

GRAZIELLA REIS DE SANT'ANA

A DINÂMICA DO ASSOCIATIVISMO
TERENA NO ESPAÇO URBANO

MARÍLIA

2004

64



GRAZIELLA REIS DE SANT'ANA



A DINÂMICA DO ASSOCIATIVISMO TERENA NO ESPAÇO URBANO

MARÍLIA
2004



GRAZIELLA REIS DE SANT'ANA



A DINÂMICA DO ASSOCIATIVISMO TERENA NO ESPAÇO URBANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – campus de Marília – como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Mauro de Mello
Leonel Júnior

Co-orientador: Prof. Dr. Sérgio Augusto
Domingues

1410001564



MARÍLIA
2004

lux nº 1564



GRAZIELLA REIS DE SANT'ANA

A DINÂMICA DO ASSOCIATIVISMO TERENA NO ESPAÇO URBANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – Campus de Marília – como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Banca Examinadora. Data: 26 de janeiro de 2004.

Prof. Dr. Mauro de Mello Leonel Júnior
FFC/UNESP/CM (Presidente e orientador)

Prof. Dr. Sérgio Augusto Domingues
FFC/UNESP/CM (Co-orientador)

Profa. Dra. Carmen Sylvia de Alvarenga
Junqueira
PPGCS/PUC-SP

Profa. Dra. Mirian Cláudia Lourenção Simonetti
FFC/UNESP/CM

Profa. Dra. Ediógenes Aragão Santos
UNICAMP (1º suplente)

Profa. Dra. Claude Lépine
FFC/UNESP/CM (2º Suplente)



DEDICATÓRIA

À você Aislan,

Meu porto seguro.

Meu companheiro,

No campo e na vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiro a disponibilidade dos professores convidados para a apresentação dessa dissertação. À Profa. Dra. Miriam Lourenção que vem me acompanhando desde os primeiros anos das pesquisas sobre os Terena, dando atenção e contribuições com um olhar todo especial. À Profa. Dra. Carmem da Sylvia Junqueira que com toda sua experiência e trajetória aceitou participar da banca de uma pesquisadora que ainda está dando os primeiros passos nos caminhos da etnografia, os meus mais sinceros agradecimentos.

Aos meus orientadores Prof. Dr. Mauro de Melo Leonel Jr. e Prof. Dr. Sérgio Augusto Domingues. Ambos participaram da minha trajetória na UNESP de Marília, e de diferentes maneiras influenciaram na minha pesquisa, na minha vida. Gostaria de poder agradecer à altura as contribuições dadas, mas como isso é impossível gostaria apenas de dizer que vocês foram fundamentais na minha formação e que os frutos do meu trabalho também são de vocês. Espero no futuro poder passar para os meus alunos pelo menos um pouco do que ganhei de ambos, quem sabe essa seja uma boa forma de agradecimento.

Aos Terena: Estevinho, Leda e toda a sua família extensa, pela amizade e recepção sempre afetuosas; a Elida pelos diálogos agradáveis; a Enir pela atenção concedida; ao Eliseu Lili e Lisio Lili pela recepção e disponibilidade na participação dessa pesquisa; e a todos os Terena da aldeia e cidade sem os quais a realização desse trabalho seria impossível.



Aos Kaiowá: Eduardo e Sander pela atenção e simpatia concedida desde a minha primeira visita a "OCA". A Nito pelos diálogos agradáveis e a sua família que nos recebeu com muito carinho na aldeia.

Aos meus amigos Alexandro, Anderson, Mari e Tati, pela recepção e alegrias da nossa amizade. À minha grande amiga Helene, que apesar de estar distante continua torcendo e me dando o apoio necessário, elementos que só as grandes amizades podem proporcionar. Aos meus amigos Vinicius e Patrícia pela amizade e calorosa recepção. Aos meus amigos Cláudio e Jaima pelo apoio e torcida durante o ano todo, sentirei saudades de vocês. Aos meus amigos Leonardo e Adriana parceiros nas discussões sobre o campo, sobre os índios, sobre a vida, adoro vocês. A minha nova amiga Sueli que com sua alegria, torcida e bom humor alegrou meus últimos meses em Marília, adorei te conhecer!

Ao CNPq pelo financiamento da pesquisa, elemento fundamental para a finalização do trabalho.

À minha família que sempre me apoiou de todas as formas possíveis, dando amor, colo, dinheiro. À você minha querida mãe e também meus irmãos, sei o quanto que todos torceram, obrigada, essa dissertação também é de vocês.



RESUMO

Na década de 70 as discussões relativas aos povos indígenas ganharam força, espaço e relevância na sociedade civil. Diversas associações e organizações de apoio a causa indígena foram criadas e dirigidas por diferentes profissionais. Através do impulso proporcionado pelo movimento indigenista (não oficial) surgiu o movimento feito pelos próprios índios. Com o crescimento do movimento várias associações foram fundadas e coordenadas pelos indígenas. Todas elas, de diferentes maneiras, buscavam defender e assegurar a demarcação dos territórios, os direitos à saúde, escolas e autodeterminação, como também promoveram amplo debate sobre a política da integração. Os índios Terena participaram desse processo, tanto no apoio direto ao movimento indígena nacional, quanto na constituição de organizações. O objetivo desse projeto é analisar - através de levantamento bibliográfico, entrevistas e observações - o papel desempenhado, hoje, pelas organizações e associações indígenas na acomodação e adaptação dos Terena na cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul.

Palavras-Chave: índios Terena, associações indígenas, movimento indígena, território urbano, migração.



ABSTRACT

In the decade of 70, the discussions related to the indigenous people gained strength, space and relevance in the civil society. Various supporting associations and organizations to the indigenous cause were created and directed by different professionals. Trough the impulse of the (non-official) indigenist movement came along the movement made by the Indians themselves. All of them, in different ways, reached to defend and insure the landmarking of the territories, the rights to health, education and self-determination, as well as to promote an ample debate about the integration politics. The Terena Indians had participated in this process, either supporting directly the national indigenous movement, as well as in the constitution of organizations. This project's goal is analyzing – through a bibliographic survey, interviews and observations – the role, nowadays, of indigenous organizations and associations in the rooming and adaptation of the Terena in the city of Campo Grande, Mato Grosso of the South.

Keywords: indigenous associations, indigenous movement, Terena Indians, migrations, urban space.

SUMÁRIO

Introdução	10
Metodologia adotada	15
Debate sobre o Movimento Indígena e as Associações	19
As Organizações Indígenas	21
Revisão Bibliográfica sobre os Terena	29
Capítulo I	36
1. Organização Cultural dos Terena	37
1.1 O Mito do Herói Nômade	41
2. Deslocamentos Históricos	43
2.1 Os Terena no Mato Grosso do Sul	44
2.2 A Situação de Reserva	47
3. Transformações e Traduções Terena	52
Capítulo II	66
1. A Inserção dos Terena no Espaço Urbano	67
1.1 Chegando em Campo Grande	69
1.2 Panorama Atual dos Índios Urbanos	74
1.3 O Trânsito Terena	78
Capítulo III	86
1. Associação dos Moradores do Bairro Marçal de Souza	87
1.1 A Formação do Bairro e a Constituição da Associação	88
2. O Grupo Tê	98
3. Associação dos Feirantes Indígenas	103
4. A Parte Indígena da Fundação Biótica	108
Considerações Finais	123
Bibliografia	127
Anexos	134



INTRODUÇÃO

Em 1721, com uma ingenuidade fingida que não escondia a acidez do sarcasmo, Charles-Louis de Secondat perguntou-nos: “Persas? Mas, como é possível ser persa?. Vai já trezentos anos que o barão de Montesquieu escreveu suas famosas *Lettres Persanas*, e até agora ainda não conseguimos encontrar a maneira de elaborar uma resposta inteligente à mais essencial das questões que faz parte do roteiro histórico das relações entre os seres humanos.

(José Saramago)

A questão de ser ou não ser “Persa” – lê-se “índio” – é, ainda, uma das grandes questões levantadas nos debates dentro e fora da academia¹. Apesar dos debates teóricos e das grandes demonstrações de existências e múltiplas vivências étnicas, a dúvida continua a persistir: Como alguém foi e ainda pode continuar sendo “Persa”?

Saramago nos dá uma pista para esse questionamento. Na verdade, a insistência na dúvida persiste porque ser “persa” é “ser o estranho, é ser o diferente, é numa palavra ser o outro. A simples existência do ‘persa’ tem bastado para incomodar, confundir, desorganizar, perturbar a mecânica das instituições, o ‘persa’ pode ir mesmo ao extremo inadmissível de desassossegar aquilo de que todos os governos do mundo são mais ciosos, a soberana tranqüilidade do seu poder” (SARAMAGO, 2002, p.33).

O questionamento sobre a “veracidade” do “Outro” tem produzido, ao longo da história do nosso país e do mundo, massacres, discriminações, e grandes subjugações. Contudo, observamos que os envolvidos têm transformado esse questionamento em ferramentas na luta pela possibilidade de continuarem – ou não – sendo “Persas”, ou seja, sendo diferentes no assim chamado mundo globalizado.

¹ É importante salientar que esse tipo de questionamento – a dúvida com a relação a legitimidade étnica – não está presente nas discussões antropológicas contemporâneas. Isto não exclui a possibilidade de debater o tema, visto que as populações, aos quais os questionamentos são dirigidos, são ainda afetadas de forma concreta pela ignorância ou omissão de diversos setores e instituições da sociedade.

A questão sobre a manifestação da diferença étnica – em um país que busca, congregando os seus habitantes em torno de uma mesma língua e uma mesma identidade – foi a primeira questão levantada quando resolvemos trabalhar com os Terena, já no primeiro ano de graduação.

Na época estudamos² as migrações Terena das aldeias de seus antepassados para a cidade de Campo Grande, no Mato Grosso do Sul. Dentro desse estudo – que apontava tanto os motivos situacionais para as transferências (falta de alimentos, falta de trabalhos), quanto o caráter nômade das migrações – constatamos as inúmeras formas e caminhos utilizados pelos Terena na manifestação da diferença.

No início das migrações para os centros urbanos³ os Terena procuravam constituir linhas de relações (com familiares ou não) que possibilitassem novas articulações, interpretações e adaptações em um novo espaço. Todo esse processo dinâmico de articulação dos grupos na reinterpretação da nova realidade e de compreensão e abertura ao “Outro” (LEVIS-STRAUSS, 1993), veio acompanhado, também, de fortes pressões assimilacionistas e discriminatórias, levando grande parte dos Terena a negação de sua ancestralidade indígena quando essa identificação pudesse lhes trazer prejuízos.

Tomamos conhecimento de que nessa situação alguns pais chegaram a castigar seus filhos quando eles proferiam palavras no idioma tradicional, outros, por sua vez, preferiam ser identificados como japoneses – consideravam a “diferença japonesa” mais aceitável pela sociedade, visto que ela gozava de algum prestígio.

O que aconteceu é que fomos discriminados, fui discriminado, passei quatorze anos de minha formação de vida falando que era japonês, porque era mais fácil – o índio era um preguiçoso e o japonês era um trabalhador;

² Vou me referir ao trabalho de campo que realizei (tanto da graduação quanto do mestrado) sempre no plural, levando em consideração as contribuições dadas pelos meus orientadores desde a graduação até o mestrado: o Prof. Dr. Sérgio Augusto Domingues e o Prof. Dr. Mauro de Mello Leonel Júnior.

³ As migrações dos Terena tiveram início entre as décadas de 20 e 30.



o índio era um turrão e o japonês era inteligente, então fui levando essa identidade para poder superar muitas dificuldades (MARCOS TERENA, 2000, p.36).

O processo de escamoteamento étnico enfrentado pelas famílias Terena dificultou a manifestação de elementos culturais antes praticados no contexto da aldeia – esses elementos (sempre remetidos por eles a uma ancestralidade) são históricos, dinâmicos e relacionais, ou seja, não fazem parte de uma essência cultural Terena, ou de um núcleo rígido e a-temporal. Nesse sentido, as idas periódicas às aldeias de origem significavam não só o reencontro com os parentes e amigos, mas também a possibilidade de vivenciar e reatualizar a tradição.

A situação começou a se modificar com o advento do Movimento Indígena e apoio de vários segmentos da sociedade. Muitos Terena que viviam na cidade passaram a afirmar sua identidade, sua pertença étnica, através da manifestação e articulação de elementos culturais reinventados no contexto urbano. Reinterpretaram danças como o Bate-Pau e a Ciputrena, retomaram o aprendizado do idioma, desenvolveram o artesanato, entre outras práticas.

Durante a pesquisa na graduação constatamos que um dos canais articuladores desses acontecimentos ligados a expressividade étnica eram as associações e organizações constituídas pelos próprios Terena. Eram nelas que eles buscavam garantir não só a possibilidade de manifestação pública da diferença, mas também o acesso a melhores condições nas áreas da saúde, da educação e do trabalho.

Nesse cenário de política da identidade as associações passaram a atuar como: instrumentos capazes de auxiliar na ressignificação da realidade, como espaços onde reunidos os Terena se afirmam e se legitimam em um novo território e, principalmente, atuam como pontes para a atualização da tradição.

Diante dessa importante constatação decidimos, como objetivo da pesquisa no mestrado, pesquisar a dinâmica das associações e organizações Terena à partir do processo de territorialização e instalação dos mesmos em território urbano.

A pesquisa foi desenvolvida através de idas a Campo Grande, onde entrevistamos tanto os índios Terena que participam de associações e organizações, quanto aqueles que apenas observam as atividades e os projetos desenvolvidos.

Entrevistamos, também, os demais agentes envolvidos, como ONGs de apoio a causa indígena, igrejas, pesquisadores locais e indivíduos de outras etnias, pois, estudar o fenômeno do associativismo indígena implica, necessariamente, abordar os parceiros envolvidos no processo.

Nas entrevistas resolvemos não adotar o gravador, pois verificamos que o uso do aparelho dificulta a aproximação, devido a intimidação sofrida por aquele que é submetido às perguntas. O não uso do gravador foi um elemento fundamental para a abertura do diálogo e obtenção de revelações importantes que, acreditamos, não nos seriam contadas com a utilização do mesmo. Ressaltamos que as identidades de alguns entrevistados foram preservadas diante de declarações que se referem a conflitos ou acusações que possam prejudicar os envolvidos nas entrevistas; o anonimato não interferiu nos resultados da pesquisa.

Nas entrevistas com os Terena abordamos temas relacionados: a fundação das associações e organizações, as dificuldades encontradas na condução das mesmas, os ganhos adquiridos no processo de afirmação étnica via organização, os financiadores dos projetos, entre outros. Procuramos também etnografar – de forma a ampliar a visão sobre o processo – as relações dos Terena com suas comunidades, através de observações



constantes e do convívio com algumas famílias na cidade. Foram entrevistados índios Terena dirigentes de associações, afiliados e não afiliados.

Com os chamados “parceiros” dos índios levantamos alguns dados e formas que eles utilizam para colaborar com as associações indígenas. Entrevistamos dirigentes de algumas Ongs, coordenadores de projetos governamentais, religiosos e demais lideranças indígenas (Kaiowá, Kadiwéu, etc.) que atuam no Estado do Mato Grosso do Sul. Também utilizamos dados de outros pesquisadores sobre as associações Terena.

As associações indígenas que fazem parte dessa dissertação são:

- *Associação dos Moradores do Bairro Marçal de Souza*: essa associação congrega os moradores do bairro Marçal de Souza e é presidida pela líder indígena Enir Bezerra. A associação cuida dos assuntos relativos ao bairro, através da viabilização de projetos que contam com a participação e parceria de ONGs e Estado.
- *Associação dos Feirantes Indígenas de Campo Grande*: essa associação existe há 15 anos e congrega as feirantes que trabalham no espaço fornecido pela prefeitura, a chamada “Feira do Índio”. Participam da associação tanto as mulheres que moram na cidade quanto aquelas que vêm esporadicamente da aldeia para vender sua produção. Presidida por Dona Júlia a associação cuida das questões que envolvem a venda e a produção dos produtos indígenas na cidade.
- *Grupo Tê*: fundada em 1988 por Eliseu Lili que sempre a presidiu. A associação tem como objetivo promover a cultura Terena na cidade através da formação de alguns jovens nas danças tradicionais. Participam do grupo jovens que residem na cidade e nas aldeias. Esse grupo possui também um site na internet para divulgação da história do povo Terena e das atividades da associação.

- *Centro Social de Cultura Indígena*: essa associação conta com a participação não só dos Terena, mas também dos Guarani e dos Kaiowá. Buscam desenvolver atividades relacionadas a produção cultural (como apresentação de danças e artesanato) como também atividades relacionadas a capacitação profissional dos índios na cidade. Essa associação existe há mais de 15 anos.

Conhecemos também, um importante líder indígena Domingos Veríssimo que é o presidente da União das Nações Indígenas (UNI) regional, que atualmente cuida das questões referentes à educação indígena. Tivemos a oportunidade de acompanhar também diversas discussões relacionadas à formação de novas associações e/ou reformulações de antigas associações que já não estavam com atividades freqüentes entre os indígenas na cidade.

Dentre os parceiros das associações indígenas que pesquisamos podemos destacar a Fundação Biótica. Presidida por Jorge (formado em ciências agrárias e especialista em planejamento), a especialidade dessa ONG é a questão ambiental, mas atualmente possui um espaço específico para lidar com as questões indígenas sob a coordenação do Terena Lísio Lili. A lista com a relação de algumas ONGs e demais parceiros dos índios serão anexadas no final deste trabalho.

- *Metodologia adotada*

Para a compreensão da dinâmica do associativismo entre os Terena, ou seja, para entender a forma específica pela qual os Terena recebem, utilizam e direcionam suas associações e organizações no espaço urbano, foi necessário compreender as conexões existentes entre os discursos engendrados pela etnicidade e a cosmologia e organização

social dos Terena. Essa conexão é realizada em termos de reinterpretação e reinvenção de tradições (HOBSBAWN & RANGER, 1997). Nesse contexto, as tradições são entendidas não como traços fixos e imutáveis, mas sim como construções sociais que são perpassadas por fluxos e significados, numa dinâmica que é histórica e processual (HANERZ, 1997; OLIVEIRA FILHO, 1988, 1998, etc.).

As tradições não correspondem a conjunto de valores e instituições existentes desde sempre, desde tempos remotos, imutáveis, intocados pelas dinâmicas históricas, mas construções coletivas, imaginações sociais elaboradas para lidar com questões e demandas atuais, e referentes em geral a contextos politicamente carregados. Essa abordagem não implica um modelo de ator orientado exclusivamente por uma lógica pragmática ou instrumentalista, que os sujeitos não possam acreditar sinceramente na 'autenticidade' de costumes e crenças 'inventadas', mas que lhe fornecem os parâmetros normativos e comunicativos com os quais se formam as suas concepções do mundo e de si mesmo. As tradições são 'genuínas' exatamente na medida em que os agentes assim o consideram, ao se engajarem afetivamente com elas, constituindo sua experiência cotidiana, seus projetos de vida, suas certezas, seu senso de normalidade; e não por qualquer vínculo entre uma 'cultura' e uma 'coletividade', determinado previamente pelo pesquisador (PERES, 2003, p., 31).

Nesse sentido, entendemos que a etnicidade, em conexão com o processo de reinvenção da tradição, deve ser observada em sua multiplicidade de desdobramentos e faces, numa arena política e simbólica que é permeada por diferentes atores e ações, num fenômeno que se manifesta e se apresenta não só como uma forma de afirmação étnica mas, também, como um campo (BOURDIEU, 1974) que envolve comunicação, troca, negociação e apreensão do "Outro(s)."

Diante disso, a identidade étnica criada nessa arena de politização da cultura (TURNER, 1991, 1993) é entendida como um "jogo de espelhos" (MARCUS, 1991; NOVAES, 1993) de reconhecimentos, negações, reformulações dos significados, fronteiras e relações. Ou seja, de diversas maneiras observamos de que forma a identidade é construída e reivindicada, "visto que o 'modus vivendi' Terena envolve um contexto

transcultural que leva a constantes reformulações e re-interpretações das situações vividas, modificando e renovando a cada momento as várias facetas da identidade de indivíduos ou grupos” (CARVALHO, F., 1996, p.21).

Neste trabalho procuramos, a partir das articulações entre tradição, organização social, cosmologia e etnicidade, observar metodologicamente: 1) de que forma os fatos históricos se tornam compreensíveis, ou seja, de que forma são traduzidos para a consciência mítica (WRIGHT, 2002); 2) de que maneira os Terena participam da dinâmica da política da identidade, o que é percebido através de uma “reinterpretação abrangente dos processos históricos que *envolvem* essas populações. Mais do que isso, foi preciso também reavaliar como os diferentes atores nativos *criam e constróem* um espaço político pautado na rearticulação de identidades, contemplando evidentemente não apenas as formas pré-coloniais de viver e de proceder, como também e especialmente a sua inserção – ou não – nas estruturas envolventes que passaram a cercear cada vez mais a suas margens de manobra” (MONTEIRO, 1999).

O fenômeno das associações indígenas na cidade foi observado também através dos processos de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 1998) aos quais foram submetidos – o que implicou na construção de um modelo analítico que desvendasse os contatos estabelecidos entre os Terena com a sociedade nacional e outras etnias, a composição de forças existentes entre os agentes envolvidos no processo, a formação de contradições e conflitos, as formas de tutela empreendidas e, principalmente, o processo migratório de inserção no contexto urbano.

[...] a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado [...] territorialização é,

justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – no Brasil, as comunidades indígenas – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e representação, e reestruturando as suas formas culturais (OLIVEIRA FILHO, 1998, s.p.)

Dentro desse processo observamos os contra fluxos e os fluxos culturais entrecruzados (HANNERZ, 1997) que são recebidos e manipulados pelos Terena – esses fluxos (informações, redes de significados) transpassam as unidades étnicas, dissolvem ou modificam as fronteiras, fazendo com que a *agency* (ação) dos indivíduos reconstrua e atualize a tradição através de sistemas “locais de significação”.

A análise através dos fluxos culturais nos proporcionou: uma visualização maior da forma como os Terena recebem e dinamizam os novos elementos, no caso, advindos da constituição de associações e organizações; uma compreensão maior do trânsito dos Terena em seus cenários (a cidade e a aldeia); e a forma como as lideranças e os demais indígenas se constituem como agentes promotores da *bricoleur* entre o local e o global.

É importante ressaltar que a idéia, a metáfora de fluxo não deve ser interpretada como

uma questão simples de transposição, simples transmissão de formas tangíveis carregadas de significados intrínsecos. Ela (a metáfora de fluxo) deve ser vista como originando uma série infinita de deslocamentos no tempo, às vezes alterando também o espaço, entre formas externas acessíveis aos sentidos, interpretações e, então, formas externas novamente; uma sequência ininterrupta carregada de incertezas, que dá margem a erros de compreensão e perdas, tanto quanto a inovações. O que a metáfora de fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações. (HANNERZ, 1997, s.p.)

Para a compreensão histórica e processual das associações entre os Terena foi preciso, como já ressaltamos, um trabalho de campo que contemplasse – através de entrevistas, observações e levantamentos bibliográficos – as inúmeras faces e as conexões existentes.

Após a exposição do referencial teórico-metodológico apontaremos dados do debate sobre o Movimento Indígena e as associações nas Ciências Sociais. Posteriormente, apontaremos aspectos da cosmologia e organização social Terena, do processo migratório e da inserção no meio urbano, elementos fundamentais para a compreensão da especificidade do fenômeno do associativismo entre os Terena.

- Debate sobre o Movimento Indígena e as associações

No final da década de 70 a questão indígena ganhou espaço e importância no âmbito da sociedade civil. A luta pelos direitos à saúde, educação, autodeterminação e defesa dos territórios tornaram-se bandeiras do movimento não-oficial de apoio às populações indígenas, envolvendo antropólogos, missionários, jornalistas, artistas, advogados, entre outros. Com a abertura política proporcionada pelo ativismo indigenista não-oficial, surgiram as primeiras assembléias nacionais indígenas, promovidas, no início, pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e outras entidades de apoio. As assembléias contavam com a participação de representantes de várias etnias que buscavam, através de reuniões periódicas, interferir nos programas políticos relativos aos índios; esses fóruns foram fundamentais para a constituição do Movimento Indígena brasileiro.

Acreditando na possibilidade, ou na existência de uma unidade indígena, os missionários do CIMI estavam empenhados em criar um movimento unificado e coeso entre os diferentes povos:

De maneira semelhante ao modo como o Estado brasileiro padronizou as suas relações com as diversas comunidades indígenas através de uma política indigenista, o CIMI também orientou o Movimento Indígena na década de 70, a partir de um projeto único de atuação, sem considerar que as diferentes experiências de contato levariam os índios a elaborarem distintas percepções de sua realidade e, portanto, distintas opiniões sobre

os segmentos da sociedade nacional. (MATTOS, 1997, p. 33).

A antropóloga Ramos (1993) lembra que a resistência dos indígenas em realizar um movimento único, coeso e homogêneo pode ser vista como a luta do “Múltiplo contra o Um”, parafraseando Pierre Clastres quando este analisou, em sua obra *“A Sociedade contra o Estado”*, a recusa dos Tupinambá em adotar uma forma centralizada de governo.

Com o desenvolvimento das assembléias e crescimento do Movimento (nas décadas de 80 e 90), tanto ao nível nacional como internacional, os indígenas passaram a assumir e organizar as mobilizações, mas sempre com a colaboração (direta ou indireta) de diversos setores como a CONAGE (Coordenação Nacional dos Geólogos), a ABA (Associação Brasileira de Antropologia), além de parlamentares de vários partidos políticos e do próprio CIMI.

Os debates e as discussões proporcionaram: a ampliação das relações intertribais; a recuperação do termo “índio” que “passa a ser usado para expressar uma nova categoria, (positiva), forjada agora pela prática de uma política indígena” (OLIVEIRA, 1988, p.20); o conhecimento dos problemas comuns enfrentados por todas as comunidades e a busca de soluções específicas. Essa experiência propiciou, segundo Ramos (1997), um novo sentimento de solidariedade indígena, um grande espírito de cooperação, unindo as comunidades e reforçando as especificidades; o que não excluiu as contradições e conflitos entre as etnias envolvidas no Movimento.

De posse, portanto, de novos conhecimentos e da valorização e auto-afirmação étnicas, os indígenas conquistaram um espaço de participação política no quadro nacional (no que se refere às possibilidades de reivindicações, articulações e discussões); o que, de certa forma, ampliou e facilitou a movimentação e a acomodação sociocultural, como também abriu novas possibilidades de vivências étnicas e sociais.

[...] os últimos anos assistiram a um fenômeno novo, e é sobre ele que devemos meditar: o surgimento de uma política indígena, isto é, não mais, ou apenas, uma 'política para os índios' (o que devemos fazer com nossos índios?), mas uma política dos índios para nós (o que podemos fazer com os brancos?) (VIVEIROS DE CASTRO apud TINOCO, 2000, p. 107).

Com a experiência proporcionada pelo Movimento, os indígenas criaram suas próprias organizações através da utilização dos instrumentos (transformados e reinterpretados em um novo contexto) fornecidos pela sociedade nacional. Fundaram importantes associações (na década de 80) como a UNIND (União das Nações Indígenas), e posteriormente a UNI, ambas surgiram como resposta aos anseios de consolidação e amadurecimento do Movimento. Com o passar dos anos a UNI foi desmembrada em coordenadorias regionais, inaugurando assim uma nova era dentro do Movimento, a saber, a da proliferação das associações locais, em seus mais diversos campos de atuação.

É importante ressaltar que o período ao qual estamos nos referindo não foi o único momento de resistência e reivindicação das populações indígenas. Ao longo da história, diferentes formas de lutas foram desenvolvidas diante de situações específicas. E foram essas lutas, travadas no campo das relações interétnicas, que proporcionaram, em certa medida, as bases históricas para a criação e consolidação do Movimento Indígena no Brasil.

- As organizações indígenas

Na década de 80 proliferaram por todo país – mais especificamente após a promulgação da Constituição Federal em 1988, que abriu a possibilidade das associações se constituírem como pessoas jurídicas – associações e organizações fundadas pelos próprios indígenas. Através dessas novas formas de representação e interação, os indígenas

passaram – através das mobilizações e formalizações – a reivindicar do Estado a aceleração das demarcações dos territórios e garantias assistenciais com relação à saúde e educação.

Além das mudanças constitucionais, outros fatores contribuíram para o desenvolvimento das organizações, tais como: o crescimento da participação de lideranças indígenas no Congresso Nacional, o crescimento dos debates com a sociedade civil sobre a questão indígena, o fortalecimento do Movimento com o apoio de organizações internacionais e a globalização das questões relativas ao meio-ambiente e direitos das minorias.

Quanto à estruturação e as formas de atuação as associações podem ser locais ou nacionais, vinculadas a uma só etnia ou a várias, ter um presidente ou uma comissão tribal, e podem atuar nas mais diversas áreas, ambiental, educacional, cultural e econômica. Algumas atuam na informalidade, outras possuem o formato burocrático das demais organizações existentes no país.

Os primeiros passos das associações indígenas foram dados no terreno das ações políticas reivindicatórias, defendidas pelo Movimento Indígena Nacional. Na virada dos anos 80/90, houve uma modificação com relação a essas organizações: de reivindicadoras das questões territoriais e assistenciais, a “etnicidade política”, as associações passaram a buscar – com a diminuição do diálogo/embate com o Estado, devido ao seu esvaziamento – parcerias com os órgãos internacionais e nacionais para a viabilização de projetos, esta seria a “etnicidade de resultados” (ALBERT, 2000).

Segundo Neves (2003), as organizações representam o amadurecimento do Movimento Indígena Nacional no tocante a apreensão de novos conhecimentos, alcance de objetivos e benefícios. Nesse sentido, as novas formas na busca de soluções para as questões indígenas através da viabilização de projetos (o que não exclui a luta pelos direitos



étnicos) não indicariam um enfraquecimento do Movimento, ao contrário, o enfoque em questões locais deve ser interpretado como “atomização” do Movimento; um novo caminho para o fortalecimento das etnias no Brasil.⁴

As discussões em torno do tema da organização indígena são uma constante nas áreas que envolvem as Ciências Humanas, em especial as Ciências Sociais. Questões como cidadania indígena, participação social, etnodesenvolvimento, afirmação étnica, política indigenista, educação diferenciada, entre outras, são levantadas e debatidas por diferentes profissionais. Na Antropologia, em específico, muitos estudos sobre as organizações indígenas tiveram como objetivos o conhecimento acadêmico e científico do fenômeno e a utilização desse conhecimento em prol da luta política das populações indígenas envolvidas.

Ramos (2001), destaca que as organizações representam a maior “novidade que o século XX trouxe a política interétnica”, na medida em que elas proporcionaram novas armas e novos instrumentos para o enfrentamento com o Estado na luta pela autonomia cultural, econômica e territorial das populações indígenas.

Peres (2003, p.37) – também abordando o tema – aponta que o associativismo indígena é uma “forma voluntária de engajamento, com diferentes níveis de adesão, baseada na livre decisão em assumir publicamente uma ancestralidade pré-colombiana ou pré-colonial, nos esforços altamente reflexivos de gestão da tradição e da identidade étnica num campo de produção da indianidade marcado por estratégias de politização da cultura e formação de alianças nas esferas públicas não-estatais globalizadas”.

Além do histórico e da importância das organizações e associações indígenas, alguns estudos têm focado as dificuldades encontradas no desenvolvimento destas no

⁴ No entanto, a questão da positividade da “atomização” do Movimento não é unânime, pois muitos acreditam que “atomização” implica numa perda da visibilidade e da atuação do Movimento em nível nacional.



Brasil, muitas delas relacionadas à intervenção do Estado. Desde a época da criação da UNI até os dias atuais muitas ações antiindígenas foram e continuam sendo empregadas, tais como: a desconsideração e/ou não aplicação de direitos adquiridos, atraso nas demarcações dos territórios, imposição de barreiras no desenvolvimento de alguns projetos das associações, entre tantas outras.

Além da imposição de barreiras concretas, o Estado tem ignorado o potencial das organizações como agentes e porta-vozes das reivindicações indígenas e

não há dúvida de que ele – o Estado – não só poderia como deveria contribuir para fortalecer o campo indígena (no sentido de campo político), inicialmente pelo reconhecimento de suas organizações para, posteriormente, empreender conversações com seus líderes para negociarem as normas pelas quais a interlocução entre o campo indígena e o campo indigenista poderia ser conduzida (OLIVEIRA, 2000, p.222).

Para o sucesso das negociações entre o Estado⁵, ONGs, e os povos indígenas Oliveira (Ibid., p. 226) ressalta, ainda, a necessidade da instauração de um novo tipo de “diálogo” – comunidade de comunicação entre índios e não índios – que não se pautar apenas pela lógica do discurso dominante, mas sim pela simetria entre os dois discursos, uma “nova normatividade”, “fruto da interação havida no interior da comunidade intercultural”. Contudo, diante das dificuldades de instauração de uma “nova normatividade”, a saída tem sido, segundo o autor, a apreensão, cada vez mais crescente, dos mecanismos do “mundo do branco”, o aprendizado dos “regulamentos” – como dizem os Terena .

Essa apreensão passa pelo conhecimento das normas burocráticas existentes nas organizações, um aprendizado nem sempre tranquilo, visto que muitas características (por

⁵ A questão do Estado dentro desse processo têm levado também à discussões constantes sobre a autonomia indígena no Brasil. Ou seja, de que forma as populações podem usufruir dessa autonomia sem que o Estado se ausente de questões pontuais com, por exemplo, as demarcações e assistências diferenciadas a saúde e educação.

exemplo, hierarquias com presidentes, secretários, tesoureiros) colidem ou entram em conflito com formas “tradicionais” próprias das sociedades indígenas.

Enfatizando essa questão, Paula (2000), ao estudar a “Dinâmica Faccional Xerente”, observou – entre outros aspectos que envolvem os processos sóciopolíticos – a fundação e o término da AIX (Associação Indígena Xerente). Segundo o autor, o insucesso da associação está vinculado às contradições que surgiram na tentativa de incorporar na estrutura burocrática (“verticalizada, com presidente e diretores”) à estrutura de divisões faccionais e as concepções nativas de autoridade Xerente. Ou seja, a continuidade da AIX estava vinculada a escolhas certas, a conexões políticas que possibilitassem a existência das várias facções Xerente.

A questão a ser resolvida era, então, como centralizar o processo de decisão política numa sociedade marcada justamente pela ausência de uma instância centralizada de poder decisório. As etapas de fundação, funcionamento, e término da AIX demonstraram de maneira clara a impossibilidade deste casamento (PAULA, 2000, p. 234).

Neste exemplo podemos observar a tentativa, por parte dos Xerente, da apropriação de elementos simbólicos e políticos produzidos fora da aldeia, apropriação que passou por traduções, reinterpretações e incorporações, em termos da cosmovisão e organização social daquela sociedade. Contudo, as contradições e os conflitos produzidos nesse processo não permitiram a continuidade da AIX nos termos propostos, foi preciso novas composições⁶.

Pozzobon (1996), ao comentar sobre as diferenças existentes entre as estratégias políticas de resistência empregadas por grupos indígenas do Rio Negro (os Baniwa, os Baré, os Maku, entre outras etnias), observou que as atitudes tomadas estão intimamente relacionadas com a forma como as sociedades se organizam. Para exemplificar ele fez uma

⁶ Paula apontou que novas associações começaram a ser criadas pelos Xerente (com o fim da AIX) mas com novos formatos, respeitando o modelo da divisão e benefícios de cada facção Xerente.

comparação entre algumas etnias (os Tariana, os Baniwa entre outros) que optam pela constituição de uma Federação (“um grupo de aldeias vizinhas forma uma comunidade, várias comunidades uma associação, o conjunto das associações forma uma federação”) e a forma como os Maku desenvolvem suas estratégias políticas.

Para os primeiros a existência de uma Federação, com toda a hierarquização e estratificação que ela exige, não entraria em choque com a forma como essas sociedades se organizam, no sentido de que elas já possuiriam os “espaços” para a vigência dos novos elementos:

[...] os índios do rio souberam se apropriar de uma hierarquia de origem ocidental – comunidades, associações, federação – porque já possuíam uma hierarquia autóctone. Eles já se dividiam em tribos, cada tribo sendo por sua vez segmentada em clãs estratificados. [...] Deste modo, por trás de uma organização administrativa aparentemente racional, moderna, os índios ribeirinhos recriaram a organização autóctone. E por meio deste sincretismo político eles passaram a resistir à violência dos garimpos e dos padrões do extrativismo. Após terem passado por mais de um século de exploração, após terem procurado disfarçar a identidade indígena adotando modos e usos dos brancos, estes índios reinventaram a organização política autóctone e restauraram a própria identidade cultural. (POZZOBON, 1996, p. 129).

Já os Maku, por não possuírem uma hierarquia clânica, não comportariam a existência de organizações nos moldes burocráticos, dessa forma procuram agir politicamente através da “dispersão na floresta”.

A fluidez das aldeias e a grande mobilidade espacial dos grupos familiares que integram essas aldeias proporcionam aos Maku uma forma diferente de resistir aos assédios da sociedade ocidental. Em vez de adotarem as instâncias político-administrativas dos movimentos sociais para oferecerem resistência, eles preferem desaparecer nas dobras do terreno. (Ibid., p. 129)

Na arena política das associações – com as negociações e reinterpretações da lógica burocrática na dinâmica das sociedades indígenas – os principais interlocutores e parceiros têm sido as ONGs nacionais e internacionais. Esse diálogo tem levado à grandes

conquistas, porém enfrentando algumas dificuldades, principalmente quando essas agências exigem das comunidades (tanto para financiar os projetos como para apoiar o Movimento) um modelo de índio “hiper-real” (RAMOS, 1995), puro, incorruptível, dotado de uma pureza única, o “guardião da floresta”, o eterno “bom selvagem”, ou quando desconhecem a dinâmica própria de cada etnia. Esse tipo de política tem representado não só o afastamento do índio concreto, como também tem conduzido muitas etnias a novas formas de subordinação e a perda de autonomia.

No entanto, por não estarem comprometidos com uma “pureza conceitual” do que é ser indígena, muitas etnias têm demonstrado grande criatividade no manejo dos critérios exigidos pelas agências, transformando essas barreiras em verdadeiras ferramentas na luta e organização étnicas. “Ou seja, os povos indígenas passam a se apropriar da caracterização do senso comum (presente na sociedade e algumas ONGs) e ‘com essa bagagem de pré-juízos e estereótipos’, eles têm efetuado algumas das façanhas políticas mais espetaculares do país” (RAMOS, 2001).⁷

Outro aspecto relevante nos estudos sobre as organizações é com relação à presença e atuação das lideranças indígenas. Segundo Matos (1997), os líderes possuem trajetórias semelhantes, no sentido de que obtêm experiências tanto do “mundo dos brancos” quanto das aldeias de origem. Munidos, portanto, da “tradição” e de alguns conhecimentos necessários para a articulação e diálogo entre culturas diferentes, os líderes levam à arena nacional e internacional as questões relativas às suas comunidades de origem. A definição de líder está

⁷ Aparecida Vilaça (2000) ressalta que alguns traços (como as pinturas ou utilização de plumárias- “o jeito branco de ser índio”) utilizados pelos indígenas em ambientes fora da aldeia (em reuniões públicas, manifestações, etc.) são possíveis não por uma imposição do Ocidente (que considera índio aquele que se pinta e usa alguns adereços) mas sim por uma característica dos povos ameríndios, de inscreverem suas identidades através dos corpos.



associada às experiências dos índios na interface entre o seu mundo cultural e o mundo dos “outros” brasileiros. É exigido do líder uma certa habilidade para transitar no universo dos “brancos”, principalmente nas suas instituições governamentais, em defesa dos interesses das suas comunidades no interior do Estado Nacional (MATOS, 1997, p. 7).

Segundo Gallois (2002), as lideranças – no caso os líderes Waiãpi – ensinam suas falas, suas reivindicações (a “fala dura”), através dos discursos políticos que são compostos por elementos da cosmologia e dos relatos históricos. Esses discursos apontam tanto para as características valorizadas de uma “cultura refletida” (como os conhecimentos adquiridos da natureza) quanto dos aspectos relacionados à exploração e extermínio empregado pelos “brancos”.

O interesse das falas “para fora” está em revelarem – muito mais que as formas de explicações “internas”, como a exegese mítica, a narrativa histórica ou o diálogo cerimonial entre chefes – o quadro das possíveis intervenções sobre o contato projetadas pelo grupo. Entre elas a oratória não é a parte menos importante, na medida em que visa redirecionar as relações sociais concretas da situação interétnica à qual os discursos se referem. Nesse sentido, a especificidade cultural dos discursos políticos estaria na forma como cada grupo constrói sua estratégia de intervenção, a partir de práticas e de representações próprias, relacionadas à sua história específica do contato com os brancos. (GALLOIS, 2002, p. 214)

As lideranças se definem como embaixadores de suas aldeias, representantes de seus respectivos povos. O relacionamento entre eles e suas comunidades passa tanto por uma expectativa (dos moradores da aldeia, ou da cidade como os Terena), às vezes exagerada de que os problemas serão solucionados, quanto de desconfiança quando algumas reivindicações não logram sucesso, ou quando a representatividade da liderança é questionada devido ao seu afastamento da comunidade ou queixas das chefias tradicionais. Com o desenvolvimento das organizações, as lideranças indígenas passaram a atuar mais no nível dos projetos locais do que nas reivindicações nacionais do Movimento

Indígena, isso não exclui que em alguns momentos elas possam estar articuladas em demandas conjuntas dos direitos étnicos no país⁸.

Atualmente, atuando junto com as lideranças existem outros indígenas (uma espécie de agentes) que sem grande visibilidade externa também atuam na constituição, desenvolvimento e divulgação – para suas comunidades – do Movimento e das organizações indígenas. Eles dominam os códigos necessários para o diálogo intercultural e legitimação étnica, e com isso articulam seus projetos e demandas.

Portanto, diante dos aspectos levantados até aqui, podemos constatar a relevância do tema das organizações indígenas para as Ciências Sociais justamente porque esse fenômeno vem introduzindo – nos últimos quinze anos – mudanças importantes e significativas dentro das sociedades indígenas, mudanças que vêm demandando novas direções e posicionamentos (sociais, políticos e econômicos) em contextos locais e globais. Nesse sentido, os estudos desses processos, que estão se constituindo, proporcionam uma visibilidade maior não só dos processos históricos que envolvem as transformações e dinâmicas introduzidas pelas organizações e associações, mas também dos caminhos que vêm sendo trilhados pelos indígenas na busca por uma nova política indigenista que os considere reais interlocutores e produtores de suas histórias.

- Revisão bibliográfica sobre os Terena

Os Terena pertencem à família do tronco lingüístico Aruak, constituem um dos sub-grupos Guaná e são conhecidos como provenientes das regiões abrangidas pelo Chaco

⁸ Essa modificação no foco de ação ou visibilidade nacional, está relacionada ao que já foi dito anteriormente sobre a diminuição do diálogo entre as etnias e o Estado, devido ao esvaziamento do mesmo.



(Paraguai, Argentina, Bolívia). No século XVIII, com a ocupação dos territórios pelos espanhóis, os Terena migraram para o sul do Mato Grosso.

Os primeiros relatos sobre a população Terena (ainda no Chaco) foram de missionários e viajantes, mas poucas informações, se compararmos com outras etnias:

E essa falta de dados sobre os Terena, nesse período, explica-se por um depoimento de Castelnau (1845) segundo o qual, até então, aqueles índios haviam mantido poucas relações com os brancos, e acrescenta: é uma nação guerreira que conserva em toda integridade os costumes dos seus antepassados. (OLIVEIRA, 1976a, p. 23)

No século XIX, com os Terena já em território sul mato-grossense, surgem os primeiros cronistas preocupados em retratar a organização dessa população, são eles: Castelnau, Taunay e J. Bach. Contudo as informações oferecidas ainda são poucas e esparsas. As melhores contribuições começam com o missionário protestante Alexander Rattray-Hay, que vivendo na aldeia Bananal, entre os anos de 1917 e 1920, recolheu dados importantes para a compreensão das comunidades Terena.

A medida em que as frentes de expansão definiam novas 'fronteiras da civilização', estudos de mudança cultural passaram a orientar as pesquisas de campo em sociedades indígenas (CARVALHO, F., 1996, p. 11). Os Terena ofereciam um quadro interessante para essas análises, visto que o estado do Mato Grosso (como veremos adiante), a partir da década de 30, começava a se expandir economicamente, influenciando diretamente a organização das aldeias na região.

Fernando Altenfelder Silva (1949) escreveu, sob essa perspectiva, a "*Mudança Cultural dos Terena*". Neste trabalho procurou demonstrar as principais mudanças ocorridas entre eles, devido ao incremento econômico na região, a influência do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e das missões religiosas. Este último ponto, recebeu uma atenção maior do antropólogo.



O antropólogo Kalervo Oberg ([1949]1990) também sistematizou dados referentes às comunidades Terena. Recapitulou fragmentos de viajantes e missionários sobre a vida dos Terena na época do Chaco e juntamente com os dados colhidos no seu trabalho de campo, publicou *"The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil"*. Esta obra contém informações gerais sobre organização social, economia, religião, festas, jogos e as principais transformações ocorridas pós-contato.

Roberto Cardoso de Oliveira vem logo em seguida, realizando um extensivo trabalho de campo nas aldeias e posteriormente em algumas cidades no sul do Mato Grosso. Na sua obra *"O processo de assimilação dos Terena"* (1960) reeditado posteriormente em 1976 sob o título *"Do índio ao Bugre - o processo de assimilação dos Terena"*, Oliveira demonstrou as principais modificações culturais, devido ao processo de assimilação dos indígenas a sociedade nacional.

Com *"Urbanização e Tribalismo"* (1968) Oliveira ressaltou a trajetória e a integração das famílias Terena no meio urbano. Através da formulação de teorias sobre o contato interétnico, Oliveira criticou alguns estudos sobre o tema das mudanças culturais vigentes na época (principalmente na escola americana), e propôs o conceito de fricção interétnica para explicar o processo que culmina nas transformações dos grupos:

Chamamos 'fricção interétnica' o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções totais, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. Entretanto, essa situação pode apresentar as mais variadas configurações, todas elas definidas pelas características acima mencionadas (OLIVEIRA, 1976b, p. 13)

Com esse conceito o autor introduz – nas obras *"A Sociologia do Brasil Indígena"*



(1972), *"Identidade, Etnia e Estrutura Social"* (1976) – a questão da identidade étnica como ponto fundamental para a resistência e sobrevivência das populações indígenas.

Edson Diniz e Edgar de Assis Carvalho estudaram os Terena que residem nas reservas indígenas do estado de São Paulo, mais especificamente a reserva de Araribá próxima ao município de Bauru, onde moram, também, índios Guarani, Krenak e Kaingang. No trabalho de Diniz - *"Uma Reserva Indígena no Centro-Oeste Paulista: aspectos das Relações Interétnicas e Intertribais"* (1978) – estão presentes vários aspectos da reserva e das etnias Terena e Guarani; na obra de Assis Carvalho – *"A Alternativa dos Vencidos- Índios Terena no Estado de São Paulo"* (1979) – a ênfase está no modo de produção Terena, destacando as atividades econômicas "com o intuito de mostrar como se dá a incorporação dos grupos tribais à sociedade capitalista, incorporação esta que, como transparece no trabalho, parece ser a única alternativa admitida então pelo autor para esse grupo étnico, denominado vencido" (CARVALHO, F., 1996, p. 18).

A antropóloga Fernanda Carvalho realizou trabalho de campo junto aos Terena da reserva Taunay/Ipegue, etnografando, principalmente, a religiosidade e as práticas de cura, resultando na Dissertação de Mestrado (defendida na USP): *"Koixomuneti e outros curadores: Xamanismo e Práticas de Cura entre os Terena"* (1996). Também destacando a religiosidade Terena – mais especificamente as discussões que envolvem o fenômeno do pentecostalismo entre os Terena – destacamos a Dissertação de Mestrado (defendida na PUC) de Grazielle Açcolini *"Terena: adoção de um novo mito"* (1996), e a Dissertação de Mestrado (defendida na UFMS) de Noêmia dos Santos Pereira Moura *"Uniedas: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)"* (2001).

Sobre os Terena no meio urbano destacamos as obras de Yara Penteado (1980) *"A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina."*, e a



dissertação de mestrado do educador José Resina *“Da aldeia do campo para a aldeia da cidade: implicações socio-econômicas e educacionais no êxodo dos índios Terena para Campo Grande/MS (1997).*

Destacamos também o livro *“Bibliografia Crítica dos Povos Aruák do Mato Grosso do Sul e do Grande Chaco”* (2001), organizado por Sílvia M. S. Carvalho, Fernanda Carvalho e Maria Cristina Galan. Neste livro podemos encontrar diferentes tipos de referências sobre fontes (referências bibliográficas, relatórios, livros de correspondências, referência de micro filmes, entre outros) relativas aos povos Aruák, entre eles os Terena.

Podemos perceber que nas décadas passadas não foram muitos os antropólogos que tiveram interesse em retratar a vida das populações Terena. Darcy Ribeiro (reservando, uma pequena parte de sua obra – *“Os Índios e a Civilização”* (1957), para os Terena) disse que tal desinteresse se deve ao fato de que “índios, assim, tão pouco indígenas, fogem ao interesse do etnólogo clássico, interessado precisamente naqueles grupos intocados que melhor conservam as singularidades da cultura tradicional.” (RIBEIRO apud CARVALHO, F., p.18).

Oliveira Filho (1998) nos dá uma pista para este procedimento. Para ele, as etnias tidas como de pouca expressividade cultural não foram devidamente estudadas justamente porque os etnólogos buscavam a pureza das manifestações culturais, buscavam o “Outro” mais distante, o mais exótico. Este problema podemos encontrar com relação as pesquisas sobre os Terena.

Segundo o autor, estes estudos, quando existiam, eram sempre enfocados sobre a temática da aculturação, classificando os indígenas sob o adjetivo de “mestiçados”. O autor encontra uma explicação através de uma metáfora de Levi-Strauss, em que o antropólogo é caracterizado como o “astrônomo das ciências sociais” e, nesse sentido, cabe a ele

descobrir os significados para as configurações “muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador”(LEVI-STRAUSS apud OLIVEIRA FILHO, 1998, s.p.)

“Esquadrinhando os céus, o astrônomo lembra o viajante/etnógrafo de que nos fala Dégérando, cujas viagens no espaço correspondem também a enormes deslocamentos no tempo, explorando o passado e cruzando diferentes eras.” (FABIAN apud OLIVEIRA FILHO, 1998, s.p.).

Essa metáfora, na realidade, congrega pressupostos metodológicos, compartilhados por vários etnólogos que estudaram as populações indígenas da América do Sul. Com base nesses princípios seria quase inviável estudar, por exemplo, as populações do nordeste:

Se é a distintividade cultural que possibilita o distanciamento e a objetividade, instaurando a não contemporaneidade entre o nativo e o etnólogo, como é possível proceder com as culturas indígenas do Nordeste, que não se apresentam como entidades descontínuas e discretas? (Ibidem.)

Para que o método pudesse ser colocado em prática nos termos descritos, seria necessário que a observação dos índios tivesse acontecido logo após os primeiros contatos, mas a disciplina ainda não existia.

O autor ressalta que os estudos desenvolvidos sob essa ótica propiciaram importantes avanços na Antropologia, mas, em contrapartida, bloquearam as possibilidades de pesquisas consistentes sobre comunidades que não se encaixavam nesse padrão. No entanto, as barreiras foram rompidas com os novos cenários étnicos e os estudos críticos sobre as reinvenções culturais. Surge o interesse pelos chamados “índios misturados”.

Portanto, tem crescido em diversas Universidades do país pesquisas em torno dos Terena residentes nas aldeias e cidades. É importante e significativo ressaltar que existem também pesquisas sendo desenvolvidas pelos próprios Terena – hoje estudantes das

Universidades no MS e outros Estados – o que abre caminho para novas visões, interpretações e diálogos, daqueles que sempre foram os “Outros” por nós pesquisados.

A Dissertação será dividida em três capítulos. O primeiro se refere aos aspectos da cosmologia, organização cultural, e a história específica dos Terena – em termos de contato, tutela, migrações. O segundo capítulo aponta os inúmeros aspectos que envolvem a inserção dos Terena no espaço urbano. Todos esses aspectos, que serão ressaltados, condicionam e direcionam a dinâmica das associações e organizações Terena. O terceiro capítulo apontará a dinâmica propriamente das organizações indígenas e dos parceiros envolvidos no processo, através da descrição das atividades das organizações, dos discursos produzidos por aqueles que participam das mesmas, como também das interpretações e incorporações que os Terena empreendem através do associativismo.



CAPÍTULO I



1. Organização Cultural dos Terena

As bibliografias a respeito dos Terena são comparativamente menores com relação às bibliografias referentes às outras etnias Guaná/Chané (Kinikinau, Exoaladi e Layana). Apesar do século XVIII ser considerado a idade de ouro da literatura sobre o Chaco, poucas referências são feitas aos Terena. É a partir de 1844-45, com Castelnau, que veremos uma literatura mais sistematizada sobre o grupo. (OLIVEIRA, 1976a)

Dada as dificuldades em se retratar um quadro geral sobre a organização cultural Terena, os aspectos que aqui serão apontados são aqueles considerados relevantes para a compreensão da tradição Guaná e que se encontram mais bem documentados pelos cronistas da época. Destacaremos alguns pontos da organização social e do processo de estratificação, bem como aspectos da vida cerimonial que foram etnografados.

A organização social demonstrada pelos cronistas apontam que as famílias Terena formavam uma unidade econômica e cooperativa (especificamente agrícola), na qual as tarefas como preparo do solo, caça e fabricações de instrumentos cabiam aos homens, enquanto que o plantio, a colheita, a cozinha e a tecelagem eram funções das mulheres. As habitações eram compostas por famílias extensas: marido, mulher, filhas e filhos solteiros, genros e netos. As habitações (Ovokúti) ficavam ao redor de uma praça central (Nónevokúti):

Na aldeia havia cerca de 100 a 120 casas unidas umas as outras. Eram longas cabanas formando um círculo em torno de uma grande praça. Parecem grandes ranchos cobertos com imensos tetos de galhos de palmeiras (CASTELNAU apud OBERG, 1990, p. 26).

Os Terena se dividiam em duas metades endogâmicas e simétricas em suas relações: a Sukirikionó e a Xumonó. A divisão tornava-se mais visível, segundo etnólogos como Oberg e Altenfelder Silva, durante a época das colheitas, quando ocorriam festividades

como o Oheokoti onde as duas metades assumiam comportamentos diferentes: os Xumonó mostravam-se brincalhões e provocativos, e os Sukirikionó, tranqüilos, não revidavam às brincadeiras dos primeiros.

Sobre a origem das metades existem diferentes versões – a do missionário Rattray-Hay e as dos antropólogos Hebert Baldus, Castelnau, Altenfelder Silva e Roberto Cardoso de Oliveira – entre outras. Todas, no entanto, coincidem em um ponto: no da existência do mito do herói civilizador Yurikoyuvakái. Este herói, caracterizado como o provedor do fogo e de alguns utensílios, foi dividido com uma foice após uma discussão com sua irmã Livéchechevéna (em outras versões a mãe), dando origem a duas personalidades distintas (em outras versões dois irmãos gêmeos). Grande parte desses autores demonstraram que a metade Xumonó era mais forte – mas somente nos períodos de festas – que a metade Sukirikionó:⁹

Na vida cotidiana, os membros das metades não se distinguiam uns dos outros por sua aparência, nem moravam em locais separados. Durante as cerimônias, porém, havia mudança radical: os “bravos” (Xumonó) tinham o direito de pregar peças bastante pesadas aos membros da outra metade, que os brandos Sukirikionó deviam suportar com humildade, sem zangar-se, podendo reagir apenas com gracejos e pilhérias. Tais liberdades, no entanto, eram restritas rigorosamente ao período de cerimônias Oheokoti, na época da colheita; fora disso as metades tinham posição igual (ZERRIES, 1963, p. 108).

As metades também desempenhavam um grande papel na regulamentação da vida social, especificamente na regulamentação do matrimônio, os casamentos eram feitos dentro das próprias metades. Cada uma das metades se dividiam ainda em três camadas, também endogâmicas, a saber:

- Naati ou Naati-Atxé, representava os caciques e sua parentela.

⁹ Alguns Terena nos disseram que não existe superioridade de uma metade sobre a outra, nem mesmo durante as festas, pois geralmente a “luta” na dança do bate pau termina empatada.

- Waherê-Txané ou Maxati-Txané, representava os homens comuns ou o povo;
- Kauti, representava os cativos obtidos na guerra.

Para cada metade existia um cacique Naati-Atxé, e a transmissão desses cargos ocorria (se o cacique viesse a falecer) de forma hereditária dentro da camada dos Naati, na festa do Timé. Os Waherê-Txané constituíam a maior parte da aldeia, “a gente comum”; também não permitiam o casamento fora de seu grupo. A camada Kauti foi incorporada posteriormente na estrutura Guaná, compondo-se de, em sua maioria, crianças obtidas em expedições e conflitos com outras etnias. A captura visava muito mais o prestígio do que o aliciamento para trabalhos agrícolas; o fato de serem crianças e crescerem junto aos Terena facilitava a integração e a participação (dos cativos) nas demais atividades desenvolvidas na aldeia.

Segundo alguns autores, a incorporação da camada Kauti (e das demais estratificações) deveu-se ao processo de interação intertribal entre os Terena e os Guaikuru (que possuíam em sua estrutura a camada dos cativos). Apesar de muitos cronistas na época classificarem os Terena como escravos dos Guaikuru, a relação estabelecida entre eles era, também, de alianças: de um lado os Terena forneciam produtos agrícolas – o que não era sacrifício dado às atividades permanentes de plantio – e os Guaikuru – com amplos domínios adquiridos durante confrontos em algumas regiões do Chaco – forneciam ferramentas, cavalos e proteção contra possíveis ataques. Alguns autores chegam a mencionar que da mesma forma como os Terena agiram com os Guaikuru (ou seja,

buscando antes alianças do que uma luta direta, perpetuando assim suas comunidades) agiram com os primeiros colonos.

Como já mencionamos, a estratificação entre as camadas impossibilitava a mobilidade e os casamentos entre estratos diferentes, contudo, essa endogamia poderia se reverter e se modificar quando um Terena (Naati, Waherê ou Kauti), conseguindo obter sucesso em uma batalha, ganhava o título de Xuna-Xati (matador, guerreiro). Essa “condecoração” proporcionava ao guerreiro o direito de escolher sua esposa em qualquer uma das camadas, além da ascensão à camada superior e a obtenção de maior prestígio na comunidade:

O Xuna-Xati detinha um status elevado na aldeia, bebia antes dos outros em todas as cerimônias e trazia um berrante de chifre como símbolo de sua posição social. Além disso, ele usava uma camisa de pele de onça e um cocar de penas de papagaio. O chefe guerreiro tinha uma autoridade considerável sobre os guerreiros, tanto nas expedições guerreiras, quanto nos treinos. O cargo do chefe guerreiro não era hereditário, era sempre escolhido entre guerreiros proeminentes, na base do mérito - ele devia ter matado ao menos um inimigo e ter se distinguido de outra maneira como líder e homem de coragem (OBERG, 1948, p. 283)

Carvalho E. (1979) chega a mencionar que o Xuna-Xati seria mais um estrato dentro da organização Terena:

Ainda que os shuna-asheti fossem caracterizados pela diferenciação étnica e social, sua identificação enquanto estrato se tornou maior principalmente após o rompimento da subordinação aos Mbayá/Guaicuru, quando a orientação socioeconômica Terena passou a girar em torno de seus próprios líderes guerreiros, e o poder dos chefes das metades assumiu importância residual. Nesse sentido, achamos mais adequado considerar os shuna-asheti como um estrato distinto dos demais e, portanto, a estrutura social Terena como quadripartida. (CARVALHO E., 1979, p.39)

Outro personagem fundamental para a compreensão da cosmologia Terena é o Koixomuneti. Além de invocar os espíritos pedindo proteção e cura, o xamã é o

protagonista de festas religiosas de grande mobilização e importância, como o Oheokoti – festa que ocorria sempre quando as Plêiades atingiam seu ponto máximo no céu, entre abril e maio¹⁰.

Castelnau presenciou uma dessas festas em maio de 1845 e constatou que a participação da comunidade era intensa, todos trabalhavam na colheita e preparo dos alimentos, na busca do mel para fazer o “licor espiritual”, na confecção dos adereços utilizados nas danças, etc. Os Koixomuneti dirigiam as festas, escolhiam aqueles que iriam dançar e tocar, como também as comidas que seriam servidas. Durante vários dias todos se mobilizavam em torno dos xamãs, que tanto intercediam pelos espíritos dos mortos como pelas colheitas.

Durante o ritual as metades Sukirikionó e Xumonó escolhiam representantes para se confrontarem numa dança conhecida como Bate-Pau ou dança da Ema. Essa dança demonstrava claramente as diferenças entre as duas camadas: os Xumonó provocavam e os Sukirikionó deveriam aceitar a provocação, de uma forma pacífica. Ao final os Koixomuneti declaravam empate na luta entre as duas metades, apesar da aparente superioridade e força do representante Xumonó.

Oliveira, ao falar sobre as festividades, dizia que estas eram de vital importância para a comunidade Terena, pois além de sua “função manifesta” elas manteriam, de uma certa forma, a solidariedade tribal e fortaleceria a consciência de grupo.

1.1 O Mito do Herói Nômade

¹⁰ Plêiades é o nome dado ao aparecimento da constelação das sete estrelas, quando estas atingem seu ponto máximo no céu.



Pesquisas feitas entre diversos povos de língua Aruak do noroeste da Amazônia revelam a existência de uma complexa tradição migratória presente no mito do herói Kuwai. Segundo a tradição oral, Kuwai foi um personagem, dos tempos míticos, que tinha a função de viajar (partindo da Amazônia e retornando no final) para várias regiões do mundo conhecido, levando a música de sua flauta sagrada para as outras tribos.

O contador dessa tradição nomeia os lugares percorridos por Kuwai, lugares como as regiões andinas à oeste da foz do Rio Negro, “partes dos Solimões ao sul e sudeste até a foz do Orinoco e a costa Atlântica ao norte e nordeste” (WRIGHT, 1998, p. 258). Tudo leva a crer que essas viagens correspondem aos territórios históricos dos diversos povos Aruak.

Os lugares mencionados são tão distantes e rotas de migrações tão características dos Aruak que não há possibilidade de que esses conhecimentos tenham sido adquiridos pós-contato (WRIGHT, 1998, p. 259).

Podemos perceber que certos aspectos apontam para uma tradição nômade entre os povos Aruak, o que é um elemento a mais na compreensão dos aspectos da cosmologia Terena.

É importante ressaltar que esse mito não é encontrado na tradição oral dos Terena, o que não nos impede (com os devidos cuidados) de fazer algumas analogias entre eles e os povos do noroeste da Amazônia, pois além de pertencerem ao mesmo tronco lingüístico são provenientes do mesmo território. É possível que em algum momento esse mito tenha existido entre os Terena, contudo, não podemos confirmar devido à falta de dados mais antigos sobre os Terena no Chaco.

O importante desse mito é demonstrar a tradução de um fato histórico (que são as migrações) em um fato mítico, e nesse sentido, podemos dizer que o nomadismo (em sua

dupla face) esteve presente nos povos de língua Aruak, o que pode ter auxiliado nas migrações pós-contato.

Após apontarmos os aspectos gerais da cosmologia e organização social Terena (elementos fundamentais para a compreensão da forma como as associações são dinamizadas, incorporadas e traduzidas por eles) demonstraremos as situações históricas (OLIVEIRA FILHO, 1999) vividas através do processo migratório, relações com o Estado, formação das aldeias e inserção na cidade.

2. Deslocamentos históricos

Estudos apontam¹¹ que homens pré-históricos habitaram, há aproximadamente 11 mil anos, a região do que é hoje o estado do Mato Grosso do Sul. Estes grupos seriam provavelmente originários das levas que vieram do norte e do ocidente e depois do sul do continente sul-americano, sempre guiados pelos cursos fluviais (FERNANDES JÚNIOR, 1997, p. 16). Segundo Souza (1973), pelo menos quatro grandes famílias povoaram o território sul-americano, “oriundos de territórios asiáticos Nortes-orientais e malaio-polinésios, seriam elas: as do Caribe; as do Gê; as do Aruak e as do Tupi-Guarani” (FERNANDES JUNIOR, 1997).

Os Terena, remanescentes da família Aruak, são conhecidos como provenientes do Chaco Paraguaio, região que abrange territórios da Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil. Segundo alguns autores certas características da cultura Aruak (aspectos lingüísticos, enterros em urnas, etc.) encontram-se presentes também em outras famílias lingüísticas de outros territórios fora do Chaco, como a Venezuela e a Colômbia.

¹¹ MARTINS, G. R. *Breve painel etnohistórico do Mato Grosso do Sul*. Universidade Federal de MS – FNDE. Campo Grande, 1992.



A difusão de certos elementos culturais foi possível graças a grande mobilidade dos povos indígenas naquele momento. Dentre os principais fatores que convergiam para essa movimentação, no caso Aruak, estavam: a busca de terras propícias ao plantio (dado à característica agrícola desses povos e a pouca fertilidade das terras chaquenhass) e o intercâmbio de bens “sobretudo no que diz respeito às famosas lâminas de metal de proveniência incaica e que se tornaram conhecidas antes de os europeus ouvirem falar no Eldorado” (CARVALHO, S., 1998, p. 459).

A partir do século XVI iniciou-se a penetração espanhola em terras chaquenhass à procura de riquezas. Muitas foram às expedições de reconhecimentos, sempre marcadas por um forte genocídio:

Naturalmente a conquista provocou violentas pressões sobre toda região, determinando grande movimentação de povos indígenas, levando a seu decréscimo e ao extermínio de tribos marginaiss à área chaquenha (Ibid, p. 462).

Os Terena que sempre realizaram deslocamentos ao longo de sua história, povos nômades por tradição, perceberam-se acuados diante das invasões espanholas que, de certa forma, colocavam barreiras em suas locomoções pela região do Chaco. Com isso começaram a descer o rio Paraguai (século XVIII) em direção ao Sul do Mato Grosso.

2.1 Os Terena no Mato Grosso do Sul

A migração mais expressiva da população Guaná para as terras do MS teria ocorrido em meados do século XVIII, mais precisamente em 1767, “momento em que os franciscanos substituíam as missões jesuítass”. Nessa época pequenas ondas pastoris começavam a ocupar a região, “até então apenas as bandeiras haviam penetrado naquele

território, ou para prear índios ou para atravessar a região rumo ao lendário império incaico” (OLIVEIRA, 1976a, p. 55).

Somente no século de XIX, após a guerra do Paraguai (1869), se iniciaria, de fato, um processo de ocupação, pois muitos soldados desmobilizados naquelas áreas não voltaram para suas terras de origem:

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, porquanto determinou o engajamento dessas populações a uma economia de caráter escravista. A esse período referem-se os Terena modernos como ao tempo do cativo (Ibid, p. 57).

Na medida em que eram espoliados de suas terras por aqueles que resolveram ocupar a região retirando do caminho qualquer “empecilho”, ou mesmo pelo governo do estado que doou terras para garantir as novas fronteiras os Terena expandiam-se pelas fazendas que estavam surgindo (não raro absorvidos como mão-de-obra cativa) e por outros territórios Sul mato-grossenses.

Vale ressaltar que os Terenã foram os últimos indígenas a entrarem na guerra do Paraguai, e ainda sim só o fizeram, pois, viram-se acuados diante dos conflitos que já adentravam os limites de suas aldeias. Apesar de manterem, até esse momento, pouco contato com a sociedade nacional, os Terena buscaram alianças e se comprometeram a participar do conflito com a condição de que teriam suas terras garantidas, o que de fato não ocorreu.

As famílias que não foram absorvidas pelas fazendas da região saíram em busca de outras terras propícias ao plantio e a constituição de novas aldeias. Evidente que essa nova expansão não foi fácil, visto que os fazendeiros procuravam a todo custo assegurar todas as



terras que lhes fossem possíveis alcançar, como também não era fácil a reconstrução e reorganização de novas aldeias.

Essa situação perdurou até 1904, momento em que o Marechal Cândido Rondon passava pelas terras do Mato Grosso construindo as linhas telegráficas. Na época Rondon constatou as dificuldades enfrentadas pela comunidade Terena e através de sua intervenção nas câmaras municipais algumas reservas foram criadas e muitos indígenas foram libertos da situação em que se encontravam. Em 1910, sob a direção do então Serviço de Proteção aos Índios, Rondon deu continuidade ao processo de demarcação das terras indígenas, reagrupando muitas comunidades que estavam dispersas.

É importante ressaltar que o SPI “foi produto do positivismo e liberalismo, embora motivado pela emoção nacional. Em nenhum momento chegou a renovar as propostas do Apostolado Positivista para os índios, nem os tratou como nações soberanas. Via o índio como um ser digno de conviver na comunhão nacional, embora inferior culturalmente. Era dever do Estado dar-lhe condições de evoluir lentamente de um estágio superior, para daí se integrar a nação. Para tanto deveria demarcar suas terras, protegê-las de invasores e usurpadores em potencial, defender os índios da esperteza dos brasileiros, especialmente dos comerciantes e mascates que os exploravam, ensinar-lhes técnicas de cultivo e de administração de seus bens, e socorrê-los em suas doenças. Os índios autônomos, chamados de arredios, seriam pacificados, caso fossem bravios, à custa, se necessário, do próprio sacrifício dos servidores dos órgãos, que nunca deveriam usar da força ou de armas. Os mais integrados já poderiam aprender ofícios mecânicos e ser educados formalmente” (GOMES, 1991, p. 85).

A atuação de Rondon e sua comissão foram de vital importância para as comunidades Terena; provavelmente, sem essa ação o número de indígenas e reservas



seriam menores e as complicações maiores. Mas, apesar dos benefícios conseguidos, a política indigenista desenvolvida na época queria a todo custo integrar o índio à sociedade nacional: as aldeias eram demarcadas próximas aos centros urbanos, o que implicava em inúmeros problemas para a continuidade das aldeias.

As áreas demarcadas, além de estarem próximas às cidades que começavam a surgir (devido ao incremento econômico proporcionado pela construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil –NOB) eram sempre muito pequenas, principalmente diante de um número cada vez mais crescente de índios Terena.

2.2 A Situação de Reserva

Como dissemos acima, várias reservas foram criadas com o intuito de atrair os Terena dispersos e assegurar suas terras. Para cada reserva foi criado um posto indígena, sob a direção do SPI. O encarregado pelo posto tinha como função zelar pelos indígenas e pelas relações destes com a sociedade nacional.

Os encarregados dos Postos (com algumas exceções) também exerciam papéis de controladores da economia interna, pois aliciavam os indígenas para o trabalho em suas terras – com a desculpa de que assim estariam colaborando para que os Terena aprendessem a trabalhar (com o arado de tração animal ou humana) em suas próprias roças – dando em troca alguns alimentos e o lucro obtido não era revertido para a comunidade.

Portanto, pouco incentivo era dado à produção indígena, apenas algumas sementes eram distribuídas como também poucas reses; com relação ao extrativismo, o encarregado do posto formava equipes para a extração da madeira e da casca de angico, comprando a produção dos indígenas no final de cada trabalho:



Os encarregados de Postos agem, assim, como se os índios não fossem donos de sua terra, pagando preços vis pela produção, iguais aos que são pagos na região a trabalhadores, alienando-se claramente os direitos de proprietários que os Terena têm como coletividade sobre suas terras (OLIVEIRA, 1968, p. 53).

Os Terena que não conseguiam garantir a subsistência familiar, através do plantio em pequenas roças, procuravam fora das reservas trabalhos que pudessem complementar a renda. Viajavam por períodos curtos trabalhando na extração de madeiras e na agricultura em algumas fazendas.

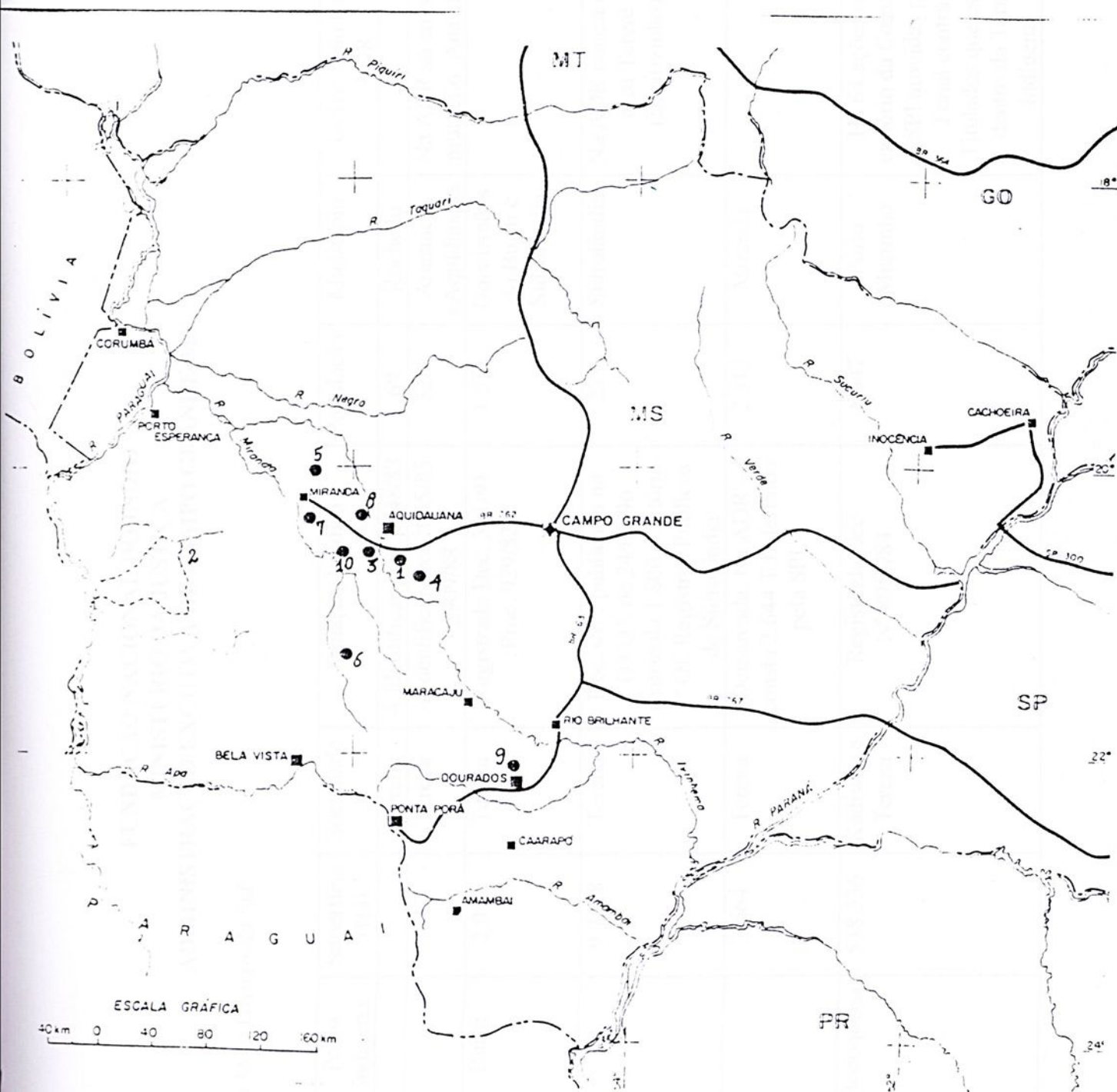
O recrutamento dos Terena para o trabalho externo ocorria de três maneiras: através das relações de compadrio entre patrão e empregado, ou seja, ambos já se conheciam e com isso estabeleciam seus acordos; através da mediação do encarregado do posto que realizava os contatos e disponibilizava os indígenas; e, por fim, o recrutamento ocorria por meio da mediação entre a comunidade e os empregadores, sem a interferência dos funcionários do SPI.

As reservas que estavam mais próximas das cidades eram aquelas que possuíam chances maiores com relação aos trabalhos buscados, pois, a proximidade com os centros urbanos facilitava o contato com os empregadores e conseqüentemente o agenciamento. Diante disso, muitos Terena migraram para essas reservas buscando melhores condições de vida.

Os trabalhos encontrados não proporcionavam aos Terena um retorno financeiro satisfatório e, além de receberem pouco, eram muitos aqueles que acabavam devendo aos seus patrões, pois estes superfaturavam os alimentos e outros produtos consumidos pelos indígenas durante o período de trabalho.



Áreas Terena em Mato Grosso do Sul



Legenda:

1. Limão Verde
2. Kadiweu*
3. Aldeinha
4. Buriti
5. Cachoeirinha

6. Nioaque
7. Pilade Rebuá
8. Taunay/Ipegue
9. Dourados**
10. Lalima

* Nesta reserva encontram-se as aldeias Bodoquena e São João, onde há população terena.
 ** Nesta área além dos Terena, vivem os Guaraní, que são em maior número.

Fonte: Carvalho, F. (1996)

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA DE CAMPO GRANDE-MS

- Áreas indígenas do estado do Mato Grosso do Sul

Terra Indígena	Aldeia Local	Posto indígena	Superfície (Há)	Sociedade	Situação Jurídica	População	Município	Observação lista ADR
Água Limpa				Terena	A identificar proc.3048/83	69	Rochedo	
Aldeinha			4.17	Terena	A identificar proc. 045/85 2909/88	328	Anastácio e Aquidauana	Na ADR só consta o município Anastácio
Buriti	Buriti Córrego do Meio Água Azul	Buriti	2.090	Terena	Registrada Dec. 301/91 Proc. 929/82	1.578	Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia	
Buritizinho	Tereré		9.7428	Terena	Dec. s/nº, publicado no D.O.U. de 24/05/96 matrícula 1.800, Cartório 1º Of. Registros Públicos de Sidrolândia	233	Sidrolândia	Na ADR consta com área Tereré (Buritizinho)
Cachoeirinha	Cachoeirinha Argola Babaçu Morrinho		2.664	Terena	Demarcada: Na ADR – consta 2.644 T.I. definida pela SPI.	2.312	Miranda	
Kadiwéu	Bodoquena São João oito Baia Tomázia	Bodoquena	538.536	Kadiwéu e Terena	Registrada Dec. Nº 8957/84	1.047	Porto Murtinho	Há 64 ações no cartório da Comarca e SPI movidas pela Funai contra Titulados que estão dentro da Terra Indígena

Lalima		Lalima	3.000	Terena	Demarcada e Registrada	1.007	Miranda	Terra Indígena definida pelo SPI
Limão Verde	Limão verde e Córrego Seco		1.973	Terena	Registrada Dec. 795/28 Proc.1059/92 –3250/70	1.456	Aquidauana	Área pequena para nº de habitantes. Há proposta de revisão de limites que esbarra em títulos e ocupação por brancos
Nioaque	Brejão Taboquinha		3.029	Terena	Registrada Dec. 307/91 Proc.1059/92 –739/90	953	Nioaque	
Pilade Rebuá	Moreira e Passarinho		208	Terena	Registrada Dec. 299/9 Proc. 864/82 –3779/81	1.850	Miranda	Área pequena para nº de habitantes
Taunay Ipegue	Banana Morrinho Água Branca Jaraguá Imbirussú Colônia Nova Ipegue	Taunay Ipegue	6.461	Terena	Registrada Dec. 276/91 proc. 1147/82 –289/85	4.000	Aquidauana	
						15.030		

Além desses problemas os Postos indígenas enfrentavam outros como a falta de capital para investir na produção da reserva como um todo e a escassez de enfermeiros e professores para atuarem na área.

3. Transformações e traduções Terena

Como já havíamos dito, a tradição não é algo dado, posto, mas sim “algo que é constantemente reinventado, na base do que já existe, mas também dialogando com o contexto” (CARNEIRO DA CUNHA, 1998). Nesse sentido, a “cultura” Terena, diante dos acontecimentos históricos, foi sendo reinventada e recomposta por novos significados.

Alguns autores destacaram as transformações que envolveram a sociedade Terena diante dos novos elementos. Vejamos.

Uma das primeiras modificações observadas foi com relação às moradias. Através da intervenção do SPI, que queria dar “um aspecto mais civilizado a aldeia” (OLIVEIRA, 1968, p. 81), os Terena passaram a construir casas separadas e reagrupá-las em grandes quarteirões com ranchos e quintais. Essa nova forma de habitação substituiu a tradicional organização Terena em casas comunais de famílias extensas (pais, filhos, tios, avós) pela família elementar composta (salvo algumas exceções) por pais e filhos.

Segundo Oliveira (1968), com esse arranjo espacial a gerontocracia enfraqueceu diante da constituição dos pequenos grupos domésticos de duas gerações, ou seja, os velhos perderam um pouco do controle e da liderança que tinham no cotidiano de suas famílias.

O autor observou, também, que os grupos domésticos apresentavam cisões constantes motivadas: pela migração individual ou conjugal, a separação ou divórcio, o

falecimento e o casamento de algum membro; este último considerado o fator principal de cisão.

No início do capítulo mencionamos que a chefia entre os Terena era transmitida dentro da camada Naati de pai para filho (ou parentela) no evento denominado Timé. Com as migrações e divisões de aldeias, a chefia passou a ser transmitida e escolhida pelo chefe do posto e por alguns membros da reserva. Com essa nova situação muitos grupos passaram a disputar a liderança, gerando conflitos e dissabores; em última instância quem tomava as decisões nas questões envolvendo a chefia tribal era o encarregado do SPI, que não raro, revertia a situação a seu favor.

Um elemento importante na compreensão da disputa política pela chefia, era a divisão existente entre católicos e protestantes, como dois grupos antagônicos (ALTENFELDER SILVA, 1948). O Terena que optava por uma das tendências acabava apoiando candidatos vinculados a sua nova preferência religiosa; sendo assim, os grupos religiosos, eram “verdadeiros partidos políticos” (OLIVEIRA, 1968). Entre os funcionários do SPI o descontentamento girava em torno dos protestantes, pois eles acreditavam que os missionários ameaçavam a autoridade do Posto, como também acreditavam que os protestantes provocavam conflitos entre os Terena e a política indígena vigente no momento.

Esse é um aspecto interessante, pois demonstra-nos uma forma própria de traduzir e incorporar um novo elemento advindo do contato. Ou seja, a existência de duas tendências religiosas dentro da aldeia, decidindo e definindo politicamente as relações (constatada na época do trabalho de campo de Altenfelder Silva e Oliveira), foi possível devido a existência cosmológica das metades (Sukirikionó e Xumonó).

Atualmente, a cisão em metades através de duas tendências religiosas não é mais tão presente¹², o que encontramos foi uma divisão em termos de partidos políticos. Em Água Branca observamos e tivemos informação da divisão em duas tendências políticas, o que poderíamos de chamar: a metade PT e a metade PSDB:

Aqui na aldeia tem uma divisão entre PT e PSDB é como se fosse Sukirikionó e Xumonó. Sempre haverá divisão, duas partes na aldeia, a gente é assim, como antes era católico e protestante. (informação verbal)

Essa divisão partidária pode não ser mais encontrada nos próximos anos ou meses, outros elementos podem substituí-los. O importante de se reter nesse processo é que os novos elementos são sempre incorporados à partir de uma lógica própria, assumindo contornos diferentes dependendo da situação histórica e da etnia que vivencia a tradição.

Retornando as transformações, autores demonstraram que a opção pela religião, fosse ela católica ou protestante, não afastava os Terena das crenças no poder dos xamãs, e não impedia a ida nas festas religiosas como o Oheokoti:

Entre os Terena, as religiões cristãs penetram mas de uma maneira muito mais formal – através de seus cerimoniais – do que como instrumentos novos de interpretação do mundo. Nesse sentido, os Terena demonstraram muito realismo, a ponto de não substituírem seu sistema tradicional de crenças pela cosmogonia cristã, quando aquele se quebrou [...] para a maioria as novas religiões representam apenas uma capa, alguma coisa exterior a consciência individual, válida como fonte de status e de papéis que melhor viessem a ajustar os indivíduos as novas situações criadas pelas comunidades em mudança (OLIVEIRA, 1976, p. 99).

O ritual do Oheokoti foi um dos elementos tradicionais da cultura Terena que persistiram após a constituição das Reservas, mas essa sobrevivência só foi possível, segundo Oliveira, pela elasticidade do ritual, por sua capacidade de agregar e sincretizar elementos do cristianismo e espiritismo. Outras festas como o Bate-Pau e dança da

¹² Ao menos na aldeia que tivemos a oportunidade de visitar, Aldeia Água Branca, Reserva de Taunay/Ipegue.



Casas típicas da aldeia Água Branca

... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das



Lago da Aldeia Água Branca
 Foto tirada pela pesquisadora

A dança é realizada em um dos espaços por onde corre o rio, e é ali que se
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das

Na água, que abunda a beira do rio, os homens usam peles de jacaré e crocodilo
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das
 ... e quando também foram encontradas, nos domínios do rio Obidos e da área das

Ciputrena também foram constatadas, mas diferente do ritual Oheokoti e da ação dos xamãs, essas danças, segundo Oliveira, não mais possuíam a função manifesta de antes, na realidade eram ativadas por iniciativas dos encarregados do SPI (que achavam que assim estariam resgatando a cultura) e dos turistas que queriam ver tais danças, patrocinando as mesmas.

Durante as visitas que fizemos à aldeia Água Branca constatamos, através de observações e das conversas que tivemos, que as características atribuídas aos Sukirikionó e Xumonó são constantemente reatualizadas. Costumam dizer, em tom de brincadeira, “fulano não é muito bom porque é Xumonó, ele é muito bravo, os Sukirikiano são melhores, são mais alegres”. Também presenciamos o ritual do Bate-Pau, realizado na semana do dia do índio (19 de abril).

A dança do Bate-Pau foi concebida por um xamã através de uma revelação espiritual, e era praticada dentro do Oheokoti. Atualmente o Bate-Pau é apresentado como uma dança, e simboliza um aspecto fundamental e “verdadeiro” de ser Terena. Constatamos também, que como nos tempos mais antigos a dança consegue agrupar toda a aldeia, contribuindo assim para as constantes reivenções culturais.

A dança é realizada em um dia específico (no caso, o dia do índio 19 de abril), e durante a semana que antecede a “grande festa” (assim eles classificam), todos se encontram em um grande terreno (na frente da casa onde partirá a dança) e lá ensaiam a dança, conversam, brincam, bebem pinga e cerveja, distribuem as tarefas, enfim, lembramos o relato de Castelnau quando mencionou a participação e os dias que levavam para a realização do ritual tradicional.

Na noite que antecede a dança os homens saem pelas casas durante a madrugada fazendo muito barulho. Pode-se ouvir gritos, risadas e batidas de instrumentos utilizados no



ritual, como o pife (uma espécie de flauta) e o tambor. Segundo F. Carvalho (1996), esse tipo de ato empreendido pelos Terena refere-se (e aqui retomando a etnografia de Altenfelder Silva) “a uma atividade jocosa realizada após o Oheokoti (ao qual falaremos a seguir), trata-se do Cotchóvono-neti quando vários índios se fantasiavam, tornando-se irreconhecíveis, depois saíam pela aldeia brincando e assustando as pessoas”(p.45). Também no depoimento de Bach (em fins do século XIX) ele se refere à festa e a esse momento dizendo que:

[...] no quarto dia, na madrugada, armam um grande barulho com buzinas, lançam gritos e descarregam pólvora; é um barulho imponente, tão imponente que até os animais se assustam, acompanhando a música com seus gritos e gemidos. (BACH apud CARVALHO, F., 1996, p. 47).

No dia seguinte à “madrugada de brincadeiras” a festa começa. Presenciamos a dança do Bate-Pau (que é realizada somente pelos homens) e a dança da Ciputrena (realizada pelas mulheres).

O Bate-Pau corresponde a uma coreografia em que as metades Sukirikionó e Xumonó se confrontam, eles realizam uma série de passos que se repetem, passos que são alternados com batidas de bastões de madeira. O grupo de dança percorre toda a aldeia, passando por várias casas, sendo acompanhados pelos tocadores de pife e tambor, além de algumas pessoas que acompanham o grupo. Os membros do grupo se enfeitam com seus colares, pinturas (um grupo é verde e o outro vermelho), cocares e saiotes feitos das penas da ema. A Ema é um personagem importante na mitologia dos Terena, caracterizada pelo cruzeiro do Sul, alguns até preferem chamar o Bate-Pau de dança da Ema; o que “traduz uma cosmologia ainda não esquecida pelos Terena”(CARVALHO, F. 1996, p. 62).

Após a realização das danças todos se reúnem em um rancho para um grande churrasco (geralmente a carne é doada por algum político da região).



Homens Terena de Água Branca na dança do Bate-Pau
Foto tirada pela pesquisadora



Mulheres Terena de Água Branca na dança da Ciputrena
Foto tirada pela pesquisadora

Na aldeia Água Branca não existe o cerimonial do Oheokoti completo, ou seja, com a participação e manifestação xamânica (apesar de existir uma mulher xamã na aldeia, a Terena Augusta Fialil). Por isso vamos descrever, a partir das observações de F. Carvalho(1996), como o ritual do Oheokoti é praticado atualmente em outras aldeias da reservas de Taynay/Ipegue.

O Oheokoti (como já mencionamos anteriormente) era realizado no período das Plêiades, entre os meses de abril e maio (antigamente, período de início das colheitas) e envolvia inúmeras pessoas e rituais. Hoje a cerimônia ocorre na noite da Sexta-Feira Santa dos cristãos e vai até o meio dia do dia seguinte, envolvendo apenas um ritual xamânico:

Os Koixomuneti cantam, tocam purunga e bebem até 'cair', à meia noite de sexta-feira; e ficam caídos até o meio dia seguinte. É igual à morte e ressurreição de Jesus Cristo(MODESTO apud CARVALHO,F,1996,p.42)

A cerimônia reúne xamãs de várias aldeias em um local específico, geralmente a casa do Koixomuneti escolhido para liderar o ritual (aqui no caso o Terena Pascal), e lá, munidos de instrumentos musicais como a purunga e o "licor espiritual" (hoje a pinga), iniciam a manifestação xamânica:

Inicia-se a cerimônia: Pascal está paramentado com um saiote de pano florido, um colar feito com sementes e dentes de animal, todo pintado com círculos brancos e pretos no rosto, braços e tórax - a pintura é feita à base de cal e carvão. Ele inicia seu canto e toca purunga, acompanhando o ritmo dos pés. Durante toda a cerimônia, Pascal não agita o "penacho", apenas a "purunga", em movimentos circulares, ficando o "penacho" parado na outra mão e virado para baixo. Durante seu canto, ele vai se deslocando, virando em círculo, parando em cada lado do rancho e reiniciando seu canto; quando completa a volta, entra o outro Koixomuneti, e assim vão revezando[...] Através de seu canto, o Koixomuneti evoca os seus Koipihapati-Koixomuneti- espíritos dos Koixomuneti mortos que em vida gozaram de grande prestígio - e narra sua viagem aos quatro cantos do mundo (CARVALHO, F., 1996, p. 42-43).

Ao final os xamãs reúnem as pessoas das aldeias participantes da cerimônia e promovem um grande churrasco.

O ritual tinha como objetivo agradecer as colheitas feitas no período das Plêiades, mas com as transformações nas formas tradicionais de plantio devido a implementação de novas relações econômicas (como a venda dos produtos agrícolas) a colheita perdeu o seu caráter sagrado, conseqüentemente, modificou-se também a função do ritual, que agora é promovido com o intuito de afastar as doenças das pessoas.

Assim vemos que o Oheokoti, outrora centralizador de muitas brincadeiras (como dizem os Terena), se encontra hoje limitado à cerimônia dos Koixomuneti, sendo as outras festividades que se realizavam apresentadas como comemoração ao 'Dia do Índio'. Quase sempre coincidem na mesma data, parecendo portanto que o ritual, bastante modificado, continua englobando várias atividades das quais toda a comunidade participa. Sem dúvida, é um momento de grande coesão social do grupo; todos participam dos preparativos para as danças - confecção das vestimentas - e dos preparativos para o churrasco coletivo. Cada aldeia realiza sua dança e seu churrasco. É esta hoje a cerimônia mais importante dos Terena, reunindo toda a população em atividades coletivas. (Ibid, p. 51).

Diante de todos os aspectos envolvendo a situação de contato, constituição das reservas e introdução de novas crenças e símbolos, os Terena tiveram que reinventar sua organização, pautada agora pelas relações de trabalho com a sociedade nacional e pelas novas relações introduzidas pela política indigenista.

Diniz (1978), ao comentar sobre a situação dos índios Terena que foram transferidos pelo SPI para a reserva de Araribá (no estado de São Paulo) na década de trinta, dizia que eles na "tentativa de integrar-se aos padrões culturais de uma frente de expansão capitalista, passaram a viver em dois mundos, desde que também se esforçaram pela manutenção simultânea dos elementos cruciais de seus sistemas sociais [...] A ambivalência de seus comportamentos, própria da situação de convívio interétnico a que estavam submetidos,

certamente tomará outras diretrizes na proporção em que a integração se aproxime de sua plenitude. A dependência à sociedade envolvente aumenta gradativamente e disso não podem mais escapar [...] Na atualidade, a imagem que as culturas indígenas nos oferecem é aquela de um condenado algemado e amordaçado” (Ibid, p. 17).

Essas mudanças e ambivalências – foram caracterizadas por Oliveira como um processo de aculturação, ou seja, “a mudança que uma comunidade ou sociedade inteira sofre ao tornar-se culturalmente mais parecida com a outra” (OLIVEIRA, 1976, p. 104) – não afetaram e não enfraqueceram os elos tribais, a consciência de grupo foi reforçada quando os Terena dispersos, após a guerra do Paraguai, foram reagrupados em reservas. Posteriormente o autor substituiu o termo aculturação por fricção interétnica, demonstrando assim que existia um sistema de dominação entre índios e brancos, “caracterizado pelo antagonismo de interesses e exclusão recíproca das visões de mundo” (OLIVEIRA apud CARVALHO, F. 1996, p.12).

Para ele e outros teóricos da aculturação, os indígenas estariam numa situação complicada com relação à autonomia de suas organizações culturais, visto que o contato com a cultura dominante e a conseqüente imposição de novos elementos e valores era crescente.

Para Darcy Ribeiro a introdução de novos elementos nas culturas tradicionais fez com que as comunidades indígenas se parecessem cada vez mais com a sociedade nacional (nos modos de vestir, falar e trabalhar). No entanto, as pressões aculturadoras e assimiladoras não impediriam que o grupo se afirmasse enquanto tal, pelo contrário, a resistência indígena, para o autor, crescia quando as pressões aumentavam:

Através do convívio aculturativo, porém, os índios se tornam cada vez menos índios no plano cultural, acabando por ser quase idênticos aos brasileiros de sua região na língua que falam, nos modos de trabalhar, de

divertir-se e até nas tradições que cultuam. Não obstante, permanecem identificando-se com sua etnia tribal e sendo identificados pelos representantes da sociedade nacional com quem mantêm contato. O passo que se dá nesse processo não é pois, como se acreditava, o transito da condição de índios a de brasileiro, mas da situação de índios específicos, investidos de seus costumes, à condição de índios genéricos, cada vez mais aculturados mas sempre índios em sua identificação étnica (RIBEIRO, p. 113).

Brandão (1986) ao comentar sobre a situação de contato, a manifestação da identidade étnica e as transformações pelas quais passaram algumas etnias, conclui que os Terena tiveram que se adaptar a situação de reserva reelaborando suas estruturas, e a identificação que antes era dirigida às camadas e clãs, agora dirige-se para a aldeia de origem – “a aldeia de onde eu sou” – ao invés da camada Unati ou Waherê-Txané.

As constatações de alguns autores que demonstramos estavam vinculadas às teorias da época que previam uma “desintegração” ou “desestruturação” cosmológica e organizacional dos índios Terena em contato constante com a sociedade nacional.

A cultura nesse período não era vista em seu dinamismo e fluidez, ou na capacidade dos grupos de reinventarem suas tradições através de reinterpretações e traduções.

As análises pessimistas quanto ao futuro dos índios refletiam a preocupação dos antropólogos sobre a atuação das missões religiosas, do SPI e das instituições econômicas nas áreas indígenas, por isso a ênfase nas transformações radicais e nos malefícios do contato.

Apesar das preocupações, muitos antropólogos partilhavam naquela época de uma concepção de índio “não tanto como sujeito de sua própria cultura, mas sim como historicamente obrigado a enfrentar-se com e integrar-se na sociedade de classes” (BRANDÃO, 1986, p. 15).

Com isso, a percepção sobre a sobrevivência dos povos indígenas era bem pessimista, visto que a integração ou assimilação era um processo quase irreversível. Esse



pessimismo era o retrato de uma época em que a identidade indígena era constantemente escamoteada devido às discriminações e o decréscimo das populações indígenas.

Esse quadro começou a se modificar com o processo de integração global e o subsequente movimento, cada vez maior, de reafirmação das autonomias locais (o Movimento Indígena e a proliferação das associações). Os estudos mudaram o enfoque e passaram a discutir a cultura em sua dinâmica e historicidade. Com isso

Os povos indígenas *foram* deixando de ser percebidos como vítimas passivas de políticas assimilacionistas empreendidas pelos governos ou de processos aculturativos inerentes à expansão da sociedade nacional, para serem pensados como atores históricos e sujeitos políticos atuantes em contextos assimétricos de interlocução cultural. Os antropólogos abandonaram as previsões catastróficas concernentes ao inexorável extermínio dos grupos indígenas, seja pela via do genocídio ou do etnocídio, e redirecionaram o foco para os movimentos de resistência étnica, re-elaboração de significados e negociação de identidades (PERES, 2003, p.30).



CAPITULO II



1. A inserção dos Terena no espaço urbano

Para entender os papéis desempenhados pelas associações e organizações indígenas e a forma como elas participam da dinâmica da comunidade Terena urbana é necessário compreender o cenário da migração e inserção em um novo meio. Ou seja, o Terena migrante rompe limites, passa a vivenciar um novo contexto composto por diferentes fluxos culturais e diversas informações (HANNERZ, 1997). Segundo Chambers (1994), toda migração exige uma tradução da nova realidade, que nem sempre é favorável àquele que chega.

A cidade representa um outro momento na vida do Terena, é uma forma distinta de vivenciar contatos, adquirir conhecimentos, afirmar sua etnicidade, reivindicar direitos, enfrentar as discriminações e reinventar tradições.

As diferenças entre os cenários da cidade e da aldeia podem ser percebidas através das declarações dadas pelos Terena quando questionados sobre as implicações de se viver na aldeia ou na cidade.

Os que moram na aldeia geralmente não demonstram interesse em mudanças definitivas, apenas em viagens temporárias “para adquirir conhecimento”, buscar melhorias para a aldeia (no caso dos caciques ou líderes indígenas) ou realizar algum tipo de comércio (venda de produtos da lavoura e artesanato ou a compra de produtos industrializados), consideram a cidade um lugar difícil de se morar, “pois lá tudo tem que pagar” (declaração frequente).

Já aqueles que têm residência fixa na cidade reconhecem as dificuldades enfrentadas no novo contexto, contudo declaram a preferência pelo meio urbano (o que não exclui as

visitas as aldeias de seus “patrícios”), pois o consideram mais propício para empregos, acesso a postos de saúde, escolas.

É importante salientar que a diferença entre os cenários não implica numa diferença étnica entre os grupos (o da aldeia e o da cidade), pois a etnicidade não se define pelo local ou pela existência de elementos de uma “cultura original”, mas sim pela marcação da diferença, pelas fronteiras entre o “nós e os outros”¹³, através da manifestação de traços diacríticos (CARNEIRO DA CUNHA, 1986) que são construídos e reinterpretados a partir de uma cultura que se defronta e se transforma com e pela história (SAHLINS, 1991).

Em outras palavras, reduzir o fenômeno étnico a dimensão territorial é um equívoco, “pois as lutas comuns e os rituais compartilhados (em qualquer cenário, localidade) podem ser suficientes para dar àquelas identidades uma grande importância normativa, afetiva e valorativa, criando condições para que surja em torno dos sujeitos históricos uma ‘comunidade imaginada’, isto é um sentimento de unidade e destino comum como povo e nacionalidade.” (OLIVEIRA FILHO, 1996, p.479)

O fato do território não ser definidor da identidade étnica não significa que ele não tenha importância para o grupo que o reivindica, Sahlins (1997, s.p.), por exemplo, ressaltou que “a condição originária da terra natal também é pertinente: a estrutura tem dimensões temporais, bem como espaciais”. O território tem importância para os grupos indígenas, Brandão (1986) ressaltou que no caso dos Terena que migram, “a terra natal” serve como referência pois, se antes os Terena se identificavam com as camadas, ou metades, agora se identificam com a “aldeia de onde eu sou”. Além do aspecto cosmológico, o território também se dirige a questão dos direitos (relacionados as

¹³ As fronteiras entre o “Nós” e os “Outros” podem ser flexibilizadas, dependendo do momento em que são reivindicadas. Por exemplo, em determinados momentos do Movimento Indígena muitos grupos, etnicamente diferentes, se unem em torno da identidade genérica “índios”.



demarcações, por exemplo) antes desconhecidos do “mundo dos antigos” (ARRUTI, 1996)- esse ultimo é um aspecto fundamental para sobrevivência das comunidades indígenas.

No entanto, entre os Terena já nascidos na cidade as aldeias do MS possuem outros significados, estando mais vinculadas a um passado dos parentes – um território/história que pode ser rememorado, refletido, e retomado, mas não como ponto de referência para um retorno, ou como aspecto definidor da identidade do grupo; o que não retira sua importância como luta política pelos direitos territoriais, e como parte da consciência mítica e histórica do grupo (WRIGHT, 2002).

1.1 Chegando em Campo Grande

As cidades já eram conhecidas por muitos Terena, pois com reservas tão próximas aos centros urbanos era quase impossível um jovem não tê-las visitado pelo menos uma vez. Quando retornavam traziam novidades, seja das coisas que viam ou dos objetos que conseguiam comprar. A década de vinte marca o início das migrações Terena para os centros urbanos que foram intensificadas nos anos trinta com a expansão da febre espanhola nas reservas.

Muitos autores (OLIVEIRA, 1968, 1976; BRANDÃO, 1986; CARVALHO, F. 1996; entre outros) ressaltaram – além das características gerais das aldeias Terena no MS – a existência de um intenso trânsito dos Terena que circulam entre as aldeias e as cidades do MS. Em Água Branca, por exemplo, grande parte dos jovens vai às cidades todos os dias para trabalhar ou para estudar; outros vão viver nas cidades da região e, tempos depois, retornam às suas aldeias; e, ainda, existem àqueles que residem nas cidades e constantemente estão visitando suas aldeias de origem.



Albert (2000) destacou esse fenômeno da movimentação das populações indígenas entre as aldeias e as cidades dando o exemplo da Amazônia. Segundo o autor, em “várias regiões, há um certo remanejamento dos coletivos indígenas na forma de espaços sociais transversais – verdadeiras comunidades multilocais em escalas regionais – que articulam redes de parentesco e fluxo de bens e pessoas entre vários pólos situados na floresta(s) e cidade (s)” (2000, p.201). A mobilidade indígena deve ser percebida, portanto, em sua dinâmica, em sua fluidez, e não como um processo definitivo e estanque de migração ou mudança.

Em 1960 foram registrados 88 indivíduos Terena (agrupados em 15 grupos domésticos) residindo em Campo Grande. Os principais motivos alegados, na época, para a transferência aldeia-cidade eram: conflitos religiosos, conflitos políticos, dificuldades de crescimento econômico dentro das reservas, entre outros.

O migrante buscava encontrar na cidade boa escola para os filhos, empregos com boas remunerações, melhores postos de saúde e lazer. Nesse sentido, a vida na cidade representava para o Terena a elevação de seu nível de vida em relação à aldeia ou a fazenda. Contudo, as realidades encontradas não eram nada favoráveis: geralmente os indígenas instalavam-se nos bairros de periferia e os empregos encontrados estavam longe das expectativas. Além de todas essas dificuldades os Terena sofriam, como já destacamos, grandes discriminações, levando alguns, naquela época, a situações extremas.

No entanto, apesar das reações contra uma origem étnica observadas na época, era muito comum entre eles a formação de linhas de relações na cidade; mesmo com muitos morando longe os elos permaneciam. Segundo Oliveira (1968), os Terena não procuravam recriar, dentro da cidade, uma vida perdida na aldeia, pelo contrário, buscavam viver como

qualquer cidadão urbano, o que não impedia as linhas de relações, que de certa forma eram fortalecidas, estimulando assim o convívio em grupo.

A migração, como se constatou em 60, era feita em família, ou seja, era difícil (a não ser no período inicial das migrações) um indivíduo sozinho ir para a cidade e lá constituir uma família. Dessa maneira, os Terena procuravam, dentro de um novo espaço, reorganizar o sistema familiar.

A instalação no meio urbano requer certos custos financeiros como aluguel, luz, água, por isso era comum, entre eles, (ao contrário da situação de reserva) a formação de famílias extensas, ou famílias com agregados (tios, sobrinhos, irmãos, etc.), pois assim ficava mais fácil lidar com os gastos referentes à habitação.

A migração não se constituiu numa desorganização do sistema familiar, pelo contrário, o ajustamento do Terena no meio urbano fortaleceu o grupo familiar, através da nova composição com os agregados. Essa primeira forma de inserção do migrante em um novo espaço propiciou a ampliação das alianças entre os grupos Terena.

Os elos permaneciam não só entre os parentes de uma família extensa, pois grande parte dos entrevistados conhecia outros Terena residentes em outros bairros distantes, a teia de relações era estendida conforme a chegada de outras famílias.

A ligação com as aldeias de origem também era perpetuada na situação urbana, pois muitas famílias deixavam lotes nas reservas e sempre retornavam em períodos de festas religiosas, casamentos, ou mesmo para simples visitas. Dentro desse cenário a identidade Terena passava por contornos diferentes da situação de reserva, pois era na cidade que o migrante se via constantemente oscilando entre as imposições e necessidades de “ser branco” (aprender o “regulamento”, as normas para se conviver na cidade) e a vontade de permanecer Terena, tudo isso diante das constantes discriminações.

De diversas maneiras os Terena em território urbano procuravam conhecer o “Outro”, o que significava, em alguns momentos, tornar-se esse “Outro”, compartilhar com Ele. Vejamos algumas dessas maneiras.

O casamento foi um elemento importante no processo de inserção do Terena (especialmente o jovem) no meio urbano. Mas, diferente da reserva, onde os casamentos interétnicos eram vistos com maus olhos, na cidade esse tipo de união passou a ser freqüente, principalmente entre as mulheres que buscavam no casamento civil (outra mudança considerável) com um purutuya a possibilidade de “melhorar de vida”:

Possuir um marido que oriente a família no ‘regulamento dos brancos’ parece ser um ideal cada vez mais partilhado pela jovem Terena, e, em muitos casos, por seus próprios pais (OLIVEIRA, 1968, p. 111).

Outra forma de inserção foi a “ampliação da rede familiar através do apadrinhamento por pessoas da cidade” (OLIVEIRA, 1968). O jovem ou mesmo os mais velhos procuravam batizar seus filhos convocando indivíduos, em sua maioria, de etnias diferentes. O apadrinhamento também foi encontrado nas reservas, mas foi na cidade que ele assumiu a posição de “ponte de acesso”. A pessoa batizada recebia como sobrenome o prenome do padrinho escolhido que assumia papéis de responsabilidade para com o batizado. Os padrinhos geralmente eram obtidos nas vizinhanças, mas existiam aqueles que buscavam em bairros de classe média padrinhos com *status*, esse seria, portanto, o “apadrinhamento de qualidade” (Ibid, p. 175), uma possibilidade de ascender na vida.

O trabalho influenciou diretamente as migrações, principalmente entre os mais velhos, que vieram para a cidade de Campo Grande em busca de trabalhos, especialmente aqueles que “não estragassem o corpo” (os trabalhos ruins eram a extração de madeira, colheitas, entre outros) e que tivessem bons rendimentos. Apesar das expectativas, havia

grandes dificuldades na obtenção de um emprego satisfatório, pois a pouca, ou nenhuma escolaridade e a falta de uma formação profissional impossibilitava o acesso a bons empregos, restando aos Terena funções com baixos salários e até “más condições de trabalho” (OLIVEIRA, 1968, p. 191):

As ocupações majoritárias (dos Terena que Cardoso de Oliveira encontra em Aquidauana e Campo Grande), masculinas e femininas, são as do tipo urbano, com grande concentração de indivíduos nas de operário de construção (pedreiros e serventes de pedreiro) para os homens, e nas de lavadeira e empregadas domésticas para as mulheres... No que diz respeito às ocupações masculinas, poucas são aquelas que proporcionam uma retribuição pecuniária que possa ser considerada suficiente – [...] Por essa razão os Terena estão sempre em perspectiva de ‘pegar biscates’, exercendo simultaneamente várias das ocupações (Que são, pela ordem numérica, contados os Terena dos agrupamentos de migrantes de Campo Grande, Buraco, Guanandi e Aldeinha: Lavrador, biscate urbano, servente de pedreiro, gari, pedreiro, operário de manufaturas; várias outras com menos de três casos; para as mulheres, principalmente: lavadeiras, empregadas domésticas, costureiras) (OLIVEIRA apud BRANDÃO, 1986, p.63).

Diante dessa situação alguns Terena, principalmente os mais jovens, passaram a buscar uma formação escolar e profissional, pois com elas as vias de acesso aos empregos estariam abertas como, também, facilitaria o aprendizado do “regulamento dos brancos”.

Oliveira (1968) destacou as diferenças que o processo de urbanização tem nas diferentes gerações. Era no jovem que os valores urbanos conseguiam penetrar mais facilmente, e essa introdução de novas concepções e valores (aliada com a discriminação) fazia com que alguns jovens passassem a negar sua origem étnica, principalmente entre aqueles que conseguiam ascender a posições melhores na camada social. Entre os mais velhos a ligação com a cidade estava voltada mais pelas possibilidades de emprego do que pelas novas concepções que estavam sendo abertas a eles, haja vista que os elos existentes entre os “patrícios” permaneciam fortes e o saudosismo de uma época de aldeia estava ainda muito presente.

Nas primeiras décadas das migrações os Terena procuravam não manifestar os aspectos de sua cultura (como a língua, as danças, o artesanato), apenas mantinham certas linhas de relações (com parentes e amigos); não procuravam constituir uma aldeia em território urbano.

Foi com o advento do Movimento Indígena que eles passaram a ressignificar o novo território como um espaço possível de manifestação pública da diferença. Esse processo foi articulado e fortalecido com o desenvolvimento das associações e organizações indígenas, como veremos mais adiante.

1.2 Panorama da atual situação dos índios urbanos

Campo Grande, a capital do Estado de Mato Grosso do Sul, é uma das cidades que possui o maior número de indígenas vivendo no perímetro urbano. Segundo o último Censo 2000, realizado pela Arquidiocese de Campo Grande, com as parcerias do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), UCDB (Universidade Católica Dom Bosco), CEPACE (Centro de Pesquisas, Assessoria e Consultoria econômicas) e a Prefeitura Municipal de Campo Grande foram constatados, vivendo na capital, 3.836 índios, e destes 80% são Terena.

Devido à expressividade do número de índios Terena presente no censo, consideramos importante expor alguns dados levantados para ampliar o quadro referente à inserção do indígena em território urbano, visto que a situação sócio-econômica dos indígenas influencia na dinâmica e demanda das associações e organizações.

- Resultados do Censo



O censo foi elaborado com o intuito de conhecer a atual situação sócio-econômica dos índios citadinos, para isso foram levantadas, no questionário, cinco partes fundamentais:

I - Identificação do Chefe de Família

II- Migração para a Cidade

III- Perfil da Moradia

IV- Saúde

V- Perfil dos Integrantes da Família

Descreveremos alguns pontos levantados pelo censo, aqueles considerados mais relevantes para o propósito de nosso trabalho. Com os novos elementos, poderemos complementar nossas observações e entrevistas.

Iniciando as análises pelos locais de moradias dos indígenas de Campo Grande foi constatado que as famílias distribuem-se por diversos bairros da capital (100 bairros diferentes) e em sua maioria bairros de periferia, com uma grande concentração de pessoas (129 famílias Terena) no bairro Marçal de Souza, localidade a qual voltaremos adiante.

As moradias são simples, preferencialmente de tijolos sem reboco seguidas de casas de tábuas, mas, são, em sua maioria, casas próprias. Grande parte dos entrevistados possui parentes ou amigos indígenas em Campo Grande, e sabem em que bairros eles estão localizados. As famílias são compostas por (o percentual maior) dois adultos e duas crianças.

Até aqui podemos perceber que os Terena ainda residem em bairros e casas simples e continuam conhecendo as localidades de seus “patrícios”. Atualmente, não constatamos a permanência, no território urbano, da chamada família extensa (substituída agora pela família nuclear), observada em 50 por Oliveira. Podemos dizer que essa transformação se deve a alguns fatores como: facilidades de adquirir um imóvel mais acessível, aumento no número de migrantes dificultando o alojamento dos mesmos em uma só casa, e a mudança na maneira do Terena reinterpretar e incorporar o território urbano.

Com relação aos chefes de família foi constatado um grande percentual de mulheres assumindo esse papel, provavelmente isso ocorre em razão do número expressivo de pessoas solteiras, de separações e viuvez na cidade. A situação na reserva é um pouco diferente, é difícil observar mulheres assumindo essa posição, ainda é majoritário o número de homens como chefes de família. Seguindo a mesma lógica, compreendemos que a situação difere, porque na aldeia o número de separações e pessoas que criam seus filhos sozinhos é bem menor:

Na aldeia raramente a mulher se torna chefe de família, pois se vem a falecer o marido, geralmente, os filhos procuram voltar a morar com a mãe, sendo esta uma forma de evitar um possível sentimento de abandono, porém as responsabilidades inerentes ao chefe da família ficam sendo atributos do filho homem mais velho.” (OSMAR TERENA apud FERNANDES JUNIOR, 1997, p. 54).

Esse é um novo aspecto introduzido na sociedade Terena, as mulheres vêm cada vez mais assumindo diferentes papéis na cidade, até mesmo como lideranças indígenas. Esse novo elemento ou essa nova mudança no papel da mulher Terena vem acrescida de conflitos, visto que observamos que os homens questionam, em alguns momentos, essa transformação.

Com relação ao grau de instrução dos chefes de família observamos que a maioria possui o primeiro grau incompleto e não estão dando continuidade nos estudos, dificultando o acesso a empregos com melhores remunerações.

A maioria dos entrevistados começou a trabalhar com menos de doze anos (mas não necessariamente na cidade), e os empregos desempenhados quando chegaram em Campo Grande não variam muito da realidade já constatada em outras décadas. Entre as funções estão: doméstica, servente, babá, serviços gerais, lavrador, segurança, vendedor, pedreiro, cozinheira, etc.

A concentração maior dos trabalhos desenvolvidos pelos chefes está na construção civil (onde desempenham funções como mestre de obra, pedreiro, servente) seguido dos serviços domésticos (empregada, babá, etc.). Muitos não têm registro em carteira e a renda atinge de um até três salários mínimos, fazendo com que muitos recorram aos “bicos” para complementar a renda familiar.

Como dissemos acima, o quadro com relação aos empregos não mudou muito desde os primeiros anos da migração, isso se deve à falta de escolaridade e a pouca capacitação profissional dos Terena. Acreditamos que essa situação possa se modificar com as novas gerações, pois os pais fazem questão, como constatamos em entrevistas, de que seus filhos continuem os estudos nem que para isso tenham que se sacrificar um pouco mais:

Mesmo com todas as dificuldades do meu pai ao vir para cá (Campo Grande) eu vejo o que está acontecendo hoje como um prêmio muito grande, que é de ver minha filha se realizando, pois nunca imaginava, afinal a grande maioria das famílias indígenas em certas horas acha que é impossível realizar o sonho de ver seu filho ou sua filha cursando uma faculdade. Aliás, o sonho que ela sempre teve era se formar e voltar para a aldeia e hoje está estudando e já está dando aulas na aldeia Tereré em Sidrolândia, ou seja, concretizou seu sonho, antes mesmo dele terminar (ENIR apud FERNANDES, 1997, p. 79).

Observamos, também, que alguns estão desempenhando funções bem mais remuneradas (funcionários públicos, professores, comerciantes, etc.) e com melhores condições que anos anteriores, e outros que estão cursando Faculdade. Muitos que se formam procuram de uma forma ou de outra auxiliar as aldeias de seus pais ou avós.

1.3 O trânsito Terena

As migrações são uma constante na vida dos Terena, quase todos conhecem parentes e amigos migrantes ou já participaram, eles mesmos, desse processo. Segundo o censo, a maioria dos indígenas veio para Campo Grande há mais de vinte anos.

Quando questionados sobre os motivos de terem saído das aldeias o quadro não difere muito da década de 60. Pela ordem de importância migraram buscando: trabalho, escolas e postos de saúde, como também, os familiares tinham desejo de morar na cidade. Apesar da mudança costumam visitar suas aldeias de origem, principalmente porque possuem parentes lá.

Os indígenas migrantes (a maioria) consideravam, quando saíram de suas aldeias, que “viver na cidade era melhor”, e ainda hoje permanecem pensando assim. Isso porque o indígena migrante considera que os elementos mais importantes para a sua família são: a educação na escola, acesso a saúde, manter a cultura indígena e ter uma renda mensal garantida, por isso a importância de se estabelecer em um centro urbano.

Vemos que esses Terena não pensam em retornar definitivamente para as aldeias de seus parentes e antepassados (apenas visitas esporádicas), pelo contrário, desejam “crescer” (como dizem) dentro da cidade. O “crescimento” representa muito para os Terena, possuem

orgulho daqueles que conseguem obter sucesso profissional junto a sociedade, pois o “nome de sua gente” ganha destaque. Observamos que alguns daqueles que conseguem ser bem sucedidos na profissão procuram, de alguma maneira, auxiliar as aldeias de seus parentes como também a comunidade citadina.

Os índios urbanos destacam a importância de se manter, após a migração, os elos com os familiares das aldeias e das cidades, como também, certos elementos tidos por eles como tradicionais (danças, artesanato, história e língua). Não são muitos os que falam a língua tradicional, mas a dança, artesanato e história, são práticas constantes na cidade. Não se cansam de dizer, “nós somos índios sim, moramos na cidade, falamos e estudamos como vocês, mas praticamos a cultura, somos Terena desde o nascimento” (informação verbal¹⁴).

Danças como o Bate-Pau e a Ciputrena, geralmente ocorrem na época das festividades e comemorações do Dia do Índio. São realizadas como na aldeia, com a participação de vários homens paramentados com adereços e pinturas Terena. Dentre os muitos que realizam e apresentam as danças tradicionais estão os jovens do grupo TÊ, uma organização criada em 1988 pelo Terena Eliseu Lili com o intuito de divulgar a cultura tradicional dentro da cidade. Segundo Eliseu, “no começo foi difícil montar o grupo, não havia a adesão por parte dos Terena, por causa da vergonha e da discriminação”. Hoje ele se alegra em dizer que o grupo vem crescendo e que os jovens fazem questão de participar e divulgar a cultura dentro e fora do estado.

O artesanato e a cerâmica são encontrados o ano todo em Campo Grande, principalmente na Feira Indígena. Neste local as mulheres vendem: as cerâmicas fabricadas nas aldeias, alguns artesanatos e produtos da lavoura (piqui, palmito verde, etc). Sob a

¹⁴ Elida Terena.



liderança da Terena Júlia, a feira (Associação dos Feirantes Indígenas de Campo Grande) tornou-se um ponto de encontro para os migrantes Terena e um ponto turístico para a cidade.

Existem outras associações que também desenvolvem as danças, a língua, o artesanato e a cerâmica, todas elas são importantes para o processo de atualização da tradição e afirmação étnica.

As associações Terena existentes em Campo Grande desempenham diferentes papéis entre as famílias, na medida em que buscam garantir, como já dissemos, não só a possibilidade de manifestação pública da diferença – auto-determinação garantida pela Constituição – mas também o acesso a melhores condições nas áreas da saúde, da educação e dos trabalhos.

Mesmo os Terena que não estão vinculados ou aqueles que não compreendem a lógica burocrática dos projetos desenvolvidos por essas organizações e associações, de uma forma ou de outra, obtêm notícias dos trabalhos desenvolvidos por elas, principalmente quando as ações estão articuladas com a luta do movimento indígena local e/ou nacional (manifestações e reivindicações públicas, reuniões em audiências públicas, aparições em jornais, etc.).

De uma forma geral, verificamos que os Terena na cidade reconhecem a importância das associações e organizações, pois vêem nelas novos espaços onde podem discutir as possibilidades e os rumos de suas demandas econômicas e culturais. Esse processo vem acompanhado de um enriquecimento do movimento indígena local (com o aumento de debates, encaminhamentos reais e ampliação das relações entre as demais etnias existentes em Campo Grande) o que não exclui as contradições e retrocessos que fazem parte dos movimentos étnicos e constituição de associações representativas.

Para citar um exemplo da complexidade que envolve o associativismo indígena – incluindo a participação efetiva dos Terena – podemos citar a fundação da UNIND e da UNI (ambas significam União das Nações Indígenas). Segundo Matos (1997) a UNIND/UNI foi uma tentativa de consolidação do Movimento Indígena Nacional através da união de diversas etnias em torno de uma mesma organização.

A idéia da formação de uma organização indígena a nível nacional surgiu do conjunto de alguns fatores como: o desenvolvimento e crescimento do Movimento Indígena no Brasil; o contato com outros movimentos étnicos que ocorriam na América Latina; e o incentivo de algumas entidades de apoio.

O lema da bandeira desse movimento de organização de uma associação com representatividade nacional – um dos maiores desafios colocados na arena dos movimentos étnicos – era o da união dos povos indígenas contra os inimigos comuns (Estado, fazendeiros, madeireiros, garimpeiros, entre outros):

Se a idéia era de unir as forças, os líderes acreditavam ser possível ter uma união nacional de todos os povos indígenas, assim como seus assessores missionários e antropólogos. Se existiam conflitos locais e regionais, eles acreditavam que a solução estaria na luta no âmbito nacional, ou seja, no enfrentamento político com o Estado brasileiro, representado sobretudo pelo governo federal (MATOS, 1997, p. 163)

Em 1980 duas organizações foram fundadas, e ambas tinham como objetivo a representatividade dos direitos étnicos no Brasil. A UNIND foi criada em Brasília a partir da reunião de alguns estudantes indígenas que lá se encontravam; o primeiro presidente eleito foi Marcos Terena, na época estudante de administração na Faculdade Católica de Brasília e com 25 anos de idade.

Já a UNI foi fundada logo após a UNIND, durante uma reunião ocorrida na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campo Grande. Contava com a participação

de algumas elites do Estado e de antropólogos como Darcy Ribeiro, Carmem Sylvia de Alvaranga Marques e Fernando Alencar Silva (estes foram escolhidos como padrinhos da organização); o primeiro presidente eleito foi o Tarina Domingos Verissimo (filho de Marcos Terena) e o seu vice foi o Guarani Marçal de Souza.



Marcos Terena em debate ocorrido no IV Jogos dos Povos Indígenas, em Campo Grande/MS

Foto tirada pela pesquisadora

de algumas etnias do Estado e de antropólogos como Darcy Ribeiro, Carmem Sylvia de Alvarenga Junqueira e Fernando Altenfelder Silva (estes foram escolhidos como padrinhos da organização); o primeiro presidente eleito foi o Terena Domingos Veríssimo (tio de Marcos Terena) e o seu vice foi o Guaraní Marçal de Souza.

É importante frisar que quase todos os membros da diretoria provisória da UNI eram índios Terena, e na UNIND dos treze que inauguram 5 eram índios Terena.

Excluindo o Guaraní Marçal de Souza, e Marcelino Pereira, de cuja etnia não tenho informações, todos os outros membros da diretoria provisória (da UNI) são Terena [...] No início (da UNIND) eram apenas sete estudantes, de diferentes etnias. Depois vieram outros, aproximadamente quinze pessoas, revezando entre si, isto é, um dava lugar para o outro. Entre eles estavam Curete Waritirre (Karajá); Carlos Justino Marcos (Terena); Osmar Coelho (Terena); Estevão Taukane (Bakairi); Jeremias (Xavante); Oswaldo (Urubu-Kapor); Idjarruri (Karajá); Paulo Miriakurê (Bororo); Gilson (Terena); Mateus (Terena); Marcos (Terena); Satu (Canela) e mais dois Pataxó. (MATOS, 1997, p.166, 169)

Alguns autores colocam a UNI como continuidade histórica da UNIND, no entanto as duas coexistiriam durante algum período, disputando o espaço para representar as populações indígenas. Em abril de 1981 diversos representantes indígenas resolveram unificar as duas organizações sob a sigla UNI. Na época realizaram uma eleição em São Paulo e elegeram Marcos Terena como presidente e Alvaro Sampaio (Tukano) com vice.

Contudo, correntes contrárias a essa eleição decidiram – após uma reunião ocorrida em Aquidauana/MS, em maio de 1981 – manter a diretoria anterior, que tinha Domingos Veríssimo Marcos como presidente. Esse conflito permaneceu até março de 1982, momento em que Marcos Terena renunciou a presidência da UNI, deixando-a para seu tio. (MATOS, 1997, p.171).

Com o passar dos anos a UNI foi sendo reformulada (troca de diretorias, novos projetos, etc.), desmembrada e repensada diante dos conflitos e demandas locais. Durante o

trabalho de campo, tivemos a oportunidade de conhecer o coordenador da UNI regional do Mato Grosso do Sul, Domingos Veríssimo. Ele nos disse que apesar de algumas pessoas acharem que a UNI não mais existe ela ainda continua com atividades em prol dos índios, a única diferença é que a organização se regionalizou, segundo ele por falta de recursos financeiros.

Domingos trabalha com o setor de educação, nos contou, entre outras coisas, sobre alguns projetos que envolve estudantes indígenas que queiram ingressar em uma Universidade; sobre os diferentes interesses que surgem quando o assunto é a defesa das populações indígenas; que os Terena do MS estão sempre atuando, buscando soluções e apesar de conflitos que possam aparecer sabem se organizar e com isso acabam ganhando uma visibilidade maior do que outras etnias que vivem no Estado.

Percebemos que Domingos conhece os trâmites que envolvem o encaminhamento de projetos, é uma pessoa que procura saber das leis e dos seus direitos, isso tudo é resultado de seu longo trabalho e experiência no Movimento Indígena.

A descrição da UNIND/UNI – com seus reformulamentos e atores – é importante porque nos demonstra dois aspectos: 1) as contradições, dificuldades, interesses que envolvem a dinâmica do associativismo indígena, principalmente quando se pretende representar ou unificar diferenças em torno de uma mesma organização (mesmo que plural); e 2) a importância dos índios Terena para a história do Movimento Indígena Nacional e do associativismo étnico. O papel de destaque de alguns Terena foi possível devido à alguns fatores como: a formação escolar adquirida por alguns – resultando na formação de lideranças com amplos conhecimentos necessários para o diálogo intercultural; a longa experiência no contato com o “mundo dos brancos”; a capacidade de realizar



alianças e promover contatos e diálogos; e o número populacional de índios Terena em comparação com outras etnias.

Enfim, é no âmbito do associativismo, mas não somente, que muitos Terena continuam tendo destaque. E com essa visibilidade buscam articular as esferas política, social, econômica e cultural com todos os conflitos e ganhos que possam advir desse processo.

CAPÍTULO III

CAPITULO III

1. Associação dos Moradores do Bairro Marçal de Souza

O Bairro Marçal de Souza (antigo Desbarrancado)-já é figura marcada nas páginas de muitos jornais e revistas da região sul mato-grossense como também no restante do país. Ficou conhecido nos últimos anos como a maior aldeia urbana do Brasil, chamando a atenção dos moradores, repórteres, estudiosos e turistas que visitam a capital Campo Grande.

No bairro existem atualmente mais de 100 famílias Terena residindo em casas de tijolos. Dentro dos limites do local existem uma pequena horta, uma escola de ensino bilíngüe: Sullivan Silvestre de Oliveira ou Tumune Kalivono (Crianças do Futuro) e um Memorial da Cultura Indígena onde são desenvolvidas danças tradicionais, artesanato, tecelagem, e está para ser inaugurada uma rádio indígena dentro do bairro.

A situação sócio-econômica das famílias do Marçal de Souza não difere muito da realidade já constatada no censo. São famílias que possuem baixa renda e todas as outras dificuldades das demais famílias carentes da capital. A maioria dos indígenas também migrou buscando trabalho assalariado, escola para os filhos e postos de saúde. Os principais trabalhos encontrados pelos homens, tanto na época da ocupação como hoje, ainda são na construção civil, e entre as mulheres as principais funções desenvolvidas são as de empregadas domésticas e de feirantes.

Tiveram decepções quando chegaram na cidade pois não esperavam encontrar tantas barreiras. Contudo, essas famílias não demonstram (salvo algumas exceções) que desejam mudar ou retornar para suas aldeias de origem, quanto mais agora que possuem um local onde podem vivenciar suas tradições.



Nunca tudo vai ser como era antes, as matas, os rios, etc., então eu sou favorável que os índios venham buscar dentro da sociedade branca uma sobrevivência com dignidade, com respeito, mas para isto tem que ter muita luta, é preciso mostrar para os índios desaldeados que é preciso permanecer com a cultura, com os conhecimentos indígenas, com as danças, idioma, fabricando redes, cestas e etc [...] Por isso os índios do acampamento estão conquistando, estão realizando um sonho, afinal entendíamos que o lote Desbarrancado seria o local em que poderíamos resgatar a cultura, onde a escola ensinaria o idioma (ENIR apud FERNANDES JÚNIOR, 1997, p. 78, 80).

O bairro Marçal de Souza é um exemplo da articulação existente entre os fenômenos ligados a etnicidade e a articulação destes com a dinâmica própria da cultura, no caso a cultura Terena. Como este bairro existem outros buscando o reconhecimento como aldeias urbanas, com todos os benefícios culturais e econômicos que possam advir de então. Esse novo cenário causa preocupações entre os funcionários da FUNAI, pois acreditam que esse tipo de comunidade urbana só tende a aumentar os fluxos migratórios e conseqüentemente o número de pedidos e auxílios de apoio financeiro.

A partir das nossas observações e entrevistas, e do trabalho desenvolvido por Fernandes Júnior (1997), vamos descrever a história, a situação sócio-econômica e a atuação dos moradores do bairro Marçal de Souza.

1.1 A formação do bairro e a constituição da associação

Na madrugada do dia 9 de julho de 1995 cerca de 55 famílias de etnia Terena ocuparam um lote (na cidade de Campo Grande) pertencente a FUNAI, um fato inédito no país. Dessas famílias cerca de 38 já residiam em bairros de Campo Grande.

A ocupação foi um movimento articulado por índios Terena que não tinham condições de pagar aluguel, reuniram-se por diversas vezes em algumas associações

indígenas existentes na capital até a ação efetiva. Entidades como a Central de Movimentos Populares e o Centro de Direitos e Defesas Humanas ajudaram nesse processo.

Enir Bezerra (atual líder do bairro) foi uma das peças-chave dentro desse processo. Por pertencer ao Partido dos Trabalhadores (PT) e já ter sido candidata a vereadora em 1992, conhecia a realidade do Terena urbano. Os migrantes, à partir dessa época, passaram a procurá-la pedindo, entre outras coisas, apoio para a aquisição de moradias, na qual ela conseguiu sucesso na negociação de vários terrenos, assentando algumas famílias.

Através de seu envolvimento com a questão indígena e sua influência junto as autoridades locais, Enir colaborou e organizou, juntamente com outros, o movimento de ocupação do lote Desbarrancado:

A ação da ocupação surgiu pela própria necessidade dos indígenas, e isso ocorreu no dia 9 de julho de 1995 e já podemos fazer uma avaliação desse período de ocupação, mesmo porque considero em parte responsável pelos moradores, jamais poderei tirar de minha vida esse acampamento [...] No começo eu fazia campanha através da imprensa, pedia a participação da sociedade em relação aos índios, e assim foi, na verdade essa ocupação ficou sendo um ponto de reflexão para a própria sociedade, afinal poucos sabem como é que vivem os índios desaldeados em Campo Grande (ENIR apud FERNANDES JÚNIOR, 1997, p.77).

Segundo Enir, a ocupação atingiu dois objetivos: assentou famílias que não tinham condições de adquirir um lote e tornou-se um ponto de referencia dos índios em Campo Grande.

As lutas não pararam depois que as famílias foram assentadas, os Terena continuaram se reunindo e buscando melhorias para o bairro. Foi através da organização da associação dos moradores – e tendo como primeiro presidente da associação Francisco Calixto (que já foi cacique) – juntamente com outras associações indígenas existentes na capital, que eles conseguiram construir (com o apoio da prefeitura) casas de tijolo com toda

a infra-estrutura necessária¹⁵ (pois no início moravam em barracos de lona sem água encanada e luz elétrica), uma escola de ensino bilingüe (com a colaboração de um centro espírita) e um Memorial da Cultura Indígena.

A possibilidade de vivenciar aspectos da cultura Terena dentro de um espaço específico foi um elemento importante e diferenciador nesse movimento, aliás uma característica que já vinha sendo buscada pelos indígenas no território urbano:

Considero importante o ensino da língua, as danças e o artesanato, pois é uma tradição do nosso povo. Houve durante muito tempo um descaso, até mesmo um sentimento de vergonha de ser Terena por alguns, mas hoje procuramos reverter isso, principalmente entre as crianças, pois elas são o futuro da nossa gente (Enir Bezerra, informação verbal)

Esse aspecto ressaltado por Enir, ou seja, a afirmação étnica, o resgate da cultura, “está na origem das organizações indígenas, que, por sua vez, passaram a reforçá-lo e a ampliá-lo”. Foi através da bandeira de afirmação da identidade indígena que a Associação dos Moradores do Bairro Marçal de Souza passou a articular as demandas não só reivindicatórias, mas principalmente as relacionadas com a atualização e promoção de elementos tidos como tradicionais, os quais em um novo contexto ganham novos significados e representações.

A cultura, retomada e ensinada pela associação, é assumida e vivida pelos autores que a proclamam como autêntica. É justamente por ser considerada como a verdadeira e tradicional manifestação do grupo é que ela (a cultura) ganha o *status* de bandeira do movimento da associação.

Comentando o processo de reapropriação – por parte das lideranças do Movimento Indígena – de uma cultura e história “tradicionais”, Monteiro (1999, p.243) ressalta que a

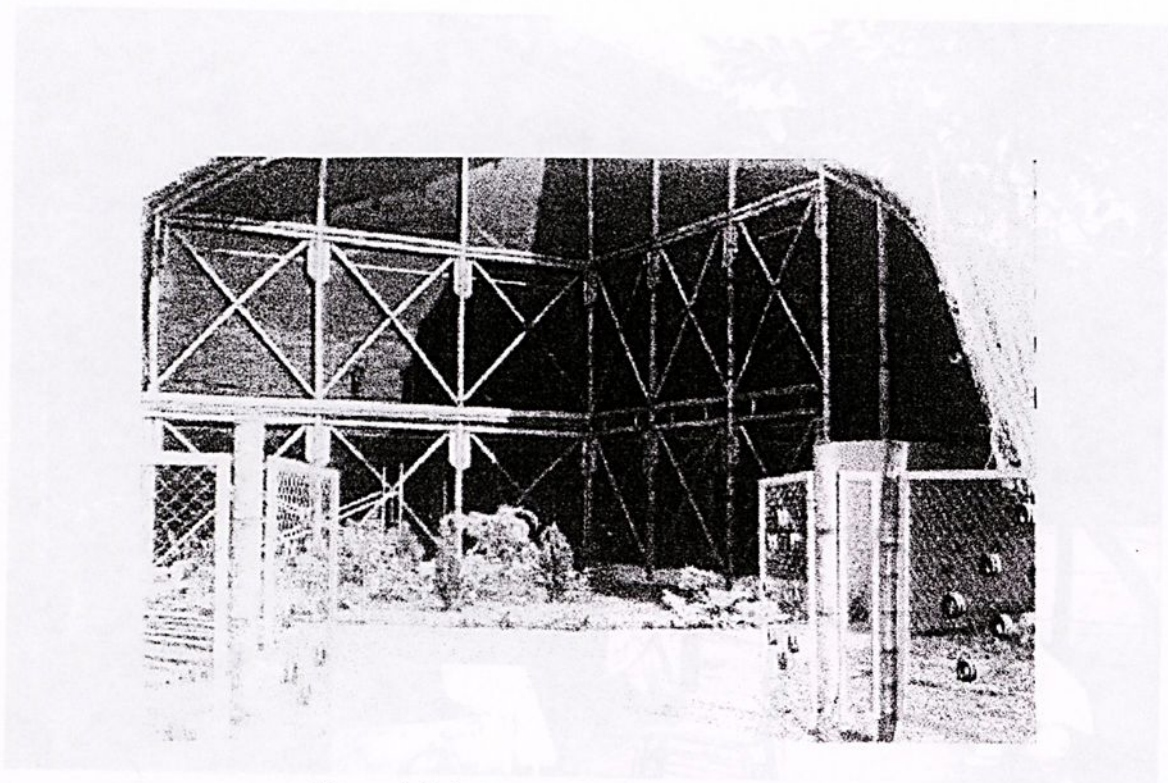
¹⁵ Atualmente é cobrada uma taxa de R\$30,00 daqueles que moram nas casas.



Casas do Bairro Marçal de Souza
Foto tirada pela pesquisadora



Escola do Bairro Marçal de Souza
Foto tirada pela pesquisadora



Memorial da Cultura Indígena. Vista de frente
Fonte: www2.uniderp.br/Atlas/indig5.jpg

“afirmação de uma cultura tradicional constitui um passo necessário para que os índios possam se posicionar no campo da política interétnica”, e, frequentemente, essa reapropriação “tem como ponto de partida justamente a noção de indianidade produzida pela própria situação interétnica e pela história do contato”.

Dentro do processo do associativismo Terena novos elementos vão sendo incorporados como, por exemplo – no caso da Associação dos Moradores do Bairro Marçal de Souza –, a atuação e destaque de uma liderança feminina. Nas aldeias Terena não temos conhecimento de mulheres assumindo papéis de liderança, essa parece ser uma função desenvolvida pelos homens que possuem algum tipo de formação (educacional, de influência, oratória, elementos já destacados quando dissemos sobre as características das novas lideranças indígenas).

Podemos dizer que na cidade – assim como observamos no censo – as mulheres estão assumindo o papel de chefe de família (o que não acontece dentro da aldeia), e isso tem proporcionado uma abertura para que as mulheres também participem mais ativamente da vida política na cidade.

Não queremos dizer com isso que não exista uma abertura na organização social ou cosmológica Terena para se pensar o papel da mulher com visibilidade e influência, podemos citar como exemplo o caso das mulheres Koixomunetis com grande prestígio dentro das aldeias ou mesmo nas cidades.

Diante disso, acreditamos que exista uma confluência de fatores atuando na comunidade Terena urbana para que a presença feminina seja cada vez mais reconhecida em sua potencialidade política, o que não exclui que, em alguns momentos, conflitos e questionamentos possam surgir com relação aos novos papéis assumidos pelas mulheres.

Com relação às parcerias adquiridas, muitas ONGs, igrejas, entre outros – como já havíamos dito – desconhecem a dinâmica das sociedades indígenas. Constatamos em entrevistas que alguns parceiros reclamam da “corrupção” por parte de alguns indígenas que procuram beneficiar certos grupos em detrimento de outros. Costumam dizer que essa prática vem corrompendo muitos indígenas (antes “bons” e “comprometidos” com a causa) vislumbrados com os ganhos advindos de algumas parcerias e benesses adquiridas.

Essas opiniões refletem o desconhecimento da dinâmica Terena em beneficiar grupos menores, uma característica tradicional de viabilizar as demandas dentro da divisão tradicional – metades, estratificações e grupos familiares.

Aliás, esse aspecto – o caminho adotado pelas ONGs, igrejas e Estado em beneficiar toda uma comunidade ao invés de clãs ou metades – é uma das grandes barreiras enfrentadas no desenvolvimento das associações nas mais diversas etnias no país. Tinoco (2000), por exemplo, destacou esse aspecto ao descrever a associação dos Waiãpi, a partir da fala de um índio Waiãpi:

O pessoal do C. não entende, eles (karai-ko – [branco]) não funcionam assim. Eles não dão para um, outro para outro. Eles não fazem projeto com o pessoal (grupo local – aldeia) só. Tem que ser todo mundo junto, todos os Waiãpi senão eles não dão (K. Waiãpi apud TINOCO, 2000, p. 10).

Ela explica essa fala Waiãpi apontando que o caminho adotado pelos parceiros tem sido o da criação de uma noção inexistente entre os indígenas, ou seja, a noção de comunidade coesa que envolva todos Waiãpi.

“Todo mundo junto” ou “a comunidade”, usados como sinônimos pelos Waiãpi, são as categorias Waiãpi que tem sido privilegiadas por diferentes não índios. O governo do Estado do Amapá, por exemplo, privilegia “a participação efetiva das comunidades” (GEA, 1999:3) em sua tentativa de descentralização administrativa. A Sociedade Alemã de Cooperação Técnica (GTZ), para citar dois exemplos, também, vem sendo uma das incentivadoras da construção e do exercício da organização Waiãpi – o

Conselho APINA, representante da “comunidade Waiãpi”. A interpretação dada pelos interlocutores não-índios a noção de comunidade é variada, mas se fundamenta no pressuposto comum: a noção de que há uma unidade social e uma identidade étnica definidora do grupo Waiãpi. Com isso, a maioria do interlocutores ignora premeditadamente ou por desconhecimento a autonomia que define as relações entre grupos locais que caracterizam a organização sócio-política Waiãpi (TINOCO, 2000, p. 10-11).

Leonel (2000), também destacando o desconhecimento por parte de algumas ONGs da organização própria de cada etnia, apontou que “muitos projetos inspiram-se em visões comunitaristas, como se os índios estivessem disponíveis culturalmente para formar cooperativas igualitaristas, o que não coincide com os fatos, nem com as tradições. A produção de grande número desses agrupamentos tem como base o parentesco e a cooperação no trabalho, o que não se confunde com coletivismo, pois ali se sabe o que pertence a cada um, apesar de os recursos encontrarem-se mais disponíveis aos uso comum do que na cultura majoritária. Embora fundados na solidariedade e reciprocidade, não existe socialização da produção, nem a predisposição idealizada de bem-intencionados” (LEONEL, 2000, p.333).

Não só existe um desconhecimento da dinâmica própria das sociedades indígenas, como também existe, por parte de alguns parceiros dos índios, a exigência da figura de um índio “puro” que não se envolva com nenhum tipo de conflito ou corrupção.

Essa é uma característica que Ramos (1995) classifica como uma crescente burocratização das ONGs que lidam com a causa indígena, cujo resultado tem sido o afastamento do índio concreto, de “carne e osso”. Ou seja, cria-se um simulacro do que é ser indígena, um modelo que “acomoda os índios às necessidades das ONGs” – “quanto mais estóico e resistente a tentações for o índio, mais merecedor ele será da solidariedade dos brancos. Cooptação, assim como poder, não é programa de índio” (Ibid., p. 10).

A máquina burocrática das entidades é alimentada com recursos de agências que mantêm padrões éticos próprios de uma moralidade ocidental; por sua vez, esses padrões instalam-se nas entidades, reclamando que se faça assepsia da alteridade indígena como contrapartida da colaboração: não é com índio real que se colabora, mas com o índio modelo. As entidades dependem dos índios, mas os índios criados por ela (RAMOS, 1995, p. 12).

Com essas diretrizes, os parceiros buscam convencer líderes e agentes Terena a viabilizarem suas ações através das diretrizes difundidas por eles, o que não vem logrando sucesso, visto que os Terena transitam pelas alianças com muita facilidade e mudam os discursos conforme as situações ou as parcerias.

Outro parceiro freqüente da associação é a prefeitura de Campo Grande (representado pela figura do prefeito André Puccinelli). Por ser assessora do prefeito, Enir busca viabilizar e desenvolver alguns projetos (o mais atual é a construção de uma rádio indígena no bairro). Essa aliança tem proporcionado alguns benefícios para a comunidade do bairro e para a prefeitura – que se utiliza da imagem do bairro indígena como referência de uma ação social positiva para as comunidades indígenas, uma vitrine para o partido (PMDB).

O desconhecimento da dinâmica das culturas indígenas por parte de alguns parceiros e as próprias contradições vividas pelos Terena no trato com grandes financiamentos e prestações de contas são os maiores desafios colocados na arena da política das organizações indígenas, requerendo novas avaliações e interpretações por parte dos agentes envolvidos.

2. O Grupo TÊ



O grupo TÊ foi fundado em 1988 pelo Terena Eliseu Lili. Segundo o fundador e presidente, o grupo surgiu com um importante objetivo: divulgar a cultura Terena na cidade, através da apresentação de danças tradicionais como o Bate-Pau e a Ciputrena. O grupo também possui um site na Internet (www.grupote.cjb.net) para a divulgação da história do povo Terena e das atividades promovidas pela organização:

O motivo da criação do grupo TÊ ou grupo Terena, em Campo Grande-MS, nasceu quando cheguei nesta capital, na minha adolescência, em busca de melhores condições para o meu futuro. Sentindo-me como um peixe fora d'água, reprimido por uma sociedade gananciosa e competitiva. Resolvi então lutar pela minha identidade e pela identidade do meu povo Terena nesta cidade. Levei então esta idéia aos meus irmãos, que também vieram para Campo Grande, que residiam nos bairros Tiradentes e Guanandi, que enfrentavam as mesmas dificuldades. Foi quando decidi criar o grupo TÊ, composto de doze indígenas que iriam deflagrar a nossa luta, através da dança da Ema (Bate-Pau) (E. LILI, site internet).

O grupo Tê não é registrado oficialmente, mas Eliseu pretende registrá-lo através do projeto da Fundação Biótica (no qual falaremos mais adiante). Cerca de 16 a 18 pessoas participam atualmente do grupo, e a primeira vez que apresentaram a dança na cidade foi em 1988 na praça Oshiro Takemori (onde fica a Feira Indígena), em frente ao Mercado Municipal de Campo Grande; segundo Eliseu, essa foi a primeira vez que os Terena dançaram fora da aldeia.

O grupo é composto tanto por jovens Terena nascidos na cidade quanto por jovens da aldeia, principalmente da Aldeia de Cachoeirinha, “porque lá os jovens são mais tradicionais, falam a língua, dançam, se pintam” (E. Lili, informação verbal), com isso podem ensinar àqueles que nunca dançaram ou que já esqueceram.

O grupo se apresenta durante o ano todo nos mais diversos lugares, como Universidades, escolas, eventos, hotéis e atualmente estão buscando um local onde possam ensaiar:



Nós nos apresentamos em vários lugares, e isso é muito bom para o nosso povo, mas agora nós queremos um lugar certo para a gente ensaiar, um ponto de encontro onde a gente possa dançar, fazer artesanato, vender produtos próprios da cozinha Terena como o hihi, o xupú. Talvez eu construa aqui na minha casa mesmo, mas acho que depois da minha aposentadoria (E. Lili, informação verbal).

Segundo Eliseu, no começo foi difícil montar o grupo, pois não havia adesão por parte dos indígenas, devido à vergonha e discriminação. Hoje ele percebe que a situação se modificou: o grupo vem crescendo e os jovens cada vez mais querem mostrar a cultura Terena:

O Terena recuperou o gosto pela dança com a nossa organização, com isso não sentem mais vergonha de manifestar a cultura na cidade, pelo contrário, cada vez cresce o número de jovens que querem aprender, que querem dançar (E. Lili, informação verbal).

Ele nos disse que o grupo não se desenvolveu mais devido ao seu desconhecimento com relação à viabilização e financiamento de projetos, problema que ele espera ser solucionado agora através do projeto da Fundação Biótica.

Segundo Eliseu, o grupo contou com o acompanhamento de uma Koixomuneti a Vovó Dionízia:

Cantando e dançando com o chocalho, traz lindas canções inspiradas na natureza. E assim torna-se presente o animal da vovó Dionízia. Uma senhora de 85 anos, muito alegre e disposta, traz em sua fisionomia, grande espiritualidade. Filha e neta de grande pajés, desde adolescente foi acompanhada por uma força que em certos momentos a abateu, que só aos 45 anos foi confirmada quando cantou e dançou pela primeira vez, junto com os outros pajés, ao som do chocalho. É a ela a quem dedicamos toda a nossa homenagem, pelos anos que acompanhou o grupo TÊ, dando todo o seu carinho e sua força espiritual (E. Lili, site da internet).

Para entender o grupo TÊ, é necessário compreender também a trajetória de Eliseu. Ele nasceu na aldeia Bananal e foi criado na aldeia União¹⁶. Posteriormente, foi estudar em

¹⁶ Essa aldeia foi formada num terreno comprado pela família Lili e mais alguns amigos que saíram da aldeia Bananal em razão de alguns conflitos.

Fux n° 1564

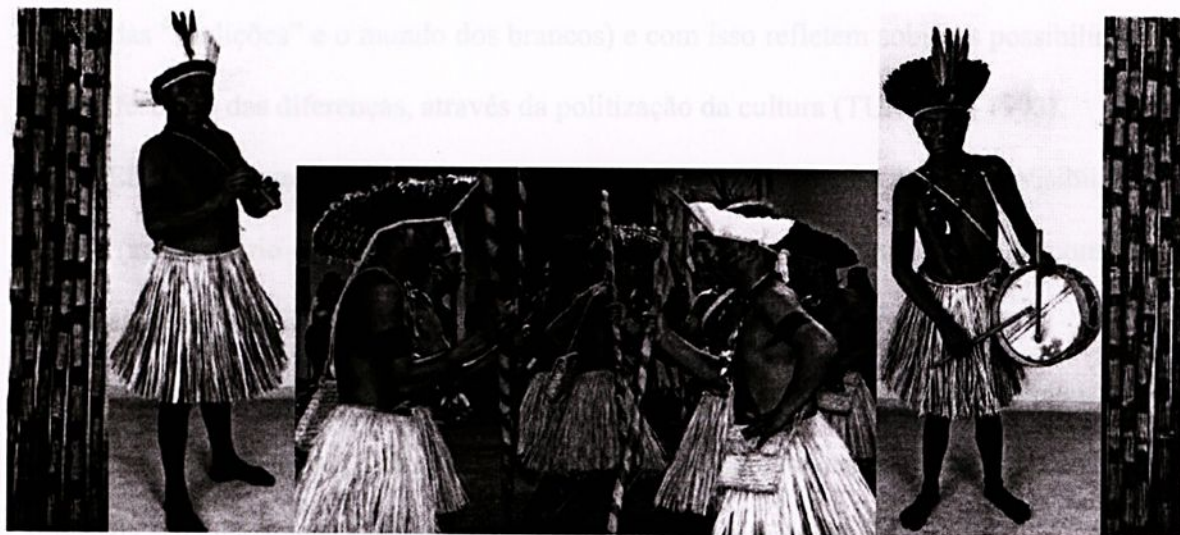
Grupo TÊ

www.grupote.cjb.net

Página Oficial Do Grupo Tê 2003

Primeiro site indígena do Brasil
Pantanal - MS

GRUPO TÊ - Divulgando a cultura e declarando identidade dos povos indígenas.



E-mail - lilieliseu@yahoo.com.br

O lado indígena por excelência é o artista indígena e se aproxima um pouco das artes de cosmopolita definido por Hamann, pois ele é o portador de uma consciência cultural, de uma capacidade cultural de reconhecer e reconhecer outras províncias de significado, querendo uma visão de desenvolvimento e uma visão calculada tanto frente a sua cultura de origem quanto à cultura alheia. Ele é uma caixa de câmbio, uma espécie de transmissor, enfim, um dos canais de circulação de significados e formas culturais entre centro e periferia. [...] as fontes de inspiração da sua criação ou criação tradicional são parcialmente desconhecidas, e provavelmente orientadas nos recentes debates culturais do grupo (VIANA, 2000, p.15).

Eliseu também simboliza a situação vivida por muitos indígenas na cidade de Campo Grande: as constantes migrações, a mudança para as cidades em busca de melhores condições de trabalho e estudos e, principalmente, a mudança com relação a manifestação da identidade étnica – que antes era reservada e atualmente é expressada publicamente.



São Paulo por intermédio do financiamento de uma missionária da missão UNIEDAS, depois continuou seus estudos em Cuiabá, também financiado. Após os estudos veio para Campo Grande onde se casou e começou a trabalhar na FUNAI.

A trajetória de Eliseu reflete a história de muitos daqueles que atuam no movimento indígena, como agentes ou ativistas, ou seja, possuem conhecimentos dos dois “mundos” (o mundo das “tradições” e o mundo dos brancos) e com isso refletem sobre as possibilidades de manifestação das diferenças, através da politização da cultura (TURNER, 1993).

Eliseu é o agente do qual falamos no início, que sem uma grande visibilidade externa (ao contrário de Enir Bezerra que se encaixaria mais na figura do líder) consegue viabilizar as demandas ligadas à promoção da cultura, através do associativismo.

Peres (2003) utiliza a expressão “índio cidadão” para designar esses indígenas que conseguem circular pelos diferentes espaços, mobilizando as questões ligadas à etnicidade, através da articulação entre os saberes tradicionais e os fluxos globais:

O índio cidadão por excelência é o ativista indígena e se aproxima em alguns aspectos do cosmopolita definido por Hannerz, pois ele é o portador de uma competência cultural, de uma capacidade cultivada de manipular conscientemente outras províncias de significado, mantendo uma atitude de distanciamento e uma adesão calculada tanto frente a sua cultura de origem quanto à cultura alienígena. Ele é uma caixa de câmbio, uma correia de transmissão, enfim, um dos canais de circulação de significados e formas culturais entre centro e periferia. [...] as fontes de inspiração da sua pregação ou cruzada tradicionalista são parcialmente domésticas, e parcialmente oriundas dos recentes debates culturais do centro (PERES, 2003, p.35).

Eliseu também simboliza a situação vivida por muitos indígenas na cidade de Campo Grande: as constantes migrações, a mudança para as cidades em busca de melhores condições de trabalho e estudos e, principalmente, a mudança com relação a manifestação da identidade étnica – que antes era escamoteada e atualmente é expressada publicamente.

Enfim, o trabalho ativista de Eliseu, juntamente com outros que participam da associação, trouxe não só a oportunidade de demonstrar para outras pessoas danças tradicionais, mas, principalmente, tem proporcionado à muitos índios Terena a retomada de aspectos há muito deixados para trás e escondidos por causa das discriminações sofridas.

O grupo TÊ se tornou um mecanismo, um instrumento pela qual os indígenas refletem sobre sua história, um novo espaço onde podem vivenciar a tradição, que é reinventada em um novo contexto, assumindo novas formas e funções.

3. Associação dos Feirantes Indígenas

A “feirinha” indígena, como é conhecida, existe há alguns anos, localiza-se no centro da cidade, é dividida em três quiosques de tijolos cobertos e abertos nas laterais, e conta com a participação de mulheres Terena. Parte dessas mulheres residem em aldeias do Mato Grosso do Sul e em certos períodos viajam para a cidade permanecendo por até algumas semanas, vendendo produtos da pequena lavoura (piqui, palmito verde, etc), do artesanato e cerâmica Terena.

Inúmeros turistas visitam todos os anos a pequena feira e passeiam pelo quiosques existentes no local, compram os produtos, tiram fotos e escutam as histórias.

A feira indígena configura-se como um ponto de referência e encontro para os Terena de Campo Grande, tanto os residentes na cidade, quanto os que estão só de passagem. Lá é possível buscar informações sobre associações indígenas existentes, como também sobre os debates que envolvem a questão indígena na capital.





Um dos quiosques da Feira Indígena

Foto tirada pela pesquisadora

Produtos do artesanato Tapanahy e artesanatos produzidos na Terra Indígena

Segundo Eliseu, a Associação dos Patrimônios Indígenas surgiu no mesmo período que o grupo TÊ, ele mesmo foi presidente da associação dos Terenas por quatro anos, mas assim como no grupo TÊ, não pôde viabilizar muitos projetos justamente pelo desconhecimento com relação à burocracia que envolve os financiamentos.

Durante a pesquisa não tivemos a oportunidade de conhecer a atual presidente da



Produtos do artesanato Terena que são comercializados na Feira Indígena

cidade, falamos e conversamos com a atual presidente da associação, que nos contou que a cultura Terena desde o nascimento. Este é um reflexo da positividade de ser índio, uma herança do Movimento Indígena, uma bandeira a ser levada pelas associações.

A necessidade de afirmar-se índio na cidade é muito maior do que na aldeia, não somente para se conseguir benefícios trazidos por uma assistência diferenciada (visto que a FUNAI e FUNASA – Fundação Nacional de Saúde – direcionam boa parte de suas políticas para os índios de “reserva”), mas também devido ao desrespeito, em alguns

¹⁰ Atualmente Eliseu não mais trabalha na Associação, atualmente ele faz os artesanatos em sua residência.

Segundo Eliseu, a Associação dos Feirantes Indígenas surgiu no mesmo período que o grupo TÊ, ele mesmo foi presidente da associação dos feirantes por quatro anos, mas assim como no grupo TÊ, não pôde viabilizar muitos projetos justamente pelo desconhecimento com relação a burocracia que envolve os financiamentos.

Durante a pesquisa não tivemos a oportunidade de conhecer a atual presidente da associação, a Terena Júlia, mas conhecemos e ouvimos as histórias da antiga presidente da associação a feirante Elida¹⁸. Sua vida também reflete as modificações vivenciadas por muitos Terena residentes na cidade. Ela saiu da aldeia, veio para a cidade, trabalhou muito, sofreu discriminações e dificuldades, mas conseguiu criar seus filhos, manter a sua família.

A minha saída da aldeia para a cidade se deu por motivos de saúde. Eu considero a cidade um lugar de oportunidades que a aldeia não tem, pois na cidade pode-se ganhar dinheiro e muitas outras coisas, os nossos filhos podem estudar e isso é muito importante. Eu saí da aldeia, mas eu não perdi o contato, sempre volto e procuro levar benefícios para lá, e mesmo na cidade ainda pratico a cultura, tem gente que fala que Terena na cidade não é mais índio, mas nós praticamos a cultura sim. (Elida, informação verbal)

Elida sempre destacou a importância de se manter a cultura dentro da cidade dizendo: “apesar de alguns brancos dizerem o contrário, nós somos índios sim, moramos na cidade, falamos e estudamos como vocês, queremos crescer na cidade, mas praticamos a cultura, somos Terena desde o nascimento”. Este é um reflexo da positividade de ser índio, uma herança do Movimento Indígena e uma bandeira a ser levada pelas associações.

A necessidade de afirmação étnica na cidade é muito maior do que na aldeia, não somente para se conseguir benefícios trazidos por uma assistência diferenciada (visto que a FUNAI e FUNASA – Fundação Nacional de Saúde – direcionam boa parte de suas políticas para os índios da “reserva”), mas também devido ao descrédito, em alguns

¹⁸ Atualmente Elida não mais trabalha na feirinha, atualmente ela faz os artesanatos em sua residência.

momentos, da população urbana com relação a “autenticidade indígena” deles. A dúvida com relação a identidade étnica dos Terena em território urbano não parte apenas dos não índios, soubemos de questionamentos de outras etnias com relação a “veracidade étnica” dos Terena.

A associação dos feirantes reivindica não só a possibilidade de afirmação étnica mas, também, melhorias como: a construção de um alojamento para as mulheres que viajam, ampliação das instalações com espaços de proteção para os produtos, entre outros. Para tanto, realizam diversas mobilizações e reivindicações, contando sempre com a colaboração (direta ou indireta) de outros indígenas e associações existentes na capital. Através das manifestações realizadas, elas têm conquistado alguns benefícios importantes para a continuidade da feira, como também ampliam o debate sobre a questão indígena na cidade.

Um dos projetos atuais da Feirinha Indígena está vinculado à Fundação Biótica. Entre os objetivos do projeto estão o desenvolvimento e crescimento da feira através de investimentos. Com o crescimento pretendem transformar a feira em um “sistema econômico dos índios”, capaz de gerar rendas maiores que as atuais. O projeto visa transformar a feirinha em um polo, o “shopping indígena”.



4. A parte indígena da Fundação Biótica

A Fundação Biótica é uma organização que trabalha com as questões ambientais do Mato Grosso do Sul, e é coordenada por um agrônomo chamado Jorge. Atualmente a fundação cede um espaço para os indígenas e suas associações, sob a coordenação do Terena Lísio Lili.

A abertura para a questão indígena ocorreu há quase três anos (janeiro de 2001). Jorge nos contou que 5 lideranças indígenas o procuraram pedindo ajuda para a viabilização de projetos com suas aldeias e/ou associações na cidade. Até aquele momento a fundação não trabalhava com a questão indígena, devido ao desconhecimento e distanciamento das questões, demandas e reivindicações indígenas.

Após várias reuniões (quase um ano), eles formularam um grande projeto – Programa de Sustentabilidade das Etnias Indígenas – visando a autonomia política dos índios. A fundação, dentro desse projeto, teria o papel de indicar alguns caminhos da burocracia, ao passo que a condução do mesmo caberia aos indígenas e suas associações. Os indígenas desenharam esquematicamente o que seria esse projeto:



Programa de Sustentabilidade das Etnias Indígenas

Os números superiores correspondem aos projetos que se encontram a partir

PROGRAMA DE SUSTENTABILIDADE DAS ETNIAS INDÍGENAS

Especificação dos números superiores:

1. Projeto 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

2. Projeto para visitação de um curso de capacitação profissional

3. Projeto Pautado (Projeto A sala de reuniões com arquivos indígenas)

II Projeto produção agrícola B

III Projeto análise jurídica C

IV Projeto de produção de D

V Projeto festa indígena E

VI Projeto plantio sustentável

9. Projeto 13 14 15 16 17 18

10. Projeto com atividades educacionais

11. Projeto cultura indígena

12. Projeto auto-estima de mulher

Os números inferiores correspondem às estratégias:

- Especificação dos números:

13. Fortalecimento das organizações indígenas

14. Sustentabilidade econômica e social através da conservação ambiental

15. Desenvolvimento de políticas públicas para a etnia

16. Fundo de apoio a programas e projetos

17. Coordenadores de organizações indígenas

Programa de Sustentabilidade das Etnias Indígenas

- Os números superiores correspondem aos projetos que serão implantados à partir das associações indígenas.

Especificação dos números superiores:

- 1: Projeto anti-tabagismo
- 2: Projeto para viabilização de um centro de capacitação profissional
- 3: Projeto Pantanal Fashion (venda de roupas com motivos indígenas)
- 4: Projeto produtos agrícolas
- 5: Projeto assistência jurídica
- 6: Projeto de produção de artesanato
- 7: Projeto feira indígena
- 8: Projeto plantas medicinais
- 9: Projeto plantas aromáticas
- 10: Projeto com crianças e adolescentes
- 11: Projeto cozinha indígena
- 12: Projeto auto-estima da mulher

Os números inferiores correspondem às estratégias.

- Especificação dos números:

- 13: Fortalecimento das organizações indígenas
- 14: Sustentabilidade econômica e social aliada a conservação ambiental
- 15: Desenvolvimento de políticas públicas para a cidadania
- 16: Fundo de apoio a programas e projetos
- 17: Coordenadores de organizações indígenas

18: 13 associações indígenas participantes²⁰

As letras correspondem aos objetivos que serão alcançados com o desenvolvimento do projeto.

- Especificação das letras:

A: Auto ajuda

B: Ética

C: Participação/Parceria

D: Organização

E: Capacitação

Os numerais correspondem aos elementos que os indígenas devem evitar.

Especificação dos numerais:

II: Tutela

III: Assistencialismo

IV: Paternalismo

V: Estagnação

VI: Comodismo.

Resolvemos especificar esse projeto por vários motivos, entre eles: a participação no projeto de quase todas as associações e organizações Terena de Campo Grande e de algumas aldeias, além de algumas associações dos índios Kaiowá; a iniciativa dos associados em “desenvolver” (como eles dizem) suas associações, através da renovação

²⁰ O número de associações que participam do programa aumentou.



e/ou aprendizado das normas burocráticas que viabilizam os projetos; a visualização da parceria entre ONGs e associações indígenas, culminando na formulação de metas e objetivos antes desconhecidos dos indígenas.

Segundo Jorge, o objetivo da fundação é apenas fornecer o instrumental necessário para que os indígenas possam viabilizar suas demandas e conquistar sua autonomia. Ele acredita que os itens do projeto levem de 15 a 20 anos para serem todos efetivados.

Em discussão já estão o projetos Pantanal Fashion (que seriam o emprego de adereços indígenas em roupas de banho, cintos, pinturas em tecido; todos confeccionados para o comércio) e a montagem de um pequeno kit com artesanato indígena (o kit contém 1 mini vaso de cerâmica Terena, 1 mini vaso de cerâmica Kadiwéu, 1 colar Kaiowá) – para esse kit os associados estão aventando a possibilidade da prefeitura entrar como parceira para que ele seja distribuído nas escolas, com o objetivo de divulgar a cultura indígena (Terena, Kaiowá e Kadiwéu) para os estudantes.

Lísio Lili (atual coordenador do espaço indígena na fundação) nos contou que a idéia de se criar um projeto que envolvesse as associações indígenas e as lideranças surgiu de uma conversa entre ele e Enir Bezerra, posteriormente ele se reuniu com outros indígenas (lideranças, presidentes de associações indígenas Terena) e foram procurar a fundação:

A mentalidade que nos guiou para procurar a Biótica foi a mentalidade de pedir, como sempre fizemos, queríamos como um assistencialismo. Os índios sempre esperam que as coisas venham de fora, acham que não são capazes. Mas isso tem mudado, eu mesmo mudei meu pensamento, é preciso mostrar para os índios que eles são capazes, que eles podem tocar seus projetos com autonomia (Lísio Lili, informação verbal)

Para Lísio é preciso formar nas comunidades indígenas (nas cidades ou nas aldeias) uma espécie de agente indígena, ou seja, um índio que seja esclarecido e instruído nas leis e nos trâmites burocráticos que regem os projetos, pois, os indígenas, segundo ele, teriam



dificuldades em lidar com as prestações de contas, a burocracia, por isso a necessidade de se formar indígenas capacitados; os agentes seriam os difusores (para suas comunidades) das informações.

Durante conversas que tivemos na fundação, junto com algumas lideranças indígenas e presidentes de associações indígenas na cidade, pudemos ouvir suas reivindicações e suas expectativas com relação ao Projeto de Sustentabilidade. Ouvimos deles as dificuldades que existiram para se finalizar o projeto. Muitos não entendiam a razão da capacitação, como nos disse Lísio: “a idéia de capacitação era estranha, eu pensava: Como assim? Capacitar para ser índio? Mas eu já sou!”. Posteriormente, ele compreendeu o que seria a capacitação e repassou a idéia para os seus patrícios.

As dificuldades para a implantação do projeto não vieram apenas da falta de compreensão dos objetivos do projeto, mas, também, dos conflitos (que às vezes surgem, às vezes não) entre as etnias, ou até mesmo do questionamento por parte dos caciques com relação a participação deles dentro de um projeto novo que venha adentrar a aldeia. Esse último aspecto – o questionamento das chefias tradicionais – é comum quando o assunto envolve novos tipos de lideranças (como já havíamos destacado no início do trabalho) ou pessoas com algum prestígio dentro das comunidades. Essas barreiras, segundo nos disseram, têm sido transpostas no decorrer do processo.

O projeto prevê algumas etapas. A primeira delas será, portanto, a capacitação das lideranças indígenas e dos presidentes de associações – dessa forma esperam organizar politicamente os índios, torná-los capazes de presidir suas associações e transformá-las em espaços onde a luta pelos direitos étnicos venha antes da captação de recursos para a viabilização de projetos:



Não importa a estrutura física das associações, com um local, computador, secretaria, o que vale é fortalecer a base, a essência, que é que os índios devem e como devem agir politicamente perante a sociedade com relação aos seus direitos. Para isso o índio precisa ser autônomo, conhecer os direitos, a Constituição, para isso montamos esse primeiro passo do projeto, o passo mais importante (Lísio Lili, informação verbal)

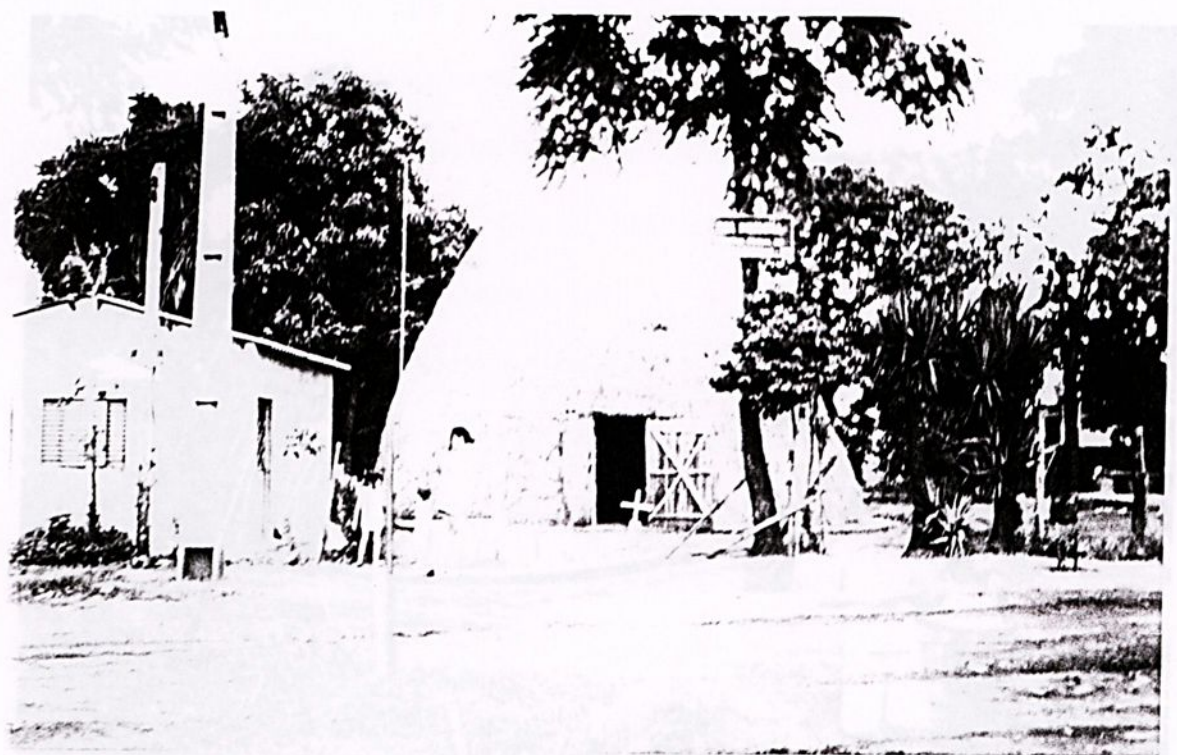
Lísio também ressaltou que além da consciência de que a capacitação é um elemento importante para as comunidades indígenas, é preciso também divulgar para os indígenas a importância das pesquisas acadêmicas, pois foi por intermédio delas que eles conseguiram realizar um diagnóstico sobre a situação dos índios Terena nas aldeias e nas cidades e de posse dos novos conhecimentos montaram o programa.

Todos esses elementos apontados sobre o programa foram debatidos e discutidos em várias reuniões com a presença de lideranças ligadas às várias associações, entre as quais podemos citar o Centro Social de Cultura Nativa e a associação ligada aos moradores do bairro Che Rogami ou Água Bonita (um bairro localizado no perímetro rural de Campo Grande).

O Centro Social de Cultura Nativa foi fundado em 1991 e é uma associação que envolve as várias etnias do MS. Ela foi idealizada para servir de ponto de encontro para as discussões e debates sobre a questão indígena.

No local escolhido para ser a sede da associação, foram construídas uma pequena casa (para reuniões e abrigo de indígenas que estivessem de passagem pela cidade), uma pequena sala (para a secretaria) e uma grande oca (para apresentação de danças tradicionais e exposição e vendas de artesanatos – a oca foi incendiada).

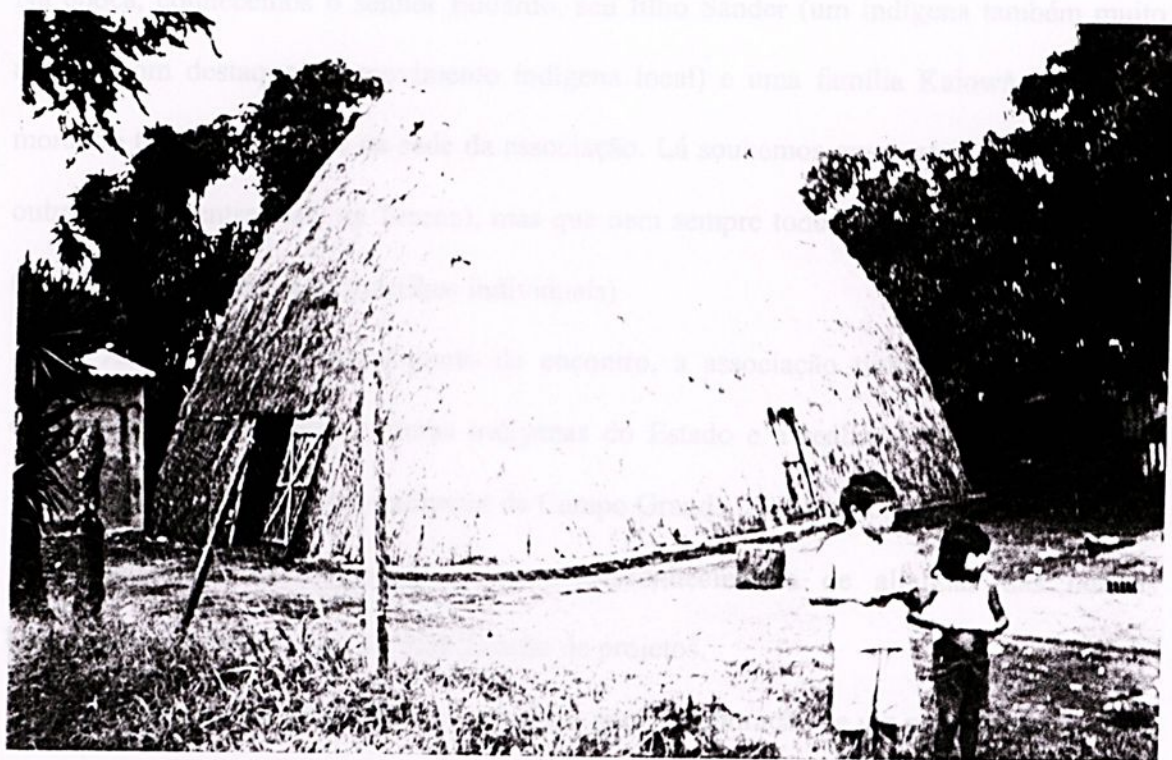
O atual presidente da associação é um Kaiowá, o senhor Eduardo Pereira. Ele é uma liderança bastante conhecida entre os Terena, é sempre convidado para participar de reuniões e debates sobre projetos que envolvem as populações indígenas do MS. A



Centro de Cultura Nativa, com a antiga Oca.
Foto tirada pela pesquisadora

associação está participando do projeto de fundação, não além de ampliação dos conhecimentos com relação aos direitos sociais, também poderão melhor conhecer as condições utilizadas para os financiamentos da região.

Não tivemos a oportunidade de visitar o Centro de Cultura Nativa há alguns anos²¹.



Vista lateral da antiga Oca do Centro de Cultura Nativa

Foto tirada pela pesquisadora

Os objetivos do projeto eram: promover no Centro Social de Cultura Nativa, cursos de costura, tecelagem e dança de Lado Pado (Teraá, Guarani, Kaiowá, etc) para os índios jovens e adultos de ambas as etnias; promover artesanato e exercer dança indígena para que sirvam como divulgação da cultura dos povos nativos que habitam no Mato Grosso do Sul; possibilitar que o artesanato produzido seja comercializado, revertendo em benefícios para os diretamente envolvidos na produção e comercialização²² (objetivos retirados do projeto escrito pelo Centro de Cultura Nativa, folha 3/4).

²¹ Ainda continuamos visitando a localidade.

²² Não pudemos participar da organização e realização do projeto, pois estávamos estudando em Marília.

associação está participando do projeto da fundação, pois além da ampliação dos conhecimentos com relação aos direitos étnicos, também poderão melhor conhecer os caminhos utilizados para os financiamentos de projetos.

Nós tivemos a oportunidade de visitar o Centro de Cultura Nativa há alguns anos²¹. Na época, conhecemos o senhor Eduardo, seu filho Sander (um indígena também muito ativo e com destaque no movimento indígena local) e uma família Kaiowá que estava morando temporariamente na sede da associação. Lá soubemos que a associação envolvia outras etnias (entre elas, os Terena), mas que nem sempre todos se encontravam no local (devido as atividades e os trabalhos individuais).

Além de servir como ponto de encontro, a associação tinha como objetivos a divulgação das diferentes culturas indígenas do Estado e a realização de cursos para a capacitação profissional dos indígenas de Campo Grande. No entanto, a maior barreira para a concretização desses objetivos era o desconhecimento de algumas das normas burocráticas necessárias para a viabilização de projetos.

Na época, nos foi solicitada uma ajuda para a elaboração de um projeto que contaria com o financiamento do governo do Estado (através da Secretaria de Estado de Cultura)²². Os objetivos do projeto eram: “promover no Centro Social de Cultura Nativa, cursos de cestaria, tecelagem e dança de cada etnia (Terena, Guarani, Kaiowá, etc) para os índios jovens e adultos de ambos os sexos; produzir artesanato e exercitar danças indígenas para que sirvam como divulgação da cultura dos povos nativos que habitam no Mato Grosso do Sul; possibilitar que o artesanato produzido seja comercializado, revertendo em benefícios para os diretamente envolvidos na produção e comercialização” (objetivos retirados do projeto escrito pelo Centro de Cultura Nativa, folha 3/8):

²¹ Ainda continuamos visitamos a localidade.

²² Não pudemos participar ou acompanhar o andamento do projeto, pois estávamos estudando em Marília.



Neste projeto o Centro Social de Cultura Nativa tem como finalidade desenvolver trabalhos de ação indigenista, visando a auto determinação das populações indígenas. Visa, também, difundir, resgatar essa cultura proporcionando intercâmbio entre outros centros culturais e científicos e organizações afins. É com esse objetivo que o Centro Social de Cultura Nativa vem solicitar apoio financeiro para realizar cursos de cestaria, tecelagem e dança destinadas às populações indígenas, jovens e adultos de ambos os sexos, de todas as etnias radicadas em Mato Grosso do Sul. A finalidade desses cursos no projeto é oferecer aos índios conhecimento e valorização de sua cultura, e também, oportunizá-los a utilizar-se desses conhecimentos para produção de peças artesanais e comercializá-las proporcionando-lhes um sustento, além de divulgar sua cultura. (justificativa retirada do projeto, folha 2/8).

O importante de se destacar nesse projeto é que ele é semelhante aos demais projetos desenvolvidos por outras associações indígenas Terena de Campo Grande, ou seja, quase todos estão voltados para a fabricação de artesanatos (com fins comerciais) e práticas de danças tradicionais.

É difícil encontrar um projeto que esteja desvinculado de algum tipo de “prática cultural”, e isso ocorre porque as associações se tornaram o espaço de promoção da atualização da tradição no espaço urbano. Não queremos retirar o aspecto financeiro desse processo, visto que o “etno-comércio” tem crescido nos últimos anos – principalmente em Campo Grande que recebe, todos os dias, turistas do exterior interessados no “exótico”. Acreditamos que esses aspectos caminham lado a lado, pois, como nos disse um Terena da cidade, “antigamente os índios não precisavam de uma renda, tinham tudo de graça, da natureza. Mas hoje tem luz, tem água, até nas aldeias o pessoal tem que pagar as contas, por isso o índio precisa de uma renda”. E essa busca pela renda vem junto, agora, com a manifestação da diferença, da cultura, daquilo que para eles é ser um Terena, um Kaiowá.

Já o Che Rogami é um bairro localizado no perímetro rural de Campo Grande, e assim como o Marçal de Souza, também é considerado como um bairro indígena. No local existem algumas casas pintadas com motivos étnicos (desenhos encontrados na cerâmica

Kadiwéu, Terena, Kaiowá) e estão dispostas em corredores, existe ainda um pátio redondo (na entrada do bairro) onde são realizadas danças tradicionais e exposição e venda esporádica de produtos do artesanato. Nessa localidade residem famílias da etnia Terena, Kadiwéu, Guarani, Kaiowá.

Durante as nossas visitas ao bairro tivemos a oportunidade de conhecer alguns índios Terena e Kaiowá. Soubemos das dificuldades enfrentadas pelas famílias (visto que são famílias de baixa renda) e das lutas que eles vêm travando no campo do Movimento Indígena local e Nacional.

No bairro residia a senhora Marta Guarani²³, uma importante líder indígena e presidente da associação Kaguatega (uma associação que existe há cerca de 18 anos). Foi por intermédio da associação que o terreno do bairro foi adquirido, segundo nos informaram²⁴. Contudo, alguns moradores declararam que após dois anos (tempo de ocupação do local), a associação não trouxe maiores benefícios para o bairro – acreditam que isso ocorreu porque Dona Marta já estava muito doente e sem forças para viabilizar maiores projetos.

Na época da nossa primeira visita, eles nos disseram que tinham a idéia de montar uma comissão, que contaria com representantes das várias etnias existentes no bairro; através dela eles buscariam soluções para os problemas ligados a situação sócio-econômica das famílias.

A comissão viria substituir a criação de uma associação dos moradores do bairro, pois, segundo depoimentos, “organização, associação oficial com registro, é coisa de branco, acaba que o índio deixa de ser índio. A formação de uma comissão é muito mais

²³ Há cerca de um mês Marta Guarani faleceu de complicações da diabetes.

²⁴ Soubemos que o bairro conta com o apoio do governo do Estado, enquanto que o Marçal de Souza conta com o apoio do poder municipal. Existe uma certa concorrência entre os governos (estadual e municipal) para demonstrar qual é a melhor assistência dada aos “bairros indígenas”.

legítima e representativa do povo índio. O governo e os que ajudam os índios terão que trabalhar com a nossa lógica e não o contrário como vinha acontecendo” (V., informação verbal).

Já tínhamos ouvido falar sobre a criação de uma comissão no bairro Che Rogami através de informações de uma freira ligada às questões indígenas. Numa de nossas conversas, ela nos disse que as associações indígenas só geram corrupção, pois os projetos beneficiam apenas algumas pessoas ou grupos pequenos. O melhor caminho para os indígenas do Che Rogami seria, segundo ela, o conhecimento das leis e dos direitos, a busca por soluções a partir da própria mobilização dos indígenas, sem burocracias e intermediários. A comissão teria o papel de ouvir as reivindicações das pessoas e os parceiros (dentro desse processo) deveriam apenas apoiar e indicar meios para as soluções; para isso, segundo ela, os indígenas não precisam da burocracia, não precisam oficializar nenhuma organização.

Não sabemos, portanto, se a idéia da criação de uma comissão partiu dos próprios indígenas ou se foi fruto de um diálogo com os parceiros. Soubemos depois que a comissão não foi adiante, devido aos inúmeros conflitos que surgiram durante os debates para a implantação da comissão. Um desses conflitos estavam relacionados a exclusão da associação Kagateca, na figura de Marta Guarani, de todo o processo.

Acreditamos também que o tempo da comissão foi breve porque os caminhos atuais de viabilização de projetos passam pela formação de organizações e associações, principalmente aquelas que são registradas em cartório. Os governos estadual e municipal trabalham com projetos que nem sempre necessitam de associações registradas, contudo, o apoio maior para financiamentos vêm de ONGs nacionais e internacionais, e estas, quase sempre, requerem dos indígenas os “formatos burocráticos” para a liberação dos recursos.



Após o término da comissão foi criada uma organização com o intuito de viabilizar projetos através da parceria com a Fundação Biótica, no Programa de Sustentabilidade das Etnias Indígenas.

Podemos ressaltar algumas avaliações com relação a esse último tópico:

- 1) Os Terena que participam de associações, mesmo que há muitos anos, ainda desconhecem muito dos caminhos utilizados para a viabilização de seus projetos e busca da garantia de seus direitos – o que não impediu que suas associações desenvolvessem trabalhos e buscassem de alguma forma aliar manifestação cultural com garantias sócio-econômicas;
- 2) Fica claro também que apesar de existir proliferação de associações e cada uma delas trabalhar à partir da demanda de pequenos grupos, ainda tem sido possível unificar (com todos os conflitos e as contradições existentes) as diferentes demandas em prol de interesses comuns – o que fortalece não só o debate sobre as questões indígenas na cidade de Campo Grande como, também, enriquece o movimento indígena local – na medida em que se discutem os diferentes caminhos políticos para se enfrentar as barreiras e dificuldades encontradas;
- 3) Com relação propriamente ao projeto, podemos constatar a influência tanto da fundação quanto das pesquisas acadêmicas. Questões como autonomia, auto-determinação, ética, auto-estima, eram temas até então desconhecidos pelos indígenas que foram procurar o apoio da fundação. Nesse sentido, diálogos com a ONG e o contato com os trabalhos que ressaltam a importância da autonomia indígena foram fundamentais para o fechamento das propostas a serem buscadas pelas associações indígenas vinculadas ao programa;



4) Com relação à autonomia podemos dizer que ela significa tanto o conhecimento das leis, da constituição, quanto à possibilidade deles próprios viabilizarem seus projetos. Acreditamos na possibilidade da autonomia política – no sentido de conhecimento das leis, dos direitos e dos caminhos para viabilização de projetos –, porém, com relação à autonomia para concretização financeira de projetos diretamente via associações (projetos voltados para as questões sócio-econômicas) achamos difícil ou ainda muito cedo para se falar numa autonomia total, desvinculada de qualquer parceria;

5) Este programa também reflete as inúmeras faces que compõem o campo complexo que é o associativismo indígena no Brasil: debates, conflitos, demora nas decisões do que fazer ou acrescentar em tal ou qual projeto; o direcionamento, a tônica que os parceiros dão ao processo do associativismo; o desconhecimento da maioria dos indígenas com relação aos trâmites burocráticos ou até mesmo com relação aos seus direitos básicos garantidos pela Constituição; e, o questionamento das lideranças tradicionais (os caciques) com relação aos papéis que terão com esse novo elemento dentro de suas comunidades.

Enfim, o Programa desenvolvido em parceria com a Fundação Biótica nos oferece um quadro muito interessante por envolver não só inúmeras associações (com histórias diferentes, demandas diferentes, várias etnias) mas também por apontar que o processo do associativismo entre os Terena é dinâmico e, assim como a tradição, está constantemente sendo reinventado, recomposto e investido de novos significados.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história dos Terena é marcada, como demonstramos, pelas constantes migrações, relações políticas, sociais e econômicas com grupos indígenas e não-indígenas – o que tem representado, ao longo dos séculos, trocas, alianças, incorporações, interpretações, traduções, conflitos e transformações. É, portanto, dentro desse cenário de processos históricos e dinâmicos que os Terena vêm construindo e reinventando seu universo sócio-político-cultural, articulando e reinterpretando novos elementos, como, por exemplo, as organizações e associações indígenas.

Procuramos descrever e analisar de que forma as associações e organizações (registradas ou não) participam da dinâmica dos Terena em território urbano, ou seja, de que maneira elas auxiliam na ressignificação e incorporação do novo espaço, e os papéis que elas desempenham nesse processo.

Portanto, ter como objeto de estudo a dinâmica das associações que envolvem os Terena nos remeteu não apenas à reflexões sobre a forma como são apropriados e processados os novos elementos por parte dos indígenas, mas também nos remeteu às demais condições que compõe o cenário múltiplo e heterogêneo que é a cidade de Campo Grande, juntamente com as diásporas e territorialização Terena.

Constatamos que na cidade a situação dos chamados “índios urbanos” não é nada favorável (apesar de existirem famílias mais estruturadas financeiramente), muitas famílias enfrentam as mesmas dificuldades sócio-econômicas que as demais populações carentes da cidade, com o agravante da discriminação. Nesse sentido, as associações se tornaram promotoras em potencial das demandas econômicas.

Além do caráter econômico presente nos objetivos das associações, observamos que elas se tornaram os canais propiciadores da cultura. É por intermédio delas que os Terena hoje buscam praticar o que consideram ser a “tradição do meu povo” (o ensino da língua, a prática das danças, o ensino do artesanato, a divulgação da história).

Nesse sentido, as associações existentes em Campo Grande – desempenhando diferentes papéis e proporcionando diversas melhorias – foram vitais para a nova forma de acomodação do Terena migrante. Foi por intermédio delas (aliadas à dinâmica cultural) que eles puderam articular suas ações políticas, reivindicatórias e econômicas, como também vêm conseguindo que suas diferenças e produções culturais sejam possíveis num novo contexto.

O associativismo Terena é um exemplo de como os processos que envolvem a etnicidade articulada com a dinâmica cultural atuam. Demonstra-nos como os índios Terena, organizados e articulados, se inserem no território urbano recriando novas formas de uma vivência social e cultural, reinterpretando e reinventando suas tradições numa nova realidade espaço-social permeada por diferentes fluxos culturais, informações, contradições e conflitos. Se antes as relações na cidade se davam quase que exclusivamente na base das linhas familiares, e a viabilização e expressão das tradições eram remetidas às aldeias de origem, hoje esse processo é engendrado também pelo associativismo. Ou seja, as organizações se tornaram agentes ou canais proporcionadores do fortalecimento e ampliação das linhas de relações, como também da promoção da tradição.

Portanto, há entre os participantes do associativismo uma forte dinâmica de ação cultural, pois agrupados (em pequenos grupos ou em conjuntos) e organizados se afirmam enquanto tais, isto é, mesmo tendo dificuldades no território urbano criam mecanismos para uma nova vivência social, oportunidade em que a solidariedade para com o patricio, a

preocupação com a formação futura das crianças e a produção cultural se tornam elementos importantes no processo do associativismo indígena.

Sem dúvida, as organizações e associações tiveram um papel importante na transformação da condição anterior dos Terena em Campo Grande, e dos demais indígenas no Brasil, pois, além dos novos significados e da positividade que passou a revestir a categoria índio – não só para alguns setores da sociedade nacional como também para os próprios índios –, elas, através do Movimento Indígena, criaram os mecanismos importantes para que as vozes indígenas fossem ouvidas e suas ações tivessem possibilidades de serem efetivadas.

Nesse sentido, as organizações representam também a tentativa dos indígenas em dialogar, não só com o Estado e ONGs, mas com toda a sociedade civil. Esta tentativa tem possibilitado novos caminhos para novos conhecimentos, aprendizados, manifestações das diferenças, fortalecimento das identidades étnicas, ganhos políticos e sociais.

Dentro do processo do associativismo pudemos observar também os conflitos, as contradições e os retrocessos, não só entre os chamados parceiros, mas entre os próprios indígenas. Avaliar essas contradições é fundamental, visto que as associações passaram a fazer parte da sociedade Terena na cidade, hoje ser “índio urbano” também é ser membro de uma associação.

Enfim, as capacidades criativas e dinâmicas das populações indígenas dão a tônica ao associativismo, tornando-o imprevisível, instável, sincrético, fluido, rico. Não podemos traçar, sem cometer algumas falhas, o futuro das associações étnicas, pois os indígenas – portadores de culturas em constante fluxo – recondicionam, reinventam e revêem suas posições. Nesse sentido, as iniciativas contra-hegemônicas empregadas pelo associativismo indígena, através da bandeira da auto-determinação e da autonomia representam – sempre –

novos rumos e caminhos que levam à continuidade do Movimento ou até mesmo o seu refluxo, um voltar para a aldeia.

Mas, se na cidade as organizações e as associações vêm processando e dinamizando (com passos próprios e dentro de uma lógica específica) diversos setores da vida urbana do Terena, agrupando e auxiliando na afirmação étnica do grupo, qual o papel exercido por elas no contexto da reserva indígena? Teriam, as organizações e as associações a capacidade de articular e direcionar ações de alguns grupos na aldeia? Os Terena da aldeia interpretariam e/ou receberiam as organizações e associações da mesma forma que seus patrícios que vivem na cidade?

Essas são questões que pretendemos desenvolver em um próximo trabalho, visto que como já havíamos dito, a aldeia e a cidade são dois momentos na vida do Terena, são duas formas distintas de vivenciar contatos, adquirir conhecimentos, afirmar sua etnicidade, reivindicar direitos, enfrentar as discriminações e reinventar tradições (o que não implica na diferença étnica entre os dois grupos). Nesse sentido, pressupomos que todos esses processos, que envolvem as concepções com relação as duas realidades, direcionam a dinâmica, a demanda e a estrutura das organizações e associações indígenas.

Esperamos – respondendo ou refutando tais questões – ampliar a visão sobre esse fenômeno que vem demandando, a cada dia, novas traduções e interpretações, não só para os diretamente envolvidos (que sempre revêem suas ações), mas também para nós os pesquisadores, que temos, às vezes, a difícil tarefa de fechar ciclos de processos tão dinâmicos.



BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In **Povos Indígenas no Brasil 1996/2000** - ISA, 2000.

ALTENFELDER SILVA, F. Mudança Cultural dos Terena. **Revista do Museu Paulista** São Paulo, n.s.,v.3, 1949.

_____.Religião Terena. In: Schaden, E.(org) **Leitura de Etnografia Brasileira**. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1976. p. 268-276.

ARRUTI, J. M. P. A. **O Reencantamento do Mundo. Trama histórica e arranjos territoriais Pankararu**. Rio de Janeiro, 1996. Dissertação de Mestrado – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

AUZIAS, Jean-Marie. **A antropologia contemporânea**. São Paulo: Cultrix, 1976.

AZEVEDO, M.M. & Matos, M.H.O . O jogo de referências na dinâmica das organizações indígenas. **ABA**, Belo Horizonte, n.18, UFMG, 1982.

BACH, J. Dados sobre os índios Terena de Miranda. **Anales de la Sociedad Científica Argentina**, Buenos Aires, v.82, 1916.

BALDUS, Herbert. Lendas dos Índios Tereno. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, n.s. v.4, 1950. p. 217-232.

_____. Textos Terena. **Terra Indígena**, Publicações do CEI FCL/UNESP-Araraquara, anoVII n.55, 1990.

BOURDIEU, P. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo; Perspectiva, 1974.

BRANDÃO, C. R. **Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986. p.174.

_____. Os guarani: índios do sul – religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**, São Paulo, 4, (10) 2000.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais**. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

CARNEIRO DA CUNHA, M. C. da. **Negros Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo, Brasiliense, 1985a.

_____. Definições de índio e comunidades indígenas. In Santos, S.C. et. al.(org) **Sociedades indígenas e o direito**. Florianópolis, Ed.UFSC, CNPq. 1985b.

_____. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.



_____. O Futuro da Questão Indígena. **Coleção Documentos**, Série História Cultural, IEA/USP, 1993.

_____. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a.

_____. Saberes locais, tramas identitárias e o sistema mundial na antropologia de Manuela Carneiro da Cunha. **Revista Sexta-Feira – Antropologia, Artes e Humanidades**, São Paulo, Pletora Ltda, n.13, out/1998b. p. 80-92.

CARVALHO, E. A. **As Alternativas dos vencidos – índios Terena no estado de São Paulo**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1979.

_____. Identidade étnico-cultural e questão nacional. In: Santos, S. C. et. al. (org) **Sociedades indígenas e o direito**. Florianópolis, Ed. UFSC, CNPq, 1985.

CARVALHO, F. **Koixomuneti e outros curandeiros: xamanismo e prática de cura entre os Terena**. São Paulo, 1996. Dissertação de Mestrado – FFLCH, USP.

CARVALHO, S. M. S. Chaco: encruzilhada de povos e “melting pot” cultural, suas relações coma bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In. **História dos Índios no Brasil**. 2ed. São Paulo; Companhia das Letras, 1998.

CASTELNAU, Francis. **Expedição às Regiões Centrais da América do Sul** (tomo II). São Paulo: Nacional, 1949. (Coleção Brasileira, v.266-A).

CHAMBERS, I. **Migración, cultura, identidad**. Buenos Aires: Amarrortu editores, 1994.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política**. Afrontamento/ Porto, 1979.

DINIZ, E. S. **Uma reserva indígena no centro-oeste paulista – Aspectos das relações interétnicas e intertribais**. Coleção Museu Paulista, Série de Etnologia, v.3, Universidade de São Paulo, 1978.

GALLOIS, D. & CARELLI, V. Índios “eletrônicos”: uma rede comunicação indígena. **Revista Sexta-Feira – Antropologia, Artes e Humanidades**, São Paulo, v.2,04/1998.

GALLOIS, D. “Nossas falas duras”. Discurso político e auto-representação Waiãpi. In **Pacificando o Branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GOMES, M. P. **Os índios e o Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

FERNANDES JÚNIOR, J. R. **Da Aldeia do Campo para a Aldeia da Cidade: implicações sócio-econômicas e educacionais no êxodo dos índios Terena para Campo Grande/MS**. Campo Grande, 1997. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.



HALL, Stuart. Quem precisa da identidade. In: Silva, T. T. (org) **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2001.

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**. [online]. abr. 1997, vol.3, no.1 [citado 22 Outubro 2003], p.7-39. Disponível na World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0104-9313.

HOBBSAWN, E.& RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LARAIA, R. B. O índio e o Estado. In: Santos, S. C. et. al. (org) **Sociedade indígenas e o direito**. Florianópolis: Ed. UFSC, CNPq, 1985.

_____. Lideranças indígenas acima e abaixo do Equador. **Anuário Antropológico** n. 80, Fortaleza/ Rio de Janeiro: Ed.UFC/ Tempo Brasileiro.

LEONEL, M. Bio-sociodiversidade: preservação e mercado. **Estudos Avançados**, 14 (38), São Paulo, 2000.

LEVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. 2º ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

_____. **História de Lince**. São Paulo; Companhia das Letras, 1993.

LIMA, A. C. S. **Um Grande Cerco da Paz**. Rio de Janeiro, 1992. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

MANGOLIM, O. **Povos Indígenas no Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: CIMI/MS, 1993.

MARCUS, G. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisito para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia**, São Paulo. Vol. 34.

MARTINS, G. R. **Breve Paine Etno-Histórico do Mato Grosso do Sul**. Campo Grande, Universidade Federal de MS-FNDE, 1992.

MATOS, M.H.O. **O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)**. Brasília, DF, 1997. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, 1997.

MEIRA, M. Finalmente eles entenderam que nós existimos. In **Povos indígenas no Brasil, 1991-1995**. ISA – Instituto Socioambiental, 1996.

MONTEIRO, J. M. Armas armadilhas. In **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

MORALES, L.A. **A feira de São Cristóvão: um estudo de identidade regional.** Rio de Janeiro, 1993. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, PPGAS/Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.

NEVES, L.J.O. Os olhos mágicos do sul: iniciativas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In Sousa Santos (org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** São Paulo: Record, 2003.

NOVAES, S.C. **Jogos de espelhos: imagens da representação de si através dos outros..** São Paulo: EDUSP, 1993.

OBERG, Kalervo. A economia Terena no Chaco. **Terra Indígena**, Publicações do C.E.I., FCL/UNESP- Araraquara, ano VII n.55, 1990.[1949]

_____. Organização social e lei Terena. **Terra Indígena**, Publicações do CEI., FCL/UNESP-Araraquara, 1990.[1948].

OLIVEIRA, R. C. de. **Urbanização e Tribalismo.** Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. **A sociologia do Brasil indígena.** Rio de Janeiro/São Paulo, Tempo Brasileiro/Edusp, 1972.

_____. **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos índios Terena.** 2º Edição. Rio de Janeiro: Alves, 1976a.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo: Pioneira, 1976b.

_____. **A crise do indigenismo.** Ed. Unicamp, Campinas, 1988.

_____. Os (Des)Caminhos da Identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. XV, São Paulo, nº 42, 2000a.

_____. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, 2000b, 4 (10).

OLIVEIRA FILHO, J. P. _____. Projeto Tucuna. In **Política e Ação Indigenista Brasileira**, Brasília: FUNAI, 1985a.

_____. Contexto e horizonte ideológico; reflexões sobre o estatuto do índio. In: Santos, S. C. et. al. (org). **Sociedades indígenas e o direito.** Florianópolis: Ed. UFSC, CNPq, 1985b.

_____. **Nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar.** São Paulo; Marco Zero, 1988.

_____. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. In **Povos indígenas no Brasil, 1991-1995.** ISA – Instituto Socioambiental, 1996.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**. [online]. abr. 1998, vol.4, no.1 [citado 22 Outubro 2003], p.47-77.



Disponível na World Wide Web:
 <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0104-9313.

_____. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PAULA, L.R. **A dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais**. Brasília, 2000. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

PENTEADO, Yara. **A condição urbana: estudo e dois casos de inserção do índio na vida citadina**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UnB. Brasília, 1980.118p.

PERES, S. C. **Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro**. Campinas, 2003. Tese de Doutorado, PPGCS/IFCH/UNICAMP.

POZZOBON, J. “Índios por opção”. In: **Povos indígenas no Brasil, 1991-1995/ISA** – Instituto Socioambiental, 1996.

RAMOS, A .R. “Voz indígena: contato vivido e contado”. In Anuário Antropológico n. 87, Brasília/ Rio de Janeiro, UnB/Tempo Brasileiro.

_____. “O índio hiper-real”. RBCS, São Paulo: ANPOCS, n.28 ano 10, junho, 1995.

_____. “The indigenous movement in Brazil: A quarter century of ups and downs”. Cultural Survival Quarterly, Summer, vol. 21, n.2, p.50-53, 1997.

_____. “Reavaliando o indigenismo de resultados. In: **Seminário Internacional: As Minorias e o Direito, Brasília**”. Os povos tradicionais e as sociedades nacionais conflitos de normas e superação: UnB/ Comissão Pró-Yanomami, 2001. Disponível em www.cjf.gov.br/Pages/Sen/eventos/minorias/Alcida%20Rita%Ramos.doc. Acesso em 27 de junho de 2002.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1970.

RIBEIRO, E, A. “As identidades culturais na contemporaneidade. Dilemas e perspectivas em uma conjuntura pós-moderna” In Revista Mediações, Publicação do Departamento de Ciências Sociais, Centro de Letras e Ciências Humanas, UEL - v.4 n.1 jan-jun.1999.

ROHDE, Richard. “Algumas notícias sobre a tribo indígena dos Terenos” In **Terra Indígena**, Publicações do CEI, FCL/UNESP- Araraquara, anoVII n.55, 1990.

SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é

um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**. [online]. abr. 1997, vol.3, no.1 [citado 22 Outubro 2003], p.41-73. Disponível na World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0104-9313.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). **Mana**. [online]. out. 1997, vol.3, no.2 [citado 22 Outubro 2003], p.103-150. Disponível na World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200004&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0104-9313.

SARAMAGO, J. Chiapas, nome de dor e de esperança. In: **Chiapas: construindo a esperança**. São Paulo; Paz e Terra, 2002.

SILVA, T.T(org). **Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2001a.

_____. A produção social da identidade e da diferença. In: Silva, T.T.(org) **Identidade e diferença**: Petrópolis: Vozes, 2001b.

SOUZA, L.G. **História de uma Região: Pantanal e Corumbá**. São Paulo: Resenha Tributária, 1973.

TERENA, Marcos. Vôo de índio. **Terra Indígena**, Publicações do CEI, FCL/UNESP-Araraquara, anoVII n.55, 1990.

_____. Entrevista dos 500 Anos. **Revista Caros Amigos**, Abril 2000.

TURNER, T. Representing, resisting, rethinking. Historical transformations os Kayapo culture and anthropological consciouness. In. **Colonial Situations**. Essays on the Contextualization of Ethnografic Knowledge. History os Anthropology, v. 7. Madison, Wisconsin: The University os Wisconsin Press. 1991.

_____. Anthropology and Multiculturalism: What is anthropology tha multiculturalism should be mindful os it. **Cultural Anthropology**. American Anthropological Associations. Nov. 1993.

TURNER, V. **From ritual to theatre: the human serioness of play**. New York: PAJ, 1992.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 2000 v.15 n 44, out.

VILLAS BÔAS. André. Associações indígenas no PIX. In **Povos indígenas no Brasil 1996/2000 – ISA**, 2000.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Silva, T.T. **Identidade e diferença**. Petrópolis, Vozes, 2001.

WRIGHT, R. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: **História dos Índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwa. In **Pacificando o Branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ANEXOS



Lista das Associações Indígenas que atuam com a participação Terena do Mato Grosso do Sul (Indígenas e não indígenas)

- Associação dos Moradores Indígenas do Terena - AMIT
- Associação dos Moradores Indígenas do Terena - AMI
- Associação das Mulheres Indígenas do Terena - AMIM
- Associação dos Moradores do Terena - AMOT (Associação de Indígenas Desalojados Kagaitera e Marçal de Souza)
- Associação dos Indígenas do Terena
- Associação das Mulheres Indígenas do Terena - AMIT
- Centro Social de Cultura Indígena do Terena - CSCI
- Comitê Terena - Organização indígena do Terena
- Grupo TE
- Associação Indígena Terena do Terena - AITECA
- Associação Indígena Terena do Terena - AITECA
- Associação Indígena Terena do Terena - AITECA
- Associação dos Indígenas do Terena - AITECA
- Associação Indígena Terena do Terena - AITECA
- Associação dos Indígenas do Terena - AITECA
- Associação das Mulheres do Terena - AMIT

ANEXOS

OBS: Esta lista foi compilada a partir de fontes como a FUNAI e o IBRA, como também de algumas informações coletadas no campo. Contudo, gostaríamos de ressaltar que existem mais associações indígenas e não indígenas que ainda não foram registradas oficialmente e que não estão incluídas nas listas que foram divulgadas para o público.

Lista das Associações Indígenas que contam com a participação Terena do Mato Grosso do Sul (das cidades e das aldeias)

Associação dos Moradores Estudantes Indígenas – AMEI
Associação dos Moradores Indígenas do Bairro Guanandi – AMI
Associação das Mulheres Indígenas do Mato Grosso do Sul – AMIMS
Associação dos Moradores do Bairro Marçal de Souza (Associação de Índios Desaldeados Kaguatê e Marçal de Souza)
Associação dos Feirantes Indígenas
Associação das Mulheres Indígenas Terena Urbana
Centro Social de Cultura Nativa de Mato Grosso do Sul
Comitê Terena – Organização de base do Povo Terena
Grupo TÊ
Associação Indígena Terena de Cachoeirinha – AITECA
Associação Indígena Terena de Moreira – AITEMO
Associação Indígena Terena de Passarinho – AITEPA
Associação dos Professores Terena de Miranda – APROTEM
Associação Indígena Terena de Lalima
Associação de Moradores da Aldeia Ipegue
Associação dos Produtores Rurais de Argola
Associação das Mulheres de Água Branca

OBS: Esta lista foi composta por informações retiradas de fontes como a FUNAI e o ISA, como também de algumas informações coletadas no campo. Contudo, gostaríamos de ressaltar que existem mais associações nas cidades e nas aldeias que ainda, ou não foram registradas oficialmente e/ou ainda não constam no rol das listas que foram divulgadas para o público.

PARCEIROS

ONGs:

IBIS

ECOIA

INTERATIVA

Fundação Biótica

ESTADO:

Governo do Estado de Mato Grosso do Sul

Prefeitura Municipal de Campo Grande

CORRENTES DA IGREJA CATÓLICA:

CIMI

Irmãs Lauritas

UNIVERSIDADES:

UCDB

UFMS

UNIDERP

