueiredo, filho do José Bernardo, que comanda a Festa de São Sebastião e quando ele for será nós, os filhos, que daremos continuidade (Oliveira, E. 2013: 95).

Sobre a festa de São Sebastião da aldeia Limão Verde, Naine Terena relata episódios de cura de criações de gado e do imediato advento de chuva após pedido dos fiéis durante os festejos (Jesus, 2007: 89). Carlinho Antônio, músico do Grupo Estilo Terena, explicou-me a relação direta entre a formação da banda e a devoção a Nossa Senhora de Aparecida. Uma graça alcançada gera o dever de homenagem em cada apresentação:

quando a gente começou a montar o grupo a gente decidiu, a gente fez uma promessa, pedimos ajuda para Nossa Senhora Aparecida. Ele deu resultado. Toda vez que a gente toca, é uma devoção do grupo, padroeira do grupo mesmo. Tem uma música, autoria do Rick e Renner, eu peguei e fiz como chamamé. “Eu vou por uma polca ne?”. *A gente não deixa de tocar [grifo meu]*.

São muitas as histórias de festeiros que, ao suspenderem ou abandonarem o costume de realizar a festa anualmente, sofreram com pobreza, acidentes ou doenças (para si ou para familiares). Estes relatos e enunciados nos levam a um ponto extremamente importante, para o qual temos dado pouca atenção ao longo da tese: a presença e agência, nos coletivos terena, de atores que usualmente classificados pelos *purutuya* como não-humanos. As malhas de acordos e desacordos que constituem as comunidades terena e que são feitas, desfeitas, atualizadas e transformadas nas festas e reuniões se estendem para além das fronteiras do que o imaginário colonial supôs ser o domínio do Político ou Social. A vida política das aldeias terena é, também, imediatamente religiosa, cósmica, espiritual. Se

a quebra de protocolos de reciprocidade em reuniões e festas (receber bem, saber repartir, receber com alegria, demonstrar respeito) engendra consequências negativas para o festeiro e seus convidados, no caso das festas de santo, o preço cobrado pode ser ainda maior. Isso porque, aqui, estão diretamente envolvidas entidades de natureza muito poderosa.

Ferreira parece sinalizar este mesmo ponto quando fala de uma “comunidade dos vivos e dos mortos” (Ferreira, 2013: 227): “os espíritos fazem parte de uma mesma comunidade que reúne vivos e mortos e também animais, como onças, cobras, aves, além de seres míticos da cosmologia terena, como *Voropi* (cobra d’água) e *Yurikoyuvakai*” (Ibidem: 228-229). Seguindo esta proposição e baseando-nos no que ouvimos e experienciamos em campo, podemos afirmar que as comunidades terena são povoadas, visitadas, protegidas por uma multiplicidade de seres: os santos católicos que realizam milagres e proteção para os devotos (há que se lembrar aqui de entidades umbandistas e espíritas); espíritos de poderosos xamãs falecidos (*koipihapati-koixomuneti*) que permanecem visitando e guiando o trabalho de xamãs vivos; donos das matas e animais, que também guiam o trabalho dos xamãs; animais misteriosos (emas, tamanduás, sucuris, emas, porcos do mato, pássaros de mau agouro) que perambulam a aldeia sinalizando infortúnios ou eventos extraordinários; entidades mistas de pessoas e bichos (lobisomem, saci, pé-de-garrafa) com quem o encontro nas matas é deveras perigoso; seres e forças envoltos nos enterros de ouro dos tempos da Guerra do Paraguai, que testam a ambição e o conhecimento dos que os procuram; etc.

As relações com esses múltiplos seres envolve grandes potências e riscos. Por isso, podem ser consideradas uma questão de cuidado e bem-estar coletivo. Ferreira aponta para a centralidade de duas categorias nas práticas e reflexões terena sobre o assunto: os *koipihapati*, traduzidos, dentre outros termos, como *espíritos* (Ferreira, 2013: 228) e os *koixomuneti*, traduzidos por termos como *pajés*, *curadores*, *benzedores*, *rezadores*, *purungueiros* (em referência ao *purungo*, instrumento de ritmo de que falaremos adiante) ou *padres* (termo utilizado pelos mais antigos, em referência ao sacerdote católico) (Ibidem: 220).

O encontro com um *koipihapati* é matéria de grande atenção e preocupação das pessoas. Segundo Ferreira, em diálogo com o ancião Lourenço Muchacho, os encontros costumam acontecer no período entre o crepúsculo e a alvorada (Ibidem: 227-228). Do que ouvi em campo, haveria locais mais prováveis para estes acontecimentos, tais quais os caminhos entre as casas das famílias extensas, as estradas entre as aldeias, o cemitério, lugares de mata fechada, nos quais muitos destes seres residem e dos quais cuidam. A pessoa envolvida pode ter sinais do acontecimento: ter um sonho premonitório, deparar-se com um animal enigmático, ouvir ser chamado pelo nome sem haver ninguém no local, avistar alguém falecido, sofrer um tombo (quando se trata de uma criança, algo que faz os pais prontamente procurarem auxílio). Os índices mais fortes e indesejados, porém, se

traduzem em mal-estares e doenças, algo habitualmente referido como encosto, de acordo com Ferreira (Ibidem: 228).

O termo *koixomuneti* designa as pessoas com capacidades para se comunicar com os *koipihapati* e, assim, manejar a potência desses seres para diferentes finalidades. A imagem dos *koixomuneti* atravessa os mais diferentes registros da literatura desde as crônicas do século XIX. Escritores descrevem homens e mulheres paramentados com um saiote, um cocar, círculos concêntricos e outros motivos geométricos pintados no rosto, tronco e membros, um penacho de ema numa das mãos e um purungo na outra. As cenas invariavelmente mostram os xamãs dançando e proferindo cantos em língua terena. Pereira descreveu da seguinte maneira o cotidiano de dona Senhorinha, falecida *koixomuneti* da aldeia Buriti.

Ao meio dia, dona Senhorinha costumava ficar sozinha, deitada em baixo de uma árvore em profunda meditação, ou em estado de quase êxtase – uma vez tentei conversar com ela numa dessas ocasiões e percebi que ela dividia a atenção entre mim e outros interlocutores, invisíveis para mim – às vezes adormecia um pouco, só mais tarde voltava ao convívio e interação normal com as pessoas. O acesso do xamã ao mundo que transcende a experiência sensível qualifica-o como mediador entre os homens, as entidades xamânicas e as divindades. Assim, ele pode agir no sentido de conseguir o auxílio necessário ao enfrentamento de problemas de saúde e até mesmo ameaças sobrenaturais. (Pereira, 2009: 148).

Através do diálogo com seres invisíveis, os *koixomuneti* potencializam suas ações no mundo. Podem curar doenças, evitar males do mundo, antever o futuro e ver além no espaço (Ferreira, 2013: 222). Podem garantir o êxito e livrar perigos nas atividades da lavoura, a caça, a coleta e a pesca (Pereira, 2009: 148). Podem transformar-se em animais (Ferreira, 2013: 222), dirimir desavenças e produzir encantamentos amorosos (Altenfelder Silva, 1949: 354-355), intervir nas condições meteorológicas (Ibidem: 355). “O *koixomuneti* não pode ignorá-los [os *koipihapati*] já que sua força vem de seu diálogo ou interação com eles” (Cardoso de Oliveira, 2002: 143).

É comum ouvirmos apreciações comparativas sobre os poderes dos *koixomuneti*. Muitas sublinham as maiores capacidades dos xamãs do passado e a inexistência de grandes xamãs nos tempos atuais: “mas o pessoal que tem hoje não é mais como antigamente, que levantava até defunto, estes já acabaram” disseram dois interlocutores a Ferreira (2013: 221). O autor constata, por outro lado, que discursos saudosistas desta natureza são concomitantes com uma larga difusão atual das práticas xamânicas entre os Terena (Ibidem).

Por conta dessas potências e, sobretudo, pela capacidade de curar enfermidades cósmicas, os *koixomuneti* são muito requisitados. Ferreira pontuou: “esses benzedores são frequentemente procurados dentro de Cachoeirinha” (Ferreira, 2013: 224). A literatura registra uma cena bastante comum: pesquisadores vão visitar algum *koixomuneti* e deparam-se com uma fila de pessoas esperando atendimento (Cardoso de Oliveira, 2002: 41, 142-145). “Só hoje já atendi quatro pessoas”, disse-me um respeitado benzedor do Bananal, quando o visitei ainda pela manhã. É um costume, às

vezes um imperativo, que os atendidos ofereçam regalos ao *koixomuneti* pelo trabalho ou cura realizada (Ferreira, 2013: 222; Altenfelder Silva, 1949: 355).

Não são apenas indígenas que compõe o público xamânico: muitos *purutuya* buscam os trabalhos (Cardoso de Oliveira, 2002: 41-42). Altenfelder Silva, nos anos 1940, escreveu que “até pouco tempo, havia mesmo em Bananal uma *koichomuneti* que atraía enorme clientela das fazendas e cidades vizinhas” (Altenfelder Silva, 1949: 362). Cardoso de Oliveira, nos anos 1960, listou como exemplo exitoso de auferimento de renda o trabalho de alguns *koixomuneti* cuja clientela, que incluía fazendeiros e membros da alta sociedade campo-grandense, estava disposta a pagar valiosas quantias (Cardoso de Oliveira, 1968: 71-72). Conversando com *purutuya* residentes nas vizinhanças, creio ser possível identificar como um dos principais motivos para visitar a Terra Indígena a procura por garrafada ou benzimento feito por rezador da aldeia.

O modo como descobriram o dom xamanístico é tópico especialmente frequente nas narrativas e reflexões dos *koixomuneti*. Das narrativas que ouvi, dois aspectos pareceram-me recorrentes: o evento extraordinário que revelou a capacidade (visita do espírito guia em sonho, visão do santo, cura inesperada etc.) e a relação com um *koixomuneti* que orientou e potencializou a capacidades. A ação de *koixomuneti* é indissociável da ação de outros *koixomuneti*, seja porque foram ensinados e orientados pelos xamãs mais velhos, seja porque permanecem mantendo relações com xamãs coetâneos. Acredito que toda aldeia e, dentro dela, toda vila tenha entre os seus moradores alguém considerado *koixomuneti*. Existem coletivos, circuitos ou redes xamânicas de colaboração e conflito.

Alguns exemplos nos fazem visualizar estes circuitos. Falamos acima das mulheres corajosas do Ipegue. Altenfelder Silva relatou as memórias de anciãos do Bananal sobre o *Oheókoti*, festa anual realizada no período de ponto máximo das Plêiades no céu (coincidente com a época da Semana Santa Católica), que marcava a reunião dos xamãs para preparar a bebida fermentada de mel, invocar os *koipihapati* e realizar milagres e grandes feitos (Altenfelder Silva, 1949: 356). Se na descrição de Altenfelder Silva sobressai a cooperação no *Oheókoti*, nas considerações de Ferreira, baseadas nas memórias de anciãos de Cachoeirinha, entendemos haver também relações de rivalidade e disputa entre os purungueiros que se visitavam (Ferreira, 2013: 231). Cardoso de Oliveira, em seus diários de campo, registrou a ocasião em que, tendo combinado com o *koixomuneti* Gonçalo uma visita para fotografá-lo, deparou-se com um coletivo de discípulos e colegas, paramentados e prontos para a foto. “Quem pensaria que hoje, bem hoje, haveria uma reunião de pelo menos duas gerações de xamãs?” (Cardoso de Oliveira, 2002: 214).

Não é demais reiterar que, do circuito de solidariedades e rivalidades xamânicas, participam ativamente os seres cósmicos com quem os *koixomuneti* interagem. Não parece à toa que muitos destes seres sejam designados por conceitos que os Terena utilizam para falar de sua própria organização social e política: *natiacha* (algo como chefe da mata) (Pereira, 2009: 137), *ha'ahoi* (*pai*

do mato) (Ibidem: 138), *eno uné (mãe d'água)* (Ibidem: 142). A xamã Senhorinha explicou à Pereira a relação estabelecida entre seres da mata e seu habitat.

nós fala rei, vocês fala coroné, ...tem casal esse da mata... ele come só mel, guariroba, jatobá, caraguatáentão nós tem que acompanhar, nós come jatobá, nós come guariroba, viu...nós come também, é aí que começou indígena, porque comeu raiz de caraguatá com esse colher de pau, rapa aquele e põe pra cozinhar. Nós somos gente, nós temos capitão, assim como nós também, o bicho tudo acompanha, obedece o *Natiacha* dele, tem que obedecer, por ele é do mato, ele surra. Para a comida deles (dos bichos) derrama jatobá, derrama côco, fala com ele... (Pereira, 2009: 138).

Ademais, há que se ponderar sobre a figura dos *koixomuneti* enquanto especialistas. Ainda que algumas pessoas sejam especialmente reconhecidas enquanto tal, penso que as capacidades e saberes xamânicos terena não configuram algo como um domínio exclusivo e fechado, capaz de conferir um título de exclusividade aos que foram iniciados. É habitual as pessoas colocarem em prática elas mesmo algum saber xamânico. Ou ainda procurar alguém (em geral parente mais velho) não necessariamente reconhecido como *koixomuneti*, mas conhecedor de determinada reza, determinado remédio do mato, determinado encanto. Tratam-se de saberes amplamente compartilhados, parte costumeira do cuidado e bem-estar das famílias. Existe, em todo caso, aqueles sujeitos mais versados, mais hábeis, mais autorizados a mobilizar estes conhecimentos.

Por outro lado, como afirmamos para outras posições sociais de liderança, o prestígio dos *koixomuneti* é também ambivalente. Os poderes xamânicos, ao mesmo tempo que engendram procura, admiração e respeito, produzem igualmente afastamentos, temor e conflito. Tão frequentes quanto os testemunhos de cura e cuidado são as acusações de feitiço, dissídios espirituais e mau uso das capacidades cósmicas. É comum que mal-estares e doenças sejam atribuídos à ação de algum *koixomuneti*, como assevera Ferreira: “os sintomas das doenças e da morte provocada por *koipihapati* ou 'encosto' são distintos de uma morte natural [...] Tais sintomas só podem ser tratados por meio do trabalho de um 'curandeiro', já que são causados por seu trabalho, direto ou indireto” (Ferreira, 2013: 228).

Muitos dos conflitos internos e mudanças de famílias das aldeias são motivados por tais ações e acusações. Cardoso de Oliveira, conversando com certos *koixomuneti*, registrou reclamos sobre a necessidade de exílio frente a denúncias de feitiçaria. Sobre um antigo morador da Reserva Indígena de Dourados, afirmou o seguinte: “considerado pela comunidade um 'padre' mau, sua vida tornou-se insuportável na aldeia. Teve de abandoná-la” (Cardoso de Oliveira, 2002: 54). Sobre um antigo *koixomuneti* de Cachoeirinha, conjecturou o seguinte: “hoje o velho padre Antônio Júlio acha-se afastado da vida da comunidade, esquivo [...]. Deve ser também pelo fato de ser frequentemente ameaçado, mas mesmo que não passe de ameaça, moralmente é muito humilhante [para ele]” (Ibidem: 132).

Este rigor na apreciação sobre os purungueiros parte, não apenas de outros moradores da comunidade, mas também das entidades com quem os xamãs se relacionam. Um elemento francamente sublinhado nas reflexões xamânicas é, conforme registrei, a *responsabilidade do nosso trabalho e o respeito com eles*. Um bom índice disso são os reiterados pedidos de licença que Pereira destacou nos dizeres de Senhorinha quando ela falava sobre os chefes dos animais:

Para dona Senhorinha: ‘*fala na idioma ihókoti perexanu kuré*, porco é deles né, pra pedir pra podê matar, qualquer bicho, é anta, porco do mato, paquinha, tatu, qualquer um ...já pediu licença, ele dá,... tem que rezar... porque senão persegue a gente, pessoa, fecha o corpo, né?’ (Pereira, 2009: 140).

Noutra passagem, o autor afirma que

a derrubada da área de mato destinada ao cultivo exigia a aplicação de cuidados rituais. Isto porque, segundo dona Senhorinha, até o simples corte de um galho de qualquer planta exige que se peça licença: “eu peço porque eu sei que dói para ela, ela sente, é igual gente”. Quando sente dor a planta pode reclamar para o seu dono, que por sua vez pode se vingar do agricultor imprudente (Ibidem: 145).

Como bem formulou Ferreira, as dinâmicas envolvendo os *koipihapati*, os *koixomuneti* e demais pessoas envolvem lutas, testes de força e poderes (Ferreira, 2013: 230-231). Poderíamos acrescentar que a existência de cada poder tem um contrapoder: é como se a ação do *koixomuneti* fosse controlada e contrabalanceada pela ação de outros sujeitos comunicantes em sua rede cósmica. Em outras palavras, a atuação dos *koixomuneti* não é absolutamente livre, mas restrita uma série peias e contrapesos sociocósmicos.

Os *koixomuneti*, para se comunicar com os espíritos guias, se valem de diferentes instrumentos. Ferreira elenca três objetos fundamentais: o *kipahí* (penacho de ema), o *itaaká* ou *purungo* (cabaça com pedra que, chacoalhada, ritma os cantos do rezador e serve de materialização com o espírito guia, que entra no objeto e faz o xamã ouvir e ver) e as *imagens de santo* (Ferreira, 2013: 222). As casas de famílias católicas costumam ter altares com imagens de santo que servem para proteção contra “maus espíritos” (Ibidem: 228). Outro objeto que observei ser comumente pendurado na frente das casas por motivos de proteção são ovos de ema esvaziados. Outro importante meio de ação dos rezadores é a miríade dos chamados *remédios do mato* com os quais são feitas *garrafadas* (ervas curtidas em álcool numa garrafa). A literatura registra uma série de procedimentos de cura em que os xamãs, depois de benzer com cantos e com o *kipahí*, realizam a sucção de um inseto, um pequeno bicho, um pedaço de dente, raiz, pedra ou madeira que materializa o mal que acometia o enfermo (Cardoso de Oliveira, 2002: 144; Altenfelder Silva, 1949: 355). Poderíamos também elencar como instrumentos as pinturas e adornos corporais utilizados pelos *koixomuneti* (Tiago, G. 2019). Tal qual nos sugere Pereira, há um rigoroso preparo do corpo do xamã terena para a comunicação com os seres invisíveis (Pereira, 2009: 138, 140). Algo que envolve, dentre outras

coisas, hábitos alimentares que apresentam afinidade com a dieta desses seres: comer raiz de caragueta, frutos de jatobá, mel, guariroba; interdito a carne de caça, mas não necessariamente a carne de frango ou gado) (Ibidem). É uma dieta que remete às origens dos tempos, quando homens e animais partilhavam dos mesmos costumes: “foram os *natiacha* dos bichos que ensinaram a gente comer isso, por isso não pode largar, por isso o índio antigo tinha saúde” disse-lhe Senhorinha (Ibidem: 138).

Os cantos ou rezas aparecem como meios igualmente fundamentais para a comunicação com os espíritos guias: “existe um campo comum de linguagem (rezas), conhecimentos, práticas e condutas (inclusive culinárias) compartilhado tanto pelos Terena quanto pelos *natiacha*. É essa condição que torna possível a comunicação” (Ibidem: 144). Muitos *koixomuneti* falam sobre a relação com os espíritos nos termos de uma conversa: “ele não tem casa, ele escorra no pé de jatobá, se você quer alguma coisa é só conversar com ele. Mas é só pra quem ele conhece, já sabe a reza dele, conversa com ele, se não ele persegue” disse Senhorinha (Ibidem: 139). As seguintes passagens da etnografia da professora terena Lindomar Sebastião e do antropólogo *purutuya* Altenfelder Silva nos fazem visualizar breves momentos de diálogos entre os *koixomuneti* e os espíritos guias:

O que me chamava a atenção era o canto dos *koixomuneti*, uma melodia que aparentava a paz. No ritmo do som de uma purunga (instrumento feito de cabaça), o xamã cantava num tom de voz grave que aos poucos diminuía lentamente: *kiná'a kali mbeêyo*, *kiná'aka kali mbeêyo* (venha meu pequeno animal, venha, venha meu animal). Isso nos revela a maioria dos xamãs possuírem a figura de um animal como seu guia espiritual [...] (Sebastião, 2012: 68).

em passos lentos e compassados, ao som do chacoalhar da caça, cantavam chamando o seu espírito protetor ou o espírito de algum *koichomuntei* já falecido ou *ihakú-okovê*. Em seu cântico, o médico-feiticeiro dirá: “*giahí kaponé neixá vomori*”, “vem, olha para mim”. A repetição da frase algumas vezes, afirmam os Terena, era suficiente para forçar a vinda do espírito. Este, ao chegar perguntava: “*akuivali vomori*”, “poque me chamaste?”. O *koichomuneti* diria: “*Enomoné iusacikinopi*”, “por isto te chamo”. Explicava, então, a razão da consulta (Altenfelder Silva, 1949: 355).

Seria enganoso pensar que este tipo de conversa possibilitada pela linguagem da reza esteja reduzida a um ato verbal. Penso que, para a relação com os seres invisíveis que povoam o cosmo, vale o mesmo que afirmamos para outros movimentos terena: o diálogo com o outro implica toda uma ética, um conjunto de protocolos e gestos de hospitalidade e reciprocidade. A linguagem verbal é indissociável de uma linguagem de festa. *Saber conversar* é também *saber receber*, *saber repartir*, *saber alegrar*, *saber respeitar*. Isso nos leva a pensar que, quando os *koixomuneti* conversam com os *koipihapati*, estão em momentos de visita, reunião ou festa e devem saber portar-se conforme a ocasião. Não à toa as rezas xamânicas ou rezas de terço vêm acompanhadas de uma série de elementos estéticos (ritmos, músicas, danças, pinturas, adornos). É para demonstrar alegria, respeito ou homenagem para com o ser invisível com quem se conversa.

“Nossa religião!?! É dançar – risos –”, respondeu Senhorinha a Pereira quando indagada sobre a religião dos Terena antigos (Pereira, 2009: 144). Ao falar sobre os *natiacha*, a rezadora sustentava

uma postura ora introspectiva e misteriosa, ora extrovertida e alegre, algo que permearia, segundo o autor, diversas condutas do “sistema terena de viver bem” (Ibidem: 144-145). Semelhantemente, Cardoso de Oliveira registrou nas cerimônias xamânicas uma singular alternância entre seriedade e bom humor (Cardoso de Oliveira, 2002: 234) que perpassava outros momentos festivos, como o *kohixoti kipaé* (Ibidem: 151) e o futebol (Ibidem: 178-179). O autor também descreveu a ocasião em que o encarregado de posto e ele foram severamente censurados por um espírito guia furioso que, no idioma layana, falava através do xamã Gonçalo (Ibidem: 143). O motivo era uma quebra de etiqueta, pois não teriam baixado os olhos e a cabeça enquanto o benzedor fazia o trabalho: “[o espírito] estava muito bravo e somente com a intervenção do ‘*koixomuneti*’ – explicando que eu era o doutor e seu Lulu era o encarregado... e nos perdoasse (pela nossa ignorância) – foi então que o espírito se acalmou e o trabalho pôde continuar” (Ibidem).

Teremos mostrado acima que a devoção aos santos e a atividade dos *koixomuneti* não são mutuamente excludentes. Existe, na expressão de Pereira, uma acentuada contiguidade entre as práticas consideradas pelos Terena *tradicionais* e as práticas consideradas *católicas* (Pereira, 2009: 135). Segundo Ferreira, “muitos dos atuais e antigos ‘dirigentes’ das igrejas católicas, responsáveis pelas ‘festas de santo’ e atividades cristãs diversas, são aprendizes de *koixomuneti* ou benzedores, ou de famílias que pertencem a elas” (Ferreira, 2013: 220). Segundo Pereira, “católico é como muitos Terena denominam os não-crentes, sejam eles mais próximos das práticas do catolicismo romano, de expressões de religiosidade popular, do espiritismo ou mesmo das práticas xamânicas” (Pereira, 2009: 135). Há um campo de comunicação, tradução e transformação dentro do qual os purungueiros operam e que reúne instrumentos, forças e entidades de origem diversas (santos, entidades da umbanda, espíritos da mata, xamãs falecidos etc).

Por outro lado, uma relação de oposição marcada se desenha entre o xamanismo e o cristianismo evangélico. Os crentes, orientados pelas doutrinas de suas igrejas, costumam rejeitar, criticar e mesmo combater os *koixomuneti*. Esta oposição, porém, é complexa e não pode ser pensada como uma diferença absoluta, irreversível ou essencial. Ainda que, em muitos casos, haja forte proselitismo religioso contrário ao xamanismo, há também espaços e momentos de convivência e tolerância, nos quais moradores de uma mesma aldeia ou membros de uma mesma família respeitam e não interferem na religião alheia. Segundo Pereira, “isto acontecia frequentemente durante o trabalho que realizamos no Buriti, quando crentes e católicos se dedicavam a atividades diferentes nos finais de semana e, na segunda, se juntavam para darmos sequência aos trabalhos periciais” (Pereira, 2009: 135). Vemos que, nestes casos, a divergência entre católicos e evangélicos assume papel secundário diante de outros critérios de convergência (vizinhança, vínculos de parentesco, querelas de liderança da aldeia etc).

Embora sejam muitas vezes considerados detratores de práticas culturais indígenas, muitos evangélicos afirmam uma continuidade entre sua conduta ascética protestante e comportamentos considerados *tradicionais*, tais como o respeito com outros moradores e a convivência fraterna entre parentes (Ibidem: 136-137). Existe também um significativo trânsito que torna bastante relativa e dinâmica a conversão ao protestantismo. Naine Terena indicou: “nota-se, neste período [festa de São Sebastião no Limão Verde], que muitos índios protestantes desfazem-se dos costumes da religião para participarem das festividades que são muito apreciadas por esse povo” (Jesus, 2007: 41). No mesmo sentido, Altenfelder Silva registrou:

é verdade que muitos protestantes também frequentam às práticas xamanísticas, mas sua frequência às práticas dos missionários (protestantes) é mais regular. De uma maneira geral, contudo, os missionários afirmam que os ‘índios são inconstantes e fracos na sua fé’ (Altenfelder Silva, 1949: 359).

Em minhas notas de campo, registrei uma interessante dualidade discursiva utilizada para descrever, explicar ou justificar trajetórias e movimentos religiosos: *ir à igreja x ir ao baile*. Pude ouvir enunciados como: “este voltou para o baile”, “aquele agora parou de ir para baile e só vai para a igreja”, “fulano tentou ir para a igreja, mas não consegue deixar de ir em baile”. Pude registrar igualmente histórias de pessoas que, diante do extremo sofrimento ou com velhice avançada, ponderavam sobre a escolha religiosa. Alguns chegavam a mudar de religião nestes momentos. Como pontuou Sebastião, “a conversão dos Terena ao cristianismo não significa que tenham abandonado a religião tradicional pois, em momentos de necessidades materiais, físicas e espirituais, eles têm recorrido sempre à antiga religiosidade, aos *koixomuneti* (xamã) [...]” (Sebastião, 2012: 67).

Há que se atentar aqui também para a ação das igrejas que assumem interpretações pentecostais e neopentecostais do protestantismo. Neste caso, parece haver, não uma mera rejeição ou afastamento das práticas xamânicas, mas uma verdadeira “disputa pelo poder da ‘cura’”, conforme formulou Ferreira (2013: 236). Associando os *koipihapati* ao “diabo” e aos “maus espíritos”, os pastores aparecem como uma alternativa para pessoas acometidas pelos encostos e outras doenças de causas desconhecidas (Ibidem: 237).



Imagem 24: Xamã terena, fotografado por Harald Schutz em 1942.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil.

“Viva os Índios!”

Nos arquivos do Museu do Índio¹⁰⁰ – boa parte do qual hoje digitalizado e disponível para consulta na internet – encontrei dois documentos deveras interessantes para as presentes reflexões. Um deles veicula o decreto-lei n. 5540 de 02 de junho de 1943. Nele, o presidente da república Getúlio Vargas, seguindo proposição do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano (realizado no México em 1940), institui 19 de abril como o dia do índio. O documento orienta a todos os estabelecimentos do SPI a comemorarem a data. O outro documento, datado de 1944 e redigido pelo encarregado do Posto Indígena de Taunay-Ipegue, manifesta o pronto cumprimento desta orientação.

Em comemoração do dia do índio, foi hasteada a Bandeira Nacional no prédio da escola. Atendendo ao convite oficial do sr Agente do P.I. Taunay, levei junto com minha senhora os alunos ao Posto de Taunay, afim de tomarmos parte na solenidade do hasteamento da Bandeira que se deu às 08 horas, pelos alunos de ambas as escolas e presentes foi entoado o Hino Nacional. Depois desta cerimônia, foram dadas salvas e ecos de vivas ao dr. Getúlio Vargas e aos índios com seus chefes. Além de uma partida de futebol entre os escolares, como também os times Ipegue F. Club e Bananal F. Club, houve ainda mais divertimentos para eles. Fomos também convidados para um churrasco e baile, que durou até de manhã do dia seguinte¹⁰¹.

Consultei estes registros dias depois de participar dos festejos de 19 de abril de 2018 na TI Taunay-Ipegue. Não pude deixar de notar inesperadas semelhanças entre o que lia e o que acabara de testemunhar: hasteamento de bandeira, hino nacional, liberação dos alunos das escolas para o evento, churrasco, futebol, baile até o amanhecer. A extensão e o ritmo das comemorações que o escrito deixa transparecer ressoavam a festa contemporânea.

Notei igualmente diferenças relevantes. Em 2018, múltiplos festejos aconteceram na TI e não apenas um (cada aldeia realizou a sua e, em algumas aldeias, houve mais de uma comemoração). Testemunhei a participação de muitos visitantes, sobretudo autoridades e políticos de Aquidauana, enquanto o documento não registra a presença de *purutuya* além dos funcionários do SPI. Antes do hasteamento da bandeira, assisti a uma longa caminhada com dançadores da ema pelas ruas da aldeia, que passou pela casa do cacique e chegou ao pátio da escola onde as lideranças indígenas e autoridades *purutuya* discursaram. A diferença que mais saltava aos olhos, porém, era sobre a iniciativa de organização da festa. Em 1944, a ordem veio de cima para baixo, por assim dizer, e os funcionários do SPI comandaram o evento. Em 2018, as festas eram promovidas, com notável orgulho e animação, pelas próprias comunidades indígenas. Conforme assinalou Ferreira, “o Dia do Índio,

¹⁰⁰ Acervo disponível no seguinte endereço eletrônico:

<https://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio&pesq=&pesquisa=Pesquisar>. Acessado em 05/12/2022.

¹⁰¹ “Aviso mensal do P.I.N Taunay – Abril – I.R.4.”. Boletim SPI, n. 30, Ministério da Agricultura/SPI, Rio de Janeiro, 31 de maio de 1944, pp. 152.

enquanto ritual público, é uma realidade hoje nas aldeias terena; são eles próprios que se mobilizam para organizá-lo” (Ferreira, 2002: 79).

Semelhantemente as festas de santo, as festas do índio mobilizam intensamente as comunidades e podem atrair uma vultuosa quantidade de visitantes. Como aludimos no começo do capítulo, os coletivos anfitriões aqui tendem a ser diferentes. Num caso as festas costumam ser organizadas por uma família devota, noutro caso, pelo cacique e sua liderança. As festas diferem também quanto a entidade homenageada (santos e indígenas) e isso parece alterar o tipo de público e o interesse dos visitantes. Num caso, tendem a visitar a aldeia aqueles que comungam da *devoção ao santo*, noutro caso aqueles interessados em conhecer e celebrar a *cultura*, a *tradição*, os *costumes indígenas*. No 19 de abril, costumam comparecer muitos políticos aliados dos líderes anfitriões, que frequentemente ganham espaço de fala nas cerimônias e que, muitas vezes, patrocinam o evento com a doação de gado para o churrasco ou com a reforma das estradas de terra da aldeia – que, em geral, se encontram bastante acidentadas em razão do período de chuvas e do intenso fluxo de pessoas, ambas ocorrências características dos meses finais e meses iniciais do ano, isto é, período que precede o evento).

Neste sentido, presenciei debates entre lideranças do movimento indígena sobre a tendência dos caciques de conceder demasiado espaço e homenagear políticos *purutuya* que, muitas vezes, adotam posturas contrárias aos direitos indígenas em outras atuações públicas. Por outro lado, ouvi alegações de caciques sobre a necessidade estratégica de prestigiar as autoridades, porque elas concedem recursos distribuir na comunidade e, assim, manter o prestígio do líder para com os liderados. Este papel de doação de carne e patrocínio das festas, pelo que ouvi dos antigos, era amplamente exercido pelo SPI e, por vezes, por fazendeiros vizinhos. Ferreira observa que o fornecimento de carne pelos *purutuya* é visto como obrigação pelos moradores das aldeias e costuma ter como contrapartida o fornecimento de mandioca e outros produtos das roças indígenas (Ferreira, 2013: 210). O autor interpreta esta doação recíproca como um gesto de dom/contradom entre as lideranças indígenas e autoridades *purutuya*:

o Dia do Índio é um momento de transação Índios-Estado e índios-grandes proprietários rurais, e se pauta num circuito de reciprocidade de alimentos gado-mandioca que são redistribuídos no almoço comunitário e que, em certo sentido, são representativos da capacidade do cacique em construir alianças para fora do grupo (Ibidem: 211).

Penso que o circuito de reciprocidade entre indígenas e *purutuya* sugerido pelo autor é atualizado, não apenas na alimentação, mas também na distribuição de discursos e apresentações durante a festa. Nas festas a que assisti, percebi um esforço considerável das lideranças anfitriãs em combinar, cuidadosamente, falas de lideranças indígenas e falas de visitantes *purutuya* ilustres. É perceptível também um investimento na conjugação de símbolos que remetem à nação brasileira, de

um lado, e aos povos indígenas, de outro. Emblemas nacionais (bandeiras, hinos, autoridades governamentais etc) são colocados lado a lado com emblemas indígenas (faixas com grafismos, músicas e danças tradicionais, líderes paramentados com cocares e pinturas corporais). É comum também que, no passo final do *kohixoti kipaé*, em vez de homenagearem o cacique da dança, os dançadores erguerem alguma liderança indígena ou autoridade *purutuya* – sobre a himenagem a fazendeiros e políticos também incidem fortes críticas. Recordo, neste sentido, das memórias de Angelina e Leopoldo Vicente sobre a participação recíproca de festejos na época em que lideravam a aldeia Brejão. O casal recebia convites para desfilar e fazer recital com as crianças nas festas de 7 de setembro do município de Nioaque. Em contrapartida, convidavam as autoridades para conhecerem coisas típicas indígenas.

- Iam sim, o comandante, o prefeito, o vereador, porque convidaram as pessoas. Eu ensinei criançada a recitarem poesia que eles falam. Então eles decoravam aquilo, chegavam no dia, davam conta. Agora eu não sei, acho que nem sai mais isso também na aldeia. *Recitar, de acordo com a data que está comemorando, a gente fazia.* Criançada decorar e recitar perante os visitantes – disse Angelina.
- Era muita gente. Olha: quando eu fui capitão, no meu tempo, funai, prefeito, delegado de polícia, comandante do exército, tudo era o nosso convidado. Eles iam, conhecer a comida típica do índio – disse Vicente [grifo meu]

Como se nota pela menção do casal ao 7 de setembro, o 19 de abril integra um calendário de festas cívicas introduzidas pelo SPI no cotidiano das comunidades terena (Pereira, 2009: 73). A proclamação da data como dia do índio aconteceu num contexto de invenção da moderna nação brasileira feita pelo governo nos anos 1940. O empenho compreendia, dentre outras ações, instituir grandes rituais balizadores de uma identidade nacional. Não à toa, como bem lembra Ferreira (2013: 209), o 19 de abril é considerado também o dia do exército e o aniversário de Getúlio Vargas¹⁰². Os Terena acercaram-se destes rituais estatais, mas não sem manejá-los e transformá-los segundo seus próprios usos e costumes. Como sugere Ferreira, vinculado a um projeto de submissão e pacificação, o 19 de abril tornou-se poderoso instrumento de autoafirmação e reconhecimento pelos Terena:

Estes signos da nacionalização dos índios foram concebidos para servir como mecanismo de controle político e ideológico dos grupos indígenas. De certa maneira, se acreditava que a “nacionalização” implicava a disciplinarização dos grupos étnicos, e a eliminação de conflitos entre índios e o Estado ou grupos sociais regionais. A tutela (que se pauta na afirmação da incapacidade indígena) se valeu deste sistema simbólico-cultural para construir um lugar de subalternidade para os povos indígenas, enquanto que o discurso indigenista, através de uma narrativa romântico-nacionalista, fazia a apologia do índio pelos critérios acima indicados, ao mesmo tempo em que exercia o seu controle político e a gestão de sua mão-de-obra. Mas este conjunto de signos seriam utilizados pelos Terena como símbolos para expressar sua própria narrativa e criar sua interpretação alternativa para a experiência histórica, principalmente para legitimar e traduzir em discurso a política de resistência cotidiana ao regime tutelar.

¹⁰² A proclamação parece também ter ocorrido num movimento de reaproximação de Vargas com os militares positivistas rondonianos, bem como de internacionalização das atividades indigenistas no continente americano (Ferreira, 2002: 80). O indigenismo da época ressaltava, dentre outras bandeiras, o papel dos povos indígenas na origem dos Estados Nacionais (Ibidem). Neste contexto, o órgão indigenista passou a estabelecer rotinas de comemoração cívica nas aldeias, introduzindo o 19 de abril um dos principais festejos.

Os Terena interiorizaram a idéia de preservação cultural e identitária (e também da perda, contra a qual se deveria opor a preservação), de valorização do “índio”, contida em parte do discurso e política indigenista, e o inseriram dentro de seus próprios mitos/ritos, para servir como legitimação cultural para sua estratégia política de “co-gestão”, de expandir seus espaços de influência sobre as instituições estatais e outros espaços de poder. O “rebaixamento” imposto pela tutela, foi transformado numa narrativa mito-histórica auto-afirmativa (Ferreira, 2013: 219).

As celebrações terena de 19 de abril produzem uma reavaliação da categoria *índio*. Transformam um estigma colonial num instrumento de reconhecimento e autoafirmação. Poderíamos dizer que o 19 de abril é o ápice festivo de um manejo cotidiano, reflexivo e estratégico do termo *índio* – e não apenas do termo, mas da linguagem de expressão das diferenças sociais que ele integra. Tanto nas notas de campo quanto na literatura, tenho registradas diversas situações e enunciados em que a condição indígena era manifestada, pensada, traduzida, elaborada pelas pessoas em comunicação. Tal como indicamos no capítulo 7, sobre a dança da ema, tais enunciações costumam estar envoltas em debates intergeracionais a respeito da “vergonha” ou “orgulho” de ser indígena. “Hoje já não se dança como antigamente. Já está muito diferente. Cada tempo que passa, muda. Você vê, tem menino aí que não quer dançar de vergonha. Vergonha de ser índio” disse-me certa vez um ancião sobre os jovens de sua aldeia. Cardoso de Oliveira, que havia registrado a severidade de velhos dançadores de Cachoeirinha para com a “vergonha de brincar” das novas gerações (Cardoso de Oliveira, 2002: 106), comentou também o desapontamento de anciãos a respeito da atitude de moças e rapazes na cidade:

[as gerações mais novas] chegam inclusive a desconhecer ostensivamente na rua velhos terena cuja origem indígena ficara marcada por sua postura e por seus trajes simples; a velha Juliana, por exemplo, reclamava disso e sempre que podia chamava a atenção do ‘patrício orgulhoso’ em plena rua [...] os argumentos de velhos, como Simão Vargas, saudosistas, ressoam inconsistentes nos ouvidos moços (Ibidem: 204-205).

Creio ser válido visitar novamente o trecho da etnografia de Altenfelder Silva que revelava a postura ativa de lideranças do Bananal quando se vestiam de ema:

o efeito dessas danças sobre os índios é de grande importância. Na opinião dos brasileiros, ‘é preciso ter cuidado com os índios durante o ‘bate-pau’, pois eles ficam muito excitados’. Pudemos, realmente observar que, na execução dessa dança, alguns Terena que se mostravam humildes e tímidos no contato diário com elementos europeizados da aldeia, assumiam uma atitude de superioridade e mesmo de hostilidade durante a realização do ‘bate-pau’. Um detalhe que mostra essa consciência de grupo dos Terena durante o bate-pau, revela-se no dístico inscrito, em letras de fôrma, nos tambores usados para a dança: ‘Viva os índios’.” (Altenfelder Silva, 1949: 369-370).

Percebemos, em várias das ações e enunciações sobre o assunto, um acento crítico para com a recusa em assumir-se *índio*, bem como uma exaltação daqueles que se apresentam francamente enquanto tal. Mas podemos observar também apreciações compreensivas e mesmo elogiosas à postura daqueles que, ao pressentirem situações de preconceito e discriminação, puderam

invisibilizar-se estrategicamente, ludibriando o interlocutor. Há muitos episódios em que determinada pessoa, pela similaridade de fenótipos, fez passar-se por japonês, boliviano, paraguaio ou mesmo um brasileiro comum diante de um *purutuya* desavisado. Nestes casos, a expectativa dos brancos em encontrar indianidade através de traços (físicos ou culturais) aparentes parece ter sido frustrada pela ação sagaz do sujeito indígena. Noutros casos, o contrário parece acontecer: brancos esperam que determinada pessoa seja não-indígena em razão de traços (físicos ou culturais) aparentes, mas esta inesperadamente performa uma característica ou capacidade que, aos olhos do interpelante, são inquestionavelmente indígenas. Um ativista do movimento indígena, por exemplo, contava-me de sua estratégia diante das sistemáticas tentativas de políticos e fazendeiros em questionar sua condição indígena pela pretensa inadequação ao fenótipo e as vestimentas: desmontava o preconceito sobre ser um “índio falso” passando a discursar longamente no idioma terena. Acredito ser comum também o elogio às situações em que uma pessoa terena, pejorativamente projetada pelos *purutuya* como incapaz de entender ou desempenhar atividades tidas como exclusivas dos brancos, o faz com igual ou maior destreza. O lema “eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou”, reiteradas vezes transcrito na tese, parece traduzir bem o espírito deste tipo de situação.

Reparei que, enquanto muitos relatos acentuam o sofrimento nestes episódios, outros enunciados indígenas sobre este jogo de expectativas contidos no estereótipo “índio” contêm forte componente de humor e sátira. É comum as pessoas fazerem comentários jocosos, sagazes e engraçados sobre convergências ou divergências inesperadas dos estigmas dos *purutuya* sobre a condição indígena. Observei, por exemplo, alguns casos em que pessoas terena com fenótipos que, aos olhos dos brancos, são proeminentes indígenas, eram apelidados de “índio” nas aldeias; ou ainda crianças com tais características serem acalentadas carinhosamente pelos pais como “meu indiozinho”, “minha indiazinha”. Observei também casos em que pessoas indígenas que correspondiam pouco ao estereótipo físico terem a alcunha “índio branco” ou “japonês”. Lembro de anedota contada por uma liderança: durante passeata do movimento indígena, perdera o calçado e disse espirituosamente “agora sim, estou descalça, andando como índia!”. Recordo de duas situações em que visitei áreas recém retomadas, nas quais os ocupantes montaram casas cujas paredes e o teto eram feitas de palha de bacuri (“como era antigamente”, segundo contaram-me) e disseram-me “viu, hoje você conheceu a casa de índio!” e “essas são as ocas dos índios”.

Além do manejo reflexivo das concepções *purutuya*, penso que o efeito de humor desses discursos advém do deslize hábil entre a colocação do *índio* ora na primeira, ora na terceira pessoa enunciativa. Por vezes, as pessoas falam “eu sou índio” ou “nós, os índios” e, por vezes, enunciam “este é muito índio” ou “aqueles índios sofrem muito”, por exemplo. Nunca é demais sublinhar que isso não significa que os Terena não se reconheçam como indígenas, nem revela qualquer signo de

inautenticidade; parece demonstrar, pelo contrário, a profunda ciência dos enunciadores terena de que a condição indígena é mais ampla que qualquer rótulo ou preconceção simplista alheia.

Ao lado deste manejo de pressuposições dos *purutuya* sobre o “índio”, há diversas reflexões e elaborações discursivas indígenas sobre os *purutuya*. Para os pesquisadores *purutuya* que fizeram pesquisa de campo em comunidades terena, boa parte destas elaborações consiste em minuciosas avaliações sobre as categorias de *estudante*, *professor* e, sobretudo, *antropólogo*. São, em geral, avaliações comparativas, que mapeiam distinções e hierarquias entre posições sociais no mundo dos brancos. Trata-se de um tópico que merece um exame mais detido – investimento que, infelizmente, não teremos condições de realizar nesta altura da tese. Demos alguns exemplos deste tipo de avaliação no capítulo 11, quando falamos do formalismo das reuniões. Apenas evoco aqui, a título de ilustração, uma situação interessante registrada por Cardoso de Oliveira em seus diários.

O pesquisador descreve duas ocasiões em que fora erguido pelos guerreiros ao final da dança da ema: festividades da aldeia Cachoeirinha em 1955 e os III Jogos Indígenas realizados no estado do Pará em 2000. O autor revela um misto de emoções, dentre as quais um acanhamento inicial (Cardoso de Oliveira, 2002: 157), receio de subir no estrado feito com os bastões de taquara (Ibidem: 158) e, sobretudo, lisonjeio e satisfação com a honraria. “Foi uma glória”, exclamou (Ibidem: 157). Porém, a empolgação do pesquisador para com a cerimônia de 1955 parece ter sido rapidamente matizada pelo encarregado do Posto Indígena que, num comentário objetivo, comparou a homenagem ao antropólogo com homenagens progressas realizadas pelos Terena para um delegado de Miranda e para um general do exército em passagem por Cachoeirinha.

Disse-me com toda a franqueza, sem se preocupar com os meus sentimentos, que ambos foram bem mais “festejados” do que eu, sendo alçados ao ar muito mais vezes. Compreendi imediatamente que jamais um etnólogo poderia competir em *status* com um delegado e, muito menos, com um general... (Ibidem: 159).

*

As festas indígenas descritas neste capítulo nos levam a revisitar dois pontos das teses de Cardoso de Oliveira. Um ponto é a projeção de sincretismo ou plasticidade nos rituais terena. O autor afirmou que “[rituais como o *Oheókoti*] apresentam hoje a intrusão de elementos católicos e espíritas, o que os torna um exemplo vivo de sincretismo religioso” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 107). Apontou também que a “plasticidade revelada pelo *oheókoti* não teve paralelismo na estrutura social tradicional” (Ibidem: 107). As assertivas baseiam-se numa distinção proposta por teóricos da aculturação dos anos 1950 entre plasticidade e rigidez frente ao contato (Ibidem: 114). Para o autor, a dita estrutura social terena (camadas assimétricas e metades endogâmicas) era rígida e, por isso, desmoronou com o contato pós-guerra, enquanto a dita estrutura religiosa-cerimonial mostrou-se

plástica e, assim, permaneceu viva, amalgamada a elementos culturais estrangeiros (Ibidem: 107-108).

O outro ponto é a projeção de um impasse discriminatório exprimido pela noção “bugre”. A formulação é retrospectiva. Cardoso de Oliveira a elabora num prefácio à segunda edição de *O Processo de Assimilação dos Terena* – prefácio escrito em 1975, ou seja, mais de uma década depois do lançamento da primeira edição. O autor relê sua etnografia sob a luz de teorizações imediatamente posteriores, feitas no final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, num projeto comparativo com outros estudos sobre o contato de populações indígenas brasileiras. Nas monografias, Cardoso de Oliveira buscava compreender porque os Terena haviam estacionado na chamada estrada da assimilação (Cardoso de Oliveira, 1968: 205), não sendo mais puramente “índios”, mas tampouco tornando-se plenamente “civilizados” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]). No prefácio¹⁰³, o autor sugere que este limbo, como havia definido outrora, pode ser considerada uma situação de fricção interétnica (Ibidem: 8-9). Algo que, no plano material, resultava em “integração sem assimilação” e “alienação” e, no plano ideológico, redundava em “discriminação” e “preconceito” sobre a identidade indígena (Ibidem).

A imposição de *bugre* como a categoria social engendrada pela fricção interétnica, pareceu-nos merecer um destaque especial – uma vez que é nesta categoria que se sintetiza, tal como uma denúncia, o caráter estigmatizador do contato entre os Terena e a sociedade regional (Ibidem: 9).

Por esta razão, o autor decide acrescentar ao título da segunda edição a expressão “Do Índio ao Bugre”. Percebemos aqui forte inspiração nas inflexões propostas por Florestan Fernandes e outros autores no âmbito da sociologia das relações raciais daquele tempo. Parece haver um esforço de politização e sociologização de conceitos (num caso, “Raça”, no outro, “Etnia”) antes tratados nos quadros de um culturalismo pouco atento, segundo estes autores, às desigualdades sociais e aos sujeitos portadores das culturas estudadas (Cardoso de Oliveira, 2002: 67-68).

O sincretismo e a fricção são distintos enfoques mobilizados pelo autor para dar conta de uma ocorrência inesperada do ponto de vista assimilacionista. A situação dos Terena evidencia uma coexistência entre elementos “indígenas” e “civilizados” onde se esperava refração mútua ou englobamento dos primeiros pelos segundos. A previsão era que o contato gerasse dois blocos francamente apartados ou um único bloco homogêneo. Em vez disso, aparece uma composição heterogênea. Como explicá-la? O sincretismo presume que os elementos do composto são elaborações simbólicas, conjunto de significados que constituem uma cultura. A fricção, por sua vez, parece tratá-los como elaborações ideológicas que integram a consciência de uma estrutura social e

¹⁰³ Importante ressaltar que, na monografia *Urbanização e Tribalismo*, publicada em 1968, o autor já havia sugerido a aproximação entre seu material terena e o conceito de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1968: 54-55).

econômica que lhe é subjacente. Enquanto a chave do sincretismo focaliza certa harmonia na composição, a chave da fricção sublinha antagonismo entre as partes. Na chave sincrética, os elementos indígenas persistentes aparecem como símbolos sobreviventes numa colagem intercultural harmônica e cordata. Na chave da fricção, aparecem como ideias resistentes num sistema representacional interétnico dialético e conflitivo.

Vimos que as festas terena, de fato, nos colocam diante de relações e agrupamentos bastante diversificados. Os anfitriões terena se comprazem em receber em seus festejos distintos e numerosos convidados: parentes próximos e distantes, chefes indígenas de outras aldeias, chefes e outras figuras *purutuya* (amigos, compadres, visitantes esporádicos), chefes da mata, donos dos animais, santos católicos, entidades caboclas, *koipihapati-koixomuneti*... A nosso ver, há poucos ganhos em traduzir esta multiplicidade através dos enfoques propostos por Cardoso de Oliveira. O sincretismo cultural, por exemplo, supõe um divisor entre representação e realidade que, sugerimos acima, empobrece o entendimento destas práticas. O risco, neste caso, é reduzir a uma questão de crença ou representação ações imediatamente materiais e transformativas. ao cantarem e dançarem para seus espíritos guias, os purungueiros aplacam ou aceleram potências cósmicas; ao homenagearem o santo, os festeiros batizam suas plantações e abençoam suas famílias; ao vestirem-se de ema e erguerem a bandeira nacional para uma audiência de autoridades *purutuya*, as lideranças ampliam suas parcerias e galgam melhorias para suas comunidades; ao brindarem convidados com fartura de música, comida e bebida, os organizadores de bailes alegam e geram bem-estar na aldeia.

Poderíamos aprofundar a crítica a este e outros aspectos das teorizações de Cardoso de Oliveira, mas nos deteremos naquele que consideramos ser seu cerne argumentativo. O problema é que a mistura sincrética e o conflito interétnico relegam o que é indígena a um elemento ou traço do composto, negando-lhe participação ativa no ato de composição. O movimento de compor e decompor o conjunto permanece fora do alcance dos sujeitos indígenas. É como se fossem meras peças do jogo de tabuleiro, e não um dos jogadores. No caso da chamada religião tradicional, a condição indígena teria sobrevivido em traços culturais (um ritual, um costume, uma crença) sincretizados a traços católicos e espíritas. No caso da chamada identidade étnica, a condição indígena teria resistido transfigurada em termos e classificações pejorativas (“bugre”, por exemplo) que expressam ideologicamente a dominação da sociedade envolvente.

Tentamos, nesta parte da tese, dar notícias do acontecimento que não ganhou destaque nas assertivas gerais e conclusivas de Cardoso de Oliveira (embora fartamente documentado nos seus escritos, sobretudo nos diários de campo), mas que nos parece decisivo: o fato de, ao longo de séculos de colonização, os Terena continuarem a organizar festas intensa e abundantemente. Mais do que a manutenção de qualquer símbolo estático ou categoria isolada, a tenaz predileção terena por reunir e festejar, mesmo diante da escassez material e estética imposta pelos colonizadores, talvez seja o maior

emblema de sobrevivência e ato de resistência deste povo. Insistiram por permanecer em movimento, no sentido de festejar, e assim prosseguiram (re)existindo enquanto população indígena.

É certo que os Terena não continuaram a realizar as cerimônias de maneira idêntica ao que faziam no passado. Isso foi interpretado como perda cultural pelos etnólogos clássicos e, indubitavelmente, foi resultado das políticas assimilatórias executadas pelos *purutuya*. Mas a reprodução fidedigna é o que realmente mais importa? Parece-nos que, para os líderes indígenas, o essencial foi permanecer reunindo e festejando, como é de seu gosto e costume, tanto na condição de anfitriões quanto na condição de convidados. Fizeram cumprir protocolos ancestrais de visitação, convívio e reciprocidade. *Oheókoti, festas de aniversário, mootó, cultos, missas, corrida de cavalinhos, festas de debutante, festas de santo, bailes de chamamé, desfiles nacionais, churrascos, réveillon*, seja o que for: o relevante é *reunir e festejar* mutuamente.

Poderíamos ir além e rever aquele sentido de plasticidade reativa contida na imagem de Cardoso de Oliveira sobre rituais terena. Considerando o valor tradicional, ao mesmo tempo ético e estratégico, de saber receber os outros e considerando que os outros com quem as comunidades indígenas tiveram que lidar eram predominantemente os *purutuya*, nada mais sábio e desejável que os festeiros terena aprendessem e incorporassem as músicas, as comidas, as bebidas que os *purutuya* apreciavam. Se, para um bom diálogo com o outro, cumpre dominar com competência a linguagem alheia, fazendo dela também uma linguagem própria, para uma boa festa – haveria melhor forma de diálogo? – convém incorporar o repertório lúdico, culinário e musical dos visitantes e fazer dele parte relevante de sua agenda estética. Poderíamos sugerir, portanto, uma alternativa às formulações de Cardoso de Oliveira sobre a chamada situação de contato dos Terena: menos do que o amálgama sincrético ou a integração dialética, talvez a multiplicidade festiva seja uma imagem mais adequada. Não nos esquecendo que a festa está longe de excluir a luta, o conflito, o combate e que ambos são movimentos opostos e complementares. Uma multiplicidade festiva é sempre também potencialmente uma multiplicidade guerreira (Perrone-Moisés, 2015).

Ótimo exemplo do apego e perseverança terena à festividade é o ânimo com que aderiram ao 19 de abril. Vimos que “índio” é um rótulo colonial bastante taxativo e redutor que encontrou no termo “bugre” uma de suas variantes mais pejorativas e odiosas – como bem observou Cardoso de Oliveira já anos 1970, ao descrever protestos de lideranças terena contra este preconceito (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 8-9). O equívoco do autor, apontamos no capítulo 9, foi interpretar enunciações do gênero como “ideologia” e ter identificado a condição indígena ao termo em si (“índio”, “bugre” etc). O fato é que os Terena, nos anos seguintes, trataram de revalorar a categoria “índio”, instrumentalizando-a para reivindicações e autoafirmações. Esta revalorização é fruto de manejo criativo, reflexivo e estratégico de idiomas culturais impostos pela colonização. É como se, naquele *continuum* dos teóricos da aculturação, os Terena transitassem tática e habilmente,

mostrando-se “índios” em dados momentos e “civilizados” em outros, sem nunca permanecerem totalmente fixados a qualquer dos extremos.

Mas há algo a mais a ser observado: reparemos que os Terena não apenas enunciaram-se e pensaram-se *índios*, mas o fizeram *festejando*. A efusiva adesão ao 19 de abril sugere que a reavaliação da categoria colonial não aconteceu a esmo, mas se processou em festa. Falar em reflexões e enunciações pode nos fazer pensar em meditações introspectivas, solitárias, silenciosas ou ainda em conversações duais monótonas. Mas, como ensaiamos nas considerações sobre a dança da ema, as festas do dia do índio nos lembram que exercícios de pensamento sobre o mundo são melhores quanto mais se fazem coletivos, corporais, tácticos, ritmados com músicas, permeados de alegria. Bom para pensar, bom para lutar, bom para festar.

Bloco V

Findar

Capítulo 14

Fazer movimento é ser indígena (Conclusão)

Todos os dias, dentro das comunidades, os Terena articulam e rearticulam seus pensamentos, sempre buscando formas e estratégias para atingir seus objetivos, que podem consistir em algo bom para si, ou para seus familiares e até eventual aliado. O pensamento não é fixo, é a todo momento rearticulado a partir de elementos e/ou informações que podem chegar das mais variadas formas de comunicação dentro da aldeia, podendo ser através do rádio comunitário, da mensagem bíblica repassada na igreja da aldeia e até mesmo do canto de um pássaro místico, assim considerado. O pensamento terena não pode ficar preso, confinado somente no seu modo de pensar. Ele precisa ser externado, tornado conhecido, propagado.

Fragmento da conclusão da tese de doutorado de Eloy Terena

Esta tese esteve firmada em algumas premissas apresentadas nos dois primeiros capítulos. Presumimos que o imaginário colonial sobre populações indígenas é como um terreno mal assombrado e um museu de fósseis vivos. É uma paisagem árida, povoada de imagens projetivas, negativas, arcaizantes, estigmatizadas, dicotômicas, pejorativas sobre a vida e o conhecimento destas pessoas. Exotizar o outro para manter intacta uma imagem privilegiada de si é a contraface deste astuto engenho de subjugação epistêmica. Presumimos, porém, que a antropologia, originalmente vinculada ao colonialismo e coparticipante da violência que ele gerou, tem o potencial de operar a contrapelo. Pode colocar este imaginário em movimento, produzir retratos densos, positivos, renovados sobre aqueles considerados outros e transformar os pressupostos sobre si. Pode engendrar, com isso, uma nova e simétrica compreensão do solo comum. O caminho para tanto, apostamos, é o estabelecimento de alianças etnográficas, assumindo aquela postura heterodoxa de que falamos no capítulo 1: colocar teorias e expedientes de pesquisa permanentemente à prova dos saberes, dizeres, fazeres dos povos indígenas e seus líderes.

Um ponto crucial de nossas premissas, talvez não o tenhamos frisado o bastante ao longo do texto, é o caráter persistente dos estigmas negativos produzidos pelo colonialismo. Parece não haver vitória definitiva ou absoluta sobre os fósseis imaginativos. Eles insistem em retornar e cristalizar-se na paisagem, teimam em assombrar o terreno, às vezes assumindo novas e inesperadas formas. Pontuamos que a tarefa de desfossilizar o imaginário é constitutivamente incerta, desafiante, ambivalente e permanente. É preciso estar sempre atento às encarnações imprevistas e atualizações insólitas de velhos preconceitos dos não-indígenas sobre os povos indígenas. É preciso, ademais, estar vigilante sobre as fossilizações produzidas pela própria disciplina. A pesquisa antropológica, afirmamos, põe a prova e fertiliza o imaginário colonial, mas, ao mesmo tempo, o enrijece de uma nova forma, reiterando elementos do pano de fundo que propunha renovar (dialética de invenção e contra-invenção, citamos Wagner). Assumimos que não há imagens, obras ou teorias definitivas e

que todas elas devem ser periodicamente revistas, testadas, questionadas por pesquisas vindouras. Não tanto o produto da investigação em si (um texto marcante, um conceito chave, uma tese forte, um título ilustre), o essencial é permanecer movimentando o imaginário, prosseguir colocando imagens em ação.

Enunciados estes pressupostos, realizamos, no capítulo três, um panorama da paisagem de saberes para a qual a tese quis contribuir. Sugerimos que o campo bibliográfico sobre os Terena é antigo, extenso e copioso. Recobre crônicas de viajantes europeus e brasileiros entre os séculos XVI e XIX, relatórios de órgãos administrativos (Diretoria Geral dos Índios, SPI, Funai) nos séculos XIX e XX, monografias etnológicas pioneiras nas décadas de 1940, 50 e 60, uma profusão de artigos, dissertações e teses científicas desde a virada do século XX para o século XXI. Neste amplo terreno, localizamos uma tendência que atravessa as produções científicas contemporâneas no plano epistêmico e que reflete um candente desafio enfrentado pelas lideranças indígenas e parceiros indigenistas no plano político: combater caracterizações sobre o Povo Terena produzidas segundo os pressupostos da aculturação/assimilação e engendrar novas imagens segundo os princípios de autodeterminação e afirmação cultural.

Esta tendência, que chamamos virada afirmativa, nos fez perceber a incidência de uma classe muito particular de fóssil imaginativo sobre o campo. Vimos que os Terena, desde o começo da colonização, foram imaginados como “vassallos”, “camponeses”, “índios mansos”, “colaboradores”, “trabalhadores”, “aptos à educação”, “filhos da civilização”, entre outros qualificativos. Durante o século XX, apareceram como “índios aculturados” ou “em vias de assimilação” tanto nas tipologias administrativas quanto nas teorias científicas. Reconhecemos, neste ponto, uma operação intelectual particularmente perversa do imaginário colonial, uma espécie de avesso do exotismo costumeiro. Ao deparar-se com uma inesperada semelhança, que diverge da diferença radical projetada sobre os indígenas, mas que também não redundava numa identidade com relação a si, o colonialismo enxerga certas populações sob o signo da efemeridade, da fragilidade, da negatividade (“povos já sem cultura”, “nem índios puros nem civilizados”, “índios assimilados” etc). Indicamos também que, longe de ser plenamente superado ou ultrapassado, este olhar redutor permanece hoje povoando, de diferentes maneiras, a retórica de muitos *purutuya* sobre os Terena – principalmente de setores contrários aos direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal de 1988.

Encampamos esta pauta afirmativa e anti-assimilacionista como horizonte da tese. Anunciamos, por outro lado, que a leitura de bibliografia não foi inspiração única nem principal para assumirmos o desafio. Desde as primeiras interlocuções com acadêmicos e lideranças terena, o trabalho de campo nos colocou diante de uma singularidade que desafiava qualquer estigma ligado à passividade, fragilidade ou efemeridade dos povos indígenas. A tese buscou evidenciar, desde o sumário, a amplitude efervescente das ações e reflexões terena que eu testemunhava enquanto

pesquisador: *retomadas de terra, lideranças de aldeia, danças da ema, trabalhos dentro e fora, estudos, fundações de aldeias na TI, fundações de aldeia na cidade, reuniões, bailes, festas do dia do índio, festas de santo...* Como bem traduzir esta complexidade da vida terena que suscitou toda sorte de especulações redutoras ao imaginário assimilacionista, mas que insiste em delas escapar? “Complexidade”, “singularidade”, “enredamento”, “conduta”, “*ethos*”, “estilo”, “cultura” eram possibilidades, argumentamos. Apostamos, não obstante, numa noção que apareceu com força tanto nos registros de campo quanto na nova literatura: seguir *movimentos terena*.

Movimento cumpriu duas operações decisivas em nossa economia expositiva. Pela sua polissemia e transversalidade, permitiu coordenar a variedade de temas da monografia, definindo um ritmo para a exposição. Falamos de *movimento* como *luta* (*retomadas* e outros *movimentos*), como *saída e retorno* (*estudos* e outros *movimentos*), como *festas e reuniões* (*bailes* e outros *movimentos*). Pela sua reflexividade e afirmatividade, serviu como um contra-argumento etnográfico à raciocínios assimilacionistas. Operou, em suma, como uma dupla ferramenta de delineamento que possibilitou desconstruir certas imagens dos Terena cristalizadas na literatura e, ao mesmo tempo, ensejar um retrato renovado deste povo.

Considerando a extensão do campo bibliográfico, tomamos uma precaução metodológica explicitada no capítulo 3. Escolhemos confrontar nossa etnografia com uma etnografia pregressa que consolidou, como poucas o fizeram no campo, uma duradoura imagem sobre os Terena: os escritos de Cardoso de Oliveira. Indicamos que a releitura do autor implicou uma impressão ambivalente, consonante com a vocação ambígua do fazer antropológico de que falamos acima. Por um lado, o construto imaginativo de Cardoso de Oliveira nos pareceu particularmente exemplar da veia fossilizante persistente no campo, motivo pelo qual o tomamos como objeto de crítica e desconstrução. Por outro lado, apresentou, em muitos aspectos, uma potência de renovação inesperada, tornando-se inspiração e apoio para muitas das contribuições que nossa própria etnografia pretendeu oferecer. Reconhecemos, em Cardoso de Oliveira, um predecessor, buscando evitar um respeito temeroso e uma aura de intocabilidade comumente suscitado pela leitura de autor renomado na área; também reconhecemos no autor um adversário, tentando não recair num excesso vanguardista que desautorizaria por completo uma obra antiga por considerá-la ultrapassada. Sem condições de enveredar pela extensa fortuna crítica acumulada sobre a obra de Cardoso de Oliveira, quisemos imprimir um viés muito preciso em nossa releitura. Focamos, não tanto no seu percurso puramente acadêmico institucional, tampouco nos fundamentos e corolários puramente teóricos de suas pesquisas, mas em algo muito mais pertinente e interessante: as etnografias resultantes de seus trabalhos de campo, isto é, o modo como submeteu teorias sociais de sua época a experiências, reflexões, histórias de pessoas terena.

Afirmamos que a imagem dos Terena desenhada por Cardoso de Oliveira revela uma questão de fundo, o problema de uma assimilação que não acontecia segundo as predições das teorias da aculturação. Sugerimos ser esta imagem multifacetada e selecionamos três ângulos ou faces dela. Assumimos que esta seleção, ao mesmo tempo que resultante de uma releitura rigorosamente atenta à etnografia do autor, foi abertamente enviesada pelos propósitos de nossa própria etnografia. Quisemos produzir contrastes etnográficos que possibilitassem visualização mais nítida dos *movimentos terena* que saltavam aos olhos na pesquisa de campo. Onde Cardoso de Oliveira imaginou um povo estruturalmente ruído e politicamente desorganizado, quisemos mostrar um povo em *movimento*, lutando permanentemente pelos seus direitos e por melhores condições de vida, segundo seus termos. Onde Cardoso de Oliveira imaginou um povo inertemente migrante, quisemos mostrar um povo em *movimento*, ativamente *saindo* e *retornando* para suas aldeias e outros espaços. Onde Cardoso de Oliveira imaginou um povo culturalmente decaído e transfigurado, quisemos mostrar um povo em *movimento*, celebrando, atualizando, fortalecendo sua cultura na forma de inúmeras e insistentes *festas e reuniões*.

*

Como os Terena se colocam, permanecem, produzem seus movimentos? Desde o início da tese, insistimos num ponto importante: *movimento* como algo plural e polissêmico. Na introdução de um volume da revista *Ruris*, Carneiro & Danese comentaram um “vasto repertório das formas e significações possíveis ligadas à noção de movimento” (2015: 149). Nosso trabalho assumiu intento semelhante, executado, não através de um compêndio de pesquisas, como no caso das autoras, mas por meio de um único investimento etnográfico. Organizamos nossa exposição em torno de três sentidos abrangentes da ideia (*lutar, retornar, festejar*) que nos permitiram discorrer sobre muitos outros (*retomar, liderar, fundar, dançar, trabalhar, estudar, ocupar, receber, alegrar, distribuir* etc). Tão diversos quanto os *movimentos terena* são seus puxadores: *caciques, anciãs, dançadores, professores, guerreiros, ceramistas, troncos, trabalhadores, fundadores, vereadores, purungueiros, lavouristas, festeiros* foram algumas das múltiplas categorias de sujeito que visitamos durante a etnografia.

Essa polissemia, porém, não apareceu como uma diversidade estanque. O leitor terá notado que nossa marcha expositiva esteve repleta de digressões que antecipavam ou retomavam determinada matéria focada alhures. Os sentidos abrangentes de *movimento* tratados em cada bloco mostravam-se fortemente associados e interpenetrados. Começamos pelas *lutas* terena, mas logo notamos que esses *movimentos* não se fazem sem deslocamentos de lideranças pelos mais diferentes espaços (aldeias, fazendas, capitais administrativas), tampouco sem inúmeros momentos de

associação, confraternização entre pessoas. Depois focamos nas *saídas* e *retornos* das aldeias e reparamos que estes *movimentos* são tanto estratégias para melhores condições de vida coletiva quanto reguladores do ritmo e intensidade da vida associativa das aldeias (ora épocas mais calmas, com menos pessoas, ora épocas mais agitadas, com mais pessoas). Depois tratamos de *reuniões* e *festas*, sublinhando serem formas iminentes de mobilização comunitária e motivadoras centrais para deslocamentos entre aldeias e outros locais.

O emprego do termo “bloco” para designar as partes da etnografia pode ter conotado algo monolítico e estaque quando, na verdade, nos acercávamos de uma pluralidade relacional e dinâmica. O mesmo vale para os capítulos. Inauguramos o bloco das *lutas* com um capítulo dedicado às *retomadas*, pois consistem numa das principais ações do repertório do *movimento indígena*. Mas vimos que *retomada é retorno* num sentido espacial (e também temporal, cultural, ambiental) e, por isso, poderia facilmente ser alocada no bloco da mobilidade. Vimos também que *retomada é resultado* e geradora de *reuniões*, motivo pelo qual bem caberia no bloco das *festas*. Outro bom exemplo é a *dança da ema*. Teríamos seguido uma segmentação mais intuitiva se destinássemos o *kohixoti kipaé* ao bloco das *festas*, pois é uma franca celebração da cultura, mas vimos que é também *luta*, pois remete ao combate na guerra, às caçadas na mata, à reivindicação pelo território, à afirmação indígena frente aos *purutuya*. Não obstante, seria descabido encaminhá-la ao bloco das *saídas* e *retornos*, posto ser composta de *passos* que perfazem um modo muito específico de mover-se (os dançadores vão e voltam, atacam e esquivam)?

É como se os movimentos terena se movimentassem em nossa escrita. Extrapolavam as sessões e rubricas previamente propostas e esquivavam-se de totalizações analíticas, unificações formais, enquadramentos textuais. Vimos acontecer com outras tantas situações narradas na etnografia algo análogo ao que se passou neste plano metatextual. Noticiamos, ao longo da tese, alguns dos violentos impactos da colonização sobre a vida terena, dentre os quais o confinamento territorial e a centralização administrativa. A figura de um grande cerco de paz (Souza Lima, 1995), traduz limpidamente a operação colonial: atraída para o circunscrito e diminuto espaço da Reserva, a população indígena era organizada numa única aldeia, liderada por um único capitão, este submetido a autoridade de um chefe de posto. O intento era engendrar unidades sociais subordinadas, homogêneas e, ao cabo, assimiláveis à sociedade nacional. Mas a incipiente impressão de feliz ajustamento (Altenfelder Silva, 1949: 376) a este modelo suscitada pelos Terena nos administradores se dissipava na medida que o cerco era, aberta ou veladamente, contornado. Quando os Terena pareciam bem acomodados ao reservamento, eis que franqueiam sub-repticiamente as cercas da fazenda para acessar suas costumeiras áreas de caça, pesca e coleta, rememoram a parcialidade da velha delimitação imposta pelo SPI, retomam a posse dos territórios tradicionais. Quando pareciam conformados com a centralização demográfica, eis que pulverizam o povoamento em várias aldeias

e distribuem os recursos estatais em diversos centros de decisão autônomos e solidários entre si. Quando pareciam resignados à tutela estatal, eis que multiplicam as posições de liderança, pleiteiam incessantemente direitos, ocupam, eles mesmos, os cargos da burocracia indigenista. Quando pareciam caminhar voluntariamente para a assimilação, eis que revigoram seus circuitos comunitários de reciprocidade, proliferam suas ocasiões festivas, intensificam a comunicação cósmica com seres invisíveis, ostentam o vigor sua cultura para os *purutuya*.

Durante a tese, visitamos um vasto, variado, sábio e antigo repertório de movimentos indígenas de luta. Como explicar a divergência entre esta imagem de um povo em luta e a imagem de um povo estruturalmente ruído e politicamente desorganizado cristalizada na literatura? Vimos que Cardoso de Oliveira, neste ponto, pouco se afastou das premissas assimilacionistas sustentadas pelos administradores estatais. A equivocada impressão de desorganização emerge de uma teoria demasiado restrita da ação política. O autor reconhecia política onde via estruturas coesas e estáveis (estado, camadas, linhagens, metades) reguladas por estritos contratos (leis, mandamentos, corpus de tradição) centradas na figura de um chefe soberano (rei, presidente, capitão). É também uma teoria excessivamente divisionista, pois confina a ação política numa esfera rigidamente separada da economia, do parentesco, da religião, da ciência etc. Organização social, nesta chave, está associada à ordem, estabilidade, coerção, relações de mando-obediência. Vimos que Cardoso de Oliveira encontrou em campo algo muito distinto de suas premissas e procedeu a uma caracterização negativa do objeto. Um dia semelhante a um estado embrionário, a política terena, para o autor, desorganizou-se com o contato e tornou-se sombra do que fora e arena livre para a intervenção dos brancos. Nesta visão, pouco ou nada era politicamente organizado nos Terena, a não ser as ações que vinham de fora para dentro, oriundas do poder tutelar.

Todavia, assim como contornaram o cerco administrativo, os movimentos terena escaparam ao olhar paralisante e negativizante do assimilacionismo teórico. Pontuamos que a luta pela terra, longe de ter sido um episódio esporádico congelado no passado, se desdobrou em formas variadas resistência que atravessam os tempos. Indicamos que o aparente pacifismo e colaboração para com os *purutuya*, longe de serem caracteres essenciais imutáveis, dizem respeito a um sofisticado e estratégico modo de liderar que alterna confronto e diálogo. Afirmamos que os núcleos familiares, as aldeias e os conselhos de líderes, menos do que unidades estaques, homogêneas e assimiláveis à sociedade nacional, compõem uma sociologia indígena do movimento que oscila entre concentração e dispersão, consenso e dissenso, coletivização e diferenciação. Sugerimos que o *kohixoti kipaé*, menos do que traço sobrevivente de uma estrutura social decadente, é a corporificação em passos de dança de uma profunda ciência política que se atualiza em outras tantas situações e contextos vividos.

Outro elemento importante emergiu da etnografia. Vimos que as lutas indígenas incluíram, não apenas combate e enfrentamento, mas também reunião, negociação, confraternização, composição com aliados e opositores. Vimos que os deslocamentos indígenas são impensáveis sem assentamentos, fixações, enraizamentos, retornos para as aldeias. Vimos que as festas indígenas compreendem grandes agitações, mas também presumem momentos de descanso, calma, reuniões menores.

Encontramos aqui uma diferença significativa entre o imaginário assimilacionista e a imaginação indígena. A diferença diz respeito a um modo de diferenciar. O colonialismo parece proceder a alternativas exclusivas que emparelham o movimento em polos duais inconciliáveis: deslocamento x paragem, nomadismo x sedentarismo, selvageria x civilização, resistência x colaboração, cerimonialismo x informalidade e tantas outras. Opera através de escolhas cominatórias (Latour, 2002 [1996]) ou dilemas duplo vinculantes (Bateson *et al*, 1956; Deleuze & Guattari, 2010 [1972]: 110) nos quais, não importa qual dos termos antagônicos for escolhido pelo colonizado, o enunciador colonial sai vencendo.

A imaginação terena, por sua vez, mobiliza operações lógicas e semânticas de outra ordem. Falamos ao longo da tese de oposições complementares, alternâncias inclusivas, oscilações pendulares, simultaneidades diferenciadoras, equilíbrios e desequilíbrios dinâmicos. Visualizamos na dança da ema uma atualização corporal e festiva desse modo de diferenciação: os dançadores gingham como a ema, avançando e recuando, atacando e desviando, erguendo e esgueirando. Observamos no saber-fazer das lideranças uma atualização ético-política: o bom chefe precisa saber lutar e saber conversar, saber reunir e saber distribuir, saber alegrar e saber respeitar. Encontramos nos aconselhamentos dos anciãos sobre sair para trabalhar e estudar uma atualização dinâmico-didática: “pular para fora com um pé no chão”, “ser funcionário público, mas não largar a enxada”, “sair para fora conhecer o mundo, mas não largar a aldeia” e outros enunciados do gênero. Argumentamos que o modo de vida considerado tradicional pelos Terena parece corresponder, não a uma atividade fixa e restrita espacialmente, mas a um balanço dinâmico entre o que se faz perto e o que se faz longe, entre o antigo e o novo, entre o dentro e o fora.

Afirmamos, portanto, existir diferenças fundamentais entre esses dois modos de diferenciação. Mas se afirmássemos que são mutuamente excludentes, radicalmente apartados ou essencialmente divergentes estaríamos mirando a questão mais do ponto de vista colonial que do ponto de vista indígena. Reconhecemos um traço notável nas políticas culturais e linguísticas terena, o que chamamos logo acima de simultaneidade diferenciadora: “um bom Terena sempre anda preparado, sabe se relacionar com o outro”; “o Terena sempre domina o português mas o *purutuya* não domina a língua terena”; “posso ser o que você sem deixar de ser o que eu sou”. As diferenças

são cultivadas, atualizadas e afirmadas, não através da preservação intacta da identidade própria e rejeição total da identidade alheia, mas através do uso competente tanto da linguagem materna quanto da linguagem estrangeira. O traço diacrítico, aquilo que singulariza, não é justamente um traço em si, mas um movimento que compreende, relaciona, se apropria do outro. Relação com o outro que, no caso da colonização *purutuya*, envolveu não apenas diferenças, mas desigualdades e dominações. Vimos que a busca por autonomia e a resistência à dominação foram processadas pelas lideranças terena, não por meio do isolamento e irredutibilidade, mas por meio do domínio franco das regras, protocolos, espaços, recursos dos jogos de poder dos *puxarará*. “Não só uma liderança entre os Terena, mas uma liderança também entre os *purutuya*” (Ladeira, 2001: 149). Dominar tanto a socialidade das aldeias indígenas quanto a socialidade dos paços governamentais, das câmaras legislativas, das repartições burocráticas. Isso parece ter operado como um incisivo instrumento de reivindicação por melhorias de vida e reversão de desigualdades nos últimos séculos.

Desenhamos, pois, o retrato de um povo em movimento que destoia da caracterização de um povo em migração inerte constante na literatura. Vimos que a teoria da migração suposta por Cardoso de Oliveira apresenta forte componente evolucionista e assimilacionista. Migrar, nesta acepção, é percorrer um *continuum* que liga dois polos fixos: um extremo é indígena, o outro é civilizado. As extremidades antecedem logicamente o meio e mover-se significa sair de um ponto fixo para chegar ao outro. Não há, ademais, grande liberdade de movimento, porque o extremo civilizado exerce atração colossal sobre o caminho. A direção, a finalidade, a velocidade da migração são unicamente determinadas pela sociedade *purutuya*. A expectativa é que a extremidade mais forte englobe a extremidade mais fraca. O destino indígena seria a subordinação política, a integração econômica e a assimilação cultural. Mesmo quando estacionam ou regridem na marcha civilizatória, os indígenas estariam apenas reagindo passivamente a determinações que lhes escapam. Em momento algum, portanto, exerceriam controle sobre o processo. A condição indígena, neste raciocínio, é uma peça inicialmente fixa que, ao entrar em contato com a civilização, fica à deriva, flutuando errante e inertemente segundo as variações e desígnios do oceano colonial.

Mirando diversos discursos e práticas terena, vimos que a condição indígena, menos que presa a um ponto fixo qualquer, parece mais residir no caminho e na movimentação entre os polos. Os agentes coloniais pensavam trazer a ordem e o progresso para coletivos supostamente congelados no tempo, retardatários na história, destituídos de espacialidade organizada. Não imaginavam que os coletivos subjugados pudessem também estar em pleno e organizado movimento. E, mais do que isso, que este movimento pudesse coexistir diferencialmente com a marcha civilizatória, desviando-a, revertendo-a, subvertendo-a. Sugerimos que a migração para as cidades, ato final da desarticulação social aos olhos do assimilacionismo, tornou-se ocasião para prolongar, em novos e inusitados espaços, o tradicional modo de criação e organização de comunidades. Apontamos que a

militarização, epíteto de pacificação e subordinação aos *purutuya*, passou a compor o repertório reivindicativo dos chefes indígenas como argumento em favor da proteção de suas terras. Observamos no letramento, veículo de homogenização cultural das políticas integracionistas, um catalisador de dinâmicas de aquisição de prestígio e multiplicação de posições de liderança nas aldeias. É como se os Terena estrategicamente consentissem em marchar conforme a linear e severa música colonial, mas não sem nela imprimir o astuto gingado da ema, a sutil harmonização do pífano, o contundente ritmo dos bastões de taquara, a vistosa coloração da pintura corporal, a alegria de uma boa festa.

*

A etnografia nos colocou diante de outro aspecto notável dos movimentos terena. Mesmo descrevendo contextos gravemente marcados pela violência, discriminação e preconceito, testemunhávamos enunciados indígenas espirituosos, bem humorados, sagazes. Não obstante a escassez material e devastação ambiental introduzida pela colonização, acompanhávamos uma constante busca de troncos indígenas por espaços e ocasiões que proporcionassem fartura e bem-estar coletivo. Embora em convívio com muitos atores *purutuya* pouco afeitos a gestos de justiça, gentileza e humanidade, notamos anfitriões terena persistindo em costumeiros e refinados protocolos de cortesia, tratamento e acolhimento aos seus interlocutores.

Viver com abundância, alegria, hospitalidade recíproca. Sugerimos o quanto estes valores, cardeais na socialidade do Povo Terena, são especialmente realizados nas reuniões e festas. Vimos não serem valores absolutos, mas delicadamente equilibrados com outros: a fartura deve ser acompanhada de uma cuidadosa repartição por parte daquele que reúne; mostrar alegria e animação, mas também respeito, consideração e seriedade conforme a situação; saber receber não é uma suposta generosidade gratuita e ingênua, pois está intrinsecamente ligado a modos de luta, a uma sabedoria estratégica que gera melhorias, reconhecimento, recursos.

Viver em festa. Sublinhamos a quantidade, variedade e intensidade das ocasiões festivas que povoam a vida terena. Citamos festas de santo, torneios de futebol, grandes assembleias, bingos, cultos, almoços, reuniões de conselho de aldeia, churrascos, festas de aniversário, mutirões de trabalho, festas do dia do índio, marchas cívicas, excursões para visitar parentes, natais, comícios, bailes, desfiles escolares, formaturas, rezas de terço e outros. Vimos que o copioso repertório festivo está diretamente associado a uma ampla sorte de participantes e convidados. A generosidade e hospitalidade dos anfitriões terena, como outrora sugeriu Cardoso de Oliveira (2002: 151), parece não ter limites. Ou, melhor dizendo, parece ter contornos muito mais abertos e sinuosos que aqueles impostos pela imaginação colonial. Encontramos sinal disso na ação dos devotos de santo e dos *koixomuneti*. Participam de suas festas, não apenas parentes, vizinhos, líderes doutras aldeias,

visitantes e autoridades *purutuya*, isto é, figuras situadas dentro das fronteiras da noção dos brancos de humanidade. Chefes da mata, santos católicos, entidades da umbanda, antigos *koixomuneti* falecidos são convidados e homenageados pelos festeiros. Sugerimos que os purungueiros, quando se enfeitam, quando chacoalham seu *itaaká*, quando manejam seu *kipahí*, quando cantam e dançam para seus guias, estão com eles reunindo e festejando.

Festejar livremente. Observamos que as políticas assimilacionistas tentaram exercer um rigoroso controle sobre as festividades terena. Submetiam-nas a autorizações prévias, proibições, policiamento, punições. Enquadravam-nas nos moldes de comemoração cívicas que punham o “índio” no romântico e subalterno papel de precursor heroico do Estado Nacional. Tentavam reavivar rituais considerados autênticos para satisfazer o apetite *purutuya* pelo exótico. Argumentamos, todavia, que os Terena paulatinamente colocaram as festas indígenas no seu devido lugar: transformaram o objeto de controle colonial em operador de autonomia e afirmação indígena. Sugerimos que estabelecer um regulamento e uma turma de seguranças para bailes foram práticas apropriadas pelas lideranças para alcançar o equilíbrio tradicional entre alegria e respeito. Vimos que burocratas, fazendeiros e turistas ocasionais foram frequentemente postos na posição de patrocinadores das festas, sendo levados a doar novilhas, enfeites, cachês para músicos etc. Observamos que as lideranças passaram a organizar, elas mesmas, as celebrações de 19 de abril, deslocando o original sentido tutelar para um sentido de estratégia e autodeterminação. Interpretamos as efusivas homenagens indígenas a convidados ilustres, signos de submissão aos olhos coloniais, como mecanismos para entrelaçar potências e capacidades alheias em circuitos plurais de reciprocidade e convívio. Sinalizamos que saber receber autoridades *purutuya*, caciques terena de outras aldeias, líderes indígenas de outros povos, falecidos xamãs ou donos da mata é um ato político. A política indígena, reiteramos ao longo da tese, é imediatamente cultural, sapiente, festiva, cósmica.

Descrevemos um povo em movimento, reunindo, recebendo, alegrando, festejando. Questionamos a imagem de um povo aculturado e culturalmente transfigurado estabelecida na literatura. Cardoso de Oliveira, não obstante crítico das teorias da aculturação em voga, compreendeu mal as dinâmicas culturais terena. O cerimonial, a mitologia, a religiosidade indígena apareciam aos pesquisadores clássicos como compostos inesperadamente heterogêneos. Haviam supostamente perdido a pureza original pela intrusão de elementos exógenos, mas não estavam totalmente destituídos de singularidade, não tendo sido, portanto, assimilados pela civilização. Os Terena estariam num “limbo”, não mais puramente “índios”, tampouco plenamente “civilizados”. Identificamos em Cardoso de Oliveira três tratamentos à questão: um relativo silêncio e exígua atenção aos detalhes da composição observada em campo¹⁰⁴; a explicação via sincretismo, que

¹⁰⁴ Reiteramos ser um silêncio relativo porque, como vimos, embora ausente das conclusões e proposições mais destacadas na economia expositiva das monografias, os registros de observação a respeito abundam em seus diários de

pensava a composição como uma colagem intercultural harmônica e cordata; a explicação via fricção interétnica, que pensava a composição como um sistema representacional dialético e conflitivo. Tanto o sincretismo quanto a fricção associam a condição indígena exclusivamente a elementos, traços, conteúdos da composição. O movimento de composição, nestes prismas, permanece monopólio dos atores culturais dominantes. Aos indígenas, resta serem movidos como peças passivas de um jogo tabuleiro. Podem, no máximo, oferecer alguma resistência ou reação, sem nunca granjear a posição de efetivos jogadores.

Ao supor que a persistência da cultura acontecia através da conservação integral e reprodução fidedigna de traços essenciais e estruturas fixas, Cardoso de Oliveira mais uma vez perdeu de vista o movimento indígena. Não concedeu estatuto teórico apropriado a fenômeno que, a nosso ver, é dos grandes indicadores da perseverança cultural do Povo Terena: o apreço por reunir e festejar intensamente. A permeabilidade e heterogeneidade da composição certamente é resultado da violência assimilacionista. Mas é resultado também de uma abertura intrínseca, uma criatividade imanente, uma disposição indígena para compor com o diferente. Vimos que os Terena tencionaram filtrar, processar, organizar o estreito e não raro intrusivo convívio com os *purutuya* através da linguagem da festa. Em vez de amálgama sincrético ou integração dialética, multiplicidade festiva. Festa que, não apenas não exclui, como também se complementa com seu oposto, a luta e a guerra (Perrone-Moisés, 2015). Defendemos que coletivos plurais que festejam são também coletivos plurais prontos para lutar, combater, pleitear.

*

Sugerimos que o imaginário colonial perfaz certas manobras, a um só tempo lógicas e políticas, para subjugar a alteridade. Aludimos pouco acima à imposição de dilemas duplo vinculantes como uma dessas manobras. Evocamos no capítulo 10 um constructo argumentativo ligeiramente distinto, um trilema. Tratamos particularmente de sua aplicação sobre a mobilidade indígena, mas, desdobrado, ele também serve a outros sentidos de movimento abordados na etnografia. Retomemos estas ideias, à guisa de conclusão.

O imaginário assimilacionista trata o movimento através de um trilema no qual apenas duas opções podem ser simultaneamente verdadeiras. As opções são: ser indígena, ter legitimidade e se movimentar. Temos, portanto, três combinações. Cada combinação gera um corolário epistêmico e outro administrativo.

campo e outras passagens menos sublinhadas.

1 – O que é legitimamente indígena não se movimenta. Daqui resulta a categorização de índios sedentários territorialmente, inocentes politicamente, puros culturalmente. Resulta também o tratamento administrativo como confinados, tutelados, preservados.

2 – Os indígenas que se movimentam não são legítimos. Daqui resulta a categorização de índios nômades/migrantes territorialmente¹⁰⁵, manipulados politicamente, transfigurados culturalmente. Resulta também o tratamento administrativo como desaldeados, criminalizados, aculturados.

3 – A única possibilidade legítima para se movimentar é ser/tornar-se não-indígena. Daqui resulta a categorização de sujeitos não mais existentes enquanto índios, índios extintos, assimilados. Resulta também o tratamento administrativo como cidadãos comuns com direitos territoriais, políticos e culturais uniformes (sem direitos específicos).

TABELA 9: Trilema colonial sobre o movimento indígena

Indígena	Legitimidade	Movimento	Caracterização Epistêmica	Destino Administrativo
Sim	Sim	Não	Índios sedentários, inocentes, puros.	Confinados, tutelados, preservados.
Sim	Não	Sim	Índios nômades/migrantes, manipulados, transfigurados.	Desaldeados, criminalizados, aculturados.
Não	Sim	Sim	Não mais índios, extintos, assimilados.	Cidadãos comuns com direitos territoriais, políticos ou culturais uniformes (sem direitos específicos).

Fonte: Elaboração própria.

Consideramos este encadeamento frásico e este quadro de permutações uma imagem sumária da maquinação argumentativa assimilacionista. É uma argumentação que nega direitos aos povos indígenas e reitera a desigualdade colonial de forças. Em qualquer lance, os sujeitos interpelados

¹⁰⁵ Conforme argumentamos no capítulo 10, os rótulos de “índios nômades” e “índios migrantes”, embora ganhem sentido em oposição à ideia de sedentarismo, guardam diferenças entre si. A negação de direitos territoriais aos considerados nômades está ligada a uma pretensa incapacidade inerente de fixação, enquanto a negação de direitos territoriais aos chamados migrantes está ligada a um pretense abandono a uma terra original na qual eram sedentários. Cabe estar atento, portanto, que estes estigmas variam conforme a população rotulada e o contexto regional em que são aplicados.

saem em desvantagem frente ao interpelante. Na primeira combinação, são reconhecidos como indígenas na condição de permanecerem imóveis. Na segunda combinação, se movimentam com o custo de serem considerados indígenas inautênticos, impuros e ilegítimos. Na terceira combinação, podem se movimentar legitimamente, mas devem renunciar à condição indígena. Em nenhum caso movimentos indígenas próprios e legítimos são possíveis. O único movimento reconhecido como legítimo é o não-indígena, considerado como o “desenvolvimento”, o “progresso”, a “civilização”.

Nossa tese, além de denunciá-lo, buscou oferecer um contra-argumento etnográfico a este artifício de dominação. Acompanhamos numerosos movimentos terena que, dialogando diretamente com dispositivos assimilacionistas, puderam contornar, questionar e combater sua lógica de captura. Percebemos em alguns enunciados um interessante caráter de fórmula: “o Terena é índio manso, mas não é covarde”, sobre o estereótipo de mansos, desorganizados, pouco afeitos ao confronto político; “pular para fora com um pé no chão” sobre o estereótipo de desaldeados, migrantes, sem territorialidade; “posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou” sobre o estereótipo de aculturados, supostamente contaminados pela cultura dos brancos. Consideramos estes e outros tantos enunciados indígenas emblemas da metacomunicação que Bateson e seus colaboradores (1956) apontaram como horizonte de fuga de um duplo vínculo. A vítima, em vez de responder escolhendo uma das saídas oferecidas pelo algoz (o que agravaria o enlace assimétrico paradoxal), produz um comentário à contradição a que está sendo submetida (Bateson *et al*, 1956: 253). A devolutiva, nestes casos, parece acontecer num registro lógico e comunicativo diferente da mensagem inicial. É preciso rebater o despotismo travestido de rigor formal de um duplo vínculo com a arte, o humor, o aprendizado, a criatividade (Ibidem: 251). Não tentar solucionar o dilema paradoxal, mas devolvê-lo metaforizado, ritualizado, simulado, satirizado, ficcionalizado (Ibidem). Em resposta a alternativas exclusivas compulsórias, oscilações pendulares e simultaneidades diferenciadas. Atravessar a marcha civilizatória gingando como a ema. Este parece ser o fundamento dinâmico de uma crítica indígena ao assimilacionismo que os caciques, troncos, festeiros, benzedores, pensadores e outros puxadores de movimentos terena têm há muito desempenhado.

Referências

- ACÇOLINI, Grazielle. **Protestantismo à moda Terena**. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista, Araraquara, São Paulo, 2004.
- ACÇOLINI, Grazielle. **A adoção de um novo mito**. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista, Araraquara, São Paulo, 1996.
- ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **Revista Ruris**, v. 7, n. 1, p. 99-126, 2013.
- ALMEIDA, Carolina Perini de. **Os troncos, suas raízes e sementes**. Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, DF, 2013.
- ALMEIDA, Fernando Augusto de Azambuja de. **A construção do processo escolar dos terena da aldeia Buriti-MS**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2012.
- ALMEIDA, Ligia Rodrigues de. **Estar em movimento é estar vivo**. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi-guarani. 2016. 248f. Tese (Doutorado em Ciência Social - Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2016.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.
- ALTENFELDER SILVA, Fernando. Mudança cultural dos Terena. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 271-379, 1949.
- ALTENFELDER SILVA, Fernando. Terena religion. **Acta Americana**, Mexico, n. 4, p. 214-223, 1946.
- ALVES, Cledeir Pinto. **As professoras terena no processo de retomada do território tradicional da aldeia Buriti/Dois Irmãos do Buriti – MS**. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2019.
- ALVES, Gerson Pinto. **O protagonismo da escola polo indígena terena Alexina Rosa Figueredo, da aldeia Buriti, em Mato Grosso do Sul, no processo de retomada do território da terra indígena buriti**. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2016.
- ANTÔNIO, Nilza Leite. **Raízes na língua: identidade e rede social de crianças terena da escola bilíngue da aldeia Bananal**. 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2009.
- AZANHA, Gilberto. As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v. 2, n. 1, p. 61-111, 2005.
- AZANHA, Gilberto; ALMEIDA, Carolina Perini. Território Insurgente – o uso da terra nas retomadas terena no Mato Grosso do Sul. In: RICARDO, Fany; KLEIN, Tatiane; SANTOS, Tiago

Moreira dos (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil, 2017-2022**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2023.

BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

BALDUS, Herbert. Lendas dos índios Terena. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, v. 4, 1950.

BALTAZAR, Paulo. 2010. **O Processo Decisório dos Terena**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

BARBOZA, Rafael Allen Gonçalves. **Os Terena de Buriti e a Festa de São Sebastião: da promessa à tradição**. Festa de São Sebastião como estratégia de resistência entre os Terena da Aldeia Buriti – Mato Grosso do Sul. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2019.

BARRETO, João Paulo. **Wai-Mahsã: peixes e humanos - um ensaio de antropologia indígena**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2013.

BASQUES, Messias. Aldeinha: a margem esquerda do rio Aquidauana. **Sociologia & Antropologia**, v. 8, p. 913-942, 2018.

BATESON, Gregory *et. al.* Toward a theory of schizophrenia. **Behavioral science**, v. 1, n. 4, p. 251-264, 1956.

BENDOR-SAMUEL, John. Stress in Terena. **Transactions of the Philological Society**. p. 105-123, 1962.

BENDOR-SAMUEL, John. Some problems of segmentation in the phonological analysis of Tereno. **Word**, New York, v. 16, n. 3, p. 348-355, 1960.

BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'ýiku**. 2014. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2014.

BENITES, Tônico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. 2014. 262f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

BESPALEZ, Eduardo. **Levantamento arqueológico e etnoarqueologia na Aldeia Lalima, Miranda/MS: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional**. 2009. Dissertação. (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, SP, 2009.

BESPALEZ, Eduardo. **As formações territoriais na terra indígena Lalima, Miranda/MS: os significados históricos e culturais da fase Jacadigo da tradição pantanal**. 2014. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BITTENCOURT, Circe M.; LADEIRA, Maria E. **A história do Povo Terena**. Brasília: MEC, 2000.

BORBA, Júlio César Matos. **Estilo duetado: o chamamé instrumental em Campo Grande, Mato Grosso do Sul**. 2018. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PA, 2018.

BRAND, Luciana. A trajetória pessoal de Antonio Brand. **Tellus**, v. 23, p. 203-216, 2014.

CARDOSO, Wanderley Dias. **Aldeia Indígena de Limão Verde: Escola, Comunidade e Desenvolvimento Local**. 2004. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2004.

CARDOSO, Wanderley Dias. **A história da educação escolar para o Terena: origem e desenvolvimento do ensino médio na aldeia limão verde**. 2011. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade terena. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 18, 1958.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes**. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena**. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976 [1960].

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, v. 14, p. 213-230, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna**. Brasília: EdUnB, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista Antropológicas**, ano 9, v. 16, n. 2, p. 9-40, 2005.

CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. Notas sobre diferenças e diferenciações etnográficas do movimento. **Ruris**, v. 9, n. 1, p. 143-166, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, 2009. 440 p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Políticas culturais e povos indígenas: uma introdução. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp - Cultura Acadêmica, 2014. pp. 9-21.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2015.

CARVALHO, Fernanda. **Koixomuneti e outros curadores**: Xamanismo e práticas de cura entre os Terena. 1996. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1996.

CARVALHO, Silvia *et al.* **Bibliografia crítica dos povos Aruák do Mato Grosso do Sul e do Grande Chaco**. São Paulo: Terceira Margem, 2001.

CARVALHO, Edgar de Assis. **As alternativas dos vencidos**. Índios Terena no Estado de São Paulo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 135 p.

CLASTRES, Pierre. Entre o silêncio e o diálogo. *In*: LÉVI-STRAUSS, C. **L'arc**. São Paulo: Editora Documentos, 1968.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].

CLASTRES, Pierre. Copérnico e os selvagens. *In*: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado** - pesquisa de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 23-41.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1977]. 325 p.

CORRADO, Elis Fernanda. A espiral das retomadas indígenas no sul do Mato Grosso do Sul. **Aceno**, v. 5, n. 10, p. 189-206, 2018.

CTI – Centro de Trabalho Indigenista. Diagnóstico Socioambiental da TI Taunay-Ipegue. Brasília. 2023.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2010 [1972].

DINIZ, Edson Soares. **Uma Reserva no Centro-Oeste Paulista – Aspectos das Relações Interétnicas e Intertribais**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1978. Coleção Museu Paulista. Série de Etnologia, v. 3. 158 p.

DINIZ, Edson Soares. Os Guarani e os Terena da Reserva Indígena Araribá: Suas Atividades Econômicas Atuais. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 21, p. 7-16, 1979.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese?**. São Paulo: Perspectiva, 2006 [1979].

EKDAHL, Muriel; GRIMES, Joseph. Terena Verb Inflection. **International Journal of American Linguistics**, Chicago, v. 30, n. 3, p. 261-268, 1964.

EKDAHL, Muriel; BUTLER, Nancy. **Terena Dictionary**. Arquivo Linguístico. Brasília: Summer Institute of Linguistics, n. 95, 1969.

EKDAHL, Muriel. **O Bate Pau**. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1977. n. 94.

ELOY AMADO, Luiz Henrique; SANTOS, Augusto Ventura dos. Os Terena e o ensino superior para indígenas no Mato Grosso do Sul. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro

(Orgs.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2015. p. 485-507.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. **Poké'exa úti: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local**. 2014. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. **Vukápanavo. O despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

ELOY AMADO, Simone. **O ensino superior para os povos indígenas de Mato Grosso do Sul: desafios, superação e profissionalização**. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. **Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na serra de Maracaju, Mato Grosso do Sul**. Dourados: Editora UFGD, 2012.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação de limites da Terra Indígena Buriti. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 1, n. 2, p. 1-20, 2007.

ESPÍNDOLA, Micheli Aline Jorge. **Jovens Terena na cidade de Campo Grande (MS): política e geração**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2013.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005 [1976].

FARIAS, Edineide Bernardo. **A criança indígena terena da aldeia Buriti, em Mato Grosso do Sul: o primeiro contato escolar**. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2015.

FERNANDES, Florestan. Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil. *In: A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. São Paulo: Global Editora, 2. edição revista, 2009 [1957]. p. 130-197.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Mudança cultural e afirmação identitária: a antropologia, os Terena e o debate sobre aculturação**. 2002. 117f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2002.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2013.

FIALHO, Celma Francelino. **O percurso histórico da língua e cultura terena na aldeia Ipegue/Aquidauana/MS**. 2010. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2010.

FIALHO, Cerizi. O processo histórico da retomada do território tradicional dos terena da terra indígena taunay/ipegue. **Vukápanavo. Revista Terena**, n. 2, p. 7-19, 2019.

- FLORES, Elciney Paiz. Os caciques da aldeia Ipegue (1912-2013). Vukápanavo. **Revista Terena**, n. 1, p. 7-19, 2018.
- FRANCO, Patrik Thames. **Os Terena, seus antropólogos e seus outros**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2011.
- FRANCO, Patrik Thames. Corpo e pessoa entre interlocutores terena. **Tellus**, v. 18, n. 37, p. 9-37, 2018.
- FRAZER, James George. O escopo da antropologia social. In CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Trad. Maria Lúcia de Oliveira, 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005 [1908].
- FREIRE, Gabriela de Carvalho. **Distinções eyiguayegui**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- GALACHE, Gilmar. **Koxunakoti itukeovo yoko kixovoku, fortalecimento do jeito de ser terena**: o audiovisual com autonomia. 2017. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017.
- GALAN, Maria Cristina. 1994. **As Terena**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, São Paulo, 1994.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. **O movimento na cosmologia waiapi**: criação, expansão e transformação douniverso. 1988. 510f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 1988.
- GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Editora Humanitas, 2005.
- GALLOIS, Dominique. Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã. **Cadernos de Tradução**, v. 2, n. 30, p. 63-82, 2012.
- GARCIA, Adilson de Campos. **A participação dos índios guaná no processo de desenvolvimento econômico do sul de Mato Grosso (1845-1930)**. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, MS, 2008.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. p. 13-41.
- GIBRAM, Paola Andrade. **Cantos sem fim**: formas políticas kaingang e seus movimentos. 2021. 464f. Tese (Doutorado em Ciência Social - Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2021.
- GIRARDI, Luísa Gonçalves. **Corpos da terra**: criatividade, movimento e relação segundo os Katxuyana. 2019. 209f. Tese (Doutorado em Ciência Social - Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2019.
- GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 46, p. 445-476, 2003.

GOLDMAN, Marcio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Abaeté, rede de antropologia simétrica. **Cadernos de Campo**, n. 14/15, p. 177-190, 2006. (Entrevista concedida a Aristóteles Barcelos Neto, Danilo Ramos, Maíra Santi Bühler, Renato Sztutman, Stelio Marras e Valéria Macedo).

GOLDMAN, Marcio. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. **Ponto Urbe**, n. 3, 2008.

GONÇALVES, Daniele Lourenço. **O território etnoeducacional Povos do Pantanal e sua relação com a Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Angelina Vicente na Aldeia Brejão, Nioaque/MS**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Mato Grosso do Sul, 2018.

GOW, Peter. Da etnografia à história: Introdução e Conclusão de Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia. **Cadernos de Campo**, v. 15, n. 14-15, p. 197-226, 2006.

GRUPIONI, Luis Donisete. **Olhar longe porque o futuro é longe - cultura, escola e professores indígenas no Brasil**. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2008.

HANKE, Wanda. Cadiveus y Terenos. **Separata dos Arquivos do Museu Paranaense**. Curitiba, v. 2, art. VII, p. 79-86, 1942.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. **Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas – resultados do universo**. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Governo Federal.

JESUS, Naine Terena de. **Kohixoti-Kipáe**. A Dança da Ema – Memória, Resistência e Cotidiano Terena. 2007. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes da Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, 2007.

JESUS, Naine Terena de. **Audiovisual na Escola Terena Lutuma Dias: Educação indígena diferenciada e as mídias**. 2014. Tese. (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **La chute du ciel**. Paris: Plon, 2010.

KRAUS, Michael. Caminhos próprios: as pesquisas de Max Schmidt no contexto da antropologia contemporânea de língua alemã (Apêndice). *In*: SCHMIDT, Max. **Os Aruaques**. São Paulo: Hedra, 2021. p. 131-164.

LADEIRA, Maria Elisa. **Língua e História: Análise Sociolinguística em um Grupo Terena**. 2001. Tese (Doutorado em Semiótica e Linguística Geral) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2001.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Ensaio de antropologia simétrica. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994 [1991].

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches** Bauru: EDUSC, 2002c [1996].

LATOUR, Bruno. Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). **Cadernos de Campo**, ed. esp. 15 anos, v. 14/15, p. 339-352, 2006.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Trad. Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Editora Papirus, 1989 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Histoire de Lynx**. Paris: Plon, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Olhar, escutar, ler**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Lugar da antropologia nas ciências sociais e os problemas levantados por seu ensino**. Antropologia Estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1958]. 432 p.
- MAINARDI, Camila. **Desfazer e refazer coletivos**. O movimento tupi guarani. 2015. 200f. Tese (Doutorado em Ciência Social - Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2015.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922].
- MANIZER, Henri. Música e Instrumentos de Música de Algumas Tribos do Brasil. **Revista Brasileira de Música**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 303-327, 1934.
- MARQUES, Bruno Ribeiro. **Figuras do movimento**: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro. 2009. 205f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- MARQUES, Cíntia Nardo. **Os terena da terra indígena Limão Verde**: história e memória. Dourados: UFGD, 2012.
- MARQUES, Ana Claudia. Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 19, n. 4, p. 716-733, 2013.
- MARRAS, Stelio. Como não terminar uma tese: pequeno diálogo entre o estudante e seus colegas (after hours). **Cadernos de Campo**, n. 15, p. 353-369, 2006.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MELATTI, Julio Cezar. A antropologia no Brasil: um roteiro. **Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais**, v. 17, p. 3-52, 1984.
- MELIÁ, Bartomeu. Memória, história e futuro dos povos indígenas (Prefácio). *In*: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle. (Orgs.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul**: história, cultura e transformações sociais. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2015. p. 15-17.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. *In*: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991 [1960]. p. 123-135.
- MIRANDA, Claudionor. **Territorialidade e práticas agrícolas**: premissas para o desenvolvimento local em comunidades terena de MS. 2006. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, 2006.

MOURA, Noemia dos Santos Pereira. **O processo de terenização do cristianismo na terra indígena Taunay/Ipegue no século XX**. 2009. 306f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2009.

MOURA, Noemia dos Santos Pereira. **Uniedas: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)**. 2001. 136f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, Mato Grosso do Sul, 2001.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. Relatório antropológico da Inspeção Judicial em áreas das fazendas Ouro Preto, Cristalina e Ipanema, e na comunidade indígena (aldeia) Taunay-Ipegue, em Aquidauana, Mato Grosso do Sul, Brasil. **Revista Ñanduty**, v.1, n. 1, p. 154-193, 2012.

MUSSI, Vanderléia Paes Leite. **A dinâmica da organização social dos Terenas** – da aldeia ao espaço urbano de Campo Grande/MS. 1999. 218f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Porto Alegre, RS, 1999.

MUSSI, Vanderléia Paes Leite. **As estratégias de inserção dos índios Terena: da aldeia ao espaço urbano (1990-2005)**. 2006. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, 2006.

OBERG, Kalervo. Terena Social Organization and Law. **American Anthropologist**, Menasha, v. 50, n. 2, p. 283-291, 1948.

OBERG, Kalervo. The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso. **Publication of the Institute of Social Anthropology of the Smithsonian Institution**, Washington, v. 9, 1949.

OLIVEIRA, Éder Alcântara. **História dos Terena da aldeia Buriti: memória, rituais, educação e luta pela terra**. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Mato Grosso do Sul, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, p. 47-77, 1998.

PEDROZA, Alan Cardec Martins. **Ordem de serviço 49/64**. Inspeção Regional 5, Posto Indígena Capitão Vitorino, Serviço de Proteção aos Índios do Ministério da Agricultura, Brasília, 5 ago. 1964.

PENTEADO, Yara Maria Brum. **A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cidadina**. 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília (UNB), Brasília, DF, 1980.

PEREIRA, Levi Marques. **Os Terena de Buriti: formas organizacionais, e representação da identidade étnica**. Dourados: UFGD, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. **Mana**, v. 16, p. 401-433, 2010.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra**. 2015. Tese (Livre-Docência em Etnologia Indígena do Departamento de Antropologia) – Universidade de São Paulo, SP, 2015.

PESSOA, Maria Alice de Moura. Tribos Indígenas de Mato Grosso. **Boletim Geográfico**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 9, p. 134-138, 1943.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2012.

PT REDES AMERÍNDIAS. Relatório Final do Projeto Temático “Redes Ameríndias: Geração e Transformação de Relações nas Terras Baixas Sul-Americanas”. Processo nº 05/57134-2. São Paulo: FAPESP, 2012.

QUEIROZ, Ruben Caixeta de. Do movimento ao fixo (e vice-versa). *In*: LÉVI-STRAUSS, C. **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 183-207.

RIBEIRO, Darcy. Prefácio de 1959. *In*: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena**. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976 [1960].

RICHARD, Nicolás; COMBÈS, Isabelle. O complexo alto-paraguaiense: do Chaco a Mato Grosso do Sul. *In* CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (Orgs.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. Dourados, MS: UFGD, 2015. p. 231-48.

ROSA, João Guimarães. **Ave, palavra**. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1985.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II). **Mana**, v. 3, n. 2, p. 103-150, out. 1997.

SAHLINS, Marshall. On the anthropology of modernity, or, some triumphs of culture over despondency theory. *In* **Culture and sustainable development in the Pacific**, 2000. p. 44-61.

SAHLINS, M. A sociedade afluyente original. *In*: SAHLINS, M. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. p. 105-152.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SALVADOR, Mario Ney Rodrigues. **Os índios terena e a agroindústria no Mato Grosso do Sul: a relação capital-trabalho e a questão indígena atual**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SANT'ANA, Graziella Reis. **Histórias, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena**. 2010. 331f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), São Paulo, 2010.

SANT'ANA, Graziella Reis. **A dinâmica do associativismo Terena no espaço urbano**. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho Campus de Marília, Marília, São Paulo, 2004.

SANTOS, Augusto Ventura dos. **Políticas Afirmativas no Ensino Superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani)**. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2016.

- SANTOS, Lucas Keese dos. **A esquiva do xondaro movimento e ação política entre os Guarani Mbya**. 2016. 308f. Dissertação (Mestrado em Ciência Social - Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2016.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: EDUSP, 1974 [1954].
- SCHADEN, Egon (Org.). **Leituras da etnologia brasileira**. São Paulo: Nacional, 1976.
- SCHMIDT, Max. Guaná. **Zeitschrift für Ethnologie**, Berlin, v. 35, n. 2-3, p. 324-336, Jährlich 1903.
- SCHMIDT, Max. **Os Aruaques**. São Paulo: Hedra, 2021 [1917].
- SCOTT, James. 2002. Formas cotidianas de resistência camponesa. **Revista Raízes**, v. 21, p. 20-31, 2002.
- SEBASTIÃO, Lindomar Lilli. **Mulher Terena: dos papéis tradicionais para atuação sociopolítica**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SEBASTIÃO, Lindomar Lilli. O protagonismo das Senó Terenoe - mulher Terena. 2019. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.
- SEIZER DA SILVA, Antônio Carlos. **Educação escolar indígena na aldeia Bananal: prática e utopia**. 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2009.
- SEIZER DA SILVA, Antônio Carlos. **Kalivôno Hikó Trenoe: sendo criança indígena Terena do século XXI: vivendo e aprendendo nas tramas das tradições, traduções e negociações**. 2016. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2016.
- SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. **Do Tekoa Pyau à nova aldeia: sujeitos em movimento na produção do espaço local**. 2015. 203f. Tese (Doutorado em Ciência Social - Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2015.
- SILVA PEREIRA, Evelyn Tatiane. **Contribuições da escola no processo de revitalização da língua terena na aldeia Aldeinha, em Anastácio, Mato Grosso do Sul**. 2017. Dissertação. (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2017.
- SIQUEIRA, Jaime Garcia. **Wyty-Catë: cultura e política de um movimento pan-Timbira. Contribuição ao entendimento das organizações indígenas e novas expressões da política indígena**. 2007. 350f. Tese. (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2007.
- SOBRINHO, Maria de Lourdes Elias. **Alfabetização na língua terena: uma construção de sentido e significado da identidade terena da aldeia Cachoerinha, Miranda, Mato Grosso do Sul**. 2010. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2010.
- SOUZA, Emerson de Oliveira. **Povos indígenas na metrópole: movimento, universidade e invisibilidade na maior cidade da América**. 2021. 358f. Tese. (Doutorado em Ciência Social - Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2021.

- SOUZA, Sandra Cristina de. **Mulheres Terena: História e Cotidiano**. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.
- SOUZA, Sandra Cristina de. **Aldeinha: onde é mesmo a aldeia? Organização social e territorialidade**. 2009. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- STENGERS, Isabelle; PRIGOGINE, Ilya. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.
- STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002 [1993].
- SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- SZTUTMAN, Renato. **Guaranizar a política, dançar a política (Prefácio)**. In: SANTOS, Lucas Keese. **A esquiwa do xondaro: movimento e ação política Guarani Mbya**, São Paulo: Editora Elefante, 2021.
- TAUNAY, Alfredo. **Entre os nossos índios**. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1931.
- TAYLOR, Anne-Christine. **L'Americanisme Tropical: Une Frontière Fossile de l'Ethnologie**. In: RUPP-EISENREICH, R. (Ed.). **Histoires de l'Anthropologie: XVI-XIX Siècles**. Paris: Klincksieck, 1984. p. 213-233.
- TIAGO, Gilson. **Kixovoku Hômo Terenoe: Um estudo antropológico sobre o jeito Terena de se pintar**. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, 2019.
- TIAGO, Elison. **Biologia comparada de tetrastichus howardi, trichospilus diatraeae e palmistichus elaeisis (Hymenoptera: Eulophidae) em lagartas e pupas de plutella xylostella (Lepidoptera: Plutellidae)**. 2019. Tese. (Doutorado em Entomologia e Conservação da Biodiversidade) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Mato Grosso do Sul, 2019.
- TILLY, Charles. **Getting it together in Burgundy, 1675-1975. CRSO Working Paper U128**, Center for Research on Social Organization, Universidade de Michigan, maio, 1976.
- TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingang da Bacia do Tabagi: uma sociedade Jò Meridional em movimento**. 1995. 349f. Tese (Doutorado em Ciência Social - Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 1995.
- VARGAS, Vera Lúcia. **A construção do território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e opção**. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, Mato Grosso do Sul, 2003.

- VARGAS, Vera Lúcia. **A dimensão sociopolítica do território para os Terena**: as aldeias nos séculos XX e XXI. 2011. 187f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2011.
- VIEIRA, Ana Carolina Alfinito. **Social movements and institutional Change**: The Pro-Indigenous Struggle for Land Tenure and Citizenship in Brazil (1968-2016). PhD thesis – Universität zu Köln/Max Planck Institute for the Study of Societies, 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O ser esquivo dos vencidos. **Anuário Antropológico** v. 4, n. 1, p. 253-258, 1980.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O campo na selva, visto da praia. **Revista Estudos Históricos**, v. 5. n.10, p.170-199, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *In*: CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 181-264.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of lowland South America**, v. 2, n. 1. p. 1, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.
- WACQUANT, Loïc. Notas para esclarecer a noção de habitus. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 6, n. 16, p. 6-17, 2007.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1981].
- WILLEMS, Emilio. Contribuição para o estudo antropométrico dos Índios Tereno. 1947. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v.1, p. 129-152, 1947.
- XIMENES, Lenir Gomes. **A retomada terena em Mato Grosso do Sul**: oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro. 2017. Tese. (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2017.
- XIMENES, Lenir Gomes. **Terra indígena buriti**: estratégias e performances terena na luta pela terra. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Mato Grosso do Sul, 2011.