

VANDERLÉIA PAES LEITE MUSSI

**AS ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO DOS ÍNDIOS TERENA:
DA ALDEIA AO ESPAÇO URBANO (1990-2005)**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JULIO DE MESQUITA FILHO
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS DE ASSIS
ASSIS, 2006**

VANDERLÉIA PAES LEITE MUSSI

**AS ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO DOS ÍNDIOS TERENA:
DA ALDEIA AO ESPAÇO URBANO (1990-2005)**

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Doutora em História (Área de conhecimento História e Sociedade).

Orientadora: Dr.^a Flávia Arlanch Martins de Oliveira

ASSIS

2006

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

M989e Mussi, Vanderléia Paes Leite
 As estratégias de inserção dos índios Terena: da aldeia ao
 espaço urbano (1990-2005) / Vanderléia Paes Leite Mussi.
 Assis, 2006
 332 f. : il.

 Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de
 Assis – Universidade Estadual Paulista.

 1. Índios Terena. 2. Identidade étnica. 3. Cultura
 indígena. I. Título.

CDD 305.8
980.41

[...] Nós estamos igual a um monte de folhas secas embaixo de uma árvore quando vem um vendaval. Essas folhas são jogadas todas pra um lado e quando o vento volta voltamos todos novamente e quando tem o redemoinho ninguém sabe pra que lado vai as folhas (Índia Terena do Ipeque)

Dedicatória

Dedico este trabalho em especial aos meus filhos: Fernanda e Thiago, ao meu esposo Fernando Mussi, a minha querida mãe Umbelina, e ao meu grande amigo Ivan Russeff.

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grata a todas as pessoas e instituições que contribuíram com o seu saber, com seu interesse pela causa indígena e com recursos materiais, para que este trabalho pudesse ter sido realizado. Não podendo registrar aqui explicitamente o nome de todas, gostaria que ninguém se sentisse excluído da minha consideração e estima.

Agradeço de modo especial ao órgão financiador desta pesquisa, o CNPq, pela confiança depositada na pesquisa.

À FUNAI, e à toda comunidade indígena Terena do Estado de Mato Grosso do Sul, em especial, aos da comunidade do Cachoeirinha, do município de Miranda; aos Terena do Bananal, em especial, aos meus ex-alunos: Joãozinho da Silva, Nilza Leite, Matilde Miguel, Regina Miguel e Raquel da Silva, do município de Aquidauana. A todos os Terena que residem em Campo Grande, em especial, às Associações indígenas: AMI, na pessoa de seus representantes: Agostinho Muchacho e Lucidio Polidório, AMINTU, na pessoa de seu presidente: Evanize Mariano da Silva. À comunidade indígena urbana Marçal de Souza, em especial à Associação da AMIAMS, na pessoa do senhor Calixto Francelino, ao Cacique da comunidade senhor Enio Metello, a presidenta da comunidade dona Enir da Silva Bezerra, a Mailde Soares Pereira. À comunidade Água Bonita, em especial, ao casal: Leopoldo Vicente e Angelina da Silva Vicente, AMAB, na pessoa do senhor Nito Nelson e Adierson Venâncio Motta, à Associação KAGUATECA, na pessoa do Eder Victor da Silva; enfim, agradeço por terem me acolhido, auxiliado na realização desta pesquisa e propiciado a oportunidade de ouvir suas palavras.

Ao Centro Universitário de Campo Grande -UNAES-, na pessoa do Reitor João Leopoldo Samways Filho, por ter contribuído para a realização deste trabalho, fornecendo-me o apoio necessário para a conclusão desta tese. E a Fundação Manuel de Barros.

Ao Ministério Público do Trabalho da 24ª Região/MS, na pessoa do Procurador-Chefe: Dr Cícero Pereira Rufino.

À minha orientadora Profª. Drª. Flávia Arlanch Martins de Oliveira, pela dedicada orientação, aos meus queridos mestres e amigos: Zélia Lopes da Silva, Antonio Celso Ferreira, Milton Carlos Costa, Áureo Bussato, José Carlos Barreiro, Carlos Eduardo Jordão e José Luis Beired, por sua dedicação e grande capacidade de propiciar aos alunos um crescimento intelectual. E à toda equipe técnica da UNESP de Assis, em especial: Maria José, Clarice e Zélia.

Aos amigos do Instituto Anchietano de Pesquisa, em especial ao meu grande mentor intelectual e espiritual Pedro Inácio Schmitz pelo carinho e dedicação que sempre dispensou nos momentos decisivos de minha caminhada acadêmica, e ao Fulvio os meus agradecimentos pela ajuda prestada no envio de documentos.

Aos amigos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho, em especial ao Ruberval Maciel meus sinceros agradecimentos.

Às famílias: Meyre e Russeff; Zielke e Maltzahn; Arendt e Klering; Fujita, e Bertuol, que me acolheram e me deram apoio durante esta solitária jornada acadêmica; a elas minha eterna gratidão.

RESUMO

Os índios Terena no espaço urbano continuam sendo Terena. A pesquisa vem confirmar tal asserção, mostrando como historicamente esse povo foi construindo as diferentes estratégias de inserção e negociação no entorno da sociedade não indígena. A família é tida como a principal intermediadora deste processo de expansão, tanto nas aldeias de origem, quanto no deslocamento para o centro urbano de Campo Grande. Assim, por meio desta análise histórica, busca-se compreender o processo de deslocamento dos Terena de suas Aldeias de origem: Cachoeirinha e Bananal rumo ao centro urbano de Campo Grande/MS, mais especificamente para as aldeias urbanas: Marçal de Souza e Água Bonita, no sentido de garantir a sua inserção, adaptação, reelaboraçãoe/ou ressignificação em um novo espaço social. Desta forma, o presente estudo preocupou-se em investigar de que modo tais grupos constroem sua etnicidade, nos “entre-lugares” das relações fronteiriças, mantendo os laços de continuidade com seus antepassados, isto é, com sua tradição. Para dar conta desse itinerário de pesquisa, optou-se pela utilização da história oral, como proposta metodológica. A construção deste método de investigação ocorreu em parceria com os próprios Terena, que se constituíram em locutores e interlocutores do trabalho, tendo em vista as peculiaridades étnico-culturais desse povo. Conviria ainda observar que a emergência dos conflitos ocasionados pelo deslocamento dessas populações indígenas para o centro urbano, a partir de 1960, intensificando-se a partir dos últimos 15 anos, ou seja, desde 1990, tem provocado sérios problemas de ordem sócio-político-econômica e cultural, tanto para os Terena, como para a sociedade envolvente.

Palavras-chave: Terena; estratégias; inserção; negociação; deslocamento; etnicidade; fronteiras culturais

ABSTRACT

Terana indigenous group at the urban space are still Terena. The current research has confirmed such statement and shows how historically this group developed the different assertion and negotiation in the non-indigenous society. Family is considered as the main mediator of this expansion process, both in the village of origin as in the migration to the urban center of Campo Grande. Based on a historical analysis, the process of migration was studied in order to understand the process of Terena and their villages of origin: Cachoeirinha and Bananal toward the urban center of Grande/MS, particularly to the urban villages: Marçal de Souza and Água Bonita to guarantee their insertion, adaptation, re-elaboration and/or re-meaningfulness in the new social space. This study investigated the way in which such group developed their ethnicity, in so called “between places” of border relations, in which they keep their trace of continuity with their ancestors, that is, with their traditions. In order to validate this research, oral history was adopted as the methodological purpose. The construction of this method of investigation occurred in partnership with the Terena, who were constituted as locutory and interlocutory of the work, considering the ethnic-cultural peculiarity of these people. Furthermore, it was also possible to observe that the emergency of the conflicts provoked by the migration of these indigenous populations to the urban center up to 1960, was intensified in the last 15 years, that is, since 1990, and has caused serious problems of socio-politic-economic and cultural order, both to the Terena as to the community in which they are involved.

Key-words: Terena; strategy; insertion; negotiation; migration; ethnicity; cultural borders.

LISTA DE FOTOS

Foto 1: Produção de tijolo adôbe.....	126
Foto 2: Capitão Timóteo.....	137
Foto 3: Mercado.....	149
Foto 4: Cerâmica confeccionada pela Associação de mulheres Indígenas Terena do Cachoeirinha	151
Foto 5: Cestaria.....	183
Foto 6 e 7: Lavouras no centro urbano de Campo Grande.....	232
Foto 8: Produção de cerâmica no centro urbano de Campo Grande	233
Foto 9: Produção de cerâmica no centro urbano de Campo Grande	234
Foto 10: Cerâmica Terena confeccionada no núcleo de produção de cerâmica, em Campo Grande-MS	250
Fotos 11 e 12: Desbarrancado: antiga Aldeia Indígena Urbana Marçal de Souza	253
Foto 13: Modelo de Casa Terena construída na Comunidade Indígena Marçal de Souza	262
Foto 14: Modelo de Casa Terena construída na Comunidade Indígena Água Bonita	266
Foto 15: Oca da comunidade indígena urbana Água Bonita.....	270
Foto 16: Escola Municipal Sullivan Silvestre Oliveira - Comunidade Marçal de Souza.....	275
Foto 17: Artesanato indígena Terena local.....	291
Foto 18: Exposição de Tear das mulheres indígenas da Comunidade Indígena Água Bonita.....	292

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Tempo de saída da aldeia	245
Gráfico 2: Faixa etária	272
Gráfico 3: Tempo de saída da aldeia	276
Gráfico 4: Aldeias de origem.....	280
Gráfico 5: Motivos de saída da aldeia	283
Gráfico 6: Nível de escolaridade	285
Gráfico 7: Principais atividades exercidas	290
Gráfico 8: Situação empregatícia	299
Gráfico 9: Tempo de desemprego	302
Gráfico 10: Situação salarial.....	304
Gráfico 11: Problemas que mais preocupam a comunidade.....	307

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Localização da área da pesquisa.....	36
Mapa 2: Deslocamento da família Aruak.....	70
Mapa 3: Áreas culturais e principais divisões fisiográficas da América do Sul.....	75
Mapa 4: Os possíveis descolamentos dos Terena.....	82
Mapa 5: Área Indígena Cachoeirinha.....	111
Mapa 6: Aldeia Cachoeirinha.....	143
Mapa 7: Área Indígena de Taunay	159
Mapa 8: Aldeia Bananal	180
Mapa 9: Setorização de Campo Grande	224
Mapa 10: Croqui da Aldeia Urbana Marçal de Souza.....	261
Mapa 11: Croqui da área de ocupação da Aldeia Urbana Água Bonita	268

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES	14
I. REFERENCIAIS METODOLÓGICOS	38
1. HISTÓRIA ORAL: CUIDADOS E DEFINIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS ..	59
II. OS POSSÍVEIS DESLOCAMENTOS: DA FAMÍLIA ARUAK AO SUBGRUPO TERENA.....	67
III. DINÂMICA DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL: DO TRONCO LINGÜÍSTICO ARUAK À FAMÍLIA TERENA	91
1. ALDEIAS DE ORIGEM: CACHOEIRINHA E BANANAL.....	109
1.1 Aldeia do cachoeirinha: histórico de sua inserção sócio-espacial.....	112
1.2 Aldeia do cachoeirinha: o trabalho como fator de inserção sócio-cultural	144
2. ALDEIA DO BANANAL: HISTÓRICO DE SUA INSERÇÃO SÓCIO-ESPACIAL	160
2.1 Aldeia do Bananal: O trabalho como fator de inserção sócio-cultural.....	181
3. AS ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS TERENA	199
IV. AS ESTRATÉGIAS IMPULSIONADORAS DE DESLOCAMENTOS E DE INSERÇÃO NO ESPAÇO URBANO	209
1. O PROCESSO DE INSERÇÃO NO CENTRO URBANO ATRAVÉS DOS LAÇOS DE PARENTESCO	221
2. O PROCESSO DE INSERÇÃO NO CENTRO URBANO ATRAVÉS DAS RELAÇÕES DE TRABALHO	229
V. AS ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO SÓCIO-ESPACIAL NO CONTEXTO URBANO: MARÇAL DE SOUZA E ÁGUA BONITA.....	242
1. AS ALDEIAS URBANAS: DE MARÇAL DE SOUZA E ÁGUA BONITA.....	251
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	310
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	322

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

[...] eu posso ser do jeito que você é sem deixar de ser quem sou. Quer dizer, sem deixar a raiz que eu nasci, que é a língua Terena, chama Aruak a língua. (Índio Terena – Centro Urbano de Campo Grande).

As populações indígenas, em geral, têm sido vistas, por muitos estudiosos, como um campo fértil de investigações acadêmicas, uma vez que tais sociedades traçaram caminhos próprios que, muitas vezes, não são compreendidos pela sociedade não indígena. Diante dessa realidade, configuram-se duas situações distintas, mas paralelas, que recentemente vêm despertando interesse da comunidade científica, a partir da segunda metade do século XX. A primeira está estreitamente ligada à compreensão das relações de contato entre os povos indígenas e a sociedade nacional e/ou internacional. Já a segunda aponta para o que emerge em decorrência deste contato sistemático. Nesse contexto, o problema maior desdobra-se em dois pólos complexos: um que se refere à questão da identidade étnica, e outro que trata da territorialidade¹.

Na tentativa de estes povos reagirem às relações de contato, que são ao mesmo tempo opostas e contraditórias, muitos grupos têm buscado formas, mesmo em condições adversas às suas, de garantirem não só a sua subsistência física mas também a cultural. Exemplo disto é o

¹ Sobre esta questão, apoiamo-nos nas teses de Seeger, A e Castro, E.V, sobre a diferença existente entre o conceito de terra e território tribal. No primeiro, “a terra é vista como um meio de produção, lugar de trabalho agrícola ou solo onde se distribuem recursos animais e de coleta”. Já no outro, o território tribal é tido como uma dimensão que abrange amplamente os aspectos “sócio-político-cosmológicos”. Neste sentido, tanto a utilização dos recursos, em nível de percepção social do espaço e das concepções jurídico-políticas do território, como o próprio uso que se faz dos mesmos (terra e território), variam de grupo indígena para grupo, pois da mesma forma que variavam as formas econômicas de uso da terra, variavam também as formas de percepção do território tribal. Para os grupos como, por exemplo, os Tukano do Vaupés, as fronteiras geográficas do território eram tidas como algo importante; já para outros, tais fronteiras eram “fluidas, móveis e em expansão” de modo que, dificilmente, entre os grupos indígenas, se encontraria uma visão de território semelhante à que nós possuímos (SEEGER, A. e CASTRO, E. V, 1979, p. 104-105).

caso dos próprios índios Terena que, para sobreviverem, começaram a sair de suas áreas de origem, as aldeias, em direção às periferias das cidades.

Seguindo nesta problemática, o trabalho de pesquisa inicial surgiu diante da necessidade de se fazer uma análise do processo histórico dos índios Terena, que saíram de suas áreas e passaram a residir no centro urbano de Campo Grande. Segundo informações fornecidas por Cardoso de Oliveira (1968), desde 1960 vem ocorrendo um fluxo migratório desse grupo étnico.

A presença de povos indígenas residindo nas periferias das cidades brasileiras não é uma realidade nova, pois há uma diversidade de grupos étnicos deslocando-se de suas áreas de origem em direção aos centros urbanos. Há casos, porém, que a lógica é inversa, ou seja, as cidades é que são construídas em regiões próximas às áreas indígenas, o que torna, de certa forma, o contato cada vez mais intenso.

De modo geral, os índios urbanos encontram inúmeras dificuldades em se inserirem na nova realidade, em virtude de uma série de fatores como, por exemplo, o baixo nível de escolaridade, o restrito acesso ao mercado de trabalho e a baixa renda, que, a propósito, varia de um a dois salários mínimos, por família. Tais fatores, por estarem interligados, acabam refletindo na dinâmica de organização social do grupo, o que torna, muitas vezes, a sua inserção no espaço urbano muito mais difícil e complexa.

Assim sendo, por esses e outros fatores culturais, e até mesmo econômicos, percebemos que há grupos étnicos que, apesar de não terem uma tradição cultural de deslocamento para os centros urbanos, como é o caso, por exemplo, dos Guarani-Kaiowá, estão redimensionando sua ação, no sentido de buscar outras condições de trabalho e, conseqüentemente, de sobrevivência. Os índios Guarani-Kaiowá da região de Amambaí-MS estão saindo de suas áreas de origem, nos últimos cinco anos, ou seja, a partir de 2000, rumo à cidade de Naviraí-MS em busca de trabalho nas destilarias. E atualmente, 2005, cerca de

sessenta famílias guaranis já fixaram residência nesta cidade, no intuito de facilitar o acesso ao emprego pela proximidade geográfica. Por outro lado, há grupos indígenas que, mesmo tendo uma tradição cultural de contatos interétnicos sistemáticos e até de mobilidade espacial, também sentem dificuldades de se inserirem nos contextos urbanos, como é a situação atual do grupo Terena, em Campo Grande, Mato Grosso do Sul².

Além dessas famílias Guarani, é comum verificar-se o deslocamento de povos indígenas, inclusive de outras regiões do País, que saem das aldeias de origem e vêm para Mato grosso do Sul. Como exemplo, podemos citar o caso dos índios nordestinos, os Atikum, que saíram de Pernambuco e vieram fixar residência junto aos Terena, nos municípios de Nioaque e Sidrolândia (SILVA, 2000, p. 26), resultando, assim, em uma convivência pacífica que dura quase vinte anos.

No contato sistemático com esses grupos indígenas, constatamos, ainda, a falta de interesse dos diversos setores governamentais e não-governamentais em desenvolver programas cooperativos de apoio social, no sentido de promover condições adequadas e dignas de sobrevivência. Além desse problema, também enfrentam a falta de espaço adequado à sua reprodução cultural e, por vezes, física, o que, de certa forma, levou muitos grupos à extinção, como também ao deslocamento de um número significativo de famílias de suas aldeias de origens.

Em síntese, a presença de famílias indígenas fixadas nas periferias das cidades não é um fato novo; talvez o que seja realmente novo é o agravamento de suas condições de sobrevivência, o que acabou despertando, entre outras motivações, o interesse de alguns antropólogos e historiadores de investigarem as principais causas desses deslocamentos, uma vez que pela lógica das sociedades não indígenas, tais grupos deveriam estar morando dentro

² O Estado de Mato Grosso do Sul, possui a segunda maior população indígena do Brasil, isto é, cerca de 51.000 integrantes, perdendo somente para o Amazonas. Constata-se, portanto, que neste Estado encontra-se um dos grupos indígenas brasileiros mais numerosos, os Terena, com aproximadamente 15.000 integrantes (RICARDO, 1996, p. 42), só perdendo para os Guarani-Kaiowá.

de suas reservas, isto é, nas aldeias de origem. A par disso, conviria sublinhar que a nossa temática não se situa nem no âmbito das políticas demarcatórias oficiais, que determinam o espaço a ser concedido a estes grupos, nem em torno da violência pela qual a sociedade dominante submete essas culturas distintas, uma vez que ao decidirem unilateralmente por sua incorporação na sociedade envolvente ou a sua segregação, não reconhecem nem valorizam as suas pautas culturais. A presente discussão, portanto, contraria tal concepção etnocêntrica, pois se situa no bojo das questões da etnicidade³ e no limiar das relações entre as fronteiras culturais nos períodos que compreendem os séculos XX e XXI, momento em que se agudizam, no País – e, particularmente, no Estado de Mato Grosso do Sul – as relações conflitivas entre as populações indígenas e a sociedade envolvente.

Sem a pretensão de sermos panorâmico, mas na contingência de melhor compreender a dinâmica de organização do grupo ora estudado, foi necessário ampliar o recorte temporal anteriormente estabelecido -1990 a 2005-, no sentido de se obter uma compreensão mais alargada das estratégias de inserção, adaptação e ressignificação desenvolvidas pelos Terena ao longo de sua história, em particular no centro urbano de Campo Grande-MS. Assim, fizemos um acompanhamento da trajetória histórico-cultural do grupo, desde o Chaco - quando entram em território brasileiro (entre os séculos XVIII e XIX) e no período da Guerra do Paraguai (segunda metade do século XIX) -, até os dias atuais (entre os séculos XX e XXI), com o propósito de demonstrar como historicamente essas estratégias foram sendo construídas no embate com a sociedade envolvente.

³ Nesse estudo, o termo etnicidade é utilizado como um conceito de organização social, que permite descrever as fronteiras e as relações dos grupos sociais em termos de contrastes altamente seletivos, que são utilizados de forma emblemática para organizar as identidades e suas interações (BARTH, 1984, p. 80). A noção barthiana de grupo étnico liga-se, portanto, à idéia de que são tais fronteiras e não os aspectos culturais internos que definem o grupo étnico e permitem que se dê conta de sua persistência. Assim, o que torna válida a permanência dos grupos e sua persistência no tempo é o fato de que tais fronteiras mantêm-se independentemente das mudanças que afetam os marcadores aos quais elas se fixam. Neste sentido, e ainda do ponto de vista barthiano, para que se possam manter as fronteiras étnicas é preciso que haja uma organização efetiva nas trocas entre os grupos e a ativação de uma série de proscições e de prescrições regendo suas interações.

É importante observar que os acontecimentos que marcaram a constituição étnica do grupo serão estudados sempre do ponto de vista dos próprios Terena. Com este propósito compreensivo, e depois de traçada a trajetória histórica do povo Terena, centraremos nosso estudo no período que compreende a delimitação das reservas do Cachoeirinha e Bananal, entre 1904/05, até chegar ao centro urbano de Campo Grande-MS, em 2005. No centro urbano, tal estudo se dará a partir da década de 1960, período em que começam a ser registrados os primeiros fluxos migratórios, até a transição da década de 1990 para 2005, período de intensificação do processo de deslocamento dos Terena para as Aldeias urbanas: Marçal de Souza e Água Bonita

De acordo com Cardoso de Oliveira, as primeiras Reservas instituídas no MS foram: Cachoeirinha, Bananal, Ipegue e Lalima. No início de sua criação, entre os anos de 1904 e 1905, essas aldeias pertenciam ao Município de Miranda. Entretanto, posteriormente, sofreram uma divisão, de modo que as Aldeias do Bananal, Ipegue e Lalima passaram a fazer parte do Município de Aquidauana, enquanto a do Cachoeirinha continuou pertencendo ao Município de Miranda⁴.

A área indígena do Cachoeirinha foi criada e regulamentada, conforme a Documentação do Ato de Reserva (1950), através do Ato n.º 217, no dia 06 de maio de 1904, ficando estabelecido que fossem reservadas duas áreas: uma de 7.200 hectares para Aldeia de Taunay e Ipegue e outra, de 3.200 hectares, para o Cachoeirinha. (Ato de Reserva, M.A.-S.P.I.-I.R.6, confere com o original, em 19 de Setembro de 1950).

Já a área indígena do Bananal, está localizada no município de Aquidauana, próxima à povoação de Taunay/Ypegue, no Estado de Mato Grosso do Sul. Segundo informações fornecidas por Cardoso de Oliveira, essa área indígena é vista como uma das aldeias mais

⁴ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 43

importantes dos Terena⁵ e a mais “urbanizada”, devido ao seu estilo citadino⁶. Atualmente, 2005, essa área possui 6.461 hectares para uma população de aproximadamente 4.848 indígenas.

No centro urbano, mais especificamente na cidade de Campo Grande, o trabalho de pesquisa foi realizado nos diversos bairros, concentrando-se, principalmente, nas comunidades indígenas Marçal de Souza⁷ e Água Bonita⁸; a propósito, conviria lembrar que a aldeia Marçal de Souza foi reconhecida pela ONU como a primeira aldeia indígena urbana a ser organizada em nosso país.

Desta perspectiva, é possível compreender por que as famílias⁹ Terena começaram a sair das reservas, em 1960, rumo às periferias das cidades, mais especificamente para Campo Grande, em busca do que elas supunham ser uma vida melhor, vinculada a alguns propósitos fundamentais: o primeiro, refere-se à busca de trabalho. Isto porque na aldeia, além de as opções de trabalho serem escassas, principalmente para mulheres, também faltam recursos para “tocar” a lavoura, de modo que algumas famílias acabam sobrevivendo apenas com a aposentadoria. Já o segundo propósito está ligado à falta de escolas para os filhos, pois algumas aldeias não oferecem todos os graus de formação necessários para atender o aluno e, nesse sentido, em muitos casos, os índios têm de se deslocar para a cidade mais próxima, a fim de poderem concluir os ensinamentos fundamental e médio.

⁵ Segundo Cardoso de Oliveira (1968, p. 44), as cópias deste documento estão arquivadas na 6ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios, em Cuiabá.

⁶ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1960, p. 83-84.

⁷ O terreno, ora ocupado pela comunidade, foi doado para a Funai, pela Prefeitura Municipal, com o intuito de construir a Casa do Índio. A casa não foi construída e o terreno estava sendo ameaçado de ocupação por outras famílias não indígenas. Sabendo disso, os Terena, em 9 de junho de 1995, se reuniram e resolveram ocupar pacificamente o terreno. Em 1998 o prefeito da cidade regularizou a situação, registrando e construindo 180 casas em um lote de 5 hectares. No dia 12 de fevereiro de 1999 o loteamento foi devidamente inaugurado.

⁸ A comunidade Água Bonita é mais recente, pois foi fundada no dia 14 de maio de 2001, tendo apenas quatro anos de existência. Esta comunidade é fruto de um projeto ambicioso da Associação Indígena KAGUATECA (**K**aiowá-**G**uarani, **G**uató, **T**erena e **C**adiwéu) e dos convênios firmados entre a Prefeitura Municipal e o Governo do Estado – Idaterra-, que resultou na construção de 60 casas.

⁹ O conceito de “família”, para os índios, compreende as relações de parentesco que podem ser por consanguinidade (enquanto relação social reconhecida) e afinidade (aliança matrimonial).

Além disso, não há assistência médica eficiente dentro das áreas que seja capaz de atender aos casos mais urgentes. Há famílias, por exemplo, que tiveram de se mudar para a cidade devido à necessidade de obterem um atendimento médico sistemático e satisfatório. Para finalizar, podemos agregar a esses fatores de deslocamento, as quebras de sistemas cooperativos, as brigas com feiticeiros e casamentos com brancos¹⁰, entre outros.

Seguindo nesta linha de investigação, deparamo-nos, em estudos anteriores, com alguns problemas teóricos e conceituais, relativos aos Terena, que exigiram maior definição de análise. O ponto cerne que nos levou a aprofundar esta pesquisa situa-se, especificamente, em alguns equívocos cometidos em relação a tais grupos, cujas consequências maiores, além de recaírem sobre a própria comunidade Terena, também se constituíram em um duplo prejuízo. O primeiro, por exemplo, diz respeito ao senso comum propagado por todo o Estado do Mato Grosso do Sul, onde os Terena são tidos como “os índios que deixaram de ser índios e não conseguiram se tornar brancos”.

O outro prejuízo refere-se a questões políticas internas decorrentes dessas generalizações. Desse modo, quando uma família Terena se desloca para as cidades em busca de trabalho, geralmente acaba fixando residência na própria cidade pela inviabilidade de locomoção, causando, na maioria das vezes, uma certa indisposição com os demais membros que ficaram na aldeia.

Para esses patrícios¹¹, os Terena que vão para a cidade perdem o direito de participar ativamente das decisões internas da aldeia, resultando, assim, na exclusão daqueles que já saíram. São praticamente impedidos de prestar serviço para as comunidades; somente alguns são permitidos como, por exemplo, os agentes de saúde e professores de ensino fundamental e médio. Nesse contexto, os Terena são os mais atingidos, pois, além de sofrerem discriminação

¹⁰ Há uma normatização estabelecida pela Funai, que proíbe as mulheres fixarem residência na área indígena quando se casam com brancos de modo que, quando oficializam a união, são automaticamente obrigadas a sair da aldeia. Já com relação à ordem interna das aldeias, isto ocorre devido a uma política de divisão de terras.

¹¹ “Patrício” é o termo utilizado pelos índios para designar um membro do seu meio ou de outros grupos étnicos indígenas, sem que seja, necessariamente, um parente.

na cidade, também se deparam com questões políticas e discriminatórias nas aldeias, fruto desse senso comum que se propagou. Além desses problemas, há um outro igualmente desastroso, decorrente de ações procedimentais implementadas pelos órgãos e instituições sociais (Funai, igrejas, associações, setores governamentais e não-governamentais, etc.) que atuam nas áreas indígenas, e que ocasionam conflitos entre os membros da própria comunidade, o que pode resultar em uma desorganização e/ou desestruturação na dinâmica de organização sócio-cultural dos Terena. Neste sistema, a figura da liderança fica comprometida, pois, perde-se não só a noção de coletividade, que sempre estruturou as suas relações comunais, como também o respeito às hierarquias, base ancestral da organização interna do grupo

Fazendo um estudo histórico da etnia Terena, e acompanhando sua trajetória de expansão e deslocamento para o centro urbano, percebemos uma contradição, nem sempre superável, que é a discordância entre a teoria e a prática no entendimento da cultura Terena. Isto é consequência da forma como alguns pesquisadores tratam o assunto em que, a partir de um estudo de caso, se generalizam os resultados para todo o povo Terena. Como exemplo desta contradição, temos o trabalho da antropóloga Yara Penteado que, em suas abordagens teóricas, afirma haver um rompimento com os elos tribais e uma perda e/ou um abandono da língua materna com o deslocamento para o centro urbano. Entretanto, ao convivermos com esses grupos, em virtude do trabalho de campo, percebemos que isso não ocorre de forma tão sistemática com todos os seus membros, não havendo, portanto, como defender a universalidade do fenômeno. Além de Yara Penteado, também Carlos Rodrigues Brandão parte de estudos de casos empíricos, cujos resultados são generalizados, isto é, são estendidos a todos os grupos Terena, independentemente das condições específicas de vida e do espaço social onde estão inseridos, sendo na aldeia e/ou na cidade e, sequer, do momento histórico a que estão afetos.

Dentre outros autores que desenvolveram trabalhos enfocando a questão urbana e que demonstram os problemas acima referidos, percebemos que ambos, de certa forma, compreenderam o processo da migração como uma perda de valores culturais, refletindo sobre a própria identidade étnica e até mesmo ocasionando a desterritorialização.

Assim, procedendo-se à análise das teses desenvolvidas pela autora, acima referida, temos que a inserção do índio na vida citadina como processo migratório, desencadeia mudanças substantivas na ordem cultural do grupo. Neste estudo, realizado na década de 1980 e remetendo-se à década de 50 e 60, ficou ainda constatado que a mudança causada pela vinda do índio para a cidade, “por ser substantiva, também é aceleradora de uma crise gradativa na consciência étnica, tendendo, inclusive a comprometer a própria identidade étnica”¹². Assim sendo, uma das conseqüências desse processo “reside na perspectiva de um gradativo abandono dos elos tribais em favor de uma postura mais compatível com a adoção feita pela cidade”¹³.

Ora, tais assertivas não dão conta da complexidade do problema, ainda que se limitassem à análise a um grupo específico. Dito de outra forma, as negociações entabuladas pelo grupo com a sociedade envolvente, não indígena, não apresentam elementos suficientes para se apreender uma mudança de identidade étnica, e muito menos a sua perda; antes, apontam para uma dinâmica em que as estratégias de inserção, adaptação e ressignificação estão em processo, reconfigurando as suas pautas culturais, como procuramos demonstrar ao longo do presente estudo.

Para identificarmos as estratégias de inserção urbana e a reconstrução de novos espaços, fizemos um estudo deste fenômeno, no sentido de mostrar a trajetória histórica do grupo com relação aos principais acontecimentos que desencadearam mudanças na dinâmica

¹² PENTEADO, Yara. *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 1980. p. 111

¹³ Ibid., p. 111.

de organização social dos Terena. Enfim, “é pelo discurso historiográfico que o historiador sediado no presente dialoga com o passado, revivendo-o”¹⁴.

Seguindo ainda na linha de argumentação de Yara Penteado, o antropólogo Carlos Brandão ao fazer uma análise de posicionamentos comuns aos estudiosos que descreveram o contato interétnico dos grupos indígenas: Terena, Krahó, Assuriri, Gaviões e Tukuna com frentes extrativistas, pastoris ou agrícolas, já no século XIX, constatou que as mudanças no interior desses grupos foram inevitáveis¹⁵. Para o autor, as transformações provocadas no interior desse sistema interétnico sobre as condições de pré-contato, de sobrevivência física, de modo de vida primitivo e de organização tribal, não destruíram uma espécie de sentimento coletivo do grupo, um ‘nós tribal’. Assim, Carlos Brandão, apoiando-se em Cardoso de Oliveira, chegou à constatação de que a saída do índio Terena da aldeia, ou seja,

A vinda da família Terena para a cidade era sem dúvida a experiência mais radical de destribalização e de desaldeação, em que as mesmas abandonavam a aldeia, a reserva, o trabalho interno e, na cidade, eram pressionados a viverem como ‘brancos’¹⁶.

Neste sentido, o antropólogo João Pacheco, chama a atenção para certas associações indevidas feitas por alguns estudiosos, que consideram o aspecto migratório como sinônimo de perda de valores culturais. Segundo ele, embora a questão da migração fosse tangida por dificuldades econômicas, “os migrantes são parte integrante das estruturas (familiar, cerimonial, política) dessas sociedades”, cuja ausência implica, muitas vezes, “o não preenchimento de papéis e de expectativas sociais básicas, bem como a frustração de sentimentos e valores morais”. Desta forma, para os migrantes, o afastamento dos valores e autoridades tradicionais, bem como o aprendizado de novos costumes, acabam resultando no abandono da cultura de seu grupo de origem. Assim sendo, tanto para “a sociedade indígena

¹⁴ CERTEAU, 2000, p. 57

¹⁵ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia* - construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 114.

¹⁶ Ibid., p. 114

como para os migrantes efetivos o resultado deste processo parece ser a mudança cultural, a assimilação e a destribalização”¹⁷.

Para tanto, o autor faz uma crítica a este posicionamento afirmando que, além de tal visão ser equivocada, não propicia uma concepção mais adequada para o estudo do problema, necessitando, portanto, de um aprofundamento. Assim sendo, podemos constatar que, se fosse feito um trabalho mais específico e menos homogeneizador com as sociedades indígenas, poder-se-iam cometer menos equívocos em torno delas. Nesse sentido, concordamos com o autor e preferimos, a fim de evitar novas associações dessa ordem, substituir, com o grupo Terena, o termo “migração”¹⁸ por deslocamento.

Foi pensando nesses e nos inúmeros prejuízos já causados a todas as sociedades indígenas, de modo geral, que propusemos em colaboração com o grupo Terena, uma outra abordagem histórica capaz de fornecer respostas mais específicas e menos homogeneizadoras, visto que possuem características próprias; além disso, e mais especificamente nesta pesquisa, debruçamo-nos sobre um momento histórico estudado de forma muito incipiente pelos especialistas, ou seja, a contemporaneidade.

Desta forma, é possível compreender que para transmitir a cultura, isto é, para garantir entre as gerações a permanência dos aspectos mais estruturantes de seu modo de vida, os Terena não utilizam os mesmos processos nem as mesmas formalidades existentes na cultura não indígena; para eles, essa transmissão pode ocorrer tanto por via oral, como por meio da imitação de costumes. Com isso, é impossível afirmar que todos esses grupos vão se utilizar de uma única e mesma forma para absorver os diversos elementos dos esquemas culturais existentes. No entanto,

¹⁷ OLIVEIRA, João Pacheco de. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e às sociedades indígenas. *Revista do Migrante*, v. IX, n. 24, 1996. p. 3

¹⁸ Entendemos que “migração” é parte de um fenômeno universal, que é a movimentação de povos que migram por razões objetivas, obtendo como resultado a própria expansão. Nesse processo, os povos se integram e sofrem transformações que, muitas vezes, não significam necessariamente sinal de ruptura. Se nos apoiarmos em Susnik (1994), veremos que, quando a família de origem dos Terena precisava buscar novas terras para assentamento, havia sempre uma preferência por “zonas com periferia etnocultural diferente e que permitiam uma comunicação livre, fluvial e terrestre” (SUSNIK, 1994, p. 57). Desse modo, o termo empregado não engloba idéias de aumento demográfico e de poder político, embora isso não signifique, necessariamente, que esses fatores não possam vir a ocorrer.

apesar de haver uma diversidade de esquemas de significações dentro da cultura, há também uma unidade básica cultural, pois, do contrário, não seriam todos Terena. Portanto, tensionados por fatores permanentes que coexistem com outros semoventes e instáveis - decorrentes da inserção de novos elementos culturais absorvidos de outros grupos étnicos e em diferentes contextos históricos - os Terena constroem sua etnicidade, que aqui se entende como o próprio sentimento que os indivíduos detêm de pertença a um determinado grupo¹⁹.

Em se tratando desses grupos indígenas, concordamos com Sahlins, para quem “os esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática”²⁰, de modo que isso só é possível por meio da ação das pessoas e das compressões pré-existentes de sua ordem cultural. Assim sendo, “a cultura só é historicamente reproduzida na ação”²¹.

Embora haja, de nossa parte, uma conformidade teórica com este autor, o mesmo não acontece por parte de alguns pesquisadores que não vêem os Terena como um grupo que historicamente se reproduz na ação²².

Assim, diversos trabalhos sobre os Terena foram elaborados de acordo com uma metodologia, em que os autores, a partir de estudos de casos empíricos, conforme já mencionamos, generalizavam resultados que, além de não conferirem com alguns aspectos relacionados à diversidade da etnia, também acabavam cometendo equívocos a respeito das dinâmicas de inserção no espaço urbano. A propósito, contrariamente ao que afirmou a

¹⁹ Essa idéia foi formulada de acordo com o conceito de identidade elaborado por Fredrik Barth. Nesse aspecto, conviria abrir um parêntese, no sentido de alertar o leitor para o fato de que entre Barth e Sahlins há algumas divergências teóricas. Portanto, os conceitos aqui utilizados são bem pontuais e definidos, não entrando nessa linha de divergência.

²⁰ SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 7-9

²¹ Para Jean Jackson, “culture as something dynamic, something that people use to adapt to changing social conditions – and as something that is adapted in turn – we have a more serviceable sense of how culture operates over time, particularly in situations demanding rapid change.” Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. In: American Ethnologist. *The Journal of the American Ethnological Society*, p. 18.

²² Os Terena, por não possuírem apenas uma estrutura prescritiva, ou seja, aquela estrutura que segue rigorosamente todos os ensinamentos dos seus antepassados (mitos, ritos e tradições), reproduzindo-a tal como era realizado em seu tempo histórico, acabaram readaptando os ensinamentos ancestrais de acordo com a sua cosmovisão atual. Exemplo disso é a fogueira, que foi sendo sucessivamente adaptada a diferentes formas de transmissão (comunicação) de sua tradição, até chegar às reuniões realizadas por membros de Associações.

antropóloga Yara Penteado, esses índios continuavam mantendo uma certa ligação com os patrícios da aldeia: o vínculo era sustentado pelas famílias que viviam nos bairros periféricos da cidade, isso porque há grupos que passam um período na aldeia e o outro no centro urbano em Campo Grande-MS.

Diante disso, a pesquisa desenvolvida nas áreas indígenas do Cachoeirinha (município de Miranda), Bananal (Município de Aquidauana), Marçal de Souza (centro urbano de Campo Grande-MS) e Água Bonita, (Campo Grande-MS) constituiu-se em uma análise relativa à continuidade e/ou ruptura das relações existentes entre os índios Terena que moram na Aldeia e os patrícios que moram na cidade. Somou-se a isto, a necessidade de se aprofundar os estudos sobre as estratégias de inserção, “reinvenção”²³, adaptação e/ou ressignificação por eles utilizadas, principalmente ao longo do século XX, marcado pela intensa expansão urbana e civilizatória provocada pelos meios de produção capitalista. Já no centro urbano de Campo Grande, com destaque para a transição entre os séculos XX a XXI, foram investigadas as estratégias de negociação e incorporação de novos elementos culturais, utilizados pelos Terena para garantirem a sua inserção, adaptação e ressignificação no espaço urbano, sem descaracterizar a sua condição étnica e mantendo os laços de continuidade com seus antepassados, isto é, com sua tradição²⁴. Os laços de parentesco se constituíram, assim, no fio norteador do presente estudo, por meio de um acompanhamento de famílias que moram em Campo Grande e que possuem vínculo

²³ Nas relações de contato interétnicos, sendo elas com a sociedade nacional ou com outros grupos indígenas, os Terena, muitas vezes, deparavam-se com situações bem adversas às suas. Embora essas diferenças fossem acentuadas, como é o caso, por exemplo, do contato que ocorre com a sociedade ocidental, o grupo não desiste de lutar, recuando ou desistindo. Pelo contrário, eles buscam alternativas e acabam criando estratégias de sobrevivência, que lhes possam garantir a reprodução física e cultural. Desse modo, podemos utilizar o termo “reinvenção” como mais uma estratégia, se assim podemos chamar, de defesa para a “reordenação sócio-cultural” (ARRUDA, 1994).

²⁴ A respeito das expressões “tradição oral” e “história oral” Julie Cruikshank, apoiando-se em Renato Rosaldo, chama a atenção para as ambigüidades que aí ocorrem, devido ao fato de que suas acepções podem mudar no uso popular. Segundo a autora, o termo “tradição oral” pode ser utilizado como “um conjunto de bens materiais preservados do passado, ou como um processo pelo qual a informação é transmitida de uma geração à seguinte”. Em termos mais gerais, a tradição oral também pode ser entendida como “um sistema coerente e aberto para transmitir conhecimentos”. Já o termo “história oral” é visto, dentre outras acepções, como um método de pesquisa, que faz “uma gravação sonora de uma entrevista sobre experiências diretas ocorridas durante a vida de uma testemunha ocular”. (CRUIKSHANK, 1996, p. 157). Para maior aprofundamento desses termos, ver também Jan Vansina, 1966.

com as citadas áreas indígenas. Isso tudo, com o propósito de investigar não só as principais causas das especificidades criadas entre os grupos Terena, como também as estratégias de inserção criadas por esses grupos quando inseridos no contexto urbano.

Os delineamentos teóricos utilizados no trabalho centram as discussões em dois enfoques: o primeiro, sobre a questão da história oral, cuja abordagem se propõe como metodológica e interdisciplinar, auxiliando na análise e interpretação dos dados empíricos levantados na pesquisa. Os autores selecionados para nortear esta discussão foram: Jean Vansina (1996), Alessandro Portelli (1981.) O segundo enfoque trata da questão da etnicidade, das relações de fronteiras e da identidade étnica; os aportes teóricos que sustentaram esta discussão advieram das obras de Fredrik Barth (1976/2000), além de seus interlocutores como, por exemplo, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart (1998) Homi Bhabha (1991.) e Paul-André Rosental. A par desses autores, fiamo-nos, ainda, nas concepções de teóricos afetos à História Cultural, tais como Peter Burke (2000), Roger Chartier (1990) e Jacques Le Goff (1985).

No processo de deslocamento dos Terena, da aldeia para a cidade, e no contato com a sociedade nacional -daí resultando a inserção, interação e adaptação no espaço urbano-, ocorre a incorporação cultural de novos elementos, os quais podem vir a alterar a dinâmica de organização dos Terena. Se esses elementos forem incorporados, então, de que instrumentos os Terena estariam se utilizando para negociar essas estratégias, e de que forma e em que medida eles os estariam absorvendo, reelaborando e/ou ressignificando?

Desse modo, para investigar as estratégias de inserção e negociação dos Terena, fizemos uma análise estrutural e histórica voltada para a interpretação dos eventos²⁵ e no que se distinguem dos acontecimentos. Entendemos a estrutura, como sendo “processual”, isto é,

²⁵O evento, para Sahlins, não é apenas um acontecimento característico de um determinado fenômeno, mesmo que tenha forças e razões próprias e independente de qualquer sistema simbólico, mas é a transformação naquilo que lhe é dado como interpretação, isto é, somente quando apropriado por e através de algum esquema cultural é que ele adquire uma significância própria.

constituente de um desenvolvimento dinâmico das categorias culturais²⁶ e de suas relações e interações com o meio. O processo, enquanto parte integrante da vida cultural, configura-se, pois, como um sistema dinâmico que pode ser considerado temporal e mutante. Em outras palavras, estrutura é “realização prática das categorias culturais em um contexto específico”²⁷.

Entre os Terena, por exemplo, esse processo se torna mais complexo devido à dificuldade em identificar tais “eventos” dentro de seu próprio contexto cultural. O evento, de acordo com Sahlins, é entendido não apenas como um acontecimento no mundo, mas, sim, como “a realização entre um acontecimento e um sistema simbólico”. Para ele, apesar de os eventos possuírem propriedades ‘objetivas’ próprias e razões que “procedem de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, enquanto tais, que lhes dão efeito”, mas o significado que é projetado a partir de um esquema cultural. Assim, o autor também afirma que “o evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam”²⁸, principalmente entre os grupos de tradição oral.

Ora, em se tratando de povos de tradição oral, mais especificamente dos Terena, é imprescindível trazer para o bojo da discussão o processo de utilização da memória. Entendemos, seguindo a idéia de Le Goff, que “o processo de memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura destes vestígios”. Dito de outra forma, os Terena organizam os dados em sua memória buscando significações para os eventos que a constituem, procurando dar sentido a esses eventos; contextualizando-os e ressignificando-os no presente.

Mediante o exposto, ao investigar as estratégias de inserção sócio-cultural dos Terena, tomamos por base aqueles referenciais teórico-metodológicos, cujo fundamento consiste em valorizar a tradição oral como fonte histórica confiável.

²⁶Ressaltando, a expressão “categorias culturais” é usada por Sahlins para determinar as especificidades da cultura de cada povo.

²⁷SAHLINS, op. cit., 1990, p. 110.

²⁸Ibid., p. 191.

Assim, por meio desse dinâmico processo de absorção, inserção, reelaboração e ressignificação, propiciado pela sistemática do contato e vivenciada pela família Terena, preferimos, então, desenvolver a presente pesquisa propondo uma mudança de perspectiva na análise das representações e interpretações históricas desse contato, seguindo por duas vias: a primeira, por meio de uma dinâmica cognitiva, de uma contextualização histórica e sua estratégia cultural²⁹. E a outra, pelas estratégias dinâmicas de inserção utilizadas por eles na reapropriação do espaço³⁰ urbano. As estratégias foram representadas pelos aspectos econômicos (trabalho), sócio-culturais e políticos (educação, associações e lideranças), bem como pela utilização da história oral em uma proposição metodológica construída em parceria com os próprios Terena.

Neste sentido, por serem considerados grupos culturalmente dinâmicos e com esquemas de significações “colocados em risco na ação”³¹, torna-se difícil precisar que todos os grupos Terena utilizarão uma única forma para absorção dos diversos valores culturais externos. O que nos interessou investigar foi como os Terena se apropriam e/ou se utilizam dos elementos recorrentes à cultura ocidental para se inserirem no contexto urbano. E de que forma eles estão dando significado – absorvendo e ressignificando – a esses acontecimentos.

O que importa não é só a constituição dos eventos, ou as mudanças que ocorrem no interior

²⁹ Bruce Albert, no artigo *Fumaça do Metal: História e Representação do Contato entre os Yanomami*, propôs essa linha de abordagem, fornecendo os seguintes conceitos: “dinâmica cognitiva”, que adota uma abordagem lógica do processo interpretativo, permitindo chegar não só aos “procedimentos de seleção e associação dos eventos e mudanças a partir dos quais se constrói a relevância cultural das situações de contatos”, como também a possibilidade de ver “os processos de desestabilização cognitiva subjacentes a suas sucessivas reinterpretações”. Já a “contextualização histórica” é analisada sob o ponto de vista da *história do contato* e suas representações, de maneira indissociável. Por esse enfoque, o autor chama a atenção para os efeitos, tanto das formas de articulação do grupo à fronteira branca, quanto da sua lógica interna de desenvolvimento. Isso sob uma óptica da configuração e encadeamento das interpretações indígenas das situações de contato. E, para finalizar, podemos apontar a “estratégia cultural”, que visa mostrar que “as escolhas simbólicas manifestadas no tratamento dos fenômenos sócio-históricos se inscrevem num projeto de resistência cultural subjacente”. Assim, é possível evidenciar “operações de seleção e valorização temática que delimitam um campo interpretativo dominante e apontam para preocupações simbólicas fundamentais” (ALBERT, 1992, p. 181).

³⁰ O espaço aqui mencionado refere-se ao conceito de “espaço social” utilizado por Bourdieu, que chama a atenção para o fato de que os agentes e os grupos de agentes são sempre definidos por uma posição relativa na construção deste espaço. Assim, segundo ainda o autor, cada etnia pode ser caracterizada pelas posições sociais de seus membros, ou pela “taxa de dispersão dessas posições e, enfim, pelo seu grau de integração social, apesar da dispersão (podendo a solidariedade étnica produzir o efeito de assegurar uma forma de mobilidade coletiva).” (Bourdieu, 2000, p. 35).

³¹ SAHLINS, op. cit., 1990, p. 7-9.

dos acontecimentos, mas o significado que é dado pelos Terena aos eventos dentro do seu contexto histórico. Em outras palavras, em que medida essas modificações revelam o esforço dos Terena em buscar sentidos³² no passado e, assim, poderem dar forma às suas vidas presentes. A história oral, portanto, passa a ser um instrumento eficiente, à medida em que “[...] muda a forma de escrever da história...a mais importante mudança é que o narrador é agora empurrado para dentro da narrativa e se torna parte da história”³³.

Neste processo, Sahlins também assinala que os esquemas são ordenados historicamente, porque os seus significados são reavaliados quando realizados na prática, de modo que isso só é possível através da ação concreta das pessoas e das compressões pré-existent de sua ordem cultural. Assim sendo, a participação dos Terena na construção não só de uma via metodológica, mas também na sua própria história de vida, tornou-se imprescindível para nos propiciar um entendimento viável do significado desses esquemas culturais, visto que se trata de grupos que possuem uma tradição de cultura oral.

Na utilização das fontes orais, para a construção da narrativa histórica dos Terena, conviria retomar duas questões que merecem uma reflexão. A primeira que trata da confiabilidade das fontes orais como fontes históricas. Com relação a isso, Peter Burke, reitera a questão ao discutir o problema das fontes na sua obra: *A Escrita da História*, e chama a atenção para o fato de que tanto uma parcela de historiadores da África, como Jan Vansina, quanto historiadores mais contemporâneos, como Paul Thompson, estão preocupados também com a confiabilidade das tradições orais, pois é uma discussão que já perdura há séculos e que está longe de acabar.

³² É importante esclarecer, que quando falamos em sentidos, é preciso ter presente que eles fazem parte de um processo que se realiza num contexto, mas que não se limitam a ele, uma vez que pode ter muitas direções. Por outro lado, esses sentidos também “têm historicidade, têm um passado e se projetam num futuro”. (ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso e Leitura*. Campinas: Cortez, 1988. p. 103).

³³ PORTELLI, Alessandro. *Projeto História*: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História da PUC-SP, São Paulo, 35, 1981. p. 38.

A presente investigação, conforme já mencionado, realizou-se, portanto, em dois campos distintos. O primeiro nas áreas do Cachoeirinha, Bananal, e o outro, nas aldeias urbanas: do Marçal de Souza e Água Bonita, ambas localizadas na periferia do centro urbano de Campo Grande-MS. A pesquisa contou ainda com a construção de uma teia de relações de parentesco³⁴, por meio de um mapeamento das principais famílias que residem tanto nessas áreas indígenas como também no centro urbano de Campo Grande.

Para tanto, na nossa proposta de abordagem, a trajetória histórica do povo Terena, com os fatos relevantes de sua tradição, será demarcada em grande parte por sua história oral. Para realizarmos este propósito, primeiro fizemos uma pesquisa bibliográfica e, em seguida, realizamos um trabalho de campo nas aldeias e no centro urbano, levantando todos os dados necessários para o aprofundamento dos estudos referentes à nossa problemática. Feito o levantamento, passamos para a tabulação e análise dos dados; este farto material de fontes orais serviu de base para o estudo de nossa problemática.

Deste modo, para a exposição das várias etapas do trabalho de investigação e seus resultados, foram organizados cinco capítulos. O primeiro trata da construção metodológica para a realização da pesquisa, ou seja, como se deu a construção do método de pesquisa que nos auxiliou na compreensão da cultura do povo em análise; o segundo, da contribuição histórica referente aos possíveis deslocamentos dos Terena do Chaco ao território brasileiro; o terceiro, trata da compreensão histórica da dinâmica de organização social dos Terena desde a família lingüística Aruak, situando os principais marcos teóricos que serviram como base de

³⁴ De acordo com Françoise Héritier, *Enciclopédia Enaudi*, v. 20, p. 27, entende-se como parentesco o estudo das relações que unem os homens entre si mediante laços baseados na consangüinidade, enquanto relação social reconhecida, e na afinidade (a aliança matrimonial); tais relações encontram uma tradução nos “sistemas de designação mútua” (as terminologias de parentesco), nas “regras de filiação” que determinam a qualidade dos indivíduos como membros de um grupo e os seus direitos e deveres no interior do grupo, “nas regras de aliança” que orientam positiva ou negativamente a escolha do cônjuge, nas “regras de transmissão” dos elementos que constituem a identidade de cada um e, finalmente, nos “tipos de agrupamentos sociais” aos quais os indivíduos estão filiados.

Já, o termo filiação, segue a conceituação de Marc Augé (1975, p. 22) quando este afirma que filiação é uma convenção social, cujo princípio preside a transmissão do parentesco social quer dizer, o reconhecimento pela sociedade, que atribui a cada indivíduo um estatuto, assim como uma posição precisa no seio do grupo social.

compreensão e de discussão para a realização do trabalho; no quarto capítulo, será feito um estudo das estratégias impulsionadoras de deslocamento e inserção no espaço urbano, e o quinto capítulo traz uma análise das estratégias de inserção sócio-espacial, no contexto urbano.

No primeiro capítulo, portanto, serão apresentados os referenciais metodológicos da pesquisa e, para tanto, será realizado um prévio estudo referente aos métodos aplicados às culturas distintas, como, por exemplo, as técnicas de estudo da tradição oral e história oral. Este método, conviria sublinhar novamente, foi readaptado, em parceria com os próprios Terena, para que se pudesse ampliar a visão sobre a cultura e por consequência, fornecer resultados fidedignos. Com isso, cuidou-se para que a investigação não se pautasse por uma visão unívoca, mas pela mediação de vários olhares que ampliassem e aprofundassem a compreensão da cultura e da dinâmica social do povo Terena. Desta forma, optou-se pela constituição de um grupo que fizesse a mediação no sentido de obter esta visão mais ampliada não só da conduta metodológica, mas também dos códigos êmicos³⁵ e simbólicos que permeiam a dinâmica desta cultura. Foi pensando nisso que, no primeiro momento, tivemos o cuidado de eleger um grupo de representantes da Associação de Moradores Indígenas de Campo Grande e construir uma proposta metodológica que pudesse nos auxiliar no desenvolvimento da pesquisa; esses representantes constituir-se-iam, assim, em atores mediadores da pesquisa. Já no segundo momento, foram outros os atores mediadores selecionados: estudantes universitários que também pudessem colaborar na construção do método, auxiliando no desenvolvimento da pesquisa. Assim, para efeito didático e melhor entendimento do processo de sistematização da proposta metodológica, dividimos os procedimentos da pesquisa em três momentos fundamentais: 1) Atuação dos mediadores da associação indígena urbana, que nos acompanharam nos trabalhos realizados junto à aldeia do

³⁵ Podemos considerar como códigos êmicos, para os Terena, as tradições orais, os símbolos, os mitos, os costumes, os ritos, a religião, a língua materna, a cultura material, entre outros aspectos distintivos.

Cachoeirinha; 2) atuação do segundo grupo constituído por universitários (indígenas) que nos acompanharam nos trabalhos junto à aldeia do Bananal; 3) atuação da pesquisadora na investigação de duas aldeias urbanas (Marçal de Souza e Água Bonita) que contou com a mediação das lideranças, aqui denominadas presidentes de comunidades. Para maior compreensão, encontra-se em anexo, ao fim desta introdução, o quadro sinóptico dos procedimentos metodológicos empregados na pesquisa.

O segundo capítulo, tratará da contextualização histórica dos Terena, situando os possíveis deslocamentos, desde a região chaquenha até o território atualmente denominado Mato Grosso do Sul. Traçaremos, ainda, as possíveis trajetórias dos deslocamentos do subgrupo Terena. Depois deste processo de expansão, mostraremos o sistema de organização social dos Terena na região do Chaco e em território brasileiro. Deste ponto de vista, consideramos a cultura não como fator estático, mas dinâmico, sendo, portanto, passível de reelaboração; ou seja, o processo de deslocamento implica a absorção de novos elementos culturais, ressignificando suas relações interétnicas.

No terceiro capítulo, por meio de pesquisas bibliográficas, e análises empíricas, faremos um estudo da família lingüística Aruak, à qual pertence o subgrupo Terena, com o intuito de conhecer sua dinâmica de deslocamento no território brasileiro, pois, a partir de uma visão do processo histórico como um todo, será possível apreender as estratégias de inserção e adaptação criadas por esta família. Assim sendo, este capítulo tem como principal objetivo apontar os aspectos culturais da família Aruak, em especial do povo Terena, discutindo o histórico de sua inserção sócio-cultural e política de duas das principais aldeias de origem: Cachoeirinha e Bananal. Neste momento, será possível visualizar o processo sócio-espacial dessas aldeias e as suas estratégias de inserção, em torno de dois eixos: o de expansão – quando se trata do deslocamento das aldeias do Cachoeirinha e Bananal ampliando-se para outras áreas, ambas contando com o auxílio das lideranças e de uma rede de parentesco. E o de inserção –

que implica o deslocamento desses indígenas, da aldeia de origem para o centro urbano, sendo constituído por um binômio sócio-cultural centrado em dois aspectos dinâmicos e inter-recorrentes: o aspecto econômico (trabalho em condições formais e informais) e o aspecto sócio-cultural (saúde, educação e associações e/ou organizações indígenas). Neste terceiro capítulo, faremos também a análise dos aspectos sócio-espaciais das duas aldeias de origem, no sentido de obter dados para posterior análise nas aldeias urbanas. Por fim, serão tratadas as questões referentes ao trabalho e às associações, como elementos norteadores das estratégias de organização nas aldeias de origem.

Para obtermos uma compreensão histórico-cultural dos Terena, cotejaremos, ainda, no terceiro capítulo, as idéias de Geertz e Sahlins, uma vez que ambos vêem a cultura como um processo em construção, cujo principal condutor é o homem, mas com uma pequena diferença que os distingue entre si: enquanto Geertz vê o homem com um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, preocupando-se com a interpretação destes significados, Sahlins volta-se para os esquemas de significações “colocados em risco na ação”³⁶.

No quarto capítulo, será feita uma análise da dinâmica das estratégias impulsionadoras de deslocamento e de inserção do Terena, no espaço urbano. Neste capítulo, serão tratadas as motivações que deram curso ao processo de inserção que se consolidou em torno de três grandes fatores: na garantia dos laços de parentesco, na constituição de associações e organizações indígenas, e também com a inserção no mercado de trabalho urbano em ocupações formais e informais.

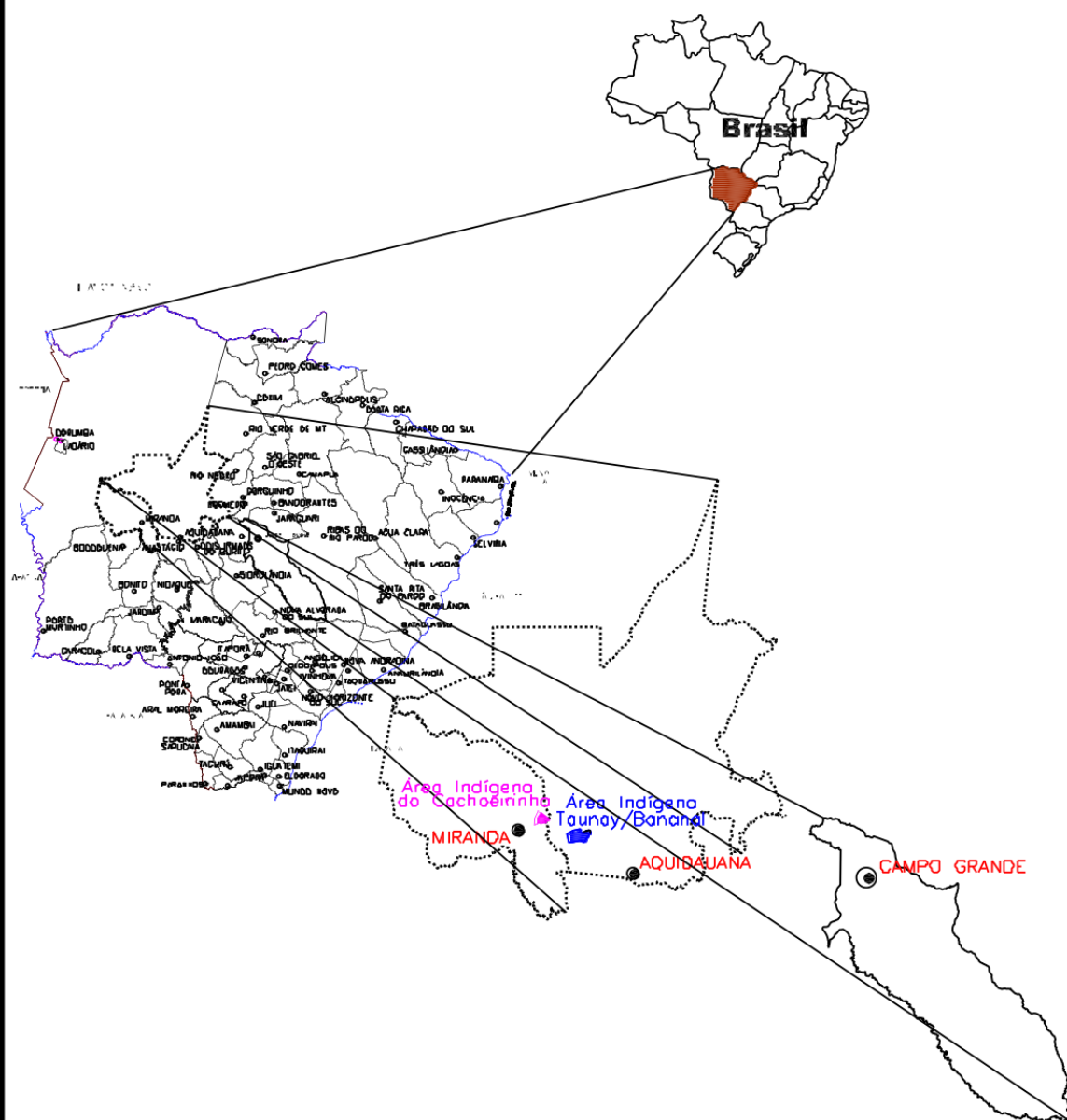
No quinto capítulo, serão apresentadas as estratégias de inserção sócio-espacial e política utilizadas pelos Terena das aldeias urbanas do Marçal de Souza e Água Bonita. Também serão analisados os gráficos referentes aos dados obtidos na pesquisa de campo e posteriormente tabulados.

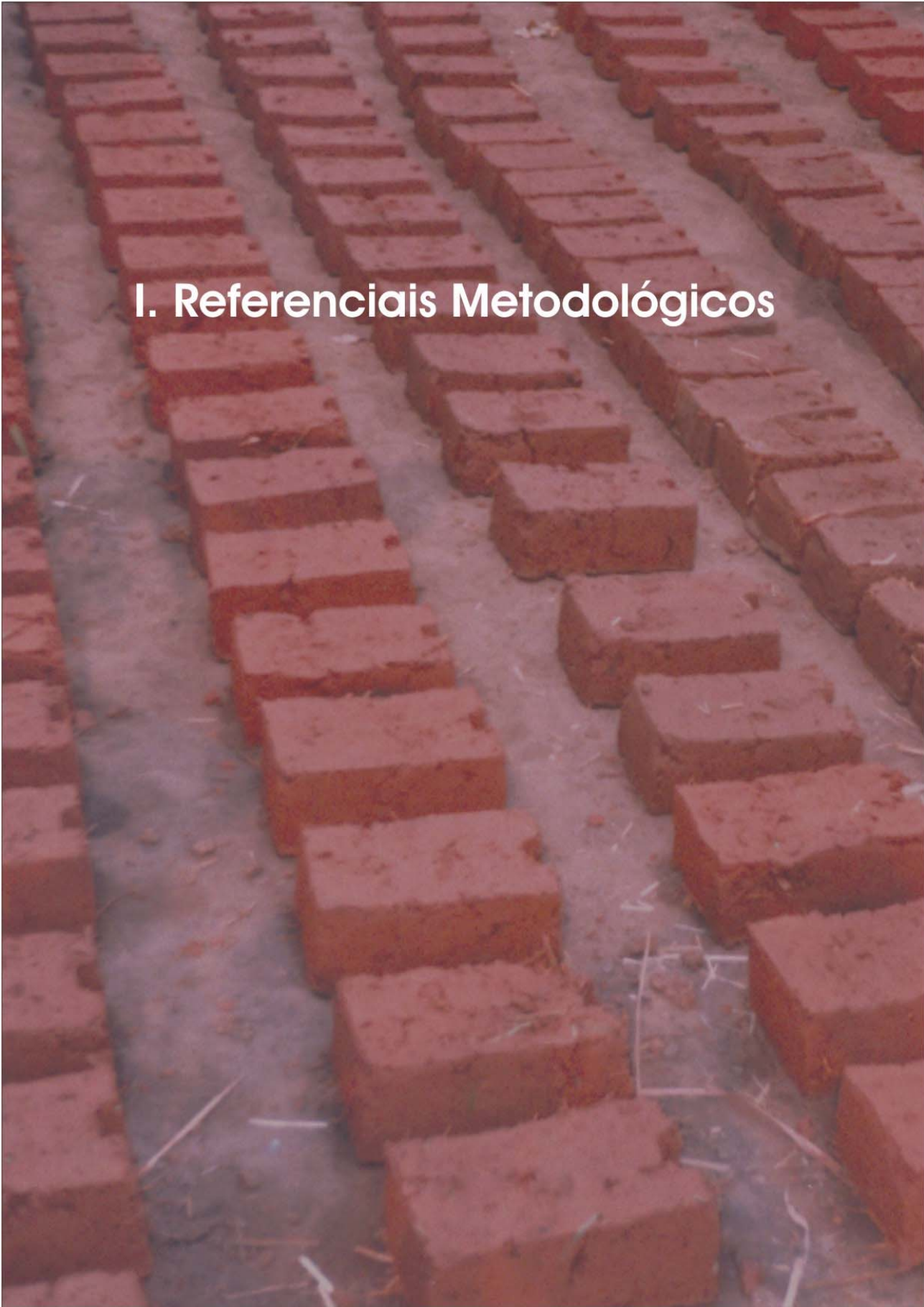
³⁶ SAHLINS, op. cit., 1990, p. 7-9.

Desta perspectiva histórica e diante de um reconhecimento das diferenças culturais é preciso retomar a epígrafe que abre este capítulo introdutório: “Eu posso ser do jeito que você é sem deixar de ser quem eu sou”. A fala deste índio Terena dispensa qualquer observação mais elucidativa; entretanto, convém sublinhar que é a emergência de tal consciência étnica que nos motivou nos estudos históricos da etnia Terena, além da convicção de que a diversidade cultural, quanto mais ampla e alargada, também, nessa medida, amplia e alarga a condição humana e lhe oferece elementos culturais alternativos para o enfrentamento das dificuldades da vida. Assim, cada cultura soterrada, é um manancial que seca, privando-nos de outros olhares, de outras sensibilidades, ou, numa expressão cunhada pelos alemães, de uma “*weltaunschaung*” (visão de mundo). Assim, compreender uma cultura distinta, e percebê-la na riqueza de suas diferenças, é reconhecê-la na sua diversidade e especificidade, não como uma cultura universalizada, mas como integrante da grande cultura humana. O reconhecimento do valor desta cultura e de sua livre manifestação é uma atitude que transcende a simples generosidade; é a evidenciação de um direito inalienável do homem, o da liberdade.

Além disso, também se evidencia na epígrafe, o quanto a afirmação dos Terena não se dá pela via de um egoísmo auto-centrado em relação à sua cultura, numa espécie de solipsismo étnico; afinal, a fala deste Terena é uma apelo de comunicação lançado a um *outro*, com quem ele pode se identificar: “eu posso ser do jeito que você é...”; entretanto, essa identificação não é auto-destrutiva, pois a conclusão é enfática: “[...] sem deixar de ser quem eu sou.” Essa dialogicidade intercultural é o propósito que sempre alimentou a pesquisa ora desenvolvida, convencidos que estavam todos os seus colaboradores de que é na pluralidade exercida nas relações fronteiriças das culturas que se assentam as bases da utopia sempre renovada de um mundo melhor.

LOCALIZAÇÃO DA ÁREA DE PESQUISA



The background of the slide is a photograph showing numerous rows of red bricks laid out on a light-colored, sandy or dusty surface. The bricks are arranged in a grid-like pattern, receding into the distance. The text "I. Referenciais Metodológicos" is overlaid in white on the left side of the image.

I. Referenciais Metodológicos

I. REFERENCIAIS METODOLÓGICOS

[...] O relato produz um retorno, de si para si, pela mediação do outro. Aquilo que escapa do texto permanece no outro: a palavra tupi. Ela é aquilo que, do outro, não é recuperável – um ato perecível que a escrita não pode recuperar. (Michel de Certeau)

A iniciativa de narrar a história de vida dos povos indígenas não é uma tarefa muito simples, por vários fatores. Primeiro, porque tornar escrito o que é, tradicionalmente, oral consiste em um desafio complexo e delicado, dada a dificuldade de articulação, em uma estrutura de pensamento ocidental, de conceitos enraizados em princípios e códigos lingüísticos indígenas. E segundo, pela própria complexidade implícita à compreensão do idioma e da representação simbólica que envolve a cultura Terena, como, aliás, ocorre em outras culturas. No caso dos Terena em específico, havia muitos termos da “tradição oral” utilizados por eles que, como em qualquer outra língua, só apresentam um sentido -e, muitas vezes vários sentidos para a mesma expressão- se inseridos em um determinado contexto, pois fora dele torna-se incompreensível; isso sem dizer que determinadas expressões não possuem uma tradução literal para o português³⁷.

Assim sendo, no propósito de realizar um trabalho juntamente com os Terena, tivemos a preocupação de construir uma base teórica e metodológica sustentada por critérios bem definidos e técnicas que melhor se adaptassem a essa cultura. Assim, fizemos não só um prévio estudo referente aos métodos aplicados às culturas distintas – como, por exemplo, as técnicas de estudo da tradição oral³⁸ e história oral -; como também readaptamos estes métodos, em parceria

³⁷ Neste sentido, a reutilização de determinados depoimentos torna-se inviável, porque corre-se o risco de desvincular a fala do seu sentido original.

³⁸ Ver VANSINA, Jan *La Tradición Orale*. Editorial: Labor, 1966.

com os próprios Terena, para que pudessem nos propiciar uma melhor atuação e por consequência, nos fornecer resultados mais fidedignos.

Com isso, cuidou-se para que a investigação não se pautasse por uma visão unívoca, mas pela mediação de vários olhares que aprofundassem e ampliassem a compreensão da cultura e da dinâmica social do povo Terena. Desta forma, optou-se pela constituição de um grupo que fizesse a mediação no sentido de obter esta visão mais ampliada não só da conduta metodológica, mas também dos códigos êmicos e simbólicos que permeiam a dinâmica desta cultura. Foi pensando nisso que, no primeiro momento, tivemos o cuidado de eleger um grupo de representantes da associação de moradores indígenas de Campo Grande e construir uma proposta metodológica que pudesse nos auxiliar no desenvolvimento da pesquisa; constituíram-se, assim, em atores mediadores da pesquisa, conforme é demonstrado no quadro Sinóptico dos procedimentos metodológicos, em anexo, no final deste capítulo.

Desta forma, para melhor entendimento do processo de sistematização da proposta, dividiremos a apresentação deste método em três momentos igualmente importantes. O primeiro, trata dos atores mediadores³⁹ que iniciaram o trabalho. O critério de seleção deste grupo pautou-se na pré-disposição em nos acompanhar na realização da pesquisa e também na articulação do grupo com os demais membros da comunidade, tanto urbana quanto da Aldeia do Cachoeirinha. Assim, o grupo escolhido foi o da AMI (Associação de Moradores Indígenas de Campo Grande). Os membros deste grupo que atuaram na parceria deste trabalho foram: Maria Muchacho, Agostinho Muchacho e Lucídio Polidório. O trabalho, neste momento, foi realizado tanto na Aldeia como nos diversos bairros de Campo Grande, cujas famílias indígenas encontravam-se espalhadas pela periferia da cidade. É importante salientar que os membros desta Associação fixaram residência em Campo Grande-MS, desde a década

³⁹ Entendemos por atores mediadores da pesquisa os membros dos grupos que atuaram na parceria deste trabalho ora como interlocutores da pesquisa ora como depoentes.

de 1960. O período de acompanhamento, para realização dessa fase da pesquisa durou cerca de quatro anos, isto é, teve início em 1995⁴⁰ estendendo-se até 2000.

Já no segundo momento, os atores mediadores selecionados são estudantes universitários. Fixaram residência na área indígena do Bananal e possuem uma ligação com as famílias em Campo Grande-MS. Além disso, possuem uma atuação efetiva dentro e fora da comunidade. O critério de seleção deste grupo centrou-se no fato de que há uma singularidade na atuação dos seus membros que se destacou no decorrer da formação acadêmica, voltadas para diversas áreas; ou seja, havia muito interesse por parte destes alunos em obter o máximo de conhecimento para poderem repassar para aldeia. Durante este convívio na universidade, constatamos que tudo o que buscavam na academia visava ao bem estar de sua comunidade. Procuravam sempre o melhor para os seus patrícios⁴¹, ou seja, prevalecia na ação individual de cada um, um forte sentimento de partilha e de coletividade, que não devia ser desprezado, uma vez que já havia muitos grupos Terena que praticamente perderam a noção de coletividade e pensavam, apenas, na família nuclear e não mais no seu âmbito comunal. Assim, o grupo escolhido constituiu-se destes acadêmicos Terena, dentre os quais havia, inclusive, alguns professores. Os membros deste grupo foram: Nilza Leite, Joãozinho Silva, Matilde Miguel e Regina Miguel. O período de acompanhamento, para realização dessa fase da pesquisa também teve a duração de quatro anos, isto é, iniciou-se em 2000 estendendo-se até 2005.

No terceiro momento, e praticamente fechando a proposta, seguimos o levantamento dos dados, privilegiando duas comunidades indígenas urbanas que se encontram concentradas em áreas periféricas de Campo Grande, denominadas Água Bonita e Marçal de Souza, objetos

⁴⁰ Conviria observar que o estudo metodológico realizado no presente estudo faz parte do desdobramento do trabalho já iniciado no mestrado, cujo objetivo inicial era o de investigar a dinâmica de organização Social dos índios Terena, que residiam na Aldeia do Cachoeirinha e no centro urbano de Campo Grande-MS. (PAES, L. M Vanderléia, *A dinâmica de organização social dos Terena, da aldeia ao espaço urbano de Campo Grande-MS*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS, São Leopoldo, 2000).

⁴¹ Patrício é o termo utilizado pelos índios para designar um membro do seu meio ou de outros grupos étnicos, sem que seja, necessariamente, um parente.

centrais desta investigação. Aqui, contamos com o auxílio das lideranças da própria comunidade, todas ligadas a associações, (denominados de presidentes da comunidade). Nessas comunidades, aplicamos um roteiro de questões no sentido de verificar a situação trabalhista desses índios urbanos, isto é, de que maneira estão inseridos ou não no mercado de trabalho urbano e em que condições estão sendo absorvidos ou não pelo sistema de produção capitalista e, portanto, distanciados de suas origens comunais de produção. Assim, seria possível traçar um perfil da real situação de inserção, adaptação e ressignificação a que estão sendo submetidos esses indígenas no contexto urbano, visto que na aldeia a função social que o trabalho exerce pauta-se na questão cooperativa e coletiva. Conviria observar que o contato com a comunidade Marçal de Souza ocorre desde o período de ocupação da área cedida pela FUNAI, ou seja, antes, de sua fundação oficial, em 1995. Embora já tivéssemos um conhecimento prévio a respeito desta comunidade, por meio de estudos anteriores, retomamos o contato e voltamos em 2002 para realizar o presente estudo. Este período de levantamento durou cerca de dois anos e meio. A comunidade de Água Bonita, por ser uma comunidade relativamente nova, pois alguns dos moradores já fixavam residência nas periferias da cidade, teve a duração de dois anos, e, assim, tivemos de iniciar o levantamento em 2003, terminando-o em 2005.

O processo de construção desta proposta metodológica iniciou-se com estudos anteriores⁴², cujo objetivo era o de investigar as continuidades e rupturas das relações existentes entre os índios Terena que moravam na aldeia do Cachoeirinha e os índios habitantes em Campo Grande, MS, mais especificamente com os integrantes da Associação de Moradores indígenas (AMI)⁴³. No decorrer deste período, e com o aprofundamento da pesquisa, estendemos a proposta, para as duas aldeias urbanas: Marçal de Souza e Água

⁴² A construção desta proposta metodológica teve início durante os estudos realizados no Mestrado, cuja dissertação se intitula: “A dinâmica de organização social dos Terena: da Aldeia ao espaço urbano de Campo Grande”, defendida na Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, em 2000.

⁴³ A Associação de Moradores Indígenas de Campo Grande foi fundada em 1984, por um grupo de índios Terena, cujo presidente, no período de fundação, era o senhor Agostinho Muchacho.

Bonita, como já se observou anteriormente, e também para a Aldeia do Bananal, contando agora com um grupo de acadêmicos indígenas desta Aldeia, o que resultou em uma leitura mais ampliada da dinâmica de organização social dos Terena.

Este três momentos de investigação com base em uma análise compreensiva da cultura Terena possibilitou a sustentação da pesquisa que ora se propõe, no sentido de investigar as estratégias dinâmicas de “reinvenção” utilizados pelas famílias Terena para garantirem a sua inserção, adaptação, reelaboração e/ou ressignificação no espaço urbano, sem interferir de forma deletéria na sua condição étnica e mantendo os laços de continuidade com seus antepassados, isto é, com sua tradição.

Ora, firmado este objeto de investigação, apresentaram-se, aí, duas situações bastantes complexas: uma que trata de questões relacionadas às áreas indígenas de origem, como a aldeia do Bananal e Cachoeirinha e, a outra, que trata de questões referentes ao centro urbano de Campo Grande. Portanto, esta investigação só foi possível graças à colaboração dos Terena, que se constituíram ora em locutores, ora em interlocutores do trabalho, tendo em vista as peculiaridades étnico-culturais envolvidas nesta dinâmica, a um tempo conflitiva e interrelacionada, entre aldeias de origem e aldeias urbanas. Conviria ainda observar que a emergência dos conflitos ocasionados pelo deslocamento dessas populações indígenas para o centro urbano, nos últimos 50 anos, tem provocado sérios problemas de ordem sócio-político-econômica e cultural, motivando-nos a prosseguir na investigação dessa temática.

Os primeiros contatos, ainda na década de 90⁴⁴, realizados por meio de visitas informais e, posteriormente por meio entrevistas semi-estruturadas, foram imprescindíveis para a realização da pesquisa, pois sem esse período de convivência todo e qualquer esforço de comunicação efetiva seria frustrado. De um lado, poderíamos dizer que o principal fio

⁴⁴ Os primeiros contatos com os Terena ocorreram em virtude do trabalho de conclusão de uma disciplina do curso de Letras, 1987, em que investigávamos as principais “tribos” do Estado de Mato Grosso do Sul. Depois deste primeiro contato, realizamos uma pesquisa (1993/94), por meio do Programa de Iniciação científica PIBIC, intitulada: “Família, Escola, e Sobrevivência: um estudo sobre os indígenas urbanos.”

condutor, o pré-requisito básico para a realização desta pesquisa, tenha sido a confiança estabelecida ao longo desses anos. E de outro, que se constituiu em uma peça chave, para não dizer fundamental, para o entendimento desse processo, foi o da articulação com os vários grupos e facções políticas das diversas áreas, não só do Cachoeirinha, do Bananal e do centro urbano, mas também do Córrego Seco (Limão Verde) e Aldeinha; nesse movimento pendular entre a comunidade e as suas lideranças foi possível ampliar a visão sobre os Terena, sem a pretensão de esgotar o assunto e de generalizar os resultados.

Por essa perspectiva de trabalho, no primeiro momento da pesquisa discutimos inicialmente com os membros integrantes da AMI todos os passos da pesquisa e, inteirados do trabalho, eles nos acompanharam nas visitas à Aldeia do Cachoeirinha e também a alguns bairros de Campo Grande. Selecionamos as famílias entre as quais estudamos a relação de parentesco⁴⁵; na ocasião, as famílias escolhidas para o mapeamento foram Muchacho e Polidório. O critério para a seleção das famílias se pautou na responsabilidade e disponibilidade dos seus membros em contribuir com o trabalho; o importante era o fato de que as duas famílias teriam de possuir parentes na aldeia do Cachoeirinha e no Centro Urbano, em Campo Grande, para se estabelecer análises comparativas consistentes.

As entrevistas foram em parte anotadas, em parte gravadas, procurando seguir um roteiro básico de perguntas. As transcrições das fitas foram feitas pela pesquisadora, quando os depoimentos apresentados foram realizados em português, e por Maria Muchacho, quando as entrevistas foram realizadas no idioma Terena, direcionando, assim, o trabalho. Conviria reiterar que algumas fitas no idioma Terena foram igualmente distribuídas para serem

⁴⁵ Em toda comunidade indígena Terena as famílias são estruturantes no sistema social; são elas as nucleadoras de liderança e formadoras de posições dentro das aldeias. Ao iniciamos o trabalho, em 1995, o primeiro contato, no centro urbano, foi com a família Muchacho e Polidório. Então, visitamos estas famílias na aldeia de origem, no Cachoeirinha, fazendo um mapeamento das famílias desta área e, posteriormente, retornamos para o centro urbano visitando as famílias nos diversos bairros de Campo Grande. Atualmente, e já no segundo e terceiro momentos da pesquisa, não privilegiamos somente famílias constituidoras de lideranças; o critério básico de seleção das famílias destas duas áreas de origem: Cachoeirinha e Bananal, pautou-se principalmente no fato de estas famílias terem membros residindo em Campo Grande-MS. E no centro urbano, o levantamento seguiu o mesmo critério, ou seja, teria de ter famílias residindo nas áreas de origem, sem necessariamente serem nas áreas já estudadas.

traduzidas pelos dois grupos: o da Associação e o de acadêmicos indígenas do Bananal. Depois de algumas transcrições, comparamos os textos para verificar se havia omissão nas informações e também o nível de interferências nos discursos, ou seja, se transcreviam na íntegra as informações fornecidas pelos depoentes da aldeia. É importante destacar que tanto o grupo da Associação como o de acadêmicos seguiram fielmente e na íntegra os depoimentos, sem se desviarem do conteúdo central do texto; exceto naquelas informações destacadas, abaixo:

1) as informações que se repetiam e, muitas vezes, não eram relacionadas com o assunto tratado, ou seja, o histórico da aldeia; 2) durante o depoimento referente ao histórico, os entrevistados interrompiam as informações fazendo perguntas aleatórias sobre o desenvolvimento do trabalho. Deste modo, por achar desnecessário transcrever dados que não eram relacionados ao assunto, Maria, a mediadora, os omitiu no texto, mas os registrou oralmente. É importante observar que esta mesma situação também ocorreu com a Nilza Leite, outra mediadora: ao perguntarem se ela estava ganhando algum dinheiro para fazer o levantamento dos dados na comunidade, respondeu que fazia parte de um trabalho acadêmico de interesse para a comunidade e seguiam respondendo as perguntas.

Assim, não foi possível precisar se este fato ocorreu em todos os depoimentos ou apenas em parte deles. O que constatamos, porém, é que houve, por parte da Maria, uma lógica metodológica, que foi readaptada de acordo com as suas necessidades e sem prejudicar as entrevistas. Ela seguiu um roteiro básico, adequando-o de acordo com as circunstâncias do trabalho.

Neste sentido, observa-se ainda que os Terena, por serem muito visados por pesquisadores, instituições governamentais, não-governamentais e outros, acabaram criando estratégias próprios de defesa. Quando eles não omitem as informações, negando-se a responder, falam aleatoriamente a fim de se livrarem o mais rápido possível da pessoa que os

interroga. Por isso, algumas vezes, deixamos em aberto certas questões para serem retomadas após outras entrevistas, que eram feitas geralmente sem o uso do gravador.

No centro urbano, a sistemática de organização do trabalho difere da forma utilizada na aldeia apenas em alguns aspectos. O primeiro ponto refere-se ao fato de que, na aldeia, as famílias estavam todas, mais ou menos, concentradas, enquanto na cidade elas se encontravam dispersas pelos diversos bairros, de modo que o período de execução do trabalho no centro urbano foi muito maior do que na aldeia. O segundo aspecto foi a distância entre um bairro e outro, não sendo possível realizar mais do que três visitas por dia. Isto contando, é claro, com a disponibilidade dessas famílias em nos receber, o que pode ser caracterizado como um terceiro aspecto da sistemática de organização.

Assim sendo, na primeira fase da pesquisa percorremos na cidade de Campo Grande os seguintes bairros: Tiradentes, Guanandi, Itamaracá, Tarumã, Conjunto Aero Rancho, Parque do Laranjal, Bairro São Jorge da Lagoa, Jardim Leblon, Jardim Carioca, Bairro Talismã, e Bairro Morada Verde. Os três últimos bairros não foram localizados no mapa de setorização da área urbana, por serem bairros muito recentes. Para maior clareza, juntamos em anexo o mapa de setorização de Campo Grande.

Já nas residências, o processo de abordagem e aplicação das questões foi basicamente igual ao adotado na aldeia, uma vez que somente algumas perguntas foram alteradas. O prévio contato tornou a aproximação mais rápida.

As respostas foram fornecidas, na grande maioria, pelo casal, salvo algumas exceções, quando, por exemplo, o esposo não deixava a esposa responder. Embora ela mantivesse a relação de parentesco, ele é quem fornecia as informações.

A transcrição das fitas contendo os depoimentos colhidos no centro urbano, por serem gravadas em português, não precisou da ajuda dos membros integrantes da Associação, sendo todos transcritos pela própria pesquisadora. Neste processo em vias de construção, é

importante ressaltar que os discursos elaborados por estes membros são pensados a partir de uma ordem simbólica da cultura, cujos significados, muitas vezes, só podem ser entendidos dentro de um contexto. Neste sentido, entendemos que a única forma viável para se compreender esta lógica é a convivência com o grupo, visto que muitas respostas são fornecidas nas entrelinhas.

Assim, e já no segundo momento de construção da proposta metodológica, estendemos para o grupo de acadêmicos indígenas do Bananal – a serem oportunamente apresentados – a continuidade do trabalho. A sistemática da pesquisa foi redimensionada, tendo em vista não só os objetivos da investigação, que exigiam um aprofundamento, como também para o nível de exigência nas leituras de ordem mais subjetiva da cultura, visto que são povos de tradição sem escrita, e, portanto, ágrafos.

Entendemos que a principal fonte histórica para os povos ágrafos é a tradição oral, por onde se pode reconstruir o passado, interligando-o de modo estrutural ao presente. Por isso, ao se tratar de uma cultura diferenciada é necessário que o próprio grupo possa apontar os caminhos de entendimento de sua historicidade, uma vez que sem esta possibilidade, estaremos não só calando a voz de um povo, impedindo que ele possa ser protagonista de sua própria história, como também reproduzindo um discurso dominante, que na maioria das vezes, reprime, aprisiona e/ou elimina. A propósito, Vansina, ao fazer um estudo sobre a tradição oral com povos ágrafos, da África Central, chama a atenção para o fato de que os povos sem escrita não conhecem a divisão de tempo baseada em conceitos ocidentalizados. O tempo está dividido segundo as normas “ecológicas” (os fenômenos naturais, que se manifestam em determinados momentos e regulam toda a atividade humana, sendo, portanto, cíclico) ou “estruturais” que servem para calcular o passado mais distante de um ano ou uma estação. Um elemento recorrente da estrutura social serve de ponto de referência no tempo. Assim, é possível datar não só os acontecimentos em relação aos anos de reinado (no caso dos

Terena o período de permanência das lideranças nos cargos de chefatura), a duração de um povo em um lugar determinado (deslocamento da aldeia para a cidade) etc.; como também a relação das conexões estruturais existentes atualmente nos diversos grupos (contatos interétnicos).

Como é possível perceber, as diferentes ordens sociais criam os seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica, ou seja, suas próprias práticas históricas. Desta forma, cada sociedade, com a sua vida e trajetória próprias, é tão significativa na sua estrutura quanto na sua historicidade. A estrutura é entendida aqui, como sendo processual e dinâmica podendo ser reavaliada nas diversas categorias e relações, o que é possível resultar em um sistema que mantém uma diacronia interna que pode ser temporal e mutante.

Dessa perspectiva compreensiva, é possível compreender porque o conhecimento histórico não depende da relação “memória e história, passado e presente”, pois como afirma Le Goff “a história é a ciência do tempo”⁴⁶. Isto não significa que podemos enquadrar as diferentes culturas, ou mesmo diferentes ordens sociais, em um mesmo nível, pois desta forma estaríamos homogeneizando todas as sociedades.

Do mesmo modo, a historiadora Regina Beatriz Guimarães Neto⁴⁷, discute em seu artigo: *Arte da Memória, Fontes Orais e Relato Histórico*, a questão da utilização das fontes orais na construção da narrativa histórica, cuja ênfase recai sobre a memória e o tempo histórico. Nesse trabalho, a autora entende que as “histórias relatadas” são vidas ou acontecimentos lembrados. E as histórias de vida dificilmente são inventadas. Assim, as recordações não são exposições da memória, mas um olhar através do tempo múltiplo, um

⁴⁶ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1992. p. 52.

⁴⁷ NETO, Regina Beatriz. Artes da memória, fontes orais e relato histórico. *História & Perspectivas*, Uberlândia-MG: Universidade Federal de Uberlândia, Curso de História e Programa de Mestrado em História, n. 23, p. 103, jul./dez. 2000.

olhar que interpreta, decifra, revela e permite a passagem de um tempo a outro e, especialmente, trazem a possibilidade de atualização do passado no presente.

Nesse sentido, esta pesquisa pode ser situada no âmbito da história cultural, assim conceituada por Roger Chartier:

[...] é preciso pensá-la como a análise do trabalho de representação, isto é, das classificações e das exclusões que constituem, na sua diferença radical, as configurações sociais e conceptuais próprias de um tempo ou de um espaço. As estruturas do mundo social não são um dado objetivo, tal como o não são as categorias intelectuais e psicológicas: todas elas são historicamente produzidas pelas práticas articuladas (políticas, sociais, discursivas) que constroem as suas figuras. [...] Por outro lado, esta história deve ser entendida como estudo dos processos com os quais se constrói um sentido⁴⁸.

A história cultural, da forma como é entendida pelo autor, tem por principal objeto “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”⁴⁹. Mais ainda conviria sublinhar: para o autor a história é o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido. Uma tarefa desse tipo supõe vários caminhos: o primeiro (representações do mundo social) diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real. O segundo, diz respeito ao conceito de representação num sentido mais particular e historicamente mais determinado. E por último, trata da distinção fundamental entre representação e representado, entre signo e significado.

Quanto às representações do mundo social, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. Daí, para cada caso é preciso relacionar os discursos proferidos com a posição de quem os utiliza, como se vem fazendo neste estudo com a cultura Terena.

⁴⁸ CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990. p. 27.

⁴⁹ Ibid., p. 27.

Reiterando o princípio da especificidade dos discursos e de seus determinantes histórico-culturais e sociais, Chartier observa que:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e conduta. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas económicas para compreender os estratégias pelos quais um grupo impõe ou tenta impor a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações ou de delimitações não é, portanto, afastar-se do social [...] muito pelo contrário, consiste em localizar os pontos de confronto tanto mais decisivo quanto menos imediatamente materiais⁵⁰.

Ora se “as lutas de representações têm tanta importância como as lutas económicas”, segundo Chartier⁵¹, conviria considerar que algumas sociedades ágrafas principalmente as dos Terena, sentem a necessidade de anular o tempo do calendário -linear- incorporando o chamado tempo cíclico. Essa recusa do homem primitivo de se aceitar como ser histórico, pode estar diretamente relacionada ao fato de que se aceitar atribuir um valor histórico à memória, ficará sem nenhum modelo arquetípico. Isto representa “a confirmação de uma imitação constante dos arquétipos que revelam a sede do real e o pavor de se perder ao deixar-se invadir pela insignificância da existência profana”⁵². Logo, para se analisar uma sociedade, há de se entender não só as principais formas de concepção e utilização do tempo, como também a forma de organização política e social – e suas lutas internas – além de considerar as representações da realidade em que os indivíduos estão inseridos.

Deste modo, para melhor entendimento destes procedimentos metodológicos, dividimos a sistematização da proposta, nesse segundo momento, em três ações distintas: a primeira constituiu-se na elaboração do roteiro de questões, juntamente com os acadêmicos indígenas; a segunda na aplicação do roteiro de questões pelos professores indígenas nas

⁵⁰ Ibid., p. 17.

⁵¹ Ibid., p. 17.

⁵² ELIADE, Micea. *Lo Sagrado u lo Profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1973. p. 100

respectivas áreas; e a terceira na apresentação dos resultados apontados por estes professores, contendo suas variáveis.

Para o desenvolvimento da primeira ação, reunimos os acadêmicos indígenas: Nilza Antônio Leite (Aldeia do Bananal), Joãozinho da Silva (Aldeia Ipegue/Bananal) Matilde Miguel (Aldeia Lagoinha) e Regina Miguel (Aldeia Córrego do Meio) para propor algumas questões a serem levantadas no sentido de auxiliar na construção de um histórico das áreas indígenas do Cachoeirinha e Bananal. As perguntas definidas, inicialmente, referem-se à fundação da aldeia (características - população, tipo de solo, vegetação e recursos hídricos etc.); constituição das lideranças; mudanças ocorridas na aldeia; mapeamento das principais famílias nucleadoras na Aldeia, que residem tanto nas áreas indígenas como centro urbano, e que estabelecem algum tipo de vínculo; os motivos que ocasionaram este deslocamento, enfocando, neste processo, o local de dispersão, a época em que essas famílias vieram para a cidade, identificando os membros que mais incidiram na saída da Aldeia; as principais atividades econômicas e sociais desenvolvidas pelos índios urbanos em contraposição aos patrícios⁵³ que estão na aldeia, verificando se existe uma rede de solidariedade e, por fim, como ocorre a saída do patrício da aldeia rumo ao centro urbano.

Após a definição deste roteiro, previamente definido, segundo os objetivos específicos do projeto de pesquisa e aprovado pelo grupo, foi sugerido aos professores que fossem além do roteiro pré-estabelecido, fazendo perguntas de ordem política, econômica, educacional, cultural e social, não sendo importante seguir uma ordem rigorosa na sucessão das perguntas.

Tendo elaborado as perguntas e definido o roteiro, passou-se para a segunda ação da proposta: a aplicação das perguntas, que foram feitas ora pelos acadêmicos, ora pela pesquisadora. Para implementar essa ação, foi preciso mapear algumas famílias, para depois

⁵³ “Patrício” é o termo utilizado pelos índios para designar um membro do seu meio ou de outros grupos étnicos, sem que seja, necessariamente, um parente.

fazermos uma parte do levantamento, já que a outra parte estava sendo feita pelos acadêmicos. A própria comunidade acompanhava os trabalhos e, entendendo a sua importância para a história do grupo e do próprio povo Terena, indicava outros depoentes para responder as questões - geralmente indicavam os mais velhos da Aldeia. O objetivo proposto nesta ação tem um triplo sentido: ora o de aproximar os integrantes do grupo, preparando-os para realização do trabalho individual, com intuito de interagir com a pesquisa; ora o de nos distanciarmos do grupo de pesquisa e ter uma percepção mais próxima da comunidade, evitando a possibilidade de interferências, ou mesmo de inferências descabidas; ora o de dispor de elementos de comparação entre os resultados obtidos no levantamento feito pelos acadêmicos com os resultados obtidos pela pesquisadora.

Nesse segundo momento, os acadêmicos atuavam individualmente, fazendo o mesmo levantamento de dados. Com esta iniciativa, o roteiro é seguido obedecendo uma ordem previamente estabelecida, entretanto, ao aplicar as perguntas junto às famílias, os acadêmicos, mesmo sendo integrantes da comunidade e tendo recebido orientações sobre o procedimento na realização da pesquisa, seguem uma lógica própria na aplicação das perguntas. Isso pode ser melhor conferido na descrição feita pela Nilza⁵⁴:

[...] Eu faço pergunta na língua terena, aí eu cheguei lá eu conversei com ele, aí eu falei pra ele que eu estou fazendo trabalho sobre a área Terena como viviam antigamente, aí ele começou, ele começou e falou, falou e não parou mais, aí eu não pude interromper, aí foi continuando.

V- Você deixa eles falarem?

N- Deixo ele falar sem interromper, aí também quando eu vejo no total, ele falou tudo, sem fazer as perguntas (depoimento realizado com a Nilza na Aldeia indígena do Bananal).

A apresentação dos resultados obtidos pelos acadêmicos, contendo suas variáveis, constituiu-se, portanto, na última ação desse segundo momento da pesquisa e obedeceu os seguintes passos: primeiro, a preparação dos acadêmicos na instrumentalização teórico-

⁵⁴ Entrevista realizada com Nilza Leite, em 2000, na Aldeia indígena do Bananal. Tal entrevista foi concedida à pesquisadora que ora desenvolve este estudo.

metodológica para realização da pesquisa. Durante a elaboração do roteiro de perguntas, subsidiamos o grupo com textos teóricos sobre a metodologia científica, elaboração do projeto de pesquisa; metodologia da história oral, no sentido de iniciar com eles uma prática da iniciação científica. Foram feitos vários estudos e discussões. Após esta preparação os acadêmicos mediadores trouxeram os resultados para serem debatidos conjuntamente.

Nesta ação, discutimos os resultados apresentados por eles na aplicação do roteiro de perguntas. Inclusive as questões que iam além do que foi estipulado no roteiro.

O acompanhamento deste grupo de pesquisa era feito de duas maneiras: a primeira verificando a forma como estavam realizando as entrevistas. E a segunda avaliando não só os resultados apontados por eles, em conversas individuais, mas também a forma como se reapropriavam do método proposto no trabalho. Nesta avaliação, levantamos os seguintes aspectos: 1) como selecionavam os depoentes, ou seja, por que procuravam determinadas pessoas e não outras; 2) qual era a principal forma de atuação do grupo na comunidade, e qual função desempenhavam no trabalho de atuação junto à comunidade; 3) qual a concepção de liderança para cada membro do grupo de pesquisa; 4) qual a principal motivação que os fez saírem do roteiro de questões; 5) que tipo de trabalho haviam realizado junto à comunidade e de que ordem; 6) qual a formação acadêmica, local de realização dos cursos, formas de participação social nas associações, nas escolas e nas universidades, nos órgãos públicos e cargos políticos, nas instituições religiosas e outros.

Na questão 1), a escolha incidia, normalmente, sobre os mais velhos da Aldeia, porque os jovens já não sabiam fornecer informações sobre a história do povo Terena; segundo os membros do grupo, somente os testemunhos dos mais velhos seria capaz de auxiliá-los na reconstituição deste passado. Embora tendo a certeza de que os mais jovens tinham poucas informações, não deixaram de ouvi-los. Já na questão 2) referente à atividade desenvolvida por estes acadêmicos dentro e fora da comunidade, o propósito era o de saber qual o nível de

atuação e, conseqüentemente, de comprometimento na apresentação e interpretação dos resultados obtidos no levantamento. Com a resposta obtida, foi possível avaliar a atuação e o nível de envolvimento que estes acadêmicos tinham dentro da própria comunidade. Assim sendo, diante da resposta é possível analisar, juntamente com os resultados apresentados por eles, em que medida incorporaram ou não as práticas discursivas dos não indígenas, isto é, qual era o nível de mediação, interferência e ou de interpretação na apresentação dos resultados.

Nesse sentido, seria possível verificar, de forma direta ou não, a principal tendência de atuação de cada um destes membros do grupo, possibilitando, assim, perceber as variáveis na construção do método, pois o mediador serve tanto de interlocutor como de intérprete dos códigos simbólicos e dos elementos êmicos da comunidade. Além disso, também é possível verificar em que medida este grupo que faz a interlocução é portador de sentidos e que sentidos são estes.

Para melhor sistematização e apresentação dos procedimentos adotados na elaboração da proposta metodológica, junto aos acadêmicos, os elementos de análise foram organizados a partir de quatro momentos distintos: primeiro, trata-se de resultados obtidos pelos acadêmicos no levantamento feito junto às famílias na área indígena do Bananal; segundo, trata dos resultados obtidos pela pesquisadora no levantamento feito junto à comunidade, aqui especificamente os elementos levantados nas aldeias do Cachoeirinha e do Bananal; terceiro, trata dos resultados obtidos na avaliação realizada com os acadêmicos durante o desenvolvimento da pesquisa, quando eram reiterados os cuidados e as condições apresentadas pelos acadêmicos na realização do trabalho; quarto, serão apresentados os resultados levantados nas aldeias urbanas de Água Bonita e Marçal de Souza, bem como os seus elementos recorrentes, para posterior análise junto às aldeias de origem: Cachoeirinha e Bananal.

Portanto, os dados obtidos pelos acadêmicos no levantamento feito junto à comunidade do Bananal bem como os resultados obtidos pela pesquisadora junto à aldeia do Cachoeirinha serão apresentados e discutidos no decorrer deste trabalho.

Deste modo, os sujeitos constituintes deste processo podem ser vistos, ora como parte integrante da constituição da proposta (testemunho) e, ora como mediadores (intermediários), e ainda como interlocutores (intérpretes) diretos dos testemunhos oculares. Além disso, era preciso considerar não só o horizonte cultural desses sujeitos, como também o seu universo político-ideológico no sentido de avaliar o grau de interferência e/ou modificação na apropriação dos discursos apresentados pelos testemunhos. Em outras palavras, diante desta análise é possível verificar até que ponto os dados apresentados são modificados pelas mediações dos membros da equipe, de modo que a sua análise não processe de distorções que comprometessem o trabalho de pesquisa.

Estes sujeitos mediadores têm o seguinte perfil sócio-cultural:

Nilza Antônio Leite, da Aldeia do Bananal, tem a sua formação acadêmica voltada para educação. Formou-se em Pedagogia, atualmente está concluindo o curso de especialização em métodos e técnicas de ensino e iniciando um outro curso de especialização sobre Gestão Escolar; pensa em dar continuidade aos estudos. É professora do ensino fundamental e vice-diretora da Escola Marechal Cândido Rondon, da Aldeia do Bananal. É professora de 1ª à 4ª séries do ensino fundamental, participa da igreja Uniedas, faz parte da associação das mulheres artesãs da comunidade.

Já o Joãozinho da Silva, da Aldeia Ipegue/Bananal, tem a sua formação voltada para administração de empresas e educação; estudou em regime de internato na escola Agrícola de Cuiabá e depois de três anos entrou na Funai pra trabalhar.

Iniciou o curso de Biologia, mas não o concluiu. Atualmente, está terminando o curso de Administração de Empresas. É empregado da Funai e foi chefe de posto por um período de nove anos tanto na Aldeia do Bananal como na Aldeia Ipegue.

Matilde Miguel, da Aldeia Lagoinha, também possui a sua formação voltada para educação. Fez o curso de Letras e atualmente é professora no ensino fundamental na escola Marcolino Lili, situada na Aldeia. Iniciou o curso de especialização em psicopedagogia (Campo Grande-MS), mas por problemas de saúde teve de parar o curso. Atualmente, iniciou um curso de especialização em Gestão Escolar.

Regina Miguel, da Aldeia Córrego do Meio, irmã de Matilde, tem a sua formação acadêmica igualmente voltada para a área da Educação. Fez o curso de História e, atualmente, faz parte do conselho de liderança local e é professora do ensino fundamental e atualmente é professora da escola Marcolino Lili.

Os avanços na consolidação desta parceria foram possíveis graças ao acompanhamento e a reavaliação sistemática do grupo. Esta reavaliação era feita a cada dois anos de realização da pesquisa, desde o início da pesquisa, 2000. Assim, pode-se dizer que houve dois momentos, que são igualmente importantes na recondução do processo: o primeiro foi quando o grupo completou dois anos de trabalho, sendo possível realizar a primeira avaliação, e o segundo, já na fase conclusiva da pesquisa, no transcorrer de 2004. A cada dois anos, portanto, retomávamos os mesmos pontos para serem submetidos a uma nova análise. Os passos de recondução da pesquisa eram norteados pelos seguintes aspectos: a) como desenvolveu o trabalho de pesquisa; b) pontos de dificuldades na realização do trabalho; c) momento mais importante na realização do trabalho d) Como você está conduzindo o seu trabalho acadêmico; e) houve alguma contribuição da universidade para a sua atuação como pesquisador; f) dificuldades encontradas na universidade.

No depoimento concedido por Nilza Leite, na primeira avaliação (janeiro de 2002), ela afirma que ao iniciar o trabalho sentia muita dificuldade, porque as pessoas da aldeia tinham uma certa resistência em conceder os depoimentos. Dois fatores foram fundamentais na superação desta barreira: primeiro, porque já estava avançando os estudos na Universidade, o que era bem visto pela comunidade; e, segundo, porque a comunidade já conhecia, tanto a acadêmica como a pesquisadora que estava orientando o trabalho (havia iniciado a pesquisa na comunidade com a permissão da liderança local). Assim, ela prosseguiu com a pesquisa obedecendo os seguintes passos: primeiro visitava as famílias e conversava sobre a realização da pesquisa, explicava o objetivo⁵⁵ e fornecia todas as informações necessárias; depois do esclarecimento feito, marcava uma nova visita para a realização da entrevista. Ao entender o objetivo da proposta, ficavam mais à vontade com ela e concediam a entrevista. Entretanto, as famílias com as quais ela buscou fazer as entrevistas sem este prévio contato, não concederam o depoimento. Assim sendo, no momento da entrevista, o procedimento estabelecido pela mediadora, não seguia a mesma ordem prescrita no roteiro; ela fazia uma prévia leitura, antes da realização da gravação, depois repassava as perguntas na língua terena. Quando iniciavam o relato, não eram interrompidos e, ao final da entrevista, já haviam cumprido espontaneamente todo roteiro.

Além desses avanços percebidos ao longo da realização da proposta, há outros, de igual importância, como o de verificar, na reavaliação da proposta, a principal tendência de atuação dos acadêmicos junto à comunidade e as implicações apontadas na extrapolação das perguntas. As perguntas que foram além do roteiro pré-estabelecido, apontaram para os seguintes caminhos: ênfase na história e na realidade da aldeia do Bananal, formação de liderança – nomes dos principais caciques da aldeia-, dança do bate-pau, alimentação, história da escola indígena “General Rondon”. Não havia, portanto, uma conduta uniforme na

⁵⁵ Para Nilza, o objetivo da proposta era o resgate da cultura Terena, seus valores, que segundo ela, foram perdidos; isso, no sentido de valorizar ainda mais a cultura indígena.

condução da entrevista, tendo em vista as peculiaridades apresentadas pelos entrevistados. Entretanto, a pesquisa não perdeu o seu eixo norteador, qual seja, investigar a dinâmica de organização sócio-cultural dos Terena.

Nas reavaliações críticas feitas com os acadêmicos mediadores da pesquisa, é relevante a idéia comum de que na realização do trabalho o grupo amadureceu teoricamente e pôde se posicionar como sujeitos da própria história e como membros participantes de uma pesquisa de dimensão acadêmica. Segundo eles, muitos outros trabalhos foram feitos sobre os Terena e, mesmo, com os Terena; mas nenhum deles o Terena se constituía como pesquisadores e mediadores. Segundo um dos acadêmicos:

[...] No meu caso, eu estou fazendo esse trabalho e estou crescendo, estou iniciando agora este trabalho, mas, já estou vendo um resultado positivo, porque através desse trabalho, eu estou começando a contribuir com a organização, com a liderança, com a forma de trabalho, com um objetivo lá na frente para a comunidade. Dentro de dois meses, entrevistei cinco ou seis famílias, que me deram uma visão totalmente diferente daquilo que eu pensava! Isso é um lado positivo pra mim e para o grupo, porque nós estamos em aldeias diferentes e cada aldeia é diferente... também, um ponto positivo, porque nunca acompanhei um trabalho de pesquisador mas, eles falam dos Terena de uma forma generalizada e nós somos diferentes. A minha aldeia para outras aldeias, lá são dois ou três quilômetros em cima da outra, mas são totalmente diferentes uma da outra: A organização é diferente, a forma dele trabalhar, a forma de pensamento do futuro é diferente, então é essa grandeza que eu estou começando a perceber e a crescer junto com isso, então é um lado realmente muito grande só pra mim e como estudante, agora estou aqui na universidade... então, isso está me ajudando de uma forma muito especial. (depoimento concedido por Joãozinho em 2003).

Conviria sublinhar, neste depoimento, que além de o acadêmico apontar os equívocos de condução metodológica cometidos por outros pesquisadores, ele também explicita os códigos existentes na sua cultura, ao reafirmar as diferenças na dinâmica de organização social, que ocorre entre as várias aldeias Terena. Além disso, reafirma os equívocos cometidos com os Terena resultante das já referidas generalizações, e a importância de serem compreendidas as diferenças entre as aldeias; para o acadêmico, as especificidades sócio-culturais do povo Terena são sustentadas pelo conjunto desses grupos, a um tempo diferenciados e identificados, e agora tomados como objeto de sua investigação.

Essa lógica de articular em uma estrutura ocidental conceitos enraizados em uma cosmovisão indígena, não se aplica integralmente por dois fatores: primeiro, porque, de modo geral, dificilmente os pesquisadores, que realizam pesquisa na aldeia, voltam para fornecer-lhes os resultados dos trabalhos realizados. O “retorno” para esse povo não possui um caráter tão pragmático como o que ocorre com a cultura ocidental; ou seja, imposição de trocas e/ou pagamentos, seja ou através de dinheiro ou por meio de concessão de “favores”. Para os Terena, o “retorno”⁵⁶ da pesquisa está carregado de valor mítico, centrado na palavra emprestada. Assim, a palavra possui uma dimensão que vai além do material. Quando se grava uma entrevista registra-se a sua voz e, por conseguinte, rememora-se o passado (antepassados); ao levar embora o seu depoimento, leva-se junto não só parte de sua compreensão de mundo, que está ligada aos seus antepassados, como também parte de si mesmo, que é o sentimento de pertença em relação à própria história de vida. O não retorno significa, pois uma perda para o grupo, não em termos materiais (embora eles desconfiem que se ganhe dinheiro com as informações), mas sim no sentido mítico, sócio-cultural.

Em outras palavras, a sensação que os Terena têm quando lhes é retirada uma informação (através do depoimento, da “palavra”) e essa não lhes é restituída (nem como resultado dos dados coletados), é a mesma que se tem quando se retira um objeto precioso (sagrado) do lugar. É uma parte importante de sua vida, de sua alma, que se desliga e não volta para o local de origem, isto é, para si mesmo.

A propósito, Bachelard, na obra “*A Poética do Espaço*” faz a seguinte reflexão: “[...] A palavra alma é uma palavra imortal... ela é indelével”⁵⁷, isto é, indestrutível ou dito apenas na sutileza das entrelinhas. “A palavra alma pode ser dita poeticamente... devemos lançar-nos no centro, no âmago, no ponto central em que tudo se origina e adquire sentido: e eis que

⁵⁶ Para se chegar a tal constatação foi necessário um longo período de observação empírica -quinze anos de convivência- baseada em conversas informais e entrevistas semi-estruturadas, com os vários grupos de diferentes comunidades Terena.

⁵⁷ BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 5.

reencontramos a palavra esquecida ou rejeitada, a alma”. Isso é tão expressivo entre os Terena que, quando eles estão dando entrevista, entre uma pausa e outra, no lugar de eles falarem “essa é minha história”, eles sublinham invariavelmente: “– É assim as minhas palavras”⁵⁸. A palavra passa a evidenciar uma relação anímica com o enunciador. Na forma como os Terena entendem, a voz pode ser cedida, emprestada, mas não dada, retirada do seu meio para sempre; “[...] saído do ser, sempre há de ser preciso voltar a ele. Assim, no ser, tudo é circuito, tudo é rodeio, retorno, discurso, tudo é rosário de permanências, tudo é refrão de estrofes sem fim”⁵⁹. A “palavra” é necessária, pois precisa ser reincorporada novamente à comunidade (a voz não tem preço material)⁶⁰.

Em síntese, no processo em vias de construção, é importante ressaltar que os discursos elaborados pelos membros da aldeia são pensados a partir de uma ordem simbólica da cultura Terena, cujos significados, como já foi observado, só podem ser entendidos dentro de um contexto próprio. Nesse sentido, entendemos que a única forma viável para se compreender esta lógica é a convivência com o grupo, visto que muitas respostas são fornecidas nas entrelinhas.

1. HISTÓRIA ORAL: CUIDADOS E DEFINIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Estamos cientes de que a interpretação da ordem simbólica de uma determinada cultura não se esgota em um trabalho empírico e nem acreditamos que isto seja possível.

⁵⁸ Depoimento concedido por dona Zeferina Muchacho, na aldeia Cachoeirinha, Miranda-MS, 1998.

⁵⁹ BACHELARD, 1989, p. 217.

⁶⁰ Certo dia, encontrando um velho ancião Terena em uma atividade no centro urbano de Campo Grande, ele chamou a atenção, com um gesto, para uma pessoa que estava mais à frente, dizendo que ele já havia estado na aldeia há muito tempo, mas que nunca mais havia voltado. Ele fez isso como uma forma de me dar exemplo das muitas situações que já havia vivido na aldeia. Ao verificar de quem se tratava, respondi dizendo que a pessoa que ele estava me apontando não era do nosso Estado-MS e, que provavelmente não iria mais voltar. De uma forma enfática, ele vira-se rapidamente para mim dizendo: “Ah vai, ...um dia ele vai ter que voltar pra devolver o que ele levou daqui naquele gravador.”

Apenas queremos chamar a atenção para o fato de que há uma lógica de pensamento cultural distinta, que deve ser respeitada como tal. E que ninguém melhor que os próprios Terena para “traduzirem” essa ordem e transmitirem os códigos que permeiam a sua própria cultural. A propósito, Portelli, indo também nessa direção, afirma ser imprescindível a relação entre o pesquisador e o entrevistado. Ao abordar a questão da subjetividade das fontes orais, ele afirma que:

[...] os documentos de história oral são sempre o resultado de um relacionamento, de um projeto compartilhado no qual ambos, o entrevistador e o entrevistado, são envolvidos, mesmo se não harmoniosamente. Documentos escritos são fixos, eles existem tenhamos ou não ciência deles, e não mudam uma vez que os tenhamos encontrado. Testemunho oral é apenas um recurso potencial até que pesquisas o chamem para a existência. A condição para existência da fonte escrita é a emissão; para as fontes orais é a transmissão⁶¹. (grifo nosso)

Desta forma, e retomando a idéia da epígrafe, podemos constatar que tornar escrito o que é oral, talvez se constitua em um dos maiores desafios a serem superados, dada, conforme já foi mencionado, a dificuldade em articular, em uma estrutura não indígena, conceitos encontrados na visão de mundo de povos indígenas. Assim, é possível notar que a relação locutor e interlocutor é fundamental para a construção da história oral, pois há uma relação de confiança construída entre ambos. Logo, tal proximidade permite decodificar os significados existentes na ordem interna do grupo, alargando a compreensão de suas pautas culturais.

Assim, diante de todo o processo relatado, acreditamos ser possível um trabalho, desde a sua concepção até os procedimentos finais de análise e tabulação de dados. A iniciativa tomada por eles em colher depoimentos das pessoas mais velhas da aldeia, a fim de preservar a memória de seu povo, denota uma nítida consciência de sua própria historicidade. Assim como o Lucídio Marques, um índio Terena do centro urbano, se passou por entrevistador colhendo o depoimento de seu tio Olímpio Marques, os professores Terena também utilizaram-se da mesma técnica, sem saber que já havia sido realizada. Era mais fácil

⁶¹ PORTELLI, op. cit., p. 35.

fornecer depoimentos para os membros da própria comunidade que tinham o domínio da língua Terena, do que para qualquer um de nós, pelas dificuldades interétnicas, já comentadas acima.

Desta forma, para compreender e narrar a história dos Terena recorreremos à memória não como “um depositário passivo de fatos, mas também como um processo ativo de criação de significações”⁶², no que influi no tempo e no contexto. Ora, como se depreende da citação de Portelli, a memória não visa apenas à reconstrução de um “elo perdido” no tempo, como um fator desencadeador de lembranças individuais. A memória é um processo ativo de interações sócio-comunicativas voltadas para dar sentido à história de vida dos indivíduos que a produziram e a quem, em última instância, ela deve servir. A memória, portanto, não se esgota em uma apropriação individual auto-referente, mas avança para a sociedade numa dimensão dinâmica, aliando passado e presente coletivos.

Neste sentido, desenvolvemos na busca da construção de uma metodologia, um trabalho em conjunto com os Terena, de modo que possam ser, ao mesmo tempo, locutores e interlocutores ou, caso se preferira, entrevistadores e depoentes do processo de construção da sua própria história de vida.

Com isso, considerando-se a dinâmica social dos Terena como intenso movimento que se coloca entre o real e a representação do real, este é entendido como possibilidade de sucessivas alterações (realização prática das ações). Assim, não há como dissociar, pelo menos de forma visível, o real da representação do real, em outras palavras, não é possível compreender o real sem considerar as próprias representações que o constituem.

Deste modo, para se analisar uma sociedade, há de se entender não só as principais formas de concepção e utilização do tempo, conforme já sublinhado, como também a forma de organização e representação da realidade em que os indivíduos estão inseridos.

⁶² PORTELLI, op. cit., p. 33.

Embora reconhecendo essa especificidade do tempo dos Terena, delimitamos um marco referencial para o acompanhamento de sua dinâmica de organização social: o período em que abrange a instituição e demarcação das reservas indígenas do Cachoeirinha (1904-05), Bananal (1904-05), até os dias atuais (2005); juntamente com o seu processo de deslocamento para o centro urbano, mais especificamente para as Aldeias indígenas urbanas Marçal de Souza e Água Bonita, ocorrendo desde a década de 1960 e intensificando a partir de 1990. Para compreender melhor esta dinâmica, conviria, ainda, acompanhar o seu processo de deslocamento do Chaco para o território brasileiro, transição que ocorre na virada do século XVIII para o século XIX; e já em território brasileiro, a partir do século XX, mais especificamente no século XXI. Aqui, o mais importante não é saber se os Terena conservam ou recordam os fatos do passado, mas sim de se compreender se os acontecimentos do passado, que têm uma significação histórica, são objetos de uma tradição e de sua perduração.

Essa prática não é exclusiva dos Terena. Cada vez mais, outros povos indígenas têm salientado o propósito de que se reconheça o uso de suas tradições orais, como verdadeiras histórias de vida. De acordo com Vansina⁶³, os povos sem escrita, têm conservado melhor o caráter específico da tradição oral, desenvolvendo-a no centro de si mesmos; ao passo que nas tradições faladas das sociedades que conhecem a escrita, a tendência de conservação da memória é muito menor. Entretanto, se por um lado, o da conservação, ocorre uma integração, por outro, isso não acontece, porque as fontes orais⁶⁴ não possuem o mesmo estatuto de legitimidade apresentado pelos documentos escritos nas sociedades em que a escrita já se consolidou como registro e como memória.

Nas sociedades ocidentais, as fontes orais têm sido usualmente utilizadas em duas finalidades limitadas: ou para estudos sobre acontecimentos políticos recentes, cuja análise se

⁶³ VANSINA, Jan *La tradicion orale*. Editorial: Labor, 1996. p. 14.

⁶⁴ Vansina chama a atenção para o fato de que nem todas as fontes orais são tradições orais. Somente as fontes narradas, as que são transmitidas de geração em geração por meio da linguagem. A tradição oral só pode ser transmitida por testemunhas auriculares, ou seja, aqueles que comunicam um fato que não foi ainda verificado nem registrado pela mesma testemunha, mas que tenha aprendido de ouvido.

torna precária por meio de documentos escritos, ou para registro de biografias (sendo mais comum entre os norte-americanos e britânicos)⁶⁵. Já com as populações indígenas, as fontes orais possuem não só um caráter político, mas também social, pois estão diretamente voltadas para o cotidiano da comunidade e para a sua auto-afirmação étnica e histórica.

Assim como Vansina, outros pesquisadores, como Julie Cruikshank, apresentam experiências com povos de outra tradição cultural, que contribuem no sentido de nos alertar para algumas questões importantes.

Nesse sentido, Cruikshank⁶⁶, apoiando-se em Renato Rosaldo, alerta para o fato de que os depoimentos orais devem ser ouvidos no contexto específico em que são feitos. Não são documentos a serem estocados para a interpretação posterior. Assim sendo, ele também afirma, que os depoimentos orais são “formas culturais que organizam a percepção, não ‘recipientes de fatos em estado bruto’, porque todos os fatos são culturalmente mediados”. Já na cultura ocidental, os depoimentos podem ser reutilizados, desde que façam referências à fonte e não sejam descontextualizados, independentemente da pessoa que colheu as entrevistas. Não há uma restrição quanto ao uso, pois quem concedeu a entrevista está ciente do seu caráter público. O mesmo princípio, muitas vezes, não se enquadra nas questões relacionadas às temáticas indígenas.

Vansina⁶⁷ também alerta para o fato de que a tradição oral é uma fonte valiosa da história que pode proporcionar conhecimentos válidos sobre o passado. Entretanto, para que a história oral seja bem sucedida, é necessário que, antes de utilizá-la, se faça uma análise crítica, assim como se faz com qualquer outra fonte. Isso significa que o primeiro princípio básico para se começar uma investigação é o de se adquirir um conhecimento profundo da cultura e da língua; logo, todo historiador que trata de fontes deve saber interpretá-las.

⁶⁵ THOMPSON, 1998, p. 117.

⁶⁶ CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Moraes (org.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 157.

⁶⁷ VANSINA, op. cit., p. 195.

Segundo o autor, “não há conhecimento histórico ilimitado”, na maioria das vezes, há mais de uma interpretação possível. Assim sendo:

[...] Lo que el historiador puede hacer es aproximarse al límite de la verdad histórica. Lo hace utilizando técnicas de probabilidad, interpretando, evaluando e intentando volver a crear en él las condiciones que existían en ciertos momentos del pasado. Y el historiador de las tradiciones orales se halla exactamente al mismo nivel que los historiadores de las demás fuentes de la historia.⁶⁸

Estamos de acordo com o autor, no excerto apresentado acima, quando afirma que uma das principais funções do historiador é tentar se aproximar ao máximo da verdade histórica. Lembrando que não há uma única verdade - o que se tem são leituras possíveis ou, se se quiser, um regime de verdade - e nem um único método de analisar uma cultura; o que deve prevalecer é uma constante reavaliação crítica de análise e um respeito às diferenças. Conviria reiterar que para analisar uma cultura é preciso, antes de tudo, conhecer os signos lingüísticos e a representação simbólica que permeiam essa cultura; lembrando-se que o conhecimento é sempre limitado, ou seja, é impossível uma apreensão total de todos os códigos de uma cultura.

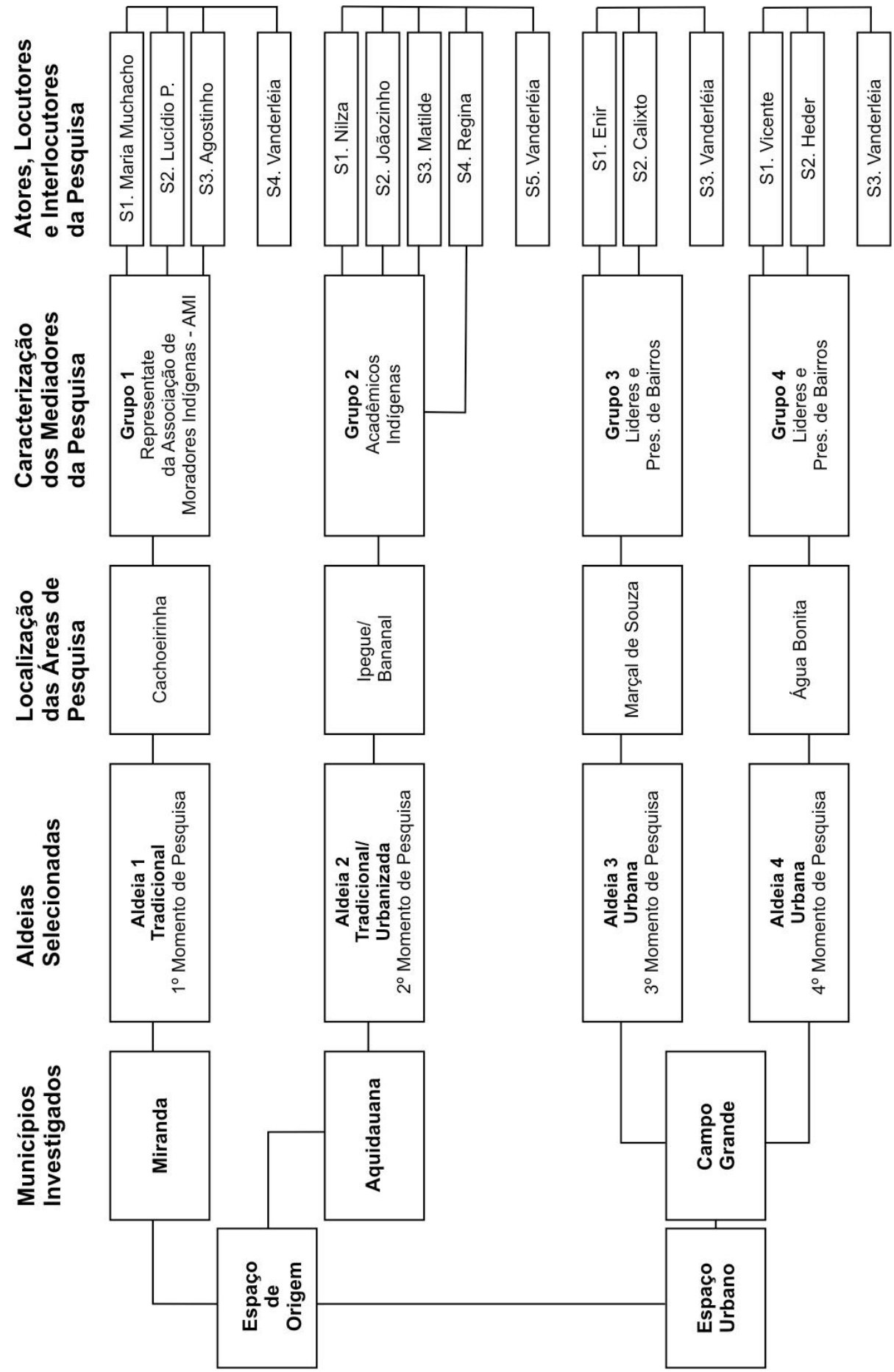
A propósito, Alessandro Portelli no artigo sobre o que faz a história oral diferente, afirma que “[...] não há regras fixas para interpretação: diminuição de ritmo pode significar tanto ênfase maior com maior dificuldade, e a aceleração pode mostrar um desejo de escorregar sobre os pontos também com maior familiaridade ou facilidade”⁶⁹. Do mesmo modo é preciso considerar que normalmente a velocidade dos relatos deve ser combinada com nuances rítmicas, podendo-se depreender daí sutilezas de sentidos nem sempre verbalizadas. Assim, para o autor as “mudanças são a norma do discurso”, ao passo que “a regularidade é norma da escrita e a norma presumida da leitura: variações são introduzidas pelo leitor e não pelo texto em si”⁷⁰.

⁶⁸ Ibid., p. 196.

⁶⁹ PORTELLI, op. cit., p. 28.

⁷⁰ Ibid., p. 28

QUADRO SINÓPTICO DOS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS



A photograph of a banana plantation. In the foreground, a person wearing a blue jacket and dark pants is reaching up to harvest a bunch of green bananas from a large banana tree. The tree has large, broad green leaves and a thick, light-colored trunk. In the background, there are other banana trees and some other vegetation. The ground is covered with dry leaves and some green plants. The overall scene is a lush, green agricultural setting.

II. Os Possíveis Deslocamentos: da Família Aruak ao Subgrupo Terena

II. OS POSSÍVEIS DESLOCAMENTOS: DA FAMÍLIA ARUAK AO SUBGRUPO TERENA⁷¹

[...] Meus avós nasceram e vieram da Exiva perto do Chaco da Bolívia, de lá vieram à pé e atravessaram o rio a nado, em cima do couro de vaca em forma de canoa. (Índia Terena da Aldeia do Bananal)

O presente capítulo tem por objetivo registrar, em um primeiro momento, o processo de expansão da grande família Lingüística Aruak e, em um segundo momento, os possíveis deslocamentos dos Terena que compreendem os períodos que vão do século XVIII ao século XX. Tais deslocamentos são marcados basicamente por três momentos distintos: o primeiro momento ocorre por volta do século XVIII, quando se inicia o processo de expansão dos Terena, ainda, no Chaco; o segundo momento, transição do século XVIII para o século XIX, trata do processo de expansão dos Terena do Chaco para o Território brasileiro; e o terceiro momento, transição do século XIX para o século XX, quando os Terena já se encontram em território brasileiro.

Na trajetória histórica dos Terena, os acontecimentos significativos que desencadearam o fator de mudança⁷² na sua organização social, intensificaram-se principalmente a partir do século XX. Tais acontecimentos, muitas vezes, independiam da ordem interna dos Terena, ou seja, da vontade intrínseca do grupo e do desejo de mudança. A necessidade de sobrevivência estabelecia na ação uma reação imediata e, por conseguinte, o

⁷¹ Segundo Susnik, os Chané enquanto viviam no Chaco, século XVIII, podiam ser divididos em três parcialidades, ou subgrupos: os Layanás, que constituam a parcialidade Chané mais numerosa, sendo também conhecido pelo nome de Guanás. A segunda parcialidade ou subgrupo Chané era conhecido como Echoladi/Echenoana ou também Choaraana/Chavaraana, que significa os de “Pecho Grande”. No final do século XVIII, os Echoaladis -termo considerado como uma “Mbayá-ização” do nome Chané-, ficaram conhecidos como Charavanás e, na região de Mato Grosso, como “Guaná Chulas”, distinguindo-se dos Terena e Kinikinaos. Já a terceira parcialidade era a dos Terena (Tereno), cujos apelidos eram “Terenoá, Eterena, Terenas ou seu equivalente Mbayá, Etelena, Thelenoes. (SUSNIK, 1971, p. 145-146). Por H. Baldus, eram chamados de os Terenos.

⁷² As mudanças referentes à organização social da família lingüística Aruak, bem como a dos Terena, serão apresentados no próximo capítulo, ou seja, no capítulo que trata da dinâmica de organização social: do tronco lingüístico Aruak à família Terena.

deslocamento ou a absorção de novos elementos culturais, criando estratégias próprios de adaptação que os permitissem sobreviver. Conviria observar que tal ação não é exclusiva dos Terena. John Monteiro, fazendo um estudo sobre os Guarani, durante os séculos XVI e XVII, e apontando alguns elementos críticos de sua história durante os dois séculos de colonização ibérica, afirma que, a respeito da experiência guarani, são “as estratégias indígenas que, em cada contexto de inserção nas estruturas coloniais, buscavam forjar espaços para poder preservar ou mesmo recriar o ‘modo antigo de viver’”⁷³.

Com isto, na tentativa de estabelecer a ligação com o passado e para entendimento do presente vamos nos reportar aos acontecimentos mais significativos, que marcaram o processo de deslocamento dos Terena. É importante sublinhar que a documentação existente sobre este grupo, nos períodos mencionados, é relativamente escassa de modo que os dados apresentados não obedecem a uma ordem cronológica seqüencial. Neste sentido, foram remontados alguns aspectos relacionados à expansão do grupo nos períodos que abrange o século XVIII ao século XX, conforme já foi mencionado.

Tal conduta expositiva permitirá obter uma compreensão mais alargada das principais estratégias de inserção e adaptação, bem como das estratégias de negociação construídas pelos Terena ao longo de sua trajetória histórico-cultural. O recorte temporal do capítulo ora apresentado se justifica no sentido de fornecer elementos mais consistentes para posterior análise do processo de expansão dos Terena para o centro urbano, bem como da construção de sua identidade étnica. Assim, tal estudo servirá de base para o entendimento dos períodos que compreendem o ano de 1960 - década que marcou o início⁷⁴ do

⁷³ MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a História do Brasil Meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1999. p. 476.

⁷⁴ É importante notar que o início do processo de deslocamento para o centro urbano de Campo Grande já vem ocorrendo desde 1869, ou seja, o período da Guerra do Paraguai. Os Terena para fugir da Guerra espalharam-se por toda Serra de Maracajú chegam até a Cidade de Campo Grande, mais especificamente, em um bairro chamado Cerradinho. Entretanto, o que é relativamente recente não é o fato, em si, do deslocamento, mas, conforme já foi observado anteriormente, as progressivas dificuldades enfrentadas pelos indígenas urbanos e, como consequência, o interesse de alguns estudiosos, como Cardoso de Oliveira, em registrar o processo migratório deste grupo que tem, em 1960, o primeiro momento forte de expansão.

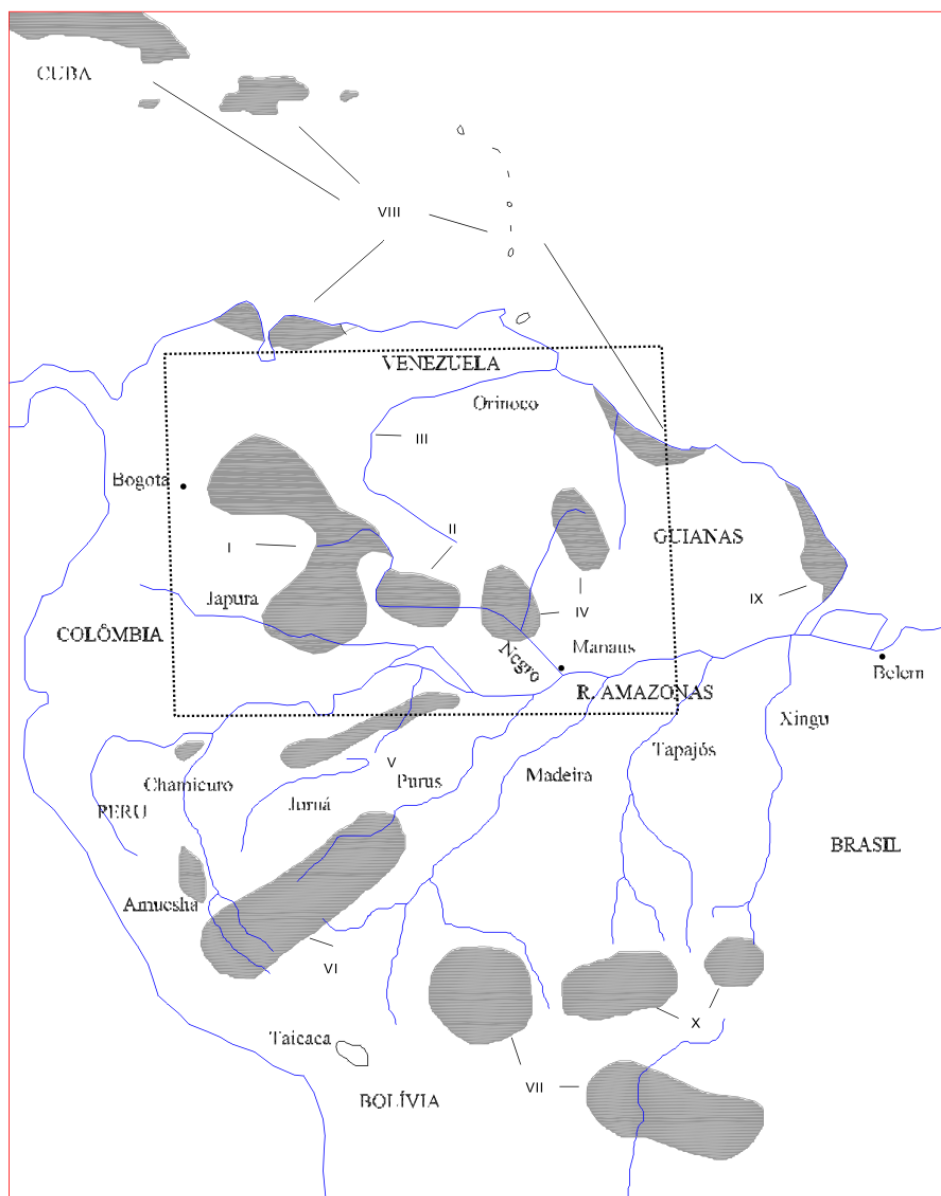
deslocamento para o centro urbano-, a 1990 -intensificação do processo de deslocamento-, até os dias atuais, 2005; delimitação temporal que trata o presente trabalho, cuja abordagem se verá mais adiante.

A respeito da família lingüística Aruak, há muitos aspectos que ainda não foram devidamente estudados, tanto no que se refere a suas prováveis origens, como também aos locais de dispersão. Além disso, também não se pode afirmar a localização exata da origem de dispersão geográfica deste tronco lingüístico. Susnik (1994) recorre a Ehrenreich, para sustentar a idéia de que o tronco pode ser originário do proto-habitat Aruak, podendo ser localizado na região do Rio Orinoco, Llanos da Venezuela e Guianas⁷⁵.

⁷⁵ Apud SUSNIK, B. *Interpretación Etnocultural de la Complejidade Sudamericana Antiga*. Asunción, Museo Etnografico “Andrés Barbero”, 1994. p. 56-57



O DESLOCAMENTO DA FAMÍLIA ARAWAK



Já para Henri Ramirez, é provável que a expansão da família Aruak tenha sido a maior já realizada pelos povos nativos em toda América. Encontram-se povos “arawak das Bahamas e da costa oriental da Flórida ao norte até o Paraguai ao sul, desde o pé dos Andes ao oeste até a foz do rio Amazonas ao leste”, sendo algumas dessas línguas ouvidas pela primeira vez tanto por Colombo quanto pelos europeus, ao chegarem à América⁷⁶.

Para apresentarmos este processo de dispersão dos principais ramos pré-colombianos Aruak, vamos nos apoiar na posição de Susnik, que afirma ser o primeiro ramo conhecido como oriental. Este teria seguido em direção à costa atlântica do norte, onde, ao que tudo indica, pequenos grupos teriam acompanhado o curso do Rio Orinoco. O mesmo caminho já havia sido percorrido anteriormente pelos *paleo-amazônicos arqueológicos*, grupos que viriam a formar os *proto-Caquetío*. O segundo chamado ramo dos Llanos, teria acompanhado o Rio Negro, do qual os *proto-Maypure*, com suas várias ramificações, teriam podido prosseguir até o Rio Madeira, chegando aos *Llanos de Mojos*. O terceiro ramo foi designado como *pre-andino*, dos *proto-Campa*. E, o último, o ramo do Rio Purus, que se encontrava ao sul do Rio Madeira e os *proto-Chané-Huana*, que também apresentavam um alto grau de dispersão, mais ao sul⁷⁷. Tal dispersão mais ao sul, conforme pode-se perceber no mapa acima, passa pela Bolívia e segue até a área do grande Chaco, fronteira com o Brasil rumo ao Mato Grosso.

Quanto às causas da expansão, podemos dizer que a primeira onda de expansão Aruak ocorreu, conforme Lathrap (1970), devido a um aumento populacional, fator que exercia uma grande “pressão em busca das terras aluviais da planície amazônica [...]”. Esta pressão teria levado as pessoas a se deslocarem “em busca de novas terras aluviais [...]”, fazendo com que muitas delas se deslocassem em canoas, seguindo todos os cursos dos rios⁷⁸. Acredita-se, ainda,

⁷⁶ RAMIREZ, Henri. *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional* – comparação e descrição. Manaus: Edua, 2001. p. 1.

⁷⁷ SUSNIK, op. cit., 1994, p. 57.

⁷⁸ LATHRAP, Donald. *The Upper Amazon*. Londres, Thames and Hudson, 1970. p. 74.

segundo o autor, que após a segunda onda migratória, denominada proto-Maipure, entre 1000 e 500 a.C., outros grupos de migrantes se mudaram em busca de novas terras de aluvião, indo em direção à região dos *Llanos de Mojos*, até chegar às terras mais secas do *Gran Chaco*⁷⁹. No Chaco, esta prática de se deslocarem em canoas acabou sendo adotada, posteriormente, pelos Terena, na transição do século XVIII para XIX, ao iniciaram a sua travessia para o território brasileiro.

É importante destacar que a mandioca teve um papel considerável neste período de dispersão. Casevitz⁸⁰, comentando os trabalhos de Lathrap, afirma que, o citado autor, havia lançado a hipótese de que a difusão da *yuca* (mandioca doce) tivesse acompanhado a

[...] dispersão e as migrações do tronco proto-Arawak [...] Assim, a *yuca* teria aparecido durante o quarto milênio na costa do Pacífico, trazida direta ou indiretamente por populações do médio Amazonas. Nessa época, caçadores, pescadores e horticultores proto-Arawak se estabeleceram no Peru central amazônico [...].

A idéia do autor só pôde ser apresentada após terem sido ampliados os resultados da pesquisa sobre a origem da *yuca*, através de escavações arqueológicas regionais.

O mencionado autor acrescenta ainda que, para Lathrap, os Amuesha atuais teriam sido descendentes dos proto-Arawak, uma vez que todos os membros da região sub-andina teriam tido os “proto-Maipure como ancestrais”. Assim, ao que tudo indica, através de dados lingüísticos recentes, teria havido uma “dupla descendência”⁸¹, isto é, teria havido uma possível mestiçagem entre eles e os povos vizinhos.

Retomando os estudos de Max Schmidt⁸² podemos apontar três fatores determinantes para o processo de expansão da grande família Aruak e, por conseguinte, decisivos na sua

⁷⁹ Ibid., p. 75.

⁸⁰ CASEVITZ, 1992, p. 198

⁸¹ Ibid., p. 210.

⁸² Max Schmidt ao fazer um estudo etnográfico sobre os Povos Aruak da América do Sul retomou o tratado etnográfico de Ehrenreich -Etnografia da América do Sul no começo do século XX-, que apresentava um resumo do que se conhecia sobre os Aruak até o ano de 1904; baseou-se nos estudos de Koch-Grunberg, nos anos de 1903-1905, que pesquisou sobre os grupos Aruak no Nordeste do Brasil; além de suas próprias pesquisas etnográficas realizadas em 1910 junto às cabeceiras dos rios Cabaçal, Juruena e Guaporé, na Serra dos Parecis. (SCHMIDT, [s./d.], p. 6).

dinâmica de organização social: o primeiro -e principal fator- está estreitamente ligado às suas condições econômicas, cuja importância se deve, principalmente, à forma de cultivarem a agricultura; havia sempre uma preferência explícita na busca de melhores áreas que tivesse terra “virgem adequada para o cultivo de seus cereais”. O segundo fator, ligava-se a obtenção de braços necessários para o trabalho, no sentido de facilitar a satisfação de suas necessidades vitais básicas⁸³. Já o terceiro fator, visava buscar os meios⁸⁴ mais adequados à sua produção econômica. O sucesso de tal iniciativa era possível mediante a escolha do lugar de moradia, cuja preferência voltava-se para a proximidade de matas que tivesse um solo adequado ao plantio.

Assim, pode-se perceber que, desde o início, os deslocamentos da família Aruak foram realizados de tal forma que viessem suprir não só algumas de suas necessidades básicas de sobrevivência, mas também que lhes pudessem propiciar um espaço compatível ao desenvolvimento do grupo. Neste sentido, concordamos com Susnik⁸⁵, quando afirma que:

[...] Los movimientos migratorios proto-arawak no eran simples desplazamientos masivos en busca de nuevas tierras ocupacionables; ya sus primeras nucleaciones indican la preferencia por las zonas con periferia etnocultural diferente y que permitían una comunicación libre, fluvial y terrestre [...].

Para melhor esclarecimento, o termo Maipure será empregado para caracterizar um conjunto de línguas mais ou menos próximas e parecidas, como ocorre com os “Jê (não Macro-Jê) ou a família Tupi-Guarani (não tronco Tupi)”⁸⁶. As línguas Maipure, de acordo com Urban, foram organizadas por Payne em cinco subdivisões: “setentrional, oriental, central, meridional e ocidental”. Destas cinco, duas, “a ocidental e a meridional, possuem

⁸³ Max Schmidt aponta como necessidade básica o aumento de alimentação e o prolongamento da fixação, moradia.

⁸⁴ Além da terra própria ao plantio, os Aruak também buscavam outros utensílios necessários, como por exemplo, o machado de pedra, -que eram indispensáveis para a agricultura local-, a cana -adequada à confecção de flechas-, e outras matérias primas necessárias para a produção de veneno utilizados nas grandes e pequenas caçadas de animais.

⁸⁵ SUSNIK, op. cit., 1994, p. 5.

⁸⁶ URBAN, Greg. A história da cultura segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro de. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP; Cia. das Letras/SMC, 1992. p. 95.

representantes na área centro-norte do Peru”, sendo que o possível local de dispersão do ramo Maipure⁸⁷ do tronco Aruak tenha ocorrido em uma área peruana⁸⁸.

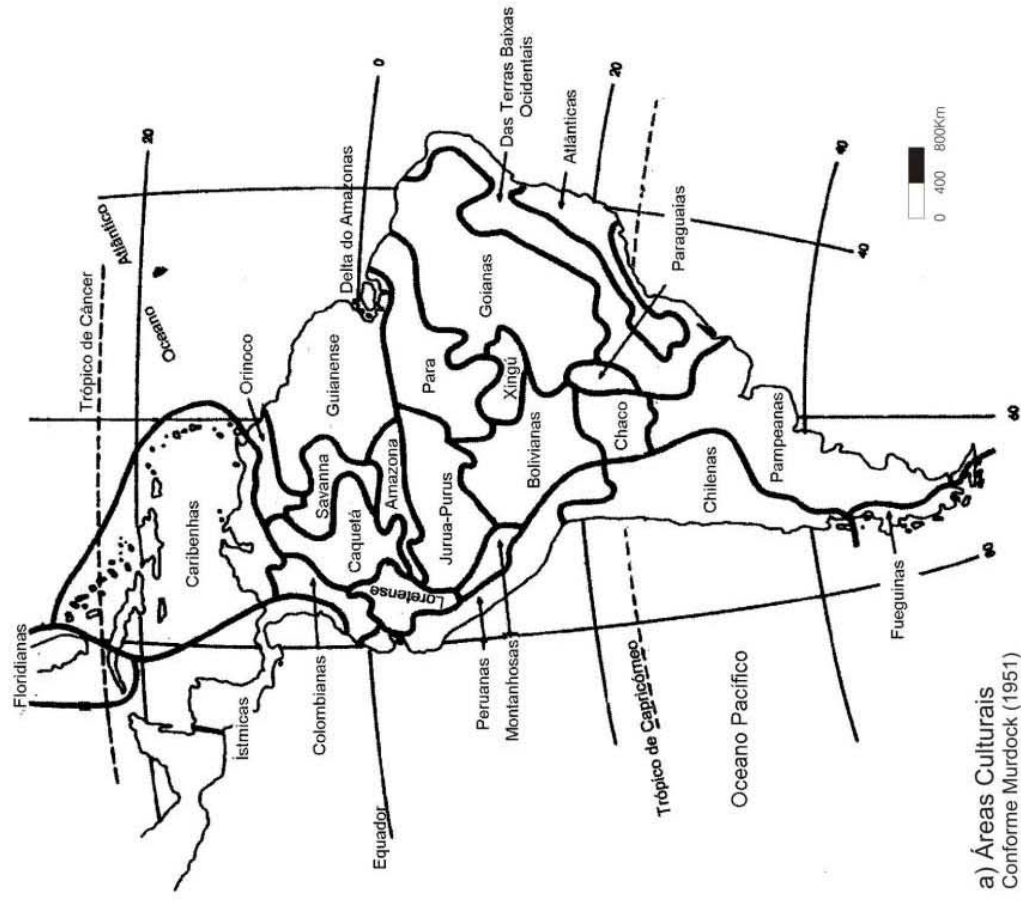
Os grupos do ramo meridional, especificamente os Terena, que constituem nosso foco de interesse, teriam se deslocado em torno dos Llanos de Mojos, seguindo em direção ao leste, até chegar, finalmente, ao planalto brasileiro⁸⁹. (ver no mapa).

⁸⁷ No tronco lingüístico Aruak, encontra-se o grupo lingüístico Maipure, que caracteriza uma de suas ramificações.

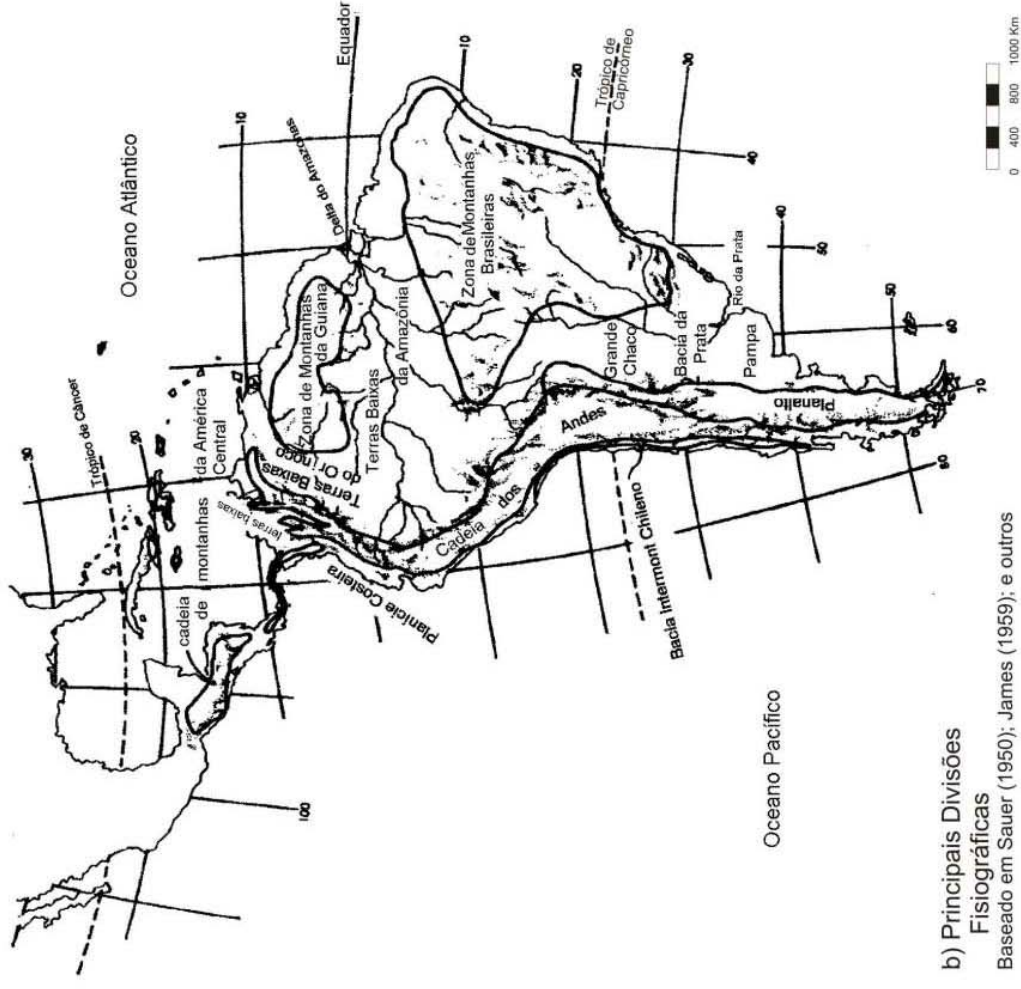
⁸⁸ URBAN, op. cit., p. 95-96.

⁸⁹ Ibid., p. 96.

ÁREAS CULTURAIS E PRINCIPAIS DIVISÕES FISIOGRÁFICAS DA AMÉRICA DO SUL



a) Áreas Culturais
Conforme Murdock (1951)



b) Principais Divisões
Fisiográficas
Baseado em Sauer (1950); James (1959); e outros

Com relação aos Terena, os primeiros contatos que estes grupos tiveram com outras culturas, segundo Fernando Altenfelder, ocorreram, provavelmente, entre 1740 e 1750, quando foram contactados pelas primeiras expedições espanholas e portuguesas, que buscavam, por meio do Chaco⁹⁰, um caminho para o grande Império Peruano. No entanto, é provável ainda que os contatos com estes e os demais grupos, Guaná e Mbayá, tenham se dado bem antes desta data⁹¹.

Conforme foi mencionado, o Chaco constituía uma área extensa formada por florestas secas, montanhas rochosas e grandes pântanos, não dispendo de quase nada para atrair os conquistadores espanhóis. Assim sendo, de acordo com Métraux (1963), as terras chaquenhas em si não constituíam um fator importante, mas o “seu papel histórico” se tornou decisivo à medida em que se constituía uma espécie de “portão de passagem para as fabulosas terras do oeste, das quais os Guaraní receberam objetos de prata e ouro vistos pelos espanhóis da boca do rio da Prata ao Paraguai.”⁹².

No princípio das migrações Mbayá e Chané⁹³, os Terena voltaram-se para as terras mato-grossenses, especialmente no período em que se intensificou a colonização portuguesa.

⁹⁰ O nome Chaco deriva da palavra Quechua e significa “Terra dos caçadores”, designando uma vasta planície no centro da América do Sul, entre o planalto de Mato Grosso e o Pampa Argentino. Nos limites atuais, a área geográfica do Chaco não coincide com a área cultural. Geograficamente, o Chaco é uma área de depressão, limitada a oeste pelas montanhas Sub-Andinas, ao norte, pelo maciço central do Brasil e pelas Serras de São Carlos e São José ao sul de Chiquitos. A leste, é limitado pelos Rios Paraguai e Paraná e pelas montanhas que se erguem ao longo do rio Paraguai. Ao sul, ele termina no sopé das Serras de Córdoba e Guayasán. Entre estas montanhas e o Rio Paraná, existe uma ampla área onde o Chaco se integra sem limites demarcados para dentro do Pampa. Culturalmente, o Chaco possui uma cadeia de montanhas Sub-Andinas, estendendo-se ao norte e ao sul das cataratas do Rio Pilcomayo dentro do habitat dos Chiriguano e Chané, cujas tribos, cultural e lingüísticamente, têm pouco ou nada em comum com os habitantes do Chaco. Até poucos anos atrás (1935-37), muitos Chané tinham seus povoados no baixo rio Pirapiti, mas foram assentados pelo exército paraguaio próximo a Lopes de Filippis, no coração do Chaco. Também por razões culturais, o Rio Pirapiti e os pântanos de Izoog marcaram o limite noroeste de Chaco. No leste, entretanto, havia uma correspondência natural e cultural das fronteiras até o final do século XVII, quando as invasões dos Mbayá, na região leste do rio Paraguai, anexaram a área cultural do Chaco às terras Guaraní situadas entre os rios Apa e Miranda (MÉTRAUX, 1963, p. 197-370).

⁹¹ SILVA, Fernando Altenfelder. Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, v. III, 1949. p. 275.

⁹² MÉTRAUX, 1963, p. 197-370.

⁹³ O grupo Terena pertence ao tronco Guaná-Chané e à família lingüística Aruak. Com relação à diferenciação entre os termos “Guaná” e “Chané”, Cardoso de Oliveira (1960) chama a atenção para o fato de que devemos seguir a posição etnológica da maior parte dos cronistas, como, Sanchez Labrador, Félix Azara, Aguirre e também Métraux, que adotaram o designativo “Guaná” para os grupos “Aruák-Taxé da bacia do Paraguai”, e o

Segundo Susnik, “dos terceras partes de los Terenos emigró”, ficando um pequeno grupo no Chaco e um outro na margem oriental, sob a jurisdição de Vila Real. Assim, quando os grupos dos Layaná e dos Charavaná abandonaram seu habitat no Chaco, os Terena se deslocaram para o sul, buscando estabelecer um contato vantajoso com os colonizadores espanhóis⁹⁴. É provável que nesses deslocamentos tenha havido um desmembramento do subgrupo Terena, um se mantendo próximo aos fortes e o outro, mais afastado.

O grupo Terena que buscava proximidade com os fortes, no início do século XVIII, procuravam manter contato, principalmente, com a guarnição do forte Borbón. Em contrapartida, esta guarnição também preferia manter boas relações com os Terena, pois eram nestas visitas periódicas que ambos os lados se beneficiavam. A guarnição de Borbón, conhecida também como Forte Olimpo, lucrava não só por manter a ordem, como também aproveitava as visitas para se manter informada sobre os movimentos dos Mbayá e dos portugueses. Já com relação aos índios, o Forte provia os alimentos para a manutenção da viagem. No entanto, o que se constata é que este sistema de “visitas” vantajosas para ambas as partes, não levou à nenhuma estabilização das relações “*Tereno-hispanas*”, ficando, assim, somente em um contato “periférico, amistoso e esporádico”⁹⁵.

Esse grupo, constituído pelos Mbayá e Terena, além de despertar o interesse das guarnições, também era bem visto pelos missionários jesuítas que, no século XVIII,

nome “‘Chané’ teria sido usado pelas subtribos do oeste, ao longo dos Andes” (OLIVEIRA, 1960, p. 24-26). Susnik (1971) também coloca que “os Guaná ou os Chané representam um único grupo Arawak assentados nas terras chaquenhás”, que se constituíram em um importante canal de difusão de elementos culturais neolíticos entre os povos vizinhos (SUSNIK, 1971, p. 140).

Taunay também afirma que a palavra “Chané” designava todas as tribos da nação que habitavam na zona de Miranda, sendo os índios Chané conhecidos por Guaná. No entanto, quando o autor perguntou a um Terena se ele era Guaná, o mesmo forneceu a seguinte resposta: ‘*Acó Chooronó Chané cuané téreno enómone; guaná não, Chané ou Terena na verdade*’ (TAUNAY, 1931, p. 47). O autor acrescentou ainda que os Chané se subdividiam em quatro ramificações: “os Terenos que constituíam tres quintos da população aborigene da região, os laianas, os kinikináus e os guanás ou chooronós” (TAUNAY, 1931, p. 16). Deste modo, podemos constatar que o termo Chané era empregado de forma genérica, servindo para designar todos os subgrupos Aruak.

⁹⁴ SUSNIK, op. cit., 1971, p. 159-160.

⁹⁵ SUSNIK, op. cit., 1971, p. 160

reconheciam neles a possibilidade de serem facilmente reduzidos, isto é, convertidos à fé cristã, pois eram considerados “mais racionais”, comparados aos Guaicuru .

No entanto, a constatação feita por esses missionários, a princípio, não chegou a se confirmar, uma vez que os indígenas estavam sempre adotando novas estratégias de atuação, conforme era conveniente ao grupo. Exemplo disso é o fato ocorrido no ano de 1790, em que, de acordo com Susnik, os caciques Gualeroo, Chochosi, Chuonagiri y Samooré vieram à Villa Real⁹⁶ solicitar um local para assentamento próximo às terras de Belén⁹⁷ e um catequista⁹⁸. Esta primeira iniciativa, no entanto, causava uma certa preocupação às autoridades da época, que receavam a possibilidade de se intensificar a aglomeração dos Chané na região Oriental.

Os Terena além de serem considerados excelentes agricultores, também eram tidos como grupos de índole pacífica; por serem assim, foram dominados pelos Mbayá-Guaicuru, que lhes ofereciam proteção em troca de alimentos, funcionando como uma espécie de “submissão amistosa”. Embora esta afirmação seja consensual, na visão da maioria das etnografias apresentadas sobre os Terena, ela passa a ser revista à medida em que alguns dados nos apresentam uma outra versão, isto é, que esta relação não era tão harmoniosa assim:

[...] Os Chané, mais especificamente os Terena, apresentavam uma característica peculiar, que visava estabelecer relações oportunistas de conveniências no intuito de obter benefícios próprios. Como exemplo disto, podemos citar o caso ocorrido com os Mbayá. Quando convinha aos Terena, estes uniam-se a eles para participarem de assaltos às estâncias dos ‘Criollos’⁹⁹.

Assim, ao ‘relaxar’ as boas relações entre os Mbayá e os Terena, devido ao interesse mútuo pela posse do cavalo, começaram a ocorrer disputas sangrentas, com vinganças mútuas.

⁹⁶Segundo o trabalho de pesquisa realizado por Schuch, a Villa Real ficava na margem oriental do Rio Paraguai, cerca de cinco léguas acima da foz do Rio Ipané, e foi fundada pelos espanhóis, em 1777 (Apud SCHUCH, 1995, p. 54).

⁹⁷Sobre a história da missão de Belém, Schuch recomenda ver Kersten (1968). Entretanto, ela fornece a data de fundação, 1760, na margem oriental do Rio Paraguai, mais especificamente sobre o Rio Ypané.

⁹⁸ SUSNIK, op. cit., 1971, p. 160.

⁹⁹ Ibid., p. 160.

Por parte dos Mbayá, eles armavam emboscadas para os Terena na margem do Rio Apa e na entrada das estâncias dos “criollos”. Já os Terena, para se vingarem dos Mbayá, espalhavam rumores de que eles estavam assaltando e obtendo, às custas dos Mbayá, os correspondentes “obséquios” das guarnições da fronteira. Com o intuito de se defender, os Mbayá negavam as falsas notícias. Deste modo, apresentavam-se entre esses dois povos indígenas duas características, basicamente “*etnosociales: el agresivo, dominador y señorial de los Mbayáes y el observador, aprovechador e inestable de los Chanés*”¹⁰⁰). Tais conflitos, geralmente, resultavam em novos deslocamentos. Assim, reiterando o que já foi bem apontado por Susnik, os Terena, por volta 1800, já traçaram um perfil etnosocial bem definido de modo que se apresentavam como: observadores, aproveitadores e instáveis; características que lhes favoreciam estabelecer alianças amistosas de caráter político, reivindicatório e esporádico.

Exercendo este caráter político e reivindicatório, os Terena, dezessete anos após a primeira iniciativa de solicitar assentamento próximo as Terras de Belén, e, já em 1807, voltaram a pedir, por meio do cacique Bautista, ao Governador Ribera um assentamento definitivo. Este concedeu-lhes as terras do Rio Apa, a fim de poder mantê-los sob seu controle e separados da população “criolla”. O grupo não chegou a formar uma comunidade reducional, mas conquistou o direito de fixar-se nos campos de São Domingo e Sajutá¹⁰¹. Já o outro grupo dos Terena seguiu para as terras de Coimbra¹⁰², assentando-se em caráter provisório na estância de Tevego¹⁰³. Esse grupo foi utilizado pelas forças governamentais para espionar os movimentos portugueses até Miranda¹⁰⁴. A convivência dos Terena com os

¹⁰⁰ SUSNIK, op. cit., 1971, p. 161.

¹⁰¹ Região de Corumbá.

¹⁰² Região de Corumbá.

¹⁰³ Região próxima a Corumbá.

¹⁰⁴ A cidade de Miranda fez parte do Estado de Mato Grosso até o ano de 1970; depois da divisão do Estado, passou a fazer parte do Estado de Mato Grosso do Sul.

habitantes de Tevego trouxe conseqüências inevitáveis, porque ocorreu uma mestiçagem considerável¹⁰⁵.

A tranqüilidade nos assentamentos Terena era praticamente impossível por dois fatores. Primeiro, pelas acusações dos “*criollos*” de roubo de gado e, segundo, pelas constantes e vingativas perseguições dos Mbayá. O grupo Terena chaquenho, das imediações do Forte Borbón, aproximou-se, em 1820, de Villa Real e pediu asilo, sendo-lhes cedido um local próximo à lagoa de “*Aquidabanigui*”¹⁰⁶. No entanto, próxima a esta, os Terena e Mbayá se uniram para saquear algumas estâncias, em busca de cavalos. Ambos, porém, foram descobertos e castigados, sendo alguns presos e levados a Assunção¹⁰⁷.

Já o segundo fator foi marcado pelas sucessivas lutas por um espaço que obrigava cada vez mais esses grupos a se deslocarem, abandonando suas terras, para fazerem novas solicitações. Quando isto ocorria, quem sempre estava à frente das negociações eram as lideranças, que geralmente tinham a sua representatividade nas mãos de mais de uma pessoa. Como exemplo disto, podemos citar o fato que aconteceu em 1841, em que, em decorrência das acusações, foi solicitada a presença dos três principais caciques “Luciano, Purutué e Ticú”, para lhes comunicar a mudança obrigatória do grupo, resultando, assim, em mais um processo de deslocamento. Diante do fato exposto, aos Terena, não lhes restou outra opção a não ser à saída de suas terras no Paraguai. A plantação cultivada pelo grupo foi deixada para servir de alimento para a guarnição do Forte Olimpo. Segundo Susnik, a conseqüência desses conflitos teria resultado na desintegração do grupo. No entanto, a autora não fornece maiores indicações de como isto realmente ocorreu, pois ela não explicita o que se entende por desintegração, isto é, se essas pessoas haviam morrido ou se integrado a outras populações.

¹⁰⁵ SUSNIK, op. cit., 1971, p. 161.

¹⁰⁶ Fica a noroeste do Paraguai, saindo do Pantanal.

¹⁰⁷ SUSNIK, op. cit., 1971, p. 161-216.

O outro grupo Terena, que se manteve afastado dos fortes por um longo período, assentando-se em Naranjatí, perto de Horqueta¹⁰⁸, em 1845, também não se livrou dos conflitos. Quando os colonizadores os descobriram, começaram a formular acusações contra eles. A primeira refere-se à entrada deste grupo nas casas das índias, cujos maridos estavam trabalhando nos ervais; a segunda era de que os Terena tinham o hábito de praticar roubos de mulheres¹⁰⁹; a última, que era considerada a mais séria, referia-se ao aumento demográfico desta população, que passava a adquirir as melhores terras. Assim, apelava-se para o desalojamento dos Terena, com o intuito de obter seu espaço, conforme pode ser conferido no mapa a seguir.

É provável que parte deste grupo, que acompanhava os movimentos dos portugueses, se tenha estabelecido em Miranda, pois, segundo consta na Criação da DGI (Diretoria Geral dos Índios), em 1845, chegou a constituir uma só aldeia com cerca de 2.600 a 2.800 índios, formada basicamente por Terena, Layana e Quinikinau (Criação da DGI, 1869, p. 350).

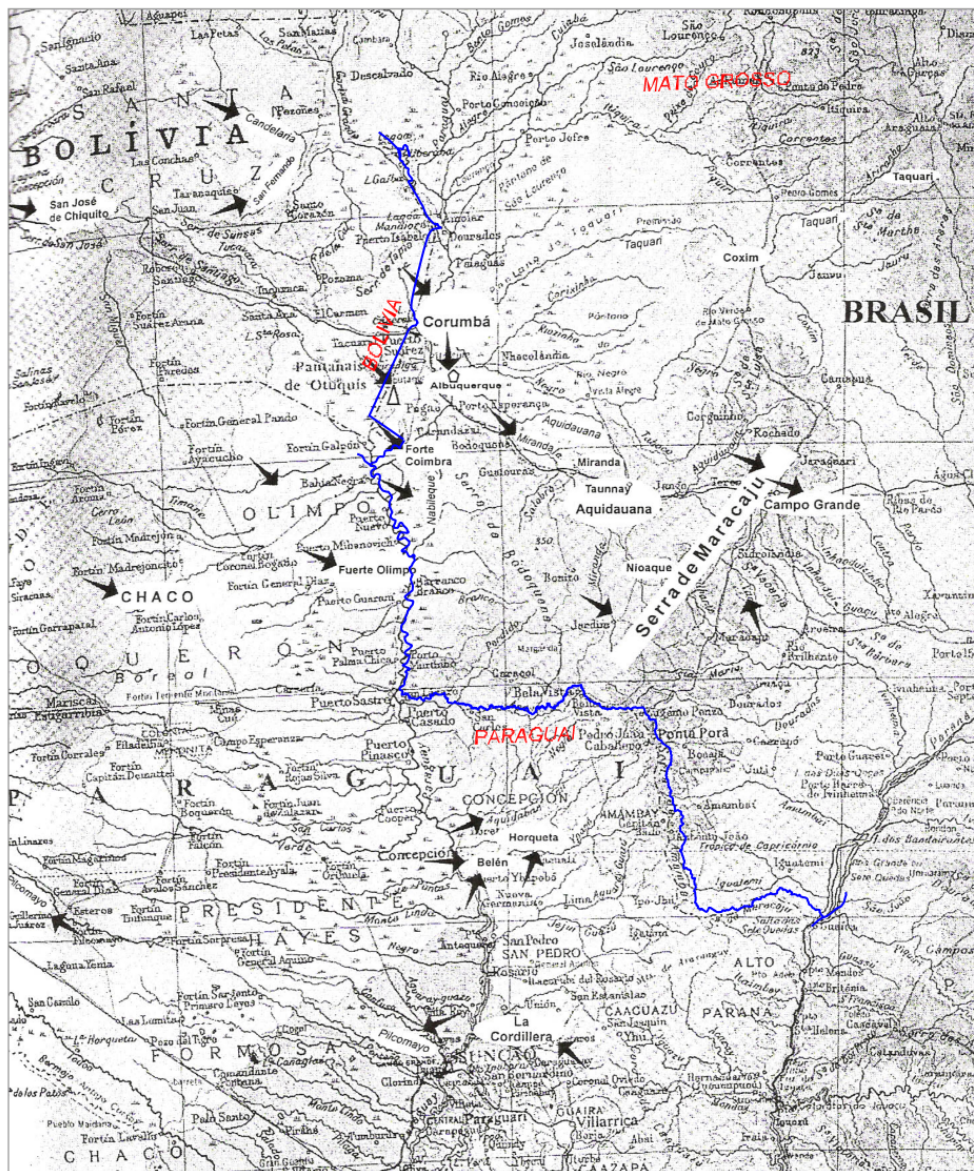
Assim, os Mbayá iniciaram os seus deslocamentos, no período de 1870, forçando os Guaná Guasú, Charavaná e os Terena a se mudarem também, pressionando-os em direção ao sul¹¹⁰.

¹⁰⁸ Fica em uma região a noroeste do Paraguai.

¹⁰⁹ A prática de raptar mulheres, segundo Susnik, ocorreu até 1850, quando este grupo unia-se aos Mbayá, para prover-se de mulheres “*caiguáes*” (SUSNIK, 1971, p. 162).

¹¹⁰ SUSNIK, op. cit., 1971, p. 151.

POSSÍVEIS DESLOCAMENTOS



A única informação mais concreta que obtivemos com relação a tal deslocamento, é que o lugar abandonado pelos Terena de Naranjatí foi logo ocupado pelos Mbayá Monteses¹¹¹.

É possível notar, ainda, que apesar dos sucessivos deslocamentos e efetivos contatos com os colonizadores espanhóis e portugueses, os Chané puderam criar estratégias de defesa que propiciaram não só a sobrevivência deste grupo como também permitiram a sua reprodução cultural, ou seja, estratégias de negociação próprias que fazem parte da construção de sua identidade étnica. Conviria observar que os Chané, mais especificamente os Terena, mesmo antes de haver contactado os colonizadores, já desenvolviam estratégias próprias de reprodução e expansão de sua cultura. Isto ocorria não só através da absorção de elementos adotados por outros grupos, como também por meio de mestiçagens ocorridas por meios de sucessivos contatos interétnicos, como, por exemplo, as alianças matrimoniais sucedidas com os Mbayá.

A idéia de que havia um desenvolvimento de estratégias próprias de reprodução cultural indígena anterior ao contato com o europeu também foi apontada por Sahlins em relação aos Polinésios (1997), quando ele afirma que Epeli Hau'ofa estava certo em dizer que “os Polinésios tinham sua própria estrutura de ampliação do mundo desde muito antes de os europeus tentarem exilá-los em pequenas ilhas perdidas em um mar distante”¹¹².

No início do século XIX, conforme assegura Altenfelder, é que esses grupos iniciaram o processo de deslocamento rumo à margem oriental do rio Paraguai e entraram em território brasileiro. O autor acredita ainda que tal deslocamento ocorreu devido à grande pressão de outras tribos do Chaco e “por se sentirem atraídos pelas vantagens de um tráfico com os europeus”¹¹³.

Com relação ao período de deslocamento dos subgrupos Aruak, há uma certa divergência entre os etnólogos. Cardoso de Oliveira (1960), apoiando-se nos cronistas Max Schmidt, Félix Azara e Pe. Sánchez Lavrador, nos relata que os únicos subgrupos que

¹¹¹ SUSNIK, op. cit., 1971, p. 162-163.

¹¹² SAHLINS, op. cit., 1997, p. 112.

¹¹³ SILVA, op. cit., p. 279.

atravessaram para a margem oriental do Rio Paraguai, fixando-se em território brasileiro, foram quatro: “os Terêna, os Layânan, os Kinikináu e os Exoaladi, também conhecida, essa última, por ‘Guanás’”¹¹⁴.

É importante observar que os Terena dificilmente deslocava-se sozinho, pois junto a eles e/ou os Mbayá, movia-se outro grupo conhecido como Kinikinau ou “Koinokonoï”, devido ao hábito especial de sentar-se apoiando as mãos na cabeça. Os Mbayá denominavam-nos de Equini Quinao, Eguririquinao. Os Kinikinau acostumaram-se a estar na vizinhança dos Terena. No início da migração, os Kinikinau se aproximaram temporariamente da guarnição de Bordón, conhecida, conforme já foi mencionada, também como Forte Olimpo, buscando com sua visita a reciprocidade. No entanto, este grupo, não obtendo um resultado favorável, preferiu, então, seguir para Albuquerque e Miranda no Mato Grosso, ao invés de buscar estabelecer-se ao sul, seu tradicional habitat¹¹⁵.

Já em território brasileiro, esses grupos se instalaram na região banhada pelo Rio Miranda¹¹⁶, entre os Paralelos 19° e 21° de latitude, a partir da metade do século XVIII. Segundo Azara, é pouco provável que o grupo tenha entrado na região antes desta época. Com relação à posição do Pe. Sánchez Labrador, ele registra que os primeiros movimentos migratórios daqueles índios em direção ao Brasil ocorreram entre 1760 e 1767. Já para Max Schmidt, a entrada maior teria ocorrido após 1767, quando se deu a substituição das missões jesuíticas pelos franciscanos¹¹⁷. Do mesmo modo, ao que tudo indica, apenas os Terena e Kinikinau é que permaneceram no local até os dias atuais. O grupo Exoaladi teria desaparecido por ocasião da guerra do Paraguai. Sobre os Layana, porém, a única informação

¹¹⁴ Apud OLIVEIRA, op. cit., 1960, p. 26.

¹¹⁵ SUSNIK, op. cit., 1971, p. 150-163.

¹¹⁶ Segundo as informações de Bach, a Cidade de Miranda foi fundada no ano de 1797, por Caetano Pinto de Miranda. A posição topográfica fornecida pelo Barão de Melgaço, era de 20° 14' latitude sul, 58° 24' 16 longitude oeste do País. Em 1857, ao que parece, a cidade tinha conseguido, segundo o autor, um desenvolvimento razoável. No entanto, em 1865 foi completamente destruída pelos paraguaios (BACH, 1916, p. 3).

¹¹⁷ OLIVEIRA, op. cit., 1960, p. 27.

de que dispusemos é que se encontram junto aos Terena na Aldeia de Lalima, região de Miranda, no Mato Grosso do Sul.

A distribuição destas comunidades não teve uma longa duração, porque assim que ocorreu a invasão paraguaia, eles tiveram de se deslocar novamente. Segundo informa Taunay, foi em dezembro de 1864 que os paraguaios trocaram os primeiros tiros na grande região de Miranda, de modo que cada tribo manifestou as suas tendências e índoles como pôde¹¹⁸. Enquanto uns se mostravam indiferentes, já outros seguiam na linha de frente, junto com o exército guerreiro.

É possível constatar que esses grupos se adaptavam aos meios mais diversos, de acordo com a sua necessidade, visando sempre locais favoráveis e alianças amistosas. Deste modo, de acordo com Taunay, no fim de 1865, eles se encontravam bem no interior das matas e dispersos nos morros, conforme já foi anteriormente mencionado, espalhados por toda a zona de Miranda, de modo a dificultar o acesso dos paraguaios. A área que ficou sob o domínio destes últimos abrangia “desde os pantanões do Coxim, até o rio Apa de um lado, e de outro, desde o Paraguay até os campos de Camapuan e Vacaria”. Os pontos extremos eram compreendidos entre “Souza, Espenidio, Forquilha¹¹⁹, Nioac, Ariranha e Desbarrancado”¹²⁰.

Desta forma, pode-se afirmar que o processo de expansão dos Terena não ocorreu de forma isolada, mas dentro de um contexto maior, cujos motivos estavam interligados a vários fatores, como, por exemplo, os deslocamentos dos Mabayá e, principalmente, com o processo de colonização, que ocorreu primeiramente no Paraguai e posteriormente no Estado sul mato-grossense, originando disputas pela terra. Assim, observa-se que todos os deslocamentos deste grupo também estiveram estreitamente ligados à expansão e à integração de sua família de origem, a Aruak.

¹¹⁸ TAUNAY, 1931, p. 26.

¹¹⁹ Conviria observar que Forquilha é também mencionado no depoimento do índio Terena da aldeia do Bananal.

¹²⁰ TAUNAY, 1935, p. 37.

Conforme afirma Altenfelder, é possível constatar que, no final do século XVIII, os Terena já estavam ligados à organização política brasileira. Além disso, o autor baseando-se nas informações de Bach, afirma que em 1898, tais grupos já apresentavam uma certa dependência em relação ao comércio brasileiro¹²¹.

Nesta perspectiva, Cardoso de Oliveira (1960), resume o processo de assentamento dos subgrupos Chané em território brasileiro em três momentos, ou seja, por três “ondas de expansão humana”, que influíram, de certa forma e, em especial, na dinâmica de organização social dos Terena.

A primeira, denominada pastoril, teve início quando os subgrupos Aruak cruzaram as margens orientais do Rio Paraguai, ou seja, na transição do século XVIII para o século XIX. Nesta ocasião, a região do sul de Mato Grosso¹²² estava recebendo uma leva de pessoas vindas do Nordeste, resultando, assim, na primeira onda de ocupação das terras do sudoeste brasileiro, visto, até então, como um caminho dos bandeirantes ou local para capturar índios ou para cruzar a região em direção ao Império Inca¹²³.

O autor acrescenta ainda que a área ocupada pelos Chané era conhecida na época por Itatins, nas terras sul mato-grossenses. Esta região foi considerada como ponto final da penetração ou como proveniente de um encontro de dois segmentos humanos distintos, procedentes do nordeste da região, entre os Rios Paraíba e Grande. O deslocamento, portanto, ocorria simultaneamente: um grupo descia rumo ao sul, atravessando o Paraná e penetrando na região de Campos de Vacaria e, o outro, seguia rumo ao oeste até Coxim, com o intuito de receber elementos cuiabanos e, quem sabe, assim fechar o círculo que compreende a região dos rios Taquari e Miranda¹²⁴. Deste modo, segundo o autor, ao que tudo indica, esses grupos

¹²¹ A este respeito, nos capítulos subseqüentes, retomaremos alguns destes elementos para discutir a contribuição da mão-de-obra indígena nas destilarias do Estado e a relação multifacetada de exploração junto ao comércio local de Miranda. (SILVA, 1949, p. 281)

¹²² O Estado de Mato Grosso foi dividido, em 1970, em Mato Grosso do Sul e Mato Grosso.

¹²³ OLIVEIRA, op. cit., 1960, p. 58-59.

¹²⁴ Apud OLIVEIRA, op. cit., 1960, p. 59

só sentiram as conseqüências da invasão pastoril, na metade do século XIX, isto é, um pouco antes da Guerra do Paraguai.

Em fins do século XIX e início do século XX, alguns eventos históricos foram de considerável relevância na formação da sociedade sul mato-grossenses, mais especificamente das comunidades indígenas. Temos assim, entre 1864 e 1870, de acordo com Mello: “A guerra do Paraguai; a invasão de Mato Grosso; ataque e ocupação do Forte Coimbra; suas conseqüências desastrosas para Mato Grosso; a vitória do Brasil nos campos de batalha e a recuperação do Sul da Província”; e por último, o *Tratado de Limites com a Bolívia*, ocorrido em 1867, em que o Brasil ficou devendo aos Guaicuru a eterna gratidão pela delimitação geográfica da região sul do Estado de Mato Grosso¹²⁵.

Durante quase cem anos, mais especificamente entre 1870 e 1955, ocorreram ainda alguns acontecimentos que também merecem registro: a tentativa de um acordo de paz com o Paraguai; a política de reconstrução do Forte; a decadência das obras de defesa; a guarnição e as velhas instalações no recinto do Forte reduzidas a ruínas; o interesse pela preservação destas ruínas; a restauração do pavilhão da administração para futuras instalações do Museu Histórico do Forte. Esta última, no entanto, estimulou o trabalho missionário¹²⁶ junto aos grupos indígenas, que viviam dispersos. Essa atividade visava, sobretudo, catequizar esses povos para torná-los mais “civilizados”, transformando-os em uma população produtora de bens de consumo. Embora se tentasse, o resultado não foi tão positivo assim, pois, conforme nos assegura Cardoso de Oliveira, no início do século, a população indígena estava espalhada pelas fazendas da região e as suas aldeias estavam comprimidas por elas¹²⁷.

O surgimento da segunda onda humana na região dos Chané, entre os rios Miranda e Aquidauana, foi a que trouxe maior impacto à comunidade Terena. Segundo o autor, depois da guerra do Paraguai, em 1869, uma parte do exército brasileiro, que vinha do Nordeste e da

¹²⁵ MELLO, 1966, p. 15.

¹²⁶ Sobre o trabalho das missões capuchinas entre os Guaná no Sul Matogrossense, ver Schuch (1998).

¹²⁷ OLIVEIRA, op. cit., 1960, p. 68.

Bahia, preferiu fixar residência lá mesmo, a voltar para as terras de origem. Além destes contingentes, também começaram a entrar na região famílias de paraguaios que, derrotados na guerra, visavam encontrar uma situação econômica melhor¹²⁸.

Entretanto, esta segunda onda propiciou aos Terena uma situação dramática. Cardoso de Oliveira, apoiando-se nos registros de Rondon, nos informou que o referido sertanista denominou o período como o “tempo do cativoiro”¹²⁹, que se estendeu até a criação do Serviço de Proteção aos Índios. Segundo o autor, Rondon tomou conhecimento de tal situação, no período da construção das linhas telegráficas, o que resultou na implantação do Serviço de Proteção aos Índios, consumado em 1910¹³⁰.

A terceira onda, considerada mais contemporânea, teve início, já no século XX, com a “ligação São Paulo - Porto Esperança pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil”. Esta ligação rendeu à região um aumento considerável no seu desenvolvimento econômico, que passou a atrair maior contingente humano. Isto resultou em uma mudança na paisagem regional, com a implantação de novos núcleos populacionais impondo, assim, “um caráter especial à configuração indígena daquela extensa área do Brasil meridional”¹³¹.

Como se pode depreender, o desenvolvimento na região determinou aos índios, especialmente aos Terena, uma outra configuração sócio-cultural. As conseqüências desta configuração atingiram em cheio o modo de vida deste grupo, vindo a refletir também na sua organização social, o que se poderá verificar no capítulo a seguir¹³².

¹²⁸ OLIVEIRA, op. cit., 1960, p. 59-60.

¹²⁹ Conforme consta nos Relatórios de Rondon, Cardoso de Oliveira relata que os índios Terena eram os mais dóceis de toda raça ameríndia que ele conheceu [Rondon]. Não manuseavam mais o arco e a flecha, andavam vestidos, cultivavam a mandioca da qual faziam a farinha, plantavam banana, batata, a cana-de-açúcar e o algodão, com que fabricavam as redes e os tecidos. Nos aldeamentos, plantavam laranjeiras, limoeiros e goiabeiras. Criavam gado vacum e cavalos, sendo considerados excelentes vaqueiros. Por isso, segundo Rondon, que eram tão solicitados pelos fazendeiros, que os remuneravam, mas acabavam por explorá-los. Daí a nova espécie de escravidão (Apud OLIVEIRA, 1960, p. 68-69).

¹³⁰ Apud OLIVEIRA, op. cit., 1960, p. 61.

¹³¹ OLIVEIRA, op. cit., 1960, p. 61.

¹³² Ibid., p. 61.

No processo de expansão da grande família Aruak, o subgrupo Terena se diferenciava, relativamente, dos demais por desenvolver uma estratégia própria de organização e adaptação. Não seria exagero enxergar, neste processo de mobilidade espacial, algumas nuances culturais que podem sugerir, já naqueles idos, uma dinâmica intrínseca aos Terena que os tornava mais afeitos à “negociação” de suas pautas e à mobilidade de suas fronteiras etno-culturais.

Assim, com a expansão da ocupação das terras sul mato-grossenses, surgiu a necessidade de se instituir a delimitação de reservas para os índios Terena, por meio do SPI, que se encontravam nas áreas próximas ao Município de Miranda. O Estado era, e é ainda, o principal órgão responsável pela delimitação das reservas, cuja regulamentação ocorreu através de Decretos e Atos ou de Resoluções expedidas pelas Câmaras Municipais de Miranda e Aquidauana.

A photograph of several woven baskets and a small cup on a wooden floor. The baskets are made of light-colored, possibly palm or reed, and are arranged in a row. The floor is made of dark wood planks. The lighting is warm, creating soft shadows.

III. Dinâmica de Organização Social: do Tronco Lingüístico Aruak à Família Terena

III. DINÂMICA DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL: DO TRONCO LINGÜÍSTICO ARUAK À FAMÍLIA TERENA

[...] O nome Terena verdadeiro mesmo é etelenoe e eteleno, agora Terena em português... [não sabe dizer] Mãe contava que dança de bate-pau, que cada parte da dança tem um significado. Esta dança significa também VITÓRIA. (Índia Terena da Aldeia do Bananal)

O processo de expansão dos Terena, conforme visto no capítulo anterior, não ocorreu de forma isolada, pois os motivos que desencadearam tal ação estavam vinculados, primeiro, aos conflitos interétnicos, ocasionados ora pelos deslocamentos dos Mbayá, ora pela disputas de terras com o “criollos”; e, segundo, ao processo de colonização e formação do Estado de Mato Grosso, o que resultou na continuidade das acirradas disputas pelo território. Tais conflitos, mesmo ocorridos em datas, contextos, grupos e situações diferentes, tinham como impulsionador maior a busca pela terra, cuja importância inicial justifica-se pela economia e sustenta-se pela organização sócio-cultural tanto da família de origem quanto do subgrupo Terena.

Nesta perspectiva, o presente capítulo visa discutir a dinâmica da organização social da família de origem, a Aruak¹³³, para facilitar a compreensão da estrutura organizacional da família Terena; neste sentido, o propósito é o de fornecer elementos significativos que permitam caracterizar situações determinantes de relações de continuidade entre estes dois grupos.

Desta forma, para Sahlins, as sociedades, de um modo geral, possuem estruturas de ordem “prescritiva e performativa”¹³⁴, tendo, muitas vezes, possibilidade de haver a coexistência de ambas estruturas em uma mesma sociedade. Neste sentido, percebemos que,

¹³³ O aprofundamento do estudo da grande família lingüística Aruak (Arawak) é possível com a consulta aos trabalhos desenvolvidos por WRIGHT, 1992, 1996; SILVA, [s.d.].

¹³⁴ Na concepção do autor, entende-se por estrutura prescritiva um conjunto de regras obrigatórias, cuja função é prescrever a maneira de ser de cada pessoa, isto é, como deve agir e interagir. Ao passo que as estruturas performativas, que são as relações existentes entre as pessoas, se dão a partir da prática, dificultando, assim, a prevenção antecipada de cada ação.

na cultura¹³⁵ Terena, essas ordens estruturais coexistiam ao mesmo tempo. Entretanto, ao que tudo indica, é provável que a ordem performativa tenha prevalecido neste grupo étnico, em específico, visto que as relações existentes entre as pessoas, se dão mais a partir da prática, dificultando, assim, a prevenção de cada ação¹³⁶.

Assim, o capítulo ora apresentado tratará, em um primeiro momento, da dinâmica de organização social da grande família Aruak e, na seqüência, da dinâmica de organização social dos Terena. Tal estudo permitirá, em uma análise posterior, compreender com mais clareza e precisão o processo de inserção utilizado pela família Terena no espaço urbano, bem como as estratégias de negociação e de ressignificação das pautas culturais construídas por este grupo, ao longo do século XIX, XX e XXI.

A dinâmica de organização social da família lingüística Aruak¹³⁷ não pode ser vista de forma fragmentada, ou seja, desassociada do seu processo de expansão. Conforme já mencionado, as comunidades Aruak buscavam três grandes metas para expansão de suas culturas: “a ocupação de terra, própria para plantação, a obtenção da necessária mão de obra e a oportunidade de aquisição dos necessários meios de produção”. Para realização desta metas, era preciso considerar: a variação regional, o clima, o solo e forma de plantio -principalmente a do milho e da mandioca-, pois tais fatores foram determinantes na constituição e consolidação do processo de expansão, bem como na formação de sua especificidade étnica¹³⁸.

¹³⁵ O conceito de cultura utilizado é o mesmo defendido por Clifford Geertz (1978, p. 15). Ele compreende o homem como um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumindo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; logo, o conceito de cultura não decorre de uma ciência experimental em busca de leis, mas de uma ciência interpretativa à procura do significado.

¹³⁶ SAHLINS, op. cit., 1990, p. 110.

¹³⁷ O autor chama a atenção para as controversas que envolvem o significado do termo “Aruaque” (Arowaken) que, de um lado, é visto como a reunião de “tribos” do mesmo grupo lingüístico sendo denominados de Caraíbas, Aruaques, Tupis e Gês, cujo parentesco só é determinado por meio de uma análise científica. Por outro lado, admite-se sua descendência de um hipotético povo primitivo. A par disso, Max Schmidt posiciona-se firmando a idéia de que “Aruaque” tal como é empregado em seus estudos, é tido como uma “noção artificial, criada pelos americanistas, sob a qual são reunidos um número de tribos cujas línguas¹³⁷ têm afinidade mútuas, do continente sul-americano”. (SCHMIDT, [s./d.], p. 7).

¹³⁸ SCHMIDT, Max. *Os Aruaques* – uma contribuição ao estudo do problema da difusão cultural. Brasil: Ministério da Agricultura, [s.d.], p. 20-29.

Neste sentido, há um aspecto que é considerado comum a todos, na organização social destas famílias ou de outros grupos que sofreram a sua influência, que é a forma de cultivar o solo; isso, sem desconsiderar as especificidades próprias apresentadas por cada grupo. Essa raiz comum na vida econômica que orienta a família Aruak irá repercutir também sobre todos os demais grupos, inclusive, e de maneira especial, na vida dos Terena, conforme poderá ser visto no decorrer deste trabalho. Logo, o viés econômico que perpassa tal estudo, não pode ser visto apenas como um aspecto que determina a sobrevivência, mas como um viés condutor, intrínseco ao grupo, que organiza e reorganiza todos os elementos sócio-culturais da família Aruak e, por conseguinte, dos Terena. Ao retomar historicamente, ainda que de forma sucinta, alguns aspectos da organização social desta família, será possível verificar, em análise posterior, de que forma e em que medida os Terena foram historicamente ressignificando as suas pautas culturais, até chegar no centro urbano. Assim sendo, posto nesta ordem de valores, além deste viés econômico, quais foram os outros aspectos culturais que os Terena herdaram da grande família Aruak?

Sem a pretensão de esgotar o assunto, apresentando todos os aspectos herdados, nos restringiremos em apontar somente seis, dos quais nortearão todos os eixos temáticos a serem discutidos no decorrer deste trabalho. Assim sendo, o primeiro aspecto verificado desta herança cultural foi o da ocupação do espaço na utilização do solo (agricultura). Os grupos do tronco Aruak, de modo geral, assim como os Terena, possuem um sistema específico na ocupação do espaço destinado ao preparo do solo para o plantio. Antes de começar o cultivo, primeiramente derrubavam matas nativas e, no espaço da derrubada, plantavam as suas lavouras; só onde a terra era suficientemente úmida e fértil que servia para a plantação do milho ou da mandioca, principal produto cultivado pelos grupos. O sistema de irrigação do solo era natural, ou seja, contava somente com a contribuição da natureza. Os instrumentos de trabalho utilizados para a derrubada, antes do contato com os europeus, era a machadinha de

pedra¹³⁹. Na transição do século XVIII para XIX estes instrumentos foram sucessivamente sendo substituídos por outros materiais de cortes como, por exemplo, a enxada, que permanece sendo utilizada até o século vigente; juntamente com o preparo do solo para o plantio e o sistema de irrigação.

Desta forma, pela extensão do trabalho a ser executado na lavoura bem como pelo longo tempo -em alguns grupos até três anos- exigido para maturação da mandioca, era comum entre os Aruak a fixação da moradia próxima a área de matas apropriadas à plantação, de modo que nos arredores da casa era freqüente construir caminhos largos e atalhos estreitos que os conduzissem às plantações e às fontes d'água, constituindo-se, assim, em um segundo aspecto da herança cultural (SCHMIDT, [s.d.], p. 26) Tal sistema foi também sendo adotado pelos Terena ao longo de sua trajetória histórica, permanecendo até os dias atuais; como será possível constatar, de forma mais detalhada, no próximo capítulo.

A terceira herança cultural dos Aruak, herdada pelos Terena, até o século XIX, foi o rapto de mulheres de outras tribos para servirem como esposas. Em alguns grupos Aruak estas mulheres eram retiradas à força após terem sido subjugadas em combate; já em outras, como ocorreu com os Terena, o rapto ocorria de forma mais pacífica, ou seja, chegava-se a um acordo mútuo. Tal costume, de certa forma, era um meio de estreitar relações com as tribos vizinhas e de introduzir elementos novos ao seu grupo¹⁴⁰.

Era comum entre os Aruak a insatisfação de dominar apenas a natureza para realização de suas necessidades vitais, ou seja, era preciso ir além do controle da natureza para obtenção de outros meios externos. Dito de outra forma, os Aruak além da capacidade de integrar estes novos elementos à cultura, também tinham a necessidade de submetê-los a um sistema de dependência econômica de modo que se evidenciasse a sua autonomia e o seu “instinto de aquisição”, o que lhe proporcionaria mais domínio e, conseqüentemente, mais

¹³⁹ SCHMIDT, op. cit., p. 20-21.

¹⁴⁰ Ibid., p. 31-33

poder. Por isso, é que os Aruak, segundo Max Schmidt, procuravam “manter a população adjacente, que com eles entra em contato, em dependência econômica, tentando adquirir cada vez mais influência na satisfação de suas necessidades vitais”; configurando-se a emergência da quarta herança cultural.

Desta forma, fica evidenciada a emergência de dois segmentos sociais: a dos dominantes e a dos dominados. Na escala de evolução do segmento dominante “os demais instintos encontram-se [sic] satisfação só por intermédio do instinto de aquisição”, ou seja, a dominação de outros grupos étnicos; já os segmentos sociais dos dominados os “demais instintos só podem ser satisfeitos por intermédio do instinto de submissão”¹⁴¹. Nesta perspectiva, entendemos, de acordo com o posicionamento teórico de Roger Chartier, “que as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender as estratégias pelos quais um grupo impõe ou tenta impor a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” de modo que as representações deste mundo social “são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam”. Assim sendo, lidar com os conflitos de *classificações* ou de *delimitações* não é, pois, afastar-se do social [...] muito pelo contrário, “consiste em localizar os pontos de afrontamento tanto mais decisivo quanto menos imediatamente materiais”¹⁴².

Assim, constata-se, portanto, que para os Aruak, a satisfação de suas necessidades vitais construídas neste universo social iam muito além de uma simples aquisição de recursos naturais, pois buscavam, na realização destas necessidades, o domínio de outros grupos étnicos, o que significava vencer os sucessivos desafios determinados por este novo “campo de caça”. Entre os Terena, por exemplo, a distinção entre estes dois segmentos apresenta especificidade própria de forma que não há como perceber, em sua dinâmica de organização,

¹⁴¹ Ibid., p. 39-40.

¹⁴² CHARTIER, op. cit., p. 17.

a diferenciação de tais estratos sociais, o que poderá ser visto, de forma mais detalhada, mais adiante.

A quinta herança cultural está relacionada às questões de ordens religiosas. Firma-se à idéia de que, era comum, entre os Aruak, algumas mortes estarem estreitamente ligadas a bruxarias, “mandingas” e cultos aos demônios; o que sem dúvida, segundo Max Schmidt, isso também contribuiu com a expansão da cultura na região sudoeste do norte de Mato Grosso¹⁴³. Entre os Terena, por exemplo, até o final do século XX, esta prática vinculada à magia negra também ocasionou várias mortes, inclusive de membros de famílias¹⁴⁴, ligadas ao presente estudo, que para fugir das feitiçarias, acabaram se deslocando, conforme se verá mais adiante, -saindo da Aldeia do Cachoeirinha- para o centro urbano de Campo Grande, onde residem até os dias atuais.

Já o sexto e último aspecto da herança cultural da grande família Aruak, refere-se, exclusivamente à arte de produção artesanal. Tal forma de produção liga-se ao processo de confeccionar à cerâmica e à arte de trançar cestos; elementos culturais adotados pelos Terena que continuam existindo até os dias atuais. Conviria registrar que as ramificações da família Aruak espalhadas por toda América do Sul, se diferenciam por não possuírem uma única forma de organização social, dada as especificidades próprias desenvolvidas pelos respectivos grupos destas ramificações. As diferenças nas aldeias Aruak fazem parte, portanto, da ordem intrínseca da cultura, uma vez que decorre da introdução de novos elementos (outras etnias) que, após estarem infiltrados nesta cultura, formam o que Max Schmidt chama de as “subtribos da grande unidade cultural”¹⁴⁵. Neste sentido, os aspectos comuns apresentados neste estudo não devem ser generalizados a todos os demais grupos, inclusive os Terena, dadas as condições específicas criadas pelos grupos -nos diferentes contatos- em diferentes contexto históricos. Assim sendo, a história é entendida neste estudo, ainda seguindo as idéias de

¹⁴³ SCHMIDT, op. cit., p. 55-56.

¹⁴⁴ O relato detalhado a respeito desta situação será apresentado no decorrer deste trabalho.

¹⁴⁵ SCHMIDT, op. cit., p. 87.

Chartier, como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido de modo que a construção desta história cultural tem por principal objeto “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”¹⁴⁶.

Assim, torna-se necessário acompanhar a trajetória histórica da dinâmica de organização social dos Terena – lembrando que não se deve desassociá-lo do processo de expansão –, no sentido de acompanhar, mais que as mudanças ocorridas, as estratégias de negociação utilizadas por eles ao longo do tempo. Retomando esta trajetória histórica, ainda que de forma sucinta, podemos dizer que os Guaná ou Chané representavam o único grupo Aruak assentados nas terras Chaquenhás constituindo-se em um importante foco de difusão dos elementos culturais entre os diferentes grupos étnicos.

Segundo o critério lingüístico, estes Chané teriam feito parte da família Aruak ocidental, conforme quadro lingüístico abaixo, apresentado por Ramirez, e não da Amazônia oriental, o que, por sua vez, implicaria dois motivos migratórios distintos: o primeiro seria provocado pela própria tendência expansiva dos Aruak e o outro, pela pressão das tribos vizinhas¹⁴⁷.

¹⁴⁶ CHARTIER, op. cit., p. 16-17.

¹⁴⁷ SUSNIK, op. cit., 1971, p. 140.

QUADRO LINGÜÍSTICO DA FAMÍLIA ARAWAK

Línguas não classificadas: Amuesha, Chamicuro.

A. SUBFAMÍLIA OCIDENTAL (21 línguas vivas+18 mortas)

I. Divisão Japurá-Colômbia (7 vivas+ 5 mortas)

Não classificadas: Yumana, Passé (2)

1.1.1. Piapoco, Achagua (2)

1.1.2. Baniwa-Curripaco-Tariano (1)

1.1.3. Warekena, Mandawak (2)

1.1.4. kabiyari (1)

1.1.5. Yukuma, Wainuma-Mariate (2)

1.2. Kauixana (1)

1.3. Resígaro

II. Divisão Alto Negro (1 viva+2 mortas)

Baré, Guinau, Anayá-Yabahana (3)

III. Divisão Alto Orinoco (1 viva+ 2 mortas)

III.1. Baniva de Maroa, Yavitero-Pareni (2)

III.2. Maipure (1)

IV. Divisão Negro-Roraima (2 vivas+ 5 mortas)

IV.1. Aruã

IV.2. Manao, Wirina, Bahuana, Cariai (4)

IV.3. Wapixana-Atorai (1)

IV.4. Mawayana (1)

V. Divisão Juruá-Jutai (2 mortas)

V.1. Marawa

V.2. Waraiku

VI Divisão Purus-Ucayali (3 vivas)

VI.1. Apurinã, Piro-kuniba-Canamari-Mantineri (2)

VI.2. Kampa (1)

VII. Divisão Bolívia-Mato Grosso (3 vivas)

VII.1. Bauré, Mojo (2)

VII.2. Terena-kinikinao (1)

VIII. Divisão Caribe-Venezuela (4vivas + 2 mortas)

VIII.1. Lokono, Island, Carib-Garifuna, Taino, Caquetio (4)

VIII.2. Guahiro, Parauhano, (2)

B. SUBFAMILIAS ORIENTAL (4 vivas)

IX. Divisão Amapá (1 viva)

Palikur-Marawan (1)

X. Divisão Xingu-Tapajós (3vivas)

X.1. Waura-Mchinaku, Yawalapiti (2)

X.2. Pareci-Saraveka (1)

Fonte: retirado do livro de RAMIREZ, Henri. *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional: Comparação e Descrição*. Manaus: Universidade do Amazonas, 2001.

Nesta perspectiva lingüística, de acordo com Ramirez, estima-se que há, atualmente, século XXI, uma população estimada em 400 mil pessoas ao todo, sendo que deste número, apenas cerca de 30 línguas aruak encontram-se vivas e sendo faladas até os dias atuais, em toda América. Na Venezuela encontram-se os Guajiro (com 200 mil), na América central os Garifuna (com 100 mil) e, no Peru, os Kampa (com aproximadamente 55 mil interlocutores), sendo estes idiomas Aruak considerados os mais falados. O autor afirma que, embora seja um número significativo, cerca de 50% das línguas desta família já não são mais faladas desde a chegada dos europeus.

Embora tenha havido uma redução significativa das línguas desta família, não se pode desconsiderar as que sobreviveram; das 30 línguas Aruak faladas, encontram-se a dos Terena, que permanecem vivas até os dias atuais, constituindo-se, assim, em um dos fatores fundamentais para a construção de sua identidade. Conviria sublinhar que além da língua, há outros fatores -como o econômico e o familiar- que também são determinantes tanto no processo de expansão quanto no reordenamento interno de sua organização sócio-cultural.

Em se tratando de organização social dos Terena, retomamos as informações de Altenfelder, para nos inteirarmos da forma de subsistência tradicional deste grupo, principalmente quando ainda vivia na grande região chaquenha. Estas informações são importantes à medida que teremos instrumentais de análise para posterior comparação. Ao desenvolvermos o histórico da aldeia do Cachoeirinha e do Bananal, apontaremos dados mais precisos com relação às possíveis mudanças.

Na região chaquenha, no fim do século XVIII, a base de subsistência econômica do grupo Terena era o plantio, a caça e a coleta. Entretanto, em território brasileiro, o sistema teve de se adaptar à região. Esses povos passaram a conviver economicamente com povoações brasileiras vizinhas, tornando-se, muitas vezes, dependentes delas. Assim,

passaram a dedicar-se ao plantio da mandioca, cana-de-açúcar, e, sobretudo, à prestação de serviços nas fazendas vizinhas¹⁴⁸.

Esses povos habitavam aldeias, *oneo*, onde as casas eram distribuídas ao redor de uma praça central, em forma de círculos. Tais comunidades constituíam uma unidade política; todavia, a unidade econômica básica era sempre direcionada pela família. Cada casa possuía a sua própria plantação, organizada pelos integrantes da família (que abrangia pais, filhos, genros e escravos)¹⁴⁹. Estas casas eram construídas com telhados de duas águas, possuíam no centro e nas extremidades três postes sustentando uma viga central e tinham como cobertura, o sapé ou folhas de acuri. Com ralação o vestuário, a roupa era o *xiripá*, uma espécie de saiote que se amarrava na cintura e descia até o joelho. No inverno, porém, vestiam-se com camisas de algodão sem mangas.

Quanto ao plantio, o principal regulador era o período das chuvas. Com relação às atividades agrícolas desenvolvidas pelos Terena, os mesmos não se recordam de que houvesse tido entre eles um sistema de atividades cooperativas. As principais plantas cultivadas pelos antigos Terena eram o milho, a mandioca, o fumo, a batata-doce, o algodão, o cará e várias espécies de abóboras. Havia outras, consideradas por eles de menor importância, como a abobrinha, o amendoim, o feijão miúdo e, mais recentemente, a cana-de-açúcar. Embora plantassem a mandioca, desconheciam o processo de fabricação de farinha¹⁵⁰.

Segundo Altenfelder, os Terena tinham muita habilidade artesanal e adotavam a técnica de “espirais de argila” que eram utilizadas na fabricação de panelas e potes. Enfeitavam estes objetos com desenhos em branco e preto. Já os vasos e potes eram cozidos após serem pintados com resina de jatobá. Também confeccionavam “cestos e abanico de

¹⁴⁸ SILVA, op. cit., 1949, p. 287.

¹⁴⁹ Ibid., p. 287-289.

¹⁵⁰ Ibid., p. 290-291

carandá ou de piriou ainda de bambu”. Os cestos mais comuns armazenavam alimentos, enquanto os especiais eram utilizados no transporte das crianças¹⁵¹.

Na divisão do trabalho, os homens ficavam com os instrumentos agrícolas, enquanto as mulheres ocupavam-se das tarefas de fiação, cerâmica e cuidados caseiros. Na fiação, eram empregadas fibras de algodão, de palmeiras e de um arbusto chamado de *Yuhi*, cujo nome em português era desconhecido¹⁵².

Na transição do século XIX para o século XX, os Terena apresentavam somente três camadas distintas: os *Naati* (chefes) os *Shunachati* (guerreiros) e os *Machaticane* (trabalhadores do campo). O membro da camada de guerreiros poderia passar à camada dos chefes somente por eleição, mas o trabalhador do campo só poderia atingir a camada dos guerreiros se ocorresse à morte de um inimigo na guerra. A camada dos Kauti, segundo Rattray-Hay¹⁵³, já havia desaparecido na época de 1920, período em que conviveu com os Terena. Cardoso de Oliveira quando esteve entre os Terena, já na década de 1950, observou, contrariamente a posição de Hay, que os Terena estavam estratificados em quatro camadas: os Naati, Xuna-xati (herói guerreiro), Waherê-Txané e Kauti. Assim, ainda segundo o autor, guerreiro poderia ser todos aqueles que participavam em combate e nas lides do grupo, sendo eles Naati ou Waherê-Txané¹⁵⁴. De Naati poderia passar à chefia tribal (capitão) mediante um mecanismo institucionalizado, autorizado pelo grupo, que poderia promover esta ascensão ().

Conviria observar, segundo as informações de um depoente¹⁵⁵, que a camada do Waherê-Txané, referido pelo autor não corresponde ao sentido fornecido pelos Terena da Aldeia do Cachoeirinha. Segundo o informante, Waherê é “coisa que não presta, pessoa que não presta, mais ou menos neste sentido, que chama Waherê-Txané. Waherê é trapo e Txané é

¹⁵¹ Ibid., p. 294-295.

¹⁵² Idem.

¹⁵³ Alexander Rattray-Hay era um pastor protestante que conviveu entre os Terena na metade do século XIX.

¹⁵⁴ OLIVEIRA, op. cit., 1960, p. 41-42.

¹⁵⁵ Depoimento concedido à pesquisadora deste estudo em 1998, na aldeia do Cachoeirinha. Este depoente cursou Direito na PUC de São Paulo e fez pós-graduação em Ciências Políticas na CEUB, em Brasília.

gente. Então seria pessoa como se fosse trapo, no sentido da coisa”. O sentido pejorativo fornecido pelo autor é contestado pelo depoente da aldeia, que reitera a crítica apresentado uma outra “classe”, ou seja, a estratificação de uma outra camada social, conhecida como Inicôneti, que é muito próximo dos Xumonó, mas não significa a mesma coisa, ou seja, Xumonó, é alegre e “nós chamamos assim: INICÔNETI, que seria [pessoa] amiga”. Nesta perspectiva, e retomando a proposição metodológica, seria conveniente registrar a importância da subjetividade das fontes orais, apontado por Portelli, para a construção da história oral; cuja relação entre pesquisador e o entrevistado torna-se imprescindível. Dito de outra forma, a parceria estabelecida com os Terena foi fundamental, pois ninguém melhor que os próprios Terena para “traduzirem” essa ordem e transmitirem os seus códigos êmicos (os símbolos, os códigos de valores) permeados pela cultura. Logo, podemos dizer que: a história oral se constituiu em um método viável e imprescindível para a realização do presente estudo.

A respeito dos códigos êmicos Peter Burke chama a atenção para o fato de que é necessário rever o vocabulário “êmico”, que pertence a uma unidade significativa na qual funcionava em contraste com outras unidades de uma língua ou de outros sistemas de comportamento dos nativos de uma cultura, e os conceitos “éticos”, daqueles que a estudaram. Em outras palavras, ao invés de ficar pesando em termos de oposição binária entre o *Eu* e o *Outro*, como fizeram os estudiosos da cultura, ao invés de ficar pensando em termos de níveis de distância cultural. Nesse sentido, seria possível adquirir uma “visão dupla, ver as pessoas do passado como diferentes de nós (para evitar a atribuição anacrônica de nossos valores a elas), mas ao mesmo tempo como iguais a nós em sua humanidade fundamental” (BURKE, 2000, p. 245-6).

Desta perspectiva abrangente -e não binária- os códigos êmicos entre os Terena devem ser interpretados levando-se em conta as dimensões simbólicas de toda ação social construída pelo grupo, ou seja, é preciso considerar a sua cultura material, as tradições orais,

os rituais religiosos, as mentalidades das pessoas comuns da Aldeia, – não só de lideranças – a incorporação de novos elementos culturais¹⁵⁶ – prática herdada de sua família de origem – que foram historicamente sendo readaptados e reincorporados na dinâmica de organização social dos Terena.

Além destas camadas endogâmicas, entre os Terena existia também uma divisão dual, ou seja, duas metades também endogâmicas seccionada em Xumonó e Sukirikionó. Com relação à divisão em metades, segundo Susnik (1971), uma das metades era considerada a mansa, *Sukirikionó*, e a outra era a brava, Shumono, ambas, no entanto, procedentes do mesmo tronco *Yuriko-yuwakai*, o *hermano de la horticultora*. Assim, havia duas *partes do Yurikoyuwakai*, que constituíam o dualismo Terena. Este implicava a rivalidade e o comportamento provocativo, como um meio expressivo de convivência na sociedade primitiva. A festa do *Chúkuchú*¹⁵⁷, que tinha lugar pouco depois da *oheokóti*¹⁵⁸ xamanística, tinha por objetivo institucionalizar cerimonialmente as duas metades, ocorrendo, assim, uma luta por meio do pugilato, ou seja, homem contra homem, mulher contra mulher (SUSNIK, 1971, p. 149).

¹⁵⁶ Podemos citar como um dos “novos elementos culturais” adotados pelos Terena a incorporação das Associações Indígenas, que serão abordados mais adiante.

¹⁵⁷ De acordo com Fernando Altenfelder, a festa do *Tchucutchú* ou *tadique* era uma espécie de festa profana, realizada logo após a festa religiosa xamanística “oheokóti”. Assim, após a cerimônia do *Oheokoti*, os Terenas reuniam-se em torno de seus “chefes conselheiros” e iniciavam a divisão das metades *Chumo-onó* e os *Sukiriki-onó*. Os dois grupos reuniam-se sob a chefia de seus respectivos *chefes de conselho* formando, assim, dois grupos distintos. Os índios se pintavam de branco e preto. Os chefes de conselho, sentavam-se no chão, em cima de um tapete de piri, um em frente ao outro, tendo à frente de cada um, um pote de barro cilíndrico, *pooku*, tendo sobre ele uma pele de cotia, que formava uma espécie de tambor. No momento em que estes chefes começavam a cantar, a bater o tambor e a chacoalhar as cabaças com sementes ou pedrinhas dentro, iniciava uma espécie de luta entre os dois grupos, na qual eram usados os punhos como arma de combate (SILVA, 1940, p. 364). Também sobre o *tadique*, Taunay observa que era uma prática usual entre rapazes, mulheres e crianças, em que uns frente aos outros procuravam atingir o rosto de seus adversários, até a altura do queixo, com os punhos fechados. Segundo ele, muitas vezes, no jogo, os adversários quebravam o nariz, vasavam os olhos, desarticulavam o polegar, e sofriam muitos outros sacrifícios. No entanto, eram os velhos da aldeia que tinham a incumbência de acalmar os ânimos dos jogadores, sendo estes, muitas vezes, Terenas e Kinikináus (TAUNAY, 1931, p. 45).

¹⁵⁸ Como já foi mencionado, *Oheokóti* era uma festa religiosa, xamanística. Segundo Altenfelder, esta festa realizava-se em abril, *quando as Plêiades atingiam a sua altura máxima no céu*. Assim, o início desta festa marcava não só o tempo das colheitas, como também uma série de outras atividades sociais (ALTENFELDER, 1949, p. 364).

Seguindo nesta mesma proposição de idéias, Roberto Cardoso de Oliveira afirma que o sistema de metades era inerente à estrutura social. Já na segunda metade do século XIX, as metades dividiam-se em *Xumonó* e *Sukirikionó*. Segundo o autor, a endogamia era incompatível com o sistema de troca, intrínseca ao sistema dual. No entanto, por meio de estudos mais aprofundados, o autor constatou, ainda, que a reciprocidade não se esgotava na organização matrimonial, isto é, ela não se restringia só ao intercâmbio de mulheres, uma vez que nas relações existentes entre os *Xumonó* e *Sukirikionó* existia uma reciprocidade ou interdependência, podendo, então, ter um lugar no plano cerimonial. Se não na troca de mulheres, ao menos nos serviços rituais (OLIVEIRA, 1965, p. 255-256).

Do mesmo modo que Susnik, o referido autor também acredita que as metades *Sukirikionó* e *Xumonó* incorporavam características dos gêmeos míticos, que eram atualizadas no comportamento cerimonial de seus membros. Para ele, este cerimonial, denominado de *Oheokoti*, tinha dois motivos importantes. Uma era para cultuar os mortos, aos seus espíritos ou *hoipihapati*, e a outra, para festejar o resultado das boas colheitas.

Neste sentido, estes rituais faziam parte de uma prática xamanística, que era realizada pelo *koixomuneti* ou *médico-feiticeiro*, que tinha a função de evocar os espíritos e realizar curas. Depois deste ritual, seguia-se uma coleta de alimentos coordenada por um *Xumonó*, que ia batendo de casa em casa em busca do que precisava para a realização do banquete. Ao *Xumonó* não era permitido negar. Então, durante o repasse da coleta, os membros desta metade aproveitavam para provocar os da metade oposta, *Sukirikionó*, que resistiam com superioridade e tolerância. Após algum tempo surge, assim, a oportunidade de revanche, que era regulada pelo *mootó* pugilato: “em filas, os *Sukirikionó*, de um lado, e os *xumonó*, de outro, passam a lutar uns contra os outros, trocando socos uma metade com a outra; nesse jogo entram inclusive mulheres e crianças circunscrevendo-se as lutas aos respectivos grupos de idade e de sexo” (OLIVEIRA, 1965, p. 260).

De acordo com Cardoso de Oliveira, embora se pudesse atribuir uma certa superioridade aos Sukirikionó, esta nada tinha a ver com a sua correspondência na ordem social, uma vez que suas relações eram absolutamente simétricas. Entretanto, pode-se dizer, segundo o autor, que as metades não se enquadrariam em uma organização social, mas, sobretudo, nas *classes matrimoniais* e cerimoniais. Do mesmo modo, ele também via que “a sentida, mas, irrealizada, supremacia de uma metade sobre a outra deve ser entendida como reflexo da vida cerimonial como o é também o estereótipo tribal sobre a natureza briguenta dos Xumonó”. Assim, as metades se caracterizariam, atribuindo de um lado a *briga, astúcia e malícia* ao Xumonó, e de outro lado, *paz, seriedade e paciência* ao Sukirikionó (OLIVEIRA, 1965, p. 260-261).

Ao contrário das características atribuídas às metades, apresentadas por Cardoso de Oliveira, Fernando Altenfelder (1949) se posiciona registrando que esta divisão dos Terena se tornava mais acentuada nos períodos das colheitas, por ocasião da festa anual do *Oheokoti*. Segundo ele, durante esta festa, as metades adotavam comportamentos opostos, sendo que os Xumonó apresentavam-se como brincalhões e turbulentos, ao passo que os Sukirikionó, sem rebater as provocações, mostravam-se irrequietos e maduros. No entanto, estas duas metades também se viam subdivididas em quatro classes: “a dos nobres, a dos guerreiros, a dos plebeus e a dos escravos” (ALTENFELDER, 1949, p. 318-319).

Concordamos com o autor ao se referir aos comportamentos opostos dos Xumonó como -brincalhão, extrovertidos e turbulentos- e dos Sukirikionó como -bravos, irrequietos e maduros-; pois no depoimento concedido por um membro¹⁵⁹ da comunidade do Cachoeirinha essa posição pode ser confirmada: “meu pai é Xumonó, alegre... O pai dele aí vai numa festa e, de longe, ele grita eu sou Xumonóóóó. Pode provocar ele não pode achar ruim. [...] É Sukirikionó. Por isso, que tem que ficar séria a pessoa”.

¹⁵⁹ Depoimento concedido à pesquisadora, por um membro da comunidade indígena do Cachoeirinha, em 1998.

Entretanto, conviria observar de acordo com o depoimento de um membro do Cachoeirinha que, no final do século XX, esta divisão apresentada por Altenfelder já não era mais reconhecida pelos membros desta Aldeia, ou seja; na comunidade do Cachoeirinha havia quatro estratos de camadas sociais reconhecidas: os Xumonó, os Sukirikionó, os Naati (tradição que institucionalizava o poder) e os Inicôneti, conforme o exposto acima. Tal concepção do depoente mistura-se com o que já foi escrito sobre os Terena, por meio dos estudos de Cardoso de Oliveira, com o que já tem sido internalizado pela memória coletiva do grupo e que é passada de geração a geração, ou seja, a própria tradição. O detalhamento desta discussão será realizado no próximo capítulo.

Neste sentido, por ser uma cultura dinâmica, a ordem desta organização tenderia a sofrer modificações. Entretanto, alguns autores são enfáticos quanto ao fator principal que desencadearia tal mudança, valendo-se de resultados obtidos a partir de estudos empíricos desenvolvidos nas aldeias. Com relação às mudanças ocorridas, ambos se valem de resultados adquiridos a partir de estudos empíricos desenvolvidos nas aldeias. Desta forma, apontaremos primeiro estes fatores e logo a seguir mostraremos a base de subsistência econômica dos Terena nas respectivas aldeias de origem.

Conviria observar que a descontinuidade narrativa dos eventos, ora relatados, deve-se à ausência de registros históricos que documentem a sequência temporal destes acontecimentos da vida do povo Terena, até praticamente o final do século XX; ou seja, só a partir da década de 1950 os relatos são mais sistemáticos, mesmo assim, com longos intervalos intermediários, em que as décadas de 1970 e 1980 praticamente passaram sem grandes estudos etnográficos.

Nesta perspectiva temporal, com relação aos Terena, é possível identificar as cinco categorias espaço-temporais, já referidas Le Goff: 1. o tempo do antepassado mítico – a tradição é transmitida de geração em geração pelos mais velhos: do avô ao pai de seus avós. 2.

O tempo histórico¹⁶⁰ - que retoma o tempo da vinda do Chaco paraguaio e boliviano; o tempo da Guerra do Paraguai; o tempo da construção das linhas telegráficas e, por conseguinte, o tempo de Rondon; o tempo da construção da estrada ferro e o tempo da Aldeia de origem. 3. O tempo genealógico, que pode abranger mais de dez gerações, com é o caso, por exemplo, das linhagens familiares mais fortes das aldeias. 4. O tempo vivido, que se subdivide em tempo antigo – tempos dos avós da aldeia; tempo das dificuldades enfrentadas; tempo das lutas no contexto urbano e, por fim, 5. o tempo projetado - o tempo de dias melhores; o tempo do futuro¹⁶¹. dos filhos; o tempo da imaginação do futuro. (LE GOFF, 1996, p. 212)

De acordo com Cardoso de Oliveira (1960), as principais mudanças que ocorreram, ainda no século XX, estariam por acontecer nas comunidades Terena foram atribuídas mais aos contatos sistemáticos com a população regional do que necessariamente às questões religiosas, mais especificamente, com o proselitismo, que estariam voltadas para a transformação do estilo de vida tradicional tribal (OLIVEIRA, 1960, p. 64).

Do ponto de vista deste autor, as mudanças de cunho geral, ocorridas com os Terena no sistema de vida tribal, foram as instalações precárias e as práticas xamanísticas. Com o fato de o grupo ter sido espoliado da maior parte de seu território, ele passou a ocupar pequenas instalações, que eram, muitas vezes, consideradas insuficientes para a instalação do grupo devido ao crescimento demográfico. Quanto às modificações relacionadas às práticas xamanísticas, segundo o autor, os rituais do *Oheokoti* se tornaram muito simplificados, isto é, apresentam modificações em suas estruturas internas, em decorrência de uma infusão de elementos católicos e espíritas, o que os torna um exemplo vivo de sincretismo. A modificação não representa uma desintegração do grupo, pelo contrário, segundo o autor, estas modificações tornaram o *Oheokoti* mais flexível, por isso mais integrado, estimulando a

¹⁶⁰ Entendemos como o ‘tempo histórico’ o mesmo utilizado por Evans-Pritchard (1940), como sendo uma “seqüência de acontecimentos significantes para a tribo” (LE GOFF, 1996, p. 211).

¹⁶¹ LE GOFF, op. Cit., 1996, p. 212.

solidariedade tribal e fortalecendo a consciência étnica, chegando até mesmo a atrair os indivíduos residentes na cidade (OLIVEIRA, 1960, p. 117-118).

Cardoso de Oliveira também chama a atenção para o fato de que as comunidades Terena estão perdendo o hábito não só de praticarem algumas de suas atividades lúdicas tradicionais, como também de costumes comuns ao grupo. Como atividades podemos citar a “corrida de cavalinhos, o tadique ou Tchucutchú e a dança do bate-pau”. Esta última sobrevive apenas nas aldeias mais tradicionais. Quanto aos costumes, podemos dar como exemplo as antigas formas de enterro dos mortos. Antigamente, quando um índio Terena morria, eram enterrados com ele todos os seus utensílios. Os pertences não enterrados com ele, eram todos queimados ou distribuídos entre as pessoas não aparentadas (OLIVEIRA, 1960, p. 116).

Do mesmo modo que Cardoso de Oliveira, Altenfelder também concorda quanto à questão de que o contato contínuo com a sociedade brasileira ocasionou mudanças nas sociedades Terena. Ele afirma que o povoamento do sul de Mato Grosso ocorrido na transição do século XIX para o século XX, desencadeou novas mudanças para estes povos, principalmente, no que se refere ao fato de que as suas aldeias se viram envolvidas pelas fazendas de gado, o que veio a causar uma certa dependência dos administradores e senhores de fazenda, conforme já foi apontado anteriormente neste estudo (ALTENFELDER, 1949, p. 283).

Já no século XX, de acordo com o referido autor, as modificações físicas ocorridas nesta área, ao longo deste século, não permitiram mais aos Terena a prática adequada da caça, pesca e coleta, de modo que passaram a viver cercados pelas fazendas vizinhas e limitados ora às atividades agrícolas, ora à prestação de serviços nas fazendas mais próximas¹⁶².

¹⁶² SILVA, op. cit., 1949, p. 296.

Portanto, no processo de deslocamento dos Terena, da aldeia para a cidade, e no contato com a sociedade nacional, por meio da inserção e adaptação no espaço urbano, ocorre a incorporação cultural de novos elementos, os quais podem vir a alterar a dinâmica de organização dos Terena. É importante reiterar que o contexto a ser estudado encontra-se em dois espaços culturais: nas áreas indígenas do Cachoeirinha e Bananal e também nas aldeias urbanas Marçal de Souza e Água Bonita, como se fará mais a seguir.

Desta forma, é possível notar neste processo de expansão, que quase todos os movimentos do grupo, no sentido de criar novas estratégias de negociação, também estiveram estreitamente ligados à sua grande família lingüística Aruak. E retomando a epígrafe que encabeça este capítulo, é possível concluir com a nossa depoente que para os Terena o fato de se adaptarem a tantas situações diversas, criando estratégias de sobrevivência, foi e continua sendo, sem sombra de dúvidas, uma das suas maiores vitórias, na dança interminável da vida, nesta dança-do-bate-pau.

1. ALDEIAS DE ORIGEM: CACHOEIRINHA E BANANAL

Para melhor sistematização do presente capítulo, faremos uso das fontes bibliográficas – que tratam do histórico destas aldeias desde o período de sua formação 1904/05 até 1960 – e dos depoimentos colhidos nas aldeias do Cachoeirinha e do Bananal que compreendem os períodos de 1990 a 2005.

Nesta perspectiva, faremos uma análise sócio-cultural e econômica dos elementos recorrentes nas duas aldeias de origem: Cachoeirinha e Bananal no sentido de obter dados mais consistentes, para posterior análise nas aldeias urbanas. Desta forma, vamo-nos ater principalmente ao aspecto econômico, em particular ao trabalho como fator determinante de coesão social nessas aldeias de origem. Conviria reiterar que o viés econômico que perpassa

este estudo, não pode se restringir apenas às questões que determinam a sobrevivência, mas como um viés condutor, intrínseco ao grupo, que dinamiza a organização social dos Terena. Ora, se nas complexas relações em que estão mergulhadas as aldeias urbanas, concorrem no mesmo patamar de importância tanto os aspectos econômicos quanto os sócio-culturais como fatores de inserção, adaptação e ressignificação, o mesmo não se pode dizer em relação às aldeias de origem, em que as relações de trabalho são preponderantes.

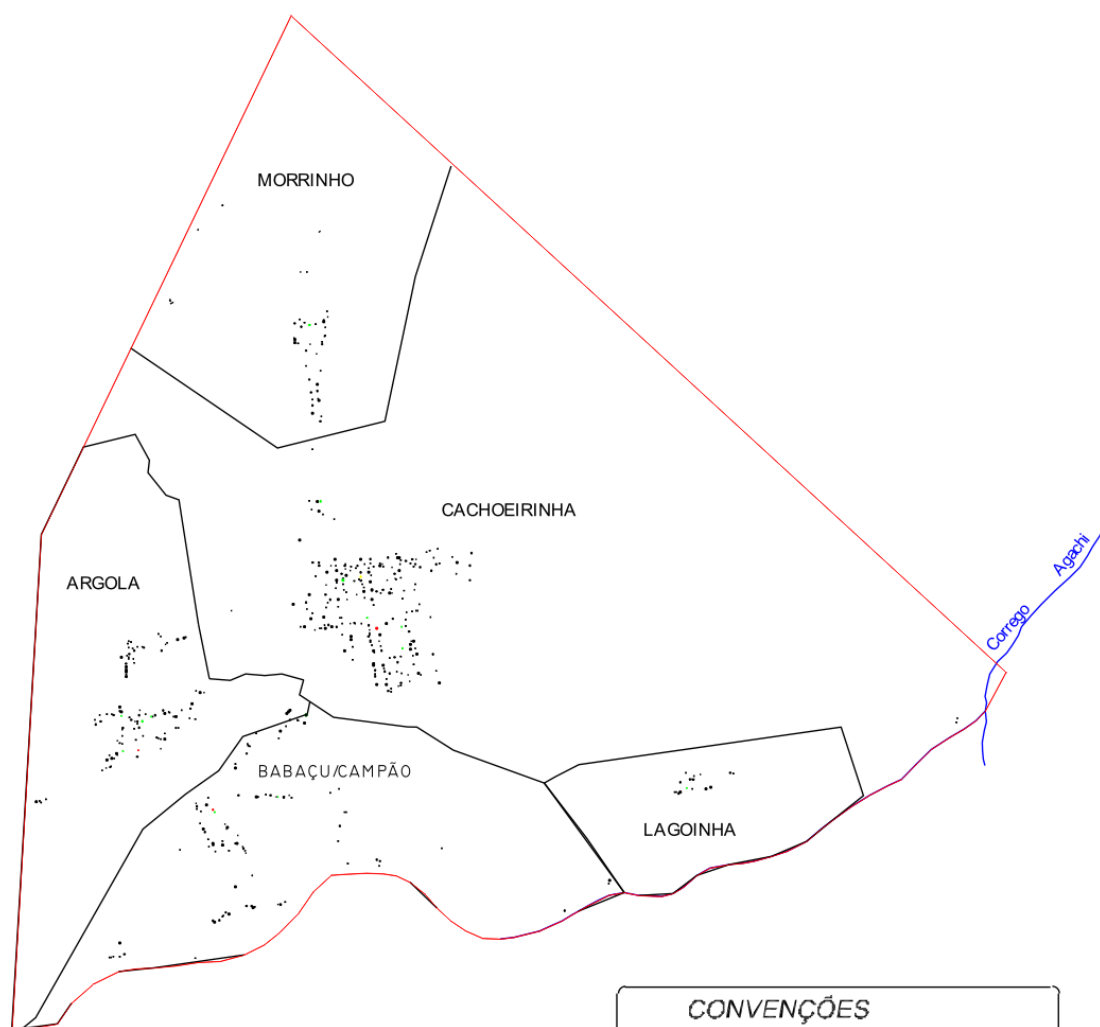
A dinâmica de organização social dos Terena pode ser visualizada em duas situações diferentes: no processo de expansão, que já foram apresentados nos capítulos anteriores, e no processo de inserção, que poderá ser acompanhado na aldeia do Cachoeirinha, Bananal e centro urbano de Campo Grande. É importante reiterar que a dinâmica de organização social deste grupo não pode ser desassociada do seu processo de expansão, pois os Terena, assim com a sua família de origem, buscam três grande metas para expansão de sua cultura: a ocupação da terra que seja apropriada para plantação, a obtenção da necessária de trabalho e a oportunidade de adquirir meios necessários para a produção e, por conseguinte, sobrevivência física e cultural.

O objetivo principal de apresentarmos o histórico do processo de expansão, inserção e adaptação dos Terena na aldeia do Cachoeirinha e, posteriormente, no Bananal, é o de apresentarmos elementos consistentes para estabelecer discussões e firmar posicionamentos capazes de fornecer respostas menos homogeneizadoras – em abstrações macroestruturais –, e mais específicas – em uma perspectiva micro e “multiscópica” – sobre esse povo.



ÁREA INDÍGENA CACHOEIRINHA

MUNICÍPIO: MIRANDA - MS



CONVENÇÕES

RESIDÊNCIAS

IGREJAS

ESCOLAS

AITECA

DIVISA INTERNA

CURSO D'ÁGUA PERMANENTE

PERÍMETRO

Fonte: Programa Pantanal - Componente Especial Indígena

1.1 ALDEIA DO CACHOEIRINHA: HISTÓRICO DE SUA INSERÇÃO SÓCIO-ESPACIAL

As ondas migratórias aceleraram o processo de ocupação das terras sul mato-grossenses, conforme já mencionado anteriormente, surgindo a necessidade de se instituir a delimitação de reservas para as populações indígenas do Estado, dentre elas as dos índios Terena que se encontravam nas áreas próximas ao município de Miranda. O poder público era e ainda é o principal agente responsável pela delimitação destas reservas, cuja regulamentação ocorreu através de Decretos e Atos ou de Resoluções expedidas pelas Câmaras Municipais.

De acordo com o antropólogo João Pacheco de Oliveira, a idéia de integração do índio mediante a “preservação de sua condição camponesa” é mais clara na atuação da Funai do que pelo SPI, uma vez que, ao se fazer uma estimativa global da relação entre extensão das terras demarcadas e população aí fixada, isso se torna bastante evidente. Enquanto para atuação da Funai esse índice é de 236,1 há por habitante, para o antigo SPI as estimativas, com base na população atual dessas áreas, é de apenas 8,5.

Nesta perspectiva, o autor afirma que as demarcações realizadas pelo SPI são absolutamente ineficazes, se vistas como estratégias para conter a “atomização dos antigos territórios tribais e evitar a futura proliferação maciça dessa população”, sendo, assim, mais flagrante no Estado do Mato Grosso do Sul¹⁶³.

Com isto, as primeiras reservas instituídas, por meio de Decretos e Atos ou de Resoluções expedidas pelas Câmaras Municipais, foram Cachoeirinha, Bananal, Ipegue e Lalima. No início de sua criação, entre os anos de 1904 e 1905, estas aldeias pertenciam ao Município de Miranda. Entretanto, posteriormente, conforme Ato 217 de 6 de maio de

¹⁶³ OLIVEIRA, João Pacheco de. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, 1998, p. 34.

1905¹⁶⁴, estas reservas sofreram uma divisão, em que as Aldeias do Bananal, Ipegue e Lalima passaram a fazer parte do Município de Aquidauana, enquanto a Aldeia do Cachoeirinha continuou pertencendo ao Município de Miranda. Segundo consta na certidão,¹⁶⁵ expedida em 1973, da Comissão Especial de Terras, presidida pelo Sr. Carlos Fernandes, no dia 23 de novembro de 1965, o Secretário da Agricultura, em conformidade com a Lei de n.º 71, de 13 de dezembro de 1947, concedeu o Título Definitivo de um lote de terras reservadas ao Patrimônio Indígena, no local denominado de Cachoeirinha. O registro deste título encontra-se nas folhas 98v e 99v, do livro n.º 23 (Comissão Especial de Terras, 1973, p. 1).

O processo de medição e demarcação foi realizado de acordo com as normas da Consolidação das Leis de Terras, sendo estabelecido pelo Artigo 107, do Decreto de n.º 336, de 6 de dezembro de 1949. Foi concedido o Título Definitivo de propriedade do referido lote, cujos marcos e limites encontram-se distribuídos da seguinte forma: o M-I encontra-se fixado à margem esquerda do Córrego Agachy, no local denominado Passagem Velha; o M- II encontra-se a 6.705,80 metros do M-I no rumo 48° 45' SN, junto à vazante do Carrapatinho; o M-III encontra-se a 4.037,80 metros do M-II, no rumo 24° 05'SN às margens da Lagoinha; o M-IV encontra-se a 3.303,80 metros do M-III, no rumo 1° 37' à margem esquerda de uma vazante, cujas águas tendem para o Córrego Agachy e a 8.268,55 metros do M-I, em diversos rumos, que serviram de levantamento da vazante e da parte do Córrego Agachy (Comissão Especial de Terras, 1973, p. 02)¹⁶⁶.

Deste modo, o lote demarcado ficou dentro dos seguintes limites: ao norte, limita-se com a fazenda Paratudal; ao sul, encontra-se em terras de propriedades diversas; a leste, faz

¹⁶⁴ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O dualismo Terêna. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 16, 1966, p. 43.

¹⁶⁵ Para elaboração do histórico solicitamos junto à FUNAI uma série de documentos que nos pudessem favorecer na elaboração deste. A FUNAI, mais especificamente o Senhor Osmar Coelho, Diretor do SPIMA (Serviço de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente), é quem nos concedeu toda documentação necessária para a pesquisa. Deste modo, pudemos ter acesso desde a certidão registrada em cartório, com relação à Fundação da Reserva, até os ofícios encaminhados, que tivessem qualquer informação, fosse de ordem política, econômica ou social.

¹⁶⁶ Tanto o Memorial como a planta, ficaram arquivadas na Delegacia Especial de Terras e Colonização, em Campo Grande, Mato Grosso, aos 26 dias do mês de novembro de 1965.

limite com terras da fazenda Paratudal, e a oeste, com as posses do Carrapatinho e Sant'Anna (Comissão Especial de Terras, 1973, p. 2).

Observa-se que os limites apresentados pela Comissão correspondem apenas em parte ao depoimento¹⁶⁷ de um viúvo de 86 anos, nascido na fazenda Santa Cruz e residente no Cachoeirinha. Segundo ele, a Aldeia do Cachoeirinha fazia divisa com *Passagem Veio* [P. Velha], *Bahia Grande*, *Morrinho e Duque Estrada*. Os limites que se referem à Passagem Velha e ao Morrinho encontram-se devidamente apontados no mapa, mas a chamada Bahia Grande e Duque Estrada, não aparecem. Sobre Bahia Grande não encontramos nenhuma informação consistente, somente referências de nomes mais ou menos próximos, segundo um relatório manuscrito, fornecido pela Funai. Neste relatório, encontram-se os marcos das Aldeias do Cachoeirinha e Ipegue, em cuja descrição, há referências a lugares como Vereda Grande, Bahia Maria do Carmo e Bahiazinha, de modo que não se tem como precisar se há alguma ligação com os nomes apontados pelo depoente (Terrasul, 16 de julho de 1984, confere com original), um ancião da Aldeia do Cachoeirinha e um dos portadores da memória do povo Terena.

Do mesmo modo, o limite de Duque Estrada também não aparece em nenhuma referência no mapa. No entanto, Cardoso de Oliveira, em seu relato sobre a área do Cachoeirinha, fornece a informação de que Duque Estrada¹⁶⁸, que ficava a oito quilômetros da aldeia referida, era tida como um dos pontos comerciais entre a aldeia indígena e os núcleos populacionais “neobrasileiros”¹⁶⁹.

Também os Terena têm dúvidas com relação a esses marcos divisórios. Para um depoente da Aldeia do Cachoeirinha: “não, tá tudo... eu sei que tá no mapa. Mas tem uns quanto que fala que não tem, mas tem sim. Eu sei bem porque o finado meu pai trabalhou aí

¹⁶⁷ Entrevista concedida à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, no ano de 1998.

¹⁶⁸ Duque Estrada, segundo informações de Cardoso de Oliveira (1960, p. 72), constitui atualmente uma povoação de “neobrasileiros”.

¹⁶⁹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960, p. 74-77.

no retiro, trabalhou muito tempo aí com o capitão aqui na aldeia”¹⁷⁰. Segundo ele, em 1998, esta divisa não se configura mais da mesma forma, porque uma dessas partes, que pertenciam à área do Cachoeirinha, passou a pertencer a fazendeiros vizinhos.

A respeito deste fato, um outro depoente também complementa as informações, afirmando que:

[...] era jovem quando finado pai morreu. Sempre comento com alguém que cada canto desta terra tinha seu nome com numeração. Por isso, vamos citar uma delas. Número um, antigo portão ou saída da Aldeia Cachoeirinha; número dois, Agachi; número três Bahia Grande; número quatro, na cerca (de Miranda Estância)... Um dia, chegou um antropólogo de Brasília, acompanhado pelo senhor Sabino, só que eles vêm acompanhar seu trabalho através de um mapa, que indicava tudo ao contrário, que segundo seu trabalho vinha indicando que a Duque Estrada vem sendo como a primeira estaca... Nada disso! Que segundo nosso bisavô, que Duque Estrada pertencia a outro primo, conhecido no idioma Laiana. Ele não acreditava no que dizia, que obtive esta informação com pensamento através do nosso bisavô, que acompanhou no trajeto do marechal Rondon durante seu percurso, para concretizar que a terra nos pertence. Tem um cemitério clandestino lá na área do fazendeiro, então isso mostra que temos prova concreta... Tem muito da nossa “parentagem” que tem conhecimento desse fato, mas tem medo de declarar, de medo dos fazendeiros vizinhos [...] ¹⁷¹.

Como é possível depreender desse depoimento, a certeza da imprecisão dos marcos vem dos relatos avoengos “obtive esta informação com pensamento através do nosso bisavô”, que, diga-se de passagem, têm a autoridade conferida pela memória do grupo e pela experiência direta dos fatos, afinal, o bisavô “acompanhou no trajeto do marechal Rondon durante seu percurso, para concretizar que a terra nos pertence”.

Embora haja divergência com relação aos marcos da divisa, os Terena têm certeza de que houve apropriação indevida de terras por parte dos fazendeiros, convicção firmada seja pelos documentos oficiais, quase sempre interpretados de forma tendenciosa, seja pela memória do grupo. Mesmo sabendo deste fato, eles evitam entrar em conflito, pois as marcas que ficaram de experiências passadas foram extremamente dolorosas.

¹⁷⁰ Entrevista concedida à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, no ano de 1998. O Depoente é um ancião respeitado na Aldeia, porque trabalhou muito na busca de melhoria para Área. No ano em que concedeu a entrevista, ele tinha 86 anos de idade.

¹⁷¹ Depoimento concedido ao senhor Lucídio Polidório, na Aldeia do Cachoeirinha, em 19 de fevereiro de 1992. É importante observar que o interesse em registrar a história da comunidade é anterior à realização desta investigação; e, portanto, tal estudo veio apenas contribuir com esta necessidade.

É importante sublinhar que a contestação feita por este depoente “Nada disso! Que segundo nosso bisavô, que Duque Estrada pertencia a outro primo, conhecido no idioma Laiana” pode ter procedência à medida que os registros da Diretoria Geral dos Índios afirmam que parte dos grupos que acompanhavam os movimentos dos portugueses, tenham se estabelecido em Miranda, lá pelos idos de 1845, chegando a constituir uma só aldeia com cerca de 2.600 a 2.800 índios formada basicamente por Terena, Layana e Quinikinau. (Creação da DGI, 1869, p. 350).

Embora este fato tenha ocorrido antes da Guerra do Paraguai, isso não torna a informação improcedente, pois mesmo que, ao longo deste tempo, a disposição dos grupos em determinados pontos da região de Miranda tenha sido alterado; isso não invalida a informação do depoente, uma vez que tal registro já apontava para a existência dos Terena, nesta região, bem antes da delimitação da reserva -1904. Assim, o que é possível constatar é que parte das terras na região de Miranda, sendo a de Duque Estrada ou não já pertenciam a estes grupos indígenas que vieram do Chaco desde o fim do século XVIII¹⁷². Com relação ao Laynas referido pelo depoente, conforme informações concedidas pelos membros do Cachoeirinha - em 1998 -, este grupo encontra-se em um número bem reduzido, constituindo-se em algumas poucas famílias, espalhadas entre os Terena na Aldeia de Lalima, na região de Miranda.

Em se tratando das experiências com os fazendeiros, em um trecho do depoimento de um ancião da aldeia é possível perceber, por meios deste relato, que esta atuação era quase sempre marcada por exploração e conflito, cujo depoimento mostra a dor e a indignação dos Terena na morte do *Vô Cororó* (nome sem tradução para o português):

[...] os índios como sendo escravo. Então por isso que... mataram esse Vô Cororó, matou lá o fazendeiro... ele correu para a Aldeia e o fazendeiro anunciou na delegacia, a polícia foi pegá ele lá na aldeia. Eles fizeram como um animal, amarraram ele, com corda, puxaram a cavalo. [...]

L- E outras pessoas viram isso?

¹⁷² OLIVEIRA, R. C., op. cit., 1960, p. 27.

O-Viram, porque não podiam fazer nada! Não tinha aonde correr... assim... entrá na justiça não tinha como!... Mas seu Lagarina onde fazia álcool, bebida alcoólica... então esses índios trabalhavam no canavial e... como sendo escravo... Pertinho de Miranda, um dia nós vamos passá lá eu vou te mostrá onde é... Não é mais como era antigamente, mudou tudo! Modificou muito... Esse Vô Cororó é avô do homem que é dono do Piriquito lá na aldeia. A família dele, tudo é família dele... Coruato é outro tipo de índio... outra raça, outro sangue de índio porque não tem assim um sangue só [...] ¹⁷³.

Assim sendo, pode-se perceber, por meio desse depoimento, que a trajetória de vida deste povo continua sendo marcada por sucessivas pressões e mudanças, inclusive de outros grupos étnicos, como se depreende da referência a “Coruato é outro tipo de índio... outra raça, outro sangue de índio porque não tem assim um sangue só”. No entanto, é possível verificar que, neste processo, geralmente eles não estavam sozinhos, mas em companhia de outros grupos étnicos. Neste caso, por exemplo, ao que tudo indica, estavam acompanhados também dos Layana e Kinikinau, reforçando, assim, a idéia de que eles se deslocavam em grupo.

Outro aspecto que merece registro é o fato de já nesta época, provavelmente no início do século XX, os Terena já buscavam meios de suprir as suas necessidades vitais alternando suas atividades entre o trabalho nas fazendas e nas destilarias, como ser verá mais adiante. Entretanto, em ambos os locais, conforme aponta o depoimento, em condições desiguais e exploratórias: “esses índios trabalhavam no canavial e... como sendo escravo...”

A Aldeia do Cachoeirinha, conforme já mencionado, foi criada e regulamentada, pela Documentação do Ato de Reserva (1950), através do Ato n.º 217, no dia 06 de maio de 1904, ficando determinadas as reservas de:

[...] duas áreas de terrenos devolutos, no Município de Miranda, para aldeamento dos índios Terena, sendo uma de 7.200 hectares [para Taunay e Ipegue] e outra de 3.200 hectares [para Cachoeirinha], a primeira limita-se com terras do Coronel Estevão Alves Corrêa, ao norte e ao nascente, e de Francisco Pereira Mendes, ao Sul e poente; e a segunda com terras de Manoel Fonseca, ao norte, do Coronel Gentil ao Sul e ao poente, e a leste com terras que foram de João Batista da Fonseca. ¹⁷⁴.

¹⁷³ Depoimento concedido ao senhor Lucídio Polidório, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1991. O depoente era tio do senhor Lucídio, foi secretário do finado Timóteo - uma das maiores lideranças do Cachoeirinha -, participou da Revolução de 1932, trabalhou com o antropólogo Cardoso de Oliveira em seus estudos, na década de 1950, e trabalhou fora, em Miranda; assim, antes de falecer, concedeu este depoimento para seu sobrinho.

¹⁷⁴ Ato de Reserva, M.A.-S.P.I.-I.R.6, confere com o original, em 19 de Setembro de 1950.

Analizando toda a documentação, podemos concluir que havia algumas divergências com relação ao total de hectares concedido, demonstrando o quanto os territórios indígenas foram sendo espoliados ao longo da história desses povos. A propósito, José de Souza Martins já alertava para o fato de que “a invasão das terras indígenas é apenas um capítulo da história social da terra em nosso País. Assim como existe uma história do índio, existe também uma história da terra”.¹⁷⁵

Como iniciativa dos Terena rumo à luta pelos seus direitos, temos um ofício encaminhado pela Comunidade Indígena do Cachoeirinha¹⁷⁶ à Procuradoria Geral do Estado de Mato Grosso do Sul, em 1998, dando conta de que esta comunidade estaria solicitando a reintegração de 500 ha de terras, uma vez que a última demarcação realizada pela Funai, conforme o mapa do Cachoeirinha, apontava apenas a ocupação de 2.700 ha (Secretaria do Governo, processo de nº11/000256/98). De momento, não encontramos nenhuma documentação que retornasse, por parte do Governo do Estado, qualquer parecer sobre esta solicitação. Assim, pode-se constatar que a dificuldade em delimitar a área para os Terena do Cachoeirinha resultou em um prejuízo para esta comunidade, que possui atualmente, 1998, mais de 500 ha a menos em sua área.

Assim sendo, como é possível verificar, baseando-se nos capítulos anteriores, que tal iniciativa decorre de um aspecto, intrínseco ao grupo, que deve ser analisado dentro da trajetória histórica dos Terena e das influências de sua família de origem, a Aruak. Mesmo sendo grupos diferentes, em contextos históricos específicos, possuem uma unidade básica da cultura que faz com que os movimentos tenham continuidade, com especificidades próprias.

Esta luta dos Terena em busca de terras adequadas para manter a sua sobrevivência é ao mesmo tempo histórica e cultural; histórica porque marca o início de seu processo de

¹⁷⁵ MARTINS, 1980, p. 154.

¹⁷⁶ As principais lideranças, que se responsabilizaram pelo encaminhamento desta solicitação ao Governador do Estado, Wilson Barbosa Martins, foram: o ex-cacique Geral Sabino Albuquerque, o cacique Geral Izídio Albuquerque, o cacique da aldeia Argola Rufino Candelário, o cacique da aldeia Babaçu Adolfo Pedro e o cacique da Aldeia Morrinho Izidoro Pinto.

expansão quando ainda estavam no Chaco - século XVIII - e, cultural, porque não é uma ação específica dos Terena, mas é herdada de sua família de origem. Exemplo disso, podemos citar o caso que ocorreu no Chaco, em 1807, em que se tem registro a primeira manifestação de caráter reivindicatório, no sentido de solicitar um assentamento definitivo para fixar suas famílias. É importante chamar a atenção – sem a pretensão de comparar fatos historicamente tão distantes, com grupos diferentes, em contextos específicos –, para o fato de que são tais dinâmicas de organização social influenciada pela família de origem que formam esta unidade básica da cultura, fazendo com que estas negociações, sejam de caráter político, econômico ou social se repitam ao longo do tempo permitindo a continuidade do grupo.

Deste modo, constatamos que a iniciativa criada pelas lideranças em solicitar a reintegração de suas terras, que é por direito reconhecida, além de apontar mais uma especificidade deste caráter de negociação, demonstra também uma práxis política voltada para a garantia de seu espaço vital e para a obtenção de meios capazes de suprir não só algumas de suas necessidades básicas de sobrevivência, mas, sobretudo, criar estratégias de inserção que permitam a reprodução cultural e étnica do grupo. Aliás, reiterando o que já foi dito, este é um procedimento comum encontrável entre outros subgrupos do tronco lingüístico Aruak, configurando-se, assim, a permanência dos traços identitários destes subgrupos entre os seus descendentes.

Outra característica Terena, que também é comum à sua família lingüística, é a forma de organização das aldeias. Se no Chaco, século XVIII, esses povos habitavam em aldeias, onde as casas eram distribuídas ao redor de uma praça central, em forma de círculos. Na Aldeia do Cachoeirinha, transição do século XIX para o século XX, esta configuração sofreu modificações, pois, segundo Cardoso de Oliveira (1960), a Aldeia do Cachoeirinha passou a ser distribuída por “bairros” ou núcleos populacionais; abandonando a antiga forma de círculos. Socialmente, manteve-se estruturadas por camadas ou estratos hierárquicos e,

politicamente, era dirigida por caciques; mantendo-se, assim, a continuidade do antigo sistema.

No início do século XX, na área do Cachoeirinha, havia três aglomerações ou núcleos populacionais, de modo que cada núcleo ou aglomeração habitacional ficava responsável pelo desenvolvimento local de sua comunidade.

O primeiro núcleo era formado pelos ranchos das famílias mais antigas, sendo considerado a aldeia central do Cachoeirinha. Neste núcleo, encontrava-se a casa do “Capitão” da aldeia, o Posto Indígena, vinculado ao S.P.I, a Escola e a Igreja. Havia 53 ranchos, que eram divididos em dois bairros. Um deles constituía a aldeia do Cachoeirinha propriamente dita, e o outro era conhecido como bairro Cruzeiro.¹⁷⁷

Entre eles havia poucas diferenças. As casas ficavam distribuídas em quadras devidamente alinhadas, ruas largas, gramadas e também com pés de manga distribuídas por toda parte; esta peculiaridade ambiental resiste ainda entre os Terena e, a população da época era considerável, chegando a quase 309 pessoas.

O segundo núcleo era conhecido como Argola, assim denominado por obedecer a uma forma de disposição circular das casas, que, acabou retomando o antigo sistema de disposição dos aldeamentos Terena. Este núcleo possuía 23 ranchos com suas respectivas roças.

Neste sentido, é importante observar que Cardoso de Oliveira e Altenfelder posicionam-se da seguinte forma quanto à origem do sistema de distribuição das casas Terena em forma circular: enquanto Altenfelder afirma que esse sistema é o mesmo adotado pelos Terena quando ainda residiam no Chaco, Cardoso de Oliveira considera isso apenas uma possibilidade.

¹⁷⁷ OLIVEIRA, R. C., op. cit., 1960, p. 75.

Já o terceiro núcleo populacional era conhecido como Capão. Nele, havia cerca de 18 ranchos, que foram sendo constituídos a partir de outras aldeias, principalmente da Lalima. Além desses, também havia outros núcleos de concentração populacional, como Saipuri, Buritizal, Vazante e outros tantos ranchos espalhados pela Reserva, que eram, na época, chamados genericamente de roças. As aldeias, cujas roças se localizavam bem próximas aos ranchos, eram a Argola e Capão. A Aldeia Central do Cachoeirinha tinha, ao contrário, seus roçados mais afastados, que tiveram que ser devidamente protegidos por arame farpado. Isto ocorria porque na área central da aldeia havia criação de gado, porcos, galinhas e outros animais, que, espalhados por toda área, acabavam por impedir o cultivo das roças em locais mais próximos de suas casas¹⁷⁸.

Já no final do século XX, período em que se estendeu a nossa pesquisa de campo na Aldeia, por ocasião da localização e mapeamento destas famílias, observamos que a configuração atual desta área sofreu algumas modificações, tanto no que se referia ao seu aspecto físico, como ao seu aspecto social. Com relação ao aspecto físico, primeiramente poderíamos apontar a atual distribuição das Aldeias. Estas se encontram divididas em núcleos populacionais, distribuídas da seguinte forma: ao centro, temos a Aldeia do Cachoeirinha propriamente dita; ao seu redor, acham-se distribuídas às aldeias Argola, Babaçu, Capão, Lagoinha e Morrinho. Cada um destes núcleos populacionais possui um cacique, que fica responsável pela comunidade local. Deste modo, quando essas lideranças precisam fazer qualquer tipo de reivindicação acabam recorrendo ao cacique geral do Cachoeirinha, que os auxilia, na medida do possível, em todas as suas solicitações.

Conviria observar que no antigo sistema do Chaco não havia apenas uma liderança, mas vários caciques atuando conjuntamente na resolução dos problemas da comunidade. Na transição do século XIX para o século XX, este sistema foi sendo redimensionado, ou seja,

¹⁷⁸ OLIVEIRA, R. C., op. cit., 1960, p. 76.

nem a forma de atuação e nem o processo de escolha das lideranças não correspondem à mesma apresentada pelos antecessores. Já no século XX, este sistema sofreu algumas alterações significativas: a primeira diz respeito ao processo de indicação dos caciques; a indicação feita para mais de um cacique por comunidade, passou a ser restrita a indicação de um apenas cacique por Aldeia, sendo realizado pelas famílias politicamente influentes na Aldeia. Não havia um tempo determinado para sua permanência como liderança da comunidade, pois o cargo era considerado vitalício, ou seja, a indicação era passada de uma geração a outra. Neste sistema, as decisões eram tomadas coletivamente e a liderança servia como uma espécie de porta voz desta comunidade.

Na segunda metade do século XX, ocorreu um outro redimensionamento, ou seja, a indicação de cargo vitalício, que antes era realizado pelas famílias politicamente influentes na comunidade, deixou de ser vitalício e passou a ser feito pelo sistema de eleições diretas, que ocorre a cada quatro anos. O período de mandato da liderança depende da forma como atua na comunidade; há caso em que uma mesma liderança foi reconduzida ao cargo mais de cinco vezes. Neste sistema, as decisões que, antes, eram tomadas coletivamente pelo cacique geral da comunidade, passou a ser tomada pelo conselho de caciques da área. Com o aumento da população na área do Cachoeirinha e com suas subdivisões em Aldeias tornou-se inviável a escolha de apenas um cacique; então, o cacique geral – da Aldeia do Cachoeirinha que também é escolhido pela própria comunidade – passou a indicar uma liderança local para cada uma destas Aldeias.

Já no final do século XX, este sistema foi novamente alterado, pois a indicação que antes era feita pelo cacique geral da área, na escolha das lideranças locais, passou a ser realizada pela própria comunidade que também incorporou o sistema de eleição direta. Não há um critério definido para a indicação de cacique; os candidatos que desejarem o cargo de cacique da Aldeia podem apresentar a sua indicação à comunidade e aguardar o dia das

eleições – estipulado pela comunidade –, para ser decidido no voto direto. Embora haja a inovação deste sistema a eleição da liderança continua sendo determinada pelas famílias mais influentes, pois são elas que trabalham para eleger os seus candidatos na Aldeia.

Este sistema, portanto, de indicação adotado pelos Terena, que é intrínseco ao grupo, faz parte de um sistema de incorporação de novos elementos à sua cultura, que representa mais uma das estratégias de negociação utilizadas pelos Terena ao longo de sua trajetória histórica.

Já o segundo aspecto que trata ainda das mudanças ocorridas no aspecto físico, refere-se de modo geral da densidade demográfica. Conforme pesquisa realizada pelo IBGE, a contagem da população indígena específica por área só começou a ser realizada a partir de 1980, de modo que anteriormente a esta data, os dados eram fornecidos apenas por região, o que dificultava precisar a densidade demográfica deste grupo. Posterior a esta data, iniciou-se o processo de contagem por municípios, abrangendo também as áreas indígenas, só que de forma muito lenta, uma vez que só encontramos registros específicos desta população, no ano de 1991. Neste período, a população estava estimada em 1197 pessoas, conforme a tabela 1.46, apontada no Anuário Estatístico do Brasil (IBGE, Anuário Estatístico do Brasil, 1994). Em 1983, esta população chegou a 3.500 indivíduos. E, em 1997, também no mesmo anuário, a população não havia sofrido nenhuma alteração, isto é, tinha permanecido a mesma (IBGE, Anuário Estatístico do Brasil, 1997). Já em 2000, segundo fontes do IBGE, de 3.500 indivíduos passou a 5.938 resultando, assim, em um crescimento demográfico significativo. Um outro aspecto que também chamou a atenção foi a questão jurídica apontada nas tabelas. No ano de 1991, na tabela 1.46 do referido anuário de 1994, a área do Cachoeirinha aparece já demarcada. Ao passo que, em 1997, a situação apresentava-se com um parecer inverso, isto é, como não-demarcada.

Com relação ao terceiro aspecto físico que caracteriza esta mudança, trata da construção e disposição das casas. No Chaco – século XVIII e XIX –, por exemplo, estas casas eram construídas com telhados de duas águas, conforme já mencionado no capítulo anterior, possuíam no centro e nas extremidades três postes sustentados por uma viga central, apoiados por caibros e ripas; para cobri-las utilizavam sapé ou folhas de acuri. Dormiam em estacas feitas de pau e cobertas com couro de animais.

Já na aldeia do Cachoeirinha, no início do século XX, esta configuração foi sendo alterada ao longo do tempo, de modo que as casas foram construídas com tijolos de adorno – uma espécie de barro retirado do fundo de poço e misturado com capim –, sustentados por pau-a-pique e cobertas de sapé ou com folhas de acuri e sapé. Não existia luz elétrica, a iluminação era feita por meio de lamparinas; não havia transporte; a roupa que usavam era alternada com o Xeripá (roupa também usada no Chaco) e com tecidos de algodão. E a população era reduzida a um grupo de famílias.

Neste sentido, verifica-se, com relação à disposição e construção destas casas, uma certa modificação na sua estrutura. Tem-se a informação, segundo o depoimento de um ancião da aldeia que, antigamente, por volta de 1910:

[...] a Aldeia tinha muito mato não tinha muita gente não tinha rua as casa era longe [uma] da outra. Aí apareceu o homem chamado coronel ele era purutuye [branco]. Ele foi o primeiro representante aqui Cachoeirinha, foi organizando a aldeia, aí ele saiu do cargo entrou Hundaru que é soldado em nosso idioma aí ele reuniu as pessoas para fazer ruas aqui na Cachoeirinha e depois a população foi crescendo, e muita pouca gente que sabe contar a história da nossa aldeia e muito diferente¹⁷⁹.

Assim, reiterando o que já foi dito pelo depoente, a Aldeia, nos idos de 1910, possuía muito mato, não havia ruas e as casas eram uma longe uma da outra. Segundo ele, depois que fizeram as ruas, a população da aldeia foi crescendo, de modo que “[...] muito pouca gente [aqui é] que sabe contar a história da nossa aldeia e [além do mais, há] muito conto diferente

¹⁷⁹ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. O depoente tem 88 anos de idade, nasceu nesta Aldeia, possui 10 filhos e nos faz um relato da Aldeia, desde “quando era pequeno”.

[...]”. Assim, além de apontar algumas mudanças referentes à disposição das casas na aldeia, ele também vem confirmar o fato de que houve a integração de outros grupos indígenas, ao se referir aos “contos diferentes”, muito embora “muito pouca gente sabe contar a história da nossa aldeia”. Além disso, tal depoimento vem reforçar a idéia de que os Terena, assim como sua família de origem conforme visto no capítulo anterior, continua mantendo o sistema de incorporação de elementos culturais de outros grupos; o que demonstra uma circularidade da cultura na sua dinâmica organização social.

Depois deste período, já por volta de 1920, as casas já se encontravam distribuídas em quadras devidamente alinhadas, ruas largas, gramadas e também com pés de manga distribuídas por toda parte; cuja peculiaridade ambiental permanece entre os Terena até os dias atuais, ou seja, 2005.

Já no final do século XX, segundo o depoimento as coisas mudaram, pois “[...] hoje, também os patrícios já tem uma casinha melhor, feita de tijolo, feita de telha, sei lá né, ter uma casinha melhor né, que antigamente não tinha”¹⁸⁰. Encontramos na Aldeia do Cachoeirinha, durante o nosso trabalho de campo, uma diversidade significativa na construção das casas. Algumas casas eram feitas de esteio de pau, tijolo de adôbe, conforme Foto 1, rebocado com barro, e cobertos com palha de bacuri; outras eram feitas com tijolos fabricados, rebocados com barros, esteios de pau, e cobertos com telhas também fabricadas; e já outras eram feitas de alvenaria seguindo o padrão de casa não indígena.

Verificando as causas destas mudanças, já na transição do século IX para o século XX, foi possível constatar, por meio de conversas informais, que os recursos naturais – sapé, pau-a-pique, espécie de terra vermelha própria para fazer o barro – de que necessitam para construir as casas não existe mais por esta região. Assim sendo, os Terena tiveram que readaptar a construção de suas casas de acordo com os recursos disponíveis; o que resultou

¹⁸⁰ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. A depoente tem 42 anos de idade e nasceu nesta Aldeia.

nas sucessivas substituições, ou seja, o sapé foi substituído por telhas fabricadas, o esteio de pau-a-pique foi substituído por saibro, e o tijolo de adôbe foi substituído por tijolo fabricado.

Foto 1: Produção de tijolo adôbe



Em suma, segundo as informações cedidas pelos moradores do Cachoeirinha durante o levantamento empírico e recompilados no transcorrer desta pesquisa as principais mudanças sofridas pela aldeia atingiram dois pontos distintos: o aspecto físico e a questão das lideranças, que ainda são identificadas com heróis mitológicos. Dentre os aspectos físicos, os dados mais recorrentes com relação às principais mudanças ocorridas na aldeia, as mais reiteradas nos depoimentos foram: a vinda de energia elétrica para a aldeia, pois antigamente só existia “lâmparina” e a substituição das casas de sapé por casas de alvenaria, o que representava uma certa “modernização”. Além disso, se antigamente, ainda no período chaquenho (século XVIII), os alimentos vinham da roça ou eram provenientes da caça e da pesca, atualmente, segundo depoimento de uma anciã da Aldeia do Cachoeirinha, “eles já não come mais Hihi, Poreo, Lapape, Ipu; Nupaé, Etaruma, que era alimento indígena Terena, agora, eles querem comer só verduras, macarronada, alimento do branco, só”¹⁸¹.

¹⁸¹ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. A depoente é viúva, mãe de quatro filhos, tem 80 anos de idade e nasceu nesta Aldeia.

A mudança de hábito alimentar é decorrente das condições naturais a que são submetidos estes grupos, e dos contatos sistemáticos com a cultura não indígena. Estando delimitados em reservas e cercados por fazendas vizinhas, a caça – que era um dos principais produtos de consumo – tornou-se inviável e, com o passar da metade do século XXI, foi extinta; a pesca, por estarem delimitados em áreas fechadas longe do alcance dos rios também tornou-se quase impossível, e por conseguinte, a substituição de outros produtos de fácil alcance como, por exemplo, os produtos industrializados.

Dada estas condições a forma de preparar os alimentos, acessíveis aos grupos, também foi alterada. No início do século XX, a maioria dos alimentos eram assados, não usavam sal, óleo e nem tempero, a caça era mais acessível, conforme pode ser constatado no relato de uma Terena da Aldeia:

[...] A nossa comida era abobra assado, mandioca assado, carne de caça assado, nós não comia com sal nem cebola, nós não comia comida cozida era só assada. O meu pai, meu finado pai, alcançou 100 anos ele não tinha um fio de cabelo branco e eu com 60 anos meus cabelos já está branco; a mãe do tio é uma senhora bem de idade avançada ainda não tem cabelo branco, é que eles se conservaram muito e porque eles não comiam comida temperada, como hoje estamos comendo com vários temperos. Hoje a gente come manteiga, cebola, salame que a gente nem sabe de que carne é feita, eu acho que é por isso que a gente pega tudo quanto é tipo de doença de hoje em dia. Agora os nosso antepassados não comia comidas temperado, a comida deles era jacaré assado na brasa. Depois de pronto é só comer. Assava largato, mussum, esses era os alimentos deles, o mussum era cozido só com sal. Comiam mandioca assada, agora tenho certeza que você não comeriam, dizia meu pai, comida que vocês gostam, agora macarronada, feijão, tomate, repolho. Antigamente esse não existiam. Alimentação antigamente era muito saudável, por isso que os velhos viviam muito tempo, e não tinham cabelo branco¹⁸².

No depoimento acima constatamos que a mudança do hábito alimentar alterou até a média de vida dos Terena, além de sua dinâmica interna, pois enquanto esperavam assar os alimentos, em volta da fogueira, muitas conversas surgiam, muitos ensinamentos eram repassados de pais para filhos, de avós para netos; enfim, de geração em geração a vida se renovava, se mantinha sempre acesa em volta do fogo. Atualmente, conforme já se acena o

¹⁸² Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. A depoente é viúva tem 60 anos de idade e nasceu nesta Aldeia.

depoimento, os alimentos são temperados, cozidos e industrializados, as fogueiras já não existem mais. Assim, não lhes restou outra opção a não ser o de ir alterando sucessivamente o seu hábito alimentar, bem como a sua dinâmica interna, mas também outros problemas de saúde como, por exemplo, a hipertensão, obesidade e a diabetes.

Em um outro depoimento, de um senhor da Aldeia, é possível verificar a mudança na dinâmica interna na organização social do grupo ocasionada pela alteração do hábito alimentar e nostalgia que ficou marcada pela saudade de um tempo, que segundo ele, já não volta mais:

[...] E hoje a fogueira não tem mais; de manhã tem lá criançada dorme até nove dez horas...oito horas, tá muito acomodado. Antigamente não, levantava perguntava hora que levantava de manhã, ao redor da fogueira ali, os avós, os pais aí passando ah...a história dos seus antepassados, costumes, tradição, vai passando. A fogueira acabou. É...tem mandioca assada ali na brasa, batata-doce, churrasco de carne de animal, tem charque, a rapadura ali, se alimentando e trocando...e bate papo. Vai passando de geração em geração¹⁸³.

Já mais adaptada ao meio urbano, temos a contribuição de uma outra anciã da Aldeia¹⁸⁴ que, relatando estas mudanças ocorridas na aldeia¹⁸⁵, lembrou que antigamente a vida era muito difícil: “era muito sofrimento, tinha que andar a pé até Miranda. Agora melhorou bastante porque já tem carro para nos levar para Miranda para nós podê vendê o que nós plantamo na roça”. Também no depoimento¹⁸⁶ de professora primária, foi mencionada a importância dessa mudança, acrescentando ainda que mais importante do que ter o caminhão para levar as mercadorias para vender em Miranda, era ter um ônibus para transportar as crianças para a escola.

¹⁸³ Depoimento concedido à pesquisadora deste estudo em 1998, na periferia de Campo Grande. O depoente nasceu na aldeia do Cachoeirinha, cursou Direito na PUC de São Paulo e fez pós-graduação em Ciências Políticas na CEUB, em Brasília.

¹⁸⁴ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. A depoente tem 60 anos de idade e nasceu nesta Aldeia.

¹⁸⁵ Se para a depoente, essas mudanças vêm ocorrendo desde os tempos de seus bisavós, demonstrando o seu conceito temporal não cronológico, mas inspirado nas suas relações de parentesco, conviria situar tais mudanças como se processando, principalmente, a partir do início do século XX, como se pode depreender de alguns registros etnográficos, conforme Oliveira, Altenfelder e outros.

¹⁸⁶ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. A depoente tem 45 anos de idade, nasceu nesta Aldeia e foi professora primária durante muitos anos.

Outro aspecto que também sofreu alteração na Aldeia diz respeito ao crescimento demográfico. A passagem de Cardoso de Oliveira pelo Cachoeirinha, em 1957, foi de considerável importância para o registro da história deste grupo, uma vez que, naquele período, fez um apanhado geral não só com relação a estes dados, como também à população dessa comunidade. Para consegui-los, o autor se baseou no censo Regional realizado pelo Serviço de Proteção aos Índios, que em 1919 apontava um número de 228 pessoas; em 1926, 436 indivíduos. Já em 1927, registravam-se 503, das quais 72 pessoas teriam vindo de fora; em 1937, a Aldeia do Cachoeirinha sofreu um acréscimo e passou a representar um total de 750 pessoas; em 1941, conforme os relatórios do SPI, permaneceu a mesma quantidade da população; em 1954, a Aldeia já havia alcançado 834 habitantes. Em 1957, pode-se verificar que, de uma população de 907 habitantes, 729 eram Terena, 16 Kinikinau e 9 Layana, sendo os demais considerados mestiços, vistos como consequência de uniões interétnicas e intertribais.

Se em 1957 a área do Cachoeirinha possuía uma população de 907, conforme afirma Cardoso de Oliveira, o fato de ela apresentar em 1997 um total de 1197, significa um aumento de 290 indivíduos. Podemos contrapor esta informação aos dados fornecidos pelo censo do IBGE de 1991 que, ao demonstrar a situação geral das áreas indígenas, apontou um total de 4.301 índios Terena espalhados por toda área de Miranda. Já em 2000, segundo o censo demográfico do IBGE, essa população passou a 5.938 indígenas, resultando assim, um crescimento significativo de mais de 300%.

Com relação ao que poderíamos chamar de explosão demográfica da população indígena no Mato Grosso do Sul, conviria sublinhar dois aspectos problemáticos: o primeiro diz respeito à confiabilidade dos dados quantitativos coletados ao longo dessas últimas cinco décadas; ou seja, os instrumentos metodológicos via de regra não davam conta da totalidade desta população, projetando dados aproximados ou para mais ou para menos. A propósito,

Jonh Monteiro ao chamar a atenção para esse fato, referindo-se aos Guaraní do período colonial, aponta para o cuidado que é necessário ter com os estudos que tratam do número de populações indígenas existente às vésperas do contato. Embora os estudiosos mais prudentes tenham reconhecido a importância de se considerar os fatores sócio-culturais na sua metodologia de análise populacional, incorporando os relatos de testemunhas oculares, os critérios ecológicos, e territoriais, assim como a relevância para as projeções estatísticas da densidade populacional obtida mais recentemente, “divergências metodológicas e erros primários na avaliação das fontes têm produzido resultados radicalmente diferentes”.¹⁸⁷

O outro aspecto problemático referente à demografia indígena é mais sutil; ou seja, diz respeito à assunção da identidade étnica por parte destas populações que só muito recentemente se afirmou, a ponto de esses indivíduos manifestarem-se como tais perante a sociedade envolvente, admitindo a sua condição étnica nos levantamentos censitários. É importante lembrar também que, em reforço a tal omissão, os censos demográficos que incluem o indígena como integrante da população brasileira são recentes, uma vez que, nos censos anteriores, o único traço distintivo restringia-se à cor, e não à etnia, com as opções branco, preto, pardo e amarelo. Assim, a opção pela condição indígena foi negada por décadas, manifestando-se de forma explosiva a partir da década de 1990, ao projetar índices de crescimento populacional até então reprimidos pela falta de oportunidade de manifestação censitária; e, mesmo que houvesse esta possibilidade, resistiria entre os indígenas o receio de se assumirem como tais, falseando os censos populacionais e reduzindo, pois, a sua confiabilidade. Feita as devidas ressalvas, com relação à população da área do Cachoeirinha, é necessário que se analise o desenvolvimento populacional e, por suposto, das próprias condições de vida e subsistência dos índios Terena desta área.

¹⁸⁷ MONTEIRO, John Manuel. Os Guaraní e a História do Brasil Meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 477.

Diante das mudanças apontadas, há um aspecto que, embora tenha ocorrido em contexto histórico diferente e com outros grupos Terena, tem chamado a atenção por haver uma certa repetição, ou seja, circularidade. Cardoso de Oliveira relatou que, por volta de 1920 os Terena estavam passando por um conflito de ordem interna dada as divergências políticas causadas pelo confronto de dois líderes locais. O resultado desta luta rendeu aos Terena uma série de acusações referentes a saques e assaltos a uma fazenda vizinha à aldeia (Fazenda Santana, de Zózimo Filho – hoje, Fazenda Petrópolis). Assim, os Terena de acusados, passaram a devedores, sendo-lhes automaticamente exigido, pelo coronel “Zózimo, o pagamento integral pelos ‘roubos’ cometidos... Compelidos a trabalhar de graça nas terras da Fazenda Santana”¹⁸⁸. Como não era possível mais expulsá-los do território, conforme ocorria no Chaco, acabaram submetendo-os ao trabalho escravo nas fazendas. Ora, como se pode perceber, a permanência de antigos costumes, adaptados a novas situações e, em outros embates, não se dá apenas pelas pautas da legalidade; o processo de inserção, readaptação e ressignificação segue o seu curso, independente dos desafios apresentarem outros contornos sociais, ou mesmo éticos.

Desta forma, retomando sua trajetória histórica e recorrendo à memória tribal, podemos ter acesso às informações, por meio do depoimento¹⁸⁹ a saga dos Terena ao saírem em do Chaco em direção ao território brasileiro. E com a chegada, nesta região, por volta do século XIX, de que forma eles continuaram lutando em defesa de seu espaço.

[...] L - Esse Curuato já vem, vem de lá do Chaco para cá, inclusive, quem foi buscar esse índio lá foram três índios, ele era chefe de tribo, ele era... como fala... cacique, cacique ele era pajé do índio, quer dizer, ele sabia onde estavam os índios, sem estar no meio dos índios, ele é,... previsão, pelo espírito. [...] Atravessando o rio a nado, de lá para cá até que chegaram aqui nesta região do sul, Centro-Oeste, era tempo de luto onde acamparam, os índios ficavam onde tinha muita caça, os índios acamparam ali onde tinha conforto, então ele acampava para viver. [...]

¹⁸⁸ OLIVEIRA, R. C., op. cit., 1960, p. 74-75.

¹⁸⁹ Depoimento concedido ao senhor Lucídio Polidório, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1991. O depoente era tio do senhor Lucídio, conforme já foi mencionado, foi secretário do finado Timóteo, participou da Revolução de 1932, trabalhou com o antropólogo Cardoso de Oliveira em seus estudos, na década de 1950, e trabalhou fora, em Miranda; assim, antes de falecer, concedeu este depoimento para seu sobrinho.

Conforme é possível depreender do depoimento acima, os Terena descontentes com esta situação, abandonaram, em um grande número de famílias, a aldeia e foram procurar refúgio em outros locais distintos, não fugindo, portanto, de sua dinâmica de ordem interna. Assim, um grupo seguiu para a Aldeia do Bananal, e outro em direção à Serra de Maracaju. Os grupos que saíram não retornaram para a Aldeia do Cachoeirinha. No entanto, com sua saída, houve um favorecimento espacial para a integração de outros grupos, que vieram da área de Lalima, fazenda Salobra e Rio Miranda¹⁹⁰.

Além destes aspectos, há outros, de natureza social que apontam também para as alterações ocorridas na dinâmica social interna dos moradores da Aldeia do Cachoeirinha, conforme observação feita por um morador da Aldeia¹⁹¹, que lamenta a falta de conduta dos jovens: “[...] porque hoje em dia, esse rapaz não respeita mais... não respeita mais pessoa [...]”. Ele acrescenta ainda que estranhou muito a aldeia do tempo em que ele era mais jovem, por volta de 1930, para este de agora, 1998, dizendo o seguinte: “É... fiquei admirado porque ninguém trabalha mais na roça né, hoje em dia... Hoje em dia é [só] diversão, né?. Ala! Hoje é quinta-feira [e aquele rapaz] tá divertindo a turma. Hoje ninguém lembra mais trabalhar [...]”. Ele acrescentou também que, quando era mais jovem, trabalhava até aos sábados, mas atualmente, segundo ele, se “[...] você convida um rapaz aí - ôh! Fulano você me ajuda lá na minha roça [...]? Eu te pago. Ninguém quer, não ajuda não. Aqui tá muito diferente”.

Conviria observar que tal atitude não deve ser generalizada, embora seja significativa, pois há jovens que ainda trabalham nas lavouras plantando alimentos para comercialização e subsistência do grupo. Entretanto, as condições para plantio têm sido prejudicado, seja pela falta de tratamento técnico especializado para a sua recuperação, seja pela mudança climática que tem alterado significativamente a dinâmica do plantio, ou ainda, pela desproporção: tecnológica, produtiva, qualitativa e de preço; tais condições tem

¹⁹⁰ OLIVEIRA, R. C., op. cit., 1960, p. 74-75.

¹⁹¹ Este morador, nascido na Aldeia do Cachoeirinha, tem 70 anos de idade, nos concedeu esta entrevista, no ano de 1998.

desestimulado, principalmente, os mais jovens, a continuarem investindo. Afinal, para sobreviverem precisam ter acesso a outros recursos, como educação, saúde, transporte, que com a venda destes produtos não é suficiente para suprir suas necessidades. Desta forma, os jovens saído das Aldeias em busca de trabalho, nas cidades próximas, bem como nas destilarias de álcool no Estado, para continuarem sobrevivendo, conforme se verá mais adiante.

A par da indignação com as mudanças provocadas nas relações de trabalho, o depoente deixa entrever que terra e trabalho são termos indissociáveis e, quando apartados, constituem-se no foco das tensões da Aldeia, exemplo da deterioração dos valores ancestrais e, por suposto, da própria identidade do índio. Muito embora deva ser relativizada esta visão apocalíptica, sempre reiterada pelos anciãos da Aldeia – que, diga-se de passagem, não coonestariam o processo de ressignificação e adaptação e, portanto, de preservação identitária em meio às interações com a sociedade envolvente, não indígena – é oportuna a observação de José de Souza Martins, para quem “a deterioração da identidade do índio é condição para destruí-lo como etnia, como grupo tribal com história, cultura, língua e futuro até certo ponto particulares”¹⁹².

Deste modo, é possível observar, ainda, na fala do depoente, que a falta de iniciativa e de interesse desses jovens para o trabalho, aliado à falta de solidariedade, deixa transparecer um desapontamento, desencadeando, assim, um sentimento de perda de valores comunitários, em relação aos tempos passados. Segundo ele, naquele tempo, as pessoas trabalhavam mais, e nem por isso se distanciavam umas das outras: tudo acabava sendo resolvido com uma certa união. Esta palavra, união, foi bastante proferida em muitos outros relatos, ficando quase sempre em evidência sua associação às lideranças.

¹⁹² MARTINS, op. cit., 1980, p. 155.

A princípio, a finalidade de se fazer um levantamento das lideranças visava, sobretudo, deixar registrado um histórico dos principais líderes do Cachoeirinha que contribuíram para a história deste povo, desde o período de criação da aldeia até os dias atuais. O que para nós era considerado uma tarefa simples, para eles não era visto da mesma maneira, pois se tratava não só de uma questão histórica, mas de vida. A história deles é, com relação às principais mudanças que ocorreram na aldeia, marcada pela trajetória de vida de seus antepassados, os quais também eram, muitas vezes, identificados com seus ancestrais míticos. Assim, esses heróis podiam ser simbolicamente representados pela forma de atuação das lideranças; afinal, seus líderes constituem-se em emblemas da vontade da aldeia; mais que isso, constituem-se na expressão manifesta de seus liderados, ou seja, sua voz, que é autorizada por ser a materialização do consenso tribal e portadora de sua memória histórica.

Por esta perspectiva, a representação simbólica desses heróis através da ação concreta das lideranças nada mais é do que uma categoria cultural,¹⁹³ que foi submetida a riscos empíricos e que, de alguma maneira, sofreu uma modificação em sua forma de agir. Embora não tenha sido aceita por alguns membros do grupo, essa modificação não deixa de existir.

Deste modo, constatamos que é difícil, principalmente para os mais velhos da aldeia, aceitar a idéia de que as lideranças atuais não ajam da mesma forma que as lideranças passadas, visto que dentro da cosmovisão indígena, o universo mítico – a que o conceito de liderança está vinculado – não é questionável e, muito menos, mutável. Neste sentido, apoiamo-nos na posição de Pierre Vernant para dizer que “o mito trazia respostas sem jamais formular explicitamente os problemas”¹⁹⁴.

Do mesmo modo que a reatualização do mito se torna inevitável, por se tratar de uma cultura dinâmica, a utilização do processo da memória também é imprescindível, uma vez que

¹⁹³ Entende-se por categoria cultural a mesma usada por Sahlins para determinar as especificidades de cada povo, manifestadas nas suas interações sociais cotidianas..

¹⁹⁴ VERNANT, 1973, p. 181.

se trata de grupos com tradição oral. Assim, seguindo a idéia de Le Goff, “o processo de memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura destes vestígios”¹⁹⁵.

Com isto, observa-se, porém, que as modificações foram inevitáveis, pois, atualmente, nem a forma de atuação e nem o processo de escolha das lideranças correspondem à mesma apresentada pelos seus antecessores. As lideranças passadas, que eram escolhidas para cargos vitalícios, salvo raras exceções, passaram a ser selecionadas de acordo com a influência política de sua família, ficando no cargo por um período de quatro anos período por influência da Funai. A forma de atuação das lideranças passadas era baseada em um sistema coletivo de ajuda mútua, em que o capitão coordenava toda a iniciativa de trabalho.

Nesse sentido, também se observa que estas lideranças possuem um papel importante não só no desenvolvimento cultural destes grupos, como também na organização social da aldeia, sendo vistos, principalmente por seus patrícios, como peças-chave para a manutenção desta ordem. Com isto, embora limitadamente, conseguimos levantar informações a respeito destas lideranças, inclusive no que se refere aos nomes de alguns dos principais caciques que passaram pela Aldeia do Cachoeirinha. Estes dados podem ser conferidos através dos depoimentos fornecidos por eles e aqui expostos.

Antes de apresentarmos esses depoimentos, queremos fazer uma observação com relação à figura do “capitão”. Segundo Cardoso de Oliveira, quando as reservas Terena sofreram um esvaziamento, por volta de 1910, da autoridade tribal, em decorrência da implementação do S.P.I, as conseqüências foram desastrosas, visto que houve uma alteração das linhas da ação política. O que antes era centrado na mão das autoridades tribais, passou a ser representado pelo *Encarregado de Posto*, ocasionando, assim, grandes conflitos nas áreas

¹⁹⁵ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1992, p. 424.

(Oliveira, 1968, p. 110). Como exemplo disto, podemos citar o depoimento fornecido por um índio Terena¹⁹⁶ da Aldeia do Cachoeirinha, em que ele relata uma das causas deste choque.

[...] A - Quando foi cacique da área, começou o encarregado, o inspetor antigamente começou a comercializar matéria-prima da área tirou... o que se conhece por acha [madeira, lenha], que é casca de angico. Então vieram aqui na 15 de Novembro, aqui em Campo Grande, ali era posto, ali era posto do SPI, escritório do SPI. Vieram de Miranda para cá... mas antes deles virem para Campo Grande, eu fui falar com o encarregado e o José (Mongenotti) [conversa em Língua indígena] que era o inspetor... então não queria respeitar ele, mandou ele fazer faxina, uma semana que o capitão Timóteo fez faxina, uma semana!... Roçando num pasto com chuva caindo... ele agüentou tudo isso aí... Depois que terminou o tempo de trabalho dele, aí reuniu a turma dele. Se reuniram e falaram para ele, de fugir à noite para vim para cá, para Campo Grande e fugiram. (..) Então eles vieram aqui e falaram com o coronel, aí o coronel mandou ele ficar mais uma semana aqui em Campo Grande para poder... mandou ele... você esperar porque o inspetor tinha saído de lá. Eles mandaram embora imediatamente o inspetor, não podia fazer isso, é contra a lei... de comprar as coisas e vender da aldeia.

Conviria observar no depoimento que, embora os conflitos ocorressem, o tempo do capitão Timóteo foi marcado não por esta passividade e obediência aparente, mas por luta e resistência; o que se pode verificar mais adiante do texto. Tal atitude demonstra, historicamente, que a obediência para os Terena também tem um sentido de resistência, ou seja, esperam pacientemente por uma oportunidade de reverter a situação em seu próprio favor, principalmente no que diz respeito aos aspectos políticos, econômicos, social e cultural. Desta forma, em se tratando de questões culturais, esses relatos consubstanciam a história Terena, demonstrando não só a importância que eles dão para a memória de seu povo, como também a certeza de que só podiam construí-la por meio da iniciativa dos mais jovens, resgatando a experiência de vida das lideranças e pessoas mais velhas da aldeia. É certo, de acordo com Le Goff que os chamados fenômenos da memória não são mais que “os resultados de sistemas dinâmicos de organização e apenas existem na medida em que a organização os mantém ou reconstitui”¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Depoimento concedido ao senhor Lucídio Polidório, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1991. O depoente era tio do senhor Lucídio, conforme já foi mencionado, foi secretário do finado Timóteo. Assim, antes de falecer, concedeu este depoimento para seu sobrinho.

¹⁹⁷ LE GOFF, op. cit., 1992, p. 424.

Neste sentido, ainda é possível observar, seguindo as idéias de Cardoso de Oliveira, que o sistema adotado pelo S.P.I na administração das Reservas difere muito pouco dos “regimes autoritários implantados nas grandes fazendas do interior do País”, em que eram representados pelo poder do patrão, que, apoiando-se em uma força policial, organizava e mantinha este sistema. Comparando ambos os posicionamentos, nota-se que a estrutura é basicamente a mesma¹⁹⁸.

Vendo então, que a Funai não abriria mão desse sistema, os Terena resolveram lutar contra ele, adotando, assim, uma saída estratégica, isto é, aceitariam o Encarregado indicado pela Funai, se este fosse aceito pelo grupo. Assim, o “capitão Timóteo”, já na década de 1950, teria sido o último líder Terena, autêntico – bem aceito por toda comunidade –, instituído pelo Serviço de Proteção aos Índios.

Foto 2: Capitão Timóteo



¹⁹⁸ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 112.

De acordo com um depoente¹⁹⁹, o primeiro capitão da aldeia do Cachoeirinha se chamava “Ococó o nome dele [em português] era Benedito Polidório”. Já o segundo cacique, era conhecido como Vitorino, nomeado em decorrência da invasão da aldeia por parte dos fazendeiros. Nesta invasão, seus patrícios tiveram que se mudar para Guia Lopez, perto de Aquidauana. Então, diante dessa situação, não lhe restava outra opção a não ser se deslocar para a Delegacia de Miranda, a fim de buscar ajuda e informar-se sobre o que poderiam fazer para retornarem à área. Depois do ocorrido, os índios reuniram-se na aldeia e acabaram nomeando-o cacique. Segundo o informante, este capitão Vitorino ficou, ainda, por um bom tempo como cacique do Cachoeirinha.

Assim sendo, ainda para este informante do Cachoeirinha, o terceiro capitão foi o capitão Timóteo. Ele acrescentou ainda que:

[...] depois do capitão Timóteo veio Ciriaco, aí [depois] do Ciriaco veio o cacique Faustino; depois ficou Dionísio; depois de Dionísio vem Alívio, aí depois do Alívio veio...Mário Pedro, depois de Mário Pedro veio João Aniseto, do João Aniseto veio Argemiro, aí depois do Argemiro veio... Sabino Albuquerque, agora, depois do Sabino Albuquerque entra o irmão dele Ezídio Albuquerque²⁰⁰.

Já para outro depoente²⁰¹, na ocasião em que se mudou para o Cachoeirinha, em 1930, quem estava na liderança da Aldeia se “[...] chamava Vitorino Pereira da Silva é..., mas não assistimo o trabalho dele, ele é meu sogro é..., agora, trabalhei muito com Zé Timóteo [...]”. Para o informante, quem mais trabalhou em prol da Aldeia do Cachoeirinha foram o Capitão Timóteo e o Capitão Vitorino. Ele acrescentou, ainda, que, depois do capitão Timóteo, quem assumiu a liderança da Aldeia do Cachoeirinha foi Lino de Oliveira. Convém sublinhar que no depoimento acima apontado não foi mencionada essa última liderança. Entretanto, é possível notar que a utilização da metodologia da história oral entre as

¹⁹⁹ Depoimento concedido ao senhor Lucídio Polidório, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1991. O depoente era tio do senhor Lucídio, conforme já foi mencionado, foi secretário do finado Timóteo. Assim, antes de falecer, concedeu este depoimento para seu sobrinho.

²⁰⁰ Depoimento do Senhor Olímpio Marques, 1991.

²⁰¹ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. O depoente tem 88 anos de idade, nasceu nesta Aldeia, possui 10 filhos e nos faz um relato da Aldeia, desde “quando era pequeno”.

sociedades sem escrita faz com que, muitas vezes, as informações sejam complementadas em diferentes depoimentos. Seja como for, não seria forçado dizer o quanto a genealogia do cacicato está presente nas memórias individuais, constituindo-se em verdadeiras sagas tribais e projeção coletiva do sentimento de heroísmo e resistência da aldeia.

Tomando por base a informação de uma depoente²⁰² de dona Zeferina, é provável que Lino de Oliveira tenha assumido por um bom tempo a liderança da aldeia, uma vez que fica clara sua preferência pela sua liderança na Aldeia, junto com a do Capitão Timóteo. Já sobre o trabalho do capitão Timóteo, ela acrescentou ainda que o “Capitão Timóteo visitava as famílias e comunicava sobre mutirão, fazia reunião em geral. Ele ia de casa em casa avisar. Trabalho bonito [...]”. De todos estes caciques citados, o nome mais recorrente em quase todos os depoimentos tomados é, portanto, o do Capitão Timóteo, seja pela sua autoridade incontestável, seja pelas grandes realizações. Deste modo, pode-se dizer que ele foi considerado, pela maioria, como um exemplo de liderança, isto é, como um dos melhores caciques que a Aldeia do Cachoeirinha já teve. Nesta atuação, o Capitão Timóteo servia apenas de porta-voz do grupo de modo que ele não falava por si, mas em nome de toda tribo, como seria de se esperar de qualquer cacique. O ponto de vista da liderança é incontestável uma vez que ela expressa o ponto de vista da sociedade como um todo, condição indispensável para assunção do poder tribal.

Quando solicitamos a filha²⁰³ do Capitão Timóteo para relatar um pouco da história de luta de seu pai, ela ficou muito emocionada. A princípio, relutou em gravar o depoimento, mas quando percebeu que seria importante deixar registrado para a comunidade resolveu contribuir, misturando as palavras abafadas com um choro emocionado:

[...] Eu não gosto de lembrar e comentar sobre o meu passado. Porque o passado do meu pai foi de muita luta, meu pai foi o único capitão que

²⁰² Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1999. Na ocasião da entrevista tinha 66 anos de idade. Nasceu nesta Aldeia, era viúva e possuía apenas 2 filhos.

²⁰³ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1999. Na ocasião da entrevista tinha 78 anos de idade. Nasceu nesta Aldeia, era viúva e possuía apenas 1 filha.

trabalhou para benefício da nossa aldeia. Ele foi o único a se preocupar pela nossa limpeza, da divisa das nossas terras. Ele foi o único que defendeu a não derrubada das árvores, que o encarregado Américo iria vender para os madeireiros. Ele chegou a ser preso por ter tentado vender, inclusive meu pai ficou preso por dois dias por ter defendido as madeiras da nossa área. Meu pai sempre dizia que não trabalhava por dinheiro para defender o povo. Para poder alcançar seu objetivo, meu pai foi até ao Rio de Janeiro à procura de ajuda. Foi a cavalo. Meu pai foi o único que viajou para longe para procurar ajuda para seu povo. Meu pai era um daqueles que fazia o que queria. Ele não mandava, pegava o cavalo e andava na divisa olhando se está tudo em ordem. Ele se tem alguma coisa para se fazer, às vezes ia andando a pé mesmo. Ele não precisava de carro igual a esses capitães de hoje, se não tem carro e dinheiro não resolvia nada. Meu pai não tinha luxo, não tinha sapato. Chuva para meu pai não era nada, ele ia sempre na chuva resolver seus problemas. Ele não falava “vamos resolver amanhã”. Meu pai era decidido. Ele não conhecia descanso. Ele sempre ia pra Miranda a pé e voltava. E hoje mudou muito na aldeia, cada uma das famílias pode fazer o que bem quiser. Hoje ninguém manda e ninguém dá ordem, pode derrubar as madeiras podem vender o tanto que quiser. O capitão não liga mais pra ninguém, meu pai não permitia o branco morando na aldeia sem apoio; era de índio casado com branca que tinha direito de morar na Reserva. Agora já tem muitos brancos que moram aqui na aldeia, isto ninguém vê.

Neste depoimento, fica evidente o compromisso que uma liderança respeitada deveria assumir, na defesa da aldeia, seja em atitudes destemidas, enfrentando os invasores de suas terras, seja no exemplo de abnegação e sacrifício. Além disso, a iniciativa do Capitão em proteger a aldeia dos casamentos interétnicos, também demonstra um valor de preservação e proteção da Aldeia que, lamentavelmente para a filha do Capitão, não se verifica mais entre as lideranças atuais, ou seja, lideranças da década de 1990.

Conviria observar, ainda, a respeito da forma de atuação deste cacique, é importante fazer algumas observações. Ele trabalhava com a comunidade e para a comunidade, ou seja, sempre que se dispunha a realizar um trabalho, como, por exemplo, limpar a divisa, construir cerca e levantar postes, solicitava a ajuda de todos, realizando, assim, um trabalho coletivo. A memória e a riqueza do depoimento ora registrado, fica como herança ao povo Terena, pois a filha deste Capitão faleceu no Cachoeirinha no final do ano passado, isto é, em 2004.

Trabalhar para a comunidade significava atuar na defesa dos seus direitos, como um todo. Exemplo disto, é o caso descrito por um outro depoente²⁰⁴, que afirmou ter presenciado, na época, a prisão do capitão Timóteo, por ter defendido as derrubadas das árvores da aldeia. A conservação da mata, além de impedir a venda da madeira, também ajudava a preservar o ambiente natural. Ele ainda acrescentou, referindo-se aos tempos atuais, década de 1990, que: “hoje ao meu ver esses capitão atual já não trabalha como trabalhava o capitão do passado. O capitão não reúne as pessoas num só discurso, não aconselha os jovens a se comportar numa brincadeira na aldeia”. Deste modo, o que se pode observar, por meio de seu relato, é que houve uma mudança na forma de utilização do poder político, na aldeia.

Depreende-se dos relatos, portanto, que o poder, no período do Chaco, repousava no corpo social, ou seja, estava diluído na sociedade. Com o passar do tempo, já na metade do século XIX, esta concepção de poder foi sendo redimensionada, ou seja, o poder acabou sendo destituído do corpo social e centrando-se, portanto, na figura de uma pessoa – liderança; fato que permanece até os dias atuais, em 1998, na Aldeia do Cachoeirinha. Apoiando na posição de Pierre Clastres é possível dizer que se a liderança carece de poder é porque a sociedade não aceita que este poder seja separado do ser social; o princípio da divisão reconhecida pela sociedade restringe-se apenas entre os que mandam e os que obedecem. Nesta perspectiva, a representatividade social da chefatura é o de “falar em nome da sociedade”, ou seja, funciona como uma espécie de porta voz da comunidade²⁰⁵. Função, aliás, que o capitão Timotéo soube muito bem desempenhar.

De modo geral, portanto, pudemos perceber, por meio destes testemunhos vivos sobre a história da aldeia do Cachoeirinha, que o sentimento saudosista é causado por uma mudança de comportamento com relação à política de atuação das lideranças, que substituíram a forma de atuação coletiva por outra mais individualizada, alterando e

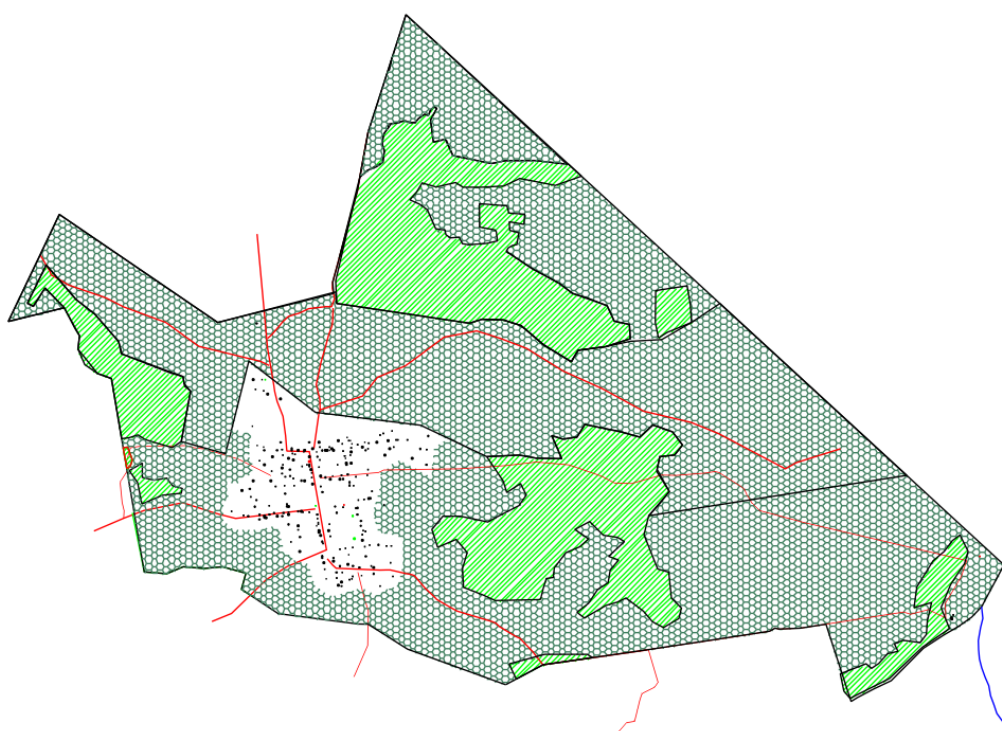
²⁰⁴ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. Na ocasião da entrevista ele tinha 65 anos de idade. Nasceu nesta Aldeia e possuía 10 filhos.

²⁰⁵ CLASTRES, 1987, p. 202.

ressignificando suas pautas culturais historicamente societárias. Não há como precisar se essa mudança foi causada pelo aumento da população, que, de certa forma, dificultou a comunicação, ou pela absorção de elementos culturais e outros grupos étnicos. Como exemplo disto, podemos citar a incorporação pelas comunidades Terena de um novo sistema de organização política, consubstanciado nas associações indígenas, configura de caráter jurídico e institucional, e que tem alterado sensivelmente a ordem política interna das aldeias, conforme se verá mais adiante.

ALDEIA CACHOEIRINHA

MUNICÍPIO: MIRANDA - MS



CONVENÇÕES

•	RESIDÊNCIAS
—	PERÍMETRO
	CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
—	ESTRADA VICINAL
	MATA (940.3705 ha)
	ÁREA CULTIVADA (314.1371 ha)
(Obs. Área da sede = 114.8635 ha)	

Fonte: Programa Pantanal - Componente Especial Indígena

1.2 ALDEIA DO CACHOEIRINHA: O TRABALHO COMO FATOR DE INSERÇÃO SÓCIO-CULTURAL

Acompanhando a trajetória histórica dos Terena, no território brasileiro – século XIX a XXI – e analisando os depoimentos, constatamos que na dinâmica do processo de expansão vivido pelos Terena tanto na aldeia quanto na cidade, o trabalho assume basicamente três funções sociais. Na primeira, ele fornece a subsistência que garante a sobrevivência. Na segunda, seguindo o processo de expansão, ele é tido como a principal estratégia impulsionadora de deslocamento. E, na última, o trabalho exerce o papel de auxiliar no processo de inserção junto à sociedade brasileira, isto é, no meio urbano. No entanto, há disposição quanto à forma de exercer estas funções, porque as atividades diferem conforme a especificidade do local. Na aldeia, predomina uma determinada atividade, enquanto, no centro urbano, prevalecem outras, conforme se verá adiante. Assim, para nos inteirmos dessas diferenças, nos valermos da disposição dos dados, que permitirá a visualização destas funções.

Na área indígena do Cachoeirinha, na década de 1950, Cardoso de Oliveira constatou que a participação dos Terena no mercado trabalho, enquanto fornecedor de mão-de-obra, não se limitava apenas nas três modalidades predominantemente regionais: o extrativismo, a agricultura e a pecuária. Entretanto, verificou que as percentagens mais significativas se distribuíam em duas outras categorias: a dos que trabalhavam exclusivamente fora da Reserva, ou seja, da área do Cachoeirinha -nas fazendas e sítios vizinhos, que correspondem a 46%-, e a dos que, possuindo lavouras próprias, compensavam sua *deficiente* produção pelo trabalho fora da Reserva, o que representava 37%. Assim, pode-se constatar ainda, segundo o autor, que 80% dos Terena da Reserva eram dependentes do mercado de trabalho externo²⁰⁶. Conviria observar

²⁰⁶ OLIVEIRA, R. C., op. cit., 1968, p. 57.

que neste intervalo de tempo – década de 1950 a 1990 – os registros referentes às condições de trabalho dos índios Terena nas Aldeias são muito escassos.

Já na Aldeia do Cachoeirinha, na década de 1990, esta realidade foi sendo sucessivamente alterada. A distribuição das funções no trabalho, embora bem definidas, não seguia uma ordem rigorosa. Para as mulheres, cabia a responsabilidade de cuidar dos afazeres domésticos, dos filhos e da venda de produtos plantados na lavoura. Algumas delas confeccionavam a cerâmica e ajudavam os maridos no trabalho da lavoura. Já para os homens, cabia o dever de cuidar da lavoura e de garantir a produção de alimentos, incumbências herdadas de sua família de origem e que também remontam o período chaquenho, século XVIII. Apenas alguns deles ajudam na comercialização dos alimentos, mas, geralmente isso fica mesmo sob a responsabilidade das mulheres. Se para os homens que trabalham na lavoura, a situação não é fácil, tendo em vista a falta de recursos, o que dizer daqueles que prestam serviço em destilarias, que além de ganharem pouco ainda ficam longe de seus familiares, tornando tudo mais difícil?

Na Aldeia do Cachoeirinha as opções de trabalho são mínimas. As principais atividades giram sempre em torno da lavoura ou da cerâmica, salvo algumas exceções, quando prestam serviços em destilarias. Assim, das 25 famílias entrevistadas na Aldeia, entre os períodos de 1997 a 2000, podemos dizer que 48% trabalham somente na lavoura; 36% exercem a atividade na lavoura e cerâmica; 8% só confeccionam cerâmicas e, apenas, 4% prestam serviço nas destilarias. Já nas fazendas, não houve nenhum caso de membros destas famílias prestando serviço. Do período em que os dados foram coletados até 2005, houve um aumento significativo, cerca de aproximadamente 300 trabalhadores indígenas Terena prestando serviços em destilarias.

Da década de 1950, ao presente momento – 2005, esta realidade econômica muito pouco se alterou, pois ainda é possível verificar as duas situações distintas, mas inter-

recorrentes, já apontadas por Cardoso de Oliveira: a do trabalho realizado dentro da Aldeia e a do trabalho realizado fora da Aldeia. Com relação ao trabalho realizado dentro da Aldeia podemos dizer que tal opção de escolha está diretamente ligada às concepções tradicionais de trabalho utilizados pelos Terena, ao longo de sua trajetória histórica. Assim, o trabalho restringe-se à produção da lavoura e à confecção de cerâmica.

Com relação à questão específica da área do Cachoeirinha, podemos dizer que quase todas as famílias que estão na aldeia possuem lavouras, aspecto determinante e intrínseco à cultura Terena, e que remonta às suas tradições ancestrais; a única diferença é que neste passado imemorial, conforme já foi mencionado, a lavoura era coletiva, só se dividindo por núcleos familiares. A partir do início do século XX, com a demarcação das áreas, essa realidade foi sendo sucessivamente alterada, pois de coletiva passou a ser restrita aos núcleos familiares.

A distribuição dessas lavouras, que ocorre a partir da metade do século XX, depende da localização das famílias. Por exemplo, quem mora no centro da aldeia, no Cachoeirinha propriamente dito, possui as lavouras mais afastadas, a cerca de dois quilômetros aproximadamente. Já quem mora nos locais mais afastados do centro, como na Aldeia Morrinho, Babaçu, Argola, Capão e Lagoinha, possui lavouras que se encontram, geralmente, nos fundos da própria residência.

As lavouras da área do Cachoeirinha não possuem um sistema próprio de irrigação, a não ser o sistema natural, que eles chamam de *sereno*. O solo é bastante explorado e não há nenhum trabalho específico de recuperação. O uso do maquinário fica restrito àqueles que possuem dinheiro disponível para manutenção de óleo, ou seja, o trabalho é feito à base da enxada. Apesar de os recursos serem escassos, a disposição dos Terena para o trabalho se mantém, o que torna ainda mais admirável a luta pela própria sobrevivência, visto que a

produção conta com uma única aliada que é “a Providência Divina”, ou, como preferir, com a ajuda de seus ancestrais míticos.

Os principais produtos plantados nas lavouras e que são produzidos durante todo ano, pois não precisam de um período específico de entressafra, são: mandioca, feijão miúdo, feijão, batata-doce, abóbora, moranga e limão. Já os demais como quiabo, milho, maxixe e arroz, precisam de um período para plantio, por isso, não são produzidos o ano todo. Há outros produtos, porém, que são apontados por eles como muito pouco cultivados, são eles: a banana, o abacaxi, a laranja e a cana-de-açúcar. A manga é nativa, logo não precisa ser plantada. No entanto, eles só podem contar com o seu fruto para comercialização uma vez ao ano.

Há dois centros de comercialização destes produtos. O principal pólo pertence à cidade de Campo Grande e, o segundo, à cidade de Miranda. Embora a distância entre Campo Grande e a aldeia seja maior, comparada àquela entre a aldeia e Miranda, 28% das famílias entrevistadas preferem vender os seus produtos em Campo Grande. A justificativa desta preferência apontada com maior incidência reside no fato de que em Miranda os compradores pagavam muito pouco pelo produto.

Segundo informações obtidas, quando a mercadoria era vendida em Miranda, na maioria das vezes, só queriam pagar por ela o valor de R\$ 0,50 por quilo, litro ou dúzia. Em alguns casos, em virtude da necessidade, não lhes restava, pelo menos para 24% deles, outra saída a não ser comercializar em Miranda, onde acabavam adotando o sistema de trocas, permutando suas mercadorias por outras como, por exemplo, sal, óleo, macarrão e outros.

Por vezes, cerca de 24%, preferiam comercializar nos dois lugares, pois, segundo eles, tanto em um como no outro tinham que pagar para transportar as mercadorias. O valor da passagem entre um local e outro diferia. Para Campo Grande era mais caro que para Miranda, devido à distância. Em Miranda, os produtos eram vendidos nas ruas. Eles saíam da

aldeia às seis da manhã e voltavam ao meio-dia. Quando o movimento era fraco, voltavam para a aldeia à tarde, tendo vendido a mercadoria ou não. Havia também cerca de 4% desta população que preferiam ou levar os seus produtos para vender na cidade ou ficar na aldeia mesmo, esperando comprador.

Além disso, cerca de 8% não comercializavam nestes centros, preferindo aguardar os compradores na própria aldeia. Algumas destas famílias, com receio de não vir comprador, acabavam vendendo suas mercadorias para os próprios patrícios da aldeia, que as levavam à cidade para revender. Entre essas famílias, encontramos um casal com idade avançada, ele com 88 e ela, mais ou menos, com 80, que não comercializava mais os seus produtos, mas plantava apenas para o consumo. A rotina do casal permanecia a mesma que a dos casais mais jovens. O senhor se levantava antes das seis horas para ir trabalhar na lavoura e a sua esposa divide o seu tempo ora cuidando dos afazeres domésticos, ora confeccionando cerâmica e também ajudando seu marido na lavoura.

Tanto a situação daqueles que plantam só para o consumo, como dos que plantam para comercializar é marcada por muita luta. As pessoas que saem, principalmente para Campo Grande, precisam fazer um esforço ainda maior, visto que a situação lá é mais difícil. Primeiro, pelo longo período de permanência na cidade e, depois, pela falta de comodidade com relação à hospedagem. Segundo informações cedidas, quando estas pessoas vão para Campo Grande, na maioria das vezes, ficam hospedadas próximo ao Mercado Municipal, conhecido como Mercadão. No entanto, os Terena utilizam-se dele para vender os seus produtos usando-o como uma espécie de abrigo, onde comercializam durante duas ou três semanas. O banheiro é coletivo, mas, segundo eles, bem “limpinho”. Pagam dois reais por semana, para ficarem hospedados lá. A alimentação não é fornecida, ficando por conta de cada um.

Foto 3: Mercado



Para confirmar estas informações, achamos por bem transcrever uma parte de um dos depoimentos, no sentido de sermos mais fiéis aos dados já expostos. Ao apresentar esse depoimento, optamos por não identificar a informante, no sentido de preservá-la. Ela diz o seguinte:

[...] Hun-hun! vendo na feira mesmo, a cerâmica. Eu fico lá mesmo porque eu não vou com a cerâmica vender na rua. Não dá para ir para rua pra vender, fico lá na feira do mercado. Lá também eu vendo caju, semente de sucupira, palmito²⁰⁷.

Com esse testemunho, pode-se demonstrar a situação de luta enfrentada, não só por ela, mas também por outros Terena, que se deslocam de outras aldeias para venderem os seus produtos em Campo Grande. Submetem-se a essas condições provavelmente os que precisam e dependem deste local para comercializar. São poucos os que ficam hospedados na casa de familiares, pois ocorre um aumento considerável das despesas. Segundo informações, o ônibus que pagam para trazer as suas mercadorias sai direto da aldeia indo direto para o Mercado

²⁰⁷ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. O depoente tem 40 anos de idade. Nasceu nesta Aldeia e possui 04 filhos.

Municipal. Se forem se deslocar do Mercado para a residência de seus familiares, terão de pagar uma nova condução, sendo que esta, muitas vezes, não comporta a quantidade de material a ser transportado.

Nota-se, porém, que toda luta Terena gira em torno do trabalho e este, não prescinde da terra que é o que realmente lhes garante a sobrevivência. Entretanto, todo trabalho realizado na aldeia, por mais utilitário que seja, está sempre associado aos seus antepassados, que ainda os auxiliam na forma de se organizarem social e culturalmente, estendendo à terra a sua dimensão mítica. Para transmitir a cultura, os Terena não utilizam os mesmos processos nem as mesmas formalidades existentes na cultura não indígena. Para eles, essa transmissão pode ocorrer tanto por via oral, como por meio da imitação dos costumes. Assim sendo, vamos nos valer do depoimento de uma outra depoente para demonstrar como isto se processa. Neste depoimento, ela relata como aprendeu a fazer cerâmica, dizendo:

[...] Quando eu fazia cerâmica eu não me lembro. E assim eu observava, por isso é que eu fazia cerâmica. Eu observava a avó e a tia é com isso que eu sobrevivía, é isso que eu imitei, é com isso que eu estou sobrevivendo para ajudar os meus filhos, ajudar os meus filhos. Eu vou continuando fazendo a cerâmica. Aí eu buscava o barro e imitava minha avó e a tia. Eu ia buscar no lugar chamado “Lopoyehí”, lá eu buscava o barro “preguento” (semelhante ao saibro) um barro que tem uma liga. Aí eu chegava de lá e descansava sentada num banco. Aí já começava o processo. Socava a mistura do barro para fazer a cerâmica, aí eu misturava com o barro também, eu não falo como fazia, mas eu assava no fogo, aí começava a socar. Aí começava a socar no pilão esta mistura, fazia assim, aí depois eu colocava com o barro “preguento” esta mistura e, depois de pronto, eu amassava o barro sentada no chão, amassando o barro, fazia assim. Aí depois de pronto o barro, aí eu descansava um pouco. Não é que eu não fique cansada no meu braço quando amassava o barro. Canso o meu braço quando amassava o barro “preguento”, aquela mistura. Aí eu descansava depois da mistura pronta, eu descansava um pouco. Aí começava a fazer os potinhos. Fazia sentada no chão, às vezes, fazia cinco potinho. Aí eu levantava de novo e fazia outro serviço de casa, era assim, fazia qualquer coisa para os filhos e aí eu deixava de fazer a cerâmica. Aí eu ia, às vezes, eu lavava as roupinha das crianças, era assim o meu dia a dia. Procurava um jeito de “se virar” como “índia”. É assim a minha palavra. Aí depois de cerâmica pronta, começava a secar e aí eu colocava a pintura com terra vermelha, aí começava a deslizar com a pedrinha. É com isso, que eu esfregava o pote, aí depois de brilhar o pote, eu secava no sol quente. Depois de secar o pote eu buscava “KATÁ” no lugar certo para pintar. Aí eu começava a pintar a cerâmica, depois de seco com “KATÁ”. É com isso que eu pintava, eu acho que errei, é com isso que eu pintava com “Katá” os meus potinho. Outra pintura da cerâmica chama-se “RERUKÉ” a cor é preta aqui não existe mais para o fazedor de cerâmica.

Este “RERUKÉ” só existe as brancas. Aí depois de pronto, eu começava a acender o fogo, aí já colocava a cerâmica, este meu gosto, meu cerâmica, e em cima das cerâmica eu colocava a casca de madeira. É esse produto, que deixa pronto. É assim as minhas palavras. Aí depois de pronto a cerâmica, eu tirava do fogo, eu tenho um gancho de ferro para tirar esta cerâmica. Fica bem vermelha a cerâmica, depois de pronta. É assim que a gente faz o nosso trabalho para o nosso sustento sendo índia. E também eu fazia panela de barro para cozinhar feijão. O feijão fica bem vermelho, depois de cozido, é assim. Também a tia fazia aquela panela grande, para fazer farinha e, hoje em dia, eu não agüento mais, eu não sei fazer a panela grande só sei fazer os potinhos pequenos. Imagina que a minha avó e minha tia fazia pote grande e levava em Miranda para vender. Ela colocava no ombro os potinhos e outro pouco na cabeça, a minha tia levava isso para vender este pote. Eu estou conversando muito eu já paro por aqui mesmo ²⁰⁸.

Foto 4: Cerâmica confeccionada pela Associação de mulheres Indígenas Terena do Cachoeirinha



Por meio deste depoimento, podemos visualizar melhor o processo de interação dos Terena, em que o trabalho faz parte de sua dinâmica cultural, no sentido de auxiliar na organização do grupo. A depoente se refere aos tempos “quando eu fazia cerâmica e não me lembro”, como uma tradição cultural perpetuada pela imitação dos costumes, vendo a atividade dos mais velhos (mãe, avó, tia, bisavó). A referência ao “não me lembro” reforça o princípio motriz de uma atividade apreendida na prática, cuja iniciação se confunde com o

²⁰⁸ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Cachoeirinha, em 1998. A depoente tem 66 anos de idade é viúva. Nasceu nesta Aldeia e possui 04 filhos.

fazer dos outros. Para os Terena, o trabalho se torna ao mesmo tempo uma questão de subsistência e uma forma de transmissão da tradição cultural e, portanto, não admite interrupção. Estende-se por toda a vida do artesão, como ocorre com a informante, ainda em atividade, seja comercializando as suas peças, seja iniciando interessados no ofício artesanal.

Neste sentido, cremos ainda que seria simplificar demais analisar este grupo somente por suas relações de produção ou, da mesma forma, apresentar as principais atividades desenvolvidas por eles como sendo apenas um meio de sobrevivência. Retomando o posicionamento de Peter Burke, ao refletir sobre a idéia de “tradição”, que “as tradições não persistem automaticamente, por inércia. Ao contrário, como nos lembra a história da educação, é necessário um grande esforço para transmiti-las de geração a geração”²⁰⁹.

No caso desta informante, por exemplo, após ter confeccionado a cerâmica, ela terá de, certamente, sair para vender o produto, enfrentando, assim, um outro tipo de situação. Deste modo, assim como acreditamos que é difícil para os moradores da aldeia saírem para comercializar na cidade, também cremos que a situação dos que já estão morando na cidade não seja muito diferente, visto que cada realidade possui seu grau de dinamicidade e complexidade. Esta, no entanto, pode ser percebida pela situação econômica destas famílias, que moram nos bairros periféricos de Campo Grande.

O primeiro aspecto favorável apontado em quase todos os depoimentos, com relação à questão do trabalho realizado fora da Aldeia, foi a possibilidade de escolha e a segurança que a cidade propiciava. De acordo com as informações de um depoente “é sempre melhor poder trabalhar com carteira assinada [...], [mas caso isto não seja possível], o importante mesmo é ganhar um dinheirinho todos os dias [...], [pois] ...Na aldeia não se tem esta oportunidade, a única forma de sobrevivência é a lavoura”. Ele acrescentou, ainda, que naquela semana havia recebido uma proposta de trabalho, mas que não sabia, ao certo, se era

²⁰⁹ BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 248.

para trabalhar de faxineiro ou de vigia. Isto também para ele não era nenhum problema, pois o que importava mesmo era a possibilidade de ter uma carteira assinada e, conseqüentemente, um direito assegurado.²¹⁰

Diante do exposto, é possível constatar que os Terena, mesmo desenvolvendo atividades dentro da Aldeia, não permanece nela o tempo todo – salvo as famílias mais tradicionais, que se recusam a sair dela –, pois necessitam de um espaço para interação social, o que se processa por meio da comercialização. O que produzem não supre todas as necessidades básicas de sobrevivência, dada as condições -Reservas cercadas por fazendas- que se encontram atualmente, ou seja, século XXI. Em alguns casos, como o que ocorre com algumas mulheres indígenas do Cachoeirinha, elas vão para os centros urbanos comercializar os seus produtos e voltam para a Aldeia. Entretanto, há casos, porém, que acabam não voltando e se mudam definitivamente para Campo Grande. Já com relação aos homens, alguns compensam a deficiência na produção de alimentos, intercalando, com trabalhos realizados fora da aldeia, como é o caso, por exemplo, daqueles que vão trabalhar nas destilarias.

Com relação ao trabalho fora da aldeia, é possível verificar que houve um redimensionamento na escolha funcional dos Terena no que se refere ao local de prestação de serviço. O que na década de 1950, a preferência voltava-se, em número maior, para a prestação de serviço nas fazendas, e em número reduzido de trabalhadores em destilarias – apenas um grupo em toda área –; na década de 1990, esta opção inverteu-se, pois aumentou o número de trabalhadores nas destilarias, e reduziu o número de empregados Terena nas fazendas. A explicação para tal mudança decorre das condições de trabalho submetidos estes trabalhadores em ambos locais. De momento, restringiremos analisar apenas as condições de

²¹⁰ Este posicionamento refere-se ao trabalho desenvolvido no centro urbano. Na aldeia, as exigências são distintas, conforme já demonstramos no seu histórico. O depoente tem 43 anos de idade, nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, mas acabou fixando residência no bairro Guanandi, periferia de Campo Grande. É viúvo, pai de 7 filhos e nos concedeu esta entrevista em 1998.

trabalho enfrentadas nas destilarias, por apresentar uma incidência maior na opção de escolha, atual, dos Terena; o que pode ser verificado por meio dos seus relatos.

No depoimento abaixo é possível acompanhar mais de perto a situação deste pai de família que ficou trabalhando durante 60 dias na destilaria *Debrasa*, de Brasilândia-MS. Segundo as informações fornecidas por ele, a execução do trabalho nas usinas de álcool era realizado de acordo com o metro de cana cortado. Cortava-se em média sete ruas de cana para se conseguir receber uma quantia razoável. Segundo ele:

[...] nós cortava, mais ou menos, 350 ou 400 metro por dia, pra nós ganhá aquilo pouquinho [...]. E nós trabalhava lá 60 dia de contrato, 60 dia nós ficava naquela usina. Nós trabalhava no meio de sol quente, nós passava fome. Tinha vez que chegava comida azeda lá, comida sem óleo, comida sem sal... É um cada pedaço de arroz na marmita lá, judiando dos índios lá, no sol. Mas nós comia não tem jeito, passá fome não pode, nós tinha que comê comida azeda, comida ruim que nem cachorro come aquela comida lá. Quando chegava à tarde, tinha muitos índio Guarani lá desmaiava, chegava até cair no chão de câimbras, vomitava e os carros levava pra farmácia tomá injeção²¹¹.

Para além das discussões acerca das condições de vida e saúde tão precárias que remontam aos tempos da escravidão, é interessante observar que o salário, segundo o depoente, ficava em torno de uns R\$ 400,00. Descontavam-se uns R\$250,00 ou R\$50,00 das despesas e o restante era mandado para a aldeia quando vencia o contrato. As despesas eram referentes à alimentação na usina e ao adiantamento feito antes de irem para a destilaria. Segundo ainda o depoente, o adiantamento “nós deixa aqui pra nossa família porque se não nós deixasse o adiantado, a nossa família passa fome aqui, não tem o que comer, não tem aonde achá... Porque dentro da aldeia falta muito... falta muito”. A respeito do trabalho em destilaria, também o filho de uma liderança nos relatou que, quando esteve em Nova Andradina-MS, havia juntamente com ele, da Aldeia Cachoeirinha, cerca de 200 índios. De

²¹¹ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do MS, entre os períodos de 1995 a 2005. Tanto o local da Aldeia quanto o nome do depoente serão omitidos a fim de evitar futuros problemas de ordem política para os trabalhadores das diversas áreas indígenas. Logo, os depoimentos selecionados não seguem uma ordem por aldeia, ou seja, não pertencem aos trabalhadores do Cachoeirinha e sim de vários lugares do Estado do MS. Assim, a única informação de que podemos disponibilizar -condição para conceder o relato- é a de que o depoente tem 26 anos de idade. Nasceu em uma Aldeia do Estado, é casado e não possui nenhum filho. No seu depoimento afirmou ter trabalhado durante 8 anos na usina Debrasa em Brasilândia-MS.

acordo com ele, estes índios também tinham contrato firmado por 60 dias, e eram intermediados pelo chefe de posto e pelo cacique. O pagamento era executado de acordo com a quantidade de metros de cana cortados. Ele não soube dizer quanto pagavam por metro, mas tentou nos explicar que cada pessoa tinha de cortar em média sete ruas de cana, o que dava, mais ou menos, dez centavos por metro e cerca de R\$ 300,00 reais por dois meses. Então ele segue dizendo:

[...] aquele que tem prática né, vai embora... Aquele que não tem prática pra trabalhar, fica pra trás, né. Ganha muito pouco com aquele dia né...uns 100 metros, esse é muito difícil tirá, com aquelas 7 carreira. Pra mim, isso aí, é muito difícil, tirá 100 metros. Mas cara que bate diz que tira 200 por dia. É assim, na canavial. Então quando venceu 60 dia, já vem embora, não vem com o dinheiro. Chega aqui, com quatro, três dia pra vir com aquele dinheiro. Aí sai pagamento, aqui mesmo na Cachoeirinha.²¹²

Para acompanhar o trabalho destes índios junto às destilarias, no sentido de verificar se os seus direitos estão sendo respeitados, há em Campo Grande uma Comissão Permanente de Investigação e Fiscalização das Condições de Trabalho no Estado de Mato Grosso do Sul, cuja coordenação do colegiado ficava ao encargo do advogado Maucir Pulletti. Esta Comissão, juntamente com representantes de diversos órgãos, faz as visitas às usinas e emite um parecer, relatando e, quando for o caso, denunciando as condições de trabalho a que os indígenas são submetidos, de modo que sejam cumpridos os direitos humanos. Verificando a documentação²¹³ referente à síntese de uma das visitas de inspeção da Comissão e Subcomissão realizadas em 1997, tivemos acesso a uma série de informações, que podem complementar os depoimentos acima.

Nesta síntese sobre os trabalhos da Comissão e Subcomissão/Três Lagoas, durante o ano de 1997, o diagnóstico geral da situação dos trabalhadores nestas frentes de serviço foi o seguinte:

²¹² Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do MS, entre os períodos de 1995 a 2005. O depoente tem 35 anos de idade. Nasceu em uma Aldeia do Estado, é casado e possui 4 filhos.

²¹³ Os relatórios referentes às visitas de Inspeção desta Comissão nos foram cedidos pelo funcionário da Funai, o senhor Osmar Coelho, que também acompanha, juntamente com o Dr Maucir, este trabalho de Inspeção. No momento de nossa visita, encontrava-se pronto somente o relatório de 1997, o de 1998 ainda não estava concluído, de modo que nos baseamos nas documentações do ano de 1997.

[...] Na comparação e visualização dos dados sintetizados, percebemos que os principais problemas como: falta de registro em carteira, ausência de EPI's²¹⁴, jornada excessiva de trabalho, alojamentos precários (com algumas exceções), descontos ilícitos, ausência de descansos semanal e outros, são uma constante nos locais visitados pela Comissão e Subcomissão, constatando-se poucas melhorias e quando realizadas, são lenta e sob pressão, pois buscam, constantemente, protelar a concessão destes direitos. Como consequência disso, a precariedade dos programas de saúde gera ou agrava doenças, sintomas ou queixas como: dores no corpo, câimbras, dores na coluna, irritação nos olhos, tosse intensa, coceiras na pele, tonturas, diarreias, etc., e quando submetidos a um trabalho pesado e com alimentação precária, debilitam a saúde do trabalhador²¹⁵.

Deste modo, podemos constatar que não houve nenhum exagero, por parte dos depoentes ao se referir às precárias condições de vida e trabalho. Isto demonstra que alguns grupos empresariais não possuem uma concepção humanista nas relações produtivas, mantendo, ainda, suas destilarias em funcionamento precário e adotando um sistema de exploração de mão-de-obra não qualificada e de maus-tratos que remonta à nossa memória colonial. Assim, torna-se difícil conciliar a utilização da força física, que é desprendida para o corte de cana, com uma alimentação precária e sem assistência médica condizente com estas condições de trabalho tão extremadas.

Reportando-nos ainda a esses relatórios da Comissão de Fiscalização, encontramos também a informação de que, naquela época, 1997, havia cerca de 10.212 trabalhadores prestando serviços nas oitos destilarias espalhadas pelos municípios do Estado de Mato Grosso do Sul. Destas, podemos citar a Usina de Maracaju S/A; Coopernavi; Santa Olinda; Santa Fé; Santa Helena; Debrasa; Passa Tempo e Sonora. A origem dos trabalhadores era diversa, pois ali reuniam-se desde os bolsões de pobreza de Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Ceará e Rio Grande do Norte, até os índios do Estado do Mato Grosso do Sul, sendo

²¹⁴Segundo o que consta do documento, EPI's quer dizer Equipamento de Proteção Individual, que visa garantir a segurança do indivíduo, que é obrigatório por lei.

²¹⁵ Comissão Permanente de Investigação e Fiscalização das Condições de Trabalho no Estado de Mato Grosso do Sul, 16 de dezembro de 1997.

64% compostos pelos Kaiowá/Guarani e, 36% constituídos por Terena. Ao que tudo indica, essa diferença ocorre devido à distância entre as áreas Terena e as destilarias²¹⁶.

Na relação trabalhista entre empregado e empregador, a que tanto os Terena quanto os Guarani estavam sendo submetidos, havia um aspecto que era relacionado à assinatura de carteiras de trabalho, que ambos os grupos, por mais que fossem de etnias diferentes, não conseguiam assimilar. Para eles, a carteira assinada era um princípio que os levaria à descaracterização do grupo. Assim, formou-se uma outra Comissão para discutir essa problemática, que contou com a participação do Procurador do Ministério Público Federal, Dr. Luís Lima Estefanini, representante das destilarias e Minas do MS, Administrador da Funai, membros da Comissão Permanente e lideranças indígenas. O objetivo principal desta reunião era resolver os problemas que envolviam a contratação da mão-de-obra indígena. No documento referente a uma ata de Reunião, realizada em Dourados, no dia 23 de janeiro de 1998, decidiram, já na conclusão, que se deveriam manter as características étnicas dos indígenas. Nesta reunião, foi encaminhada uma proposta para a Procuradoria Geral da República, no sentido de criar, sob formas contratuais, uma Cooperativa de Trabalho Indígena, visto que essa estrutura coletivizada era bem aceita pelos índios²¹⁷.

Embora a proposta fosse bem encaminhada, o mesmo não se poderia dizer quanto aos resultados, pois é nítida e lamentável a falta de conhecimento com relação a esta lógica de pensamento, que não é necessariamente a mesma utilizada pelos não indígenas, por se tratar de uma cultura distinta. Seria importante sublinhar o desconhecimento de conseqüências mais lamentáveis: o da dimensão do tempo que, para os indígenas, não se dava no nível da produção material, com perspectivas de acumulação, e sim das relações interpessoais e sem qualquer perspectiva que não fosse o atendimento das necessidades imediatas do presente. O que, a princípio, seria um consenso para todos, empregado e empregador, reverteu-se em

²¹⁶ Idem.

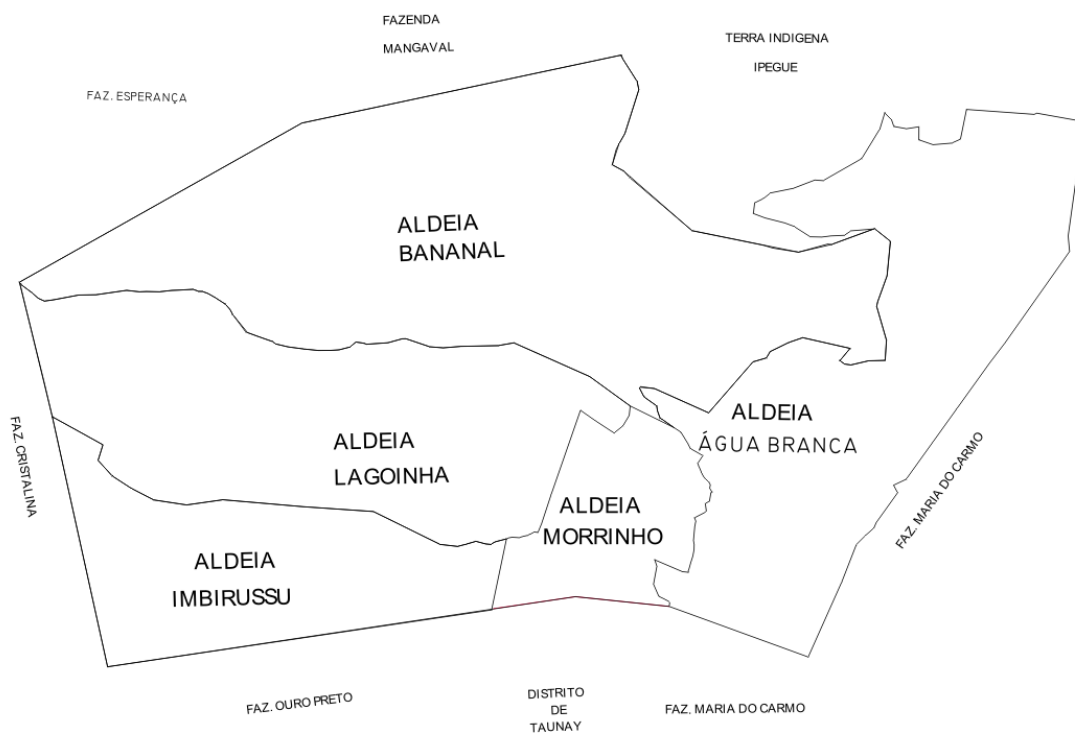
²¹⁷ Ata de Reunião, 23 de janeiro, 1998.

prejuízos para os próprios índios, porque, conforme a edição da Folha do Povo, no ano de 1999, muitos deles ficaram sem emprego. Duas empresas, a Energética de Brasilândia e a Empresa Agrícola Central, desistiram de utilizar mão-de-obra indígena na prestação de serviços deixando, assim, de contratá-los para o corte de cana de açúcar²¹⁸. Embora a situação tenha permanecido crítica, pela insistência, por parte de algumas empresas, no descumprimento da lei, esta realidade foi sendo sucessivamente alterada, dada a atuação do Ministério Público do Trabalho, que tem exigido o cumprimento e a garantia das condições trabalhistas dos índios do Mato Grosso do Sul; o que se poderá verificar mais adiante.

²¹⁸ *Jornal Folha do Povo*, 08 de março de 1999.

ÁREA INDÍGENA TAUNAY

MUNICÍPIO: AQUIDAUANA - MS



2. ALDEIA DO BANANAL: HISTÓRICO DE SUA INSERÇÃO SÓCIO-ESPACIAL

Com a propagação da ocupação das terras Sul mato-grossense, surgiu a necessidade de se instituir a delimitação de reservas para os índios Terena, que se encontravam nas áreas próximas ao Município de Miranda. O Estado era e continua sendo o principal órgão responsável pela delimitação destas reservas, cuja regulamentação ocorre por meio de Decretos e Atos ou de Resoluções expedidas pelas Câmaras Municipais, conforme já mencionado no histórico do Cachoeirinha

O processo de medição e demarcação foi realizado de acordo com as normas da Consolidação das Leis de Terras, sendo estabelecido pelo Artigo 107, do Decreto de n.º 336, de 6 de dezembro de 1949. O Título Definitivo de propriedade do referido lote foi concedido aos Terena e seus marcos e limites encontram-se distribuídos da seguinte forma: o MP-I encontra-se fixado entre os marcos do Pirizal Grande e da Cabeceira do Ipegue, pertencente a Fazenda do Cutape. Esse marco ficou fixado junto à estrada que vai do Ipegue ao Piqui, a margem direita do Pirizal grande; o MP- II encontra-se a 9.106 metros do M-I no rumo 78° 05' SN; o MP-III encontra-se a 3.646 metros do M-II, no rumo 13° 45'SE; o M-V, encontra-se à beira da vazante da Vereda Grande na baia Maria do Carmo, ao 8.078 metros do MP-I.

Deste modo, o lote demarcado ficou dentro dos seguintes limites: ao Norte limita-se com a Posse Cutape e Posse Naxe Dexe; ao Sul, com a Posse da Baia Maria do Carmo, a Leste com a posse Cutape ao Oeste com a Posse Agachy. O título definitivo de propriedade do lote Ipegue, que pertence ao Patrimônio Indígena, localizado em Miranda, possui uma área de 6.336 hectares + 7.336 metros quadrados. (Comissão Especial de Terras, 1973, p. 13/14)²¹⁹.

Analisando a documentação existente, é possível perceber algumas divergências com relação ao total de hectares concedido, demonstrando o quanto esses territórios foram sendo

²¹⁹Tanto o Memorial como a Planta, ficaram arquivados na Delegacia Especial de Terras e Colonização, em Campo Grande, Mato Grosso, aos 26 dias do mês de novembro de 1965.

espoliados ao longo do tempo. Exemplo disso, é o caso da área indígena de Taunay e Ipegue, que tiveram seu espaço significativamente diminuído, isso comparado com a certidão original, que na época, 1904, apontava 7.200 hectares. No documento que trata do Registro de imóveis da 1ª Circunscrição (Cartório do 1º Ofício), Livro de nº 2, essa mesma área foi reduzida a seis mil, quatrocentos e sessenta e um hectares (6.461 h) e três mil e quatrocentos e cinqüenta e nove metros quadrados.(3459 m). Este Memorial Descritivo de Demarcação apresentou a seguinte denominação: Aldeia Indígena Taunay/Ipegue- Aldeias integrantes: Bananal, Ipegue, Morrinho, Cachoeirinha, Água Branca e Imbirussu (Registro Geral do Cartório do 1º Ofício, 21 de janeiro de 1992). É importante registrar que no período de demarcação desta área, em 1904, existiam originalmente somente duas Aldeias: a Ipegue e Bananal²²⁰. O que é possível notar é que houve um crescimento, ou melhor dizendo, um desmembramento natural na constituição de novos núcleos populacionais, o que se justifica pela não rigidez na formação de cacicato, sem fugir, portanto, da ordem intrínseca de organização social do grupo.

Conviria ressaltar que, embora seja apontada a Aldeia Cachoeirinha como pertencente à área do Taunay/Ipegue, na divisão ocorrida, conforme já mencionado anteriormente, a Aldeia do Cachoeirinha ficou pertencendo ao Município de Miranda e não mais ao Município de Aquidauana. Também no memorial descritivo²²¹ de demarcação apresentada à Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em novembro de 1989, a dimensão desta área permaneceu a mesma, ou seja, com 6.461,3459 (Costa, Roberto Wagner, Eng. Agrimensor, novembro de 1989). Entretanto, na Comissão Especial de Terras o título definitivo de propriedade do lote do Ipegue, certificado no dia 28 de janeiro de 1966, sofreu uma nova redução passando a área apresentar um total de 6.336 hectares + 7336 metros quadrados.

²²⁰ OLIVEIRA, op. cit., 1976, p. 77.

²²¹ O Memorial Descritivo são documentos (relatórios) técnicos elaborados pela FUNAI, juntamente com uma equipe de profissionais como: engenheiros, geógrafos, antropólogos etc, para determinar o processo de demarcação das áreas indígenas do MS.

Embora haja muitas divergências quanto ao total de área definida ao Ipegue, nada é comparado à documentação apresentada pela Diretoria de Assuntos Fundiários – DAF Departamento de Demarcação – DED no que diz respeito ao memorial descritivo de delimitação de julho de 2001, cuja diferença torna-se ainda mais acentuada quando o total de terras pertencentes às Terras Indígenas do Ipegue somam um total de vinte e três mil novecentos e dezenove hectares (23.719 hectares) e aproximadamente sessenta e nove quilômetros (69.000 Km).

O que é possível depreender de todos estes dados constantes dos memoriais descritivos, é o propósito de instituir uma racionalidade técnica e contratual que presida as relações entre índios e não índios (obviamente cuidando para que os direitos destes últimos não sejam prejudicados) e a progressiva redução dos territórios indígenas com as consequências sócio-culturais e políticas advindas deste esbulho possessório. A propósito, José de Souza Martins, nos idos 1979, observava a tendência de tal fenômeno e suas graves repercussões junto a estrutura sócio-cultural dos povos indígenas: “É claro que a proposta de emancipação garante ao índio o direito à terra e esse é o ponto principal da questão. É que o regime pretende instituir formas racionais e contratuais de relacionamento entre o índio e a terra”²²². E mais abaixo, o autor ao se referir ao Estatuto do Índio, arremata a discussão da terra indígena com as seguintes observações:

O Estatuto desvinculou juridicamente o índio da terra das suas tradições tribais. A terra foi redefinida para fins políticos, econômicos e administrativos como mero objeto – todas as terras, de todos os lugares, passaram a ser consideradas como equivalentes: podem ser trocadas. Com base nessa pressuposição burguesa, índios têm sido removidos do seu território tribal e alojados em sítios distintos. A ditadura militar dessacralizou a terra indígena, brutalizou o índio. É a terra dos seus mortos, dos seus mitos de explicação da existência e de justificação das relações sociais²²³.

²²² MARTINS, op. cit., 1980, p. 149.

²²³ Ibid., p. 150.

Ora, ressalvadas as circunstâncias conjunturais que provocaram a crítica acerca do autor, em franca oposição ao regime então vigente, o móvel de sua análise não só é coerente com o que é tratado neste estudo sobre os Terena (a questão do território indígena), como também continua atual a pressuposição da sociedade não indígena de que território se resume à propriedade e, portanto, pode ser trocado sem maiores consequências culturais e políticas.

É importante registrar também que mesmo com o aumento da área indígena do Ipegue/Bananal reivindicado pelo referido órgão competente (FUNAI) e pelos próprios indígenas, esta iniciativa inscreve-se na mesma ordem de pressuposições da sociedade não indígena apontada por Martins, ou seja, a simples ampliação da área não dá conta do universo mítico-sócio-político e cultural dos Terena. Muito embora tenhamos nesta pretensão de ampliar o território indígena o germe do interesse pela propriedade privada e a presunção de que território se confunde com um bem de troca e não de uso, ela é urgente, dada a explosão demográfica perceptível entre os Terena nesses últimos cinquenta anos; o que é preciso é redefinir este território como espaço coletivo, ou seja, entendê-lo na sua dimensão mítica e cultural.

Contudo, é preciso também compreender este aspecto cultural na sua dimensão econômica, isto é, naquilo que remete à subsistência deste povo segundo a sua especificidade produtiva. Desta forma, a presunção sectária de que a ocupação de terras, sejam elas produtivas ou não, pelas populações indígenas atinge índices desproporcionais em relação àquelas terras ocupadas pelas populações não indígenas incorre em graves equívocos. O primeiro deles diz respeito à ilusão de rigor ao se comparar em bruto os índices de ocupação territorial de toda população do País, urbana ou rural, com os índices referentes à ocupação das populações indígenas.

A propósito, João Pacheco de Oliveira observa que:

[...] pretender confrontar a ocupação dos indígenas e dos “brancos” em que esta última seria medida através da relação entre população total e extensão

geográfica de cada unidade da federação, significa incorrer em erro crasso pela má escolha de indicadores sociais²²⁴.

O segundo equívoco refere-se à argumentação economicista de que a rentabilidade das terras ocupadas pelas lavouras indígenas é infinitamente menor, para não dizer inexistente, do que aquelas submetidas a uma exploração em escala capitalista de feitiço agro-industrial; esse “custo índio” tem sido utilizado com muita frequência pelos grandes proprietários rurais e, fator agravante, até mesmo pelas autoridades governamentais para frear as reivindicações indígenas, em especial nesses últimos cinquenta anos, pela retomada de seus territórios esbulhados; afinal, além de ser muita terra para pouco índio, teríamos, segundo essa óptica economicista, o agravante da parca produtividade. Ora, o conceito de produtividade entre povos secularmente voltados para a auto-subsistência e num regime não extensivo de exploração do território não pode ser avaliado – e subalternizado – tomando por parâmetro as motivações acumulativas e altamente predatórias da sociedade não indígena.

As consequências das mudanças sócio-culturais, econômicas e políticas, advindas desta expropriação de território irão refletir, sobretudo, na dinâmica de organização social dos Terena, em especial: no Cachoeirinha, Bananal e Aldeias indígenas urbanas de Campo Grande-MS, objetos de nosso estudo. Em se tratando de mudanças sócio-espaciais podemos dizer que, do mesmo modo que o Cachoeirinha, a Aldeia do Bananal apresenta, na organização sócio-espacial da Aldeia, – comum à sua família de origem –, uma dinâmica semelhante no que diz respeito à formação e à disposição das casas. No Chaco - século VIII e XIX -, conforme já foi anteriormente mencionado, as casas eram construídas com telhados de duas águas, os quais desciam até mais ou menos as proximidades do solo; no centro e nos extremos haviam três postes que sustentavam uma viga central sobre a qual se apoiavam os caibros e as ripas. A cobertura era feita com sapé ou folhas de acuri²²⁵.

²²⁴ OLIVEIRA, R. C., op. cit., 1998, p. 59.

²²⁵ SILVA, Fernando Altenfelder. Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, v. III, p. 287, 1949.

Fernando Altenfelder, apoiando-se em Castelau, - ocasião em que fez uma expedição pela América do Sul -, afirma que em visita a aldeia Terena, em 1845, nas proximidades de Miranda, as casas já apresentavam uma forma retangular, ao redor de uma praça central, as paredes da frente e dos fundos eram inclinadas para o interior e as portas constituíam-se de simples aberturas, não possuindo, portanto, proteção nenhuma. Convém sublinhar que na formação das Aldeias Terena da área indígena do Bananal apresentava uma especificidade própria, visto que à disposição de suas casas não eram organizadas em círculos, como ocorria na Aldeia do Cachoeirinha.

Desta forma, verifica-se, no período de formação da aldeia que, em 1904, tanto a construção quanto à disposição das casas já não seguiam o mesmo modelo utilizado pelos Terena, em 1845. Embora ainda não houvesse ruas definidas, as casas já se encontravam espaçadamente intercaladas por matos e pés de bananas. As ruas, em torno das casas, só vai começar a ser construída, conforme o relato, depois de 1905, ocasião em que ocorre a subdivisão do Município de Miranda determinado à separação entre as Reservas Bananal/Ipegue e Cachoeirinha. Tem-se a informação, de acordo com o depoimento, que este reordenamento sócio-espacial provocado pelo processo de expansão, seguido do desmembramento de núcleos populacionais, ocasionou algumas modificações significativas, cuja fala é bastante elucidativa:

Os meus pais morava no Aguachy, mas quando ele ficou sabendo que parente deles vieram pra sair, ele resolveu a vir pra cá, é...aqui [Aldeia do Bananal] não era organizada ainda, não tinha ruas, meu pai falou que esta rua principal foi feito em 1905, é tinha um tronco grosso ali adiante, onde esta escrito a data. Que foi feito a rua principal. O tronco já não existe mais lá, mais ficou gravado em nossa mente. E assim que nós viemos para aqui, depois que eles ficaram sabendo que a maioria das famílias vieram parar aqui. Aí resolveram também vir embora pra cá, toda a família que lá estava trabalhando vieram tudo pra cá. Até que está no Chaco vieram travessaram, rios em canoas feito de bambu²²⁶.

²²⁶ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Bananal, em 2001. O depoente tem 52 anos de idade. Nasceu nesta Aldeia do Estado, é viúva e possui 4 filhos.

É interessante registrar, no relato acima, dois aspectos importantes que marcam o processo de deslocamento e mudança que vem ocorrendo com os Terena desde a sua saída do Chaco, no Século XVIII. O primeiro aspecto refere-se ao processo de deslocamento: do Chaco para território brasileiro e, já em solo brasileiro, do Aguachy para o Bananal. A depoente relata que as famílias que estavam no Chaco atravessaram o rio, em canoas de bambu, e vieram para território brasileiro. Estas famílias assumiram o papel de rede social que se espalha, levando outros membros do grupo, ou mesmo como uma espécie de ponte que faziam a intermediação no processo de deslocamento: “E assim que nós viemos parar aqui, depois que eles ficaram sabendo que a maioria das famílias vieram parar aqui”. Já o segundo deslocamento, do Aguachy para a Aldeia do Bananal, a depoente afirma que seus pais moravam no Aguachy e só vieram para o Bananal depois de saber que havia parentes seus residindo nesta Aldeia: “os meus pais morava no Aguachy, mas quando ele ficou sabendo que parente deles vieram pra sair, ele resolveu a vir pra cá”. Quanto ao segundo aspecto, trata-se das mudanças físicas que a Aldeia do Bananal vem sofrendo: “é... aqui [Aldeia do Bananal] não era organizada ainda, não tinha ruas, meu pai falou que esta rua principal foi feito em 1905, é tinha um tronco grosso ali adiante, onde esta escrito a data”.

Tais mudanças físicas são, muitas vezes, decorrentes de um conjunto de fatores interligados e inter-recorrentes como, por exemplo, expropriação do território, o aumento populacional, conflitos interétnicos, a carência de recursos naturais e econômicos, a incorporação de novos elementos culturais resultante do contato sistemático com outros grupos étnicos; enfim, todo e qualquer fator externo e interno que interfira ou altere a dinâmica de organização social do grupo.

Como um exemplo de um destes fatores, podemos citar o caso, já em 1910²²⁷, da intensificação do tráfego de pessoas nas áreas Indígenas, que possibilitou a visita do

²²⁷ A criação em 1910, do Serviço de Proteção aos Índios, apesar de seu feitiço paternalista, constituía-se, principalmente para os Terena, em uma garantia de sobrevivência, quando eles se encontravam em vias de

missionário Henrique Whittington às aldeias do Bananal e Ipegue, resultando, assim, na fundação uma missão religiosa, em 1913, sob o comando da *Inland South América Missionary Union*²²⁸ (ISAMU). Em 1920, sob acusação de instigar os índios contra os funcionários do SPI, esses missionários foram expulsos do Bananal²²⁹, não sem deixar profundas marcas na cultura Terena, viesadas pelo seu propósito evangelizador. Ora, se é certo que os Terena mais uma vez deram mostras de suas estratégias de negociação, incorporando à sua maneira e segundo suas pautas culturais as representações simbólicas e, mais ainda, grande parte do sistema de organização desta Missão religiosa, também é certo que nesta interrelação negociaram parte de suas tradições mítico-religiosas, para depois romper com este pacto, como historicamente fizeram com os sistemas de aliança estabelecidos com outras culturas. A propósito, a pesquisadora Noemia Moura²³⁰ observa que:

[...] os Terena alimentaram a possibilidade da Missão entre eles. Quando atingiram o que pretendiam, descartaram os missionários. De fato, fica subentendido que não buscavam na ISAMU uma nova prática religiosa e sim assistência e neste caso específico, a educação.

Neste sentido, convém observar que tal processo de negociação resultou, mais uma vez, para os Terena, em uma nova estratégia de incorporação de novos elementos culturais (religioso) dos missionários que fornece a eles, como contrapartida, a possibilidade de obterem o ensino institucionalizado, ou seja, a Educação.

exploração, alvo das constantes reivindicações de Marcolino Wollily. O abandono das aldeias resultou em um tipo de despovoamento, uma vez que o deslocamento foi inevitável, pois muitos dos que saíram das aldeias não retornaram mais. Entretanto, com a instituição do SPI, segundo Cardoso de Oliveira, o nível de exploração do trabalhador indígena passaria a ser mais sutil, menos brutal, mas nem por isso deixou de ser pouco eficiente. (OLIVEIRA, 1960, p. 70)

²²⁸ Noemia dos Santos Moura, ao fazer um estudo sobre a UNIEDAS -símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena- em sua Dissertação de Mestrado, aponta as demandas Terena e os interesses proselitista da ISAMU, afirmando que esta missão representava uma agência assistencialista que supria em parte suas demandas, principalmente a demanda da educação. Além disso, e de outro lado, o ingresso junto a estas comunidades indígenas poderia representar uma porta aberta para o processo de evangelização no Brasil (MOURA, 2001, p. 39).

²²⁹ SILVA, op. cit., 1949, p. 285-286.

²³⁰ MOURA, Noemi dos Santos Pereira. *Uniedas: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)*. Dourados-MS. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul - UFMS, 2001, p. 40.

Como exemplo desta negociação, retomaremos a ação da liderança, sempre à frente das negociações, Marcolino Wollily que, em 1915, ao ser indicado pelo SPI para o cargo de Capitão da aldeia, - pelas lutas constantes contra as exigências dos fazendeiros vizinhos - converteu-se ao protestantismo induzindo, parte dos moradores da aldeia a converterem-se também. É importante registrar que o processo de conversão do grupo não ocorreu de forma tão automática, passiva e de convicção religiosa; havia uma negociação implícita entre ambas as partes. De um lado, a dos Terena, o interesse de suprir suas necessidades básicas; de outro, a dos missionários, a iniciativa “melhorar a sua índole”, no sentido de transformá-los em trabalhadores aptos para o serviço, cuja mão-de-obra seria acessível e eficiente; além do fato de “catequizá-los”, dado ao seu caráter eminentemente assistencialista. A propósito, com relação à questão da conversão, Peter Burke, retomando as posições dos africanistas²³¹, chama a atenção para o fato de que talvez os convertidos só estivessem interessados em “apropriar-se de determinadas técnicas espirituais” para, então, poder incorporá-las ao seus sistema religiosos local; prática, aliás, já adotada pelos Terena. O autor ainda acrescenta que nesta inter-relação “é difícil dizer quem manipulava quem”, no entanto, reconhece que “as diferentes partes do encontro operavam com diferentes definições da situação”²³².

Assim sendo, conviria reiterar que tanto para os Aruak como para os Terena, a satisfação de suprir as necessidades básicas iam muito além de uma simples aquisição de recursos naturais, econômicos, religiosos, pois buscavam, para além da realização destas necessidades, o domínio de outros grupos étnicos, o que significava vencer os sucessivos desafios impetrados pela aquisição de um outro espaço sócio-cultural; em outras palavras, equivale dizer que: o domínio do “outro” lhe proporciona a garantia do poder, do território, da sobrevivência e de reprodução cultural. Entendemos que esta reprodução cultural ocorrida com os Terena, não deve ser vista como uma ação mecânica de mera repetição; mas a

²³¹ Os trabalhos africanistas citados por Peter Burke são: Smith (1960); Prins (1980); MacGaffey (1986), cf. Hilton (1985).

²³² BURKE, op. cit., 2000, p. 256

construção de um processo contínuo e dinâmico de reorganização social que se dá, entre outros fatores, por vias de incorporação de outros elementos culturais, que independe do grupo étnico escolhido ou entorno social envolvente.

Abrindo um parêntese na exposição e fazendo uma ressalva sobre a atuação do SPI nas Aldeias Terena, podemos dizer que, se por um lado, as terras desta etnia estariam asseguradas por meio da instituição do SPI, por outro, se desencadearia um novo processo chamado de *segregação*. Entretanto, Oliveira chama a atenção para o fato de que esta *segregação* não seria consequência da imposição feita pelo SPI, mas de um processo natural de criação e delimitação das *Reservas*. Como consequência disso, a situação de segregados levaria estes indígenas a uma condição social: a de tutelados. Sobre a questão tutelar a que Cardoso de Oliveira se refere, Antonio Carlos de Souza Lima²³³ faz uma crítica a esse sistema, como sendo um sistema de poder estatal repressor e autoritário. Para ele:

[...] o poder tutelar é uma forma reelaborada de uma guerra, ou de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de relacionamento entre um eu e um outro. Isto é, a conquista, cujos princípios básicos se repetem – como toda a repetição, de forma diferenciada – a cada pacificação de povos nativos (estratégia que celebrizou Cândido Rondon), desde o início do século aos dias de hoje²³⁴.

A guerra referida pelo autor, não significa uma forma institucionalizada de destruição e catástrofes, mas sim da constituição “de novas relações sociais, base de múltiplos sistemas de alianças e antagonismo”. Desta forma, baseando-se nas idéias de Foucault, Lima propõe pensar o poder “em termos de combate, de confronto e de guerra [...] guerra prolongada por outros meios”²³⁵, isto é, novas estratégias de dominação e submissão, indo além da destruição e resistência. Retomando a idéia de Clausewitz, o autor apresenta a partir desta questão três implicações significativas para a construção da idéia de poder tutelar:

²³³ Cf. Guerra de Conquista ao Poder Tutelar – Elementos sobre a relação entre Estado Nacional e Povos Indígenas no Brasil Republicano. In: AZEVEDO, Francisca Nogueira de; MONTEIRO, M. John (orgs.). *América 500 anos. Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, transformação*. São Paulo: Edusp, 1997.

²³⁴ LIMA, op. cit., 1997, p. 348.

²³⁵ Ibid., p. 349.

[...] a primeira é a de que as relações de poder atuais remontam historicamente à guerra e que o poder político, ao se fazer a paz, reatualiza a guerra sob diferentes modos. A segunda, procura interpretar as lutas políticas como formas de continuidade e de deslocamento da guerra²³⁶.

Dito de outra forma, o autor reafirma a sua crítica, mostrando que este sistema visa

[...] sedentarizar os povos errantes, vencendo-lhes a resistência, a partir de tecnologias de poder em que ações sobre ações (pacificações, atrações, agremiações em postos indígenas, fornecimento de brindes, educação, utilização do trabalho indígena etc) substituem a violência aberta da guerra ou da escravidão. Busca-se fixá-lo em pontos administrativos definidos no espaço geográfico, ou capturar para esta rede de gestão governamental outros povos já com longo tempo de relacionamento com os aparelhos de poder estatizados,[aqui podemos incluir os Terena] operando para tanto sobre a idéia de um mapa político do Brasil²³⁷.

Para o autor, a base de constituição deste mapa político estava centrado na idéia de um território nacional, cujas disposições estavam voltadas para atender, de forma segregacionista, as diversas unidades de ação do aparelho estatal como, por exemplo, os “postos, povoações, inspetorias e regionais ao tempo do S.P.I; e postos, ajudâncias, delegacias e superintendências em variados períodos da FUNAI”. Neste sentido, o resultado material deste sistema tutelar se refletiria na criação das reservas ou delimitação de áreas indígenas, ou seja, em “porções de terras reconhecidas pela administração pública através de seus diversos aparelhos como sendo de posse de índios e atribuídas, por meios jurídicos, a povos indígenas específicos”. Para tanto, além destes fatores, cabia ao poder tutelar o exercício de legitimização e reconhecimento dos povos indígenas, isto é, o poder tutelar era quem detinha a voz autorizada para quem, inclusive, determinava o “direito de definir quem é ou não índio”²³⁸.

A dinâmica do Poder, tão bem discutida por Lima, reforça a idéias de que a “guerra prolongada por outros meios” nada mais é do que “novas estratégias de dominação e submissão” utilizadas pelos grupos. Em outras palavras, isso equivale dizer que “a guerra prolongada por outros meios” torna-se um meio eficaz utilizado pelos Terena para

²³⁶ Idem.

²³⁷ LIMA, op. cit., 1997, p. 352.

²³⁸ LIMA, op. cit., 1997, p. 352-353.

incorporarem estrategicamente elementos culturais de outros grupos étnicos, submetendo-os a crivo da dominação e submissão. Os elementos incorporados na cultura, são reavaliados na prática e quando ressignificados, reorganizam a dinâmica sócio-cultural dos Terena.

Voltando a organização sócio-espacial da aldeia podemos dizer que, um outro aspecto que também configura uma mudança de ordem física na estruturação da Aldeia diz respeito à construção de novas casas. Na visita feita por Altenfelder, em 1946, ao Bananal, o autor observou que no centro desta Aldeia havia oito “edifícios”, casas de tijolos com coberturas de telhas, sendo elas: a igreja dos missionários católicos; a escola do SPI.; o hospital, que na época foi mandado construir pelo SPI., sem aparelhamento técnico; a sede do Posto e um “edifício” ao lado; a escola dos missionários protestantes; a igreja dos missionários protestantes; e a casa pertencente ao antigo capitão Marcolino Wollily.

Além da casa do capitão Marcolino, que resultou um total de oito edifícios, havia também mais 78 construções, sendo 73 habitadas, número superior comparado com o já apontado por Cardoso de Oliveira. O material utilizado na construção era basicamente o adobe e as casas eram recobertas de telhas ou mesmo sapé; suas paredes eram de pau-a-pique, barreadas e recobertas com sapé e ou telhas; e, em alguns ranchos as paredes eram de folha de palmeira e cobertos de sapé.

A partir da década de 1950, esta configuração sócio-espacial foi sendo sucessivamente alterada; assim, as posições espaçadas de suas casas obedecem ao alinhamento das ruas largas e retilíneas, ficando distribuídas à beira das ruas e próximo às mangueiras, o que se afastava, na época, do tipo comum dos povoados brasileiros. O material usado para a construção das casas permanece praticamente o mesmo já utilizado em 1946.

Sob essa nova política organizativa, em 1950, não é de se estranhar que ocorresse uma dinamização interna na Aldeia, perceptível no aumento do número de famílias que acorreram para as novas vilas, decorrendo daí a sua expansão demográfica. A população já

era significativa, nos idos de 1940, chegando a ultrapassar 900 pessoas, segundo Altenfelder²³⁹. Divergindo deste autor, Cardoso de Oliveira, entretanto, aponta para uma dinâmica de redução populacional ao longo da década de 1940. Segundo este autor, o fenômeno de redução demográfica começa a ser percebido a partir de 1946, pois, se no início desta década, a área indígena do Ipegue/Bananal contava com 1.800 indivíduos, já em 1946, registrava-se uma diminuição para 1.379 e, finalmente, em 1955, verifica-se mais um decréscimo, para 1.060 pessoas²⁴⁰.

É importante observar que essa diminuição demográfica não ocorreu de forma tão homogênea, tomando-se separadamente Bananal e Ipegue. Desta forma, em 1946 só a Aldeia do Bananal possuía 995 habitantes, enquanto que o Ipegue apresentava um número de 384; em 1955, o Bananal passava para 617 e Ipegue a 443. Assim sendo, é possível concluir que a diminuição ocorreu somente na Aldeia do Bananal em decorrência dos conflitos político-religiosos. Os Terena que se denominavam católicos teriam passado para o Ipegue ou para o Cachoeirinha, Aldeias até hoje não atingidas pela eficácia do protestantismo²⁴¹.

Seria conveniente observar que o processo de diminuição populacional indígena nas áreas do Bananal atinge o seu limite em 1955 e, a partir desta data, começa a ocorrer um aumento demográfico significativo, se os dados estatísticos forem confiáveis. Assim, a área Indígena Taunay/Ipegue, em um período de trinta e oito anos, ou seja, de 1955 a 1993, alcançou um aumento considerável de 1.060 a 3.123 indivíduos²⁴². E continuando a tendência de expansão demográfica, apontada por Mangolim, de acordo com o censo de 2000, temos o significativo número de 4.848 indivíduos para essa área indígena, apresentando um índice de crescimento populacional superior a 100%; ou seja, a população da área indígena

²³⁹ SILVA, op. cit., 1949, p. 285

²⁴⁰ OLIVEIRA, 1976, p. 78.

²⁴¹ OLIVEIRA, op. cit., 1976, p. 78.

²⁴² MANGOLIM, Olívio. *Povos indígenas no Mato Grosso do Sul: viveremos por mais 500 anos?* Campo Grande: Conselho Missionário Regional do Mato Grosso do Sul, 1993, p. 65.

Taunay/Ipegue mais que dobrou nesta última década²⁴³. Assim como o aumento demográfico, na mesma proporção, também ocorre o aumento significativo na construção dos números de casas.

E para que tal fenômeno de deslocamento não se dilua na explicação genérica e tradicional das migrações humanas em busca de sobrevivência, é importante ressaltar que entre as populações indígenas o fato é mais agravante; ou seja, o contingente mais sensível a este êxodo intenso e progressivo é aquele constituído por jovens entre 20 e 25 anos e adultos entre 26 e 40 anos. Deduz-se, daí, que as populações indígenas das aldeias de origem sofrem um duplo golpe em seus ideários étnicos: de um lado, diminuem a esperança de sua afirmação, com a saída dos jovens; de outro, perdem a têmpera de sua resistência, com a saída dos adultos em plena idade da força. Nas aldeias de origem, ficam, principalmente, os seus anciãos que, ao remoerem a memória coletiva, conservam ainda a continuidade de seus mitos e as relações sociais do grupo.

Diante dos pontos apontados até o presente momento, há alguns aspectos relacionados aos deslocamentos, que também implicam nas transformações espaciais da Aldeia, e à inserção nas relações de trabalho experimentados pelos Terena do Bananal, que é preciso retomar. Com relação aos deslocamentos, o mais significativo nos depoimentos foi à saída do Chaco, acontecimento imemorial ainda presente nos relatos do grupo: tanto do Cachoeirinha quanto do Bananal. Para uma moradora²⁴⁴ do Bananal, por exemplo, esse deslocamento traz recordações marcadas por fortes emoções, demonstrando a dificuldade enfrentada pelo grupo:

Meu pai contava pra nós de onde os índios vieram; ele falava que os índios vieram do Chaco, que fica perto de Corumbá. Disque fica do outro lado do rio da Bolívia; meu pai contava que quando atravessaram o rio, morreu uma criança afogado no rio. A canoa deles era feita de couro de vaca. A criança caiu na água porque não tinha segurança nenhum, eles trazia as crianças nas

²⁴³ IBGE, 2000.

²⁴⁴ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia do Bananal em 2003. A depoente nasceu na Aldeia do Cachoeirinha e veio para o Bananal quando tinha 15 anos de idade, por volta de 1965.

costa; meu pai contava também que os nossos avôs não usavam roupas, eles só usava xiripá [vestimenta de algodão cru amarrada à cintura].

À parte os lances dramáticos, o que é possível depreender desse relato, além do deslocamento das terras bolivianas para o Brasil, é a busca de melhores condições de vida, inquietação impulsionadora permanente entre os Terena, mesmo em terras brasileiras. Seja de aldeia para aldeia, motivação mais antiga; seja da aldeia para a cidade, motivação mais recente, o povo Terena tem a sua história marcada pelos deslocamentos, acumulando experiência bastante significativa nas dinâmicas de inserção, e das estratégias de negociação, adaptação e ressignificação sócio-culturais. Tal mudança, se analisada fora de seu contexto sócio-espacial incorre no risco de cometer alguns equívocos. É comum afirmar de um grupo abandona determinadas práticas culturais, substituindo-as por outras, que sofreu profundas transformações; entretanto, é preciso ter cautela nessas presunções: no caso da Aldeia Bananal, por exemplo, o fato de terem abandonado os antigos costumes tradicionais, ou seja, terem deixado de confeccionar a cerâmica e também de cultivar a lavoura, pode sugerir “profundas transformações étnicas”; não por acaso, esses Terena do Bananal são tidos como os mais urbanizados dentre todos os outros, e que só querem trabalhar nas destilarias.

Como resposta a estes equívocos e generalizações propagadas pelo senso comum, recorreremos à informação desta depoente, para quem, transferimos a responsabilidade do esclarecimento:

[...] Eu fazia muito cerâmica lá na Cachoeirinha porque lá no Cachoeirinha tem os materiais completo para fazer, lá o barro é próprio, não tem mistura; aqui nós temos poucas plantação, aqui temos feijão, maxixi, mandioca. Aqui não dá muita plantação porque a terra aqui é vermelha e lá na aldeia do Cachoeirinha tem muita plantação por causa da terra preta é própria pra plantar. E tem outras coisa lá, tem bastante homem e aqui os homens vão tudo pra destilaria trabalhar, e lá também tem barro bom pra fazer cerâmica, porque aqui o barro daqui é mistura de com areia, porque o barro misturado com areia, na hora de assar ela racha.

É possível constatar com este depoimento, reiterando os fatores que ocasionam tais mudanças, que a substituição de determinadas práticas culturais, muitas vezes, são causadas

por determinadas pressões externas: sejam ocasionados por conflitos interétnicos, conforme marca a trajetória histórica dos Terena, ou por recursos naturais, que acabam obrigando determinados grupos a redimensionarem sua dinâmica de organização, buscando outras alternativas de adaptação e, por conseguinte, de sobrevivência.

Nesta busca incansável pela sobrevivência, assim como os Terena do Cachoeirinha, os Terena do Bananal, também acabam intercalando o trabalho nas destilarias – “homens vão tudo pra destilaria trabalhar” - com as atividades realizadas na Aldeia do Bananal, pois nesta busca submetem-se as mais variadas situações possíveis. Neste sentido, é preciso considerar a inserção da mão-de-obra indígena do Bananal nas frentes de trabalho abertas no entorno da Aldeia, do ponto de vista das novas relações sócio-econômicas, como se fará a seguir. Antes, porém, conviria sublinhar que a demanda de trabalho preponderante é a do corte de cana para as destilarias da região, em regime temporário e, portanto, com precária estabilidade trabalhista. Para as mulheres e idosos, restou o trabalho de auto-subsistência na própria aldeia – as roças minguadas de feijão, milho, maxixe e mandioca –, e as lembranças do tempo em que o artesanato em cerâmica e a fiação do algodão eram opções alternativas às fartas colheitas.

Com isto, convém observar que além da perda do tradicional artesanato em cerâmica, da fiação do algodão e das fartas colheitas, o Bananal perdia também os seus homens, ocupados com o corte de cana nas destilarias. Em suma, é importante reiterar que esta mudança não ocorreu impulsionada pelas dinâmicas intrínsecas do grupo, mas pela carência de recursos naturais para a auto-subsistência, decorrente da qualidade do solo, impróprio para o plantio – inclusive do algodão – e para o artesanato em cerâmica; isso os obrigou a buscar alternativas de trabalho nas usinas que, além de esvaziar a Aldeia de sua força mais produtiva, alterou as relações tradicionais de trabalho e as dinâmicas de organização interna da Aldeia.

A partir da década de 1980, sob o impacto destas mudanças ocorridas, de ordem econômica e política, nos últimos cinquenta anos, o território original da Aldeia do Bananal sofreu um redimensionamento, o mesmo ocorreu com o Cachoeirinha, nos seus aspectos físicos, políticos e culturais. Conviria registrar que tais mudanças são decorrentes de um crescimento significativo que Estado de Mato Grosso do Sul passou a apresentar tanto no setor agro-industrial, como no setor agropecuário, o que resultou em um redimensionamento sócio-econômico e político. Esta nova configuração produtiva, baseada na conversão de grandes capitais para o setor agrário, cuja alta tecnologia e produtividade concorrem com a produção indígena em quantidade, qualidade e preço, acabou refletindo negativamente sobre as populações indígenas. Tal realidade, portanto, além de alterar significativamente a dinâmica de organização social dos Terena, também contribuiu de forma decisiva para acelerar o processo de deslocamento para o espaço urbano de Campo Grande. Com isto, a busca de trabalho, de educação e saúde, tornou-se um fator indispensável à sobrevivência, uma vez que nas aldeias de origem estes recursos se tornaram escassos pelo impacto provocado pela reordenação das forças produtivas. O movimento causado pelo crescimento tecnológico nos setores agro-pastoril alterou a dinâmica sócio-cultural e econômica dos Terena, que preocupados com a concorrência desigual, passaram a buscar outras alternativas de sobrevivência.

Sob o impacto desta nova ordem produtiva, a Aldeia do Bananal sofre um novo reordenamento sócio-espacial e político: o surgimento de Associações indígenas e a subdivisão nos núcleos populacionais, acarretando a criação de bairros (vilas) em torno no núcleo original da Aldeia: Vila Sobrinho, Baixadão, Cândido, Paraíso, Jaraguá, Vila Nova, Mariano, Pedreira e Esperança. Do ponto de vista político e cultural, criaram-se novas formas de inserção e organização social; dito de outra forma, a Aldeia do Bananal, a partir de sua reconfiguração geográfica, constituiu um sistema de organização política inédito: as

Associações de moradores com estatuto próprio e regidos por normas jurídicas, de caráter privado; tendo o mesmo ocorrido com o Cachoeirinha.

Tal estrutura organizativa, desencadeada a partir de 1980, pôs em crise a tradicional forma de liderança baseada apenas no cacicato, redimensionando suas dinâmicas de organização familiar e, por extensão, social. Desta perspectiva, podemos concluir que todas estas mudanças, ocorridas no Cachoeirinha, são extensivas ao Bananal e vice-e versa. Entretanto, sem a pretensão de incorrer em generalizações, deve-se, então, considerar, em ambos os locais, as suas dinâmicas de organização social, levando-se em conta as especificidades próprias de cada um dos grupos estudados, já tratados ao longo deste texto. A complexidade de análise exigida por este novo sistema de inserção entre os Terena -as associações de moradores- obriga a um aprofundamento maior de suas implicações políticas e sociais, como se fará oportunamente no curso deste estudo.

Quanto às transformações espaciais e econômicas, portanto, não é possível discutilas separadamente das dinâmicas internas da aldeia; ou seja, o núcleo impulsionador das alterações geográficas sofridas pela aldeia é constituído por suas forças de ordem político-cultural, perceptíveis no desdobramento da área original em outras aldeias, decorrência inevitável de um aumento demográfico significativo, seguido de novas demandas econômicas para a sua subsistência.

A propósito, o depoimento²⁴⁵ de uma moradora antiga do Bananal, esclarece que “aqueles velhos de antigamente gostavam de plantação, todo eles tinham roça, e pé de banana também, aqui era só bananal, [por isso o nome da Aldeia do Bananal] não é que nem agora [quando] já tem várias repartição como Jaraguá, Imbirussu, Morrinho, Ipegue...”. Se por um lado, o seu depoimento deixa claro que a propriedade da terra é marcada pelo seu cultivo e presença efetiva de quem nela trabalha, por outro, demonstra que o processo de

²⁴⁵ Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia Água Branca, área indígena do Bananal, em 2001. A depoente tinha mais de 100 anos de idade. Nasceu nesta Aldeia, é viúva e possui 10 filhos

desmembramento da aldeia original -Bananal- decorreu das necessidades impostas pela organização do trabalho interno da aldeia em *várias repartições*. Assim sendo, das cinco Aldeias originais, constituíram-se mais oito: Água Branca, Bananal, Lagoinha, São José, Morrinho, Colônia Nova, Imbirussu e Ipegue. A constituição de novas lideranças, frente a este quadro expansionista, não seria, pois, de se estranhar, como se verá mais adiante, na conclusão deste capítulo.

Diante do exposto, e para não nos fecharmos em concepções idílicas da sobrevivência dos povos indígenas apartada da realidade econômica da sociedade envolvente, conviria reavaliar de que modo poderiam se efetivar as negociações fronteiriças entre índios e não índios, sem que sejam afetadas suas pautas culturais, ou alteradas suas relações econômicas. Nesta zona movediça de valores e de transações culturais, não seria descabida uma relação de mútuo apoio, de modo que as populações indígenas atingissem patamares de auto-sustentabilidade²⁴⁶ e se garantissem trocas culturalmente não extorsivas e economicamente auto-reguladas. Segundo Stavenhagen, o *etnodesenvolvimento* implica algumas ações fundamentais, tais como:

[...] objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se (sic) de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, [com] atividades mais participativas²⁴⁷.

Nesta perspectiva, os Terena procuram se adaptar às situações mais adversas, buscando sempre as estratégias de inserção que lhes possa propiciar a sobrevivência e

²⁴⁶ Para maior definição deste conceito, retomei aqui o pensamento de Gilberto Azanha para quem os conceitos como *desenvolvimento*, *desenvolvimento sustentado* e *etnodesenvolvimento* são importantes para discutir modelos alternativos de gestão de política indigenista e para defender uma proposta etnodesenvolvimentista que implique um redimensionamento do tempo produtivo dos grupos indígenas. Também conviria reiterar o pensamento de Antonio Carlos de Souza Lima, para quem *o uso da perspectiva do etnodesenvolvimento serve para pensar uma nova "relação" entre diferentes, tornando-se fundamental a construção de instrumentos que localizem as áreas que melhor asseguram à diferença e se prestam à troca de saberes e/ou de bens entre as sociedades indígenas, os segmentos sociais dominantes e a administração indígena*. (Lima e Barroso-Hoffmann, 2002:20).

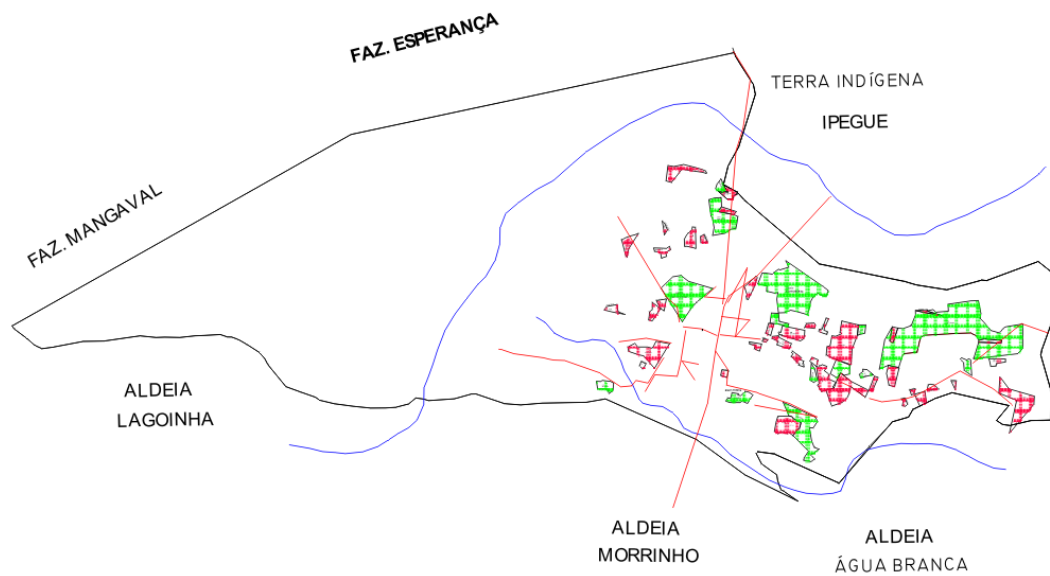
²⁴⁷ STAVENHAGEN, 1984, p. 57, Apud AZANHA In: LIMA; BARROSO-HOFFMANN, 2002, p. 31.

reprodução cultural. Investigando as estratégias que os Terena vêm desenvolvendo ao longo do tempo, é possível, em uma posterior análise, rediscutir estes elementos de inserção no contexto urbano e atual de Campo Grande-MS. Portanto, para estabelecer esta discussão, é preciso ampliar o enfoque não só promovendo-a no âmbito do espaço de reservas instituídas pelos órgãos oficiais, mas também trazê-la para as relações de fronteiras, uma vez que, para os Terena, a concepção de espaço ultrapassa os limites físicos, tangendo a dimensão sócio-cultural e, por consequência, como já observado anteriormente, até mesmo uma dimensão mítica.

Em vista de todo exposto, não seria descabido concluir que a zona urbana continua provocando um grande êxodo populacional, apesar dos altos índices de aumento demográfico da zona rural. Assim, constatamos que há uma incidência muito maior de populações indígenas residindo na zona urbana; ou seja, em 2000, registrou-se em torno de 32.469 indivíduos a mais, do que na zona rural, sem se considerar a população em trânsito, entre a zona rural e urbana, muito comum entre os povos Terena, que não rompem os seus laços de parentesco, mantendo a continuidade de relações entre a Aldeia de origem e a Aldeia urbana. Isso nos leva a constatar que houve uma intensificação progressiva e acelerada nesses últimos 50 anos —especialmente na última década— no processo de deslocamento do povo Terena para os centros urbanos, em busca do que eles supõem ser uma melhor condição de vida que se verá mais adiante.

ALDEIA BANANAL

MUNICÍPIO: AQUIDAUANA - MS



LEGENDA

-  Área de pousio
Área = 86.3802 ha
-  Área de Roças
Área = 118.8907 ha
-  Área de matas
Área = 850,0000 ha

ÁREA TOTAL DA ALDEIA =
1967,3237 ha

OBS.: Áreas de Varzea, residencial,
ruas e estradas = 914,0000 ha

CONVENÇÕES

-  PERÍMETRO
-  CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
-  ESTRADA VICINAL

2.1 ALDEIA DO BANANAL: O TRABALHO COMO FATOR DE INSERÇÃO SÓCIO-CULTURAL

Na aldeia do Bananal, a demarcação das terras, em 1904, marcou o início de uma outra fase na redistribuição social das funções do trabalho²⁴⁸. Antes deste período, porém, quando ainda vivam no Chaco, século XVIII, a divisão do trabalho reservava ao homem as atividades agrícolas -plantavam a mandioca- e as mulheres a cerâmica e a fiação de modo que a unidade econômica ficava sob a responsabilidade da família extensa²⁴⁹. A partir do século XIX, o povoamento de Mato Grosso, conforme já mencionado, acarretou novas mudanças para os Terena, pois suas aldeias foram envolvidas pelas fazendas de gado; o que facilitou a incorporação da mão-de-obra indígena nos trabalhos realizados no campo. Os Terena por serem bons agricultores, acabaram sendo levados para trabalharem nas fazendas vizinhas, alterando, assim, significativamente a forma de organização social nas relações de trabalho. Já a partir de 1904/1905, além do serviço prestado junto às fazendas dos arredores da aldeia, os Terena também foram levados para trabalharem junto à comissão encarregada do estabelecimento das linhas telegráficas. Isso contribuiu ainda mais para dividir as atividades internas da aldeia, pois passaram a realizar trabalhos fora da aldeia²⁵⁰.

Em 1949, ocasião em que Fernando Altenfelder Silva passou pela aldeia do Bananal, constatou que além do trabalho realizado na lavoura e nas fazendas²⁵¹, alguns índios Terena também se dedicavam ao comércio local, procurando imitar na fachada de suas casas a pintura das lojas existentes em Taunay.

²⁴⁸ OLIVEIRA, R. C., op. cit., 1968, p. 43.

²⁴⁹ SILVA, op. cit., 1949, p. 277.

²⁵⁰ Ibid., p. 283.

²⁵¹ Altenfelder observou que, os Terena, sendo uma boa maioria, que trabalhava nas fazendas procuravam imitar o vestuário dos peões: a bombacha - calça larga e bordada, cheia de pregas -, as botas de couro, de cano curto e em sanfona, sendo na ocasião mais apropriada para jovens. As roupas eram feitas na aldeia mesmo, pois já existiam oito máquinas de costura; na época, introduzida pelo SPI. As mulheres jovens que já estiveram em Aquidauana procuravam imitar a maneira de vestir e de se pintar das moças da cidade (SILVA, 1949, p. 299).

Assim como no Cachoeirinha, os Terena do Bananal além do plantio da mandioca (hihi), milho (soboró), cana-de-açúcar (cana), batata doce (coé), dedicavam-se também à fabricação da farinha, o que constituía na época, em 1940, uma das principais atividades. O arroz, o feijão miúdo, era encontrado em quase todas as roças; já o fumo e o algodão, eram plantados em escalas bem menores. Havia junto a plantação de alimentos a plantação de pequenas hortaliças como: a pimenta, o pimentão, a cebola, e outras²⁵².

Já na década de 1960, a mão-de-obra Terena não se limitava apenas às atividades limitadas ao extrativismo, a agricultura e pecuária. Neste período, eles também começaram a serem absorvidos pelas empresas locais (pedreira e caeira), situadas apenas oito quilômetros da Estação. A partir daí, os Terena empregados nessas empresas acabam se mudando da Reserva para a povoação de Duque Estrada, constituindo-se, assim, o primeiro movimento migratório rumo ao meio urbano. Desta forma, já nesta época, segundo o autor, o universo de trabalhadores indígenas Terena trabalhando fora da aldeia do Bananal já alcançava um número aproximado de 100²⁵³.

Assim como no Cachoeirinha, na década de 1990, início dos nossos primeiros contatos tal realidade já havia sendo alterada. As mulheres se incumbiram dos afazeres domésticos, incluindo-se aí o cuidado com os filhos e a comercialização dos produtos plantados na lavoura. Em substituição à tradicional confecção da cerâmica e à tecelagem, as mulheres buscaram alternativas artesanais na produção de cestaria -abanicos, cestas, chapéus...- além de ajudarem os homens no trabalho da lavoura, no recesso do corte de cana para as destilarias.

²⁵² SILVA, op. cit., 1949, p. 303-304.

²⁵³ OLIVEIRA, R. C., op. cit., 1968, p. 56-58.

Foto 5: Cestaria

Já aos homens que, antes cuidavam somente da lavoura garantindo a produção de alimentos, incumbências que remontam ao período chaquenho, nos séculos XVIII, a partir de 2000, redimensionaram as suas funções de acordo com as novas exigências conjunturais, já citadas acima, ou seja, além de manterem a produção da lavoura, também ajudam na comercialização e produção de cestarias. Apenas alguns deles ajudam na comercialização dos alimentos, mas, geralmente isso fica mesmo sob a responsabilidade das

mulheres. Os cargos suplementares da economia doméstica, acrescido do trabalho nas destilarias²⁵⁴, tornam o dia-a-dia desses homens bastante extremados; nas destilarias, o desprendimento é muito maior, pois, além de ganharem pouco, ainda ficam longe de casa durante meses, afrouxando os vínculos familiares, como já se observou anteriormente. Assim, tanto os Terena do Bananal como os Terena do Cachoeirinha, alternam os serviços prestados nas fazendas e na roça doméstica com o trabalho sazonal nas destilarias; e isso, quando não abandonam completamente os primeiros afazeres por este último, na ilusão do contrato de “carteira assinada”.

²⁵⁴ De acordo com as informações do Presidente do Sindicato das usinas de destilarias, há, atualmente, no Estado de Mato Grosso do Sul, cerca de 6.000 mil trabalhadores indígenas prestando serviços nas destilarias. São grupos étnicos diversificados, predominando, principalmente, os grupos: Terena, Guarani-Kaiová e Guarani-Nandeva que se deslocam de suas áreas de origem, vindo de diversas Regiões do Estado.

No depoimento de uma liderança da aldeia do Bananal, prestado junto a Ministério Público do Trabalho-24ª Região, de Campo Grande, ficam evidentes as dificuldades por que passam os trabalhadores indígenas nas destilarias de álcool. Consta no Termo de Reunião lavrado no dia 18 de março de 2005, a seguinte transcrição:

[...] disse que tem 5 turmas em média 50 pessoas [cada turma] nas usinas do Estado. Afirma que cada trabalhador não tem direito a um adiantamento em dinheiro, mas um “vale” para gastar em determinado mercado. Exemplifica que presenciou um trabalhador adquirir um pacote de arroz por R\$ 13,00, quanto (sic) na cidade de Aquidauana, custa R\$ 4,00. Que um “cabeçante” da Usina Santa Fé retornou da empresa com um cheque de R\$ 6.000,00, referente ao segundo adiantamento, contudo, em primeiro lugar, o “cabeçante” levou o cheque para o dono do mercado que, após verificar as dívidas dos trabalhadores, descontou o mencionado cheque para o “cabeçante”, devolvendo o valor de R\$ 2.000,00 em dinheiro para que o referido “cabeçante” entregasse às famílias dos trabalhadores que compõem as turmas²⁵⁵.

Deste depoimento, destacam-se duas questões relevantes: a primeira é relativa à expressiva quantidade de trabalhadores indígenas deslocados para os trabalhos sazonais; afinal, duzentos e cinquenta homens saem periodicamente das aldeias, delas se afastando enquanto durar o corte de cana, isto é, em torno de 70 dias, podendo ser recontratado por mais outros 70 dias. Outra questão relevante diz respeito à intermediação do cabeçante²⁵⁶ na contabilidade dos haveres e deveres destes trabalhadores. Como se pode depreender, é esse intermediário que recebe o cheque da usina, paga as contas junto ao mercado, aliás, superfaturadas, e devolve o restante aos trabalhadores. Isto sem contar que, segundo ainda o depoimento do cacique, muitas das famílias nada recebem, pois a despesa registrada pelo dono do mercado apresentava valores bem maiores do que os vales recebidos por alguns trabalhadores indígenas.

Tais denúncias, prestadas em juízo pela liderança da aldeia do Bananal, há muitas outras que explicitam a gravidade da situação dos trabalhadores indígenas e o quanto a sua

²⁵⁵ Termo de Reunião – Procuradoria Regional do Trabalho/24ª Região MS. 18/03/2005.

²⁵⁶ O cabeçante representa os grupos de trabalhadores indígenas, sendo também ele um indígena, responsável pela intermediação entre a aldeia e as usinas de álcool. Merece registro o fato de que este cabeçante, antes apenas um intermediário informal e autônomo, passou recentemente a ser um funcionário da própria usina, estando, portanto, muito mais próximo dos interesses dos contratadores do que dos trabalhadores indígenas.

inserção no mercado de trabalho é marcada pela dissolução de seus valores sócio-culturais. Como exemplo, temos a síntese apresentada pelo Procurador-chefe do Trabalho após ouvir um depoente indígena. Assim, constam do Termo de Reunião lavrado no dia 8 de dezembro de 2004 as seguintes anotações:

Dr. Cícero destaca que a questão aqui discutida ultrapassa a seara trabalhista, pois tem-se notícia da existência de estupros coletivos de mulheres por índios, ante ao fato de ficarem afastados por muito tempo das aldeias, em razão de trabalharem nas Usinas por 70 dias. [...] Foi discutida questão das drogas nas aldeias e nas Usinas e problemas previdenciários dos trabalhadores indígenas²⁵⁷.

Pode-se observar a partir do registro do Procurador do Trabalho, Dr. Cícero Rufino Pereira, o quanto a saída da aldeia alterava sensivelmente as relações domésticas e comunitárias; afinal, um contrato de 70 dias, muitas vezes prorrogável por mais outros 70 dias, implicava permanência desses trabalhadores indígenas na própria usina, sem nenhum contato com suas famílias.

Ora, essas alterações, sejam elas em decorrência da nova realidade imposta pelos regimes de trabalho assalariado das destilarias, sejam decorrentes das relações fronteiriças com a sociedade não indígena, não atingem o núcleo identitário destes grupos indígenas, uma vez que a busca pela sobrevivência os forçam a renegociar suas pautas culturais nas relações fronteiriças com a sociedade envolvente, bem como são levados a incorporar novos elementos da cultura não indígena em sua dinâmica de organização social, sendo, portanto, passível de reelaboração.

Para maior aprofundamento desta questão, é preciso observar que tais processos de reelaboração sócio-econômicos e culturais têm-se apresentado por múltiplas perspectivas de inserção. Só para nos atermos às mais importantes, citaremos aqui os novos acordos trabalhistas para o contrato de mão-de-obra indígena, tais como: o pacto de contrato unificado de trabalho, incluindo-se aí o pacto comunitário dos direitos sociais nas relações de trabalho

²⁵⁷ Termo de Reunião – Procuradoria Regional do Trabalho/24ª Região MS. 08/12/2004.

indígena; a constituição de cooperativas para a intermediação entre empregadores e empregados e uma nova modalidade de contrato, conhecida como contrato de equipe.

Nos estudos realizados pelos procuradores Jonas Ratier Moreno e Luís Antônio Camargo de Melo²⁵⁸ ambos da Procuradoria Regional do Trabalho do MS, esses novos acordos trabalhistas são detalhados. Assim, o contrato de trabalho, segundo esses procuradores, superou as dificuldades causadas pelos acordos verbais em que os interesses dos trabalhadores indígenas não eram regulamentados por dispositivos formais; criou-se a partir de 1994 o contrato de prestação de serviço, cuja importância se deve ao fato de que se passou a adotar um pacto escrito, firmado pelos indígenas e pelas usinas, com a assistência da FUNAI, baseado nas normas do Direito Civil. Esse pacto teve avanços nas relações trabalhistas, como afirmam os procuradores, ao compelir as empresas a garantirem condições necessárias para a saúde e segurança no trabalho, segundo as normas instituídas pelo Ministério Público e pela Comissão Permanente de Investigação e Fiscalização das Condições do Trabalho.

O próximo passo, segundo os autores, seria o de constituir um pacto de contrato unificado de trabalho, tendo em vista a diversidade de pactos instituídos pelas diversas empresas, que infelizmente não ocorreu por dificuldades legais. Na impossibilidade de se estabelecer um contrato de trabalho unificado, foi proposta, então, a contratação por cooperativas. Entretanto tal iniciativa também foi frustrada, tendo em vista os conflitos de interesses entre “cabeçantes”, usineiros e trabalhadores indígenas. Ora, em meio a tantas frustrações, era esperável uma retração nas iniciativas, porém, surge uma nova modalidade de contrato, conhecida como contrato de equipe, cuja contratação seria feita por cooperativas, o que veio a atender as especificidades culturais dos trabalhadores indígenas, além de estarem

²⁵⁸ Revista do Ministério Público do Trabalho, 2003, p. 59-70.

amparados pelos aspectos legais trabalhistas já conquistados e outros que vieram a se agregar a essas conquistas.

Entre outras vantagens, esse novo contrato por cooperativas instituiu o pacto comunitário dos direitos sociais nas relações de trabalho indígena, que garantia, por exemplo, que as rescisões contratuais antes do tempo não revertissem em multa para o trabalhador indígena; que fossem também estabelecidos prazos curtos de permanência destes trabalhadores (até 60 dias) de modo a evitar futuros desajustes familiares nas aldeias; outro aspecto importante é que era facultada a substituição do membro que abandonasse a equipe por outro membro indígena, ficando a escolha a critério do líder, sem qualquer desconto para o trabalhador. Quanto a este aspecto, é importante salientar, que o líder da equipe recolhia as carteiras de trabalho para facilitar essas disposições; não se trata, aí, de retenção da carteira, mas do seu depósito na mão do líder de equipe para facilitação dos registros dos componentes das equipes. Por fim, outro aspecto importante é que se garantiu aos trabalhadores indígenas que trabalham por produção, ao menos o salário normativo da categoria.

Podemos constatar, pelo estudo dos procuradores, que esse processo só foi possível graças à ação conjunta, envolvendo o Ministério Público do Trabalho, as comunidades indígenas, a Comissão Permanente de Investigação e Fiscalização do Trabalho, as diversas organizações governamentais e não-governamentais e os próprios empregadores, que também são beneficiados nesta alocação, uma vez que a substituição da mão-de-obra indígena por mão-de-obra não indígena torna-se economicamente inviável na medida em que implica aumento de custos referentes ao deslocamento dos trabalhadores. Para maior garantia no cumprimento destes acordos, foi ainda instituído o Termo de Compromisso de Ajuste de Conduta (TAC), cuja importância se deve ao fato de submeter todas as partes envolvidas a um fórum jurídico, além de trazer novos benefícios aos trabalhadores indígenas, como por

exemplo, a implantação de uma taxa comunitária que incide sobre todos os contratos firmados, sendo revertida a favor da aldeia.

Embora o estudo dos procuradores enalteça o valor e pertinência desses novos pactos trabalhistas, as comunidades indígenas, sejam os Terena do Bananal ou do Cachoeirinha, sejam de outras etnias, não deixam de submetê-los ao crivo de suas críticas, dando indícios da dinâmica dessas relações; afinal, segundo o interesse dos empregadores, para além das diversidades étnicas o que prevalece é a condição de trabalhadores, e é como tais que os indígenas intervêm nos pactos e nos seus desdobramentos. Assim, por exemplo, para alguns trabalhadores persistem dúvidas quanto à distribuição da taxa comunitária pelas lideranças; outra questão, ainda não resolvida a contento, refere-se à interferência de donos de mercado junto às usinas na indicação de cabeçantes, que irão constituir as equipes de trabalhadores e até mesmo o valor por quarto de cana cortado.

Como é possível depreender da exposição acima, não há muita diferença entre os moradores do Bananal e do Cachoeirinha, uma vez que se identificam como indígenas e como Terena. Nas novas relações de trabalho estabelecidas com as usinas, também não haverá distinção entre os Terena do Bananal e do Cachoeirinha, pois o que interessa aos empregadores é a sua condição exclusiva de força de trabalho, indiferentemente à sua condição étnica e cultural, ou mesmo às suas necessidades de subsistências. O resultado desta indistinção, como se pôde observar, gerou graves problemas na organização das estruturas sociais da aldeia, na disputa de poder entre as suas lideranças e na progressiva substituição do trabalho de subsistência tradicional nas aldeias, como o artesanato e a agricultura familiar. Fica para se debitar no futuro dessas relações a superação dos problemas elencados, a partir das novas regulações jurídicas e sócio-culturais que comprometem empregadores e empregados.

Seria conveniente, neste ponto da exposição, discorrer sobre as lideranças da Aldeia do Bananal, procedendo-se a um levantamento das principais caciques e registrar o histórico de seus processos de afirmação política; mesmo porque, entre os Terena a história de suas lideranças demarca a própria história da comunidade; neste itinerário perscrutador, também se pode recuperar a memória ancestral de seus antepassados, os quais são, muitas vezes, identificados com seus ancestrais míticos. Assim, esses heróis podiam ser simbolicamente representados pela forma de atuação das lideranças; afinal, como se já se observou anteriormente, seus líderes constituem-se em emblemas da vontade da aldeia; mais que isso, constituem-se na expressão manifesta de seus liderados, em sua voz, que é autorizada por ser a materialização do consenso tribal e portadora de sua memória histórica.

Embora as modificações tenham sido inevitáveis, dado que o processo de escolha das lideranças não mais corresponde ao mesmo apresentado pelos seus antecessores, as lideranças passaram a ser selecionadas de acordo com a influência política de sua família, ficando no cargo por um período de quatro anos, como se observa na maioria das aldeias Terena. A forma de atuação das lideranças tradicionais era baseada em um sistema coletivo de ajuda mútua, em que o cacique coordenava as ações da aldeia e suas relações de trabalho. Atualmente, 2005, tais lideranças desempenham um importante papel no desenvolvimento cultural destes grupos, além de intervir decididamente na organização social da aldeia; para os patrícios da aldeia, o cacique constitui-se em elemento fundamental para manutenção desta ordem comunitária. A propósito, os depoimentos dos moradores do Bananal são fartos em referências à memória de seus caciques mais notáveis:

Eu não sei o nome do primeiro capitão daqui da Aldeia Bananal, só sei o nome em idioma é Kauyanae, ou Kayanae, era avô do Jair, agora, se foi ele o primeiro capitão daqui não sei. O que eu sei dele é que foi um homem bem respeitado e foi muito trabalhador, dizia o meu finado marido: foi o primeiro e único capitão que trabalhou bem pra nossa comunidade. Os nossos antepassados falava que o nome do primeiro...Disque era o José Tavares, o nome dele em idioma é... é Kali Sîni. Este Kali Sîni foi em Rio de Janeiro a pé. Naquele tempo, não tinha carro, nem ônibus. Ele foi longe à procura de ajuda e também pra saber onde está as leis que ampara os índios; o pai

contava que quando ele chegou do Rio de Janeiro já veio fardado, com farda do Exército; ele disque contava que foi bem recebido pelos brancos. [pausa longa] O companheiro dele, com quem ele foi junto ele não voltou mais. A história que o meu finado pai contava pra nós era sobre briga dos índios contra os Ilay. Meu pai disse que eles lutaram bastante com seus inimigos, aí, depois eles conseguiram escapar aí resolveram fazer canoa de bambu forrado com couro de vaca, para poder atravessar o rio do Paraguai, onde era o Chaco, que fica perto de Bolívia, pra poder chegar até aqui. Depois que atravessaram o rio e ficaram muitos alegres e cantaram a vitória. Aí eles dançaram pela primeira vez a dança do Bate-Pau. O Bate-Pau significa pra nós é vitória, por isso falo até agora, graças àqueles que tiveram a idéia de fazer a canoa, se não fosse eles não teria essa geração que somos nós agora²⁵⁹.

Se para esta Terena, uma das anciãs mais respeitadas da aldeia, o primeiro cacique do Bananal avulta na sua memória como um ícone inaugural, o mesmo já vimos em relação a liderança da aldeia do Cachoeirinha, conhecido como Capitão Timóteo. O curioso é que Kali Sîni reúne para a depoente, todas as características de um grande empreendedor coletivo, como por exemplo ousar ultrapassar fronteiras, trabalhar de forma obstinada, além de ser guerreiro; como se não bastassem tais virtudes pessoais, Kali Sîni incorporou ainda as tradições ancestrais de seu povo, evocando o mito do eterno retorno. Muito provavelmente, o reencontro com a aldeia foi saudado com a mesma alegria que manifestavam nas grandes vitórias, momento em que libavam aos seus deuses, dançando ao ritmo das flautas e nas batidas das taquaras com a coreografia do Bate-Pau. Portanto, para os Terena, a saga aventureira de seus heróis-míticos só ganha dimensão totêmica se culminada com a reintegração ao espaço sagrado da aldeia, mérito não concedido ao seu companheiro de jornada, que não retornou. Teríamos aí a versão indígena dos ancestrais mitos ocidentais como, por exemplo, o de Ulisses de Tróia, ou o mito macunaímico do retorno às margens de seu velho Uraricoera?!

Em outros relatos, os caciques são elencados em ordem cronológica de sucessão, como a consubstanciar a história da aldeia. Para Nilza, por exemplo, uma educadora indígena da Escola

²⁵⁹ Depoimento concedido à pesquisadora na aldeia Água Branca, área indígena do Bananal, em 2001. A depoente, na ocasião da entrevista, tinha 90 anos de idade. É importante registrar que embora tivesse uma idade já avançada, a anciã da Aldeia falava de forma firme e convincente, demonstrando, assim, estar em perfeito estado de saúde e lucidez.

do Bananal, é importante enumerá-los desde o primeiro, João Caetano Tavares, o sempre citado Kali Sîni, que chegou a ser recebido pelo imperador, em 1887. Segundo o seu depoimento, são 21 caciques até a data de 2003²⁶⁰, todos eleitos pela comunidade indígena e distinguidos pelas suas realizações sociais e políticas. Fato curioso é que não há qualquer crítica individualizada a esses caciques, entretanto, tantos os depoentes mais velhos, quanto os mais jovens como Nilza, distinguem os que mais lutaram para consolidar a área física da aldeia e trazer benefícios para a comunidade, como: afirmação dos seus direitos junto à legislação Nacional, aumento da produção de subsistência da aldeia, garantia as relações harmoniosas entre os membros da comunidade e difusão das relações solidárias entre as famílias.

Contudo, já é perceptível nos relatos a manifestação de novas formas de organização política, em que a ação dos caciques deixou de ser centrada nos interesses mais amplos da coletividade, passando a ter características mais individualizadas e sem planejamento para priorizar as demandas da aldeia; dito de outra forma, os caciques redimensionaram a sua ação política, tornando-se menos comunais e despreparados para administrar os conflitos e as necessidades mais prementes. Alguns depoimentos são bastante esclarecedores. Para uma outra depoente²⁶¹ por exemplo, o passado evocado traz o modelo de conduta ideal, na figura do cacique Kayanae que, por vinte anos, dirigiu a Aldeia do Bananal, demonstrando liderança e desprendimento no trabalho coletivo: “Quem eu sei é o Kayanae, trabalhou muito em todos os sentidos, fez muito e quando terminava o prazo para o seu trabalho a comunidade colocava ele de volta no cargo porque era um ótimo líder e reunia todos; por isso gostavam dele”. Já

²⁶⁰ 1º) José Caetano Táveres (KALI SÎNI) gestão até a morte. 2º) Manoel Pedro (MANU’E) gestão até a morte. 3º) João Vitório (SEM APELIDO) serviu pouco tempo. 4º) Imbilino Cândido (sem apelido) serviu pouco tempo. 5º) Paulo Marques (KAPÂVA) 1 ano. 6º) Antonio Lili (ROPÔPE) 1 ano. 7º) Marcolino Volili (KAYÁNAE) 20 anos. 8º) Antonio Aurélio Marcos (VÊETI) 5 anos. 9º) Paulo Miguel (SÓMBAULU) 1 ano. 10º) José da Silva (KARÁPATU) 1 ano. 11º) Antonio Vicente (PIKÍHI) 1 ano. 12º) Tibúrcio Francisco (ALÍUM) 10 anos. 13º) Olímpio Francisco (OLIMBIO) serviu pouco tempo. 14º) Bertolino Pereira (KARÂRA) serviu pouco tempo. 15º) Bonifácio Hortêncio (BUNI) serviu pouco tempo. 16º) Modesto Pereira (UMBU) 1 ano (pela votação). 17º) Félix Pio (FÊLI) 1 ano e 2 meses. 18º) Celso Fialho (MUXIBA) 4 anos. 19º) Enedino da Silva (BDÃO) 4 anos. 20º) Manoel de Souza Coelho (MANÊ) 3 anos (1999). 21º) Maurício Cândido (ITINHO) 4 anos 2000.

²⁶¹ Depoimento concedido a Nilza Leite, na Aldeia do Bananal, em 2002. A depoente tem 71 anos de idade.

para um outro depoente²⁶² Francisco, a comparação fica muito ingrata para os caciques mais recentes: “Esses outros aí, sempre fez pouca coisa”. Opinião partilhada por uma senhora Terena²⁶³, da Aldeia Ipegue, que também traz à lembrança os exemplos dos antigos caciques:

[...] eu não me esqueço do Sr. Antônio Silva, foi um homem [...] muito respeitado e também respeitava o seu povo; é por isso que fica sempre na minha memória, porque ele liderava esta comunidade para o cultivo de roças, arroz, feijão e todos trabalhavam com enxadas e seu filho também, o Sr. Justo, trabalhou e liderou com o mesmo sistema, por isso nunca esquecemos, pois hoje é raro líder assim.

Também no relato de um outro Terena²⁶⁴, da Aldeia Ipegue, fica o sentimento de perda, ao comparar as lideranças do passado com as do presente:

Ah... o que estou vendo agora que estou envelhecendo não é igual aquela época; o sistema de trabalho é diferente do cacique nosso; não é igual daquela época, não procura opinião com a gente...não reúne o povo... .não sabemos o que ele faz... não tem mais grupo de pessoas trabalhando... tudo que tem é serviço do passado e agora veja a rua, ninguém trabalhando, nesses dias de hoje; quando trabalhamos devemos cuidar de nós mesmo sozinho e é assim agora, por isso que falo que não é como antigamente, o passado.

Mas é no depoimento de sua esposa uma anciã de 78 anos e moradora da Aldeia Ipegue, que a crítica aos novos líderes é mais contundente, sendo arrematada com um grande sentimento de frustração:

Sim, as lideranças que todos falam não parece mais que tem liderança, estão todos perdidos sem rumo certo, sem direção e nós como moradores temos medo de também ficar sem direção porque nós não conversamos mais, não trocamos idéias de trabalho uns com os outros e agora nesse momento que haverá eleição no final de ano, estamos todos no silêncio com tantos candidatos, não sabemos se vamos ali ou aqui porque essa liderança que está aí não soube trabalhar bem com o povo; seria muito bom se eles mostrassem serviço, todos estariam muito unidos e nós íamos seguir esta direção e agora não sabemos aonde vamos e hoje eu vou dizer: **nós estamos igual a um monte de folhas secas embaixo de uma árvore quando vem um vendaval. Essas folhas são jogadas todas pra um lado e quando o vento volta voltamos todos novamente e quando tem o redemoinho ninguém sabe pra que lado vai as folhas.** Aqui na nossa comunidade, estamos assim aqui no Ipegue, é isto que tenho a dizer, é muito triste e fico muito emocionada quando vejo e sinto a forma do trabalho desse nosso capitão, é

²⁶² Depoimento concedido A pesquisadora na Aldeia Bananal, em 2003. O depoente tem 60 anos de idade e 8 filhos.

²⁶³ Depoimento concedido ao Joãozinho da Silva, na Aldeia Ipegue, em 2003. A depoente tem 58 anos de idade é viúva e tem 3 filhos.

²⁶⁴ Depoimento concedido ao Joãozinho da Silva, na Aldeia Ipegue, em 2001. O depoente tem 88 anos de idade é casado com a Terena (que concedeu o depoimento abaixo) e tem 10 filhos.

ele que deveria dar direção aos nossos trabalhos; juntamente com suas lideranças deveriam trabalhar unidos, o que nós vemos é que o capitão viaja sozinho para um lado, ninguém sabe o que ele vai fazer, por quê será? E com isso nós nem lembramos que existe o tal de capitão. O que estou falando é o que eu vi, eu e todos os moradores daqui do Ipegue, por isso não tenho medo de falar porque temos filhos, netos, que estão estudando, é o que tenho a falar²⁶⁵ (grifo nosso).

Como se pode depreender, o sentimento desta anciã é consentâneo ao dos outros moradores, distinguindo-se, porém, por sua crítica ao novo estilo de liderança. Segundo o seu relato, percebemos que, a despeito de todo processo democrático na escolha da liderança, a comunidade está cada vez mais dividida e desorientada, ficando como “um monte de folhas secas embaixo de uma árvore quando vem um vendaval”.

O que torna preocupante nesta nova forma de organização política, é que esse sistema de gestão compartimentaliza a comunidade em grupos mais fechados, ou seja, acaba por subdividi-la em grupos familiares nucleares, com representantes próprios. Tal processo pode ser apreendido com mais clareza na Aldeia do Bananal, cuja divisão passou a ser determinada por vilas. Atualmente, só no Bananal existem nove vilas: Sobrinho, Baixadão, Cândido, Paraíso, Jaraguá, Vila Nova, Vila Mariano, Vila Pedreira e Vila Esperança. Essas vilas são denominadas ou de acordo com o nome da família mais extensa e politicamente mais forte daquela comunidade, ou tem o seu nome associado a alguma característica do lugar. Assim, para cada lugarejo é escolhido também um representante. Conviria observar, no entanto, que o critério de escolha destas novas lideranças é estabelecido pelo cacique da Aldeia do Bananal, que homologa as indicações feitas pelas vilas, reafirmando o tradicional sistema de cacicato dos Terena. Em decorrência disso, os novos líderes não detêm a suprema autoridade sobre as vilas, e a sua ação está restrita ao atendimento dos interesses imediatos das famílias, de quem dependem para firmar o seu prestígio e permanecerem no cargo.

²⁶⁵ Depoimento concedido ao Joãozinho da Silva, na Aldeia Ipegue, em 2001. O depoente tem 78 anos de idade é casada (depoente acima que tem 88 anos) e tem 10 filhos.

Outro complicador nesta forma de organização social, redimensionada pela atuação das lideranças, é o fato de que, além de enfraquecer a comunidade subdividindo-a em novas vilas e novos representantes, também propicia a constituição de novas estratégias de inserção política. Como exemplo desta nova dinâmica organizativa, constatamos a proliferação de Associações Indígenas Terena, nas Aldeias de todo o Estado do Mato Grosso do Sul, constituindo-se em mais um vetor político ao lado das lideranças das vilas e dos caciques de Aldeia. No quadro a seguir, cujos aspectos mais significativos serão devidamente abordados no próximo capítulo, pode-se visualizar o rol de todas estas Associações, inclusive com os seus CNPJs.

**Ministério da Justiça – Funai/Fundação Nacional do Índio
Administração Executiva Regional de Campo Grande - MS
Associações Indígenas Terena de Mato Grosso do Sul**

Município	Terra Indígena/ Aldeias	Nome das Associações	Presidente	CNPJ	Fundação	Situação Atual
D.I.do Buriti	T. I. BURITI					
	01- Buriti	ATAB Associação. Indígena Terena da Aldeia Buriti	Antonio Bernardo Gabriel	00.481.689/0001-06		Inadimplente
	02 –Água Azul					
	03 -Olho D'Água	AMIOD'AGUA - Associação dos Moradores Indígenas Olho Dágua	João Vitorino Delfino	03.584.211/0001-07		
	04 –Recanto					
	05 –Oliveira					
Sidrolândia	06 –Barreirinho					
	07 –Córrego do Meio	AIPACOM - Associação Indígena dos Produtores da Aldeia Córrego do Meio	Florianio Gabriel			
	08- Lagoinha					
	09 –Tereré					
	T. I. NIOAQUE					
Nioaque	10 –Brejão	APIN - Associação Apícola Indígena de Nioaque	Alvino Cabrocha de Souza	03.938.253/0001-07		Adimplente
	11 –Água Branca	Associação Cultural Indígena da Aldeia Água Branca	Valdecir Marques Miranda	Em fase de criação		
		ATAB - Assoc. Terena da Aldeia Água Branca	Otávio Cotócio	04.483.457/0001-55	03/07/2001	Adimplente
	12 –Cabeceira	Associação dos Moradores da Aldeia Cabeceira	Nelio Marques	03.874.386/0001-59	09/05/2000	Adimplente
	13 –Taboquinha	Associação dos Moradores da Aldeia Taboquinha	Jonimar da Silva Marques	04.691.065./0001-81	21/09/2001	Adimplente
Miranda	T. I. PILAD REBUÁ					
	14 –Passarinho	AITEPA – Associação Indígena Terena de Passarinho				
	15 –Moreira	ATMIM - Associação Terena da Mulher Indígena de Moreira	Silsa Vieira	05.754.712/0001-10		

		AITEMO – Associação Indígena Terena de Moreira					
T. I. LALIMA							
16 –Lalima		APRIC - Associação dos Produtores Rurais Indígenas da Campina	Deir de Souza Alves	01.793.773/0001-35			Adimplente
		AITELA -Associação Indígena Terena de Lalima	Paulino Rodrigues		1992		Adimplente
T. I. CACHOEIRINHA							
17 -Cachoeirinha		AITECA – Associação Indígena Terena de Cachoeirinha	Mario Albuquerque	33.752.007/0001-19	15/02/1991		Adimplente
		AMITECA – Associação Das Mulheres Indígenas Terena de Cachoeirinha	Arlene Julio Sebastião		03/08/2003		
		APAGOPEC – Associação de Pequenos Produtores Agropecuaristas da Vila Santa Cruz	Dionísio Antonio		25/02/2002		
		APROTEM – Associação dos Professores Terena de Miranda					
18 -Babaçu		Associação Mãos Unidas	Zacarias				
19 -Argola		Associação dos Produtores Rurais de Argola					
		Grupo de Trabalho de Pequenos Lavouristas de Argola					
20 - Morrinho		AIPRAM - Associação Indígena dos Produtores Rural da Aldeia Morrinho	Jorge Raimundo	06.110.768/0001-69			
21 -Lagoinha		ANTAL - Associação Nova Trindade da Aldeia Lagoinha	Ramão Vieira de Souza				
T. I. TAUNAY							
22 -Bananal		Assoc. dos produtores	Pedrinho				
		Assoc. dos produtores	Santo Coelho				
		Assoc. das Mulheres	Nézia Francisco				

Aquaduana

	Assoc. das Mulheres	Aracilda Cândido			
23 -Lagoinha	AITEL - Assoc. Ind. Terena da Lagoinha	Lacerda Jorge	37.198.439/0001-80	27/08/1992	
	AMTAL - Associação das Mulheres Terena da Aldeia Lagoinha	Olaide Miguel Pedro	06.232.976/0001-76	19/02/2004	
24 –Imbirussú	Associação Indígena Terena da Aldeia Imbirussú	Jurandir Lemos	37.198.389.0001-31	27/08/1992	0k
25 -Morrinho	Associação de Agricultores e Pecuaristas da Aldeia Morrinho	Salustiano da Silva	05.637.092/0001-39	09/04/2003	
26 -Água Branca Núcleo S.José	Associação dos Agricultores Indígenas de Taunay	Cezar Pacheco	37.198.306/0001-04	21/05/1992	
	Assoc. dos Apicultores	José Fialho			
	Assoc. das Mulheres	Figenia			
T. I. IPEGUE					
27- Ipegue	AMAI - Assoc. dos Moradores da Aldeia Ipegue	Dílson Paes	24.615.981/0001-40	04/10/1988	
	Assoc. dos Pequenos Produtores Indígenas	Elcio Flores			Regular
	Associação dos Produtores e Pecuaristas da Aldeia Ipegue	Valdir João			
	AMINAI – Associação de Mulheres Indígenas da aldeia Ipegue	Alexandrina	05.269.021/0001-20	26/08/2002	
28 -Colônia Nova					
T. I. LIMÃO VERDE					
29 -Limão Verde + Núcleo Cruzeiro	Associação dos Moradores e Amigos do Limão Verde		33.57.850/0001-80		
	Assoc. dos Moradores do Núcleo Cruzeiro				
30 -Córrego Seco					
T. I. ALDEINHA					
31 -Aldeinha	ACA - Associação da Comunidade da Aldeia		04.914.905/0001-28	21/02/2002	Adimplente
T. I. BALSAMO					

Anastácio

Rochedo

	32 -Balsamo						
Campo Grande	33 -Aldeia Urbana Marçal de Souza	AMIAUMS – Associação dos Moradores Indígenas Da Aldeia Urbana Marçal de Souza	Enir da Silva Bezerra				inadimplente
	34 - Bairro Guanandi	AMI – Associação Indígenas de Moradores de Campo Grande	Laucidio	24.605.727/0001-60	02/06/1988		inadimplente
	35 - VL.Margarida	AMINTU – Associação das Mulheres Indígenas Terena Urbanas	Evanice Mariano da Silva		29/01/2000		ok
	36 - Jardim Talismã	UMAIC – União Municipal das Associações Indígenas Campo Grande	Mairson Francisco	05.777.908-20			ok
	37 -Centro	AMAI – Associação Moradores de estudantes Indígenas	Maurício Pedro				
	38 - Estadual	AEDCI – Associação Estadual dos Direitos das Comunidades Indígenas-MS	Danilo de Oliveira Luiz		22/01/2005		OK

3. AS ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS TERENA

A relação de associações constante do quadro em anexo demonstra o quanto as Aldeias Terena passam por um processo dinâmico de adaptação ao longo destes 25 anos; afinal, são 45 associações constituídas juridicamente e em plena atividade. Mais que isso, todas essas associações têm estatuto próprio e uma diretoria de relativa complexidade, cuja constituição prevê várias competências e encargos; temos assim, como constituição geral, além do presidente e do vice-presidente, secretários, tesoureiros, e outras incumbências secundárias. Entretanto, o que se tem constatado é que essa tendência associativa não se esgotou ainda. Só para se ter uma idéia, além dessas 45 associações constituídas nas aldeias não urbanas, existem, ainda, mais 16 associações²⁶⁶ representantes das comunidades indígenas urbanas, todas também devidamente regulamentadas e registradas no Cartório do 4º Ofício, em Campo Grande. No cômputo geral, temos 61 Associações Indígenas no Estado do Mato Grosso do Sul e, fato relevante, todas constituídas nos últimos quinze anos, com maior incidência entre 2000 e 2005, o que demonstra uma tendência de organização política muito recente e ainda não devidamente avaliada pelos estudiosos.

Praticamente poucos estudos foram feitos com relação às associações das comunidades indígenas do Mato Grosso do Sul. O que se observa é que este “novo elemento cultural”, conforme já apontado no capítulo anterior, absorvido pelos Terena tem sido incorporado à cultura de forma predominante, pois espalhou-se por todas as áreas indígenas Terena. A realização de trabalhos em conjunto entre as lideranças tradicionais e os

²⁶⁶ Associação dos Feirantes Indígenas; Associação Comunitária Indígena Reserva Kadiwéu; Associação de Pais e Mestres da Escola Marçal de Souza; Associação dos Moradores Estudantes Indígenas Ouoku Uhakieti Name; Associação de Moradores Indígenas; Centro de Direitos Humanos Marçal de Souza; Associação de índios Kaguataka Marçal de Souza; Associação Indígena da Região Segredo; Associação de Moradores Indígena Aldeia Urbana; Associação Afro Indígena Brasileira; Associação de Moradores Indígenas Bairro Tiradentes; Associação Estadual dos Direitos Indígenas; Fundação Defesa Direitos Indígenas; Associação de Índios Desaldeados Kaguataka; Associação de Moradores Indígenas Vila Luzia; União das Nações Indígenas do Centro Oeste, todas registradas no 4º Ofícios da Capital do MS.

representantes de Associações varia de Aldeia para Aldeia. O que é de consenso de todas é a importância que estas Associações tem representado -em termos de agilidade para captação de recursos- para a comunidade.

Para este depoente²⁶⁷, com as associações “a gente não depende do doado. A gente depende da gente mesmo”. Já para outros, como uma Terena²⁶⁸ da Aldeia Ipegue, “não são todos que participam, só alguns. Por isso não gosto muito, pois fica só em família”. Próxima desta crítica, é a opinião do outro depoente²⁶⁹, também do Ipegue: “Todos colaboravam uns com os outros e hoje não; às vezes dizem ‘você não é meu companheiro, não votou para mim’; o que estou dizendo é o que ouvi, se trabalhasse bem, tudo estava bem, não teria muitos homens trabalhando fora, a gente veria muita lavoura, seria uma disputa de quem ia colher mais”. Para uma outra depoente, as associações têm um caráter bem mais amplo:

Aqui tem associação. A primeira vez que vi uma Associação foi no tempo do Mauro [1988]. E ele morava lá no final dessa rua... foi muito bonito quando iniciou. O Mauro quando iniciou fez bom trabalho. Melhorou bastante para nós... Fizeram muita dança de bate-pau, muito churrasco quando iniciou junto com sementes. Nós dançamos muito e eu dancei também quando iniciou a associação; dancei bastante junto com o Venceslau, meu marido, muita dança de bate-pau...e depois foi muito movimento, recebemos sementes e plantamos. Minha mãe ainda era forte também plantou muito, minha mãe teve muita plantação e então sempre seguimos nesse trabalho, havia limpeza nas roças, preparo das terras com máquinas só que, quando o Mauro entregou a direção para outro, mudou tudo e até hoje está tudo complicado. Isso na minha opinião, na época passada a minha mãe sempre colaborava com dinheiro por mês com um “rela”, dois “rela” para a associação continuar os trabalhos na lavoura, isso é o que eu sei²⁷⁰.

Entre os moradores indígenas da periferia urbana de Campo Grande, as avaliações caracterizam-se pela ênfase na defesa de direitos e na busca de qualificação para o trabalho. Assim, no depoimento de dona Presidente da AMINTU (Associação das Mulheres Indígenas Terena Urbanas) ficam assim demarcadas as preocupações e objetivos das Associações:

²⁶⁷ Depoimento concedido à pesquisadora na Aldeia Imbirussu, área indígena do Bananal, em 2000.

²⁶⁸ Depoimento concedido ao Joãozinho da Silva, na Aldeia Ipegue, em 2001. O depoente tem 58 anos de idade é viúva e tem 3 filhos.

²⁶⁹ Depoimento concedido ao Joãozinho da Silva, na Aldeia Ipegue, em 2002. O depoente tem 84 anos de idade é casado e tem 4 filhos.

²⁷⁰ Depoimento concedido ao Joãozinho da Silva, na Aldeia Ipegue, em 2001. A depoente tem 64 anos de idade é casada e tem 4 filhos

Nosso objetivo é ajudar essas pessoas doentes aí. Orientar nossos parentes, tanto no trabalho, documentação, saúde...E, caso precisar levar no médico; porque elas vêm da Aldeia, né? Elas não sabem por onde passá. Quem que vai levá? Quem é que tem paciência? Ninguém. Então é aonde que a gente presta o serviço. Então, o que eu tenho que fazer? Eu tenho que trazê aqui para casa. Onde que eu vou colocar elas, né?. Então é onde prestamos serviços como moradia em minha própria casa. Às vezes vêm estudantes que não sabem aonde ir, então presto socorro a eles. Tem também pessoas que vêm da destilaria, e por não se darem bem no trabalho chegam na rodoviária sem passagem e dinheiro, então vêm para cá²⁷¹.

Mais à frente, a Representante da Associação acrescenta:

[...] Não. Nós nunca fizemos isso. É difícil você encontrar alguém que venha te dar uma informação de como fazer as coisas. Então, nós estamos aprendendo agora como fazer as coisas. É o que meu marido foi fazer agora. Ele assistiu a um curso do Sebrae, porque chegou uma correspondência pedindo para que eu mandasse alguém para fazer o curso. Estava ocupada, então não pude ir, e outras pessoas que fazem parte da Associação, trabalham. Elas não entendem a linguagem que vocês usam, ou então elas não conseguem acompanhar.

[...] Por exemplo, o CPF. Elas não têm. Outro dia nós tivemos que levar uma no centro para poder fazer a carteira de trabalho. Ela fez a carteira e agora já está pronta a documentação. Agora vou conversar com essa outra menina que chegou agora e eu vou ter que providenciar toda a documentação para ela também.

[...] Assim, por exemplo, se a senhora vai na casa de uma pessoa, tem que ir adequadamente. E outra... A senhora não pode ficar na casa de uma pessoa com roupas ousadas. No caso das meninas que vêm aqui em casa com “short” curto. Em casa não ligo, mas, se vai trabalhar na casa de uma pessoa não índia, que às vezes tem filho, então é onde conversamos: Olha, você diz isso, responde isso, se comporta dessa forma. Nós procuramos fazer com que elas saiam daqui ao menos com uma base de como se comportar na casa de uma pessoa não índia²⁷².

A análise desses depoimentos demonstra o quanto as Associações Indígenas constituem-se em mais uma estratégia dinâmica de inserção, adaptação, reelaboração e ressignificação de suas pautas culturais, tendo em vista os desafios opostos pela própria sobrevivência, seja na aldeia de origem, seja no centro urbano. Assim, é possível, preliminarmente, distinguir duas grandes ordens de valores nesses depoimentos, que passaram

²⁷¹ Depoimento concedido à pesquisadora, na periferia de Campo Grande, mais especificamente na Vila Margarida, em março de 2004. A dona Evaniza Mariano da Silva encontra-se na presidência da Associação das Mulheres Indígenas Terena Urbanas desde o período de sua fundação, 29 de janeiro de 2000. Dona Evaniza é casada tem 3 filhos e nasceu na Aldeia indígena Limuendaju, Araribá-SP

²⁷² Depoimento concedido à pesquisadora, na periferia de Campo Grande, mais especificamente na Vila Margarida, em março de 2004. A dona Evaniza Mariano da Silva encontra-se na presidência da Associação das Mulheres Indígenas Terena Urbanas desde o período de sua fundação, 29 de janeiro de 2000. Dona Evaniza é casada tem 3 filhos e nasceu na Aldeia indígena Limuendaju, Araribá-SP

a ser intrínsecos à organização social dos Terena: uma de caráter rural, nas aldeias de origem, e outra de caráter urbano, nas aldeias urbanas. Se entre as associações rurais, constituídas nas aldeias de origem, prevalecem interesses centrados nas questões relacionadas ao cultivo das lavouras, à divisão das tarefas de limpeza das roças, colheita e comercialização dos produtos, aos ritos e lazeres típicos, como a dança do bate-pau e o churrasco coletivo, entre as associações urbanas, percebe-se uma preocupação muito mais voltada para o acolhimento de pessoas vindas da aldeia e com pouca experiência nas relações urbanas, atendimento de saúde e oferta de pouso para os que vêm da aldeia, expedição de documentos pessoais, participação de cursos de atualização e formação profissionais, e, até mesmo, noções de trato social como formas de vestuário e conduta nas casas de não indígenas.

Entretanto, tomadas assim em bloco, as associações rurais e urbanas não se manifestam devidamente em sua complexidade, exigindo maiores aprofundamentos de análise a partir ainda desses depoimentos. Como entender categorias tão distintas como as elencadas pelos moradores ao se referirem aos objetivos principais que moveram os indígenas a se associarem? Para maior clareza, é preciso considerar quatro grandes motivações que levaram à constituição dessas associações: a primeira motivação decorre de uma necessidade de institucionalizar as suas relações com a sociedade envolvente, no sentido de implementar programas e ações institucionais visando à captação de recursos, ao comércio de produtos, à isenção fiscal e, mesmo, à alocação de mão-de-obra. Numa palavra, esta primeira motivação refere-se ao anseio de independência em relação aos programas assistenciais do Governo que, na fala do senhor Severino, significa que “a gente não depende do doado. A gente depende da gente mesmo”.

A segunda motivação entrevista nos depoimentos decorre de uma nova dinâmica de organização sócio-política dos Terena, sejam da aldeia de origem, sejam do centro urbano;

isto os tem levado a um processo de pulverização das lideranças tradicionais, que ocorre a partir da década de 1980, com a incorporação das Associações, cujo primeiro fenômeno pôde ser constatado, conforme já mencionado na Aldeia indígena do Bananal, na criação das vilas e formação de suas respectivas lideranças. As associações, portanto, reafirmam tal fenômeno, consolidando uma nova política de gestão das demandas da aldeia; entretanto, para alguns moradores, nas associações “não são todos que participam, só alguns. Por isso não gosto muito, pois fica só em família”, como afirmou uma Terena²⁷³ em seu depoimento, fato que reafirma o desejo de criar alternativas de poder, mesmo centralizado em famílias, o que é própria à tradicional dinâmica interna dos Terena.

A terceira motivação associativa diz respeito à constituição de um novo espaço de formação política e de estreitamento dos laços afetivos, reconfigurando os ritos ancestrais da aldeia. Neste sentido, a participação em cursos de formação é propiciada aos membros da associação que ganham relevo social perante a sociedade envolvente. Não foi essa a pequena vaidade da dona Evanize quando convidada a participar de um curso do Sebrae, ocasião em que foi representada pelo seu marido? Mas, também, as associações constituem-se em espaços alternativos de afirmação cultural, em que a conversa ao pé do fogo convive com as comemorações festivas citadas por uma Terana, quando “fizeram muita dança de bate-pau, muito churrasco quando iniciou junto com sementes. Nós dançamos muito e eu dancei também quando iniciou a associação”²⁷⁴.

Como último aspecto destacável neste rol de motivações, é preciso citar o quanto as associações constituem-se em foros alternativos de captação e gestão de fundos, descentralizando a forma de distribuição de recursos financeiros da aldeia, tradicionalmente

²⁷³ Depoimento concedido ao Joãozinho da Silva, na Aldeia Ipegue, em 2001. O depoente tem 58 anos de idade é viúva e tem 3 filhos.

²⁷⁴ Depoimento concedido ao Joãozinho da Silva, na Aldeia Ipegue, em 2001. O depoente tem 64 anos de idade é viúva e tem 4 filhos.

concentrada nas mãos do cacique. Assim, segundo uma outra depoente²⁷⁵ “a minha mãe sempre colaborava com dinheiro por mês com um “rela, dois “rela” para a associação continuar os trabalhos na lavoura, isso é o que eu sei”. Contribuições como essas constituíam um fundo comum que favorecia as iniciativas da associação e da própria comunidade.

De todos estes aspectos motivadores acima mencionados, o que nos parece mais relevante destacar, por sua múltipla complexidade, diz respeito à segunda motivação e, por conseguinte, ao processo de pulverização das lideranças tradicionais. Tal fato pode por em risco todo o sistema de relação de poder tradicional instituído pelos seus antepassados míticos. Assim, como consequência deste processo de incorporação de novos elementos, tornam-se visíveis duas implicações: a primeira, já apontada anteriormente, refere-se à criação das vilas com seus respectivos representantes; e a segunda, a criação de associações de caráter jurídico, inserindo em um contexto conservador uma metodologia progressista de gestão do poder. Em se tratando da primeira implicação, conviria observar que com a criação das vilas, o risco oferecido pelas novas lideranças às relações tradicionais de poder, representado na figura do cacique da aldeia, torna-se menor, por ser assimilável pelo sistema tribal e contando com a legitimação do próprio cacique; o que é compreensivo por se tratar de um mecanismo intrínseco à ordem cultural do grupo. Dito de outra forma, seria mais um processo de inserção e absorção de novos elementos de outras culturas, sendo, portanto, passível de reelaboração e resignificação.

Já a segunda implicação, torna-se mais complexa, uma vez que as associações constituem-se em estruturas de gestão de poder muito mais próximas da concepção dos não indígenas do que dos povos indígenas; ou, se se quiser, um local de cultura que, na acepção de Bhabha, poderia ser caracterizado como um “entre-lugar”, um interstício incômodo para as relações tradicionais da aldeia em que o embate com as novas estruturas de poder é

²⁷⁵ Depoimento concedido ao Joãozinho da Silva, na Aldeia Ipegue, em 2001. O depoente tem 64 anos de idade é viúva e tem 4 filhos

permanentemente estimulado. A propósito, Bhabha observa que é “na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios de diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [nationnes], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados”²⁷⁶.

A par disso, o que nos parece preocupante é que esta nova ordem de gestão, ainda que periférica, apresenta sólida constituição jurídica, está assegurada por aparatos legais e fortalecida institucionalmente pelo seu sistema dinâmico de captação de recursos; ao agilizar a vinda dos mais diversos benefícios para a aldeia, as associações colocam em xeque, neste processo gerenciador e organizativo, a função administrativa do cacique, a principal autoridade da aldeia. E tão mais duradouros serão essas novas estratégias de gestão, quanto mais híbridas se manifestarem as suas atuações performáticas²⁷⁷. Recorrendo ainda a Bhabha,

[...] os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos ‘preestabelecidos’, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica²⁷⁸.

Assim sendo, o que historicamente os Terena vêm demonstrando, por meio de sua mobilidade social e capacidade adaptativa de incorporar novos elementos à sua ordem social, é que, mesmo em condições adversas, confrontam suas pautas culturais com a sociedade envolvente, no limite de suas possibilidades fronteiriças, extraindo dessa negociação o que lhe possa garantir a sobrevivência e também a sua reprodução cultural.

Em vista do exposto, podemos concluir que as associações redimensionaram o sistema tradicional de poder representado pelo cacique, autoridade máxima e incontestável na

²⁷⁶ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 20.

²⁷⁷ Recorremos, aqui, ao conceito de tempo performativo enunciado por Bhabha, como sendo “o movimento flutuante que o povo está moldando ‘naquele momento’”. Segundo o autor, portanto, este ato presente constitui uma sutil zona de instabilidade oculta e em pleno movimento. Enfim, recorrendo ainda ao autor, temos neste interstício histórico e performativo “o ato presente que, cada vez que ocorre, toma posição na temporalidade efêmera que habita o espaço entre o ‘eu ouvi’ e o ‘você ouvirá’”. (BHABHA, 2003, p. 215)

²⁷⁸ BHABHA, op. cit., 2003, p. 20-21.

organização sócio-cultural e política da aldeia, seja ela rural ou urbana. A propósito, o manual elaborado pelo Instituto Socioambiental para Administração de Organizações Indígenas, já percebendo essa tendência, a um tempo progressiva e irreversível, que envolve as sociedades indígenas, alerta, como consequência da incorporação das associações ao sistema tribal, para o risco “de acentuar ainda mais a mítica que vem se criando em torno da figura do associativismo como um único meio legítimo de se conquistar também o quase mitológico ‘mundo dos projetos’”. Embora a ressalva feita pelos organizadores deste estudo seja contundente em relação à nova ordem de gestão, eles também acreditam no “amadurecimento do protagonismo indígena”, no sentido de fornecer informações necessárias que possam responder as dúvidas da sociedade indígena, impostas pela estrutura burocrática criada pelos não indígenas, bem como para atender as várias dimensões que assumiram as associações no mundo contemporâneo²⁷⁹. Conviria observar que esse verdadeiro *vade mecum* do associativismo indígena discrimina as principais necessidades burocráticas enfrentadas pelos interessados que procuram atender a todas as recomendações indicadas pelas regras da sociedade envolvente. Assim, é possível destacar os principais temas tratados no referido manual²⁸⁰, orientando a ação das organizações indígenas quanto aos aspectos legais de sua fundação, à sua administração, aos recursos financeiros e aos relatórios a serem prestados para justificar os recursos recebidos. Enfim, este Manual para Administração de Organizações Indígenas evidencia o quanto esse fenômeno ganha proporções regionais.

Na sequência deste estudo, conviria analisar os termos de alguns estatutos de associações indígenas do Estado do Mato Grosso do Sul, e avaliar o quanto já estavam sintonizados com essa tendência, a partir da década de 1980, quando da fundação da primeira associação indígena. Desta forma, os objetivos propostos nos estatutos variam de acordo com as suas especificidades culturais e suas estruturas internas de gestão política, evidenciando a

²⁷⁹ Instituto Socioambiental/Afinco, 2002.

²⁸⁰ Os principais temas recorrentes tratados neste manual são: Os aspectos legais da Associação; a Organização Administrativa; o Controle Financeiro e o Relatório Financeiro.

complexidade dessas organizações e a forma dinâmica de negociação e de inserção na sociedade envolvente. Constan, por exemplo, de seus objetivos, demandas históricas como “pugnar pela garantia da posse inalienável das terras que habita; preservar e proteger os seus usos, costumes e tradições; preservar e difundir a sua cultura”²⁸¹ e outras bandeiras de luta comuns a todos os povos indígenas. Ao lado desses objetivos, perfilam-se outros de caráter mais imediatista como “assistir e orientar a comunidade em suas necessidades, anseios e aspirações, visando à melhoria das suas condições sociais ou, então, colaborar com os poderes públicos, conselhos e outras entidades, dando-lhes conhecimento dos problemas, pleiteando as respectivas soluções”²⁸² numa clara alusão às parcerias com as instituições não indígenas, indispensáveis para a convivência pacífica e harmoniosa sempre citada nos preâmbulos de suas justificativas. E, ao que tudo indica, esse é o elã definidor das associações indígenas, enquanto estrutura de poder alternativo às tradicionais formas de gestão política das aldeias e *locus* privilegiado para as intensas trocas com a sociedade envolvente. O mesmo não diriam as forças tradicionais das comunidades indígenas que vêm nas associações o germe da dissolução dos costumes, uma espécie de cavalo de Tróia plantado pelos brancos no centro da aldeia. Entretanto, para alguns indígenas menos niilistas, o momento é de reflexão e de rearranjo das estruturas tradicionais em face das novas estruturas em processo de incorporação pelo povo Terena. Segundo o depoimento de um morador:

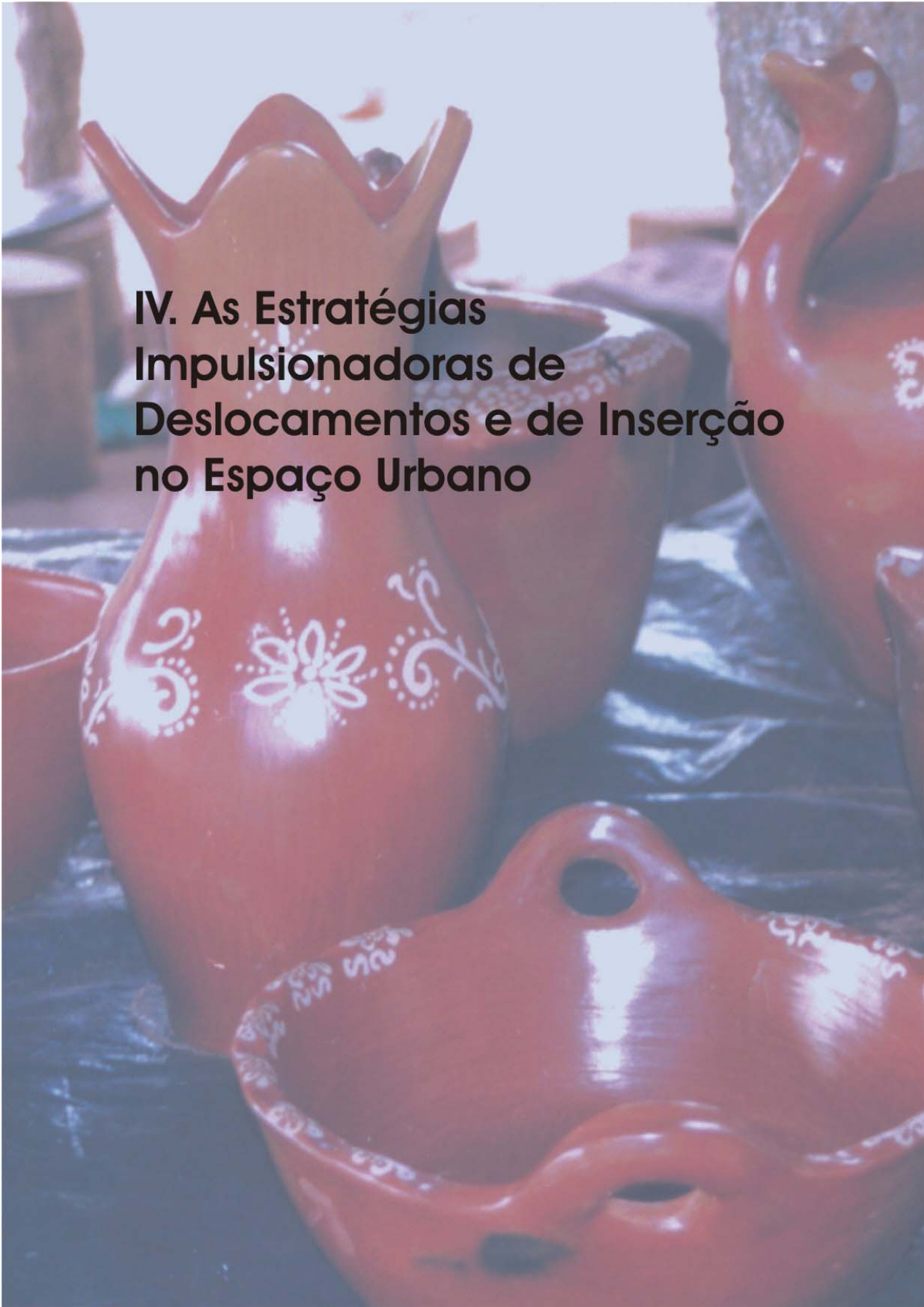
[...] todas essas associações são divisões internas da comunidade, tentando buscar uma forma de fortalecer o seu grupo e eles vão criando as associações. Então, no Bananal, praticamente tem um cacique oficial e mais um líder de outro grupo que eles consideram um cacique. Duas associações é...masculinas e duas associações femininas e mais uma feminina que ainda não está registrada. Então, é uma divisão que também tem na Aldeia Ipegue, não é diferente na Aldeia Ipegue: duas associações de mulheres, tem três associações de homens, tem o cacique e mais um outro que se intitula cacique também, que é líder de um grupo. Então... E as usinas elas trabalham com quem apóia a forma deles trabalharem; cacique ou outro [líder] está trabalhando com as usinas...Isso é...é um problema muito sério e cada dia que passa eu vejo que elas [usinas e associações] vêm acabando com as nossas raízes aqui do...da etnia Terena da nossa região. Mas nós batalhamos

²⁸¹ Estatuto da Associação das Comunidades Indígenas da reserva Kadiwéu-MS, 1989.

²⁸² Idem.

pra que isso não cresça, não acabe com a nossa comunidade. Nós temos tentado buscar formas de conscientizar a juventude que é necessário estudar, é necessário aprender...(Área Indígena do Bananal, 2005)

Entretanto, a despeito desta semovência de organização sócio-política, perceptível nas relações fronteiriças com a sociedade envolvente, os Terena têm negociado os seus traços identitários, agora recriados segundo os novos desafios enfrentados. Dito de outra forma, os Terena, ao expandirem suas fronteiras políticas e negociarem intensamente suas pautas culturais, garantem a continuidade de seus laços de parentesco e, por extensão, reafirmam nesse embate histórico-cultural o seu núcleo identitário. Retomando o depoimento acima, a preocupação em “conscientizar a juventude” deixa claro o quanto essa relação performática sustentada pelos “entre-lugares” referidos por Bhabha se projeta historicamente para além de seus limites sincrônicos. E se a cultura detesta simplificações, a análise de seus processos históricos exige que o nosso olhar flagre o movimento flutuante que está sendo moldado, no instante da análise.



IV. As Estratégias Impulsionadoras de Deslocamentos e de Inserção no Espaço Urbano

IV. AS ESTRATÉGIAS IMPULSIONADORAS DE DESLOCAMENTOS E DE INSERÇÃO

NO ESPAÇO URBANO

O discurso da minoria revela a ambivalência intransponível que estrutura o movimento 'equivoco' do tempo histórico. (Homi Bhabha)

Desde o período Colonial, os povos indígenas têm sido pressionados pelas frentes expansionistas da sociedade envolvente²⁸³ a se deslocarem sucessivamente. Esses povos buscam alternativas as mais variadas, no sentido de continuar existindo e a mantendo sua cultural. No cenário mais contemporâneo, porém, a situação não difere muito, pelo menos para os Terena, pois na luta pela garantia da sobrevivência, esse povo começou a sair de suas aldeias de origem para os centros urbanos mais próximos, no anseio de encontrar alternativas de vida, que pudessem suprir as suas necessidades mais elementares.

Tal fenômeno de deslocamento tem provocado, portanto, um grande êxodo populacional, em andamento, uma vez que as levas de migração continuam de forma intensa a ocupar novos espaços urbanos. No último censo do IBGE, realizado em 2000, registrou-se, em nível de Campo Grande²⁸⁴, um aumento populacional indígena em torno de 4.620 indivíduos comparado, em 1991, com um número de 1.336. Isso nos leva a constatar que a intensificação progressiva e acelerada nesses últimos 50 anos – especialmente na última década - do processo de deslocamento destes povos para os centros urbanos, em busca do que eles supõem ser uma melhor condição de vida, não é um fato isolado, pois isso vem ocorrendo em todo o Estado.

²⁸³ Entendemos por sociedade envolvente como sendo toda e qualquer sociedade que não é indígena e que se encontra residindo em torno da sociedade indígena.

²⁸⁴ Em nível de Brasil houve um aumento populacional em torno de 32.469 indivíduos a mais, do que na zona rural.

Com relação aos Terena, especificamente, além desses números apresentados, deve-se também considerar a população em trânsito, entre a zona rural e urbana, uma vez que este povo não rompe os seus laços de parentesco, mantendo a continuidade de relações entre a Aldeia de origem e a Aldeia urbana. A propósito, Cardoso de Oliveira (1968) também já apontava para este intenso e gradativo fluxo migratório que as populações indígenas vinham sofrendo desde 1960; ou seja, os povos indígenas deslocados para as zonas urbanas vêm apresentando números cada vez mais expressivos de aumento populacional. Como se pode observar, o Brasil, que apresentava em 1991 uma população de 71.015 indígenas urbanos, passou para um total de 383.298 indivíduos em 2000, obtendo-se um índice de aumento demográfico superior a 400%! Se nos ativermos aos índices do Estado do Mato Grosso do Sul essa população indígena urbana que era de 3.832, em 1991, passou para 11.672, em 2000, atingindo um índice também expressivo de mais de 300%!

Neste sentido, mediante o estudo realizado nas Aldeias Terena do Cachoeirinha e Bananal, é possível constatar que, a partir de 1960, inicia-se um grande fluxo migratório para os centros urbanos do estado, com destaque para a Capital e, fato significativo, a maior incidência de saída das famílias de suas aldeias de origem diz respeito à busca de trabalho, tendo em vista a falta de opções alternativas de ocupação profissional e a falta de recursos materiais e sociais básicos (alimento, escola e saúde). Já a segunda maior causa, incide, ao mesmo tempo, sobre vários motivos: a vinda dos filhos para a cidade por ocasião da mudança dos pais; a saída em busca de escola para os filhos; a quebra de sistemas de cooperativas; desentendimentos com feiticeiros e lideranças locais; casamentos com não indígenas²⁸⁵, entre outros, sem contar com os que já nasceram na cidade. Estes aspectos serão analisados com mais percuciência, juntamente com as projeções estatísticas referentes às aldeias urbanas: Marçal de Souza e Água Bonita - no capítulo que trata das estratégias de inserção sócio-

²⁸⁵ Há uma normatização estabelecida pela FUNAI, que proíbe as mulheres fixarem residência na área indígena quando se casam com não indígenas de modo que, quando oficializam a união, são automaticamente obrigadas a sair da aldeia. Na aldeia, isto ocorre devido a uma política de divisão e distribuição de terras.

espacial no contexto urbano -, o que vem demonstrar a incansável luta travada por este povo para garantir a sua sobrevivência, seja na busca de trabalho em ocupações informais, seja na produção e comercialização de produtos, como forma de gerar renda, ou até mesmo nas outras múltiplas formas de inserção no contexto urbano.

Gilberto Azanha, fazendo um estudo sobre o etnodesenvolvimento²⁸⁶, com base em investigações realizadas junto a algumas sociedades indígenas no Brasil, afirma que durante os últimos vinte anos, muitas sociedades indígenas têm produzido bens destinados *exclusivamente* à comercialização de bens industrializados, afetando principalmente a distribuição do tempo para as atividades diárias de subsistência. Retomando o exemplo das pequenas comunidades indígenas da Amazônia, o autor relata que tais sociedades “foram ‘atraídas’ pela oferta ‘gratuita’ de produtos industrializados importantes para a sobrevivência, como ferramentas, panelas, tecidos, etc.”²⁸⁷.

Deste modo, com a impossibilidade de continuar obtendo esses produtos gratuitos, os indígenas acabaram tendo de produzir outros bens para o mercado, a fim de repor essas “necessidades”²⁸⁸.

Em se tratando de projetos de etnodesenvolvimento, o autor considera ainda que o aumento populacional e os índices de escolarização, *não são os indicadores* mais relevantes para se considerar a sua proposição, mas sim a *geração de renda*. Conviria observar que a entrada dos recursos financeiros é necessária não só para o atendimento de serviços²⁸⁹ como também para a aquisição dos produtos monopolizados pelos *brancos*. Desta forma, as relações

²⁸⁶ O conceito de etnodesenvolvimento na acepção de Stavenhagen seria o de *desenvolvimento* que mantém o *diferencial* sociocultural de uma sociedade, isto é, sua *etnicidade*. Neste contexto, *desenvolvimento* tem pouco ou nada a ver com indicadores de “progresso” no sentido usual do termo: *PIB, renda per capita, mortalidade infantil, nível de escolaridade etc.* Assim sendo, *o etnodesenvolvimento significa que uma etnia, autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses.* (Apud, AZANHA, 2002, p. 31)

²⁸⁷ AZANHA, 2002, p. 34.

²⁸⁸ AZANHA, apud, FERRAZ, 1997.

²⁸⁹ Na comunidade Indígena Marçal de Souza, como também em outros bairros periféricos da cidade, em que se encontram inseridos os índios urbanos, as despesas como: aluguel, luz e água, ficam sob a responsabilidade dos próprios índios, o que acaba por resultar em um estado lastimável de precarização.

existentes entre as sociedades indígenas e o mercado de trabalho, que eram mantidos mais sob o regime de *troca de mercadorias*, encontram-se atualmente marcadas pela *unilateralidade*, sendo impostas pelas sociedades ocidentais frente à intensificação do sistema de contato²⁹⁰.

Segundo ainda o autor, tem havido esforços no sentido de superar esta *unilateralidade* no contexto das sociedades indígenas, através de iniciativas contrárias a esta política; isto é, buscando impor produtos indígenas ao mercado²⁹¹, seja por meio de uma parceria comercial para alcançar um público que esteja disposto a pagar por um preço justo, seja por meio de parcerias comerciais com pequenos produtores para ganho de escala de mercado alternativo, seja por meio de iniciativas no sentido de enviar os produtos indígenas, como é o caso do exemplo citado, ou, ainda, da produção de artesanato para o mercado ultra-especializado. É importante observar que nessas iniciativas, segundo o autor, todas partem “da vocação histórica e cultural específica da sociedade indígena e do controle interno do tempo para a produção para o mercado, sendo-lhes possível manter o domínio sobre os limites da produção e, por conseguinte, das necessidades externas”²⁹².

Esta prática de inserção no mercado é exequível porque o tempo da produção está sob o domínio do trabalhador indígena que determina e controla todas as fases da produção, até a entrega do produto no mercado. Mas o que dizer das relações estabelecidas pelo regime capitalista de produção, de feitiço urbano-industrial, em que este mesmo trabalhador indígena é submetido, a um tempo, às imposições determinadas pela produtividade e às demandas de mercado? O que se depreende desse paralelo é que, enquanto nas relações tradicionais de

²⁹⁰ AZANHA, op. cit., 2002, p. 33.

²⁹¹ Essa iniciativa pode ser verificada em uma matéria publicada pelo jornal Folha de São Paulo, 2000, que denunciava o fim da figura do atravessador, que vinha explorando esta comunidade há muito tempo de acordo com os relatos das lideranças locais da área indígena do Bananal. Nesta reportagem, é citado o caso do senhor Paixão Delfino, 68 anos, que há 40 anos se dedicava ao cultivo e venda de mangas. Pai de oito filhos e 18 netos, tinha a incumbência de cuidar de 34 mangueirais, obtendo um lucro de R\$250,00 por safra. Embora se admita que não há custos para a produção, é possível perceber o baixo valor de mercado desses produtos. Argumenta essa liderança que muitas vezes chegavam atravessadores que lhe ofereciam R\$0,60 pela caixa de manga, de modo que para não perder a produção acabavam fechando o negócio. A saída desse grupo foi a de exportar o produto para a Alemanha, devendo dobrar ou triplicar o lucro da produção. (Folha de São Paulo do dia 24 de outubro de 2000)

²⁹² AZANHA, op. cit., 2002, p. 35.

produção²⁹³, de auto-subsistência, o trabalhador indígena controla e determina o tempo da produção, nas relações capitalistas, a força de trabalho indígena é subsumida pelo capital, perdendo-se aqui não só o controle da produção como também, a própria identidade do trabalho; assim, a alienação da força de trabalho é concomitante à alienação²⁹⁴ da própria consciência. Mas será que essa clássica relação de subsunção da força de trabalho²⁹⁵ também se reproduz entre os trabalhadores indígenas no contexto urbano?

Fazendo um estudo da dinâmica de organização social dos Terena e acompanhando o seu processo de expansão, tanto da aldeia como da cidade, constatamos que o trabalho assume basicamente três funções: o de subsistência, o de mecanismo impulsionador de deslocamento e de auxiliar no processo de inserção junto à sociedade urbana. No entanto, há distinções quanto à forma de exercer estas funções, porque as atividades diferem conforme o local. Na Aldeia de origem, predomina uma determinada atividade, enquanto, no centro urbano, prevalecem outras.

Na Aldeia, as opções encontradas pelo trabalhador indígena são bem restritas. As principais atividades giram sempre torno da lavoura ou da cerâmica e, quando muito, na prestação de serviços em fazendas e destilarias, conforme já mencionado anteriormente.

²⁹³ Sahlins ao fazer um estudo sobre *o poder político e a economia na sociedade primitiva*, constatou que nestas sociedades tanto os bens quanto os recursos utilizados na produção são controlados pelos produtores. Assim, não há uma relação social de dependência estabelecida entre o trabalhador assalariado e o empresário, pois *os meios de produção constituem simplesmente meios de vida e não de lucro, espoliação ou estratificação* e, portanto, nessas condições, não são capital. Já na economia de feitiço capitalista, os meios de produção constituem o capital dos empresários, a sua propriedade privada, havendo, pois, uma dependência característica do trabalhador em relação ao empresário, *daí a subordinação daqueles a estes na sociedade global*. (SAHLINS, 1980, p. 154)

²⁹⁴ Em se tratando de *economia tribal* Sahlins afirma que há outros aspectos importantes associados à questão do trabalho, como por, exemplo, as associações míticas. Por haver esses componentes agregados, o trabalho é redimensionado, pois *ele não é alienado do próprio homem, separável do seu ser social e transacional em diversas unidades de força de trabalho despersonalizada*. Um indivíduo produz dentro de sua capacidade como ser social, como membro de família: pai, irmão e também como integrante de um clã e ou uma aldeia. Assim sendo, o trabalho não se desenvolve separadamente dessas existências como se tivesse uma existência compartimentalizada e individualizada. O *'trabalhador'* não é um status em si mesmo, nem *'trabalho'* uma categoria real da *Economia tribal*. Dito de outra forma, podemos constatar juntamente com o autor que: *o trabalho é organizado por relações 'não-econômicas' no sentido convencional, pertencendo mais à organização geral da sociedade. O trabalho é a expressão de um parentesco e relações de comunidade preexistentes, o exercício dessas relações* (SAHLINS, 1980, p. 171).

²⁹⁵ Gilberto Azanha ao caracterizar as relações socioculturais com o mercado, destaca que a demanda por produtos extrativos ocorre de forma mais incisiva na região da Amazônia, e, nas outras regiões, sobretudo no Nordeste e Sul; com as lideranças do Mato Grosso do Sul, ocorre a exploração direta e indireta da *força de trabalho*, sobretudo com os Guarani-Kaiowá e os Terena (AZANHA, 2002, p. 33).

Já a inserção da mão-de-obra Terena, no contexto urbano, pode apresentar variabilidade na sua forma original (trabalho na aldeia), constituindo-se em uma realidade trabalhista e econômica que merece maiores aprofundamentos. Neste sentido, é importante observar a relevância desta investigação em uma realidade urbana, em que as relações entre o capital e a força de trabalho são muito mais impessoais e desumanizadoras do que aquelas verificadas na aldeia, onde, pelo menos, o trabalho, conforme já mencionado, tinha uma função social direcionada para organizar a vida dos grupos em comunidade. Além disso, também há, nas áreas de origem, a atuação de uma Comissão Permanente de Investigação e Fiscalização das Condições de Trabalho dos Índios de Mato Grosso do Sul; órgãos que procura garantir os interesses desses trabalhadores indígenas, por meio do reconhecimento de seus direitos humanos e trabalhistas, e contribuir para amenizar o sistema de exploração a que vem sendo submetidos dentro das destilarias.

Edgar de Assis Carvalho, ao fazer um estudo sobre as transformações econômicas sofridas pelos Terena no Posto Indígena Araribá, SP, decorrentes das articulações estabelecidas com a sociedade envolvente, aponta para dois tipos de exploração (direta e indireta), que marcam a absorção da economia indígena pela economia capitalista. Assim, para o autor, a exploração direta ocorre na compra da força de trabalho, a fim de aplicá-la à produção econômica. Esse trabalhador indígena atuaria, então, como diarista, empreiteiro ou assalariado regular, ocorrendo, assim, para o autor, a superação das relações interétnicas pelas relações capitalistas de produção, ou melhor, o predomínio das relações de classe sobre as relações étnicas.

Neste aspecto, conviria observar que compartilhamos da mesma concepção manifestadas pelo autor acima, sobre as condições de trabalho dos Terena de Araribá, apesar de se tratar de uma comunidade específica de trabalhadores do interior de São Paulo; e isso porque o princípio de exploração e absorção de mão-de-obra, sob a ordem capitalista, é

universal e não respeita fronteiras, sejam elas étnica, geográficas, políticas ou morais. Com relação às condições de trabalho dos Terena do Estado de Mato Grosso do Sul, mais especificamente nas Aldeias de origem esta absorção da economia, conforme já mencionado no capítulo anterior, tem início a partir do início do século XIX, com a utilização da mão-de-obra indígena pelos fazendeiros, 1904. Depois, 1949, passou a ser absorvido no comércio local -ou como ajudantes ou montando na própria aldeia uma espécie de “bulicho” para revender produtos industrializados-; já em 1960, começaram a ser requisitados na prestação de serviços em empresas de pedreira e caeia²⁹⁶, diversificando cada vez mais suas atividades fora da aldeia de modo que a partir da década de 1970, já estavam prestando serviços também nas destilarias de álcool do Estado do MS. Já em Campo Grande esse fenômeno passa a ocorrer, de forma mais sistemática, a partir do momento que se inicia o processo migratório para este centro urbano, ou seja, a partir de 1960²⁹⁷; a inserção não foi tão mais difícil por já estarem habituados a prestarem serviços fora da Aldeia. Entretanto, isso não significa que o nível de dificuldade não tenha ocorrido haja vista a falta de qualificação técnica para se inserirem no mercado de trabalho urbano; como se verá no decorrer deste capítulo.

Entretanto, seria conveniente entender que as relações de classe consagradas pela exploração capitalista não transformam os trabalhadores indígenas em proletários. Ora, embora submetidos a um violento processo de exploração²⁹⁸ econômica e, por extensão, de aniquilamento cultural, esse Terena continuam indígenas e travando relações trabalhistas pautadas por seus referenciais étnicos e comunais de produção econômica. E reside exatamente nessa assimetria de relações –de um lado a motivação econômico-capitalista e de outro a dimensão étnica do trabalho –o fulcro da exploração do trabalhador indígena referido

²⁹⁶ Espécie de comércio varejista, em que se vendem gêneros alimentícios, bebidas, doces e quitandas, peças miúdas de vestuário, entre outras mercadorias de consumo imediato.

²⁹⁷ É provável que a inserção no mercado de trabalho urbano tenha ocorrido bem antes desta data, pois, conforme já foi mencionado, em 1869, ou seja, no período em que ocorreu a Guerra do Paraguai já havia um grupo de Terena residindo em Campo Grande; antes mesmo de sua fundação oficial, 1899.

²⁹⁸ Tal processo exploratório teve início no período em que foram absorvidos como mão-de-obra barata pelos fazendeiros da região do Estado, em 1904, - conforme os depoimentos -; e teve seu legado estendido depois, a partir da década de 1970 pelos donos de destilarias.

por Paulo Assis de Carvalho, em que as relações de classe predominam sobre as relações étnicas. Assim, mesmo submetidos a condições extremas de sobrevivência e a processos de relação de trabalho individualizantes e concorrenciais, o Terena não têm uma concepção de classe. Isso ocorre porque culturalmente o trabalho para o Terena, além de manter a subsistência, constitui-se como fatores de negociação no processo de incorporação de novos elementos culturais, que são transmitidos por meio do contato sistemático com outros grupos étnicos; constituindo-se, portanto, mais em aspecto social –no seu sentido comunal e gregário – do que propriamente econômico. Apesar dessa resistência de ordem mais cultural, ou até mesmo étnica, são tratados como força de trabalho produtiva pelo sistema vigente que, para quem das dimensões étnico-culturais, toma o trabalho indígena como mais um assalariado.

A propósito desta “inconsciência de classe”, conviria sublinhar o conceito de Thompson, para quem só há consciência de classe se os membros desta classe reconhecerem-se e assumirem-se enquanto tal. Também para Hobsbawm, “[...] a classe e a consciência de classe são sempre as últimas, não as primeiras, fases do processo real histórico”²⁹⁹. Assim acreditamos que, entre os Terena, as chamadas classes sociais constituem-se em estratos e não necessariamente em uma sociedade classista, uma vez que desconhecem o conceito do sistema capitalista, marcado pela divisão de classes e pela propriedade privada, incluindo-se aqui a própria força de trabalho.

Com relação à *exploração indireta*, para Carvalho ela ocorre nas relações comerciais e, provavelmente, isso que vem ocorrendo com a mão-de-obra indígena, de forma mais sistemática, a partir de 1904, período de delimitação das reservas. Para os grupos indígenas, o comércio significa levar mercadorias ao centro mais próximo, convertê-lo em dinheiro, adquirir o que não produzem e, assim, satisfazer suas necessidades”. Já para os comerciantes, a produção indígena, segundo Carvalho, é [...] “desvalorizada, prescindível, mas negociável,

²⁹⁹ Apud, THOMPSON, 1984, p. 37.

representa viabilidade de venda de bens de consumo, cujas estratégias de fixação de preços transcendem a esfera regional”³⁰⁰. Novamente instauram-se, aqui, as relações de exploração; embora sejam motivações diversas das relações de trabalho, o indígena também aqui se constitui no pólo depreciado da negociação. Afinal, a produção indígena é depreciada, é *prescindível*, mas interessa para o negociante que adquire os produtos por preço aviltado e os revende com grande margem de lucro. E tal como ocorre nas relações trabalhistas, as transações comerciais são desfavoráveis não necessariamente por se tratar de indígenas, mas por se pautarem por uma lógica exploratória inerente ao processo capitalista e que insere o pequeno produtor, indígena ou não, no jogo de vantagens da economia de mercado. Em depoimento colhido junto a uma indígena da Aldeia do Cachoeirinha, ela afirma que não via nenhuma vantagem em entregar sua mercadoria para intermediários do município de Miranda, próximo da aldeia, ou comercializá-la diretamente nas feiras locais, pois os preços eram muito baixos; preferia se deslocar para a Capital – Campo Grande- distante mais de 200 quilômetros da aldeia, para obter uma alguma vantagem na venda: “Não vendia a mercadoria em Miranda, porque os compradores não pagava o que valia. É muito barato”³⁰¹. O mesmo tipo de sentimento também aparece em um outro depoimento, também da Aldeia do Cachoeirinha: “Em Miranda comercializava apenas a mandioca e o maxixe. Os compradores de lá não querem pagar o que vale. Por qualquer produto eles pagam somente cinquenta centavos, sendo por quilo, por litro ou por dúzia”³⁰².

Ora, temos assim, a dúplici exploração a que estão sujeitas as populações indígenas transmigradas para os centros urbanos; direta ou indiretamente, estão inseridos na economia de mercado e, por essa via, pondo em jogo as suas pautas culturais e reconstituindo incessantemente sua própria identidade nas relações fronteiriças com a sociedade envolvente. Convém sublinhar que esse processo dinâmico e histórico de negociação identitária, com a

³⁰⁰ CARVALHO, 1979, p. 105-106.

³⁰¹ Aldeia do Cachoeirinha, 1999.

³⁰² Aldeia do Cachoeirinha, 1999.

sociedade envolvente no espaço urbano, vem ocorrendo de forma assimétrica e desproporcional. O cento urbano é desfavorável às populações indígenas, pois a quantidade de elementos culturais absorvidos pelo grupo é bem maior do que o tempo necessário para sua reelaboração. Neste sentido, há um duplo esforço constituído, inconscientemente, pelos Terena: o de se adaptarem às situações mais adversas, selecionando e excluindo os novos elementos incorporados; e a de dominarem -o sentido de aquisição herdado pela família de origem- o grupo étnico contactado. A propósito, Stavenhagen nos alerta para o fato de que:

La importância de estas relaciones no se enucentra en la cantidad del producto comercializado, o en el valor de los productos comprados: se halla más bien en la calidad de las relaciones comerciales. Estas son las relaciones que han transformado a los índios em una ‘minoría’ y que los han colocado en el estado de dependencia en que se encuentran actualmente³⁰³.

Embora os Terena negociem na intenção do domínio (consolidação de um espaço social), a situação tem sido inversa, pois tal sistema tem segregado os Terena a uma condição de minoria e os submetido a um estado de dependência, quase que total, nas suas relações vitais.

Para além dessas discussões, conviria ainda observar que o trabalho não se constitui isoladamente num fator de dispersão ou de perda de valores culturais. Outros fatores concorrem para esse fenômeno como, por exemplo, a questão migratória que, também, isoladamente nada explica. Assim, a forma como os Terena, que residentes na cidade de Campo Grande-MS, negociam e incorporam tais elementos à cultura requer a inteligibilidade dos aspectos culturais, conforme tem sido mostrado ao longo do texto, pois o processo migratório dos Terena, ou seja, a saída desse grupo das reservas de origem se não visto dentro do contexto da cultura pode ser comumente associado à idéia de perda de valores culturais e, por conseguinte, da própria identidade étnica. Neste sentido, e em se tratando da questão migratória, o antropólogo João Pacheco chama a atenção para certas associações feitas por alguns estudiosos, que consideram o aspecto migratório como sinônimo de perda de valores

³⁰³ Apud, CARVALHO, op. cit., 1979, p. 120.

culturais³⁰⁴. O autor, como já se observou, faz uma crítica a esse posicionamento afirmando que, além ser equivocada, não propicia uma conceituação mais adequada para o tratamento do problema, necessitando, portanto, de um aprofundamento. Recorrendo a Poutignat e Jocelyne, podemos observar que: “um grupo étnico pode manter sua unidade apesar das divergências nos modos de vida e nas formas institucionais, isto é, apesar do que se define habitualmente como uma ‘cultura’”³⁰⁵.. Para esses autores, a unidade cultural básica de um grupo étnico, na interação com outros grupos, conforme visto ao longo do texto (*out groups*), pode ser preservada ao negociarem as suas pautas -sempre passíveis de reelaboração- nos limites de suas relações fronteiriças.

Estando os Terena no centro urbano, mais especificamente a partir da década de 1960, e intensificando seu deslocamento a partir de 1990, conforme se verá mais adiante, essas motivações deram curso ao processo de inserção concentram-se em torno de três grandes fatores: o processo de inserção através dos laços de parentesco, a inserção no mercado de trabalho urbano e a constituição de associações indígenas, conforme já abordado anteriormente. Assim sendo, este capítulo visa apontar as estratégias impulsionadoras de deslocamento nas áreas de origem (Aldeias) e de inserção dos índios Terena no contexto sócio-espacial urbano.

Retomando a epígrafe que abre este capítulo, entendemos, segundo Bhabha, que o tempo histórico das culturas distintas se não for flagrado na sua complexa dinâmica presente-passado, dentro de seu contexto sócio-espacial específico, torna esta ambivalência intransponível, uma vez que ela resiste ao discurso totalizador da historiografia tradicional.

³⁰⁴ Segundo o autor, embora a questão da migração fosse tangida por dificuldades econômicas, os migrantes fazem parte de estruturas: familiar, cerimonial, política, cuja ausência implica, muitas vezes, o não preenchimento de papéis e funções sociais básicas, bem como a frustração de sentimentos e valores morais. Assim sendo, “tanto para a sociedade indígena como para os migrantes efetivos o resultado deste processo parece ser a mudança cultural, a assimilação e a destribalização” (PACHECO, 1996, p. 3).

³⁰⁵ POUTIGNAT; JOCELYNE, 1999, p. 133.

A propósito, Rodrigo de Azevedo Grunewald, discorrendo sobre a etnogênese³⁰⁶ e ‘regime de índio’ na Serra de Umã, também concorda com a compreensão de Bhabha, ao afirmar que a *tradição* incorpora elementos do passado³⁰⁷, e segundo o autor, este tempo histórico é equívoco por não corresponder à experiência de uma geração particular. Os elementos do passado que também foram incorporados pelos Terena no espaço urbano, mantendo-se até os dias atuais, 2005, são, entre outras coisas: a língua materna, a arte de produzir cerâmica, a arte de tear, os ritos religiosos, como, por exemplo, a purunga e penacho, a forma de absorção de novos elementos culturais que, no espaço urbano, vai da forma de se vestir à utilização de instrumentos tecnológicos como televisão, celular, carro, máquinas em geral, computador etc. Assim sendo, a “tradição é fluida, seu conteúdo é redefinido a cada geração e sua intemporalidade pode ser situacionalmente construída”; e para que não haja dúvidas a respeito da fluidez intemporal desta tradição, Grunewald observa que “qualquer busca por uma ‘história real’ é irrelevante”³⁰⁸.

1. O PROCESSO DE INSERÇÃO NO CENTRO URBANO ATRAVÉS DOS LAÇOS DE PARENTESCO

O processo de expansão dos Terena não ocorreu de forma isolada. O que antes poderia ser realizado por meio da iniciativa das lideranças, que tomavam a frente em busca de um lugar propício para assentamento e desenvolvimento do grupo, atualmente, a partir de 1995, pode ser feito com o auxílio dos familiares mais próximos. Assim sendo, podemos

³⁰⁶ Por etnogênese entende-se aqui ao processo de emergência histórica que ocorre em uma fronteira socialmente efetiva entre coletividades; ou seja, um processo de interação sócio-cultural dinâmico em que os sujeitos se reconhecem e são reconhecidos como pertencentes uma dada coletividade.

³⁰⁷ Eric Hobsbawm levantando o problema ‘da função social do passado’, chegou à constatação de que o passado é visto como *o período anterior aos acontecimentos de que um indivíduo se lembra diretamente*. Seguindo ainda o autor, a maior parte das sociedades concebe o passado como uma espécie de modelo do presente; e que nesta *devoção pelo passado* encontram-se frestas nas quais se imprime *a inovação e a mudança*. (LE GOFF, 1996, p. 212-213)

³⁰⁸ GRUNEWALD, In: OLIVEIRA, 1999, p. 148.

visualizar o processo de expansão sob dois enfoques: quando se trata de um deslocamento para áreas ainda não exploradas³⁰⁹ e quando há um deslocamento para áreas devidamente ocupadas ou urbanas. Se a primeira, aqui denominada como ocupação – conforme mostrada no processo de expansão das aldeias do Cachoeirinha e Bananal –, conta com o auxílio das lideranças e também de familiares; a segunda, denominada de inserção – que poderá ser vista no decorrer deste capítulo e demais subseqüentes, ocorre com a ajuda dos familiares mais próximos, que já residem no centro urbano. Neste sentido, para melhor entendimento do processo de inserção, apresentaremos primeiro um exemplo de ocupação ocorrido na aldeia e, na seqüência, de inserção no centro urbano.

Como exemplo de um processo de ocupação, podemos citar o caso da Aldeia Morrinho, área indígena do Cachoeirinha. De acordo com o depoimento do senhor Isidoro Pereira, cacique da referida Aldeia, antigamente, nos idos de 1960, aqui havia apenas roça. Quem iniciou a limpeza e o plantio no local foi seu tio Luís Raimundo. Depois, vieram outros como Renato Barbosa e o Firmino Bosco. Com o tempo, eles passaram a residir no local e os demais passaram a fazer visitas periódicas, uma vez que os visitantes ainda moravam na Aldeia do Cachoeirinha.

Segundo seu Isidoro, o cacique do Cachoeirinha, Lino Metelo de Oliveira, juntamente com o chefe do posto, Vitorino, resolveram criar uma nova comunidade, a partir da referida data, 1960. Para o chefe de posto, Lino Metelo seria a autoridade local: “Você é que vai ser responsável, você seu nome lá é cacique. Já tem a Argola, já tem Babaçu, já tem cacique”.

A partir de então, em 1960, seu tio Luís Raimundo começou a construir sua casa de palha, que se encontra lá até hoje, e tomou a iniciativa de se mudar definitivamente com a família. Assim, outras famílias, a partir de 1960, o acompanharam, iniciando, desta maneira, a

³⁰⁹Classificamos por áreas não exploradas aquelas cujo espaço não tenha sido habitado por grupos Terena ou em que ainda não tenham se concentrado grupos populacionais de índios Terena.

formação da nova comunidade, que passou a ser conhecida como Aldeia Morrinho. Esta, segundo informações do seu Isidoro, foi fundada entre 1960 ou 1972. Ele não soube afirmar com precisão a data. Quanto à população, ele foi mais seguro em afirmar que havia um total de cinco famílias, mas, atualmente, em 1995, já chegaram a trinta e cinco, somando 400 pessoas. Além do aumento da população também ocorreram algumas mudanças, sendo a mais significativa, na visão deles, a da construção de uma escola de alvenaria, – antes era feita de esteio, tijolo (não industrializado) rebocada com barro e coberta de palha de bacuri.

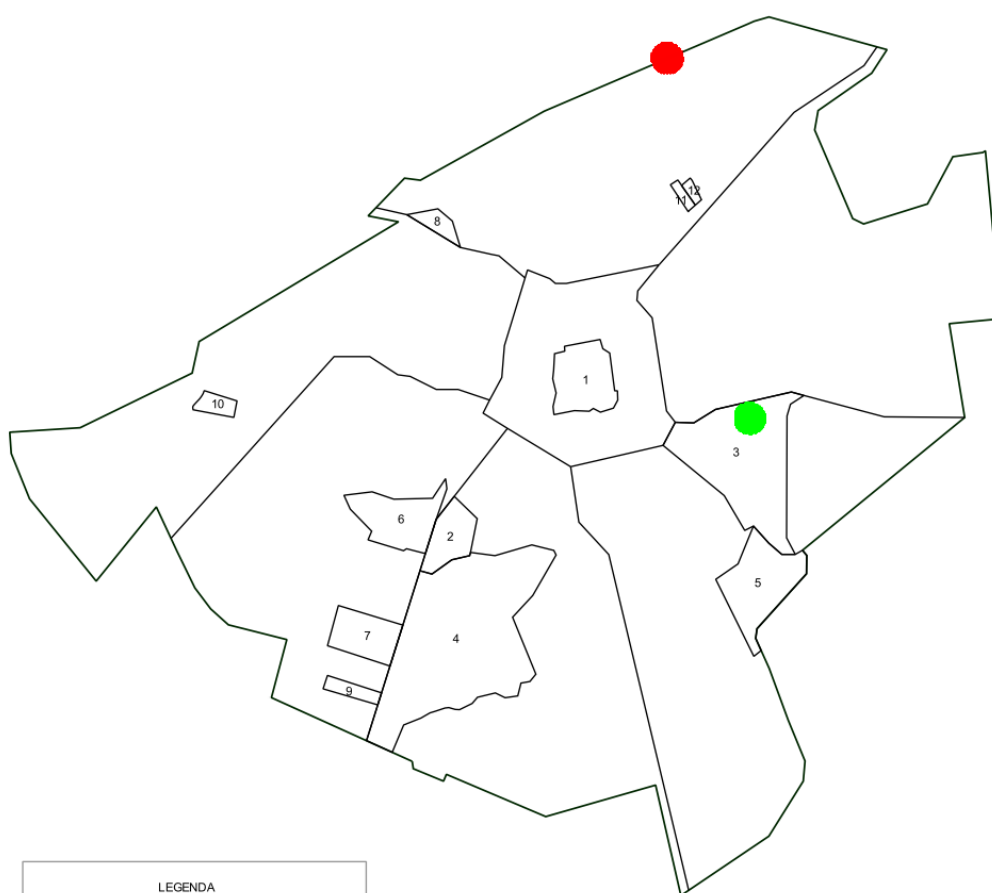
Na comunidade indígena do Bananal, o processo de expansão não seria diferente. Também aí as novas comunidades eram formadas pela iniciativa de algumas lideranças locais, que reuniram algumas famílias e fundaram a Aldeia Imbirussu, também nos idos de 1960. Segundo um morador³¹⁰ “antes já tinha morador aqui. Mas o desenvolvimento do lugar é de 68 para cá. Aí veio...vem chegando os morador, sabe?Aí vai aumentando a população”.

Já o processo de inserção no espaço urbano ocorre por meio de uma rede de parentesco, servindo como um elo entre a aldeia e o espaço urbano. Atualmente, as famílias do grupo Terena encontram-se localizadas nos diversos bairros periféricos de Campo Grande. Os principais bairros que concentram os membros de família indígenas são: Tiradentes, Itamaracá, Conjunto Aero Rancho, Parque do Laranjal, Bairro Guanandi e Bairro Talismã, Bairro São Jorge da Lagoa, Jardim Carioca, Jardim Leblon, Bairro Tarumã e Bairro Morada Verde. Além dessas, há também mais duas aldeias indígenas urbanas que concentram famílias Terena: Marçal de Souza e Água Bonita, conforme mapa.

³¹⁰ Depoimento concedido à pesquisadora na Aldeia Imbirussu, área indígena do bananal, em 2000. O depoente é uma das lideranças da Aldeia, tem 55 anos de idade.



LOCALIZAÇÃO DA ÁREA DE PESQUISA



LEGENDA

- 1 - Centro
- 2 - Bairro Guanandi
- 3 - Bairro Tiradentes
- 4 - CONJUNTO AÉRO RANCHO
- 5 - Bairro Itamaraká**
- 6 - Jardim Lebron
- 7 - BAIRRO SÃO JORGE DA LAGOA
- 8 - Parque dos Laranjais
- 9 - BAIRRO TARUMÃ
- 10 - Jardim Carioca
- 11 - TAUISHÃ
- 12 - Morada do sol

- Perímetro Urbano de campo grande
- ALDEIA ÂGUA BONITA
- Aldeia Urbana Marçal de Souza

De início, podemos apontar, como exemplo de inserção no centro urbano, o que ocorreu com o senhor Reginaldo Jorge e dona Antônia Pedro. Em seguida, por considerar imprescindível a compreensão desta dinâmica, seguiremos apresentando os motivos que desencadearam tal processo.

Conforme o depoimento³¹¹ é possível constatar que ele veio para Campo Grande, mais ou menos há dez anos. Quem lhe “abriu caminho” foi seu irmão. “Ele tinha casa aqui e me deu dois meses de prazo para conseguir uma casa pra morar e um emprego”. Seu Reginaldo teve de correr muito atrás de serviço para conseguir se estabelecer, de modo que, quando conseguiu, mudou-se definitivamente para Campo Grande.

Com outra depoente³¹² também ocorreu o mesmo. Inicialmente, ela contou com a ajuda de seus familiares, que já moravam em Campo Grande. Nesta época, ficou hospedada na casa de sua tia por cinco anos. Depois, casou-se e, atualmente, mora com seu esposo. Ela veio para Campo Grande com 19 anos e já se encontra na cidade há sete anos. Ela veio para “melhorar de vida, trabalhar, comprar roupas, sapatos e construir uma casa, uma vida melhor”. Quando veio para Campo Grande, iniciou a vida trabalhando de doméstica e depois de cozinheira; em troca de um salário, oportunidade que na aldeia não dispunha. Enfim, assim como esta Terena, muitos outros anseiam por uma vida melhor, tendo como base de inserção as relações de parentesco que formam uma espécie de malha que será “estreita” ou “frouxa” de acordo com o grau de proximidade e afinidade. Para Max Glückman retomando o posicionamento teórico de Bott:

Em algumas famílias, esta rede era, como Bott a chama de “malha estreita”, pelo fato de que seus parentes, amigos, vizinhos e, às vezes, companheiros de trabalho, conheciam-se uns aos outros, e freqüentemente, nestas várias

³¹¹ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Aero Rancho, periferia de Campo Grande, em 1998. O depoente nasceu na Aldeia do Bananal, é amigado, tem 3 filhos e veio para Campo Grande a mais ou menos dez anos atrás, ou seja, 1978. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 17 anos.

³¹² Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Lebron, periferia de Campo Grande, em 1998. A depoente tem 32 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é amigada, não tem filhos e veio para Campo Grande com dezenove anos, ou seja, 1984. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 21 anos.

categorias, eram as mesmas pessoas. Outras famílias tinham redes “de malha frouxa”, na medida em que seus parentes, vizinhos, amigos e companheiros de trabalho não se conheciam uns aos outros³¹³.

Observa-se, porém, que, diante deste processo de expansão desenvolvido por estes grupos, há uma peculiaridade comum a todos, que se estende desde os primeiros tempos no Chaco até os dias atuais. Deste modo, é provável que a ocupação de áreas não exploradas tenha ocorrido de forma semelhante aos diferentes processos de inserção no espaço urbano, dada a facilidade de criação de um mecanismo próprio de adaptação, como se percebe nos laços de parentesco. Notamos ainda que o seu deslocamento para a cidade de Campo Grande não é recente, uma vez que, após a Guerra do Paraguai, já havia um grupo de Terena fixado na área do Cerradinho que, segundo as informações de Altenfelder (1949), que atualmente é conhecida como Campo Grande. Assim, podemos inferir que, neste caso, ocorreu um processo de ocupação seguido de inserção.

Um outro exemplo que pode ser observado é o deste depoente³¹⁴ que fez duas tentativas antes de se mudar definitivamente para a cidade. Segundo ele, quando morava na aldeia Babaçu – 1987 vivenciando o espaço-tempo da aldeia – conciliava a ajuda que prestava a seu pai na lavoura com o trabalho prestado nas fazendas. Com o passar do tempo, década de 1970, deixou o serviço das fazendas para se dedicar à lavoura, na aldeia. Não foi possível ficar, pois estavam passando por muitas dificuldades. Então, resolveu ir para Campo Grande, em 1988 – vivenciando o tempo-espaço do centro urbano – em busca de trabalho. Ficou um tempo na cidade e começou a trabalhar. Ficando desempregado, voltou para a aldeia:

[...] aí não tinha outro jeito tinha que voltar pra casa do pai ou então... mexer na roça, as duas coisas, na roça e na fazenda do Pedrossian, né, tinha pedido um serviço. Só que eu peguei pra valer mesmo pra lá, trabalhei, trabalhei, no tempo do plantio né, faltou chuva e secou tudo a minha plantação, perdi. Ah...não sei quanta bolsa de feijão, e... tempo pra achar uma máquina, atrasou o tempo, o tempo foi passando né, aí passamos muita dificuldade prá

³¹³ BOTT, 1976, p. 13-14.

³¹⁴ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Morada Verde, periferia de Campo Grande, em 1998. O depoente tem 31 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é casado, tem 2 filhos e veio para Campo Grande com dezenove anos, ou seja, 1988. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 17 anos.

lá. Aí eu falei ...Não tem outro jeito eu tenho que voltar pra lá mesmo [para Campo Grande], é arriscado, mas de todo jeito tem que encarar mesmo, se a pessoa não encarar não consegue nada não...e fui pra casa de meus parente que moravam no Guanandi.

Como se pode depreender de sua fala, são os laços de parentesco que lhe deram segurança para efetivar o deslocamento da aldeia de origem. Segundo ele mesmo, “não tem outro jeito eu tenho que voltar pra lá mesmo... e fui pra casa de meus parente que moravam no Guanandi”.

Já para esta outra depoente³¹⁵ o caso foi mais ou menos semelhante, isto é, ela teve de sair da aldeia, mas não por ter sido mal sucedida na lavoura, mas por ter-se casado com não indígena, redimensionando os seus laços de parentesco no contexto urbano. Em uma parte de sua entrevista, ela relata um pouco de sua trajetória, dizendo:

[...] S - Morava em Miranda. Eu me criei, cresci, aí comecei a trabalhar pra fora, aí fui acostumando trabalhar pra fora, na casa d'outro. Aí quando encontrei meu marido casei. Aí eu fui morar mesmo na cidade, né. Aí eu tive os filhos, o meu marido já não tinha mais como trabalhar lá né, não tinha mais serviço lá pra ele, aí que nós viemos mesmo pra cá, pra Campo Grande. Aqui nós estamos aqui até hoje. Aí nós tivemos esses filhos tudo. Aí trabalhando... Meus filhos cresceram tudo, aí tornei a ajudar o meu marido pra criar eles, trabalhando no Hospital do Pênfigo, ele trabalhando também. Aí trabalhei num período de dois anos e nove meses, aí depois, saí pra ficar com minha menina mais caçula né. Minhas meninas começaram a trabalhar não tinha com quem deixar a minha filha mais pequena, aí eu saí. Aí depois o chefe, minha chefe da limpeza, tornou me chamar de novo, a minha menina já tinha sete anos. Já tinha começado a estudar e eu comecei a trabalhar de novo. Aí esse tempo agora tornei a trabalhar sete anos. Aí entrou chefe novo, aí dispensou tudo os funcionários mais velhos e me dispensou também e, agora, não tenho mais serviço.

V – Dona Sofia mas a senhora morava em Miranda, né? Trabalhava em Miranda e morava na aldeia Cachoeirinha. Não era mais fácil a senhora continuar morando no Cachoeirinha e trabalhar em Miranda mesmo depois de casada?

S – Aí que nem eu falei né, se eu morasse lá o meu marido não pode ficar lá, não pode morar lá na aldeia. Então, lá em Miranda ele também não tem serviço. Então, aí que foi que nós viemos pra cá. Aí nós estamos morando até hoje aqui porque aqui os meus filhos tá...Casaram, já tão tudo casado, tem a outra que vai casar e não posso voltar pra lá por causa dos meus filhos né, e do meu marido também.

³¹⁵ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro São Jorge da Lagoa, periferia de Campo Grande, em 1998. A depoente tem 48 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é casada, tem 6 filhos e veio para Campo Grande com dezenove anos, ou seja, 1978. Atualmente, 2005, esta Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 27 anos

Convém reiterar que há uma normatização da FUNAI, que determina uma política de divisão de terras, segundo a qual não é permitido às mulheres fixarem residência na área indígena quando se casam com não indígenas: assim que oficializam essa união, são, automaticamente, obrigadas a sair da aldeia. Para dona Sofia, como se observou acima, esse é um fenômeno indiscutível, pois “não posso vortá pra lá por causa dos meus filhos né, e do meu marido também”. Se quiserem, podem visitar os seus parentes, mas morar na Aldeia, não. Já com os homens, a situação é inversa. Se um Terena se casar com uma mulher não indígena, e ela quiser morar na aldeia, não há nenhum impedimento, o que demonstra a complexidade dos laços de parentesco como categoria de inserção no espaço urbano.

Essa correlação espaço-tempo – espaço da aldeia e espaço do centro urbano e o tempo da aldeia e o tempo do centro urbano – ocorre simultaneamente no processo de negociação, construção e/ou reivenção nas relações fronteiriças dos chamados entre-lugares, o que aponta para uma complexidade multidimensional dos tempos sociais. Assim, a relação entre o tempo, como instância de memória da aldeia e de relações comunais, que entre os Terena é vivenciado desde 1904 e o espaço, como dimensão materializada da paisagem social, constitui o processo de territorialização sócio-cultural da aldeia, verdadeira trama de sua identidade étnica. Consoante esse paradigma heurístico, João Pacheco observa que:

[...] a noção de *territorialização* é defendida como um *processo de reorganização social* que implica: I. a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; II. a constituição de estratégias políticos especializados; III. a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; IV. a reelaboração da cultura e da relação com o passado³¹⁶.

Ora, as dinâmicas sociais inerentes ao processo de organização da aldeia não seriam tão diferentes daquelas observadas em um novo território, como observamos nas comunidades urbanas Marçal de Souza e Água Bonita. Assim, complexificam este processo de inserção no espaço urbano, além dos laços de parentesco, as relações de trabalho efetivadas pelos

³¹⁶ OLIVEIRA, 1999, p. 20.

trabalhadores indígenas deslocados de suas aldeias de origem; a par das implicações reorganizativas apontadas por João Pacheco, é imprescindível, portanto, para o rigor desta análise que se considerem os impactos provocados por esse novo processo de interação com a sociedade envolvente, agora de ordem econômica e de subsistência.

2. O PROCESSO DE INSERÇÃO NO CENTRO URBANO ATRAVÉS DAS RELAÇÕES DE TRABALHO

Analisando os depoimentos prestados pelas famílias³¹⁷ residentes na área urbana de Campo Grande, notamos que na dinâmica do processo de expansão vivido pelos Terena tanto da aldeia como de inserção no espaço urbano, o trabalho, como já observado anteriormente,

³¹⁷ Durante os últimos quinze anos de pesquisa, entrevistamos, aproximadamente, 250 famílias, cujos nomes e bairros serão citados apenas os das famílias nucleares (pai, mãe e filhos); assim, os agregados, por serem muitos, não serão citados. As famílias entrevistadas entre os períodos de 1995 a 2005 são membros das seguintes famílias, em seus respectivos bairros: Família Muchacho: Bairro Tiradentes Bairro Itamaracá, Bairro Tarumã, Conjunto Aero Rancho, Parque do Laranjal, Bairro Guanandi, Bairro Talismã, Santa Carmélia. Família Polidório: Conjunto Aero Rancho, Bairro Guanandi, Bairro São Jorge da Lagoa, Jardim Carioca, Jardim Leblon, Bairro Tarumã, Bairro Morada Verde. Os membros entrevistados de ambas famílias foram: Agostinho Muchacho, Marcus Veríssimo Marques, Marcio Justino Marcos, Eliseu M, Maércio Candido, Vanio Lara, Evanize Mariano, Elida Júlio, Elecilda Júlio, Adélia Polidório, Rose Mariano, Osmar Coelho, Maria Aparecida Muchacho, Rosana P., Sebastião P. Muchacho, Zenaide Muchacho, Raimundo Cardoso Coronel, Roseneide C. Muchacho, Milton Lima, Jéssica M. Lima, Bejamin Muchacho, Veriano Muchacho, Teresa Elisa, Antonia Muchacho, Adélia Poidório, Florêncio Muchacho, Dona Aurora, Maria Rita, Francelino Muchacho, Maria Elisa, Antonio Muchacho, Dionizio Muchacho, José Muchacho, Dona Eliane, Vania Muchacho, Inácio Pinto, Sirilo Raimundo, Pereira Pinto, Cristina Raimundo, Maria Luisa, Júlia Antonio, Elias Antonio, Laurindo José, Dário José, Naízo José, Nicinha Muchacho, Zeferina José, Maria Pereira, Henrique Pereira, Fernandes Pereira, Enestina Pereira, Arlindo Pereira, Olinda Antonio, Amália Muchacho, Antonio José, Calixto, Euzébio José Muchacho, Sonia Muchacho. **Na Comunidade Indígena Marçal de Souza:** Leonícia Victor, Lígia da Serra, Lucelena Souza, Luiza Ponde, Marcelo Teixeira, Maria Auxiliadora, Marilu Barros, Marli Pinto, Neilimar Barros, Odir Moreira, Olimpio Canale, Rosane Henrique, Sandra Casanova, Valdomiro Teixeira, Valter Guilherme, Yuri C. Pinto, Ademir Vasques, Albina Correa, Augusto de Almeida, Calixto Francelino, Claudete Moreira, Daniel da Silva, Diane Soares, Edimarcio Barros, Elias Marques, Eloí Pereira, Eloison Pereira, Enio Oliveira Metelo, Enir da Silva Bezerra, Geraldo Victor, Isabel Marques, Juvelino Riveiro, Leonícia V, Maria Auxiliadora, Martinho Antonio, Natalício de Souza, Nilda Ortiz, Orlando Balbino, Diane Cunha, Eloison P, Sheila Dorneles, Terezinha D, Bejamin Sebastião, Emerson Ximenes, Ezequiel Antonio, Gerdilei Barros, Ilda Antrônio Itmar P, Jacira Balbino, Josemar B, Juliana Candelário, Laércio Silva, Olimpio Filho, Salvador Antonio. **Na Comunidade indígena Água Bonita:** Laudelino Miguel, Leda Rodrigues, Maria Moreira, Marli Escobar, Matilde Canale, Matilde Carmone, Neuza Barbosa, Odinei Marques, Ordinei Pinto, Roselene Dias, Rosenda Ferreira, Roseli Pinto, Sebastião Givaldo, Solange Cristaldo, Sueli Polidório Armando Silva, Creuza Lene, Elias Patrício, Eurides Vicente, Gerson Oliveira, Josefina da Silva, Joseneide Lopes, Laudelino Miguel, Leda Rodrigues, Maria Moreira, Neuza Barbosa, Zeneide Soares, Armando Silva, Balbina da Silva, Clélia Gonçalves, Domingas Tereza, Eder da Silva, Elias da Silva, Ivone C, Maria Ezanir, Maria Rute, Valdemar Cesé, Valdomiro da Silva, Virciania Maria, Creuza Leme, Jonas Dias, Leopoldo Vicente, Brígida André, Adierson Venâncio, Nito Nelson.

assume três funções básicas, como processo de reorganização social. Na primeira, ele garante a subsistência. Na segunda, de acordo com o processo de expansão, ele é tido como o principal mecanismo impulsionador de deslocamento. E, na terceira e última função, o trabalho exerce o papel de auxiliar no processo de inserção junto à sociedade não indígena, isto é, no meio urbano.

No centro urbano, indiscutivelmente, há uma diversidade muito maior de atividades do que na Aldeia de origem. Enquanto nesta, a atividade é restrita à lavoura e à cerâmica, na cidade, as atividades se alternam e sucedem de acordo com as aptidões pessoais.

Na fala de um depoente³¹⁸, é possível constatar a articulação que ocorre entre esta diversidade e o desenvolvimento de aptidões de acordo com as necessidades. Segue um trecho da entrevista:

[...]V – O senhor disse que adquiriu uma profissão, qual é a sua profissão?

D – Minha profissão... Aprendi...Eu fui servente oito anos, aí passei, passei pedreiro, trabalhei muito, um tempo de pedreiro. Aí depois, passei, passei eletricitista, trabalhei muito de eletricitista. Eu não contentava com aquilo, eu queria aprender mais; como leitura da Bíblia fala assim: “homem não se veve só de pão”. Então, quer dizer que, a gente não pode viver só de trabalhar de pedreiro, a gente tem que trabalhar de outro jeito, tem, tem que você aprender outro trabalho, né? Então, esse... E foi indo e foi indo, até que estudei relojoeiro. Quer dizer que eu num... tô velho, mas não quero parar, ainda, quero estudar mais, ainda, profissão, né? Mas não sei como, mas Deus vai me dar essa força, ainda, estudar esse estudo que eu quero, ainda alcançar [...] a gente recebe [a mercadoria] aqui na...É no mercadão. Quem tem pra vender eu compro dela, quem não tem eu compro é do outro; tá, assim. Então a minha vivência é isso porque não tem mais, se você trabalhar no seu função do trabalho que você sabe, hum! Nesse país ninguém tem dinheiro, por exemplo, eu conserto muito relógio hoje, amanhã ele fala assim, vem buscar amanhã. Ninguém vai buscar porque ninguém tem dinheiro. Dinheiro que nós tá ganhando um pouco agora, só mercadoria, venda de mercadoria, só, que nós tá vivendo; fora os imposto, né? Você vê, até juntá dez real, a gente vende um real cada produto, até juntá esse dez real demora. Como é que é a vivência da gente?

No excerto acima, percebe-se com clareza o quanto à atividade do depoente é marcada pela variedade e pela alta rotatividade, porque não possui uma qualificação técnica

³¹⁸ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Guanandi, periferia de Campo Grande, em 2001. O depoente tem 55 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é amigado, tem 5 filhos e veio para Campo Grande com dezenove anos, ou seja, 1967. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 46 anos.

voltada para prestar serviço no mercado de trabalho urbano; como é possível depreender, a remissão ao texto bíblico dá relevos apreciativos a esta versatilidade; afinal, “homem não veve só de pão”. Não seria forçado observar também o quanto a relação do depoente com o mercado de trabalho urbano apresenta nuances que conferem uma certa desproporcionalidade entre a iniciativa do trabalhador e a contrapartida do Estado. Assim, se por um lado, é notório que o depoente transita nos limites da informalidade, de outro lado, suas transações comerciais já denunciam uma concepção capitalista, avaliando custos e benefícios – “ Quem tem pra vender eu compro dela, quem não tem eu compro é do outro; tá, assim...”. A par disso, não escapa ao depoente o quanto as malhas institucionais do Estado o obrigam a contrapartidas legais, ainda que indesejáveis: “Dinheiro que nós tá ganhando um pouco agora, só mercadoria, venda de mercadoria, só, que nós tá vivendo; fora os imposto, né?”

Assim como este depoente teve de aprender várias profissões para garantir a subsistência de sua família, o mesmo ocorre também com as mulheres, que desenvolvem suas atividades de forma bem diversificada. No contexto urbano, o fato de as mulheres terem de trabalhar fora, redimensionou a divisão das funções domésticas. Estas funções, como já se sublinhou anteriormente, a princípio, eram atividades específicas das mulheres, passaram a ser divididas, em grande parte das famílias, entre todos os membros da casa, inclusive com os homens. A execução do trabalho em casa não segue um critério rígido de divisão de tarefas; quem chegar primeiro, vai *ajeitando as coisas em casa*.

Com ralação aos inativos, isto é, aposentados, é possível perceber o quanto o trabalho é fator de agregação social e de afirmação pessoal. Um aspecto interessante que observamos nos depoimentos das pessoas aposentadas é que, quando falavam que já eram aposentadas, logo em seguida sublinhavam que não tinham parado totalmente de trabalhar: “se precisá ainda faço uma changuinha”. As mulheres diziam que ainda trabalhavam em casa e os homens que, se surgisse qualquer emprego, eles estariam prontos para trabalhar

novamente, não admitindo, portanto, um estado de inércia. Havia casos, no entanto, de pessoas que faziam questão de dizer em quê trabalhavam antes da aposentadoria, como, por exemplo, o caso de dona Antônia Muchacho.

Em seu depoimento, ela relata que, antes de se aposentar, “tocava lavoura no bairro Santa Luzia”, em Campo Grande, na década de 1940. “Lá [Neste local], plantava couve, alface, cebolinha, batata doce, salsa, pimentão e quiabo”. Segundo ela, estes produtos eram vendidos no Mercado e, com a venda dos mesmos, ajudava a manter a subsistência de sua família.

Em 2005, encontramos uma família no bairro Jardim Noroeste, de Campo Grande, que ainda continua “tocando lavoura” e confeccionando a cerâmica. Enquanto o marido trabalha na plantação de mandioca, banana, quiabo, maxixe e abóbora, a esposa divide o seu tempo cuidando dos afazeres domésticos, trabalhando na feira e produzindo cerâmica.

Foto 6 e 7: Lavouras no centro urbano de Campo Grande



Esta senhora Terena³¹⁹ vai para a Aldeia do Cachoeirinha, pelo menos uma vez por semana, buscar o material próprio para confeccionar o seu artesanato, chegando a construir,

³¹⁹ Dona Elida Fátima Júlio nasceu na Aldeia do Cachoeirinha e veio para Campo Grande na década de 1980. De acordo com suas informações, seu esposo teve problemas sérios de saúde, tendo de vir para a cidade buscar um acompanhamento médico sistemático. O casal possui 10 filhos, sendo que uma parte se encontra na aldeia e a outra parte, espalhada pelos diversos bairros periféricos da cidade.

neste local, um Núcleo de Produção de Cerâmica, em atividade desde 2003. As peças confeccionadas neste núcleo são comercializadas tanto no Mercado Municipal, quanto nos diversos pontos de venda de artesanato de Campo Grande. Além das peças tradicionais, ela também confecciona outras peças sob encomenda, adaptadas conforme a solicitação, para atender os diversos eventos que ocorrem no Estado.

Foto 8: Produção de cerâmica no centro urbano de Campo Grande



Foto 9: Produção de cerâmica no centro urbano de Campo Grande



Deste modo, podemos perceber que, se de um lado, a cidade oferece mais opções de trabalho, por outro, a rentabilidade destes serviços prestados, por constituírem mão-de-obra não especializada, é muito baixa, variando de um a dois salários mínimos por família, submetendo-os a situações bastante precárias. São poucas as famílias que ganham três ou mais salários-mínimos. A renda baixa vai refletir, portanto, em todos os demais setores como, por exemplo, na educação, na saúde, na moradia, na alimentação, no lazer e em outras necessidades básicas. Além destes resultados, outros serão posteriormente apresentados e devidamente analisados com mais minuciosidade, juntamente com as projeções estatísticas referentes às aldeias urbanas: Marçal de Souza e Água Bonita - no capítulo que trata das estratégias de inserção sócio-espacial no contexto urbano.

Em algumas situações, o trabalho não chega a se constituir em fator decisivo de inserção; nestas circunstâncias, problemas familiares e de organização social são

determinantes. O que ocorreu com este casal de depoentes³²⁰ é exemplo disso. Este casal teve um grande prejuízo decorrente de um sistema de cooperativa mal sucedido. Segundo o seu Sebastião, o principal motivo de eles terem saído da aldeia foi, sem dúvida, esse insucesso: eles trabalhavam em um grupo de, mais ou menos, 23 pessoas, em uma espécie de cooperativa. Tudo estava indo muito bem. Plantavam juntos, colhiam e comercializavam. Trabalharam bastante, de modo que conseguiram não só uma boa produção, como também estocá-la em celeiros, que eles mesmos construíram.

Desta maneira, com a venda vantajosa dos produtos, que começaram a apresentar safras abundantes, não era mais possível deslocarem várias pessoas para cuidar da comercialização desses bens. Então, elegeram apenas um representante do grupo só para cuidar da venda e da distribuição dos lucros, entre os vários membros do grupo. Tudo estava funcionando muito bem, até o momento em que o representante escolhido vendeu a safra de arroz, que por sinal era a maior, e sumiu levando consigo todo o dinheiro do grupo, deixando-os em uma situação difícil. O grupo não suportou o golpe. O prejuízo colocou-os em uma situação tão complicada que foram obrigados a desfazerem a cooperativa. Diante desta decepção, não lhes restou outra alternativa, senão a de sair em busca de trabalho, mudando-se para Campo Grande, onde já estão morando há cerca de 13 anos.

No caso desta outra depoente³²¹ o trabalho também não foi o principal impulsionador de deslocamento: sua saída da aldeia não aconteceu em decorrência de um prejuízo propriamente, mas por uma questão familiar. Segundo ela, quando seu esposo faleceu, teve de sair da aldeia em busca de trabalho, visto que não era possível cuidar da lavoura sozinha. Para se poder plantar era preciso, antes, fazer outras coisas, como, por exemplo, cortar árvores

³²⁰ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Itamaracá, periferia de Campo Grande, em 2001. A depoente tem 41 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é casada, tem 7 filhos e veio para Campo Grande 1985. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 30 anos.

³²¹ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Tarumã, periferia de Campo Grande, em 2002. A depoente tem 66 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é separada, tem 2 filhos e veio para Campo Grande há muito tempo.

grandes, limpar a sujeira do campo, mexer a terra, enfim, trabalhos pesados que ela não daria conta de fazer. “É muito difícil fazer sozinha”. Assim, ela se mudou para Campo Grande, onde pôde alternar os seus dias lavando roupas para fora e trabalhando como doméstica.

O mesmo aconteceu com esta outra depoente³²² que, por ter se separado do marido, não pôde permanecer na aldeia porque lá não havia trabalho. Ela nos informou que veio para Campo Grande há mais ou menos cinco anos. Na época, ela era casada na aldeia e quando se separou não teve mais serviço, somente o da lavoura e o da cerâmica. A lavoura ela não conseguia tocar sozinha e a cerâmica ela não tinha habilidade para fazer. Por isso, teve de vir para a cidade em busca de trabalho.

Já um outro fator de deslocamento da aldeia de origem, alheio à questão do trabalho, ocorreu com este depoente³²³, e também está relacionado às questões de ordem familiar, envolvendo a morte de um ente querido. Segundo o seu relato, ele veio para Campo Grande em junho de 1998, um tempo depois que sua esposa havia falecido. Ao vir para a cidade, não foi possível trabalhar em determinados locais porque a idade não permitia. Já, ficar na aldeia e trabalhar na lavoura, também era muito difícil e, depois disto, só restava o canavial; mas, com a idade de 43 anos, não conseguiria um bom rendimento, visto que lá o trabalho era exclusivamente braçal. Para ele, o mais viável era permanecer em Campo Grande e tentar conseguir um serviço, pois “gente faz um biquinho aqui e outro ali e consegue dinheiro. Qualquer trabalho que se faz consegue um dinheirinho”.

Já com esta depoente³²⁴, o objetivo era o de obter êxito na vida ou o de se inserir na sociedade, para, a partir de então, oferecer um retorno para a comunidade de origem; segundo

³²² Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Guanandi, periferia de Campo Grande, em 2003. A depoente tem 38 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é casada, tem 6 filhos e veio para Campo Grande 1993. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 12 anos.

³²³ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Guanandi, periferia de Campo Grande, em 2003. O depoente tem 43 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é viúvo, tem 7 filhos e veio para Campo Grande 1993. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 12 anos.

³²⁴ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Itamaracá, periferia de Campo Grande, em 2003. A depoente tem 36 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é separada, tem 1 filha e veio para Campo Grande 1983. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 20 anos.

ela “ter alguma coisa na vida, que é pra ajudar os pais”. Sendo assim, segue relatando como foi sua caminhada em busca de algo melhor, como escola, trabalho e, também, qual era realmente o sentido desta conquista.

[...] Ah! Foi muito difícil, né. Ah! Vou te falar uma coisa, foi muito difícil, com 13 anos, eu fui praticamente obrigada, não pelos meus pais, mas pelo...Pelas coisas que a gente quer... Ter alguma coisa na vida, que é pra ajudar os pais, né, então, primeiro, eu fui pra casa das irmãs [religiosas], né, que morava na cidade [provavelmente de Miranda], eu não sabia estudar, eu não sabia fala português, foi muito difícil. Só...Só sabia quando as irmãs fala o nome dos meu pai e da minha mãe, eu começava a chorar... Nossa! É muito triste! Então, o “NÃO”, pra mim, é uma única palavra, que eu sabia falar, a palavra não. Então, eu saí das irmãs, vim pra cá pra Campo Grande pra trabalhar né, que não era a minha vocação ser freira e saí. Vim para Campo Grande e comecei a trabalha. E estudá, pagar os meus estudos e... Mais ficou a intenção de estudar e levar alguma coisa pra lá, mais só que a nossa situação financeira é muito difícil, difícil e, na época, assim, não ajudava. Eu pedi, todo dia eu na porta da FUNAI pedindo bolsa de estudo pra mim continuar os meus estudos, até que eu desisti porque eu não tinha mais condições, o salarinho que eu ganhava, não dava mais pra pagar o estudo, que eu queria, né. Você vê, até hoje eu não estudo mais, eu continuo aqui morando aqui, se eu pudesse voltar pra lá [aldeia], eu voltava,[mas] lá a gente não tem como sobreviver, não tem serviço. A gente morar lá aldeia, tem que trabalhar na roça, e saí vender as coisas, eu já não tenho mais essa força pra fazer isso, então, eu tenho, infelizmente, que continuar aqui. De vez em quando, eu vou lá visitar os meus pais, eles vem aqui de vez em quando, também. [...] Quando você veio pra cá, para Campo Grande, em que você começou a trabalhar? – Trabalhei de doméstica, trabalhei na casa de uma família. Também foi difícil trabalhar, também, porque eu nunca tinha trabalhado antes, que a nossa casa é diferente da casa dos brancos né? Eu não sabia como limpar o chão, como abrir uma torneira, como fazer as coisas, era tão difícil! que eu sofri. Sorte minha, que a mulher onde eu comecei a trabalhar, ela era boazinha pra mim, começou a me ensinar a fazer as coisas e lá eu aprendi. Nem cozinhar eu não sabia, nossa comida era totalmente diferente, eu sofri bastante até chegar onde cheguei. Eu trabalho de...Eu trabalho numa creche, cuido de criança pequena na creche. Então, lá não tem...Se de repente tivesse, também, uma creche lá, nossa! E se me chamasse, eu ia na hora. Não tem escola, mas eles num... Só quem tem 2ª série, 2º grau completo, que eles estão pegando, eu não tenho o 2º só o 1º .

Como é possível depreender do excerto acima, a par da necessidade de subsistência, ela tinha em alta conta os seus laços familiares, pois, afinal, “eu fui praticamente obrigada, não pelos meus pais, mas pelo... Pelas coisas que a gente quer... Ter alguma coisa na vida, que é pra ajudar os pais, né”. Também não é secundário para a depoente o seu compromisso com a aldeia de origem, pois, para ela, “se, de repente, tivesse também, uma creche lá, nossa! E se me chamasse, eu ia na hora”. Por fim, não estão relegados a segundo plano os seus objetivos

pessoais; conforme ela mesma disse: “eu perdi, todo dia eu na porta da FUNAI pedindo bolsa de estudo pra mim continuar os meus estudos, até que eu desisti porque eu não tinha mais condições, o salarinho que eu ganhava, não dava mais pra pagar o estudo, que eu queria, né”. Esta jovem afirma que veio par o centro urbano porque na aldeia a opção de trabalho é mínima, ou seja, “tem que trabalhar na roça, e saí vender as coisas, eu já não tenho mais essa força pra fazer isso, então, eu tenho, infelizmente, que continuar aqui”.

Por meio de seu depoimento é possível verificar, as dificuldades encontradas no processo de negociação com outros grupos étnicos -com a sociedade não indígena- cujos códigos ênicos não correspondem aos seus: “eu não sabia como limpar o chão, como abrir a torneira, como fazer as coisas, era tão difícil”! Em outras palavras equivale dizer que: “a nossa casa é diferente da casa dos brancos”. Neste sentido, é necessário, neste processo de negociação, que os atores se dêem conta destas fronteiras que demarcam o seu sistema social a que pertencem e que também se identifiquem com o outro sistema social³²⁵.

A propósito, com relação a tais enfrentamentos interétnicos, Barth também chama a atenção para o fato de que estas “fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam”. E que as distinções que ocorrem entre estas categorias étnicas independe da ausência de mobilidade, pois implicam, efetivamente, nos processos “de exclusão e de incorporação, por meio dos quais, *apesar* das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas”³²⁶.

Desta forma, podemos constatar ainda que as implicações desta estratégia de incorporação forjadas no embate com a sociedade não indígena, e marcado performaticamente na inter-relação, em que os Terena são auto-identificados, eles negociam sua condição étnica, sofrendo mais risco, pois neste processo dialético não conseguem absorver e/ou dominar o

³²⁵ POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras. Manaus: Edua, 1998, p. 152.

³²⁶ Barth, Frederik. *O guru, o iniciador – e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 26.

outro. Assim, é neste jogo de negociação interativa com a sociedade envolvente que os Terena se mantêm nos chamados “entre-lugares”, ou seja, continua sendo Terena, mas agora um “outro Terena”: não aquele da Aldeia, mas também não apenas o da cidade; ele vive “entre” estes dois espaços sociais: o da Aldeia e o da cidade.

Do mesmo modo que esta jovem Terena, outra depoente³²⁷ da Aldeia do Buriti, no momento de nossa entrevista, se sentiu à vontade para contar a sua trajetória de vinda para o centro urbano e também de expressar o que a motivou para essa mudança. Desta forma, ela inicia sua fala contando como aconteceu:

[...] Eu saí pra mim vir trabalhar na cidade. Tinha 13 anos. Não foi ah... Como chama... A Célia, né, a mulher que foi lá buscar empregada e aí, eu queria vir embora... Aí não voltei mais, vim trabalhá.

V – E a senhora começou a trabalhar em que com 13 anos?

L – De babá, de babá [...] depois do 14 ou 15 anos, aí eu trabalhei de doméstica.... Desde... Deixe eu ver, acho que com uns 20 anos, mais ou menos, porque eu vim pra cá com 13, agora já estou com 31 anos”

A resposta desta depoente comparada a outros depoimentos fornecidos pelos membros do Cachoeirinha, difere um pouco na forma de encarar as questões relacionadas ao meio urbano. Na verdade, quando perguntamos se ela com 13 anos de idade havia sentido muito à saída da aldeia, esperando que fosse nos dizer que “Sim”, baseando-nos na lógica dos demais depoimentos, obtivemos um outro tom na resposta afirmando com mais precisão e firmeza que “Não”. O que foi um processo bastante doloroso, por exemplo, para a depoente acima, para esta outra informante não significou mais que algo normal, como se fosse um processo corriqueiro enfrentado pelo grupo, fato que aliás, confirma as estratégias de negociação enfrentadas pelos Terena ao longo de sua trajetória histórica. Mais do que isso, o processo de deslocamento para o centro urbano significou para esta depoente um fator irreversível: “eu queria vir embora... Aí não voltei mais, vim trabalhá...”.

³²⁷ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Itamaracá, periferia de Campo Grande, em 1998. A depoente tem 36 anos de idade; nasceu na Aldeia do Buriti, é amiga da, tem 4 filha e veio para Campo Grande 1973. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 30 anos.

Assim sendo, por meio destes depoimentos, podemos ainda observar que as causas dos deslocamentos e das inserções no contexto urbano são bastante variadas. Entretanto, em quase todos os processos de expansão apresentam, de certa forma, como pano de fundo a questão do trabalho. Este fato, reiterando o que já foi dito anteriormente, não pode ser visto apenas como um fator que determina a sobrevivência, mas e sobretudo, como um viés condutor, intrínseco ao grupo, que reorganiza todos os elementos sócio-culturais incorporados pelo grupo. No testemunho deste jovem Terena³²⁸, por exemplo, pode-se ter uma noção mais nítida de como os motivos se somam para se tomar uma decisão, de modo que o que parece ser o principal torna-se secundário, aparente, ou vice-versa. Em uma parte de sua entrevista, ele relata como foi a sua caminhada até chegar ao centro urbano:

[...] quando eu saí da aldeia eu tinha 22 anos, né. O motivo, eu tenho um motivo porque, que eu vim pra cá. Eu estudava lá em Miranda, eu terminei o 1º lá, como não tinha outras áreas nem lá na Cachoeirinha, eu vim pra cá, pra dar continuidade no estudo, né?. Aí quando cheguei aqui, estudei, estudei e parei no segundo, parei no segundo. Eu arrumei a mulher e parei, assim, eu conversei com ela pra gente começar a estudar e eu ia parar. Aí chegou o momento, que eu comecei a pensar quando nasceu a primeira filha, que é a Taís. Eu vou desistir, já que eu não vou alcançar o que eu quero, do que eu carreguei, quando eu saí da minha área pra dar o retorno pro meu povo. Eu não vou chegar lá, mas quem sabe, futuramente, já tenho a minha filha que vai chegar, quem sabe, vai chegar lá. [...] **A minha saída, o motivo, tem três motivos**, pra sair da minha aldeia. Aqui meu tio sabe que... que... eu sou órfão de pai e mãe, que tinha, mais ou menos, sete anos, eu não sei o que... Então, o motivo, duas finalidades: o estudo porque eu saí da área. Segundo porque eu sentia, que eu vivia sozinho lá, porque eu vivia com a minha avó, finada avó, Apolinária, que chama “Poli” na língua Terena. Coloquei o nome da minha filha “Poli”. Hoje, ela é Poli, tá? Então, eu saí da minha área, eu tava sentindo mesmo, assim; quando chegava à tardezinha, eu procurava a pessoa da minha avó, que eu vivia agarrado, mas agarrado mesmo, tá. Então, com o tempo, resolvi... O meu irmão morava aqui, o Dário, ele morava... já morava aqui, lá no conjunto COHAB. Aí um dia foi lá todo mundo.

Por meio deste e outros depoimentos, ficou bastante claro que não há um único fator para o deslocamento, mas a pressão de vários fatores força uma decisão. No caso deste jovem Terena, por exemplo, o que seria apontado por ele, a princípio, como três motivos, restringe-se a

³²⁸ Depoimento concedido à pesquisadora, no bairro Talismã, periferia de Campo Grande, em 1998. O depoente tem 34 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é amigado, tem 1 filha e veio para Campo Grande 1982. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 22 anos.

dois e que, somados, fortalecem a decisão: relação de família —laços de parentesco — e busca de estudo, ficando a busca de trabalho curiosamente relegada.

Neste caso, é importante observar que o motivo apresentado primeiramente como o principal, a busca por um estudo melhor, tornou-se secundário e, o que era secundário, o fato de ser órfão de pai e mãe e, posteriormente, de avó, passou a ser o fator que mais pesou na sua decisão de deixar a aldeia. Na realidade, ele não conseguiu superar a perda de sua avó. cremos nisto baseando-nos nas conversas informais, isto é, fora de entrevista, uma vez que ele deixa claro não ter superado este fato.

Deste modo, acreditamos, ainda, que esta dinâmica de deslocamento e inserção no meio urbano vivenciada por estas famílias Terena não pode ser classificada apenas como um processo de “desaldeamento” ou “destribalização”, conforme apontou Carlos Brandão, e nem tampouco pode ser vista de forma simplista, como um desajuste na ordem familiar. Entretanto, deve ser entendida como uma dinâmica intrínseca do povo Terena, sempre predispostos aos deslocamentos, somada por vezes, a alguns fatores de ordem externa.

Desta forma, constatamos pelos depoimentos das famílias entrevistadas que a grande maioria tem como principal motivo para o deslocamento, em direção à cidade, a busca de trabalho. No entanto, ao explorarmos mais detidamente os depoimentos fornecidos pelos Terena em Campo Grande, constatamos que há outros fatores concorrendo, ainda que de forma secundária, para este deslocamento e inserção no contexto urbano.

The background of the page is a photograph showing three shallow, reddish-brown terracotta bowls resting on a surface of dark, irregular gravel. Each bowl is filled with numerous small, identical, reddish-brown clay pots, which appear to be traditional water filters or 'fios de água'. The bowls are arranged in a triangular pattern: one in the upper right, one in the lower left, and one in the lower right. The text is overlaid on the left side of the image, partially covering the bowl in the lower left.

**V. As Estratégias de Inserção
Sócio-Espacial no Contexto
Urbano: Marçal de Souza e
Água Bonita**

V. AS ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO SÓCIO-ESPACIAL NO CONTEXTO URBANO:

MARÇAL DE SOUZA E ÁGUA BONITA

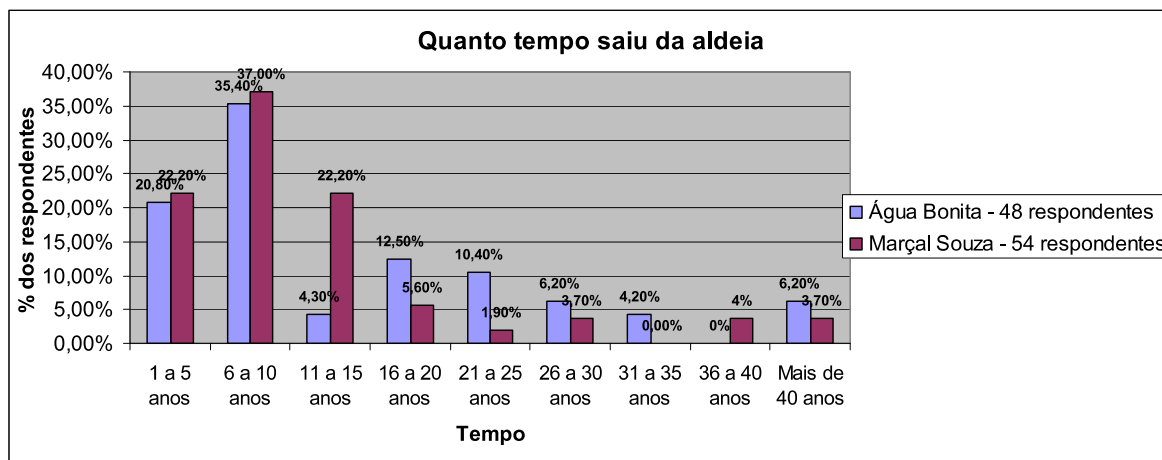
[...] Essa liderança que está aí não soube trabalhar bem unidos e nós íamos seguir nessa direção e agora não sabemos onde vamos e hoje eu vou dizer: nós estamos igual a um monte de folhas secas embaixo de uma árvore quando vem um vendaval essa folhas são jogadas todas pra um lado e quando o vento volta voltamos todos novamente e quando tem o redemoinho ninguém sabe para que lado vai as folhas. (Índia Terena – Aldeia Ipegue).

Os fenômenos migratórios que afetam as populações indígenas constituem-se em campo fértil de estudos, pois tais sociedades traçaram caminhos próprios, que, muitas vezes, são compreendidos de forma unilateral pelas sociedades não indígenas. Diante dessa realidade, como já se observou anteriormente, configuram-se duas situações distintas, mas paralelas, que despertam o interesse da comunidade científica. A primeira está estreitamente ligada à compreensão das relações de contato entre os povos indígenas e a sociedade envolvente, seja ela nacional e/ou internacional. Já a segunda aponta para o que emerge em decorrência deste contato sistemático. Nesse contexto, o problema maior desdobra-se em dois enfoques complexos: um que se refere à questão da identidade étnica, e outro que trata da territorialidade. Sobre esta questão, apoiamo-nos nos estudos de Seeger, A e Castro, E.V, sobre a diferença existente entre o conceito de terra e território tribal. No primeiro, reiterando que já foi mencionado, “a terra é vista como um meio de produção, lugar de trabalho agrícola ou solo onde se distribuem recursos animais e de coleta”. Já no outro, o território tribal é tido como uma dimensão que abrange amplamente os aspectos “sócio-político-cosmológicos”. Neste sentido, tanto a utilização dos recursos, em nível de percepção social do espaço e das concepções jurídico-políticas do território, como o próprio uso que se faz dos mesmos (terra e

território), variam de grupo indígena para grupo, pois da mesma forma que variavam as formas econômicas de uso da terra, variavam também as formas de percepção do território tribal. Para alguns grupos como, por exemplo, os Tukano do Vaupés, as fronteiras geográficas do território eram tidas como algo importante; já para outros, como é o caso dos Terena, tais fronteiras eram “fluidas, móveis e em expansão” de modo que, dificilmente, entre os grupos indígenas, se encontraria uma visão de território semelhante à que nós possuímos (SEEGGER, A.; CASTRO, E. V, 1979, p. 104-105).

Assim, os índios Terena começaram a sair de suas aldeias de origem, em direção às periferias das cidades, a partir da segunda metade do século XX, com maior incidência nos últimos quinze anos, mais especificamente, no final da década de 1980. Nessa nova condição, defrontaram-se com outras pautas culturais que desafiam sua concepção de mundo e complexificam suas relações com a sociedade envolvente.

O gráfico abaixo demonstra que a massa de deslocamento dos moradores de ambas as aldeias, ora submetidas a estudo, concentra-se nos últimos quinze anos, com maior incidência entre os seis e dez anos, período em que ocorre um pico de crescimento bastante significativo. Conviria observar que no período em foco foram fundadas oficialmente as aldeias urbanas Marçal de Souza e Água Bonita, além de sido criadas várias associações indígenas voltadas para o atendimento dos índios urbanos; a par disso, foram firmados convênios tanto de iniciativa municipal, como estadual, para a assistência das populações migradas. Tais ações, em um primeiro momento, motivaram os deslocamentos e facilitaram a inserção desses indígenas no contexto urbano de Campo Grande-MS.

Gráfico 1: Tempo de saída da aldeia

Fonte: elaboração própria.

Também merece registro o fato de que, conforme se depreende do gráfico, há mais de quarenta anos, ou seja, na década de 1950, se apresentou um índice de deslocamento mantido estável por cerca de 25 anos. A partir da década de 1970, entretanto, os deslocamentos, segundo os dados projetados, passam a demonstrar uma linha crescente até o ano de 2000, período de maior incidência, sofrendo uma significativa diminuição nos cinco anos subseqüentes. Se se considerar que essa tendência de retração migratória já é constatável em levantamentos informais, é preciso estudar mais detidamente as causas deste fenômeno, como se fará a seguir.

O ponto central da análise situa-se, de modo especial, como já observado anteriormente, em alguns equívocos teóricos cometidos por alguns estudiosos³²⁹ da década de 1980, em relação a esses grupos, consagrando uma concepção bastante distorcida acerca do fenômeno de deslocamento dos índios Terena para os centros urbanos e, aspecto mais grave, sobre as conseqüências desse processo de inserção urbana, tanto para indígenas, como para não indígenas. E seria despiciendo observar, o quanto projeções teóricas infundadas trazem conseqüências desastrosas para as relações interétnicas, principalmente quando se pretende

³²⁹ PENTEADO, 1980; BRANDÃO, 1986.

conjugar os interesses das sociedades nacionais, com os das sociedades indígenas. Dos aspectos teóricos apontados por estes autores vamos retomar apenas dois: o primeiro trata da posição firmada por um dos estudiosos de que a vinda do Terena para a cidade por ser substantiva “é aceleradora de uma crise gradativa na consciência étnica, tendendo, inclusive a comprometer a própria identidade étnica”³³⁰. Já o segundo aspecto apontado, por outro teórico, diz respeito aos processos irreversíveis e “radicais de destribalização” a que os Terena são submetidos nos contatos sistemáticos com os centros urbanos. Segundo o autor, [...]a vinda da família Terena para a cidade era sem dúvida a experiência mais radical de destribalização e de desaldeação, em que as mesmas abandonaram a aldeia, a reserva, o trabalho interno” e, na sequência, o autor afirma, ainda que “[...] na cidade [os Terena], eram pressionados a viverem como brancos”³³¹. Esses posicionamentos teóricos, de duplicidade apenas aparente, foram construídas a partir de um estudo de caso empírico, em que ambos associam a questão da migração a perdas de valores culturais.

Tais assertivas não dão conta da complexidade do problema, porque não propiciam uma concepção mais adequada para o estudo da temática, necessitando, porém, de um estudo mais aprofundado e menos homogeneizador. Com isso, além de serem evitados esses equívocos tão lamentavelmente etnocêntrico, em relação aos Terena, também poderia ser evitado o duplo prejuízo decorrente do senso comum, que, ao ser disseminado, pode interferir negativamente nas políticas públicas – ou mesmo não governamentais- concernentes aos índios urbanos e, no extremo do prejuízo, na própria dinâmica interna do grupo. O primeiro prejuízo, deste sendo comum, por exemplo, deste senso comum, rotula os Terena como os “índios que deixaram de ser índios e não conseguiram se tornar branco”. Tais estudiosos por desconhecerem a unidade básica da cultura dos Terena, legado histórico-cultural de sua família de origem, já apontados no capítulo III, acabam por vêem esta cultura apenas como o

³³⁰ PENTEADO, 1980, p. 111.

³³¹ BRANDÃO, 1986, p. 114.

somatório das diferenças “objetivas” (língua, vestimenta, sistema de construção de moradia, culinária e outras peculiaridades de vida) e não como uma trama de aspectos semoventes e intercambiáveis – particularmente nos embates fronteiriços-, e impossível de serem flagrados em uma “feição definitiva”, ou seja em uma identidade terminal. Desta perspectiva compreensiva, não seria razoável supor uma identidade étnica imobilizada pelo impacto das interações culturais, resultantes do contato com nova pautas e paradigmas de comportamento, à espera de seu definitivo aniquilamento pelas forças desconhecidas. Ora, as relações entre culturas distintas pressupõe luta, ou se preferir, jogo, negociação entre as diferenças, visando a sua acomodação ou assimilação.

No caso dos Terena, a construção da decantada etnicidade ocorre quando os atores organizam-se socialmente na interatividade com outros grupos sociais, demarcando as suas fronteiras étnico-sociais e selecionando somente os fatores que os consideram significativos. Em outras palavras, e retomando a proposição de Barth, podemos dizer que o termo etnicidade, é visto como uma forma de organização social que permite descrever as fronteiras -espaço urbano- e as relações dos grupos sociais -Terena e não indígena- em termos de contrastes altamente seletivos, que são utilizados de forma simbólica para organizar as identidades e as interações; seria até possível dizer que tais interações facultam a criação de novas identidades, ou identidades em movimento, posto que são resultantes da negociação de pautas culturais colocadas em jogo, e em crise.

Desta forma, podemos constatar que a identidade étnica seria construída e transformada pela interação dos grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão; e é o que os Terena vêm fazendo historicamente, nas estratégias de incorporação dos novos elementos culturais de outros grupos étnicos. Estas ações delimitariam as condições de participação em cada grupo, definido o que os integra ou não, da mesma forma como estabeleceriam limites entre os diferentes grupos. Tais processos seriam, para os Terena, não

mais a soma somatória das diferenças objetivas, mas, unicamente aquelas diferenças que os próprios atores consideram significativos. Logo, as características marcantes para a identificação e demarcação de fronteiras são extremamente dinâmicas, tanto podem mudar, quanto perder a significação para o grupo ou se sucederem ao longo do tempo adquirindo novos significados, ou, dependendo do contexto e do momento histórico a mesma significação³³².

O outro prejuízo, fruto deste senso comum, refere-se a questões políticas internas decorrentes dessas generalizações. Desse modo, quando as famílias Terena começaram a se deslocar para a cidade em busca de trabalho, desde os idos de 1950, acabaram fixando residência nos centros urbanos, causando, na maioria das vezes, uma certa indisposição com os demais membros que ficavam na aldeia. Neste contexto, os Terena são os mais atingidos, pois, além de sofrerem discriminação na cidade, também se deparam com questões políticas e discriminatórias nas aldeias de origem³³³. Não estariam aí presentes alguns aspectos apontados pelos estudiosos da década de 1980 como perdas de valores culturais? Não estariam os próprios Terena assumindo a concepção sectária que perpassa esse senso comum, distinguindo os “originais” dos assimilados”? E por fim, mas não por último, tais projeções estigmatizadoras acabam influenciando discriminatoriamente sobre as políticas de gestão social implementadas pelos órgãos governamentais, ou não-governamentais, afastando os índios urbanos de seus programas e ações. Com o propósito de evitar novos equívocos, conviria que os grupos étnicos não fossem mais definidos por suas pretensas “identidades essenciais”, espécie de tatuagem permanente –e corrosiva-, a opor as étnicas entre si por marcadores fixos e aparentes. Com isso além de se evitar que um grupo étnico seja distinguido apenas pelas

³³² BARTH, 2000, p. 34-35.

³³³ Entendemos por questões políticas e discriminatórias, aquelas decorrentes do processo de estranhamento sofrido pelos indígenas deslocados para os centros urbanos e que, nesta nova condição, não conseguem mais participar das decisões das aldeias de origem. Como exemplo, podemos citar a exclusão destes índios urbanos do processo de eleição dos caciques.

características morfológicas de sua cultura, das quais são suporte, também se evitaram as estigmatizações étnicas, de tão nefastas conseqüências para a relação entre os povos.

Neste sentido, podemos constatar, ainda, que, apesar de haver uma diversidade de esquemas de significações dentro da cultura, há também uma unidade básica de representações sociais, a que Poutignat e Jocelyne chamam de *símbolos identitários*, pois do contrário, não seriam Terena. Logo, essa unidade pode ser entendida como o próprio sentimento de pertença ao grupo, que os indivíduos detêm³³⁴. Dos mais variados símbolos identitários que os Terena possuem, podemos apontar três, que já abordados anteriormente, marcam a sua especificidade em relação a outros grupos étnicos: 1. a prática herdada de sua família de origem como, por exemplo: 1. a ocupação do espaço destinado ao preparo do solo para o plantio (forma própria para agricultura); 2. a fixação da moradia próxima as áreas de matas apropriada à plantação; 3. a necessidade e capacidade de incorporar novos elementos culturais de outros grupos étnicos para manterem a organização social de sua cultura; 4. a sua cultura material (cerâmica, e artesanato), e, por fim, todas as suas tradições orais, mitos ritos religiosos.

³³⁴ Essa idéia foi formulada de acordo com o conceito de identidade elaborado por Fredrik Barth. Nesse aspecto, quero abrir um parênteses, no sentido de alertar o leitor para o fato de que entre Barth e Sahlins há algumas divergências teóricas. Portanto, os conceitos aqui utilizados são bem pontuais e definidos, não entrando nessa linha de divergência.

Foto 10: Cerâmica Terena confeccionada no núcleo de produção de cerâmica, em Campo Grande-MS



Nesse sentido, tratando-se desses grupos indígenas, conforme já havíamos observado, concordamos com Sahlins, para quem os esquemas culturais são, em maior ou menor grau, ordenados historicamente; assim sendo, os significados, ou seja, o sentido das relações sócio-culturais, são redimensionados na prática, por meio da ação das pessoas e das compressões pré-existentes de sua ordem cultural. Logo, a cultura só é historicamente reproduzida na ação e na interação dinâmica de seus sujeitos, o que lhe confere o caráter móvel e plausível de reelaboração permanente³³⁵. E é nesta ação prática, a um tempo determinado pelas decisões familiares e as compressões pré-existentes impostas pelas estruturas sociais envolventes, que os esquemas culturais são ordenados e reordenados historicamente. Assim, as novas condições encontradas pelos Terena no contexto urbano,

³³⁵ Para Jean Jackson a cultura as something dynamic, something that people use to adapt to changing social conditions – and as something that is adapted in turn – we have a more serviceable sense of how culture operates over time, particularly in situations demanding rapid change. Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. In: American Ethnologist. The Journal of the American Ethnological Society. V. 22, number 1 (feb.1995.) p. 18. Tradução livre: A cultura como algo dinâmico, algo que pessoas usam para se adaptar às condições sociais mutáveis, e como algo que é adaptado em alternância- - nós temos um senso mais útil de como a cultura opera no tempo, particularmente em situações que demandam solução rápida. (SAHLINS, 1990, p. 7-9)

exigem um estudo aprofundado das dinâmicas de inserção, adaptação e ressignificação, em processo desde a segunda metade do século XX, período em que esse êxodo se intensificou. Entretanto, para maior clareza dessa problemática, analisaremos pormenorizadamente neste capítulo as aldeias urbanas Marçal de Souza e Água Bonita, que evidenciam o quanto o processo de deslocamento e inserção urbana dos índios Terena se agudizou nestes últimos quinze anos, ou seja, a partir de 1990.

1. AS ALDEIAS URBANAS: DE MARÇAL DE SOUZA E ÁGUA BONITA

A comunidade indígena Marçal de Souza passou por um longo processo de formação até chegar à sua consolidação definitiva. Em 25 de janeiro de 1973 a área foi doada pelo prefeito municipal a FUNAI, ocasião em que foi promulgada a Lei Municipal de nº 1.416, formalizando o termo. As dimensões desta área estão especificadas no artigo 1º da referida Lei: “Fica o Prefeito Municipal autorizado a doar à Fundação Nacional do Índio - FUNAI- a área de 4 (quatro) hectares e 9.300 (nove mil e trezentos) metros quadrados, correspondente ao lote nº13, do Bairro do Desbarrancado, da propriedade do Município”³³⁶.

Na escritura pública lavrada em março de 1981, é proposta a retificação da escritura de 1973, no sentido de se restituir parte do terreno que havia sido invadido por famílias não indígenas. Neste documento ficaram estabelecidas as seguintes metragens e limites:

Lote nº 13 (treze) do Bairro do Desbarrancado nesta cidade, com a área total de 05 há (cinco hecates) e 1.000 MS 2, limitando-se ao Norte, como o lote nº20 (vinte) medindo 170,00 metros; ao Sul, com frente para o Corredor público, medindo 170,00 metros; - ao Leste, com o lote nº 14 medindo 300,00 metros;- ao Oeste, com o lote nº12, medindo 300,00 metros. Que pela presente escritura, e na melhor forma de direito, vem retificar aquela escritura quanto ao erro constante da escritura de 05/06/73, e retificá-la em todos os seus demais termos, ficando esta escritura fazendo parte integrante daquela, datada de 05/06/73, e autorizada a necessária averbação. (Cartório do 1º Ofício Comarca de Campo Grande, março de 1981)

³³⁶ Correio do Estado, 27/28.01.1973.

A despeito da doação, a comunidade indígena, à época reduzida a poucas famílias dispersas pelos bairros da periferia de Campo Grande, não tomou posse da propriedade aguardando providências para a construção no local da Casa do Índio; afim de congregar a primeira comissão de moradores que organizaria o processo de assentamento de famílias. Entretanto, a área foi aos poucos sendo invadida por moradores não indígenas, fato que precipitou, já no dia 9 de junho de 1995, a ocupação da área pelos Terena, cujo acampamento foi organizado, em um primeiro momento, por iniciativa da AMI – Associação de Moradores Indígenas (fundada em 1984) com o propósito fundamental de assistir os índios “desaldeados”³³⁷, a que chamamos atualmente de urbanos; e, em um segundo momento, esta ocupação foi organizada por iniciativa da Associação, recém fundada, pela própria comunidade – Associação de Moradores de Índios Desaldeados do Lote 13 do Bairro Desbarrancado³³⁸-. Conforme é possível observar em documentação da época, (Foto 11 e 12) as condições do acampamento eram precárias, faltando desde habitação adequada, até mesmo saneamento básico, como água potável e esgoto. O contraste das barracas de lona com as casas de alvenaria do entorno do assentamento demonstra a carência absoluta de estrutura e o momento de resistência e negociação da comunidade pela garantia de seus direitos.

³³⁷ Por índios desaldeados designavam-se aqueles indígenas que saíam de suas aldeias em busca de novas condições de vida e trabalho, e que ainda não haviam sido reconhecidos como urbanos, pela sociedade envolvente e pelos seus próprios patrícios, já há algum tempo estabelecidos nas cidades. Conviria observar que este não reconhecimento é decorrente de um estigma disseminado pelo senso comum que os discriminava como indivíduos desaculturados, ou seja, aqueles que eram desprovidos de identidade, seja indígena, seja não indígena; o levantamento do senhor Calixto, acima referido, demonstra o quanto esse estigma estava incorporado, registrando como desaldeados alguns moradores, sem qualquer registro de tempo de saída da aldeia e até mesmo a aldeia de origem. Logo, para evitar essa etiquetagem, preferimos, então, substituir o termo “desaldeados” por urbanos.

³³⁸ Esta Associação foi fundada no dia 21 de outubro de 1995, quatro meses depois da ocupação do referido lote.

Fotos 11 e 12: Desbarrancado: antiga Aldeia Indígena Urbana Marçal de Souza



Mesmo sem a sede da Casa do Índio, os moradores se organizavam em frentes de trabalho e os primeiros levantamentos demográficos foram realizados, entre julho e setembro de 1995, como o do senhor Calixto³³⁹, que contabilizava as cem primeiras famílias acampadas. No quadro abaixo, é possível observar a estrutura familiar destes pioneiros do Bairro Desbarrancado, hoje Marçal de Souza: número de filhos; estado civil – casado, solteiro, viúvo, desquitado, e separado –; também consta desse levantamento, a aldeia de origem e o tempo de saída desses assentados, prevalecendo (55%) as famílias que haviam saído nos últimos quinze anos, mas, fato relevante, há uma grande incidência entre as que haviam saído há mais de vinte anos (26%). Seja como for, todos encontravam-se dispersos pelos bairros periféricos da Cidade de Campo Grande, à exceção de alguns poucos que, como revela o levantamento, tinham saído há meses da aldeia de origem. Além desses dados, o levantamento do senhor Calixto preocupava-se com a situação econômica dos assentados, registrando não

³³⁹ Calixto Francelino, índio Terena da aldeia do Bananal, foi cacique e constituiu-se em uma liderança destacada por suas iniciativas juntos aos indígenas urbanos, participando de todas as lutas por melhores condições de vida de seu povo, nos últimos vinte e cinco anos. Destacam-se entre as suas iniciativas: a fundação de várias associações indígenas, dentre elas a Associação de Moradores Indígenas Desaldeados do Bairro Desbarrancado; a conquista da área da atual comunidade Marçal de Souza, bem como a busca de melhorias para esta comunidade, como a construção da primeira escola local (1997), os convênios firmados com os Poderes Públicos para urbanização da área e a construção das primeiras casas (1998). Quanto à escola, era composta de duas salas, uma diretoria e dois sanitários (masculino e feminino), sua construção era em alvenaria, cobertura com tela francesa e piso de vermelhão, sendo realizada graças a ajuda do Centro Espírita Esperança. Além dessas iniciativas, o senhor Calixto, empreendeu outras como é o caso, por exemplo, dos estudos para a instalação da primeira rádio comunitária da aldeia urbana Marçal de Souza (2002) e a aproximação das Associações Indígenas com Universidades locais, no sentido de atrair pesquisadores para o estudo de questões relativas às populações urbanas, desde 1995.

só o valor despendido com os aluguéis recentes, como também a sua condição empregatícia: desempregado, empregado, aposentado e até a condição dos jovens, se eram ou não estudantes. Nesse item, é relevante o fato de que a maioria dos chefes de família, sejam homens ou mulheres, estava empregada (49% das famílias), mas, não era desprezível o índice de desemprego que chegava a 39% dos responsáveis por essas famílias assentadas.

É importante observar que nesta estrutura familiar o número de filhos por família também é significativa, ou seja, de 353 indivíduos 195 são crianças e jovens dependentes de seus pais; em outras palavras, podemos dizer que mais de 50% da população indígena Terena que residia no “Desbarrancado” era jovem, o que tornava urgente a iniciativa de assentamento das famílias. Assim sendo, esses dados serviriam para organizar as futuras ações de reivindicação de moradia e de equipamentos sociais para o bairro: escola, creches, área de lazer, posto de saúde, todas atendidas nos cinco anos subseqüentes, por meio de doações, convênios e programas governamentais e não-governamentais.

Primeiro levantamento feito no “Desbarrancado” - Atual Aldeia Indígena Urbana Marçal de Souza
Realizador pelo Senhor Calixto Francelino entre os meses de julho a setembro de 1995.
Lote 13, do Bairro do Desbarrancado.

Nome: Marido Esposa – Filhos	Saiu da aldeia Nome da aldeia	Aluguel	Situação profissional
Luiz Carlos Batista Solteiro	06 Meses	R\$ 40,00	Desempregado
Cícero Gomes Bezerra Iria de Oruellas Avila	21 anos/Aldeinha	R\$ 160,00	Empregada
Terrza de Oruellas Ávila Solteira – 1 filho	21 anos/Aldeinha	R\$ 95,00	Empregada
Daniel da Almeida Cândida Nimbu de Almeida	50 anos / Bananal	R\$ 50,00	Desempregado
Ezequiel de Almeida Vandise da Silva – 1 filho	05 anos Aldeia Moreira	R\$ 50,00	Empregado
Demir da Silva Alves Izabel Geronimo – 4 filhos	Reserva Indígena de Dourados	R\$ 160,00	Empregado
Crispim Ribas Nativida Espindola ribas – 3 filhos	Miranda - Desaldeado		Empregado
Ramão Apolinário Noreira Rosângela Candelario Belizário – 1 filho	04 anos Cachoeirinha	R\$ 80,00	Desempregado

Joel Antonio Mirian Antonio da Silva	01 ano Cachoeirinha	R\$ 50,00	Empregado
Orlando Março Mauricia Antonio Martins – 3 filhos	06 meses Cachoeirinha	R\$ 80,00	Empregado
Ovideo Sebastião Dima Candelario sebastião – 2 filhos	07 meses Cachoeirinha	R\$ 70,00	Desempregado
Jose Antonio Martins Viúvo 2 filhos	35 anos Cachoeirinha		Aposentado
Demetrio Janobio Viúvo 1 filho	25 anos Bananal		Aposentado
Nario dos Santos Separado – 3 filhos	18 anos Bananal	R\$ 80,00	Aposentado
Agustinho da Silva – Amasiado Maria da Rosa – 2 filhos	03 anos Limão Verde	R\$ 80,00	Desempregado
Ramão Arce Salasar Ainda Trindade Salasar – 2 filhos	17 anos Aldeinha	R\$ 60,00	Desempregado
Nelsom Gonsalves Maurenice Xavier da Silva – 1 filho	05 anos Cachoeirinha	R\$ 55,00	Empregado
Edenilsom Gonsalves Maria Auxiliadora 2 filhos	06 anos Cachoeirinha	R\$ 60,00	Empregado
Valdemiro de Oliveira Andréia Amâncio de Oliveira – 1 filho	10 anos Cachoeirinha	R\$ 80,00	Desempregado
Jose Ricardo Pinto Neto – solteiro	02 anos Cachoeirinha	R\$ 90,00	Desempregado
Sebastião Francisco Camarte Luzia Proença de Oliveira – 2 filhos	26 anos Cachoeirinha	R\$ 70,00	Desempregado
Rhandall Uliam Francisco Canale – solteiro	26 anos Cachoeirinha		Desempregado
Maurílio Canale Juvelina Francisco Canale – 4 filhos	26 anos Cachoeirinha		Desempregado
Vanda Maria de Moraes	15 anos Limão Verde	R\$ 80,00	Empregada
Ceferina da Silva 4 filhos	05 anos Cachoeirinha		Desempregada
Juvencio da Silva Rosilene Martins	05 anos Cachoeirinha	R\$ 60,00	
Aparecido Valter Pinto Amelca Rodrigues – 2 filhos	Aldeinha Anastácio	R\$ 60,00	
Clementina Ramires dias solteira – 4 filhos	Desaldeado	R\$ 60,00	
Civaldo Vanilda Alves Vitorino – 1 filho	Desaldeado	R\$ 80,00	Empregado
Joaquim Vitorino Tereza Rodrigues – 3 filhos	08 anos Cachoeirinha	R\$ 70,00	Desempregado
Maria de Lurdes Balbino solteira – 2 filhos	24 anos Cachoeirinha	R\$ 50,00	Empregada
Sebastião Miguel Cleonice de oliveira Miguel – 2 filhos	01 ano Cachoeirinha	R\$ 50,00	Empregado

Valdinei Bueno da Rocha Claudety Batista	07 anos Cachoeirinha		Empregado
Francisco Ledeias Sebastiana Ramires 6 filhos	29 anos		Desempregado
Eder Cirilo Elizety Aparecida Alves da Silva – 3 filhos	18 anos Buriti	R\$ 50,00	Empregado
Eloy Vitorino Damiana augusto – 6 filhos	35 anos Cachoeirinha	R\$ 50,00	Empregado
Odir Moreira Gonsalves Nilda Candido dos santos – 2 filhos	14 anos Bananal	R\$ 80,00	Empregado
Verson da silva solteiro – 1 filho	32 anos Bananal	R\$ 59,00	Desempregado
Otavio Sessi Ruti Sessi 3 filhos	09 anos Bananal		Desempregado
Fausto de Souza Ana Cristina de Almeida – 1 filho	15 anos Aldeinha	R\$ 60,00	Desempregado
Alcides de Souza Solteiro – mãe Tereza da Silva	20 anos Aldeinha	R\$ 70,00	Desempregado
Demir dos Santos Márcia Silva Alves – 2 filhos	10 anos Buriti	R\$ 60,00	Desempregado
Salvador da Silva solteiro	04 meses Cachoeirinha	R\$ 50,00	Empregado
Elizeu Cadelario Tereza Santana – 8 filhos	02 anos Cchoerinha		Desempregado
Paulo Alves da Silva Ângela Maria Pereira da Silva – 4 filhos	20 anos Buriti	R\$ 50,00	Empregado
Fidel Bargas Florípedes Marques Ipochema – 6 filhos	25 anos Ticuna – Amazonas		Empregado
Arnaldo de Souza 5 filhos	06 anos Lagoinha	R\$ 150,00	Empregado
Gidione Chende			Desempregado
Lairce Juliao de Oliveira – 2 filhos	03 anos Cachoeirinha	R\$ 70,00	
Amizea Rege Solteira 4 filhos	13 anos Ipeque		Empregada
Adão Alves Gonzaga Marilze Lorenço Velasques	20 anos Ipeque	R\$ 50,00	Empregado
Galdino Candelario Aparecida Matias – 3 filhos	06 anos Cachoeirinha	R\$ 50,00	Empregado
Luzia dos Santos Amaros da Silva solteira – 1 filho	25 anos Morrinho	R\$ 50,00	Empregada
Eduardo Mambu de Almeida Cleonilda Pascoal de Almeida – 1 filho	Desaldeado	R\$ 100,00	Empregado
Rogério Santana solteiro	25 anos Cachoeirinha		
Oderir Antonio solteiro	15 anos Cachoeirinha		Desempregado
Felix da Silva Barbosa – solteiro	01 ano	R\$ 50,00	Desempregado

	Cachoeirinha		
Antonio Victor Valdice de Oliveira – 3 filhos	06 anos Cachoeirinha		Desempregado
Suely Jorge Solteira – 3 filhos	09 anos Res.Ind.Dourados	R\$ 70,00	Empregada
Marli Jorge Solteira – 3 filhos	05 anos Bananal		Desempregada
Jorge Basiliana Oliveira Jorge – 9 filhos	05 anos Bananal		Aposentado
Nilva Barbosa – solteira	02 anos Cachoeirinha		Empregada
Bernardo Surubim Solteiro	42 anos Taunay	R\$ 70,00	Desempregado
Samoel Vasques Faviana Vasques	12 anos Taunay	R\$ 80,00	Empregado
Eugena vsques Solteira – 3 filhos	15 anos Taunay	R\$ 70,00	Empregada
Geonesio da Silva Adelina Soares da silva – 3 filhos	12 anos Caarapo	R\$ 50,00	Empregado
Antonio da Silva Nilo Antonio da silva – 6 filhos	02 anos Cachoeirinha	R\$ 50,00	Desempregado
Satorninho da silva Quezia Lembu de A. da Silva – 1 filho	Desaldeados	R\$ 50,00	Empregado
Oraudo Gabriel Maria Reis da Silva – 3 filhos	39 anos Bananal		Desempregado
Nilso Velasques Dominga Lorenso	25 anos Ipeque	R\$ 60,00	Empregado
Odilho adão dias chimenes Márcia acunha – 3 filhos	Desaldeados	R\$ 70,00	Empregado
Cláudio Velasques Adenir Espindola Ribas – 1 filho	22 anos Ipeque	R\$ 100,00	Empregado
Tereza Eliza Machado Solteira – 2 filhos	32 anos Cachoeirinha	R\$ 40,00	
Manoel Messias da Conceição	Desaldeado	R\$ 80,00	Desempregado
Cristiana Balbino Machado	Cachoeirinha		
Gelson Balbino Joveli Vieira – 1 filho	01 ano Cachoeirinha		Desempregado
Evandir Oliveira Metelo Otaviana Moreira Anastácio – 3 filhos	10 anos Cachoeirinha	R\$ 50,00	Desempregado
Maria Aparecida de Oliveira – 3 filhos	08 anos Cachoeirinha	R\$ 85,00	Empregada
Antonio Machado 4 filhos	10 anos Cachoeirinha	R\$ 50,00	Desempregado
Arlindo Alves da Silva Vanuzza Ferreira da conceição – 3 filhos	18 anos Buriti	R\$ 30,00	Desempregado
Doralice Barbosa Albuquerque Desquitada – 5 filhos	38 anos Cachoeirinha	R\$ 70,00	Desempregada
Natalício da Silva	30 anos		Desmpregada

Valdolice Manoel francelina – 2 filhos	Moreira		
Maria Auxiliadora Bezerra – solteira	39 anos Limão Verde	R\$ 60,00	Estudante
Mauro Sergio Bezerra – solteiro	32 anos Limão Verde		Estudante
Josué Vitor Nilza Santana	01 ano Cachoeirinha	R\$ 60,00	Desempregado
Yolanda Liambros Viúva – 3 filhos	Desaldeada	R\$ 50,00	
Valdemar Correa Valentino Cibeli Balbino Valentino – 3 filhos	10 anos Cachoeirinha	R\$ 60,00	Empregado
Clenivaldo Pires Xavier Ângela Aparecida Gregório – 1 filho	01 ano	R\$ 75,00	Empregado
Adaiuso Pires Xavier – solteiro	01 ano Cachoeirinha	R\$ 75,00	Empregado
Evanilza Augusto – solteira	05 anos Cachoeirinha	R\$ 50,00	Empregada
Cledival Pires Xavier – solteiro	02 anos Cachoeirinha	R\$ 75,00	Empregado
Nelso Metelo Ortiz Edna Gonsalves – 1 Filho	03 anos Moreira	R\$ 100,00	Empregada
Jorge Herrera Tacco Rosaria Herrera Gomes	26 anos Bananal	R\$ 100,00	Empregado
Marco Ferreira Matos Maria Aparecida pedra – 2 filhos	05 anos Taunay	R\$ 60,00	Desempregada
Florinda Belizário Viúva – 4 filhos	20 anos Cachoeirinha	R\$ 70,00	Empregada
Terezinha de Souza oliveira – viúva	29 anos Murtinho	R\$ 80,00	Desempregada
Francisco da silva Vera Lucia Vitorino – 2 filhos	02 anos Moreira	R\$ 50,00	Empregada
Erminca Candelário – solteira	15 anos Cachoeirinha		Empregada
Jairo Vitorino augusto Nercia Augusto – 2 filhos	14 anos Cachoeirinha	R\$ 70,00	Empregado
Carlos Pedro Santo Genilda Pinto	05 anos Cachoeirinha		empregada

Como é possível depreender deste levantamento a iniciativa do senhor Calixto não foi isolada, como demonstram outras ações empreendidas por moradores e associações indígenas do centro urbano ou da aldeia de origem. A consolidação desse processo de inserção urbana, com suas reivindicações sociais e políticas, ainda não ocorreu, como demonstram as atuais frentes de luta dos povos indígenas, mas evidencia o quanto as relações

com a sociedade envolvente estão em permanente negociação tornando móveis e permeáveis suas fronteiras sócio-culturais. Tais negociações, conforme já foi demonstrado nos capítulos anteriores, teve início, segundo os relatos deixados por Bach, em 1898, ocasião em que os Terena já apresentavam uma dependência -na comercialização de seus produtos e na aquisição outros oferecido pela sociedade não indígena- maior com relação ao comércio brasileiro³⁴⁰. Depois disso, as relações se intensificaram por conta da prestação de serviços fora da aldeia (em fazendas, empresas e destilarias) estendendo-se inclusive para o comércio local próximos às áreas indígenas.

É importante observar que tal iniciativa, realizada pelo senhor Calixto, não se restringiu ao levantamento demográfico; desdobraram-se daí reivindicações voltadas ao trabalho -com a implementação de Cursos Profissionalizantes³⁴¹-, e para a educação; preocupação, afinal, que se estende à comunidade indígena como um todo. Assim sendo, o teor do documento datado em 02 de setembro de 1996, encaminhado pela Associação de Moradores Indígenas do Bairro do Desbarrancado, por meio de seu presidente, senhor Calixto Francelino, apresentava uma relação de nomes com os cursos pretendidos por esses indígenas, bem como o grau de escolarização existente. Tal levantamento visava fornecer aos indígenas da comunidade uma instrução mínima de formação profissionalizante, uma vez que sem o conhecimento básico seria mais difícil inserirem-se no mercado de trabalho urbano, em condições iguais às dos não indígenas. Dos cursos sugeridos, pelos quarenta e um indígenas Terena da referida comunidade, temos um leque de atividades o mais diversificado possível, que corresponde às habilidades mínimas pretendidas por estes trabalhadores; tais atividades eram: pintor de obras, motorista, datilógrafo, doméstica, costureira, auxiliar de enfermagem, telefonista, balconista, vigia, pedreiro, revestidor de paredes, reparador de eletrodoméstico e

³⁴⁰ Bach, 1916:88.

³⁴¹ No dia 02 de setembro de 1996, o presidente da Associação de moradores Bairro Desbarrancado-Lote 13 e o seu Vice, Natalício de Souza, fizeram um levantamento junto às famílias do bairro, a fim de reivindicar um curso profissionalizante, que seria oferecido aos moradores a fim de prepará-los melhor para inserem no mercado de trabalho urbano. O documento foi encaminhado aos órgãos governamentais e não-governamentais.

operador de caixa. Entretanto, o nível de escolaridade preponderante entre esses indígenas era o de ensino fundamental, principalmente entre a 3ª e 8ª série; já com relação ao ensino médio, somente dois, dentre todos os citados, chegaram à primeira série do segundo grau.

Com isto, da mesma forma que os Terena da aldeia do Cachoeirinha e do Bananal incorporam elementos à sua cultura e constroem suas próprias estratégias de negociação, os Terena do centro urbano também fazem basicamente o mesmo; agindo de acordo com as suas especificidades e as exigências das demandas locais. Neste sentido, a fim de garantir e legalizar a autoridade do grupo a Associação, à época presidida pelo senhor Calixto, foi registrada no Cartório do 4º Ofício, em 21 de outubro de 1995, com o nome de Associação de Moradores de Índios Desaldeados do Lote 13 do Bairro Desbarrancado. Mas o Desbarrancado começava a tomar feições mais urbanos, ou seja, o antigo aspecto de acampamento de barracas de lona começava a se alterar com as primeiras medições topográficas para a disposição dos lotes entre as ruas principais do loteamento. O croqui em anexo registra as 163 casas construídas no ano de 1998 e inauguradas no ano seguinte.

The site plan shows a residential development with the following features:

- Streets:** CENTRO, TIRADENTES, MARQUEZ DE POMBAL, LOT. CAVAN, DESBARRANCADO, R. DE JESUS, FERRO.
- Landmarks:** ESCOLA (School), IGREJA (Church), PARQUE (Park).
- Blocks and Lots:**
 - Block 1 (Top Left):** Lots 1 to 103, including 13, 14, 26, 51, 52, 101, 102, 103.
 - Block 2 (Top Right):** Lots 1 to 103, including 13, 14, 26, 51, 52, 101, 102, 103.
 - Block 3 (Middle Left):** Lots 1 to 103, including 13, 14, 26, 51, 52, 101, 102, 103.
 - Block 4 (Middle Right):** Lots 1 to 103, including 13, 14, 26, 51, 52, 101, 102, 103.
 - Block 5 (Bottom Left):** Lots 1 to 103, including 13, 14, 26, 51, 52, 101, 102, 103.
 - Block 6 (Bottom Right):** Lots 1 to 103, including 13, 14, 26, 51, 52, 101, 102, 103.
- Other Features:** R. DE JESUS, FERRO, R. DE JESUS, FERRO, R. DE JESUS, FERRO.

À 500 m. LOT. CAVAN

LOC:	C. GRANDE	BAIRRO:	TIRADENTES	SEQ
END:	ALDEIA MARÇAL DE SOUZA			Nº /
DIST. SAN ESP. INDÍGENA		COORD. REG DE - MS		
DATA:	10 / 09 / 01	ATUAL:	14 / 08 / 02	
REC:	SEBASTIÃO / PAULO	DES:	VALDECI	

FONTE: PREFEITURA MUNICIPAL DE CAMPO GRANDE

Com a inauguração das casas, em 1999, a Associação passou, então, a ser denominada de Associação dos Moradores Indígenas da Aldeia Urbana “Marçal de Souza”. A mudança não se deu apenas por motivações burocráticas, mas em decorrência do novo perfil político assumido pela associação frente às graves demandas sociais que foram surgindo para suprir as necessidades mais imediatas da comunidade, como por exemplo, a ampliação de moradias e atendimento médico-hospitalar.

Com relação a estrutura sócio-espacial da Aldeia urbana Marçal de Souza podemos dizer que esta localizada na periferia da cidade, próximo ao bairro Dalva de Oliveira; possui 163 casas de alvenaria, cujos telhados lembram muito a antiga disposição das aldeias em forma de círculos, ou seja, o antigo sistema tradicional, conforme a Foto 13.

Foto 13: Modelo de Casa Terena construída na Comunidade Indígena Marçal de Souza



As lideranças do antigo bairro do Desbarrancado logo perceberam que a condição de índios “desaldeados” não lhes conferia a plena cidadania que supunham concretizável na

condição de indígenas “moradores” e urbanos. Assim, o ofício³⁴² encaminhado pelo Presidente da Associação de Moradores Indígenas da Aldeia Urbana “Marçal de Souza” ao governador do Estado do Mato Grosso do Sul, em 2002, a par de sua objetividade na reivindicação de moradias e atendimento médico-hospitalar, demonstra em sua redação aspectos nitidamente formais, compatíveis com o discurso oficial que deveria, agora, presidir relações interinstitucionais. Na abertura do documento, o presidente se dirige ao governador, cumprimentando Sua Excelência, e observando que: “o adiante assinado, Presidente da Associação dos Moradores Indígenas da Aldeia Urbana “Marçal de Souza”, toma a liberdade de mencionar nesta portunidade (sic), pedido anteriormente feitos e entregues a Representantes de vosso honrado Governo”. E mais adiante, o requerente arremata o ofício ao governador do Estado, apelando “ao vosso alto sentimento humanitário, no sentido de autorizar ações tendo em vista a solução destes graves problemas de ordem social”. A assunção da formalidade do discurso, o recurso ao estilo apelativo e encomiástico, a objetividade nas reivindicações de “ordem social”, dão indícios do jogo entabulado pelo requerente com autoridade máxima do Estado. Mais que isso, o requerimento deixa evidente a dinâmica das relações de fronteira, já perfeitamente internalizadas pelo chefe Terena e por ele pressentidas como indispensáveis para a composição de uma nova identidade Terena, a de índios urbanos que, entretanto, não deixavam de ser Terena.

Seria importante observar que foi no transcurso desses últimos dez anos de assentamento urbano, sob intensa pressão das precárias condições de vida, que os indígenas urbanos da área “Marçal de Souza”, foram se estruturando no meio urbano; e se constituindo como indígenas urbanos; e neste processo de inserção, incorporaram elementos distintos de sua cultura, a partir de suas relações fronteiriças – os “entre-lugares” referidos por Bhabha –,

³⁴² O Ofício foi encaminhado ao Governador do Estado de Mato Grosso do Sul: José Orcirio Miranda dos Santos, no dia 26.11.2002, Parque dos Poderes – Campo Grande-MS. No teor do ofício foi solicitado: um programa de moradias para famílias indígenas sem teto, na cidade e um veículo para atendimento aos indígenas em grave estado de saúde.

habilitando-se para a sobrevivência no centro urbano, sem, com isso, deixarem a sua condição Terena, só que, agora, sob novas pautas culturais.

Reiterando o que já foi mencionado, dos vários elementos culturais incorporados à cultura, no centro urbano e que também é comum à aldeia de origem, podemos apontar: as Associações, as escolas e universidades, a diversificação das atividades laborativas, o manuseio de instrumentos tecnológicos (aparelho celular e computadores etc.). O que difere entre a aldeia de origem das aldeias no centro urbano é a construção deste espaço social, cujas relações são mais intensas, a quantidade de absorção dos elementos incorporados à cultura são bem maiores, -dada a rapidez das informações transmitidas- e o tempo para processar e reelaborar estes elementos ocorrem de forma muito acelerada. Daí consiste em um dos maiores desafios já enfrentados pela cultura Terena, dada estas condições já expostas, em que nesta dinâmica interativa também expõe com maior risco o processo de negociação da sua própria identidade.

Assim como foi nucleada a comunidade indígena Marçal de Souza, também a comunidade indígena da Água Bonita ocorreu o mesmo processo. O que difere é que a sua formação não se passou por um longo processo de consolidação, como ocorreu com a Marçal de Souza: é uma comunidade relativamente nova, constituindo-se como um bairro da cidade de Campo Grande no transcorrer dos últimos quatro anos (a partir de 2001), mas com uma trajetória histórica marcada pelos mais variados processos de afirmação sócio-cultural e política. A comunidade Água Bonita é fruto de um ambicioso projeto de nucleação indígena urbana implementado pela Associação Kaguatoca³⁴³.

³⁴³ Esta Associação foi fundada no ano de 1986, pela dona Marta Guarani (Índia Guarani-Kaiowá), cujo registro das iniciais de seu nome a marca a democratização étnica desses povos, isto é, **KAGUATECA** significa: **K**aiowá-Guarani, **G**uató, **T**erena e **C**adiwéu. Assim, em uma só Associação reuniu representantes de quatro etnias do Estado do Mato Grosso do Sul. Sua primeira diretoria foi composta basicamente pelas etnias Guarani e Terena: Presidente: Marta Silva Vito (Guarani), Vice Presidente: Leopoldo Vicente (Terena), 1º Secretário: Paulo Henrique da Silva (Guarani), 2º Secretário: Vilmar de Araújo (Guarani), 1º Tesoureiro: Eder da Silva Vito (Guarani), 2º Tesoureiro Margarida da Silva e Diretor de Assistência Social Renato Dutra, ambos também Guarani.

Em 28 de outubro de 1987 essa Associação foi reconhecida pelo prefeito municipal, ocasião em que foi promulgada a Lei Municipal de nº 2.412 formalizando o termo em que a *Associação dos Índios Kagateca Marçal de Souza* era reconhecida como sendo de utilidade pública Municipal³⁴⁴; anteriormente, em 1986, esta Associação era conhecida como Associação de Índios Desaldeados Kagateca Marçal de Souza.

Assim como a comunidade indígena Marçal de Souza também foi comunidade indígena da Água Bonita foram fundadas de modo que conviria sublinhar que o sucesso da negociação consolidada na formação de ambas as comunidades, só foi possível graças a ação impetrada por algumas lideranças que estiveram à frente do processo incorporando novos elementos de outra cultura – Associações jurídicas- e negociando estrategicamente – utilizando os meios legais da Associação para garantir os seus direitos- as formas possíveis para alcançar os objetivos da comunidade a de serem nucleadas em só bairro, não pagar aluguel e nem ficarem dispersas pelas periferias da cidade.

Deste modo, em se tratando das Associações indígenas urbanas, dois aspectos são relevantes: o primeiro, refere-se ao seu caráter político-ideológico, ou seja, à mudança de concepção e de estratégia de negociação com a sociedade envolvente frente ao reconhecimento de sua condição étnica. Em outras palavras, a mudança de nome de “Associação dos Índios Desaldeados Kagateca” para “Associação dos Índios Kagateca”, significa uma tomada de consciência na reafirmação de sua identidade étnica, superando o estigma de *desaldeados*, uma condição indefinida de seres indefinidos.

Já o segundo aspecto referente à relevância das Associações, diz respeito ao caráter político-cultural assumido pela Associação, ao compor os seus quadros diretivos sob um princípio norteador centrado nas relações de parentesco das famílias da comunidade; ou seja, a maioria dos membros escolhidos para fazer parte de sua diretoria é, via de regra, constituída

³⁴⁴ Diário Oficial de nº2180 de 29/10/87.

pelos parentes mais próximos, seja por consangüinidade, seja por convenção social, na acepção adotada por Marc Augé, referindo-se aos agregados por laços de casamento.

Assim sendo, e da mesma forma que a comunidade Marçal de Souza, já em 1998, a Associação Kaguatega firmou um convênio com a Terrasul, órgão público estadual denominado, posteriormente, de Idaterra, iniciando-se as negociações para a construção das casas da comunidade. Em 2000, a consolidação de novos convênios, para a construção de 60 casas, resultou no dia 14 de maio de 2001, a comunidade Água Bonita era oficialmente fundada. Na foto a seguir, é possível comprovar o resultado desta iniciativa, verificando o modelo das casas construídas na comunidade. Convém observar que a pintura desenhada nas casas representa as cinco etnias do estado, ou seja, na comunidade residem famílias que representam cada uma destas etnias: Guarani-Kaiová, Terena, Guató, Kadiwéu, sendo as famílias Terena constituídas de maior parte, cerca de 90%.

Foto 14: Modelo de Casa Terena construída na Comunidade Indígena Água Bonita



Segundo o Presidente da Associação, ainda não há uma escritura pública garantindo a propriedade da área pelos moradores da comunidade; compete ao Estado, seu atual proprietário, regularizar a situação. As dimensões desta área, apuradas por meio de um

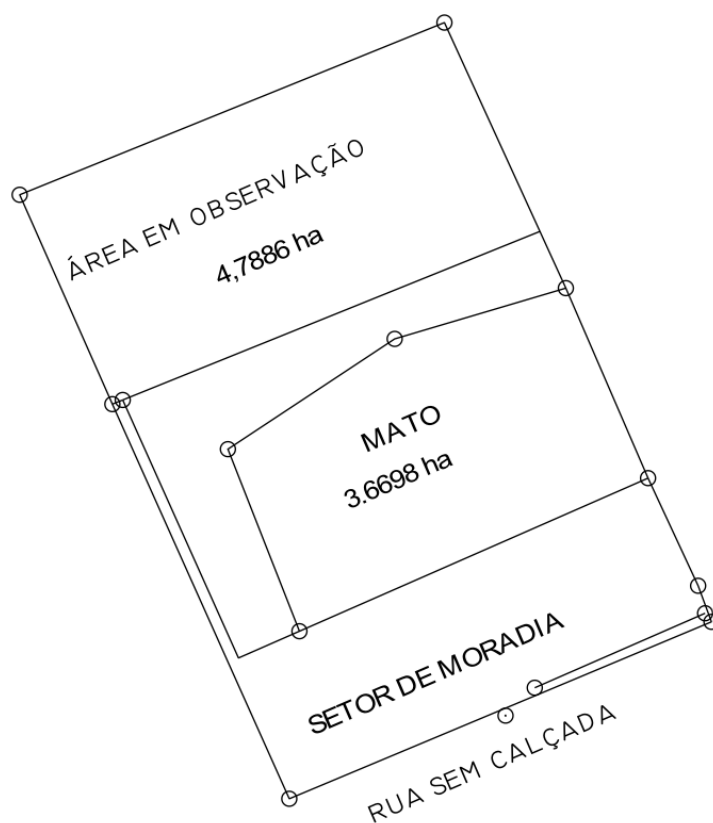
levantamento topográfico do Idaterra, são de 13 hectares e 7.126 mil metros, distribuídos da seguinte forma: 8 hectares e 9167 mil metros para o uso comum; 3 hectares e 6.698 mil metros de reserva ambiental (mata) e 4 hectares e 7.886 mil metros em observação – esta é uma área não ocupada pelos indígenas, mas utilizada por fazendeiros vizinhos, conforme planta topográfica do Idaterra.



CROQUI DA ÁREA DE OCUPAÇÃO

ALDEIA URBANA

ÁGUA BONITA



ÁREA EM USO = 8,9167 ha

A despeito da doação, a recém fundada Associação dos Moradores da Comunidade Indígena Água Bonita (2005) presidida pelo presidente senhor Nito Nelson, e também pelo Conselho Municipal dos Direitos e de Defesa dos Povos Indígenas (CMDDPI/MS), representado pelo senhor Adierison Venâncio Mota, encaminhou um ofício (Nº 003) no dia 21 de novembro de 2005, solicitando a doação definitiva dessa área à comunidade. Assim, o processo de inserção urbana da comunidade indígena Água Bonita seguiu a mesma dinâmica da Marçal de Souza, ou seja, em um primeiro momento, a formação da comunidade ocorreu graças à iniciativa da Associação dos Índios Kagateka e, agora, em um segundo momento, a ocupação da área está sendo organizada por iniciativa da Associação de Moradores da Comunidade Indígena Água Bonita, com o propósito de assegurar os seus direitos, seja à terra, seja à saúde, moradia, educação e, principalmente, a sua livre expressão cultural. Convém observar que a constituição deste Conselho Municipal dos Direitos e Defesa dos Povos Indígenas é decorrente de uma ação conjunta dos Terena, consolidados no processo de negociação bem sucessiva, que na semovência desta demarcação fronteiriça reafirmam sua identidade, conquistando, portanto, mais um espaço de atuação política e social inédito no País.

Nesta perspectiva, a Associação de moradores da Água Bonita, que substitui a Associação Kagateka³⁴⁵, também encaminhou, no mesmo ofício, o pedido de reestruturação da “OCA”, (Foto 15) local em que a comunidade se reúne para discutir e decidir seus encaminhamentos, como a construção de três salas – almoxarifado, cozinha e salão para cursos e reuniões. E se os primeiros ofícios formalizados pelas duas áreas têm demandas próprias, tanto a atitude do senhor Calixto, há mais de dez anos, quanto a da diretoria da Associação de Moradores da Água bonita, há menos de um ano, demonstram o quanto esses

³⁴⁵ A liderança indígena Marta Guarani que sempre esteve à frente da Presidência da Associação, faleceu no ano de 2004. Como a Associação sempre esteve sob seu comando, os demais representantes do Conselho acharam por bem fundar outra Associação; que ficou denominada de Associação de moradores da Água Bonita

indígenas transitam com agilidade nos “entre-lugares” que vão se constituindo nas intensas relações com a sociedade envolvente.

Foto 15: Oca da comunidade indígena urbana Água Bonita



Tais iniciativas demonstram o nível de organização e de adaptação urbana desses indígenas, já cientes da necessidade de encaminhamentos burocráticos próprios aos aparatos oficiais e institucionais da sociedade não indígena: sabem de seus direitos e sabem como exercê-los. Isso ocorre porque desde 1898 os Terena já estabeleciam relações comerciais com a sociedade não indígena aprendendo alguns de seus códigos o que permite, atualmente 2005, uma relação mais próxima em condições satisfatórias de entendimento, dado o amparo legal da Constituição 1988³⁴⁶. Ainda nesta mesma época, em 1898, os Terena também tem demonstrado uma grande dependência, das iniciativas públicas. Fato que vem ocorrendo até os dias atuais, inclusive na Aldeia urbana Água Bonita. Entretanto, se, por um lado, essa dependência é marcada pela subsunção social e econômica desses contingentes urbanos, fruto da ausência de políticas públicas consistentes, conforme já foi mencionada, voltadas para

³⁴⁶ BACH, 1916, p. 281.

atender de forma emancipadora, e não assistencialista, as demandas dos povos indígenas, por outro, esses mesmos indígenas urbanos conseguem se organizar politicamente e se afirmar culturalmente por dentro das próprias contradições por eles vivenciadas no embate com a sociedade envolvente. Pode-se dizer que o terreno é muito movediço; afinal, as negociações se dão em um *locus* indefinido, ou seja, em um território emblemático da *diáspora* sofrida por esses indígenas urbanos que, segundo João Pacheco

[...] remete àquelas situações em que o indivíduo elabora a sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem (home) [Aldeia de origem] e o lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social [centro urbano], o que Bhabha (1995) chama de 'locations'³⁴⁷.

Divididos, portanto, entre essas duas lealdades contraditórias, não é raro que os moradores da Água Bonita manifestem sua situação de conflito, tanto nas relações de poder – no reconhecimento de igual valor ao cacicato tradicional e às lideranças associativas –, quanto nas relações familiares, em que ficam evidenciadas as diferentes influências culturais transmitidas, de um lado, por meio da educação escolarizada e, de outro, pela tradição da aldeia. E não seria diferente a análise desses aspectos contraditórios, se se deslocar o foco para as práticas religiosas, para os ritos e comemorações festivas, para a divisão social do trabalho na aldeia e tantos outros fenômenos em que o sentimento de *estar dividido entre duas lealdades* – sociedade envolvente e a aldeia de origem – é latente.

Também nas aldeias de origem, as mudanças se fizeram presentes se tomarmos o movimento associativista como parâmetro de análise, conforme já foi mencionado. Afinal, na década 1980, os indígenas da Aldeia do Bananal e do Cachoeirinha reorganizaram-se sob sucessivas pressões de ordem político-sociais e econômicas, adotando, como o fizeram seus patrícios das aldeias urbanas, estratégias dinâmicas para o enfrentamento dessas novas demandas. As implicações desta situação intersticial vivenciada tanto pelos Terena das aldeias

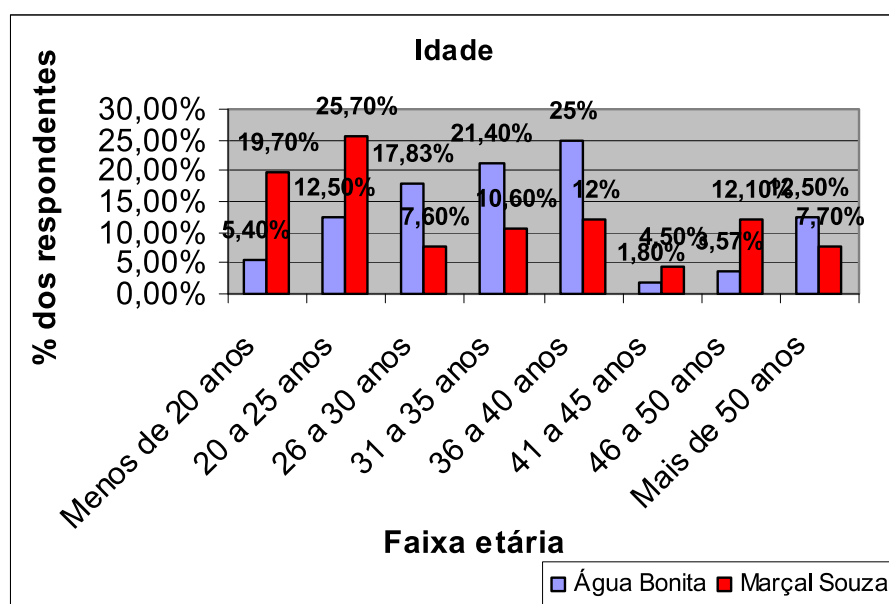
³⁴⁷ OLIVEIRA, 1999, p. 29.

de origem, quanto pelos moradores das aldeias urbanas, podem ser depreendidas dos gráficos a seguir, cujos elementos dão conta dos principais desafios de inserção no contexto urbano.

Desta forma, tomemos para análise os vários aspectos aí implicados, comparando-os, sempre que possível com aquele primeiro levantamento feito pelo senhor Calixto Francelino no ano de 1995 (comparação válida somente para a comunidade Marçal de Souza), quando do processo de ocupação inicial da área Marçal de Souza e Água Bonita. Mais ainda conviria observar: os dados abaixo foram obtidos, conforme já observado na apresentação metodológica deste estudo, em entrevistas com uma amostra representativa de 30% das famílias da comunidade indígena Marçal de Souza; ou seja, das 205 famílias que constituem, atualmente, esta comunidade, foram entrevistadas 62 famílias, tomadas aleatoriamente. Já na Comunidade indígena Água Bonita a amostragem em termos de representatividade foi maior de 30%, dada as exigências da própria comunidade Assim, das 70 famílias residentes nesta comunidade, 54 delas foram entrevistadas.

Assim sendo, a idade será a primeira projeção a ser analisada:

Gráfico 2: Faixa etária



Fonte: elaboração própria.

A leitura dos dados acima demonstra, para a realidade da Marçal de Souza, que a concentração etária está na faixa que se estende entre menos de 20 anos, até os 25 anos; ou seja, a população urbana da aldeia Marçal de Souza é eminentemente jovem, embora a partir dos 20 anos possamos considerá-la como população já limítrofe desta faixa de idade, deslocando-se para a fase adulta. Saindo desta faixa de jovens, a comunidade apresenta uma incidência secundária, e bem reduzida, de moradores na faixa de 46 a 50 anos. Este perfil atual (2005) da idade dos moradores segue a mesma tendência do primeiro levantamento (1995), quando se constatou que a faixa etária preponderante era a de crianças e jovens (filhos), com uma projeção de 50%. Em termos atuais, tal índice etário representa 45,40% dos moradores, o que demonstra a continuidade do processo. É importante registrar que o deslocamento de jovens -das aldeias de origem- para o centro urbano ocorre, a partir da década de 1960, por meio de uma rede de parentesco que faz a mediação, cujo motivo está estreitamente associado a um conjunto variado de fatores, podendo ser conferida por meio deste depoimento³⁴⁸:

[...] Já tem até uma fila [jovens]. Por exemplo, essa daqui tem 15 anos. Então eu vou conversar com a Dona Madalena, para ela dar um curso para essa menina. Porque a mãe dela me mandou um recado [da aldeia] dizendo que ela tem mais duas meninas e mais alguns meninos. O que acontece é que o pai trabalha na roça e ganha pouco [com a venda dos produtos]. Para eles se manterem, eles têm que pegar um vale nos bolicheiros por perto, onde tem que comprar calçados, onde não têm condições de comprar para todas. Então é onde essas meninas ficavam bravas, bravas. Porque só algumas ganham. Então eu falei para o meu marido que nós tínhamos que fazer algo para ajudar essa gente. Essa menina ia ficar comigo mas como já estou com uma, vou levá-la para a Madalena. [...] Não tem nada para mulher, e menina precisa de muito mais coisas, como shampoo, cremes, e muitas vezes o pai só tem condições de colocar a mesa. Aí então é quando elas largam os estudos de lado para poder também estar estudando. E outra também, hoje em dia em nossa aldeia há um grande índice de meninas envolvidas com bebidas alcoólicas.

³⁴⁸ Depoimento concedido à pesquisadora, na periferia de Campo Grande, mais especificamente na Vila Margarida, em março de 2004. A dona Evaniza Mariano da Silva encontra-se na presidência da Associação das Mulheres Indígenas Terena Urbanas desde o período de sua fundação, 29 de janeiro de 2000. Dona Evaniza é casada tem 3 filhos e nasceu na Aldeia indígena Limuendaju, Araribá-SP.

Como é possível depreender deste depoimento, a Aldeia de origem também está passando por vários problemas - de ordem sócio-cultural, econômica e, até mesmo, política- cujas conseqüências maiores recaem sobre a população mais jovem ocasionando, assim, em deslocamento. Convém considerar que tal conseqüência também é reflexo da incorporação destes novos elementos culturais – como shampoo, cremes, calçados, e até bebida alcoólica- que muitas vezes não estando ao alcance de todos acabam resultando em conflitos de ordem interna dentro da própria comunidade. Assim, os desafios dos jovens tornam-se mais expressivos -pela própria vitalidade de sua constituição dinâmica- porque incorporaram uma quantidade maior de elementos culturais, cujo tempo para reelaboração é menor e mais acelerado. Logo, por estarem mais expostos a estas novas situações - pela semovência destas fronteiras - acabam por negociarem com mais riscos a sua própria identidade.

Já para a comunidade da Água Bonita, a leitura dos dados acima demonstra que a faixa etária preponderante dos moradores da aldeia Água Bonita estende-se dos 26 aos 40 anos; ou seja, a população urbana desta comunidade é constituída por adultos (57.6%) e, supostamente, na fase mais produtiva do trabalho. Nesse índice percentual, poderia ser ainda incluída parte da população de 20 a 25 anos e parte dos adultos entre 41 a 45 anos, dando mais expressão a esses percentuais. As idades que excedem essa idade adulta, tanto dos jovens quanto dos idosos, como se pode depreender é bem inferior (21,47%), mas não é irrelevante, principalmente se se considerarem os 16,07% de idosos. Quanto aos jovens, o reduzido índice com menos de vinte anos (5,40%), pode ser explicado pela constituição familiar da maioria dos moradores da aldeia Água Bonita, com filhos em fase adulta e já emancipados, constituindo novas famílias, cuja prole representa parte desses percentuais. Entretanto, o fato de contar com uma população mais adulta e na fase produtiva não reduz os seus índices de desemprego e nem aumenta a sua massa salarial, como se demonstrará oportunamente pelas projeções.

Nesta perspectiva, o que chama a atenção nas projeções acima é o fato de que na comunidade Marçal de Souza a população é relativamente mais jovem do que a da Água Bonita: enquanto na primeira, a concentração de idade se estende até 25 anos de idade, nesta última, temos uma faixa de concentração entre 26 e 40 anos.

Várias seriam as conseqüências dessas diferenças, como também se poderiam aventar algumas de suas causas. As causas mais prováveis dessa concentração maior de jovens da Marçal de Souza dizem respeito à situação mais estruturada da comunidade, com mais tempo de fundação (dez anos). A comunidade Marçal de Souza tem uma localização mais próxima do centro da cidade, conforme já foi mencionado, com bairros populacionais em torno, possui um posto de saúde bem localizado, de forma a atender a população local, e além disso, a comunidade também conta com uma escola³⁴⁹ municipal - Sullivan Silvestre Oliveira -, que oferece o ensino fundamental para as crianças indígenas e não indígenas, que vivem em torno da Marçal de Souza, podendo ser visualizada na Foto 16.

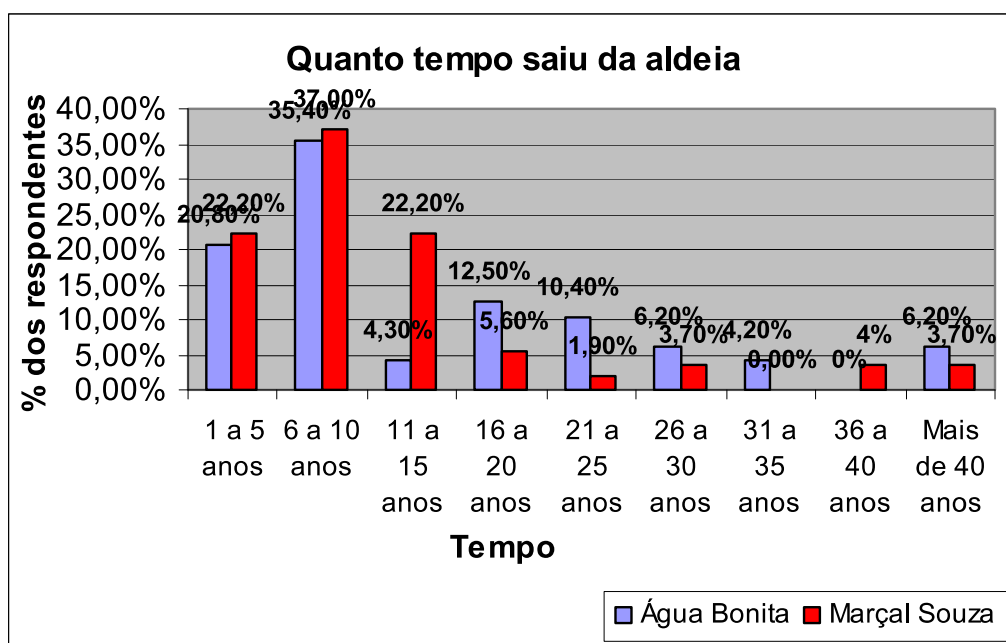
Foto 16: Escola Municipal Sullivan Silvestre Oliveira - Comunidade Marçal de Souza



³⁴⁹ Esta escola foi fundada em 1999, possuem atualmente, 2005, 385 matriculados, dos quais somente 30% estimativa aproximada faz parte da comunidade indígena, o restante representa a comunidade em torno, ou seja, não indígena.

A outra projeção que merece ser destacada referente-se ao tempo de saída da aldeia, o que permite, em um contexto histórico atual, acompanhar mais de perto a intensificação deste processo de expansão dos Terena, podendo ser conferido nas projeções dos dados abaixo:

Gráfico 3: Tempo de saída da aldeia



Fonte: elaboração própria.

Retomando os depoimentos já referidos e analisando os dados projetados podemos perceber que o tempo de saída da aldeia de origem, projetado nos gráficos e conferidos nos depoimentos, remete a década de 1980; período em que também ocorre grandes transformações na economia do Estado decorrente do desenvolvimento agropastoril. Tal desenvolvimento passou, então, a concorrer de forma desigual com as sociedades indígenas Terena, conforme já foi mencionado anteriormente, em produção, qualidade, quantidade, tecnologia e preço. Assim, como é possível verificar nos gráficos o fluxo migratório deste

grupo ocorre a partir da década de 1980, intensificando-se nos idos dos anos de 1990, conforme pode ser exemplificado na fala deste depoente³⁵⁰:

[...] quando eu saí da aldeia eu tinha 22 anos, né. O motivo, eu tenho um motivo porque, que eu vim pra cá. Eu estudava lá em Miranda, eu terminei o 1º lá, como não tinha outras áreas nem lá na Cachoeirinha, eu vim pra cá, pra dar continuidade no estudo, né? Aí quando cheguei aqui, estudei, estudei e parei no segundo, parei no segundo.

Embora o depoimento tenha sido concedido em 1998 e em um bairro da periferia da cidade, isso não invalida a representação da amostragem dos dados referentes a Aldeia indígena urbana Marçal de Souza e Água Bonita. Se estes dados forem analisados levando-se em conta o processo de expansão dos Terena, do Chaco (XVIII) ao território brasileiro (1904), em suas aldeia de origens será possível constar que tal deslocamento não ocorreu de forma isolada, mas dentro de um contexto histórico específico, que na maioria das vezes, foi ocasionado por conflitos interétnicos, ou pela busca de terra adequada para o plantio, ou ainda, pelo conjunto de vários fatores concomitantes.

Desta forma, e retomando o posicionamento teórico de Carlos Brandão, a saída das famílias Terena das aldeias de origem para os centros urbanos não constituem-se, portanto, na forma mais radical de “destribalização e desaldeação” destes grupos, mas o contrário, tal processo migratório faz parte de uma dinâmica histórica de organização social do grupo, que intrínseca à sua família lingüística, permite dar continuidade nas tradições culturais e nos laços comunitários da Aldeia de origem.

Assim sendo, com relação ao tempo de saída da aldeia de origem, a maior concentração continua ocorrendo, de forma mais incisiva, a partir de 1980, conforme pode-se depreender das projeções contidas no gráfico acima e do depoimento, demonstrando, portanto, a intensa mobilidade dessas populações para os centros urbanos, nos últimos de quinze anos, ou seja, a partir de 1990. Ora, se considerarmos o lapso de dez anos já decorridos

³⁵⁰ Depoimento concedido à pesquisadora, no bairro Talismã, periferia de Campo Grande, em 1998. O depoente tem 34 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é amigado, tem 1 filha e veio para Campo Grande 1982. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 22 anos.

do primeiro levantamento feito pelo senhor Calixto, na comunidade Marçal de Souza, temos, como foco para a análise atual, o período de um a cinco anos, que registra 22% dos deslocamentos; em termos gerais, houve, portanto, uma significativa diminuição de 15% nos índices de migração, comparativamente aos 37% referentes ao período de seis a dez anos. Dito de outra forma, o percentual dos que migraram há menos de cinco anos é menor do que daqueles que o fizeram há mais tempo, isto é entre seis e dez anos; assim, os Terena têm se deslocado menos, atualmente. Conviria registrar, contudo, que as causas da redução do processo migratório ao longo do período podem ser imputadas, com alguma reserva, às precárias condições dessas populações urbanas, fator que vem desestimulando a intensificação de um deslocamento massivo, embora as condições das aldeias de origem não sejam tão diferentes, principalmente por suas dificuldades econômicas.

Na comunidade da Água Bonita, com relação ao tempo de saída da aldeia de origem, a maior concentração encontra-se na faixa, assim como a Marçal de Souza, entre um e dez anos, demonstrando a intensa mobilidade dessas populações, nos últimos anos. Conviria observar que esta faixa de dez anos, é decorrente de uma ação positiva já consolidada pela formação da comunidade Marçal de Souza; assim os que estavam dispersos nos diversos bairros da periferia sentiram, mais de perto, a possibilidade de obterem sucesso com a nova negociação. Já os que estavam na aldeia, principalmente do Cachoeirinha e Bananal, receberam, por meio de suas famílias, o apoio necessário para aquisição de um novo espaço social, movimento, aliás, que vem sendo construído historicamente pelos Terena. Assim sendo, temos na projeção do gráfico uma grande maioria (79,20%) que já se encontrava dispersa entre os diversos bairros da periferia da Capital, antes mesmo da nucleação da comunidade, ocorrida, como já se assinalou, a partir de 2001; essa população urbana e desterritorializada acabou por introjetar a consciência de “desaldeado”, condição só superada com a constituição da aldeia da Água Bonita e no processo dinâmico de negociações com a

sociedade envolvente. Com relação aos deslocamentos ocorridos nos últimos cinco anos (20,80%), referem-se às famílias que já vieram para a ocupação da área e, por terem muito próximas as lembranças da aldeia de origem, contribuíram de forma muito significativa para a organização e apropriação desse novo espaço, dada a sua forte concepção comunal.

Com base, ainda, nas projeções estatísticas é possível perceber uma discreta retração migratória nesses últimos cinco anos em relação à década passada. É provável que tal fato, como já foi mencionado, justifica-se pelas razões aventadas para os indígenas da Marçal de Souza – precarização das condições de vida na cidade- mas, tratando-se de indivíduos de histórias de vida próprias, depreende-se dos testemunhos orais dos moradores da Água Bonita que alguns patrícios resistiram na aldeia de origem, dadas as perspectivas abertas pela agro-indústria e a possibilidade de garantir o “emprego de carteira assinada”. Desta perspectiva, observa-se que dos 35,40% de deslocamentos ocorridos entre seis e dez anos, temos, um índice de 20,80% para os últimos cinco anos, com um decréscimo de 14,60% no processo de deslocamento nessa última década. Mantida essa tendência, a demografia da aldeia da Água Bonita vai se sustentar apenas no crescimento vegetativo de sua população.

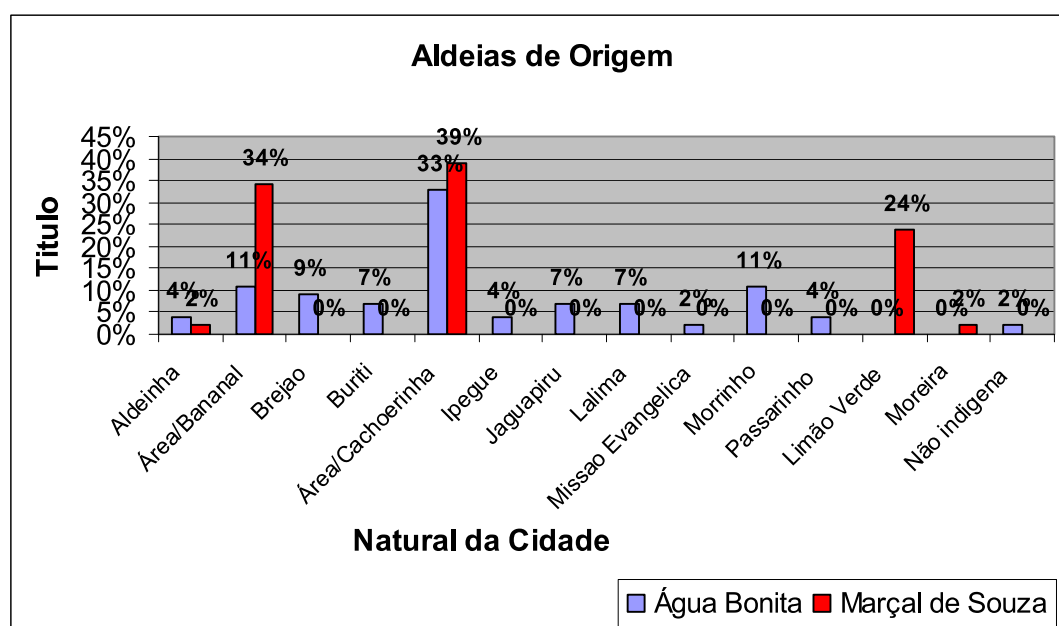
Assim, se tomarmos as causas da saída das aldeias como objetivo e análise, a grande motivação da busca de alternativas de trabalho e, por conseqüência, de melhores condições de vida, está sendo paulatinamente frustrada, dada a dificuldade de obterem salários satisfatórios ou, até mesmo, de se inserirem no mercado de trabalho urbano.

Em suma, as projeções demonstram que os indígenas da comunidade urbana Marçal de Souza vêm se deslocando ao longo dos últimos 15 anos, mais precisamente, desde o final da década de 1980, sedimentando a sua inserção e adaptação urbana há mais tempo. Quanto à Água Bonita, o processo de deslocamento é mais recente, sobremaneira entre seis e dez anos, ou seja, a partir de 2000, estando ainda em pleno processo de readaptação. Esse fator de tempo de deslocamento faz com que a Marçal de Souza seja mais assistida – ou menos

desassistida – nas suas necessidades básicas de saúde, habitação, saneamento básico e educação. Também a constituição familiar da comunidade Marçal de Souza contribui para essa concentração de jovens, por ser mais regular, estável e, fator importante, mais numerosa: são 205 famílias, contra 67 da Água Bonita. É preciso considerar, ainda, que a concentração de jovens também depende de suas opções pessoais que, entre outros fatores insondáveis, podem ter na maior distância da Água Bonita em relação ao centro urbano um aspecto desmotivador; afinal, como demonstram as entrevistas que serviram de base para este levantamento estatístico, a condição de bairro afastado, mais para a zona rural do que para a periferia da cidade, tem maiores atrativos para o mais velhos do que para os jovens.

Como consequência mais visível dessa variável de idade, temos que, na comunidade em que prevalecem os mais jovens, a Marçal de Souza, as dinâmicas internas da aldeia demonstram-se mais ágeis nos estratégias de inserção e adaptação às dinâmicas da sociedade urbana. Para exemplificar, é possível apontar o tempo menor de desemprego entre os moradores dessa comunidade, como se depreende do quadro abaixo:

Gráfico 4: Aldeias de origem



Fonte: elaboração própria.

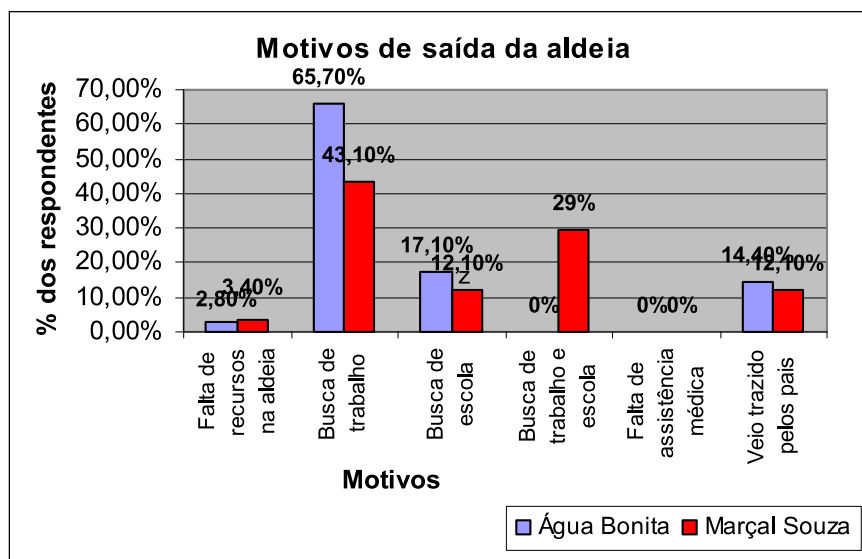
As aldeias de origem mais representativas da população da comunidade Marçal de Souza, como se pode depreender acima, são, pela ordem percentual, a do Cachoeirinha, a do Bananal e a do Limão Verde, correspondendo também com os depoimentos apresentados. Se somadas, as populações do Cachoeirinha e do Bananal representam a maioria da comunidade, fato que já se constatava há dez anos, quando de sua fundação; ou seja, ambas as aldeias representavam, em 1995, 66% da população urbana da Marçal de Souza e agora, 2005, passaram para 73% percentuais, com discreto índice ascendente. Entretanto, o que chama a atenção é que a aldeia do Bananal comparece, atualmente, com 34% da população, índice bem maior do que à época da fundação, então restrita a 11% do total. Tal incidência não apresenta uma explicação perempitória que justifica esta iniciativa. A hipótese mais plausível é a de que os moradores da aldeia do Cachoeirinha, conforme já foi mencionado, embora sendo uma comunidade mais tradicionalista e conservadora, já na década de 1950, havia uma população significativa de 80% de trabalhadores prestando serviço fora da Aldeia; fato que também pode ser verificado retomando o depoimento e os dados projetados abaixo: “[...] Morava em Miranda eu me criei, cresci, aí comecei a trabalhar pra fora, aí fui acostumando trabalhar pra fora na casa duzotro. Aí quando encontrei meu marido casei. Aí eu fui mora mesmo na cidade né”³⁵¹.

Tal representação aponta para um total (84,2%), correspondente às demandas de trabalho e de educação; fatores preponderantes na motivação do deslocamento para o centro urbano.

Com relação à comunidade indígena Água Bonita, as aldeias de origem mais representativas da população, como se pode depreender do gráfico acima, são, pela ordem percentual, a do Cachoeirinha, a do Bananal e a do Morrinho. Somadas, as três aldeias de origem projetam um índice de 55% de indivíduos, representando a maioria da população da Água Bonita. Conviria observar que dessas três aldeias dominantes, duas, Bananal e

³⁵¹ Depoimento concedido à pesquisadora, na periferia de Campo Grande, mais especificamente no bairro São Jorge da Lagoa, em março de 1998. A depoente nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, tem 48 anos de idade é casada e tem 6 filhos .

Morrinho, ficam na mesma área indígena e têm contribuído com expressivos contingentes de migração urbana nesses últimos quinze anos, ou seja, desde o final da década de 1980. Esta tendência migratória pode ser explicada pela tradição histórica destas aldeias em se deslocarem para os centros urbanos por conta de suas intensas práticas comerciais. Já a aldeia do Cachoeirinha, situada em Miranda, município mais distante da Capital, tem apresentado nesses últimos quinze anos o maior contingente migratório de todas as aldeias Terena do Estado. Como se aventou anteriormente, isso se deve à maior dificuldade dessa aldeia em reter a sua população tendo em vista as dificuldades de auto-subsistência e também a secular tradição de comercialização junto à sociedade envolvente – não indígena. A despeito disso, tanto a área do Bananal, que congrega entre outras aldeias a do Morrinho, quanto a área do Cachoeirinha, representam a maior densidade populacional dentre todas as vinte e três aldeias Terena do Estado de Mato Grosso do Sul. Acresça-se a isso o fato de que na aldeia urbana da Água Bonita, os Terena do Bananal e do Cachoeirinha, embora em grande maioria não tomaram parte decisiva das grandes negociações de fundação da aldeia, iniciativa que partiu de forma mais incisiva dos Terena do Brejão, como a família do senhor Vicente, e de outras aldeias menos expressivas numericamente, além da ação decisiva da dona Marta Guarani e outras lideranças Guarani, provindas das Aldeias do Jaguapiru e da Missão Evangélica, ambas do Município de Dourados.

Gráfico 5: Motivos de saída da aldeia

Fonte: elaboração própria.

Por fim, com relação à Aldeia Marçal de Souza, não seria de todo desprezível o fator “falta de recursos na aldeia” que comparece com 3,40% das motivações de saída; é importante observar que este fator não se refere, apenas, às condições de auto-subsistência, como lavoura e produção de artesanato, mas às necessidades mais elementares da aldeia, como transporte, segurança, atendimento médico... Entretanto, a especificação das demandas de trabalho e educação acabaram se sobrepondo, por se constituírem *per se* em fatores de maior motivação e por incorporarem todas as demais carências da aldeia, sejam elementares ou não.

A busca de trabalho, entretanto, não esgota as motivações da saída desses indígenas de suas aldeias de origem. Embora com índices inferiores, a busca de escola e a vinda para o centro urbano trazido por parentes somam expressivos 31,40%; e se considerarmos que a busca de escola atinge mais a população jovem, tanto quanto aqueles que vêm trazidos, temos de depreender que esse percentual atinge diretamente essa faixa etária, demonstrando a preocupação das famílias com os seus descendentes, por quem, é voz corrente entre os Terena, é preciso “lutar por um futuro melhor”. E não seria despropositado aduzir que também a busca de trabalho no centro urbano, em grande parte, deve-se, entre os Terena, à

preocupação em oferecer melhores condições de vida aos seus filhos e dependentes. Convém reiterar que a motivação inicial, entre os Terena no processo de expansão, justifica-se pela economia e sustenta-se pela organização sócio-cultural tanto de sua família de origem, a Aruak, quanto do próprio subgrupo Terena. Assim sendo, conforme já foi mencionado, o viés econômico projetado nos gráficos, não podem ser vistos como um aspecto que determina a sobrevivência, mas como um viés condutor, intrínseco ao grupo, que tem a função de organizar e reorganizar todos os elementos sócio-culturais dos Terena.

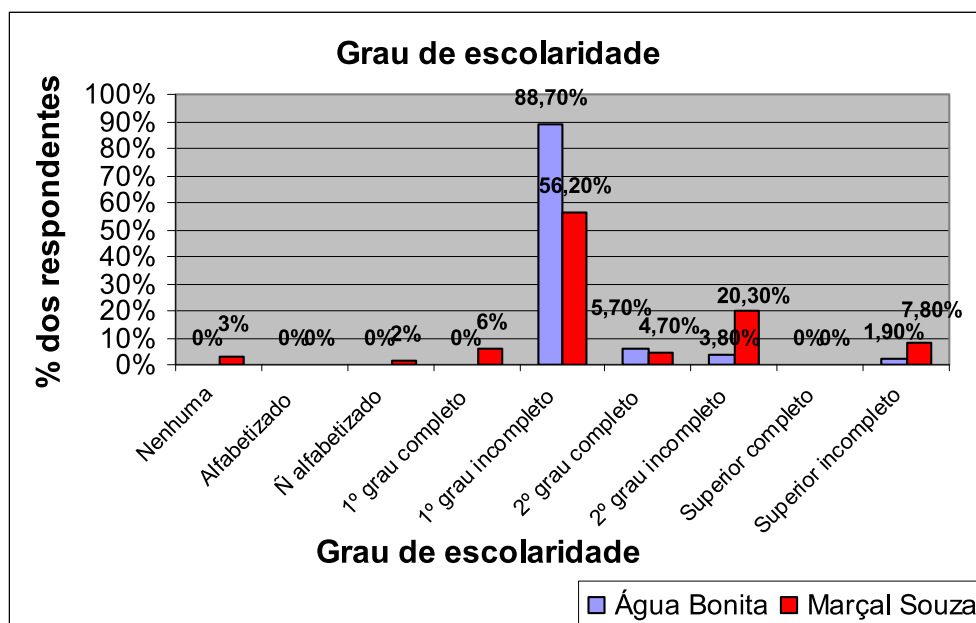
Já em se tratando da comunidade indígena da Água Bonita é preciso considerar que a motivação pela “falta de recursos na aldeia”, que comparece com 2,80% das motivações de saída, refere-se tanto às condições de auto-subsistência, como lavoura e produção de artesanato, como também às necessidades mais elementares da aldeia, como segurança, transporte e outros. Entretanto, a especificação das demandas de trabalho e educação acabaram se sobrepondo às demais.

Com relação a análise dos percentuais referentes ao grau de escolaridade da aldeia urbana da Água Bonita demonstra uma situação diferenciada em relação às populações indígenas urbanas do Estado do MS; ou seja, grande parte da população não possui o primeiro grau completo (fundamental), apresentando em segundo plano índices bastante inferiores de portadores do segundo grau, completo ou incompleto (ensino médio). No gráfico abaixo, temos para o ensino fundamental incompleto o índice significativo de 88,70% e menos de 10% para o ensino médio. A par da grande dificuldade enfrentada por essa população para concluir seus estudos, é preciso sublinhar que a grande maioria tem uma referência escolar, somando 97,40% de indivíduos que freqüentam ou já freqüentaram o ensino fundamental e médio e, cifra ínfima, mas não desprezível, 1,90% desses sujeitos têm referência do ensino superior, ainda que incompleto.

Seja como for, não se pode desconsiderar o fato de que também na Água Bonita é relevante o percentual de escolaridade básica entre os indígenas locais, muito embora a escolaridade completa apresente índices tão baixos (5,70%) de portadores do ensino médio; daí é possível concluir que entre os Terena urbanos da Água Bonita a escola também é mais um elemento cultural incorporado pelo grupo; embora muitos Terena ainda têm muita dificuldade em se manter -que vai da falta de recursos financeiros a barreira da língua materna-, conforme depoimento³⁵² abaixo:

[...] Eu falava mesmo [idioma] quando eu era pequena, eu falava, depois que eu comecei estudar, que eu tive problema no colégio sobre o idioma. É que eu falava muito arrastado né, aí... Minha nota era péssima; de português eu sofri... Por isso que eu falei, eu sofri pra aprender o português certinho. Agora... Agora, que... Eu falo alguma coisa, mas, ainda, erro muito o português, a gente que não esquece... É minha raiz.

Gráfico 6: Nível de escolaridade



Fonte: elaboração própria.

Conforme se pode depreender do depoimento acima, nas relações interativas nem sempre as negociações realizadas, entre a sociedade indígena e não indígena, são bem

³⁵² Depoimento concedido à pesquisadora, na Aldeia Marçal de Souza, em 2002. A depoente tem 25 anos de idade e ainda está cursando o ensino médio. Veio para Campo Grande, quando pequena, trazida pela mãe, que veio para o centro urbano em 1978.

sucedidas; neste caso, por exemplo, a implicação do processo de incorporação de um novo elemento (a escola) à cultura Terena resultou em prejuízos como, por exemplo: o baixo nível de escolaridade, por não conseguir se manter (são estruturas e códigos lingüísticos diferentes) na escola e, como consequência disso também não conseguem se inserir no mercado de trabalho urbano; a não ser em atividades desqualificadas, ou seja, que não exigem um nível técnico de capacitação profissional. Além disso, fica evidente que no entendimento destes novos códigos há uma certa dificuldade e insegurança para absorvê-lo “Eu falo alguma coisa, mas, ainda, erro muito o português, a gente que não esquece...[a língua materna] É minha raiz”. Embora não tenha se mantido na escola, isso não significa que não tenha conseguido decifrar os demais códigos do sistema urbano, pois conforme no alerta Peter Burke, comparando o exemplo com a mesma situação dos japoneses do século XX, “as pessoas conseguem ser biculturais, viver uma vida dupla, transferir-se de um código cultural para outro”; situação, aliás vivenciada pelos Terena no meio urbano de Campo Grande³⁵³.

Desta forma, também é possível constatar ainda, que a análise dos percentuais referentes ao grau de escolaridade demonstra uma situação não muito diferente da maioria da população do Estado não indígena, de baixa renda; ou seja, grande parte da população não possui o primeiro grau completo (fundamental), apresentando em segundo plano índices menores, embora também significativos, de portadores do segundo grau incompleto (ensino médio). No gráfico acima, temos para ambas as situações de escolaridade incompleta do ensino fundamental e médio um índice de 76,50% dos moradores da comunidade Marçal de Souza, demonstrando a grande dificuldade que enfrentam para concluir seus estudos. Seja como for, não se pode desconsiderar o fato de que é relevante o percentual de escolaridade básica entre os indígenas locais. Com relação à escolaridade completa, embora apresentando índices bem inferiores em relação à incompleta, a sua incidência percentual também não é

³⁵³ BURKE, 2000, p. 266.

desprezível, pois se apresentam aí 20,30% de portadores de nível médio de escolaridade. Entretanto, em meio a todos esses cotejos percentuais chama a atenção o afunilamento progressivo nos diversos níveis de escolaridade. Assim, entre o ensino fundamental - 62,20%, incluindo-se completo e incompleto - e o ensino médio - 25,0% completo e incompleto - constata-se uma defasagem percentual de cerca de 37,20%, talvez evadidos ou reprovados³⁵⁴. Já entre o ensino médio e o ensino superior, a defasagem é de 17,20%. Para maior gravidade deste afunilamento, podemos deduzir dos levantamentos feitos que, dentre os 62,20% relativos ao ensino fundamental, somente 17,20% ingressam na universidade³⁵⁵, perdendo-se pelo caminho 45,0% da população estudantil indígena da aldeia urbana Marçal de Souza.

Se esta perda é significativa em comparação ao total de estudantes, é preciso considerar, no entanto, que à época da fundação da comunidade Marçal de Souza, dos 353 moradores apenas dois estavam freqüentando a escola. Donde se conclui que entre os Terena urbanos a escola é um valor social que só tende a crescer em prestígio. Convém observar, considerando os aspectos já apresentados, que o prestígio a que nos referimos está diretamente associado a capacidade que o Terena tem, intrínseca a ordem social, de incorporar os elementos de outra culturas e submetê-la ao domínio, a “aquisição” e ao poder. Se por um lado podemos deduzir que a educação é um bem estimável entre os Terena por sua relevância nos processos de inserção sócio-política e cultural, também não seria descabida a idéia de que a escola para esses povos significa uma instituição promotora de inserção e ascensão social e política, que consolida a “aquisição” de um novo espaço social conquistado. Diante desta perspectiva integracionista da construção do espaço social, Bourdieu alerta para o fato de que

³⁵⁴ Conviria observar a propósito desses elevados índices de desistência escolar que os estudantes da aldeia Marçal de Souza contam com uma escola local que oferece até a 4ª série do ensino fundamental, fato que os obriga a se deslocarem para escolas do entorno da aldeia, para continuarem seus estudos.

³⁵⁵ Atualmente, 2005, temos aproximadamente 98 de estudantes indígenas Terena matriculados nas universidades em Campo Grande. Os cursos mais solicitados são: educação física, letras, história, agronomia, etc. Entretanto, parte destes estudantes estão trancando a matrícula por falta de condições financeiras para manterem-se nos cursos. Há um convênio, entre algumas Universidades do Estado, que concedem uma parte de bolsa, deixando o restante sob a responsabilidade da FUNAI; o que torna a situação dos estudantes estáveis, pois tal órgão não dispõe de recurso suficiente para custear as despesas destes estudantes.

os agentes e os grupos de agentes são sempre definidos por uma posição relativa na construção deste espaço. Para o autor, cada etnia pode assim ser caracterizada pelas posições sociais de seus membros, ou pela “taxa de dispersão dessas posições e, enfim, pelo seu grau de integração social, apesar da dispersão (podendo a solidariedade étnica produzir o efeito de assegurar uma forma de mobilidade colectiva)”³⁵⁶. Daí a necessidade de se concentrar as famílias dispersas pelos vários bairros periféricos de Campo Grande.

A conquista e o domínio (relativos e limitados) deste espaço faz reviver (embora inconscientemente) no Terena um sentimento de ter superado mais um dos tantos desafios encontrados ao longo de sua trajetória histórica, podendo, até mesmo ser comparado com a **vitória** de ter conseguido “atavessar rio” ou de ter vencido a tão sangrenta “guerra Paraguai”. Neste sentido, o discurso deste jovem Terena³⁵⁷ reafirma tal posição:

[...] Todos os índios tem que pensar assim: eu vou ter que sair da minha área e eu vou ter que conseguir, pelo menos, uma **vitória** lá na cidade. Qual que é essa vitória? será que a vitória dele é de perder a identidade e ter vergonha de falar quando chegar na cidade? Não é isso, tem que ter a vitória no meio dos brancos, mas sem deixar de falar a língua Terena (grifo nosso)

Por fim, é importante considerar o prestígio atribuído por estes indígenas à educação formal não resulta em ganhos imediatos e palpáveis que os favoreça nos processos sócio-econômicos de obtenção de salário e renda. Assim é que, a defasagem escolar dos indígenas urbanos, seja em relação à educação básica, ou à superior, compromete direta ou indiretamente a especialização técnico-profissional exigida pelo mercado de trabalho. A análise do gráfico, abaixo, referente às ocupações mais usuais destes trabalhadores, demonstra a falta de qualificação da mão-de-obra indígena, alocada normalmente em atividades que não exigem formação profissional.

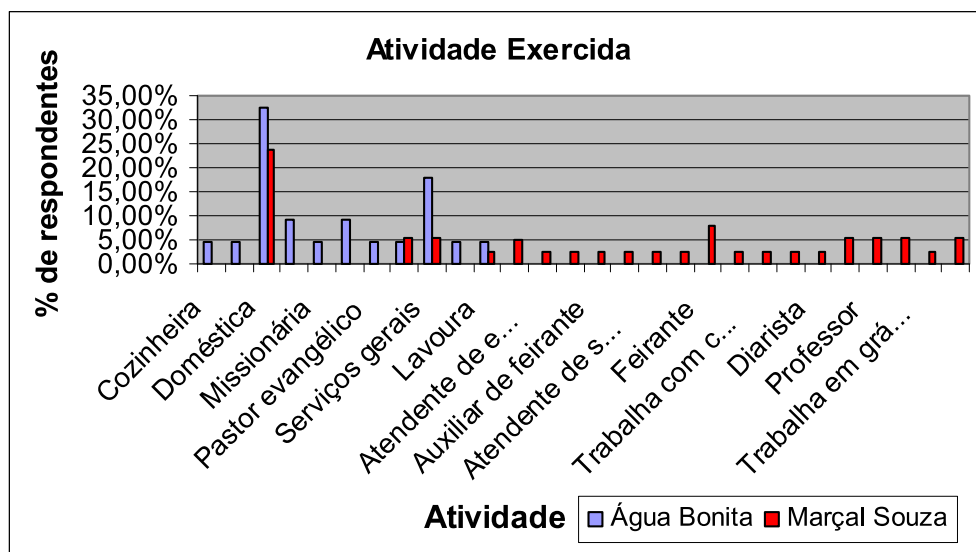
³⁵⁶ BOURDIEU, 2000, p. 35.

³⁵⁷ Depoimento concedido à pesquisadora, no bairro Talismã, periferia de Campo Grande, em 1998. O depoente tem 34 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é amigado, tem 1 filha e veio para Campo Grande 1982. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 22 anos.

Em suma, as taxas de escolaridade da Água Bonita concentram-se no primeiro grau incompleto (ensino fundamental); já na Marçal de Souza, apesar de esta concentração também ocorrer, nota-se a existência de percentuais, ainda que modestos, no segundo grau incompleto (ensino médio) e até no nível superior, dando mostras de uma dinâmica interna, explicável pelo anseio de mudança sócio-econômica, muito comum a populações mais jovens que ainda vêm na educação um fator de mobilidade social e de inserção urbana. Merece atenção, entretanto, o fato de que a comunidade Água Bonita apresenta índices superiores de escolaridade completa no ensino médio e não apresenta os índices, ainda que desprezíveis, de analfabetos e indivíduos sem nenhuma escolaridade demonstrados pela Marçal de Souza³⁵⁸. A consulta às entrevistas que alimentaram essas projeções demonstra, no entanto, que os analfabetos e desprovidos de escolaridade referem-se aos moradores mais idosos da aldeia. Também se pode perceber, nas entrevistas, que grande parte dos moradores que possuem o ensino médio completo, na Água Bonita, é constituída por moradores adultos que não prosseguiram seus estudos.

Outra consequência que merece avaliação comparativa, a partir das projeções da idade, diz respeito à situação empregatícia de ambas as comunidades.

³⁵⁸ Em conversa com um ancião da aldeia Marçal de Souza, ele lamentava a sua “falta de leitura”, principalmente quando visitava a família da filha no Amazonas. Para ele, a maior dificuldade era se localizar nas rodoviárias, por conta do itinerário dos ônibus, e no trânsito, por conta das placas indicativas dos espaços urbanos.

Gráfico 7: Principais atividades exercidas

Fonte: elaboração própria.

Assim como nas aldeias de origem, a questão do trabalho constitui-se em um dos aspectos mais importante e decisivos na dinâmica de reorganização social dos Terena. Se a função social do trabalho na aldeia girava em torno da produção de lavoura e confecção da cerâmica e a divisão de tarefas era, na maioria das vezes, bem definidas. No centro urbano, esta sistemática acaba sendo redimensionada, pois a constituição de um novo espaço requer formas distintas de atuação e entendimento, o que vem acontecendo com este grupo. Se o trabalho na aldeia estava ligado ao sistema tradicional dos Terena, no centro urbano, as atividades são bem diversificadas, conforme as projeções do gráfico acima, e a divisão de tarefas fica secundarizada, ou seja, não há uma divisão nítida das funções a serem desenvolvidas; todos fazem o que é possível fazer redimensionando e diversificando sua prática a fim de garantirem a sobrevivência. Há um caso, por exemplo, no Guanandi, em que ambos (o homem e a mulher) confeccionam (de crochê) bolsas, chapéus, e outras peças para comercializar nas feiras. E há outros em que a mulher sai para trabalhar e o homem (por trabalhar à noite) fica em casa, durante o dia, cuidado das crianças e dos afazeres domésticos. O trabalho desenvolvido pelas mulheres na aldeia de origem gira em torno da confecção da

cerâmica, no centro urbano ele toma novos contornos, ou seja, passaram a fazer chinelos de crochê, tapetes de linha, tapetes de retalhos, tapetes de crochê etc.

Foto 17: Artesanato indígena Terena local



Desta forma, as mulheres que não conseguem aprender a arte de fazer este tipo de artesanato, acabam por realizar outros trabalhos, pois como é possível observar, a preponderância de domésticas, entre as mulheres, aponta para esse fenômeno, bem como a dispersão dos demais trabalhadores em atividades que vão desde feirantes, a serviços gerais, incluindo-se ainda atendentes, auxiliares, vigias, porteiros, entre tantos outros. Em meio a tantas desqualificações, chama a atenção o percentual significativo de 5,30% de professores, profissionais estes que começaram a surgir muito recentemente entre os trabalhadores indígenas da comunidade Marçal de Souza.

À exceção dos professores, podemos observar a diversidade das ocupações e a predominância absoluta de semi-profissionais, decorrência inevitável do baixo nível de escolaridade básica e superior, além da falta de formação profissional.

Já na comunidade da Água Bonita, podemos observar, por meio da leitura do gráfico que também há uma preponderância de domésticas como atividade exercida pelas mulheres desta comunidade; dentre as demais ocupações desponta a de serviços gerais (18%), que atinge mais os homens, reforçando o argumento da falta de especialização desses trabalhadores. Na comunidade Água Bonita, especificamente, as mulheres se reúnem na casas da falecida líder Guarani, dona Marta, para confeccionarem tear. Este trabalho coletivo é realizado tanto por mulheres indígenas terena quanto por mulheres indígenas Guarani. Após a concretização das peças de tear elas realizam uma exposição e comercializam o produto.

Foto 18: Exposição de Tear das mulheres indígenas da Comunidade Indígena Água Bonita



Na seqüência, temos um percentual que se destaca logo abaixo dos serviços gerais, relacionado aos operadores de máquinas (9%) e feirantes (9%). Apesar de reduzidos a 9%, os operadores de máquina apontam para uma especificidade local, tendo em vista a existência de um frigorífico próximo à comunidade, mas o que mais chama a atenção é a condição de trabalhador diferenciado desses operadores, que necessitam de alguma qualificação técnica,

exigência desnecessária para os feirantes e para todas as demais ocupações apresentadas no gráfico. Em meio a tantas atividades que dispensam maiores qualificações técnicas, é bastante significativa, pois, a emergência de operadores de máquina a demonstrar a potencialidade dos trabalhadores indígenas em assumir ocupações especializadas que demandam escolaridade básica e formação técnico-profissional.

Como se pode observar, as domésticas e os trabalhadores em serviços gerais - ocupações com mínimos pré-requisitos - predominam entre as inúmeras atividades dos trabalhadores indígenas das aldeias urbanas em estudo. Entretanto, são as domésticas que apresentam os índices mais elevados tanto na Marçal de Souza quanto na Água Bonita, recaindo sobre elas o ônus não só da desqualificação como também da conseqüente desvalorização salarial.

Assim, depreende-se das análises comparativas dos dados referentes às aldeias urbanas Marçal de Souza e Água Bonita, que ambas as comunidades apresentam um perfil sócio-político e econômico muito semelhante, com algumas especificidades decorrentes de sua constituição histórica. Mais do que isso é preciso assinalar: o que as aproxima, ainda não pode ser considerado como qualidade de vida, e, sim, como estratégia incessante de negociação para se inserirem condignamente no meio urbano, não como cidadãos indiscriminados, mas como cidadãos indígenas, portadores de direitos, mas também de deveres; e isso é possível depreender das entrevistas realizadas com lideranças e moradores das aldeias, e também de suas reivindicações e denúncias públicas.

Em 06 de novembro de 2005, representantes indígenas das comunidades urbanas: Água Bonita, Marçal de Souza, Jardim Noroeste, Jardim Anache, Santa Luzia, Vila Planalto, todas localizadas no município de Campo Grande, reuniram-se na aldeia Marçal de Souza em função da Oficina de Direitos dos Povos Indígenas. Deste encontro, resultou um documento, um verdadeiro Manifesto, que expressa o ponto de vista comum dessas comunidades frente

aos desafios de sua inserção urbana. Dirigindo suas reivindicações aos órgãos públicos - Prefeitura Municipal, FUNAI e FUNASA -, constam do documento pontos significativos referentes às suas necessidades mais prementes, bem como à concepção dessas comunidades em relação às negociações de suas pautas culturais e à condição desejada de plena cidadania; ou seja, tal condição está diretamente ligada a ordem sócio-cultural dos Terena no processo histórico de constantes negociações.

Neste sentido, dando encaminhamento para mais uma destas iniciativas, solicitam à Prefeitura, por exemplo, que “promova em caráter de urgência a regularização do Conselho Municipal dos direitos dos povos indígenas”, e também seja recuperado o sentido “original do projeto do Memorial Indígena, de valorização da cultura indígena e apoio à sustentabilidade dos membros da comunidade”. À FUNAI sugerem, entre outros pontos, que “realizem a documentação dos indígenas nas aldeias e comunidades urbanas”, bem como que este órgão público “preste a devida assistência e proteção dos direitos dos indígenas em Campo Grande”. Por fim, à FUNASA propõem, dentre outras sugestões, que “os recursos destinados para a saúde indígena sejam efetivamente destinados a este fim, incluindo nela o atendimento dos índios das cidades”.

Ora, tais reivindicações demonstram o quanto as lideranças demarcam o lugar de onde enunciam seus pleitos – o âmbito de sua condição indígena – e o apreço que demonstram às estruturas básicas de uma sociedade democrática, por dentro de suas complexidades e contradições. Apesar disso, os enunciados do Manifesto denotam a virtual condição legitimatória da sociedade envolvente, visada pelos aparatos institucionais que a constituem; dito de outra forma, o processo democrático subtendido nessas negociações ainda está sob o controle de um dos sujeitos desta relação: o não indígena e sob o manto consagrado de um dos pólos das relações de poder: o do Estado nacional e etnocêntrico.

A propósito, conviria retomar Homi Bhabha quando de sua indisposição com esta versão liberal de democracia, moldada sob uma concepção consensual da diferença, e propugnando uma versão democrático-radical do pluralismo cultural que implica a ruptura com a sociedade “hospedeira” e a emergência de um “terceiro espaço” que abre possibilidades para outras posições discursivas. Desta perspectiva crítica, podemos entender que as estruturas normativas que contemplam a *diversidade cultural* servem, também, para conter a *diferença cultural*,³⁵⁹ isto porque “o universalismo que, paradoxalmente permite a diversidade mascara as normas etnocêntricas”³⁶⁰.

É importante sublinhar que, entre os Terena, a busca destes demarcadores da diferença cultural, por serem complexos e de estruturas coexistentes – prescritivas e performativas³⁶¹ –, não se identificam claramente por meio de símbolos objetivos deflagrados no “terceiro espaço”, ou “entre-lugares”, como denominado, também, por Bhabha. Em meio a tal semovência e mobilidade, como, então, se demarcaria a fronteira entre os Terena e os não indígenas da sociedade envolvente? O ponto de partida para responder a esta questão, segundo João Pacheco, não devem ser as eventuais características objetivas apontadas pelos métodos do pesquisador, também alertado por Barth, mas sim uma análise mais crítica e apurada “do processo de diferenciação, de organização social da diferença cultural, de

³⁵⁹ Consoante Bhabha, alguns autores do multiculturalismo crítico, como Joan Copjec (1990), Renato Rosaldo (1989) e Stuart Hall (2004) referem-se à *diversidade cultural* como resultante do processo subreptício e perverso em que os diferentes são convidados, em nome de um projeto democrático de feição liberal, a se esvaziarem de toda identidade racial ou étnica, apaziguando e recompondo suas diferenças. Assim, o desnudamento cultural confirma essa democracia harmonizada como o crivo universal das chamadas pátrias de imigrantes, cujas diferenças simbólicas são decantadas no *caldeirão nacional*, em que os cidadãos descorporificados se igualam como portadores de direitos e deveres. Frente a essa democracia das diversidades apaziguadas, Bhabha propugna pela democracia das pluralidades coexistentes em sua diferença. Democracias baseadas nas diferenças coexistentes são, portanto, muito mais complexas e nem sempre falam ao consenso, mas são vívidas e emancipadoras.

³⁶⁰ BHABHA, 1991, p. 208.

³⁶¹ Na concepção de Shalins, entende-se por estrutura prescritiva um conjunto de regras obrigatórias, cuja função é prescrever a maneira de ser de cada pessoa, isto é, como deve agir e interagir. Ao passo que as estruturas performativas, que são as relações existentes entre as pessoas, se dão a partir da prática, dificultando, assim, a prevenção antecipada de cada ação (SAHLINS, 1990, p. 110).

atualização da identidade categórica³⁶² e do reconhecimento recíproco, a partir da gramática e da sintaxe dos próprios sujeitos, dos próprios atores”³⁶³. A propósito, Barth também chama a atenção, reiterando o que já foi mencionado, para a categoria *organizacional* implicada nas relações sócio-culturais dos atores que, ao interagirem, usam identidades étnicas para *se categorizar e categorizar os outros* levando-se em conta as diferenças culturais.

Assim, quando os Terena apontam os fatores socialmente relevantes, isto se torna importante para diagnosticar o seu pertencimento, e não as diferenças objetivas apontadas pelos fatores externos; em outras palavras, podemos dizer segundo Barth, que “as características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças “objetivas”; são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas”³⁶⁴.

Tal posicionamento teórico pode também ser conferido na acepção que Bhabha confere às negociações de fronteira entre culturas distintas, cuja dinâmica só pode ser percebida a partir de uma grade hermenêutica organizada por dentro das relações por ele chamadas “intersticiais”, ou seja, apreendendo as traduções efetivadas pelas culturas postas em negociação, em um discurso minimante comum. Assim, para o autor esses “entre-lugares” podem constituir um “terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão inícios a novos signos de identidades e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade”³⁶⁵.

Desta perspectiva, os Terena ao se inserirem no espaço urbano também implementam dinâmicas próprias, também elaboram estratégias de subjetivação atestadoras e contestadoras, nas interações sócio-espaciais e nas negociações de suas pautas culturais. A

³⁶² Segundo o autor, a identidade categórica é determinada por uma origem e um ‘background’ de experiências e trajetórias, de hábitos, costumes e estilos de vida, reconhecidos coletivamente como comuns e distintivos.(OLIVEIRA, 1999, p. 135)

³⁶³ OLIVEIRA, 1999, P. 110.

³⁶⁴ BARTH, 2000, P. 32.

³⁶⁵ BHABHA, 2003, P. 20.

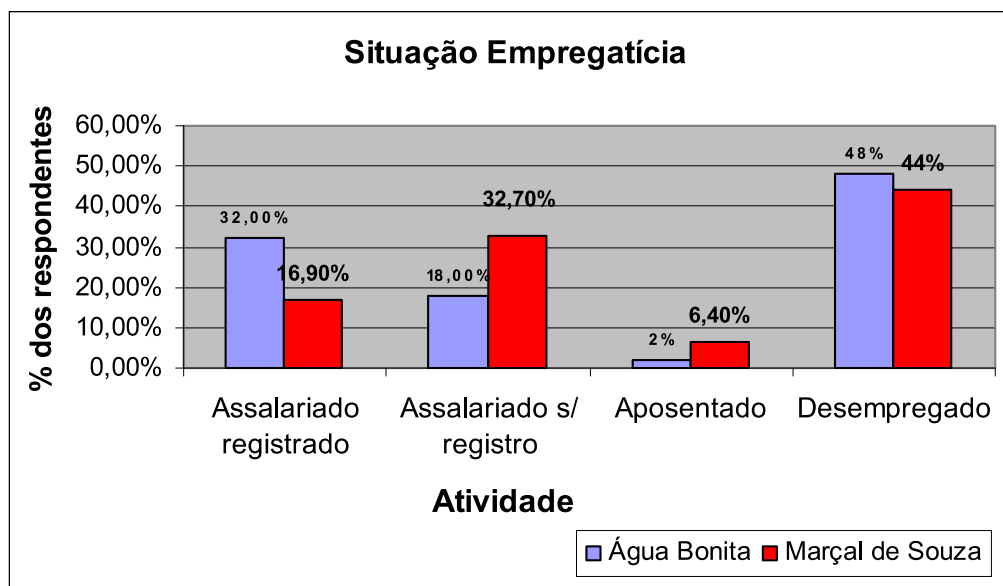
propósito, as ações e interações dos sujeitos delimitariam, desta maneira, as condições de participação em cada grupo, definindo aqueles que os integram ou não, da mesma forma como estabelecem limites entre os diferentes grupos. Segundo Barth, tais processos seriam não a soma das diferenças objetivas, mas, unicamente, aquelas diferenças que os próprios atores consideram significativas. Logo, as características marcantes para a identificação e demarcação de fronteiras, principalmente no espaço urbano, são extremamente dinâmicas e fluidas, e, tanto podem mudar, quanto perder a significação para o grupo ou se sucederem ao longo do tempo, adquirindo a mesma significação. Assim sendo, contrariamente a posição da teórica de Yara Penteadó de que a vinda dos para o centro urbano por ser “substantiva é aceleradora de uma crise gradativa na consciência étnica, tendendo, inclusive a comprometer a própria identidade étnica”, podemos dizer que os terena no espaço urbano não “comprometem a própria identidade”, mas a reafirma ao redefinirem permanentemente sua identidade na semovência das relações fronteiriças.

Em vista disso, podemos constatar, então, que a identidade étnica seria construída e transformada pela interação dos grupos sociais por meio de processos de exclusão e inclusão. Ora, conviria não desprezar o caráter complexo e dinâmico dessas interações que têm como contraponto a imponderabilidade das ações humanas, concentrando-se em tipos de situações em que prevalecem a *competição* ou a *contestação*. Portanto, há de se considerar que as interações humanas, além de permearem as fronteiras culturais, são marcadas pela incerteza e motivadas pelos valores resultantes dos embates internos e externos dos integrantes do grupo. Avançando nesta discussão, Rosental observa que o comportamento social não poderia, portanto, “simplesmente depender da obediência mecânica a um sistema de normas: sua explicação impõe que se leve em consideração a posição particular de cada membro da

população estudada”³⁶⁶, como se veio analisando, neste estudo, as dinâmicas de inserção urbana dos povos Terena.

Diante do exposto, que reforçam essas ilações, a situação empregatícia dos trabalhadores indígenas da aldeia urbana Marçal de Souza e Água Bonita que apresentam elevados índices de desemprego ou subemprego. Tal quadro de desajuste social é decorrente de fatores já explicados que inibem a alocação da força de trabalho indígena pelos empregadores dos centros urbanos: baixa escolaridade, desqualificação técnica, descompasso com as demandas do sistema capitalista, de caráter concorrencial e acumulativo, inexperiência com os aparatos tecnológicos, entre outros. Pode-se dizer que as interações urbanas dos Terena são mediadas, no campo de trabalho, por negociações marcadas por crises de desentendimentos e frustrações, neste novo espaço social; em outras palavras equivale dizer que, tais índices de desemprego são conseqüências implícitas do processo de negociação mal sucedido; ou ainda, da falta de reelaboração dos elementos incorporados à cultura, cujos códigos os Terena ainda não conseguiram decifrar, conforme se pode constatar no gráfico abaixo:

³⁶⁶ ROSENAL, 1998, p. 156.

Gráfico 8: Situação empregatícia

Fonte: elaboração própria.

Se considerarmos que aposentados e desempregados compõem a fração inativa da aldeia urbana Marçal de Souza, obtem-se aí um percentual de 50% de trabalhadores, constituindo-se a outra metade de trabalhadores em atividade, com ou sem registro, e os prestadores de serviço. Há dois aspectos nesta projeção que merecem análise. O primeiro diz respeito ao aposentado que supre a sua pensão com atividades informais as mais variadas, relativizando a sua condição de inativo, mesmo porque grande parte dos desempregados subsiste com o salário de patrícios aposentados. O outro aspecto refere-se aos trabalhadores sem registro e os prestadores de serviço, que, muitas vezes, desempenham atividades informais e temporárias, não possuindo salário regular e, por isso, em situação limítrofe com os desempregados; também os desempregados apresentam situação bastante móvel, pois não é raro que recebam por prestação eventual de serviços. Assim, a recomposição percentual do gráfico acima admite juntar, de um lado, aposentados e assalariados registrados (23,30%), que se distinguem pela condição de assalariados e pensionistas regulares e estáveis; e, de outro lado, trabalhadores sem registro, prestadores de serviço e desempregados que projetam um

percentual de 77,60% cujo ganho é irregular e instável, constituindo a grande maioria de trabalhadores da aldeia urbana Marçal de Souza. Tal situação mais ainda preocupa, se considerarmos os dados obtidos no levantamento feito pelo senhor Calixto, há dez anos, ou seja, 1996, quando da fundação da comunidade; assim, nas cem famílias, então assentadas, havia mais empregados (49%) do que desempregados (39%) e apenas quatro aposentados.

Conviria observar, ainda, com relação àquele primeiro ofício encaminhado pelo senhor Calixto, que uma das reivindicações era a de criação de cursos profissionalizantes, como a prever para um futuro muito próximo os grandes embates dos trabalhadores Terena com as exigências de um mercado cada vez mais competitivo e tecnológico. Passados dez anos, não são diferentes as reivindicações desses indígenas urbanos, que anseiam por uma capacitação profissional que os habilite para atividades compensadoras financeiramente e mais estáveis, conforme demonstra o depoimento³⁶⁷ abaixo:

[...] Minha profissão... Aprendi...Eu fui servente oito anos, aí passei, passei pedreiro, trabalhei muito, um tempo de pedreiro. Aí depois, passei, passei eletricitista, trabalhei muito de eletricitista. Eu não contentava com aquilo, eu queria aprender mais; [...] Então, quer dizer que, a gente não pode viver só de trabalhar de pedreiro, a gente tem que trabalhar de outro jeito, tem, tem que você aprender outro trabalho, né? Então, esse... E foi indo e foi indo, até que estudei relojoeiro.

Como é possível depreender deste depoimento, a situação deste Terena não difere muito da situação dos demais trabalhadores indígenas urbanos, que na tentativa de se inserirem acabam fazendo, quando possível, vários cursos profissionalizantes, a fim de obterem possibilidades de emprego. Na entrevista realizada junto a estas famílias indígenas das aldeias Marçal de Souza e Água Bonita, sobre a possibilidade de estarem fazendo outros cursos profissionalizantes, se havia ou não, e, se sim, qual seria; a resposta mais incisiva foi a de estarem realizando cursos na área de “informática”: “sem mexer com computador fica difícil, né?”³⁶⁸

Se considerarmos que aposentados e desempregados compõem a fração inativa desta aldeia urbana Água Bonita, obtem-se aí um percentual de 50% de trabalhadores, constituindo-

³⁶⁷ Depoimento concedido à pesquisadora no bairro Guanandi, periferia de Campo Grande, em 2001. O depoente tem 55 anos de idade; nasceu na Aldeia do Cachoeirinha, é amigado, tem 5 filhos e veio para Campo Grande com dezenove anos, ou seja, 1967. Atualmente, 2005, este Terena está residindo em Campo Grande aproximadamente há 46 anos.

³⁶⁸ Entrevista concedida à pesquisadora, em 2004, na comunidade indígena Água Bonita. O depoente é Presidente do Conselho Municipal dos Direitos e Defesa dos Povos Indígenas de Campo Grande, fundado em maio de 2005.

se a outra metade de trabalhadores em atividade, com ou sem registro. Os trabalhadores sem registro, muitas vezes, desempenham atividades informais e temporárias, não se constituindo, por isso, em assalariados regulares (mensalistas), o que os aproxima da condição de desempregados, também eles em situação limítrofe, pois não é raro que recebam por prestação eventual de serviços. De toda essa mobilidade da condição empregatícia dos trabalhadores indígenas, é possível concluir, a partir dos dados acima, que somente assalariados registrados e aposentados (34%) conseguem garantir alguma regularidade salarial. Os demais, assalariados sem registro e desempregados, comparecem com 66% de trabalhadores instáveis, em renda e emprego, constituindo a grande maioria dos trabalhadores da aldeia urbana da Água Bonita.

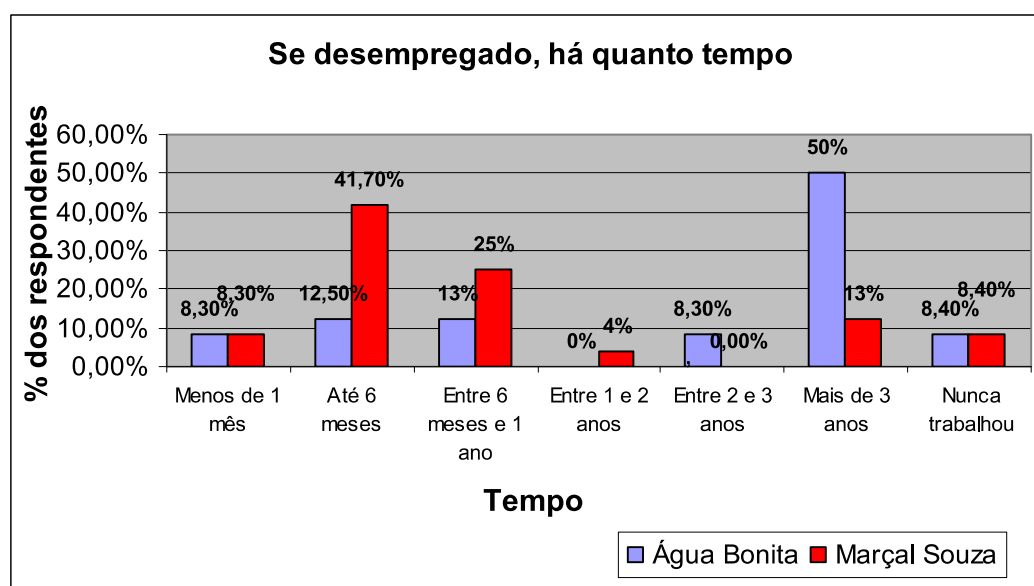
O índice de assalariados sem registro apresentado por ambas as comunidades é praticamente o mesmo, ou seja, em torno dos 18%, entretanto, entre os registrados é notória a desvantagem da Marçal de Souza que tem apenas a metade dos índices da Água Bonita. Essa desproporção poderia ser imputada ao fato de a maioria de jovens trabalhadores ter dificuldade em se estabelecer formalmente no mercado de trabalho?

Novamente os dados precisam ser “calçados” com as entrevistas, que demonstram ser aleatória essa situação, ou seja, a condição informal da vinculação trabalhista atinge indiscriminadamente jovens e adultos, demonstrando o quanto as relações de trabalho urbanas, e, por extensão, capitalistas e concorrenciais, não distinguem indígenas de não indígenas, como também lhes é indiferente ser jovem ou adulto, desde que a capacidade produtiva não seja afetada³⁶⁹. E, nesse caso, que o digam os menos produtivos e os mais idosos das aldeias.

³⁶⁹ Perguntado sobre a sua produção diária no corte de cana, um trabalhador indígena observava que o seu rendimento dependia do momento, isto é, da sua condição de saúde para “bater” (cortar) mais ou “bater” menos a cana: [...] Depende...cara que bate diz que tira 200 [metros] por dia. É assim, na canavial. Pra mim, isso aí, é muito difícil, tirá 100 metros. (Entrevista concedida em 1999)

A propósito, esta situação empregatícia tem reflexos na massa salarial apresentada pelas duas comunidades em análise. E este cenário de instabilidade fica mais insustentável se considerarmos o tempo em que esses trabalhadores indígenas ficam desempregados, como se pode observar na projeção abaixo:

Gráfico 9: Tempo de desemprego



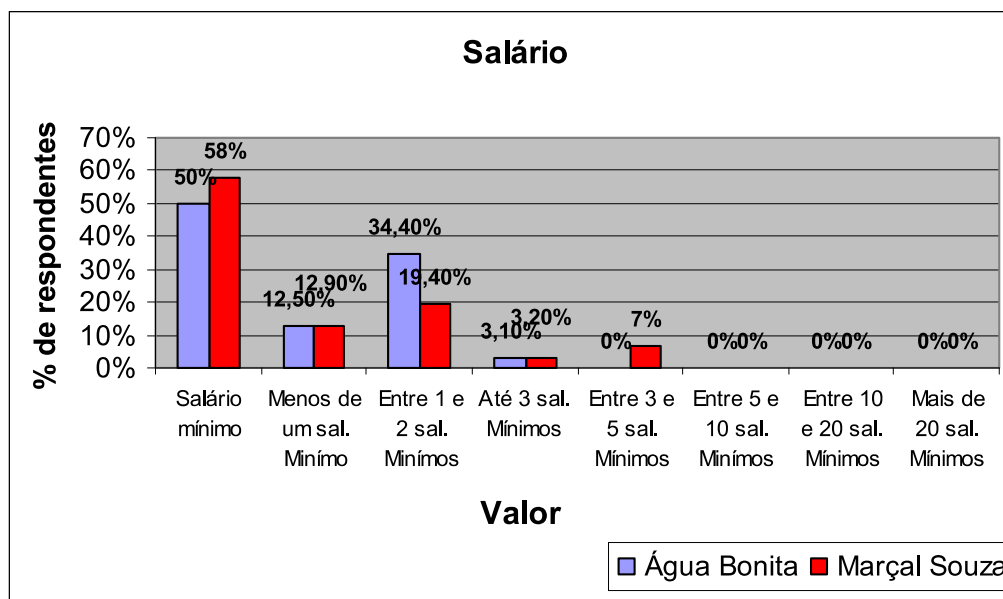
Fonte: elaboração própria.

Considerados tais índices de tempo de desemprego de forma global, constatamos que a incidência maior situa-se na faixa de até um ano de inatividade, situação que, embora não muito desejável, não chega a ser tão grave, levando-se em conta a condição dos trabalhadores não indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul, cuja espera por emprego normalmente supera um ano. O que resta saber é até que ponto essa inatividade é absoluta, pois se considerarmos os percentuais referentes aos trabalhadores prestadores de serviço (15%) é possível deduzir que o lapso de um ano de inatividade é minimizado pelas ocupações informais; entretanto, a sistemática de informalidade pode desestabilizar as economias familiares dos trabalhadores indígenas urbanos, se, com o tempo, esta condição de precariedade trabalhista não for reparada. Conviria sublinhar que a situação do desemprego

não deve ser dissociada com a questão da escolaridade, bem como o nível de exigência requerida pelo mercado urbano; tais exigências, entretanto, nem sempre são pautadas pela eficiência produtiva do trabalhador, como seria esperável, pois padrões étnicos, ou melhor, etnocêntricos, acabam prevalecendo na seleção, ditando estéticas e ideários de conduta e comportamento quase sempre desfavoráveis às minorias étnicas, principalmente, aos indígenas

Em vista de tantas variáveis com relação à situação empregatícia dos indígenas urbanos da Marçal de Souza e Água Bonita, o levantamento do senhor Calixto não serve como base rigorosa de comparação, pois a condição de empregado incluía todos os seus matizes, fosse mensalista, registrado e não registrado, ou prestadores de serviço. Seja como for, havia mais empregados do que desempregados.

Já com relação à Comunidade Água Bonita, a metade desta população (50%) fica alijada das ocupações formais, privando-se das garantias de emprego estável e regular e onerando o custo social de sua manutenção, quando atendido. E se forem computados os índices de 25,50%, relativos à imobilidade de até um ano –tornados insignificantes frente ao três anos de desemprego- temos mais de $\frac{1}{4}$ da população alijada do mercado de trabalho. E isto frente a uma realidade salarial que, como demonstram os dados abaixo, não tem grandes atrativos; afinal, como se pode depreender metade da população da aldeia conta com apenas um salário mínimo. Tal condição, diferenciada da Marçal de Souza, liga-se ao fato de que, parte das famílias que moram na Água Bonita trabalham em um frigorífico perto da comunidade.

Gráfico 10: Situação salarial

Fonte: elaboração própria.

Os dados até aqui analisados não poderiam apontar para uma realidade salarial muito diferente do que o gráfico acima demonstra. Ora, com a baixa qualidade da mão-de-obra desses trabalhadores indígenas urbanos, com seu precário nível de escolaridade e formação técnico-profissional, com sua instável condição empregatícia, sua diversidade de ocupação sub-profissional, mais a rotatividade no mercado de trabalho, só se poderia projetar uma massa salarial inferior, em sua grande maioria (90,3%), a dois salários mínimos, como se constata acima.

A par disso, conviria sublinhar que os 10% de trabalhadores indígenas, cuja renda mensal concentra-se em torno de três e cinco salários mínimos, apresenta valores bastante razoáveis se comparados à grande maioria dos trabalhadores não indígenas do Estado. Tal desproporção, seja em relação aos trabalhadores indígenas, seja aos não indígenas, explica-se com a qualidade da mão-de-obra desses trabalhadores, que é diferenciada em virtude do seu nível de escolaridade e de sua especialização técnico-profissional. Se considerarmos o percentual daqueles indígenas de escolaridade superior incompleta (7,80%), acima referidos, é

possível depreender que, muito provavelmente, encontram-se entre esses 10% que recebem salários acima da média de seus patrícios.

Esses trabalhadores indígenas diferenciados, ou seja, que recebem um salário, acima da média, todavia, não refletem a realidade da maioria dos indígenas urbanos, às voltas com salários baixos e condições de emprego quase sempre muito precárias, sem contar as demais dificuldades que os afligem. Daí porque, dentre as maiores preocupações desses moradores da aldeia urbana Marçal de Souza, o emprego merece destaque, mas concorre em nível de importância com a segurança, a saúde, a educação e a moradia. São problemas que já estavam na ordem das prioridades dos primeiros moradores assentados no Bairro do Desbarrancado, nos idos de 1995. Passados esses dez anos, as reivindicações contidas nos primeiros ofícios encaminhados pela comunidade às autoridades municipal e estadual continuam mais ou menos as mesmas; excetuando-se a solicitação de emprego –de iniciativa mais individual-, as questões de saúde, de segurança, de educação, de moradia e, até, de transporte, estão sempre na pauta das reivindicações desses moradores da comunidade Marçal de Souza, como um mote perpétuo de uma antiga canção dos esquecidos.

Com relação à comunidade indígena da Água Bonita, não param aí as constatações relevantes, pois, se tomarmos para efeito de análise os índices percentuais mais expressivos do quadro acima, pode-se depreender ainda que 96,80% da população da aldeia urbana de Água Bonita têm como rendimento mensal até dois salários mínimos. E desse total 12,50% ganham menos que um salário mínimo. Os trabalhadores que ganham até três salários mínimos (3,10%) acabam constituindo uma camada de diferenciados, cuja condição extravagante decorre da deplorável realidade sócio-econômica da aldeia.

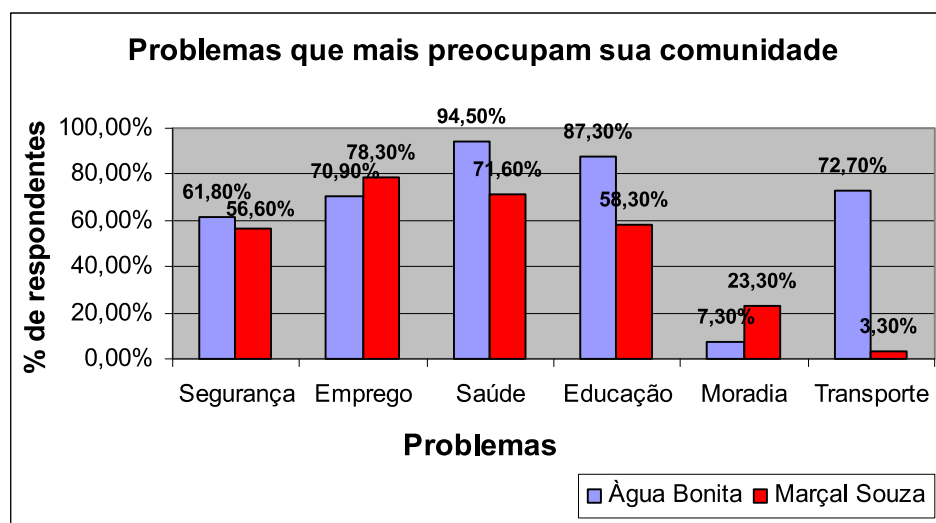
Muito provavelmente os baixos salários apresentados pelos dados obtidos junto a aldeia urbana Água Bonita refletem na secundária importância atribuída pelos seus moradores à questão do emprego, como problema aflitivo para a aldeia. Mas se considerarmos que os

índices mais elevados referem-se a dois bens de difícil acesso nos casos de penúria econômica, ou seja, saúde e educação, temos parte da análise concluída.

Assim, a incidência maior de preocupação com esses dois fatores de promoção humana e social sinalizam para as carências mais aflitivas da aldeia que, junto com o transporte, transformam-se em valores inacessíveis para sub-assalariados.

Nesta perspectiva abrangente, as duas aldeias se equivalem no valor de até um salário mínimo, a partir daí há uma razoável vantagem para a Água Bonita na referência de dois salários mínimos, e uma pequena vantagem para a Marçal de Souza para referências entre os três e cinco salários mínimos. Apartada essa última diferença, uma vez que os dados são percentualmente irrisórios, temos uma diferença favorável à Água Bonita em relação aos salários de seus moradores; ou seja, a maioria dos trabalhadores indígenas da Água Bonita percebe de um a dois salários mínimos, enquanto na Marçal de Souza, a massa salarial está concentrada em até um salário mínimo. Também aqui, as agruras salariais atingem indiscriminadamente jovens e adultos, entretanto, nas entrevistas, a questão de gênero aparece, demonstrando que entre as mulheres –em sua quase totalidade, empregadas domésticas- o salário costuma ser mais baixo e as condições de trabalho sempre muito precárias. Como se não bastasse, os depoimentos dessas mulheres demonstram a sua resignação frente a sua desqualificação profissional, deixando subentender o quanto estão aquém das expectativas de produção³⁷⁰.

³⁷⁰ Relatando a sua história de vida profissional, uma moradora do centro urbano faz a seguinte avaliação das dificuldades enfrentadas: *Trabalhei de doméstica, trabalhei na casa de uma família. Também foi difícil trabalhar, também, porque eu nunca tinha trabalhado antes, que a nossa casa é diferente da casa dos brancos, né? Eu não sabia como limpar o chão, como abrir uma torneira, como fazer as coisas, era tão difícil! Que eu sofri. Sorte minha, que a mulher onde eu comecei a trabalhar, ela era boazinha pra mim, começou a me ensinar a fazer as coisas e lá eu aprendi. Nem cozinhar eu não sabia, nossa comida era totalmente diferente.* (Depoimento concedido em 1999)

Gráfico 11: Problemas que mais preocupam a comunidade

Fonte: elaboração própria.

Reiterando o que já foi dito anteriormente, a garantia de consolidação de um “novo espaço” (aldeia urbana) requer formas de entendimento e adequação necessária para sobrevivência, inserção e permanência, no sentido de estabelecer uma continuidade nas suas relações sócio-culturais, econômicas e políticas; buscando, desta forma, novas estratégias de negociação aqui representada pelas mais variadas formas de reivindicações.

Neste caso específico, conforme a projeção do gráfico abaixo, a ordem de preocupação esta ligada com a garantia de sobrevivência. Entretanto, conviria observar, retomando o que já foi dito anteriormente, que entre os Terena, herança cultural de sua família de origem, firma-se, também, pela economia e sustenta-se na organização social. Com isto, a questão relacionada a economia, (falta de emprego), vem reforçar a posição de que, os Terena mesmo no centro urbano, continuam mantendo a sua unidade básica da cultura; posição que aliás, também pode ser reforçada na projeção dos dados apresentados referente aos principais motivos de saída da Aldeia.

O segundo aspecto, dentro desta ordem de indicação das famílias indígenas da comunidade Água Bonita, projetado neste gráfico refere-se à emergência de reivindicação voltada

para o atendimento à saúde (71, 60%), uma vez que, na visão dos Terena, sem saúde não se vive e, conseqüentemente, também não se trabalha. E para que se consiga ter esta inserção no mercado de trabalho urbano torna-se necessário o acesso à educação. Convém sublinhar que a palavra “acesso” limita muito a ação dos Terena no contexto urbano, pois negam a eles os direitos mais elementares como, por exemplo, à saúde, educação, trabalho e, em alguns casos, até moradia. No centro urbano as escolas não oferecem um ensino diferenciado, ou seja, nas séries iniciais, conforme ocorre nas aldeias de origem, o ensinado não é transmitido na língua materna; a não ser na Marçal de Souza, mas o projeto que demanda esta iniciativa é ainda muito incipiente.

A FUNAI, recentemente, a partir de 2002, é que tem prestado algum serviço à comunidade como, por exemplo, registrar as crianças que estão nascendo na cidade, fazer a carteira de identificação indígena (carteira da FUNAI) etc.; antes, porém, se quer reconhecia a condição de índios urbanos. Com relação à saúde, ainda não há um atendimento sistemático aos índios urbanos de modo que acabam transferindo o atendimento destes grupos aos postos de saúde do município mais próximos da comunidade. O agravante é que nas comunidades Água Bonita o posto de saúde mais próximo fica aproximadamente 3 quilômetros de distância.

Com relação ao perfil sócio-econômico da aldeia urbana Marçal de Souza não se distingue muito do que será analisado, a seguir, referente à aldeia urbana da Água Bonita. É uma situação que tem desestimulado, como já se observou, o deslocamento dos patrícios das aldeias de origem, além de comprometer significativamente as dinâmicas de inserção dos índios Terena no espaço urbano, bem como a adaptação, reelaboração e ressignificação de suas pautas culturais nas relações fronteiriças com a sociedade envolvente. Reiterando o que já foi exposto, as negociações operadas nos “entre-lugares” não destituem os Terena de sua condição étnica, mas as relações econômicas, desiguais e assimétricas, com a sociedade envolvente, preponderantemente individualistas e exploratórias, têm oferecido riscos consideráveis à própria sobrevivência desses povos.

Por serem desiguais, as relações de trabalho entre indígenas e não-indígenas implicam uma contradição interna insuperável quanto ao conceito de valor: para as relações capitalistas, o sentido da produção é marcado pelo excedente, ou o “mais-valor”, enquanto para as sociedades indígenas a produção só terá sentido na satisfação de necessidades vitais, ou seja, no valor de uso e não no valor de troca. Também são assimétricas as relações entre ambas as sociedades, pela desproporção de suas forças produtivas: são irreconciliáveis as noções de tempo; são diversos os ritmos de trabalho e intransferíveis as crenças de uso e exploração dos recursos naturais, além do próprio conceito de trabalho, ou seja, para a sociedade indígena o trabalho tem um valor eminentemente social e comunitário, já nas relações capitalistas, o trabalho constitui-se em um valor estruturalmente econômico de base individualista e concorrencial. O emprego, portanto, acabou vindo em segundo plano das preocupações porque o seu valor, principalmente como gerador de renda e benefícios pessoais, tem pouca relevância para a manutenção da subsistência desses indígenas, coisa que não acontece com a saúde, a educação e o transporte. Assim, a inexistência de equipamentos sociais como um posto de saúde local ou uma escola, e até mesmo de uma linha de transporte urbano regular alteram significativamente o cotidiano desses moradores, uma vez que a comunidade se sente desassistida pelas políticas públicas de atendimento e sem a proteção do aparato institucional do estado. Dito de outra forma, a falta de emprego é enfrentada com a paciência histórica desses indígenas e com a geração de renda por meio de atividades informais; já o abandono do estado e de todo o seu aparato institucional, assume dimensões de crise social. Nesta ordem de argumentação, é possível constatar que os problemas com a segurança e com o emprego se nivelam em ordem de importância, não atingindo os níveis de baixa preocupação com a moradia, já garantida desde o início da fundação da aldeia. Assim, na espera por este reconhecimento, os Terena urbanizados não desistem da negociação, mas pagam pelo preço de viver na “invisibilidade”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais³⁷¹. (Guimarães Rosa - A Terceira Margem do Rio)

Após esta longa travessia teórica e investigativa, aqui nos encontramos, de meio a meio, nos espaços do rio. As contingências históricas do processo de deslocamento do povo Terena para o centro urbano de Campo Grande terão sido suficientemente expostas e discutidas no limiar deste estudo? Terão sido atingidos os objetivos apresentados introdutoriamente, referentes à concepção metodológica centrada na voz dos sujeitos investigados? Os referenciais teóricos trazidos para esta discussão sustentaram as análises e interpretações dos dados empíricos colhidos em campo? Foi cumprido o itinerário previsto de se indagar sobre as estratégias dinâmicas de que se utilizaram os Terena para se inserirem no espaço urbano, adaptando, ressignificando e reelaborando suas pautas culturais, sem que isso interferisse na sua condição étnica?

Tais questionamentos nortearam os estudos no transcorrer do trabalho de investigação e o seu enfrentamento se deu ao longo desta jornada, como se pretendeu demonstrar.

Assim, com relação às contingências históricas do processo de deslocamento do povo Terena para o centro urbano de Campo Grande, demonstrou-se que essa problemática tem desdobramentos sócio-culturais e políticos, atingindo a sociedade como um todo. Se de um lado os Terena buscavam na cidade alternativas de sobrevivência cada vez mais escassas nas aldeias de origem, de outro, a sociedade

³⁷¹ João Guimarães Rosa. *A Terceira Margem do Rio*. Primeiras Estórias. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975, p. 32-37.

envolvente procurava encontrar formas de assimilação desses povos que os destituíssem de sua condição étnica, submetendo-os às regulações jurídicas e sociais prevalentes no grande “caldeirão cultural” (*melting pot*) apontado por Joan Copject³⁷²; constatou-se, aí, um esforço de homogeneização cultural e de harmonização social inspirada no princípio da compressão de fronteiras e da delimitação de territórios.

Como se procurou, ainda, demonstrar, o processo de deslocamento das aldeias de origem para o centro urbano de Campo Grande vem ocorrendo nos últimos cinquenta anos, mais precisamente no final da década de 1960. A partir de 1990, intensificou-se o fenômeno migratório, época em que começaram a se nuclear comunidades indígenas na periferia urbana, tais como Marçal de Souza e Água Bonita, sobre as quais centramos o presente estudo. Além deste fator, conviria lembrar que, a partir da década de 1980, o Estado de Mato Grosso do Sul passou a apresentar um crescimento significativo tanto no setor agro-industrial, como no setor agropecuário, resultando, daí, um redimensionamento sócio-econômico e político do Estado. Esta nova configuração produtiva, baseada na conversão de grandes capitais para o setor agrário, cuja alta tecnologia e produtividade concorrem com a produção indígena em quantidade, qualidade e preço, acabou refletindo negativamente sobre as populações rurais, incluindo-se aí as comunidades indígenas, o que alterou sensivelmente a dinâmica de organização social dos Terena; tal realidade, portanto, contribuiu, como se viu, de forma decisiva para acelerar o processo de deslocamento para o espaço urbano, tendo em Campo Grande o maior pólo de concentração migratória do Estado de Mato Grosso do Sul. Neste sentido, a busca de trabalho, de educação e saúde, todas apontando para melhores condições de sobrevivência, constituíram-se em causas secundárias e agregadas de deslocamento, uma vez que nas aldeias de origem estes recursos se

³⁷² Apud MCLAREN, 2000, p. 72-73.

tornaram escassos pelo impacto provocado pela reordenação das forças produtivas. Ora, a par destas demandas, não seria irrelevante destacar os vínculos de parentesco como mais um fator determinante dos deslocamentos. Como se observou anteriormente, as famílias já instaladas em Campo Grande desde o início deste fenômeno migratório, a partir da década de 1960, serviram como base de sustentação no processo de inserção urbana dos grupos que se deslocavam.

Além dessas motivações, também merece registro neste processo de deslocamento, a que se chamou de expansão, que, intrínseco aos Terena, não está dissociado ao aspecto cultural ligado à família de origem, os Aruak. Para expandir culturalmente, visto que o deslocamento é um dos aspectos culturais desta família, os Aruak buscavam três grandes metas para sua expansão: a ocupação de terra própria para o plantio, a obtenção da necessária mão de obra e a oportunidade de aquisição dos necessários meios de produção. Para que estas metas fossem concretizadas, era preciso considerar: a região, o clima, o solo e forma de plantio, pois tais fatores foram determinantes na constituição e consolidação do processo de expansão, bem como na formação de sua especificidade étnica³⁷³

A raiz comum na vida econômica que orienta a família Aruak repercutiu de maneira especial, na vida dos Terena de modo que o fator econômico não pôde ser analisado apenas como um aspecto que determina a sobrevivência, mas como um viés condutor, que organizava e reorganizava todos os elementos sócio-culturais da família Terena.

Além deste viés econômico, há outros aspectos culturais que, comuns à sua família de origem, foram apropriados pelos Terena: o primeiro foi o da ocupação do espaço na utilização do solo para a agricultura; o segundo, a construção de casas

³⁷³ SCHMIDT, [s.d.], p. 20-29.

próximas a áreas de matas apropriadas à plantação; o terceiro, que ocorreu até o século XIX, foi o rapto de mulheres de outras tribos para servirem de esposas. Tal costume, de certa forma, era um meio de estreitar relações com as tribos vizinhas e de introduzir elementos novos ao seu grupo, o que resultou na quarta herança cultural, latente em suas demandas político-culturais. Era comum entre os Aruak e, por conseguinte entre os Terena, além da preocupação sempre renovada de integrar novos elementos à sua cultura, também a necessidade de submeter outros povos a um sistema de dependência econômica de modo que se evidenciasse a sua autonomia e o seu “instinto de aquisição”, o que lhe proporcionaria mais domínio e mais poder. Dito de outra forma, para os Terena a satisfação de suas necessidades vitais ia muito além de uma simples aquisição de recursos naturais, pois buscavam, na realização destas necessidades, o domínio de outros grupos étnicos; nos centros urbanos, esta conduta ancestral significava vencer os sucessivos desafios determinados por este novo “campo de caça”. O quinto aspecto cultural que traduz a filiação étnica dos Terena à sua família de origem está relacionado às questões de ordem religiosa (bruxarias). E já o sexto e último aspecto tratado ao longo este estudo, refere-se exclusivamente à arte de produção artesanal, que no Cachoeirinha ainda se constata na confecção da cerâmica; já no Bananal, se produz a cestaria e no centro urbano, além da cerâmica, também são confeccionados outros artesanatos locais como: chinelos, panos de mesa, tapetes e outros, constituindo-se, assim, em mais um dos elementos incorporados à cultura, resultante deste processo migratório.

A migração, por ser um fenômeno recente, tem suscitado, no âmbito acadêmico, uma diversificada gama de leituras e interpretações no sentido de fornecer explicações plausíveis sobre o que ocasionou tais deslocamentos, bem como as possíveis implicações decorrentes deste processo. Alguns autores, por exemplo,

apontam o “fascínio que a cidade exerce sobre a população rural como um todo, mais em particular sobre o índio”³⁷⁴, segundo Yara Penteado. Ora, o fascínio da cidade é o mesmo que secularmente tem seduzido os Terena no seu processo de expansão por todo território chaquenho e, depois, pelo território brasileiro, sempre em busca de alianças vantajosas para a sua subsistência, e incorporação de novos elementos, traço distintivo desse povo, que historicamente foi sendo construído. É importante observar que, para Susnik, tais interesses têm uma motivação recorrente entre os Terena, ou seja, sempre pautados pela preferência por “zonas com periferia etnocultural diferente e que permitiam uma comunicação livre, fluvial e terrestre”³⁷⁵. Foi possível constatar, portanto, que esta busca por novos espaços sociais em condições marcadas por intensas relações de fronteira constituem-se em traços identitários da grande família lingüística Aruak, fenômeno que se observa atualmente na inserção dos Terena no espaço urbano de Campo Grande.

Quanto às implicações decorrentes deste deslocamento, há dois aspectos que devem ser reiterados, como já se apontou no transcorrer desta exposição: primeiro, as leituras equivocadas resultantes das generalizações teóricas que associam o processo migratório à perda de valores culturais e conseqüentemente da própria identidade étnica. Deste ponto de vista primordialista, que toma a etnicidade como um conjunto de traços fixos e determinados, os marcadores identitários não resistem às relações de fronteira; ou seja, em uma realidade urbana, os Terena para estes autores deixaram de ser índios e não conseguem se transformar em brancos. Contrariando esta perspectiva interpretativa, procuramos demonstrar que a inserção dos Terena no espaço urbano ocorre no confronto e na interação com a sociedade envolvente, sem deixarem de ser Terena,

³⁷⁴ PENTEADO, 1980, P. 111.

³⁷⁵ SUSNIK, 1994, p. 57.

reforçando a idéia de que a etnicidade se consolida no conflito e na fronteira de forma dinâmica e interativa.

O segundo aspecto decorrente deste processo migratório, como se observou, é de ordem interna do grupo e diz respeito à construção de estratégias próprias de defesa que propiciem a sua sobrevivência e reprodução cultural, ou seja, sua língua materna, sua culinária, seus ritos sagrados, seu artesanato, suas relações afetivas e de parentesco - também por meio de alianças matrimoniais-, sua educação informal, sua tradição e sua organização política.

Dentre todos estes aspectos de relevância, procuramos salientar que, na organização social da aldeia, há um processo de ordem política de grandes repercussões na estrutura intrínseca do grupo, ou seja, a eleição de suas lideranças. Assim, para resistir ao fenômeno desagregador do processo de deslocamento para o centro urbano, as aldeias de origem constituíram uma estrutura de poder centrada na figura do cacique. Nesse sentido, a estrutura do cacicato foi preservada ao longo da trajetória histórica dos Terena, projetando-se, conforme se assinalou, como autoridade incontestável e indispensável para a própria sobrevivência da aldeia; o cacique é uma espécie de núcleo rígido da estrutura político-organizativa da comunidade, assumindo a grande função do “porta-voz” e, ao mesmo tempo, do administrador das ações demandadas. Mesmo com a intensificação do processo de expansão das aldeias de origem, e o surgimento de outras lideranças para dar conta das necessidades apresentadas pelos novos núcleos criados em torno da aldeia original, a figura do cacique continua sendo indispensável e o ritual de sua eleição confirma sua autoridade. E é tamanha a solenidade do processo que, ao deixarem a aldeia de origem, os Terena urbanos perdem o direito de participar das decisões da aldeia, inclusive da eleição das lideranças, sendo tratados como patrícios estrangeiros, privados da plena cidadania indígena. Desta forma, o que se

constatou ao longo de nossas investigações é que a escolha do cacique, um rito ancestral, é privativa aos moradores das aldeias de origem, excluindo-se, assim, os moradores do centro urbano.

Em vista do exposto, foi possível constatar que as contingências históricas do processo de deslocamento dos Terena para o centro urbano de Campo Grande estão marcadas por um processo de expansão, seguido de inserção. Com relação ao processo de expansão pudemos visualizar três momentos distintos: o primeiro, quando os Terena deslocam-se para o território brasileiro; o segundo, quando são delimitados em aldeias, ou seja, quando ocorre a instituição das reservas de origem; e, já o terceiro momento, quando provocam a expansão dentro das áreas de origem, desmembrando-se em outras aldeias da mesma área, como ocorreu com a aldeia do Cachoeirinha e Bananal. Já com relação ao processo de inserção, que, como já foi observado, ocorre no centro urbano, registramos dois momentos: o primeiro, quando começam a se deslocar para o centro urbano de Campo Grande de forma mais notória, a partir da década de 1960; e o segundo momento, quando se intensifica o processo de deslocamento, desde a década de 1990. Desta forma, foi analisada a situação dos Terena nestes últimos quinze anos de inserção no espaço urbano, inicialmente dispersos pelos diversos bairros periféricos da cidade de Campo Grande, e, posteriormente, com a nucleação em duas comunidades indígenas urbanas: Marçal de Souza e Água Bonita.

Para dar conta do movimento histórico desse processo de inserção urbana dos Terena, de escassos registros, mas cuja memória resiste na fala dos seus sujeitos, seria necessário construir um método de investigação que desvelasse essas vivências ainda não estudadas pela historiografia, bem como as conflitivas relações de fronteira daí decorrentes. Entendemos que os objetivos apresentados introdutoriamente referentes à concepção metodológica centrada na voz dos sujeitos investigados, foram devidamente

contemplados. Assim, se a pretensão anunciada foi a de analisar as relações entre os Terena e a sociedade envolvente, procurando apreender suas vozes dissonantes, os relatos e depoimentos colhidos consubstanciaram esse propósito e resultaram em farto material de fontes orais; retomando a imagem sugerida na epígrafe que abre esta conclusão, foi do ponto de vista da terceira margem do rio –intersecção semovente das duas outras margens- que se arquitetou o método de investigação do presente estudo. Teríamos, aí, aquele “terceiro espaço” referido por Bhabha, que abre perspectivas de análise das quais emergem outras posições discursivas, conduta metodológica que possibilita a resistência crítica às tentativas normalizadoras e homogeneizadoras decorrentes de um pensamento colonial defasado³⁷⁶.

Procedeu-se, também, ao mapeamento das famílias Terena das aldeias de origem e das aldeias urbanas. A opção por privilegiar a estrutura familiar não foi aleatória; afinal, para um estudo mais aprofundado de culturas indígenas, em especial a dos Terena, o núcleo familiar é basilar. Nele estão fundidos os sentidos da vida e da memória; do mito e da realidade; do sentimento e da razão. A propósito, já adiantamos anteriormente que em toda comunidade indígena Terena as famílias são estruturantes no sistema social; são elas as nucleadoras de liderança e formadoras de valores identitários dentro das aldeias; mais ainda conviria sublinhar: a grande maioria dos depoentes deste estudo constituía-se de anciãos, espécie de voz autorizada das aldeias, os ‘encantados’, vidas consagradas à memória e aos mitos. Entretanto, é importante salientar que os depoentes jovens estavam sempre atentos aos relatos dos mais velhos, como que a buscar o sentido de suas falas; assim, embora não tivessem a vivência histórica dos mais velhos, contribuíram com análises contundentes acerca da realidade das aldeias, sempre sintonizados com o curso da memória coletiva. Segundo João Pacheco, essa

³⁷⁶ BHABHA, 1991, p. 211.

contigüidade construída interativamente entre jovens e velhos, demonstra que “os antepassados seriam ‘os troncos velhos’ e as gerações atuais ‘as pontas de rama’”. O autor acrescenta ainda que, quando as cadeias genealógicas forem perdidas na memória não haverá mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, de modo que “as novas aldeias têm de apelar aos ‘encantados’ para afastar-se da condição de ‘mistura’ em que foram colocados”. Só assim poderão reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu ‘tronco velho’), podendo vir a descobrir-se como ‘pontas de rama’³⁷⁷.

Entretanto, as ‘pontas de rama’ referidas pelo *outro* não se encontram, entre os Terena urbanos, em posição muito confortável para garantir intactas as cadeias genealógicas. Nos embates fronteiriços com a sociedade envolvente, o risco da ‘mistura’ é permanente e não poderia ser diferente, afinal, para além das cadeias genealógicas esses jovens Terena insinuam em seus depoimentos que a identidade étnica não se garante no primordialismo dos velhos troncos, ou seja, são ‘pontas de rama’ de uma nova florada, são Terena resultantes das relações intersticiais. Dito de outra forma, no espaço urbano, os Terena, ao se defrontarem com diferentes pautas culturais, não deixam de ser Terena, embora sejam diferentes dos seus ancestrais.

Conviria sublinhar, ainda, que, para dar conta dessa complexidade investigatória, a metodologia da história oral pareceu-nos mais adequada por se constituir em um viés analítico que propicia a apreensão mais minudente de uma cultura ágrafa, como a dos Terena. Entretanto, foi preciso fazer alguns ajustes no sentido de incorporar as especificidades étnicas em estudo, em parceria com os próprios indígenas, de modo a se compreender os códigos ênicos -as tradições orais, os símbolos, os mitos, os costumes, os ritos, a religião, a língua materna, a cultura material, entre outros

³⁷⁷ OLIVEIRA, 1999, p. 27.

aspectos distintivos- e simbólicos que permeiam a dinâmica de sua organização social, condição imprescindível para a obtenção de resultados fidedignos e, por isso, confiáveis.

Também merecem registro nestas considerações finais os procedimentos adotados na análise dos documentos históricos e na interpretação e tabulação dos dados obtidos por meio de entrevistas e depoimentos concedidos pelas famílias das comunidades Marçal de Souza e Água Bonita, e nas aldeias de origem, pelas famílias do Bananal e do Cachoeirinha. Dada a complexidade dos resultados, a sua exposição exigiu um tratamento discursivo em que pudessem ficar evidenciadas as intrincadas relações intersubjetivas e, ao mesmo tempo, os grandes movimentos sócio-culturais e políticos das aldeias e comunidades urbanas. A par disso, essa narrativa, de viés histórico da etnia Terena, mereceu um tratamento a um tempo qualitativo e quantitativo, projetando índices percentuais, cujos gráficos demonstraram, não só a situação conjuntural de ordem sócio-cultural e econômica das populações indígenas urbanas, como também as suas perspectivas tendenciais. Do diagnóstico das condições atuais desses indígenas no centro urbano, destacaram-se principalmente os seguintes indicadores: a faixa etária, o tempo de saída das aldeias de origem e a inserção da mão-de-obra indígena no mercado de trabalho urbano de Campo Grande. Da correlação desses indicadores, depreendeu-se, como exposto na análise comparativa dos dados, que ambas as comunidades urbanas contam com um grande número de jovens subempregados e integrantes de uma geração já nascida nas comunidades indígenas urbanas e, portanto, enfrentando o desafio da afirmação de sua identidade em um embate de correlações adversas com a sociedade envolvente; dito de outra forma, esses jovens Terena negociam a sua inserção sob o impacto de uma relação conflitiva, cujos parâmetros são estabelecidos por uma ordem mercadológica de ritmo acelerado e avassalador, privando esses indígenas do tempo

necessário para a acomodação e ressignificações de suas pautas culturais. Para os jovens Terena, portanto, as perspectivas de afirmação identitária são bastante arriscadas, uma vez que as compressões exercidas pela sociedade envolvente tendem a incorporar os diferentes pela via de seu desnudamento étnico-cultural.

Mas, retomando os pontos nucleares destas considerações finais, seria ainda de se perguntar pela pertinência das fontes teóricas que alimentaram o largo curso desta pesquisa. De um lado, era preciso dar conta da historicização do povo Terena, desde as origens do seu deslocamento para o território brasileiro, até o centro urbano. De outro lado, também era preciso dar conta teoricamente das questões afetas à etnicidade; afinal, este estudo centrou-se nas dinâmicas de organização social e de ressignificação cultural referentes à etnia Terena, bem como suas implicações interculturais, decorrentes das relações de fronteira com a sociedade envolvente.

Diante de todo exposto, não seria, então, descabido perguntar quais foram as estratégias dinâmicas de que se utilizaram os Terena para se inserirem no espaço urbano, adaptando, ressignificando e reelaborando suas pautas culturais, sem que isso interferisse na sua condição étnica.

Sem a pretensão de simplificar a resposta, apresentamos neste estudo, como estratégias de inserção: primeiro, a busca por formas variadas de trabalho em ocupações informais, seja na produção e comercialização de produtos, como forma de gerar renda, ou até mesmo nas outras múltiplas formas de inserção no contexto urbano; segundo, a educação institucionalizada -escolas e universidades-; terceiro, as organizações e associações indígenas de caráter jurídico, constituindo-se em mais um vetor político de inserção; como quarta estratégia, temos cada vez mais freqüentes as mais variadas formas de reivindicações, decorrentes do redimensionamento das ações políticas das

lideranças, em busca de novas estratégias de negociação em todos os segmentos da sociedade.

Retomando novamente a epígrafe inscrita na abertura deste capítulo, podemos constatar que os Terena nesta outra margem do rio, ou seja, no centro urbano de Campo Grande, constroem sua etnicidade, tensionados por duas margens distintas: a realidade que está por se fazer, projetada na utopia de um mundo melhor, em que as diferenças étnico-culturais tenham vez e voz, e a realidade por onde se fizeram, inscrita na memória mítica de seus ancestrais. Entre elas, a terceira margem de uma realidade presente e instável, em que o povo Terena se debate pela vida e pela liberdade de ser “ele mesmo”, incorporando novos elementos culturais absorvidos de outros grupos étnicos e organizando-se socialmente na interatividade com estes grupos sociais. Para demarcar suas fronteiras étnico-sociais, em meio a tantos riscos e imprecisões, os Terena, como se pretendeu demonstrar, procuram selecionar nesta negociação somente aquilo que consideram significativo para a sua afirmação étnica. Por exemplo, ao incorporaram o sistema de associações em suas pautas culturais, readaptaram-nas seguindo critérios próprios, ou seja, incorporam na composição da diretoria somente pessoas mais ligadas à família e, quando muito, pessoas que lhe sejam próximas. Logo, seria possível dizer que tais interações facultam a criação de novas identidades, ou identidades em movimento, posto que são resultantes da negociação de pautas culturais colocadas em jogo, e em crise, pois os Terena defrontam-se, atualmente, com um dos maiores desafios de sua história: o de conseguir dominar este novo “campo de caça”- o meio urbano- e “dominar” estes outros grupos étnicos: a sociedade não indígena.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, 89, p.151-190, 1992.

ANTROPOLOGIA I, TEXTOS II. Coletânea de textos para fins didáticos. S.n.: s.l., 1980.

ARRUDA, Gilmar. Cidades e sertões: entre a história e a memória. Assis-SP. Tese (Doutorado) – UNESP, Assis, 1997.

ARRUDA, Rinaldo S. V. Existem realmente índios no Brasil? São Paulo em *Perspectiva*, v. 8, n. 3, p.77-85, 1994.

AUGÉ, Marc. *Les Domaines de la Parenté*. São Paulo: École des Hautes Études, 1975.

AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de; MONTEIRO, John Manuel (org.). *América 500 –confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: Edusp, 1997.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BARTH, Frederik. *Los grupos étnicos e sus fronteras*. La organizacion social de las diferencias culturales. Traduccion de Sérgio Lugo Redón. México: Fondo de Cultura Econômica, 1976.

BARTH, Frederik. *O guru, o iniciador – e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BHABHA, Homi. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. Race, time, and the revision of modernity. *Oxford Literary Review* 13 (1-2): 193-219, 1991.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia - construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.

_____. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

COPJET, John. The unvermögenger other: hysteria and democracy in América. *New Formations* 14: 27-41, 1991.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Moraes Marieta de; AMADO, Janaina (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1996.

ELIADE, Micea. *Lo Sagrado u lo Profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1973.

FERREIRA, Moraes Marieta de; AMADO, Janaina (Org.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

Folha de S. Paulo. Edição de 13 de outubro de 2001. C6.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Cadernos de Etnohistória*, Rio de Janeiro: UERJ, n. 1, 1998.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HÉRITIER, Françoise. Parentesco. In. *Enciclopédia Enaudi*. Edição: Portuguesa. 1989. v. 20.

HILL, Jonathan (Org.). *Rethinking History and Myth, Urbana*. University of Illinois Press, 1988.

JACKSON, E. Jean. Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. In: American Ethnologist. *The Journal of the American Ethnological Society*. V. 22, number 1, p. 18, feb.1995.

LATHRAP, Donald. *The Upper Amazon*. Londres, Thames and Hudson, 1970, p. 68-78.

LE GOFF, J.; NORA, P. *História: Novos Problemas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1992.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Da guerra de conquista ao poder tutelar – elementos sobre a relação entre Estado Nacional e povos indígenas no Brasil Republicano. In: MACLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez/Instituto Paulo Freire, 2000.

MANGOLIM, Olívio. *Povos indígenas no Mato Grosso do Sul: viveremos por mais 500 anos?* Campo Grande-MS: Conselho Missionário Regional do Mato Grosso do Sul, 1993.

MONTEIRO, John Manuel. Confronte de Culturas. In: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de; MONTEIRO, John Manuel (Org.). *América 500 - confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: Edusp, 1997.

_____. Os Guarani e a História do Brasil Meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MOURA, Noemia dos Santos Pereira. *Uniedas: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)*. Dourados-MS. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – UFMS, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, 1998.

_____. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e às sociedades indígenas. *Revista do Migrante*, v. IX, n. 24, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A sociologia do Brasil indígena*. São Paulo: USP, 1972.

_____. Matrimônio e solidariedade tribal Terena: uma tentativa de análise estrutural. *Revista de Antropologia*, São Paulo, VII, p. 31-48, 1959.

- _____. O dualismo Terêna. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo v.16, 1965/1966.
- _____. *O processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1960.
- _____. Preliminares de uma Pesquisa Sobre a Assimilação dos Terêna. *Revista de Antropologia*, v. 5, n. 2, p.173-188, dez. 1957.
- _____. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso e Leitura*. Campinas: Cortez, 1988.
- _____. *Terra à Vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez, 1990.
- PAES, L. M. Vanderléia. *A dinâmica de organização social dos terena, da aldeia ao espaço urbano de Campo Grande-MS*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, São Leopoldo, 2000.
- PENTEADO, Yara. *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 1980.
- PORTELLI, Alessandro. Memória e Diálogo: Desafios da História Oral para a Ideologia do século XXI. In: FERREIRA, Moraes (Org). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1996.
- _____. O que faz a história oral diferente. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História da PUC-SP*, São Paulo, 1981.
- _____. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História da PUC-SP*, São Paulo, 35, 1981.
- POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.
- RAMIREZ, Henri. *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional – comparação e descrição*. Manaus: Edua, 2001.

ROSA, João Guimarães. *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

ROSALDO, Renato. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press, 1989.

ROSENTAL, Paul-André. Construir o “macro” pelo “micro”: Fredrik Barth e a “microstoria”. In: REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de Escalas – a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, 1998.

SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a Cultura não é um “Objeto” em Via de Extinção (parte I e II) *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Editorial, PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social; Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

SCHMIDT, Max. *Os Aruaques – uma contribuição ao estudo do problema da difusão cultural*. Brasil: Ministério da Agricultura, [s.d.]. (mimeo)

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, B. *Terras e territórios indígenas no Brasil*. Encontros com a civilização brasileira. 12. ed. Rio de Janeiro, 1979.

SILVA, Fernando Altenfelder. Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, v. III, 1949.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Ina Elias de, et al. *Geografia: conceitos e temas* (Org.). Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1995.

SUSNIK, B. *El Índio Colonial del Paraguay, El Chaquenho: Guaycurúes Y Chanes-Arawak III*. Asunción, Museo Etnografico “Andrés Barbero”, 1971.

_____. *Interpretación Etnocultural de la Complejidad Sudamericana Antiga*. Asunción, Museo Etnografico “Andrés Barbero”, 1994.

_____. *Los Aborígenes del Paraguay; Etnohistoria de los Chaqueños - 1650-1910*. Asuncion, Museo Etnografico “Andres Barbero”, 1981.

TURNER, Terence. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, 1993, p. 43-66.

URBAN, Greg. A história da cultura segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro de. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP; Cia. das Letras/SMC, 1992, p. 87-102.

VANSINA, Jan *La tradicion orale*. Editorial: Labor, 1996.

VEYNE, Paul. A história conceitual. In: LE GOFF, J.; NORA, Pierre. *História: novos problemas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1988.

WRIGHT, M. Robin. *Aos que vão nascer: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa*. Tese (Livre-Docência) – Departamento de Antropologia - IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 1996.

_____. Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologia dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do noroeste da Amazônia. *Anuário Antropológico*, 89, p.191-231, 1992.

Documentos:

ÁREA destinada à usina é terra indígena, dizem antropólogos. *Diário MS*, Dourados-MS, p. 6, 8 dez. 2005.

BRASIL. *Escritura pública de retificação e ratificação*. Cartório do 1º Ofício. Livro n. 256, 1º Translado, Folhas n. 271. Campo Grande, 1995.

COMISSÃO Permanente de Investigação e Fiscalização das Condições de Trabalho no Estado de Mato Grosso do Sul. Ata da reunião realizada em 4 mar. 2005. Campo Grande-MS.

ESTATUTO da Associação de moradores indígenas de Campo Grande-MS. Campo Grande, [s.d.].

ESTATUTO da Associação de Pais e Mestres da Escola Municipal de 1º grau “General Rondon”. Aldeia Bananal. Distrito de Taunay. Aquidauana-MS, 1996.

ESTATUTO da Associação Indígena Terena da Cachoeirinha. Miranda-MS, 1989.

Estatuto social das comunidades indígenas da reserva Kadiwéu. 1997.

FUNAI redefine limites das terras dos Terenas. *Diário da Serra*, Campo Grande-MS, 23 jun. 1984.

Fundação Nacional do Índio – FUNAI. *Associações indígenas Terena de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande-MS, [s.d.].

_____. *Cadastro dos Estudantes Indígenas do Ensino Superior*. Campo Grande-MS, 2005.

_____. *Memorial Descritivo de Delimitação*. Terra indígena Ipegue. Campo Grande-MS, 2001.

_____. *Memorial Descritivo de Delimitação*. Terra indígena Ipegue. Aldeias integrantes Água Branca, Bananal, Lagoinha, São José, Morrinho, Colônia Nova, Imbirussu e Ipegue. Campo Grande-MS, jul. 2005.

_____. *Memorial Descritivo de Demarcação*. Área indígena Taunay e Ipegue. Brasília, 1984.

_____. *Memorial Descritivo de Demarcação*. Aldeia indígena Taunay/Ipegue. Aldeias integrantes Bananal, Ipegue, Morrinho, Cachoeirinha, Água Branca e Imbirussu. 1989.

_____. Portaria do Presidente n. 674/87, Brasília-DF, 27 abr. 1987.

_____. Relatório de viagem. S.l.: s.n., s.d.

INDÍGENAS discutem obra de rádio. *Diário do Pantanal*, Campo Grande-MS, p. 15, 29 ago. 2002.

INDÍGENAS esperam ganhar até três vezes mais com a safra. *Folha de São Paulo*, 24 out. 2004. F 2.

LISIO é acusado de desviar cesta básica. *Folha do Povo*, Campo Grande-MS, p. 20, 17 ago. 2000.

Mato Grosso (Estado). Secretaria da Agricultura. Comissão Especial de Terras. Certidão 03/73. Campo Grande-MT, 1973.

Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. *Situação fundiária da terra indígena Cachoeirinha*. Campo Grande-MS, jun. 1998.

Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. *Ato de reserva de terras para os postos Taunay-Ipegue e Cachoeirinha*, 19 set. 1950.

Ministério Público do Trabalho. Procuradoria Regional do Trabalho da 24ª Região (MS). *Termo de Reunião*. Campo Grande-MS, 18 fev. 2005.

_____. Procuradoria Regional do Trabalho da 24ª Região (MS). *Ata da 1ª reunião da comissão para realização do III Seminário Indígena*. Campo Grande-MS, 1º jul. 2005.

_____. Procuradoria Regional do Trabalho da 24ª Região (MS). *Termo de Reunião*. Campo Grande-MS, 8 dez. 2004.

_____. Procuradoria Regional do Trabalho da 24ª Região (MS). *Termo de Reunião*. Campo Grande-MS, 18 mar. 2005.

_____. Procuradoria Regional do Trabalho da 24ª Região (MS). *Termo de Reunião*. Campo Grande-MS, 18 out. 2004.

_____. *Termo de compromisso de ajustamento de conduta n. 008/2002*. Campo Grande, 2002.

REMARCADAS terras dos Terenas. *Diário da Serra*, Campo Grande-MS, p. 3, 23 ago. 1984

RONDON, Cândido Mariano da Silva. Índios do Brasil do Centro, Noroeste e Sul de Mato Grosso. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios; Ministério da Agricultura, 1946. vol. I.

_____.; Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso. *Relatório dos trabalhos realizados de 1900-1906*. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

TRÊS mortos e cinco feridos na Cachoeirinha. *Jornal da Cidade*, Campo Grande-MS, ano XXIV, p. 3, 27 jan. a 2 fev. 2002.

GOVERNO Popular de Mato Grosso do Sul. Secretaria de Estado de Assistência Social, Cidadania e Trabalho. *Pacto comunitário dos direitos sociais nas relações de trabalho indígena*. Campo Grande-MS, 26 mar. 2002.

ATA da reunião na Aldeia Lagoinha. Miranda-MS, ago. 1984.

Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Portaria n. 1688, de 16 ago. 1984.