

**OS TERENA DE BURITI:
formas organizacionais, territorialização e
representação da identidade étnica**

Levi Marques Pereira

**OS TERENA DE BURITI:
formas organizacionais, territorialização e
representação da identidade étnica**

Editora UFGD
DOURADOS-MS, 2009

Universidade Federal da Grande Dourados

Reitor: Damião Duque de Farias

Vice-Reitor: Wedson Desidério Fernandes

COED

Coordenador Editorial da UFGD: Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de Apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Conselho Editorial da UFGD

Adáuto de Oliveira Souza

Lisandra Pereira Lamoso

Reinaldo dos Santos

Rita de Cássia Pacheco Limberti

Wedson Desidério Fernandes

Fábio Edir dos Santos Costa

Capa

Editora da UFGD

Créditos da Imagem: Álvaro Banducci Júnior

Criação e Design: Alex Sandro Junior de Oliveira

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD

980.41

T436t

Pereira, Levi Marques

Os Terena de Buriti : as formas organizacionais,
territorialização da identidade étnica. / Levi Marques
Pereira. – Dourados, MS : Editora da UFGD, 2009.

170p.

ISBN 978-85-61228-31-6

1. Índios da América do Sul – Brasil, Mato Grosso do
Sul. 2. Índios Terena. 3. Cultura indígena. I. Título.

Direitos reservados à
Editora da Universidade Federal da Grande Dourados
Rua João Rosa Goes, 1761
Vila Progresso – Caixa Postal 322
CEP – 79825-070 Dourados-MS
Fone: (67) 3411-3622
edufgd@ufgd.edu.br
www.ufgd.edu.br

PREFÁCIO

Jorge Eremites de Oliveira

No início de 1993 conheci Levi Marques Pereira, Silvia Helena Andrade de Brito e Paulo Roberto Rigotti em Campo Grande, no campus central da UFMS. Na época residia em Porto Alegre, onde fazia o curso de mestrado em arqueologia na PUCRS, e estava de volta àquela instituição multicampi onde em 1991 havia concluído o curso de graduação em história na unidade de Corumbá. O motivo do encontro era a realização das provas de um concurso público para a carreira de magistério superior em antropologia/sociologia, cuja vaga destinava-se ao mesmo campus de Corumbá. Silvia conquistou o primeiro lugar e em seguida passou a fazer parte do quadro de docentes da UFMS. Levi ficou na segunda colocação e dois anos depois, em 1995, foi chamado a trabalhar no campus de Três Lagoas. Fui o terceiro colocado e no mesmo ano de 1995 deveria ter sido chamado a assumir uma vaga no Departamento de Ciências Humanas do antigo campus de Dourados, conhecido como CEUD, atual UFGD, mas por razões diversas isso não aconteceu e o concurso perdeu sua validade. Rigotti prosseguiu no caminho das artes plásticas e do ensino superior privado, onde seus trabalhos têm obtido grande reconhecimento.

Em 1996, um ano após ter defendido minha dissertação de mestrado¹, a UFMS abriu inscrições para um outro concurso público, desta vez em história antiga/historiografia brasileira, áreas bastante distintas entre si, cuja vaga destinava-se ao Departamento de Ciências Humanas do CEUD. Aquela foi a oportunidade que esperava para atingir um objetivo que passei a perseguir desde 1990, quando era estudante de graduação e dirigente do movimento estudantil: iniciar a carreira de docente e pesquisador na UFMS em Dourados.

Como professor de uma universidade federal sediada em meu estado natal, tinha planos de prosseguir com as pesquisas sobre arqueologia e etnohistória dos povos indígenas no Pantanal, como fazia desde 1989, em especial sobre etnoarqueologia Guató. No entanto, como as demandas e

¹ EREMITES DE OLIVEIRA, J. 1995. *Os argonautas Guató: aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do Pantanal Matogrossense*. Dissertação de Mestrado em Arqueologia. Porto Alegre, PUCRS.

os desafios eram diversos e cada vez maiores no que se refere à questão indígena no estado, comecei a aprofundar meus estudos sobre etnologia. Foi então que no limiar da década de 2000 recebi uma intimação da Justiça Federal em Dourados. Não se tratava de nenhum processo a que deveria responder como réu, tampouco algum outro que movia como autor. Era uma ordem para atuar como perito, na área de antropologia, em um processo judicial que envolvia a reivindicação de direitos territoriais por parte de uma comunidade Kaiowá, cujas terras tinham sido tituladas a favor de terceiros no município de Laguna Caarapã. Tratava-se da Terra Indígena Urukuty, também conhecida como “Km 20”. Respondi ao Juízo que a pessoa mais indicada para aquela tarefa era o etnólogo Levi Marques Pereira, quem na época havia concluído uma brilhante dissertação de mestrado em antropologia sobre o sistema de parentesco e a organização social dos Kaiowá². Expliquei ainda que minhas maiores especialidades eram em arqueologia e etnohistória, e que nesta condição poderia realizar a perícia em parceria com ele. Foi a partir daí que nossos nomes ficaram registrados na Justiça Federal como peritos, embora naquele momento apenas um de nós pôde trabalhar na produção do laudo pericial.

Anos mais tarde, em 2003, quando Levi estava a redigir sua tese de doutorado em antropologia³, defendida com sucesso em 2004, e eu recém tinha concluído meu doutorado em arqueologia⁴, tivemos a oportunidade de formalizar uma profícua parceria profissional. Um juiz federal em Campo Grande, da 3ª Vara da 1ª Subseção Judiciária de Mato Grosso do Sul, à frente dos Autos nº. 2001.60.00.003866-3, intimou-nos a fazer uma perícia de natureza antropológica, arqueológica e história sobre uma área em litígio reivindicada pelos Terena ampliação de limites da Terra Indígena Buriti, de 2.090 para 17.200 hectares, localizada nos municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti.

Aquela foi a comunidade em que o então jovem antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira esteve em julho de 1955, quando pela primeira vez pisou em uma aldeia indígena no Brasil com o objetivo de estudar o processo de assimilação dos Terena ao mundo dos “brancos”⁵, tema este que foi bastante

2 PEREIRA, L. M. 1999. *Parentesco e organização social kaiowá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Campinas, UNICAMP.

3 PEREIRA, L. M. 2004. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo, USP.

4 EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2002. *Da pré-história à história indígena: (re) pensando a Arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal*. Tese de Doutorado em Arqueologia. Porto Alegre, PUCRS.

5 Ver: (1) CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1968. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro, Zahar. (2) CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1976. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2ª ed. revista. Rio de Janeiro, Livraria

comum nos estudos etnológicos da época. Além disso, aquela era e ainda é uma das poucas comunidades Terena situadas na Serra de Maracaju, território de ocupação tradicional onde desde, pelo menos, a década de 1850 havia famílias assentadas às margens de córregos pertencentes à microbacia do Buriti, córrego que dá nome à região. Aquela também foi a área que serviu de refúgio seguro para outras famílias indígenas que tiveram de deixar suas aldeias na região do Pantanal e adjacências, durante a guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870). Isto aconteceu porque grande parte do território Terena que existia no antigo sul de Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul, foi ocupado pelas tropas paraguaias e a resistência armada dos Terena e Kadiwéu não foi suficiente para expulsar os invasores nos primeiros momentos do conflito bélico⁶.

Até o início da perícia não conhecíamos Buriti, tampouco tínhamos feito qualquer estudo sobre os Terena de outras comunidades. Entretanto, o que poderia ser uma situação desfavorável, foi-nos um ponto positivo para o sucesso dos trabalhos periciais, visto que desde o início mantivemos certo grau de estranhamento para com aquela comunidade. Isto foi importante para o sucesso da observação, do registro e da análise de dados etnográficos relativos a assuntos até então pouco conhecidos, como a organização social e o sistema de assentamento deles naquela região.

Os trabalhos de campo foram iniciados no dia 25 de setembro de 2006, em um ambiente marcado por tensões políticas e conflitos de interesses entre as partes envolvidas no litígio. Passados 86 dias, em um prazo bastante exíguo, o relatório final foi entregue à Justiça. No total foram 334 páginas, desde a capa até a última referência bibliográfica, e mais 10 documentos anexos⁷. Todos os esforços foram direcionados à pesquisa etnográfica, arqueológica e etnohistórica para responder com segurança e embasamento científico um total de 90 quesitos apresentados pela Justiça Federal e pelas partes (Ministério Público Federal, FUNAI e Autores).

Esta perícia se constituiu em um trabalho de fôlego e – literalmente – de peso. Foram cerca de duas semanas intensivas em campo, com algumas

Francisco Alves. (3) CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 2002. *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília, Editora UnB.

6 Este assunto foi objeto de um artigo que publicamos recentemente: EREMITES DE OLIVEIRA, J. & PEREIRA, L. 2007. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação de limites da Terra Indígena Buriti. *História em reflexão: revista eletrônica de História*, Dourados, 1(2):1-20. [Disponível em www.historiaemreflexão.ufgd.edu.br].

7 EREMITES DE OLIVEIRA, J. & PEREIRA, L. M. 2003. *Perícia antropológica, arqueológica e histórica da área reivindicada pelos Terena para a ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti, municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti, Mato Grosso do Sul, Brasil*. Autos nº 2001.60.00.003866-3, 3ª Vara da 1ª Subseção Judiciária de Campo Grande.

interrupções, e o restante do tempo distribuído entre a pesquisa documental e bibliográfica, os trabalhos de laboratório e a redação do texto final. Escrevemos quase tudo a quatro mãos. Nosso “QG” foi em minha casa. Dispúnhamos de dois microcomputadores e permanecemos a finco umas 10 horas por dia, por cerca de um mês, com pequenas folgas. Um respondia aos quesitos apresentados por uma das partes, outro depois fazia a revisão das respostas elaboradas e acrescentava suas idéias a elas. Depois tudo era revisado novamente. Cada qual contribuiu de maneira mais significativa dentro de suas especialidades: um em etnologia, outro em arqueologia e etnoistória. O texto fluiu de tal maneira que apenas o relatório em si, isto é, na íntegra, daria uma interessante publicação. Todavia, como ficaram muitos dados de fora e posteriormente prosseguimos com novas pesquisas sobre limites territoriais entre os Kaiowá e Terena, outras informações foram acrescentadas àquelas registradas durante os trabalhos periciais. Posteriormente, por caminhos mais tranquilos Levi mergulhou ainda mais no universo Terena e pôde concluir este seu primeiro livro.

Enfim, esta é a brevíssima história de como eu e Levi nos conhecemos, iniciamos nossas carreiras universitárias, nos tornamos peritos da Justiça, firmamos uma profícua parceria de trabalho e atuamos como peritos em Buriti. Atualmente estamos em outras frentes, porém nas mesmas trincheiras do ensino e da pesquisa acadêmica, em trabalho conjunto no curso de ciências sociais e no mestrado em história da UFGD. Recentemente chegamos a produzir outra perícia judicial de igual complexidade, desta vez sobre uma área reivindicada por uma comunidade Kaiowá no município de Antônio João, na fronteira do Brasil com o Paraguai, chamada Nãnde Ru Marangatu⁸.

Julguei necessário fazer uma digressão histórica dessa natureza, algo que lembra uma espécie de ego-história ou memorial do tipo que se apresenta em concursos para docentes nas universidades públicas, para então começar a falar sobre o livro *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*.

Trata-se de uma obra que, sem dúvida alguma, contém novos e relevantes aportes para a etnologia e a etnoistória dos Terena, os quais foram produzidos a partir de um estudo de caso, o da comunidade de Buriti. Trabalhos futuros poderão valer-se desta publicação para realizar estudos comparativos entre as várias comunidades Terena existentes em Mato

8 PEREIRA, L. M. & EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2007. *Perícia antropológica e histórica da área identificada pela FUNAI como sendo a Terra Indígena Nãnde Ru Marangatu*. Autos nº 2001.60.02.001924-8, 1ª Vara da 5ª Subseção Judiciária de Ponta Porã.

Grosso do Sul e em outros estados brasileiros. Somente assim será possível elaborar e propor modelos interpretativos mais amplos, teoricamente consistentes e etnograficamente seguros a respeito desse povo indígena, pois, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, ainda hoje pouco se sabe a seu respeito. Este *pouco* se refere, dentre outras coisas, à existência de um número reduzido de pesquisas etnográficas despreocupadas com a temática da aculturação, paradigma há muito revogado na antropologia mundial.

Faz-se necessário ainda salientar que neste livro o autor apresenta uma refinada análise antropológica e histórica sobre a organização social, o processo de territorialização e a identidade étnica dos Terena da comunidade de Buriti. Ali há a concatenação hermenêutica de dados etnográficos e históricos (textuais e orais), obtidos por meio da observação participante, do método genealógico e da história de vida, dentre outros procedimentos científicos aplicados de maneira concatenada.

No que se refere à morfologia social e às formas de territorialização entre os Terena de Buriti, por exemplo, chama à atenção a versatilidade do etnólogo em fazer etnografia em um contexto tão adverso como o de uma perícia judicial. Digo isto porque em trabalhos desta natureza há muitos conflitos de interesse entre as partes envolvidas. Ocorre que geralmente o trabalho do perito é visto com restrições e muitas preocupações, sobremaneira por parte daqueles que não têm interesse em que certas questões sejam conhecidas pelo *expert* do Juízo e posteriormente esclarecidas ao magistrado. Não obstante a esta dificuldade, o presente estudo comprova que é possível, sim, fazer pesquisa etnográfica de qualidade durante a realização de trabalhos de campo em contextos adversos.

Mas como é possível fazer uma pesquisa desse nível durante uma perícia judicial? Esta talvez seja a pergunta mais intrigante que alguém pode estar a se fazer neste momento. Entendemos que um estudo de natureza pericial pode ser uma boa oportunidade para a pesquisa etnográfica, visto que em situações assim geralmente o antropólogo pode contar com a mobilização de toda uma comunidade. É esta mesma comunidade que se mantém empenhada em facilitar o acesso do pesquisador a todas as informações que possam contribuir para o sucesso da perícia. Se isto acontecer, caberá ao etnólogo saber aproveitá-la, quer dizer, ter a sensibilidade e a capacidade de eleger os métodos mais apropriados para apreender o sentido dessa mobilização, além de captar o modo como ela está orientada por princípios ligados à organização social e à cosmologia

da comunidade em questão. E quando isso pode ser feito em dupla, em uma parceria entre iguais, melhor ainda.

Por fim, longe de querer antecipar as discussões que o autor apresenta neste livro, registro aqui que o leitor e a leitora, qualquer que seja sua formação, têm em suas mãos o resultado de um estudo realizado com dedicação, no qual constam dados etnográficos registrados com grande habilidade na observação direta e apurada análise etnológica.

Boa leitura!

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
------------------	----

CAPÍTULO 1	
OS TERENA DE BURITI: BREVE CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA E ETNOGRÁFICA	23

CAPÍTULO 2	
TEMPO E ESPAÇO SOCIAL: <i>TRONCOS</i>, FUNDAÇÕES, ALDEIAS E RESERVA.....	45

CAPÍTULO 3	
NOÇÕES DE ETIQUETA E CIVILIDADE: UMA APROXIMAÇÃO AO <i>ETHOS</i> TERENA	83

CAPÍTULO 4	
OS TERENA E A RELAÇÃO COM A EXTERIORIDADE.	115

CAPÍTULO 5	
IDENTIDADE E TRADIÇÃO.....	123

CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
-----------------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA	163
---------------------------	------------

INTRODUÇÃO

A idéia de escrever o presente livro surgiu quase dois anos após a realização da perícia judicial na terra indígena Buriti, desenvolvida em parceria com o arqueólogo, historiador e antropólogo, professor doutor Jorge Eremites de Oliveira (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003). O material levantado durante a pesquisa de campo para a confecção do relatório pericial, encomendado pela Justiça Federal em Campo Grande, reuniu uma quantidade fantástica de dados que merecia maior esforço de elaboração. Esse material etnográfico é aqui abordado a partir de procedimentos acadêmicos que não eram compatíveis com os prazos e os objetivos dos trabalhos periciais. Também incluo aqui algum material sobre os Terena de Dourados, com os quais mantenho interação desde 1982.

Acredito que o presente livro pode contribuir para ampliar o conhecimento acerca da formação social terena, de suas demandas e estratégias políticas para a viabilização de suas figurações sociais nas condições históricas atuais. Do ponto de vista acadêmico, amplia a reflexão sobre diversos aspectos das descrições acerca das formas de expressão cultural terena, disponíveis na bibliografia etnográfica sobre essa população. O atual estágio de desenvolvimento da antropologia no Brasil permite identificar que muitos aspectos descritos nas figurações terena foram formulados de maneira insuficiente na literatura histórica e antropológica. Isso porque essa literatura sofreu a influência de determinações políticas e do enfoque das teorias da aculturação que gozaram de hegemonia no cenário acadêmico brasileiro durante várias décadas (FERREIRA, 2002). No que diz respeito à produção histórica, etno-histórica e arqueológica, o professor EREMITES DE OLIVEIRA já dedicou atenção a alguns desses temas em artigos publicados individualmente (EREMITES DE OLIVEIRA, 2004, 2005) e em trabalhos que escrevemos conjuntamente (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2005, 2006 e 2007); no presente livro a atenção está centrada no desenvolvimento do enfoque antropológico de temas relativos à organização social e aos processos de etnicidade.

O conhecimento é sempre uma construção coletiva; além do professor EREMITES DE OLIVEIRA⁹, a contribuição de muitas pessoas

⁹ A parceria com o professor Jorge transcende a realização da perícia na terra indígena de Buriti. Atualmente desenvolvemos vários projetos de pesquisa vinculados à UFCD, contando com apoio da

foi determinante na confecção deste trabalho. Ele não teria se realizado sem o apoio das lideranças e caciques terena das aldeias da terra indígena Buriti. Meu agradecimento muito especial aos professores terena Jânio Reginaldo, da aldeia Água Azul, da terra indígena Buriti e ao professor Édio Felipe Valério, da reserva indígena de Dourados, pela importante ajuda na ortografia de palavras terena e na discussão de muitas passagens deste livro. Entre os anos de 2005 e 2006, o apoio da FUNDECT forneceu estímulo para prosseguir a pesquisa de campo, necessária para complementar algumas lacunas nos dados já disponíveis. Mas o conhecimento é também sempre parcial e circunstanciado às condições de sua produção, de maneira que fica aberta uma série de questões que poderão futuramente ser objeto para outros estudos. Atualmente, é grande o número de estudantes universitários terena, alguns inclusive já concluíram pós-graduação *stricto sensu*, e para esses prováveis leitores vale lembrar que a visão aqui apresentada é uma visão externa ao grupo, à qual eles com certeza têm muito a acrescentar e até divergir.

Os dados coletados durante a perícia, incorporados parcialmente no presente livro, se basearam na aplicação de procedimentos metodológicos variados que permitiram o cruzamento e a checagem das informações. Assim, naquele momento, trabalhamos conjuntamente com: (1) o método genealógico, que proporcionou o registro das relações de parentesco de diversos indivíduos. Tal procedimento foi fundamental para identificar a lógica de composição dos grupos políticos, auxiliando na identificação das pessoas mais antigas ou mais qualificadas como narradoras. O método revelou importantes depositários da memória social do grupo, que prestaram informações aprofundadas sobre a história das famílias e a dinâmica temporal de suas ocupações ou formas de territorialidade; (2) os métodos da história oral e da história de vida, aplicados na composição da escrita da história local das unidades básicas da estrutura social, aqui denominadas de *tronco* familiar e aldeia; (3) a pesquisa arqueológica e etnoarqueológica para verificar vestígios de cultura material nos locais apontados como antigos sítios de ocupação, desenvolvida pelo professor EREMITES DE OLIVEIRA, cujos dados foram interpretados, também, por meio de analogia com dados de natureza etnográfica, a partir de uma abordagem interdisciplinar entre etnologia e arqueologia; (4) a descrição dos modelos de assentamento característicos das populações terena; (5) pesquisa bibliográfica e documental.

Cabe observar que o presente livro pretende expor e analisar o material a partir de um enfoque predominantemente antropológico. Sou muito grato ao professor EREMITES DE OLIVEIRA por ter pacientemente lido a versão preliminar deste livro e feito várias correções, além de importantes sugestões para o desenvolvimento de vários temas. Quanto à organização interna, os dois primeiros capítulos discorrem a respeito da morfologia social e as formas de territorialidade terena, enfocando os processos de desterritorialização vividos a partir do final da última década do século XIX e as estratégias de controle do território desenvolvidas ao longo de mais de um século.

O primeiro capítulo traça uma breve caracterização introdutória acerca da produção histórica e etnografia sobre os Terena. O objetivo é situar o leitor não familiarizado com essa produção. O segundo capítulo enfoca mais diretamente a morfologia social terena etnografada em Buriti, expondo dados sobre esse campo da vida social e, em certa medida, propondo uma revisão da maneira como esse tema tem sido apresentado na bibliografia histórica e etnográfica disponível até o momento. A última parte do segundo capítulo trata das novas formas organizacionais surgidas a partir da conformação dos Terena à situação de reserva; sua intenção é demonstrar que a reserva não apenas cerceia o acesso aos espaços e recursos que se situam fora de seus limites, como resultado da imposição do confinamento geográfico, mas também se constitui como espaço de criação de novas práticas organizacionais, ou seja, a reserva tem também um caráter propositivo, instaurando novas práticas sociais e a necessidade de domínio dos conhecimentos a elas associados. Os dados reunidos nesse segundo capítulo permitem notar ainda que, a partir da imposição da situação de reserva, os Terena desenvolveram uma série de estratégias para seguirem de alguma maneira controlando territórios de ocupação tradicional, além de se apropriarem de conhecimentos e técnicas que lhes permitissem ampliar suas relações com os novos ocupantes da região.

Embora o trabalho aqui apresentado esteja baseado na pesquisa realizada em Buriti, tudo indica que muitas de suas conclusões podem ser estendidas à situação de outras aldeias terena. Também é possível que outros pesquisadores possam testar a extensão e validade dessas conclusões a outros contextos etnográficos.

Os dois primeiros capítulos estão mais centrados na descrição de vários aspectos da organização social terena atual e no registro das formas organizacionais que orientaram a vida social em Buriti no último século.

Assim, são descritos e analisados aspectos dos processos de territorialidade típica dessa formação social e o impacto dos processos de desterritorialização e reterritorialização pelos quais passaram as populações terena no último século. A preocupação é descrever e analisar as transformações nas formas organizativas que acompanham as mudanças na relação com o espaço e as condições de produção da existência social e que se referem ao ambiente físico e social.

Os capítulos 3, 4 e 5, refletem sobre questões com as quais fui confrontado na interação em campo com os Terena, durante a realização da perícia. Essas questões dizem respeito basicamente ao caráter central ocupado pelos estilos de conduta na articulação dos papéis sociais, e me levaram a dedicar especial atenção à descrição do sentido atribuído por meus interlocutores a determinados aspectos de sua etiqueta. Destaca-se o papel desempenhado pelo sistema de atitudes nos processos de produção da distintividade étnica, nas relações interétnicas, e na diferenciação social nas relações internas ao próprio grupo. A discussão se encerra no capítulo 5 com a análise da maneira como a tradição é definida nas atuais figurações sociais de Buriti e do papel que ela é chamada a desempenhar nos processos de produção da distintividade étnica.

Os dados resultantes do trabalho de campo em Buriti indicavam o papel central do sistema de atitudes, mas eu carecia de uma inspiração ou referencial teórico que permitisse situar, em termos analíticos, sua importância nos processos de produção e reprodução social. Foi a leitura da descrição de Nobert Elias sobre a “sociedade de corte” que forneceu a referência metodológica e a inspiração analítica fundamental, pois permitiu perceber que os Terena, ao explicitarem elementos fundamentais de sua etiqueta, veiculavam a mensagem de que aí residia um campo de fenômenos de importância fundamental para a percepção e a comunicação de sua auto-representação enquanto formação social distinta. Desta forma, o livro procura demonstrar, a partir dos dados etnográficos, como o exercício da civilidade terena e a própria elaboração da identidade étnica, estão articulados a partir de uma noção muito própria da etiqueta comportamental. Resulta daí que os estilos comportamentais não são meros adereços da vida social, constituem na verdade um campo de fenômenos extremamente elaborado, ao qual devotam as distinções mais sutis. Tais características chamam a atenção pelo grau de refinamento e gradações de nuances, que não recebem a mesma elaboração em várias formações sociais indígenas com as quais já trabalhei anteriormente, ou sobre as quais

se dispõe de etnografias consistentes.

Muitas exigências se impõem ao trabalho etnográfico no atual estágio de desenvolvimento dos estudos antropológicos. O bom senso recomenda admitir que é impossível dar conta a contento de todas elas, embora alguns desafios não possam deixar de ser enfrentados. Os antropólogos hoje se esforçam em superar “perspectivas dualistas”, que opõem a “sociedade indígena” à “sociedade nacional” (FERREIRA, 2002: 70), perspectiva essa dominante nos estudos de aculturação, que foram a fonte de inspiração para o desenvolvimento da maior parte da etnografia terena. Para a superação da perspectiva dualista, ainda segundo Ferreira, é necessário considerar os “acontecimentos e processos históricos localizados”. O leitor notará meu esforço na direção acima apontada em diversas passagens do presente livro.

Uma consequência direta dos trabalhos orientados por estas novas preocupações tem sido a relativização da extensão e do papel de conceitos como os de cultura e sociedade. Ainda segundo Ferreira (2002: 71), ao mesmo tempo busca-se “reabilitar outros níveis de interpretação”, entre os quais cita o da “ação individual”. Dessa forma, os antropólogos procuram “levar em conta a hipótese de que as sociedades indígenas não são nem totalidades indiferenciadas internamente nem objetos imóveis no tempo” (*idem*: 71). Na tentativa de dar conta de questões desse tipo, utilizo ao longo do livro os conceitos de ‘figuração social’ e ‘formação social’, desenvolvidos pelo sociólogo Nobeit Elias, em substituição ao termo ‘sociedade’, de origem durkheimiana. Espero que o leitor se convença de que adequações desse tipo foram suficientes para tornar o presente estudo mais apto a dar conta de uma série de características da formação social terena que de outra maneira ficariam fora da etnografia.

1 - OS TERENA DE BURITI: BREVE CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA E ETNOGRÁFICA

Os linguistas classificam a língua terena como pertencente ao tronco lingüístico Aruák, o qual também aparece grafado como Arawak na literatura etnológica. Em vários estados da região norte do Brasil existem grupos étnicos também falantes de línguas pertencentes a esse mesmo tronco lingüístico, sendo possível aos estudiosos traçar o parentesco histórico entre essas línguas. Assim:

“Todos estes grupos indígenas que falam a língua Aruak têm diferenças entre si, mas possuem uma mesma língua de origem. Além desta proximidade que indica uma origem comum, estes grupos têm semelhanças na forma de sua organização social. Todos esses grupos possuem ou possuíam formas de organização internas características, sendo tradicionalmente agricultores e conhecedores das técnicas de tecelagem e cerâmica” (BITTENCOURT & LADEIRA, 2000: 18)

Como veremos mais adiante, pouco tem sido feito até o momento para situar as continuidades entre as etnias falantes de línguas Aruak. Tal procedimento seria importante para evitar o equívoco de tratar cada uma dessas etnias como isoladas, sem relações históricas e culturais com seus parentes lingüísticos. Esta lacuna fica evidente na bibliografia histórica que trata dos Terena, os apresentando como pertencentes a uma etnia que migrou do Chaco paraguaio para o território brasileiro. Assim, no período colonial, as populações reconhecidas como ancestrais dos atuais Terena foram retratadas em diversas fontes textuais produzidas por viajantes, cronistas, missionários, militares e administradores, que adentraram nas terras que hoje constituem o pantanal sul-mato-grossense, onde fica o território de ocupação tradicional dessa etnia. Na perícia judicial discorreremos longamente sobre essas fontes, informando ao juiz que:

“*Guaná-Txané*, também citado como Guaná, Chané ou Chané-Guaná, é uma categoria genérica, utilizada por cronistas e viajantes antigos, para designar vários grupos étnicos que habitavam a região do Chaco e do Pantanal, pertencentes ao tronco lingüístico Aruák, hoje englobados pela designação de **Terena**. Guaná é um termo Tupi, não sendo, portanto, uma

autodenominação. Os antigos Guaná falavam, até o período anterior à guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870), diversos dialetos Aruák. Estavam divididos nos subgrupos Terena (Etelenoé), Echoaladi, Quiniquinau (Equiniquinau) e Laiana (Layana). Em Buriti até hoje os Terena identificam pessoas que seriam descendentes desses subgrupos, mas estas identidades particulares se diluíram na formação de uma identidade terena comum, em contraste com a identidade dos *purutuya*, que é como eles definem os brasileiros” (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003: 242).

A partir da terceira década do século XX, a população das aldeias terena foi estudada por diversos antropólogos, com destaque para os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira (1968, 1976a e b, e 2002), um dos antropólogos de maior expressão no cenário acadêmico brasileiro e que iniciou sua trajetória de pesquisador junto a esse grupo étnico.

Atualmente os Terena constituem o segundo contingente populacional indígena em Mato Grosso do Sul, vivendo em aldeias demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio -SPI nas primeiras três décadas do século XX, situadas em vários municípios da bacia do alto pantanal. Significativo número de famílias pertencentes a esse grupo étnico também vive em cidades sedes de municípios em Mato Grosso do Sul, com destaque para Campo Grande, onde nas últimas décadas surgiram duas aldeias indígenas urbanas (Marçal de Souza e Água Bonita), nas quais a população é majoritariamente terena. Além da população concentrada nessas duas aldeias, em Campo Grande é expressivo o número de Terena vivendo isoladamente, em famílias ou mesmo em grupos de famílias nos bairros da periferia.

Os ancestrais da atual população terena se radicaram no território do atual estado de Mato Grosso do Sul desde pelo menos a segunda metade do século XVIII, conforme registram inúmeras fontes históricas. Nas terras que compreendem hoje o município de Corumbá, foi fundado o Forte de Coimbra em 1775 e, em 1778, o povoado de Albuquerque. Nos registros de fundação desses empreendimentos coloniais, aparecem inúmeras menções às aldeias guaná (Terena, Kinikinau e Laiana) já radicadas no território. O mesmo fenômeno se constata quando da fundação do antigo Presídio de Miranda, em 1797. Desde os primeiros registros destaca-se a amabilidade dos Terena e sua disposição em contrair relações amistosas com os portugueses. No relatório pericial registramos que:

“Naquela época, esses indígenas já mantinham relações de amizade, reciprocidade e aliança com os militares a serviço do Rei de Portugal, conforme comprovado em vários estudos, dentre os quais a conhecida *História do Forte de Coimbra*, escrita pelo general Raul Silveira de Mello (1958), grande especialista em história militar que levantou e analisou muitos documentos da época” (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003: 294).

Tudo indica que os Terena já estavam radicados há muito tempo no local, pois já se encontravam plenamente ambientados na região e era grande o número de suas aldeias. Os historiadores costumam mencionar a primeira metade do século XVIII como sendo o período em que os grupos que viriam a formar a atual população Terena cruzaram o rio Paraguai em direção aos locais onde hoje se encontram. O mais provável é que essa migração tenha se dado em levadas sucessivas, sendo difícil precisar a data da chegada da primeira leva, pois, como ressaltam Bittencourt e Ladeira (2000: 26), este “período foi longo” e “os Terena ocuparam um território vasto”.

Em 1948 Oberg publicou um artigo na *American Anthropologist* denominado *Terena Social Organization in Law* em que afirma ser possível identificar “ao menos quatro estágios distintos de reajustamento: (1) o desenvolvimento de uma organização militar e classista no Chaco; (2) migração para o Brasil e abandono da organização militar; (3) período de destribalização; e (4) reintegração tribal numa reserva oficial brasileira”¹⁰. (OBERG, 1985: 09). A reconstituição histórica proposta por Oberg e o relato que faz do que teria sido a organização social dos antigos Terena, serão posteriormente adotados pela maior parte dos estudiosos, embora seu relato se baseie em narrativas das pessoas mais velhas, pois Oberg não chegou a observar e descrever a organização social em operação, dado ao fato dos Terena já terem, naquele momento, supostamente abandonado uma série de práticas culturais identificadas pela autora como fazendo parte do passado histórico da etnia. Como a autora não utiliza procedimentos etnográficos descritivos, fica difícil saber em que medida o modelo por ela descrito corresponde a um sistema ideal ou se de fato se traduziria no passado em práticas sociais.

Oberg propõe ainda que enquanto os Terena viviam no Chaco eles estariam divididos em metades endogâmicas e cerimoniais, uma “chamada os ‘sukirikiono’ ou ‘gente mansa’ e a outra os ‘shumono’ou

10 Para esse trabalho de Oberg utilizo a tradução da profa. Sílvia Carvalho, que aparece na revista Terra Indígena, citada na bibliografia final.

‘gente brava’”(OBERG 1985:09). Infelizmente Oberg não faz a distinção se essa seria a organização de um dos subgrupos guaná ou se corresponderia a um modelo geral. O certo é que em nosso levantamento de campo não identificamos vestígios desse sistema de metades. Ainda segundo Oberg, os ‘sukirikiono’ teriam maior prestígio social que os ‘shumono’, e isto era expresso em formas comportamentais, pois durante algumas cerimônias “os ‘shumono’ ou ‘gente brava’ começavam a pregar peças aos ‘sukirikiono’ (ou ‘gente mansa’) que se comportavam com dignidade, aturando todas as brincadeiras e insultos que os ‘shumono’ lhes lançavam” (OBERG 1985: 10). Não ficar zangado era uma forma de se “mostrar superior” (OBERG 1985: 11). Aqui encontramos algo que ressoa na organização social atual, que dá especial destaque aos estilos comportamentais como signo de distinção social, conforme analisaremos em outras partes do presente livro.

Oberg afirma ainda que: “Além da divisão dual, tinham os Terena uma separação em 4 classes sociais: (1) chefes (unati); (2) guerreiros (shuna’asheti); (3) pessoas comuns (wahere-shave) e (4) escravos (kauti)” (OBERG 1985: 11). Afirma ainda que a categorias dos chefes só se casavam entre si, mesmo que isto representasse “exogamia de aldeia”. Outra afirmação é de que: “Quando os filhos dos unati cresciam, passavam por uma cerimônia pubertária elaborada (tima) que resultava na iniciação na classe dos chefes” (OBERG 1985: 11). Na pesquisa de campo em Buriti não identifiquei nenhum desses segmentos denominados (classes), mas os dados apontaram para a existência de uma série de procedimentos de distinção entre as pessoas consideradas comuns e aquelas que ocupam papéis aos quais estão associados prestígio e poder. Ficou evidente também o cuidado que os líderes constituídos têm com a formação de seus sucessores, como será discutido mais adiante, a partir de dados etnográficos.

Em Buriti encontramos os Terena mobilizados em função da retomada de terras que consideram de ocupação tradicional, e as pessoas mais atuantes em torno dessa demanda se consideravam como um grupo específico, denominado de ‘guerreiros’, sendo que alguns demonstravam grande orgulho por estar ocupando essa posição. Seria isto uma reminiscência da antiga classe guerreira, atualizada agora para a retomada da terra?

As formulações de Oberg para a organização social terena serão adotadas por Cardoso de Oliveira em diversos trabalhos, especialmente em seu artigo sobre o “Dualismo Terena” (CARDOSO DE OLIVEIRA 1976b: 186-192). Nesse pequeno mas substancial artigo, o autor mantém a denominação “metade” para “xumonó” e “sukirikionó”, reservando o termo

“camadas ou estratos (strata)” para designar o que Oberg ([1948] 1985: 10) havia denominado de “classes”. Para Cardoso de Oliveira as relações entre as metades apontavam para a “reciprocidade ou a interdependência” no “plano cerimonial” ou nas trocas de “serviços rituais” (CARDOSO DE OLIVEIRA 1976b: 187). O autor aponta que as distinções entre as metades se expressam a partir de atitudes comportamentais, pois “Briga, astúcia e malícia, de um lado, paz, seriedade e paciência, de outro, são alguns dos atributos conferidos às metades e por meio dos quais assume a sociedade terena o seu caráter dual” (CARDOSO DE OLIVEIRA 1976b: 191).

Os dados etnográficos que discuto nos capítulos seguintes corroboram em grande medida essa importante intuição de Cardoso de Oliveira. Reconheço que ela foi fundamental para encontrar um sentido para os dados que dispunha e que aparentemente destoavam dos registros clássicos sobre a organização social terena. Procurarei demonstrar que o sistema de distinção de posições sociais de status e prestígio, baseado em um complexo de atitudes comportamentais e que regeria um provável sistema de metades matrimoniais e cerimoniais no passado dessa formação social, continua vigoroso e operante em suas figurações atuais, como será demonstrado a partir da demonstração da organização as relações sociais nas aldeias de Buriti.

Bittencourt e Ladeira (2000: 24), com base nos relatos dos próprios Terena, propõem a divisão da “linha do tempo dos Terena” em três períodos básicos: tempos antigos, tempos de servidão e tempos atuais. Os tempos antigos correspondem ao período em que dispunham livremente do espaço para a construção de suas aldeias, pois não existia ainda uma pressão para a ocupação de suas terras pelas frentes de expansão agropecuárias. O tempo de servidão inicia-se após a Guerra do Paraguai (1864-1870), quando perdem o direito de disporem de espaço para a construção de suas aldeias, tendo de viver de favor nas fazendas de agricultura e criação de gado. Os tempos atuais iniciaram-se “com a chegada da Comissão Construtora das Linhas Telegráficas chefiada por Rondon” (BITTENCOURT & LADEIRA, 2000: 26) e a conseqüente demarcação das reservas a partir de 1905. É nestes espaços que passam a viver na condição de tutelados do Estado Brasileiro, ou como trabalhadores assalariados na zona rural, ou ainda em cidades da região. Ao longo do livro, as transformações históricas que caracterizaram cada um desses períodos serão retomadas várias vezes. A opção das autoras por essa divisão em três fases cumpre muito bem a função didática de ajudar a visualizar e caracterizar momentos importantes da história terena.

Os Terena se consideram como um povo afeito à sociabilidade com outros povos, como foi possível constatar em diversas narrativas durante a realização da pesquisa de campo. Pode-se dizer que a história dos Terena referenda esse ideal, caracterizando uma grande abertura para a exterioridade, desde o registro de sua convivência junto à sociedade Kadiwel, no período anterior à penetração das frentes de ocupação colonial no território por eles ocupado, até a aproximação que tiveram com os primeiros empreendimentos militares na região de Miranda e Aquidauana. A índole pacífica, da qual os Terena tanto se orgulham, é expressada na fala do Terena Lúcio Sol, atualmente com 94 anos, quando diz que “nossa tribo terena é índio manso, não gosta de briga, só de união”. Contrapõe assim, seu modo de ser ao da população de outros grupos étnicos, considerados como portadores de uma índole mais hostil, ou menos propensa à contração de relações de convivialidade com outros povos.

Os mais velhos narram histórias nas quais indicam a presença de outras etnias vivendo na região do Buriti, no período anterior à chegada dos colonizadores. Ainda segundo Lúcio Sol, elas seriam identificadas como Guarani – mais ou menos umas dez famílias –, Coroados – de caracterização etnográfica imprecisa, provavelmente Kaiapó do sul - e Xavante – provavelmente Ofayé. Essas etnias são definidas como mais arredias, dedicadas a uma vida exclusiva entre seus próprios pares, evitando no primeiro momento o convívio com os Terena e, em seguida, o assédio das levadas migratórias de colonos na região. Em contraposição, diz que os Terena sempre procuraram uma boa convivência com os não-índigenas (*purutuya*) que estavam chegando, e mesmo com esses outros índios, embora estes sempre procurassem evitar uma maior aproximação. Caso essas etnias tenham de fato existido na região de Buriti, é provável que elas tenham deixado a região em um período anterior ao século XX, provavelmente devido ao assédio das frentes coloniais pioneiras e à expansão terena na região. A única exceção parece ser os Guarani, ou mais precisamente Kaiowá, que seguem na região de Buriti através de casamentos interétnicos com os Terena. Os terena de Buriti costumam denominar como Guarani tanto aos Guarani propriamente dito (ou Ñandeva), como aos Kaiowá.

As genealogias revelaram a presença de alguns indivíduos guarani vivendo em Buriti, mesclados à população terena, ainda no século XIX. Esse foi o caso, por exemplo, do pai de Antônio da Silva Justino, o *Farinheiro*, mas só foi possível identificar a presença de indivíduos isolados, segundo a consideração dos Terena perfeitamente assimilados ao modo de ser

terena, pois já seguiam seu estilo de conduta. Bittencourt e Ladeira (2000: 36) afirmam que “os contatos entre os Guaná e os Guarani nunca foram amistosos, havendo muitas histórias de conflitos”. Essas histórias persistem até hoje em Buriti, embora vários indivíduos guarani ou kaiowá vivam no local, sempre dispendo de cônjuges Terena. Estudos genealógicos que realizei atestam que fatos dessa natureza já eram comuns pelo menos a partir das primeiras décadas do século XIX. O fato é que hoje encontramos em Buriti alguns indivíduos descendentes das etnias Guarani, Kaiowá e Kadiwel, mas encontram-se diluídos na população geral dos Terena.

Ao que tudo indica, a denominação Terena surge no contexto colonial, para designar a população de vários subgrupos ou etnias Aruák, registrados em documentos históricos como Eтеленoe, Layana e Equiniquiano, que passaram a conviver em espaços destinados à ocupação indígena, como as reservas, ou onde sua presença era tolerada. A bibliografia histórica e os relatos das pessoas mais idosas que vivem hoje em reservas deixam transparecer que primitivamente esses subgrupos ocupavam a região compondo aldeias autônomas; em Buriti ainda se lembram dos locais onde existiam aldeias exclusivas, como no caso da estação Palmeiras, onde existia uma aldeia laiana. O cenário se transforma radicalmente após a Guerra do Paraguai, marcando o início da chegada de frentes coloniais, pois a partir daí, a população indígena na região passa por processos de desterritorialização e reterritorialização, vindo a compor uma população quase que unificada, reconhecida apenas como Terena. Assim, a denominação Terena funciona como uma categoria englobante para diversos subgrupos ou etnias aparentadas lingüística e culturalmente, embora em Buriti muitos indivíduos ainda identifiquem o subgrupo ao qual pertencem.

A bibliografia terena: problemas e perspectivas

A avaliação da produção etnológica sobre os Terena foi objeto da brilhante dissertação de mestrado de Ferreira (2002). Na discussão da bibliografia terena me oriento, basicamente, por esse trabalho. Nele, o autor analisa com competência e criatividade os trabalhos escritos por antropólogos sobre os Terena, incorporando desde contribuições de autores clássicos (como Foucault e Bourdieu) que discutem os condicionantes epistemológicos na produção dos textos, até autores situados no movimento

pós-moderno da antropologia norte-americana. Ferreira (2002) demonstra que os estudos sobre os Terena desempenharam um papel de grande expressão na produção literária da antropologia brasileira, alimentando os debates desenvolvidos em torno de temas como aculturação, assimilação, integração e fricção.

As discussões em torno desses temas dominaram o cenário da etnologia sobre os Terena por cerca de três décadas, indo dos anos trinta, mais especificamente de 1937, com a publicação dos trabalhos de Herbert Baldus, até o final da década de sessenta, com a publicação da tese de doutorado de Roberto Cardoso de Oliveira (1968). Por outro lado, Ferreira (2002) evidencia que esse debate também ocupou papel central nas disputas acadêmicas dos departamentos de antropologia nas principais universidades brasileiras, definindo trajetórias acadêmicas e delineando a constituição de grupos de antropólogos que ocuparam papel de destaque em seus departamentos e mesmo na Associação Brasileira de Antropologia.

Assim, a dissertação de Ferreira (2002) situa e discute em profundidade a bibliografia sobre os Terena, identificando as filiações teóricas dos principais autores, seus vínculos com segmentos acadêmicos e seus compromissos políticos com setores da sociedade brasileira. Estes fatores são abordados enquanto condicionantes que interferem ou mesmo definem o enfoque predominante em suas análises. No início do capítulo 2, o autor apresenta um quadro com as “publicações de antropólogos sobre os Terena 1930-1970” (FERREIRA, 2002: 19), identificando o autor, título da obra, ano de publicação e gênero da publicação. O quadro revela que no primeiro momento a temática da aculturação é predominante, cedendo lugar em seguida para a discussão dos processos de assimilação e integração.

Em todo esse período, existe uma temporalidade atribuída à formação social terena que situa sua origem e seu destino. Ferreira (2002: 14) observa que as narrativas sobre os Terena situam “a idade de ouro no passado”, de maneira que “o problema descritivo era reconstituir a velha cultura indígena”. A preocupação central é narrar o “começo”, o “meio” e o “fim” da sociedade indígena, e isto parece explicar o pouco esforço em etnografar em detalhes a situação encontrada pelo antropólogo em campo, característica predominante nos estudos desse período, marcado pela pouca densidade nas descrições. A bibliografia silencia quase que completamente sobre as formas organizacionais das figurações sociais terena, descrevendo-as apenas no esforço de reconstituição do que teria sido o passado áureo, ou em suas implicações no que os antropólogos entendiam ser os processos de

aculturação e assimilação.

O principal mérito das descrições e análises dos antropólogos enfocando as figurações sociais terena, realizadas entre as décadas de 1930 e 1960, foi fornecer argumentos para alimentar o intenso debate no meio acadêmico e no campo do indigenismo oficial, contribuindo decisivamente para a constituição da antropologia brasileira. Isto porque os Terena “foram vistos como um caso exemplar para os estudos de aculturação pela condição particular que ocupavam em face a sociedade nacional” (FERREIRA, 2002: 51). Apesar das significativas transformações por que passou a antropologia brasileira desde a década de 1970, a produção etnográfica até aquele período contribuiu de forma decisiva para a construção de um imaginário sobre os Terena enquanto grupo étnico, cujas implicações se desdobram até o presente. São concepções oriundas desse imaginário que continuam a orientar ações indigenistas e mesmo, em muitos casos, servem como referência para os próprios terena comporem sua história e seus esquemas de identidade atual enquanto grupo étnico.

Em Buriti, mantive interlocução com várias lideranças terena com mais de 70 anos que exerceram o cargo de professor e tinham certo conhecimento do que foi escrito por antropólogos e historiadores sobre eles. Nas entrevistas, era comum mesclarem as narrativas orais e as histórias de vida com informações que tinham lido sobre eles em livros. Nessas ocasiões, era comum afirmarem: “isso eu sei por que já li no livro”. Para essas antigas lideranças, a escrita está imbuída de legitimidade e autoridade, de modo que desprendiam grande esforço interpretativo no sentido de eliminar possíveis pontos de contradição entre o que era veiculado nas narrativas orais dos próprios Terena e o que foi registrado nos relatos escritos de pesquisadores. O reconhecimento da autoridade da escrita remete a complexas relações dos campos político e institucional nos quais as figurações sociais terena estão enredadas, principalmente desde que passaram a viver sob o formato organizacional das reservas.

Muitos antropólogos que escreveram sobre os Terena até a década de 1970, como foi o caso do próprio Roberto Cardoso de Oliveira, tinham vinculações com o órgão indigenista oficial, e seus posicionamentos exerciam forte influência nas decisões e encaminhamentos administrativos que envolviam as populações terena¹¹. Como registra Ferreira (2002: 38-39), “os antropólogos eram reconhecidos como autoridades legítimas para falarem dos índios, definir o que eles eram e o que era melhor para eles

11 Isto fica evidente em relatórios e documentos administrativos e na participação de antropólogos nos conselhos administrativos do governo.

a partir de seus próprios conhecimentos”. O autor afirma ainda que “o status de seu discurso era o status de um discurso científico, especializado em conhecer o ‘índio’ e em dizer o que ele realmente era”. Assim, muitos antropólogos aliavam a reconhecida legitimidade científica com a capacidade de intervenção política nas decisões que afetavam a população terena, pois “as instituições de onde eles falavam (...) dispunham de mecanismos simbólicos e políticos para intervir (...) na realidade indígena” (FERREIRA, 2002: 39).

Entre as décadas de 1930 e 1960, predominou o entendimento de que a intervenção indigenista do antropólogo era necessária, um dever ético e cívico, dadas as condições extramente vulneráveis a que estavam expostas as populações indígenas. O processo de assimilação era entendido como o destino irrefutável dessas populações, e os esforços do antropólogo deveriam se dividir em: a) documentar esse processo de um ponto de vista acadêmico; b) atuar no sentido de torná-lo o menos traumático possível. A partir do final da década de 1970, constata-se que a presumida assimilação de grupos considerados pelos antropólogos como extremamente aculturados – como os Terena – não se consumava. Isto levou à dissolução do ideário que conformava as relações entre conhecimento antropológico e atuação indigenista.

Na década de 1970, o próprio Cardoso de Oliveira (1976) passou a rever o paradigma da aculturação, apresentando os aportes de F. Barth (1969) sobre as manifestações dos fenômenos da etnicidade e da identidade étnica. Seus orientandos deram continuidade e foram mais além ao estudarem o fenômeno da emergência étnica no nordeste brasileiro e em outras regiões do país, a exemplo de Pacheco de Oliveira. Esse desmoronamento do paradigma da aculturação/assimilação¹² coincide com o ressurgimento do movimento indígena na década de 1970, projetando lideranças indígenas como sujeitos políticos que falam por suas comunidades e, gradativamente, reservando ao antropólogo não mais o papel de porta-voz, mas de interlocutor, nem sempre tão qualificado quanto imagina ser.

Atualmente, está em curso um movimento de renovação na etnografia terena, que pode ser exemplificado com os trabalhos de Ferreira

12 Ferreira (2002: 47) afirma que “o uso de categorias aculturação/assimilação se deve menos a uma realidade do grupo que se impõe a descrição que a um conjunto de práticas e crenças inerentes ao campo antropológico”. A narrativa da aculturação seria assim “uma maneira específica de falar dos Terena e dos povos indígenas”, que ganha força porque é hegemônica e seus defensores ocupam posições estratégicas no campo acadêmico e no próprio aparelho indigenista do Estado. Em outras palavras, os antropólogos enxergavam apenas aquilo que os esquemas teóricos e analíticos que dispunham permitiam que eles vissem, limitação com a qual a antropologia parece estar eternamente condenada a conviver.

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

Modalidades de assentamento e histórico da ocupação da região de Buriti

No parágrafo anterior, tentei evidenciar como a literatura sobre os Terena direcionou especial atenção ao registro de informações sobre o estado em que essas populações foram encontradas no período colonial. Disto resulta o arcabouço de referências que embasam a reconstituição do que teriam sido as sociedades no passado, uma verdadeira fixação no conjunto dessa produção etnológica. Também é significativo o registro de informações sobre o histórico dos contatos estabelecidos com os representantes coloniais. Por tais características, essa literatura forneceu e continua fornecendo subsídios importantes para trabalhos de diversos pesquisadores, principalmente historiadores. Entretanto, quando essa produção escrita é avaliada a partir das exigências da etnografia atual, percebe-se que ela apresenta significativas lacunas nas descrições do formato da organização social, seja para um passado histórico mais recuado no tempo, seja para os dias atuais. Outra importante lacuna é sobre os temas cosmológicos¹³, sendo que essas lacunas resultaram em que os dados terena ficassem fora das principais sínteses etnológicas sobre os povos indígenas

13 Uma contribuição importante para a superação dessa lacuna é a dissertação de Fernanda Carvalho (1996) que versa sobre o xamanismo e práticas de cura entre os Terena.

do continente americano. A literatura trata os Terena como uma vertente cultural isolada, esquecendo-se por exemplo, da promissora perspectiva que seriam os estudos comparativos com outros grupos Aruák que habitam o Centro-Oeste e o Norte do Brasil¹⁴.

A inconsistência sobre os dados referentes à organização social foi sentida durante a realização da perícia em Buriti, motivo pelo qual, já no trabalho pericial, foi apresentado um primeiro esboço de elementos fundamentais da organização social dos atuais Terena, esforço agora retomado sem a premência do tempo que constitui o trabalho pericial. Assim, o principal objetivo nesta parte do presente capítulo é trazer uma contribuição para o esclarecimento de alguns aspectos fundamentais da organização social e da territorialidade, em especial dos processos de reterritorialização que vêm ocorrendo nas últimas décadas. Isto será realizado a partir da rediscussão dos poucos dados etnográficos sobre organização social que foi possível encontrar na bibliografia, e pela incorporação dos dados referentes às aldeias que compõem a terra indígena de Buriti, na qual realizamos trabalho de campo intensivo no final de 2003 e visitas esparsas entre 2004 e 2006. A tentativa de buscar um novo olhar para os dados terena inspira-se na produção etnológica atual sobre as sociedades sul-americanas, marcada por um vigoroso movimento de renovação teórica e metodológica.

A análise dos documentos históricos e dos relatos dos atuais Terena das aldeias da reserva de Buriti, bem como as deduções a que se pode chegar quando se realiza a descrição do formato de sua organização social atual, permitem inferir que em certos momentos do período colonial a população dos subgrupos Guaná (que hoje formam a população terena) esteve distribuída em três segmentos distintos pelo seu padrão de assentamento. A hipótese aqui desenvolvida é que, com base na etnografia atual, é possível propor a existência de três modalidades de assentamento que teriam existido no período colonial, expostas a seguir:

- O primeiro seria aquele formado pelos núcleos que foram atraídos para junto dos empreendimentos militares e missionários coloniais e que deram origem às grandes aldeias, sobre as quais se dispõe de farta documentação histórica, uma vez que exerceram forte poder de atração da atenção de viajantes, missionários e administradores que viveram ou transitaram pelo território do sul da então província de Mato Grosso. Esse segmento é o que melhor se inseriu na perspectiva de colonização, pois

14 Por exemplo, os Enauene-nauê de Mato Grosso, também Aruák, usam a mesma expressão *eno* para designar as divindades, indicando a possibilidade de correspondências no plano cosmológico.

a reunião de população indígena dispersa em pequenas aldeias atendia à estratégia de dar visibilidade à ocupação permanente da região por parte do governo português/brasileiro.

- O segundo segmento era formado pelas aldeias Guaná que se mantiveram aliadas dos Guaicurus, grupo étnico muitas vezes identificado aos ancestrais dos atuais Kadiwel, desenvolvendo com eles uma relação comumente identificada como de simbiose. Os Guaicurus se encarregavam das atividades bélicas que asseguravam a proteção do território contra a invasão dos espanhóis, enquanto os Guaná podiam se dedicar mais tranquilamente à lida nas atividades agrárias, imprescindível para a subsistência de ambos.

- O terceiro segmento seria formado pelas aldeias menores, que se mantiveram relativamente autônomas politicamente. Essas aldeias geralmente estavam situadas fora do raio de interferência direta dos Guaicurus ou dos colonizadores, sofrendo menos assédio dos Guaicurus e das frentes coloniais. Bittencourt e Ladeira citam parte da narrativa do Terena João Martins – ‘Menootó’ –, da aldeia Cachoeirinha, na qual ele diz que:

“(...) Quando a gente fazia roça, não tinha enxada. A enxada não era como a de hoje: era de cerne pontudo (...) era um cerne de árvore que não dava para quebrar. Plantavam melancia, moranga, abóbora, milho, feijão de corda. As árvores eram derrubadas com fogo (...) não havia ferramentas de metal para fazer esses serviços (...) instrumentos de ferro são coisas recentes (...)”.
Bittencourt e Ladeira (2000: 39)

Narrativas como essa indicam que a dependência das aldeias em relação aos empreendimentos coloniais e aos Guaicuru não era geral. Os missionários e militares que viveram nos empreendimentos coloniais também registram o esforço que realizavam no sentido de convencerem a população dessas pequenas aldeias a virem se juntar à população dos aldeamentos.

O mais provável é que essas três modalidades de assentamento terena (grandes aldeias radicadas junto aos empreendimentos colônias, aldeias em simbiose com os Guaicuru e aldeias independentes) não formassem segmentos estanques. Pelo contrário, entre eles sempre parece ter havido um grau variável de intercâmbio material e fluxo de pessoas. Esta circulação teria sido inclusive fundamental para que as aldeias que mantinham autonomia política e territorial tivessem acesso aos instrumentos metálicos

que naquele momento já começavam a ser gradativamente incorporados como necessidades culturais das populações terena.

Os argumentos para a construção dessas distinções encontram justificativas nos próprios registros históricos de missionários, militares e viajantes do período colonial¹⁵, cujas referências foram amplamente discutidas no relatório pericial e serão retomadas mais adiante em outras partes do presente texto. A distinção desses três segmentos é importante porque evidencia que o impacto gerado pelas frentes de expansão colonial sobre a população guaná, da qual descendem os atuais Terena, se deu de diferentes maneiras e com intensidade variável. Enquanto as populações das grandes aldeias viviam em interação permanente com os representantes do sistema colonial, as populações das pequenas aldeias estabeleciam um contato intermitente, residual e, em grande medida, intermediado pelos seus patrícios que viviam nas grandes aldeias.

A maioria dos registros históricos sobre os Guaná no período colonial está centrada nos relatos sobre as grandes aldeias fixadas junto aos fortes militares e missões religiosas. Essas grandes aldeias foram criadas por iniciativas destes representantes coloniais visando, já naquele período, a integrar a população guaná aos objetivos de ocupação estratégica da região pelo Império Português/brasileiro. Entretanto, a leitura crítica dos registros sobre essas aldeias deixa entrever a presença dos Guaná fora desses grandes aldeamentos, principalmente quanto relatam o esforço contínuo de religiosos e militares no convencimento da população das aldeias menores para que abandonassem seus sítios de origem e se fixassem junto aos empreendimentos coloniais, intento que nunca era integralmente atendido.

Assim, as pequenas aldeias que aceitaram se deslocar para as proximidades dos empreendimentos coloniais alteraram profundamente o padrão de assentamento mantido até então. Antes, seu modo de assentamento era caracterizado por pequenas aldeias dispersas por um amplo território, embora dispostas entre si a distâncias que possibilitava uma série de intercâmbios matrimoniais, políticos e rituais, próprios às suas formas de sociabilidade. A opção por abandonar os sítios de origem e se mudarem para perto dos empreendimentos coloniais favorecia o acesso aos bens industrializados e à proteção militar, mas implicava numa perda

15 O cenário multiétnico no qual estavam inseridos os Terena no período colonial era composto por outros grupos indígenas, especialmente as populações indígenas identificadas na literatura do período como Guaikurus, e os representantes mais diretos do sistema colonial, como os missionários, militares, viajantes e também os comerciantes, cujo papel não pode ser negligenciado. Em Buriti, narraram-se várias histórias de comerciantes que negociavam produtos industrializados nas aldeias, bem antes do início das ações do SPI.

gradativa da autonomia política e na adoção de uma série de práticas culturais e formas organizacionais até então desconhecidas. É preciso levar a sério a hipótese de que essa não foi a opção da totalidade da população das aldeias terena.

Assim, as pequenas aldeias que se mantiveram dispersas pelo território permaneceram menos integradas ao planejamento estratégico de ocupação da região pelo Império, pois não atendiam diretamente às expectativas dos colonizadores. Esse é o motivo pelo qual elas acabaram merecendo pouca atenção dos cronistas da época, aparecendo apenas de maneira residual nos registros do período. Isto contribuirá para a construção da invisibilidade dessa modalidade de presença indígena, que na verdade se dava por meio de um grande número de pequenas aldeias. Com o tempo, essa invisibilidade se consolida na produção historiográfica dos antigos Guaná, e mesmo os antropólogos que trabalharam com os Terena durante o século XX parecem acreditar que essa população seria exclusivamente composta por descendentes dos habitantes das grandes aldeias, fixadas junto aos empreendimentos missionários e militares do período colonial. Assim, acabam negligenciando a presença das pequenas aldeias autônomas ou dos núcleos fixados em simbiose com os Kadiwel¹⁶. Como veremos mais adiante, a distinção nessas modalidades de ocupação será fundamental para a compreensão dos processos de territorialização dos Terena em Buriti.

Predomina na literatura a compreensão de que a atual população terena é formada exclusivamente pelos descendentes das grandes aldeias, cuja destruição por ocasião da Guerra do Paraguai impôs, num primeiro momento, sua dispersão como mão-de-obra volante nas fazendas pioneiras de criação de gado e agricultura de subsistência e, num segundo momento, seu recolhimento nas reservas demarcadas pelo SPI. Essa perspectiva é aqui criticada porque desconsidera outras formas de ocupação que, no período colonial, conviveram com a existência das grandes aldeias e que, em nosso modo de ver, são fundamentais para entender os atuais processos de reivindicação de demarcação de espaços considerados pelos Terena como antigos sítios de ocupação. Isto tem gerado conflitos e mobilizações políticas nas quais estão envolvidos expressivos segmentos da população Terena na atualidade.

Os dados históricos e arqueológicos que constam no relatório pericial da terra indígena Buriti foram fundamentais para chegar às

16 Esta simbiose se evidenciou nos registros genealógicos em Buriti, com expressivo número de casamentos interétnicos. Por exemplo, um dos *troncos* que ocuparam a fuma do Barro Preto até a década de 1930 era descendente de Kadiwel e Terena.

formulações acerca das modalidades de assentamento terena. O estudo pericial comprovou que a presença Terena em Buriti era anterior à metade do século XIX e se dava a partir da existência de *troncos* familiares e pequenas aldeias autônomas, dispostas nas franjas da Serra de Maracaju¹⁷. Após a Guerra do Paraguai, a região de Buriti passou a receber fluxos migratórios constantes, através da chegada de famílias desalojadas, primeiro pela destruição das grandes aldeias e, em seguida, pelas fazendas de criação de gado, implantadas em antigos sítios de aldeias.

A pesquisa antropológica aplicou o método genealógico e o registro e análise das narrativas dos membros mais antigos da comunidade, revelando a memória da ocupação pretérita de diversos *troncos* em localidades situadas na área periciada. Em sua língua os Terena se costumam se referir ao *tronco* como *kurú*, que tem o sentido de um grupamento reunido em torno de uma pessoa - ou como parece ser mais comum a partir dos dados etnográficos, de um casal -, que exerce a liderança do grupo, liderança essa que se expressa na capacidade de manter o grupo politicamente coeso. Simultaneamente ao trabalho de identificação dos *troncos* familiares, a pesquisa arqueológica, dirigida pelo professor EREMITES DE OLIVEIRA, aplicou uma série de procedimentos que acabaram comprovando a existência de antigos assentamentos nos locais apontados pelos anciões e anciãs Terena como sendo sítios por eles ocupados no período anterior à penetração das frentes de expansão agropecuária. Tais sítios eram ocupados de acordo com suas práticas culturais e formas próprias de manejo dos recursos do ambiente.

Em conjunto, os procedimentos metodológicos aplicados na pesquisa para a confecção da perícia evidenciaram que a área de 2090 hectares demarcada pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI – na década de 1930, serviu como área de acomodação para a população dos diversos *troncos* que ocupavam a área periciada de 17.200 hectares até as duas primeiras décadas do século XX. Assim, os Terena foram forçados a se recolher na área de acomodação por pressões que sofreram dos proprietários que requereram terras no local. Os documentos do próprio SPI evidenciam que os requerentes que iniciaram a atual cadeia dominial contaram ainda com a conivência e colaboração de alguns de seus funcionários, em flagrante descumprimento das atribuições legais que deveriam desempenhar como representantes do governo, destacados para assegurar o direito dos Terena

17 Bittencourt e Ladeira (2000: 61) comentam a história de Pacalalá, considerado pelos Terena como um herói na Guerra do Paraguai. A história foi registrada por Alfredo de Taunay, e nela o autor discorre sobre o encontro que teve com os Kinikinau na Serra de Maracaju, atestando, já naquele período, a existência de aldeias nesse local.

às terras que tradicionalmente ocupavam.

A presença terena na área objeto da perícia está registrada em documentos do SPI desde 1922, quando seus funcionários realizaram as primeiras incursões na região. Essa presença se estendia inclusive para além da área atualmente reivindicada, uma vez que ultrapassava a antiga linha da fazenda Correntes, limite considerado pelos atuais Terena como marco divisor de suas terras. Os documentos do SPI registram também os conflitos resultados pela recusa dos Terena em abandonar as terras que ocupavam e que haviam sido regularizadas em nome de particulares. Em várias ocasiões, os funcionários do SPI e depois da FUNAI registraram reclamações de lideranças Terena quanto às expulsões perpetradas por particulares que regularizaram como suas propriedades, as das terras ocupadas por comunidades terena para moradia, plantio e caça, e o impedimento de seguirem visitando e utilizando os cemitérios indígenas, mesmo depois de já efetivado o despejo das famílias.

Em vista do atendimento da reivindicação das lideranças indígenas de Buriti pela regularização de suas terras, o então antropólogo da FUNAI Walter Coutinho Júnior, em relatório administrativo datado de 22 de setembro de 2000, compilou e analisou a maior parte dos documentos que retratam o processo de esbulho da terra de Buriti. O objetivo era produzir subsídios para a elaboração de uma proposta de ampliação da área de acomodação de 2090 hectares. A FUNAI finalmente, constituiu o Grupo de Trabalho coordenado pelo antropólogo Gilberto Azanha, com o objetivo de regularizar de vez a situação fundiária em Buriti. O resultado de seu trabalho é apresentado no *Relatório Antropológico para a Redefinição dos Limites da Terra Indígena Buriti*, datado de maio de 2001.

Incorporando a pesquisa documental realizada por Coutinho e dados de sua própria pesquisa de campo, o antropólogo Gilberto Azanha constata que a presença indígena é anterior ao requerimento das terras por particulares. Ele cita o *Memorial sobre as terras do córrego Burity*, datado em Campo Grande no dia 23 de dezembro de 1927 e elaborado pelo então delegado da Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios, coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa, no qual se registra que:

“Entre os latifúndios de que muitos fazendeiros se apossaram antes de qualquer cultivo systemático, ou mesmo antes de qualquer conhecimento além das conjecturas, ou simplesmente baseados nas viagens a cavallo – figurava a fazenda das Correntes, hoje repartida em muitíssimos condomínios. Encostada ao S.E. nas quebradas da serra de Maracaju,

era natural que seu proprietário a desconhecesse pessoalmente e não a cultivasse nos recantos ermos das furnas, sombreados de mata grossa”.

Em diversas partes do memorial acima citado fica evidente que a sistemática de regularização das terras em nome de particulares ignorou por completo a presença dos Terena na região. Dada a dimensão das propriedades e as dificuldades de deslocamento, era natural que os “recantos ermos das furnas” ou “sombreados de mata grossa” fossem desconhecidos pelos requerentes. Ora, conforme foi possível atestar *in loco* durante a realização dos trabalhos periciais, era justamente nestes locais que se encontravam os sítios de ocupação tradicional terena na área objeto da perícia. Como a população terena não se encontrava aglomerada em grandes concentrações que correspondessem ao imaginário dos requerentes de terras do que deveria corresponder a uma aldeia – nos moldes de uma aldeia típica do Brasil Central, por exemplo –, sua presença era pouco notada, sendo considerada ocasional, esporádica e mesmo útil para ser incorporada como mão-de-obra pelos requentes de terra em futuros empreendimentos agropecuários.

Contribuía para a invisibilidade das aldeias terena o fato de os membros desse grupo étnico já terem um conhecimento bastante antigo da língua e expressões culturais da população brasileira, dominando os módulos de interação e sabendo como se comportar em eventuais encontros com os representantes das frentes pioneiras de ocupação. Além disso, eram detentores de índole pacífica, como asseveram os próprios Terena, sendo por isso, normalmente considerados mais próximos da condição de camponeses pobres do que da de índios, carecendo de contrastividade cultural radical, imaginada como necessária para a caracterização de um grupo indígena¹⁸.

O certo é que vários funcionários do SPI registraram em relatórios oficiais o pleno conhecimento da situação do processo de perda da terra por parte dos Terena de Buriti. Tanto que em 1925 a Inspetoria de Mato Grosso encaminhou um relatório ao Diretor do órgão, afirmando que “este

18 É assim que no antigo sul de Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, passa a operar a categoria de bugre, em substituição à de índio. Ela permite situar essa população em um *status* inferior ao de índio, concebido como habitante originário ‘puro’, vivendo nas distantes matas amazônicas e portador de sua própria dignidade. Os bugres são pensados como populações já ‘desfiguradas’ pelo contato. Assim, a categoria bugre cumpre funções políticas importantes, uma vez que no cenário multiétnico instituído na região, serve para designar a população originária do local, mas justifica a destituição dos direitos atribuídos ao cidadão brasileiro comum, inclusive do direito mais valorizado pelas frentes pioneiras de expansão agropecuária, que é a posse da terra. O bugre é pensado como uma categoria situada a meio termo entre o índio selvagem e o camponês pobre, combinando em um ser híbrido as características que desqualificariam estas duas categorias de pessoas. O dicionário do Aurélio explica que bugre tem o sentido pejorativo de “indivíduo rude, inculto”.

aldeamento contínua, infelizmente, com suas terras sem estarem medidas e nem mesmo reservadas pelo Governo Estadual”, e, no ano seguinte, a Inspetoria do SPI em Mato Grosso requereu, através do Ofício nº 284, de 22 de outubro de 1926, uma reserva de dois mil hectares para os Terena do Buriti. Entretanto, o SPI não agiu no sentido de assegurar que todos os sítios ocupados pelos *troncos* terena fossem demarcados para seu uso, mas apenas requereu uma área de dois mil hectares para criar uma reserva onde se recolheria a população.

O órgão indigenista se preocupou mais em adequar a ação indigenista aos interesses dos proprietários que haviam requerido ou estavam requerendo terras na região, do que em assegurar para os Terena o usufruto das terras que já vinham ocupando. O requerimento se restringiu às terras identificadas como devolutas e não mencionava a intenção de solicitar a demarcação como terra indígena dos locais que já haviam sofrido ou estavam sofrendo processo de esbulho:

“(…) estas terras devolutas resultão de sobras da medição da Fazenda de Correntes e são ocupadas pelos índios desde muitíssimos annos, com outras contíguas que lhes foram sendo tomadas pelos Srs. Porfírio Britto, Agostinho Rondon e mais recentemente pelo Sr. José Ananias”.

Assim, já em 1925, o SPI reconheceu o processo de esbulho praticado pelos requerentes de terras em Buriti, mas nada foi feito para frear e reverter esse processo. A legalidade burocrática do requerimento acabou prevalecendo sobre a ocupação tradicional. O SPI se omitiu da obrigação legal que tinha de assegurar a demarcação dos espaços ocupados por comunidades indígenas terena¹⁹.

O *Memorial sobre as terras do córrego Buriti*, de Horta Barbosa, de 1927, afirma que as referidas terras eram ocupadas desde “muitíssimos annos”, o que corrobora os resultados das pesquisas realizadas pelos peritos, as quais projetam a ocupação terena para, pelo menos, a segunda metade do século XIX. Também atesta que os dois mil hectares solicitados pelo SPI não representavam toda a terra tradicionalmente ocupada pelos Terena, mas apenas uma parte das terras “contíguas que lhes foram sendo tomadas”, como já reconhecia o SPI.

19 Em alguns momentos, os relatórios do SPI registram divergências entre funcionários do SPI sobre como deveria ser a condução das questões fundiárias em Buriti. Como discutimos no relatório pericial (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003), a ação do Chefe de Posto de Buriti, Alexandre Honorato, transferindo a aldeia de Barreirinho para o interior da área de acomodação, recebeu dura crítica de seu superior imediato e tudo indica que tenha sido determinante em sua decisão de deixar o órgão indigenista.

No início da segunda metade do século XIX, a área objeto da perícia encontrava-se ocupada pelos Terena, podendo essa ocupação ser ainda mais antiga. Nela viviam vários *troncos* terena relacionados entre si, formando redes de alianças. Embora seja difícil precisar com exatidão o número desses *troncos*, haja vista que sua constituição é dinâmica, alterando-se ao longo do tempo por casamentos, mortes e inclusões, tudo indica que eles passariam de uma dezena. Os peritos puderam constatar que um *tronco* pode reunir apenas três famílias nucleares, no início de sua fundação, até dezenas de famílias, a exemplo dos casos de *troncos* articulados por líderes de maior prestígio.

Os dados da pesquisa de campo demonstraram que na segunda metade do século XIX, portanto antes da implantação das fazendas, *troncos* terena estavam distribuídos pelas bacias dos córregos Buriti, do Meio e Américo (cortado), ocupando toda a área objeto da perícia e outras áreas adjacentes. Com a implantação das fazendas, os Terena que ocupavam essas terras passaram paulatinamente a viver nos 2.090 hectares transformados em área de acomodação, onde radicaram seus *troncos* e recompuseram as redes de alianças. Essas redes de alianças são hoje denominadas de *aldeias*, em um total de nove, contando com a aldeia urbana de Tereré, hoje localizada na cidade de Sidrolândia. O próximo tópico tratará especificamente da conformação da morfologia social e política da população terena na área de acomodação de 2090 hectares.

Antes, porém, vale acrescentar mais um aspecto da história terena que merece maior detalhamento. Trata-se das situações de *cativoiro* ou de *camaradagem*. Elas se referem ao período que vai da Guerra do Paraguai até o recolhimento da população terena nas áreas de acomodação, demarcadas pelo SPI a partir das primeiras décadas do século XX. Nesse período, que durou cerca de meio século, os Terena viveram sem nenhum reconhecimento de direito sobre as terras nas quais se encontravam; portanto, na medida em que as terras iam sendo requeridas por particulares e efetivava-se a implantação das fazendas de criação de gado, as famílias terena iam sendo expulsas para outros locais ou incorporadas na situação de camaradas, vivendo como agregados nas fazendas.

Nessa nova condição, os homens terena foram incorporados na realização de todos os trabalhos da fazenda, desde a derrubada de matas até o plantio de pastagens, construção de cercas e estradas e a lida com o gado. As mulheres, além dos trabalhos domésticos em suas próprias casas, muitas vezes também davam conta dos inúmeros trabalhos que garantiam

o funcionamento dos retiros e das sedes das fazendas. Devido ao caráter tecnológico rudimentar das fazendas e à presença rarefeita da população não-indígena, mão-de-obra terena foi fundamental para a implantação e funcionamento das fazendas pioneiras de criação de gado, principalmente nos municípios de Campo Grande, Miranda, Aquidauana, Nioaque, Maracaju, Bonito, Jardim e outros. Nesse período, houve o deslocamento de famílias terena mesmo para os municípios mais distantes do sul do estado, como Ponta Porã e Rio Brillhante.

Na situação de camarada, o Terena estava em completa dependência do proprietário da terra e não tinha nem mesmo liberdade para deixar o local sem sua autorização. É por isso que muitos Terena mais idosos se referem ao tempo da camaradagem como o tempo do cativo, pois se sentiam excluídos de quaisquer direitos, inclusive o de ir e vir. Muitos Terena, quando não suportavam as condições de trabalho em uma fazenda, eram obrigados a fugir, e se acontecia de serem pegos eram severamente castigados ou mortos pelos seguranças das fazendas. O próprio General Rondon, quando transitou pela região, registrou as atrocidades cometidas contra os Terena e, em seus relatórios, chamou a atenção para a importância de o Governo reservar algumas áreas para essa população, onde ela pudesse receber uma justa assistência por parte dos órgãos governamentais. Assim, com a demarcação das reservas, esses espaços passaram a funcionar também como áreas de acomodação para inúmeras famílias terena que viviam nas fazendas.

Entretanto, é importante que se diga que nem toda a população terena viveu submetida à condição de camarada. A quantidade de terras sem ocupação efetiva por atividades agropecuárias era imensa. Elas foram sendo ocupadas aos poucos pelos colonizadores a partir dos centros de povoamento e das vias de acesso, e isto permitiu que muitas famílias e *troncos* terena desenvolvessem uma vida relativamente autônoma em relação aos fazendeiros que requereram terras na região, principalmente quando se encontravam em locais ermos, como as franjas da serra de Maracaju. O caso da fazenda Correntes, requerida com trezentos e setenta mil hectares, é elucidativo nesse aspecto; ela foi demarcada no final do século XIX, mas suas terras não foram imediatamente ocupadas, e aos poucos ela foi sendo dividida em áreas menores e comerciada com outros particulares. Os Terena que viviam no perímetro delimitado da fazenda continuaram a nela residir sem maiores infortúnios; assim, em 1922, um funcionário do SPI, cujo nome não aparece no relatório, registrou a existência de uma aldeia

que ocupava partes das terras da fazenda Correntes, onde havia 12 ranchos de índios, situados nas margens do córrego Cafezal.

Da mesma forma, boa parte dos índios que vivia na área periciada antes da demarcação da área de acomodação também não foi diretamente incorporada ao sistema de camaradagem, pelo menos até a primeira década do século XX, pois foi só a partir daí que essas terras passaram a despertar o interesse de particulares. Com a demarcação da área de acomodação, ingressaram em Buriti sucessivas levas de população terena que viviam em situação de camaradagem em fazendas da região de Nioaque e no alto da serra de Maracaju. O próprio SPI atuou no sentido de convencer os fazendeiros sobre a ilegalidade da situação de camaradagem/cativeiro e da necessidade de os índios passarem a viver em reservas, onde receberiam assistência e condução para sua perfeita integração à sociedade nacional.

2 – TEMPO E ESPAÇO SOCIAL: *TRONCOS*, FUNDAÇÕES, ALDEIAS E RESERVA

No relatório pericial da Terra Indígena Buriti (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003: 26) identificamos que “o conceito de *aldeia*, na forma como comumente é usado pelos Terena da Terra Indígena Buriti, tem o sentido de uma rede dinâmica de relações sociais, histórica e espacialmente definidas dentro de um mesmo território, geralmente se referindo à idéia de lugar ocupado por um ou mais *troncos familiares*”. A proposta aqui é retomar os dados ali apresentados a partir da ampliação da base etnográfica, incorporando resultados de pesquisas realizadas desde aquela época e, também, ampliando a discussão bibliográfica.

O levantamento da trajetória de constituição dos *troncos*, de seus assentamentos e da articulação dos agrupamentos em aldeias, revelou ser essa uma figuração social dinâmica, que se compõe e se recompõe ao longo da história. Utilizo o conceito de figuração no sentido proposto por Norbert Elias. Para o autor, figuração não é “uma entidade totalmente fechada”, nem “dotada de harmonia imanente. O conceito de figuração é neutro. Ele pode se referir a relações harmônicas, pacíficas e amigáveis entre as pessoas, assim como a relações hostis e tensas” (ELIAS, 2001: 155). Duas outras características são importantes para apreender uma figuração: nela as pessoas estão ligadas umas às outras a partir de uma cadeia de interdependência; e sua produção e reprodução supõem um equilíbrio móvel de tensões. O conceito de figuração se aproxima assim, do conceito de socialidade desenvolvido em trabalhos recentes de antropologia, como em Strathern (1988) e Viveiros de Castro (2002). Para Viveiros de Castro [2002: 313], a preferência pelo termo deve-se à tendência atual da antropologia em “recusar concepções essencialistas ou teleológicas da sociedade como agência transcendente aos indivíduos. À *sociedade* como ordem (instintiva ou institucional) dotada de uma objetividade de coisa, preferem-se noções como socialidade, que exprimiriam melhor o processo intersubjetivamente constituído da vida social”. Pela sua própria definição, no caso específico da figuração social terena, a amplitude demográfica, o grau de estabilidade e a permanência no tempo de uma figuração podem variar significativamente.

Um *tronco* familiar ou uma aldeia se apresentam sempre como construções historicamente negociadas pelos atores sociais em interação, embora a consideração dos dados sociológicos permita notar que esse campo de negociação está sempre referenciado a princípios articuladores gerais, que dizem respeito às características próprias da estrutura social terena. A regularidade de princípios de articulação permite aos componentes das figurações sociais terena, historicamente constituídas no espaço e no tempo, se reconhecerem como integrantes de uma formação social específica. Por enquanto, pode parecer ao leitor que esta formulação seja um tanto nebulosa, mas ela ficará mais compreensível ao longo do capítulo, a partir da apresentação e discussão dos dados etnográficos.

É comum que os Terena integrados a determinado *tronco* se refiram à área de seus assentamentos atuais e pretéritos como sendo uma aldeia. Em determinado momento da pesquisa de campo, isto causou certa confusão, dado o grande número de aldeias que iam sendo nominadas, mas com o acúmulo de dados foi possível notar que a identificação de um número considerável de aldeias num espaço territorial relativamente reduzido fazia pleno sentido do ponto de vista da lógica da organização social terena. O sentido parece estar no fato de uma aldeia ser concebida como um centro de sociabilidade, sempre focado no local de assentamento do líder do *tronco* que ocupa o papel de proeminência política dentro da rede que articula os vários *trancos*. Desse modo, é compreensível que cada *tronco* reivindique o papel de centro da aldeia, ou seja, do ponto de vista dos membros do *tronco* com o qual se está dialogando em certo momento, o centro da aldeia fica no local de seu próprio assentamento. Em termos ideológicos, isto corresponde a destacar a importância política do próprio *tronco* e a adequação de seus membros ao estilo comportamental prescrito pelas normas de convivência associadas à formação social terena.

Na linguagem corrente entre os Terena, o termo *tronco* é utilizado com o sentido geral de ascendência e ancestralidade, sendo comum ouvir a frase “nossos *trancos* velhos”. Esse uso expressa o sentido de inclusão em uma mesma categoria de todos os membros mais velhos da comunidade ainda vivos e dos ancestrais mortos. Essa identificação conecta a existência da figuração social atual com outras similares que existiram no passado, implicando no reconhecimento da continuidade da formação social no tempo através de figurações sociais sucessivas. É através do reconhecimento dos *trancos* que são, em cada momento, o ponto focal da vida social que a comunidade expressa o reconhecimento de sua reprodução social

no tempo, conectando presente e passado. Se ideologicamente todos os velhos são genericamente *troncos*, nem todos reúnem todas as condições sociais para ocupar a posição estrutural de *tronco*, o que corresponde a assumir a atribuição de organizar e coordenar um grupo político, composto em sua maioria por parentes que reconhecem entre si algum grau de consangüinidade.

A abordagem sociológica dos dados levantados em campo permite afirmar que qualquer *tronco* está necessariamente inserido em redes de alianças. São essas redes que, de fato, constituem as aldeias. Pensar a aldeia exige abstrair para além do ponto de vista exclusivo dos *troncos* que a compõem. Isto porque só a rede de alianças formada entre certo número de *troncos* é capaz de reunir todos os elementos da vida política requeridos para a existência de uma aldeia.

Entre os elementos da vida política que caracterizam uma aldeia, poderíamos apontar a reunião de mais de um *tronco*, condição necessária para a formação de uma rede de alianças matrimoniais, políticas e religiosas. Inevitavelmente, a articulação de uma rede implicará na distribuição desigual de posições de *status* e prestígio social, dando origem a estruturas de feição hierárquica, dispondo as pessoas em posições desiguais em relação à composição da estrutura social.

A existência de uma aldeia pressupõe ainda autonomia na reprodução dos processos sociais associados ao campo matrimonial, religioso e político, algo que é difícil de ocorrer dentro da esfera de existência de um único *tronco*, ordinariamente marcado pela pouca extensão demográfica e pela concentração de laços de consangüinidade que impedem o casamento em muitas posições. O próprio *tronco* depende, para sua articulação interna, de estar relacionados a outros *troncos* estabelecidos na mesma região, já que não pode operar sociologicamente de maneira isolada em relação aos demais *troncos*.

No relatório pericial, a pesquisa arqueológica evidenciou que:

“Do ponto de vista da arqueologia, a área ocupada por um ou mais *troncos familiares*, chamada de aldeia pelos Terena, assim vista a partir de uma visão êmica sobre sua forma de organização sócio-espacial, pode ser interpretada como uma *unidade de ocupação*, ou seja, o espaço ocupado por unidades familiares ligadas por laços de parentesco, aliança e reciprocidade” (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003:26).

O presente capítulo se restringe à ampliação da abordagem dos

dados de natureza antropológica, aprofundando a discussão do formato da organização social. De qualquer forma, a análise aqui apresentada corrobora integralmente as conclusões da parte arqueológica da pesquisa que embasou o relatório pericial, incorporando, em alguma medida, contribuições do material discutido pelo professor EREMITES DE OLIVEIRA tanto na perícia citada como em artigos posteriores em que aborda o mesmo material.

Isso porque a compreensão aqui exposta da figuração social terena em Buriti só foi possível a partir do cruzamento de informações oriundas das pesquisas antropológica e arqueológica, esforço interdisciplinar realizado na redação do relatório pericial. O entrecruzamento de dados revelou que as categorias de *tronco* e *aldeia* estão intimamente relacionadas com a de *fundação*. Esta última pode ser concebida como o espaço físico no qual um *tronco* emergente radica pela primeira vez seu assentamento, iniciando uma ocupação que pode ser objeto de sucessão no tempo pelos descendentes diretos dos fundadores. Resulta daí que o surgimento de um *tronco* passa necessariamente pela realização de uma fundação ou re-fundação, no caso de o local já ter sido ocupado anteriormente por algum *tronco*.

O levantamento genealógico revelou que o *tronco* se apresenta como um *locus* de adensamento dos laços de consangüinidade. A presença de tais laços no interior do *tronco* é enfatizada no sistema ideológico terena como argumento suficiente para a construção de um coeficiente ótimo de identidade, atributo por eles considerado como imprescindível para a boa convivência. Assim, os Terena expressam o ideal de morar junto aos parentes consangüíneos, o que sempre se empenham em realizar, e, se não é possível viver junto com todos eles, é preciso que pelo menos alguns deles façam parte do círculo de pessoas com as quais se convive no cotidiano.

A pessoa considerada parente é aquela com a qual se possui um laço de consangüinidade ou afinidade reciprocamente identificável e reconhecido socialmente. Quanto mais próximo esse laço, mais esse sentimento tenderá a estar presente. A intensidade da interação também desempenha papel determinante, pois o sentimento de parentesco pode arrefecer em relação a pessoas que vivem distantes e deixam de interagir com maior frequência. Inversamente, ele tende a crescer nos casos de parentes distantes ou mesmo não-parentes, mas que atuam no cotidiano como se fossem parentes. Enfim, a proximidade social interfere na intensidade do sentimento de pertencimento a um grupo de parentesco, pois a convivência e a cooperação são atributos necessários para esse tipo de reconhecimento. Entretanto, em

termos ideológicos, a consangüinidade prevalece sobre a afinidade e esta sobre a aliança política com não-parentes.

Como foi dito anteriormente, um grupo de parentes está articulado em torno da figura de um líder, geralmente um casal de velhos com vasta prole, sendo o ancião identificado como *tronco*. Dessa forma, é comum ouvir alguém se referindo aos seus parentes mais idosos como “nossos troncos”. Caso o ancião venha a falecer, sua esposa pode assumir a posição de pessoa de referência para o grupo de parentes, desde que demonstre a habilidade política requerida para tal tarefa, e, nesse caso, o *tronco* passa a ser uma mulher idosa. A substituição do ancião falecido pode se dar também por um irmão ou filho do antigo líder. Assim, acontece de a sucessão se dar por uma pessoa relacionada por um laço de conjugalidade, no caso de o esposo ser substituído pela esposa, ou por alguém vinculado por um laço de consangüinidade e até mesmo de afinidade.

O mais comum é a referência de articulação do grupo de parentes não ser atributo exclusivo do homem, mas ser exercida de maneira compartilhada pelo casal de velhos, embora o homem sempre assuma a representação pública do *tronco*, principalmente nas relações que vinculam seu grupo de parentes a outros igualmente constituídos. Para se habilitar ao desempenho destas funções, o casal deve reunir alguns atributos como a estabilidade conjugal²⁰, o conhecimento da tradição e o reconhecimento da capacidade de liderar e unir os parentes. Sem estas competências, fica difícil resolver problemas de convivência interna ao grupo e dar conselhos para os mais jovens.

Freqüentemente, o casal que ocupa a posição estrutural de *tronco* desempenha funções políticas e religiosas: no caso de figurações reconhecidas pelos Terena como mais próximas do modelo ‘tradicional’, é comum que assumam posições de festeiros, rezadores ou purungueiros (denominado pelos terena de *ohókoti*, mas também registrados nos relatos etnográficos como *koixomuneti*) e parteira; no caso de figurações reconhecidas como mais ‘modernas’, normalmente são líderes políticos ou de congregações religiosas que atuam nas reservas terena, a maioria situada dentro de vertentes evangélicas. Também a estabilidade da renda auferida como funcionário do governo, aposentado ou outra atividade remunerada favorece a articulação de um grupo. Há sempre a possibilidade de converter

20 O levantamento genealógico realizado em Buriti registra grande estabilidade conjugal, sendo que a proporção de separações é pequena quando comparada com índices apresentados por outros grupos étnicos. Os Terena afirmam que os *troncos* da esposa e do esposo costumam investir todos os esforços para que o casal supere eventuais dificuldades de convivência e não recorram ao artifício da separação. A separação parece ser um signo de desmoralização para ambos os *troncos*.

o recurso econômico em capital social, criando uma rede de solidariedade, apoio político e troca de favores.

O Terena Vicente da Silva, 74, explicou a noção de *tronco* a partir da seguinte metáfora: “O Terena é igual uma árvore, vai *sementando* em roda”. Com efeito, esta é uma definição que muito bem exemplifica a idéia de *tronco*, pois a imagem da derivação por metáfora é a de uma árvore que frutifica e lança sementes ao seu redor, difundindo e proliferando sua espécie em volta de seu *tronco* de referência mais antigo. Do mesmo modo que uma árvore propaga sementes que vão germinar indivíduos de sua própria espécie, assegurando sua reprodução em meio à vegetação composta por inúmeras outras espécies, os Terena nutrem a expectativa de que os descendentes reproduzam o estilo comportamental do *tronco* que os gerou.

Os Terena, independentemente do *tronco* a que pertençam, se consideram participantes de uma cultura terena comum, que imprime as suas características gerais nessa formação social. Essas características seriam perceptíveis tanto em sua figuração social atual como naquelas que a precederam no tempo, sendo este reconhecimento imprescindível para se identificarem enquanto grupo étnico específico. Por outro lado, consideram que cada um dos *troncos* desenvolve formas de sociabilidade próprias, inspiradas na conduta e índole de seu articulador, ou seja, o *tronco* é o propagador de um estilo de vida.

É possível reconhecer que tal estilo dependa, em grande medida, da leitura idiossincrática que os articuladores – *troncos* – fazem do conjunto da tradição e de outros instrumentos culturais disponíveis, pois o estilo forjado por um *tronco* se baseia na interpretação dos padrões morais e na efetivação das regras de convivência reconhecidas como tendo sido estabelecidas desde o tempo dos ancestrais reais e míticos. Assim, o campo de variabilidade entre os *troncos* é socialmente estabelecido, e, em geral, os líderes desenvolvem refinada sensibilidade para perceber pequenas nuances comportamentais atribuídas a cada *tronco*. Isto permite o reconhecimento de atitudes comportamentais consideradas mais ou menos legítimas ou adequadas ao padrão comportamental estabelecido como mais apropriado aos Terena. A variabilidade de estilos comportamentais é apropriada inclusive para legitimar os sistemas hierárquicos de distribuição de poder político em uma rede de *troncos* que formam uma aldeia, aspecto que será mais bem desenvolvido adiante.

A autonomia política do *tronco*, no que diz respeito à consideração

dos assuntos exclusivos das famílias que o compõem e o direito de gerir internamente a maioria dos assuntos de ordem econômica²¹, não exclui a existência de cooperação e intercâmbio entre os diversos *troncos* que conjuntamente ocupam uma região, formando uma aldeia. No caso da área objeto da perícia em Buriti, os Terena mantêm a memória da malha de caminhos ligando os locais das diversas famílias e *troncos* que aí viviam no passado. A malha de caminhos funcionava como suporte para uma rede de relações sociais: parentes e amigos se visitavam, circulavam presentes, estabeleciam acordos matrimoniais, alianças políticas, e combinavam a realização de festas de caráter lúdico ou religioso. A quantidade e o estado de conservação dos caminhos que dão acesso a uma residência são – até hoje em dia na área ocupada pelos Terena de Buriti (2.090 hectares e as propriedades recém-ocupadas) – um bom indicador do *status* social da família e do lastros de suas relações.

As famílias politicamente mais expressivas nas aldeias de Buriti dispõem de parentes em outras reservas e em cidades da região, mantendo com eles freqüente contato, imprescindível para a manutenção do reconhecimento das relações parentais. Este lastro de relações de significativa abrangência espacial, possibilita aos principais líderes contar com uma rede de apoio político, imprescindível para o desempenho das atribuições sociais de que estão imbuídos.

No período anterior ao esbulho das terras na área periciada, isto é, antes da década de 1930, os caminhos ou *trieiros* assumiam grande importância para os Terena. Quando da realização do trabalho de campo para a perícia, por várias vezes acontecia de chegarmos a determinado local apontado como de antigo assentamento e imediatamente as pessoas mais velhas começaram a indicar a direção dos caminhos que existiam no passado, com dizeres do tipo: “aqui ficava o caminho que ia para a casa do fulano, passava perto daquela aroeira grande, foi derrubada, só tem o toco, contornava o córrego, passava pela pinguela, etc.”

O reconhecimento dos caminhos trazia à mente dos Terena a lembrança dos antigos vizinhos, ocupantes de espaços contíguos, muitos deles já falecidos, e das relações que entre eles se estabeleciam no tempo em que ainda tinham liberdade de ocupar a totalidade da extensão de seu

²¹ Uma das atribuições do *tronco* velho é arranjar um local para um novo casal construir sua casa e cultivar sua roça. Na situação em que vivem atualmente, em reservas superlotadas, torna-se cada vez mais difícil encontrar tal espaço, disponível para novas roças, sendo isto uma limitação para a estruturação dos *troncos* que dispõem de menos espaço. Em geral, o jovem casal acaba tendo que decidir o local de sua residência predominantemente em função das oportunidades econômicas que se apresentam, renunciando muitas vezes a viver próximo das pessoas com as quais tem mais afinidade. Este é o caso de muitos casais que migraram para locais distantes de suas aldeias de origem.

território. Nessas ocasiões, muitos se emocionaram ao visitar esses locais aonde não voltavam havia vários anos e até choraram ao lembrar dos parentes mortos. Este foi o caso de Manuel Lemes da Silva, que, ao visitar a antiga morada de seu pai, descobriu uma aroeira, agora caída, que servia no passado de suporte para o plantio de uma trepadeira que produz uma espécie de melão silvestre – *cro'a* –, cultivada por sua mãe, cujo fruto era utilizado na alimentação.

Em termos sociológicos, os caminhos assumem, com efeito, uma importância comparável à da casa, definindo espaços opostos mas complementares. Se, por um lado, a casa representa o espaço da convivialidade íntima e permanente, da segurança e da reciprocidade plena, por sua vez, o caminho representa a abertura para a exterioridade, o campo da inovação, da novidade, da política, da ruptura no cotidiano da casa, da ampliação do horizonte da vida social.

Quando da realização do laudo pericial (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003), contatamos que a existência dos *troncos* e sua estruturação enquanto unidade sociológica se refletia diretamente nos modos de ocupação espacial, norteando as formas de territorialização terena. Notamos por exemplo, que vários documentos administrativos do SPI e depois da FUNAI faziam referência a nomes de várias aldeias como Paratudal, Invernada²², Veada, Cafezal, Barreirinho, Buriti etc. À primeira vista, a nomeação dos locais como aldeias parece ter decorrido da necessidade do SPI de identificar administrativamente a região, pois esta era a categoria utilizada no vocabulário administrativo de seus servidores para nomear os locais onde eram encontrados assentamentos indígenas. Outros brancos ou não-índios com os quais os Terena se relacionavam também tinham a mesma necessidade, ainda que por motivos diferentes; um deles poderia ser porque o senso comum estabelece que “índio” vive em “aldeia”.

O mais provável é que várias dessas localidades nomeadas como aldeias fossem ocupações de grupos locais, que os Terena denominam de *tronco*, ou em certos casos reunissem um grupo de *troncos* aproximados por

22 No relatório intitulado *Memorial sobre as Terras do Córrego Buriti*, do coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa, que exerceu diversos cargos no SPI, consta, por exemplo, que *Invernada* era o termo aplicado localmente para designar um lugar de concentração de algumas famílias indígenas. Da leitura do referido documento se infere ainda que o termo *colônia* era usado para fazer referência ao conjunto da população de índios terena na região de Buriti, que reunia localidades como Invernada, Barreirinho, Arrozal, Estrela, Veada e de outros locais por eles ocupados na área objeto da perícia. Assim, naquele período (primeira metade do século XX), *colônia* era, em grande medida, o correlato do que se denomina hoje de *reserva*, explicação esta que auxilia na compreensão da história dessa categoria lingüística.

relações de parentesco e aliança política. Na ausência de uma compreensão mais acurada da organização social dos Terena, os regionais e mesmo os funcionários do órgão indigenista acabaram adotando/atribuindo a denominação de aldeia. Com o tempo, essa categoria lingüística foi incorporada pelos próprios Terena, embora continuem utilizando paralelamente a designação de *tronco*.

Em suma, no período inicial de atuação do SPI, a denominação de certos locais como aldeias refletia a maneira como os não-índios apreenderam e registraram a presença indígena na região do Buriti, atendendo necessidades administrativas de identificação, nomeação e localização. Isto porque a denominação de *aldeia*, empregada para certos espaços ocupados por determinados *troncos*, surgiu em um cenário de contatos interétnicos²³ bem determinado, estabelecido na região ao mesmo tempo em que se instaurava o processo de esbulho das terras ocupadas pelos Terena.

O conceito de *aldeia*, incorporado ao vocabulário científico e mesmo ao senso comum, é definido no conhecido dicionário *Aurélio* como: “1. Pequena povoação, de categoria inferior a vila; povoação rústica, povoado. 2. Povoação constituída exclusivamente de índios; maloca”. Foi assim que os não-índios muitas vezes viram os aglomerados de casas habitadas por famílias nucleares terena, organizadas em torno de um *tronco familiar*. Acontece que aldeia é um conceito forjado no estudo de sociedades com características muito distintas das sociedades sul-americanas, sendo necessária a verificação etnográfica de sua utilidade na descrição e compreensão das formas organizacionais aqui encontradas.

A utilização do termo aldeia, cuja origem remonta à presença dos árabes na Europa, foi incorporado à produção antropológica brasileira, principalmente através da literatura etnográfica que descreve as características morfológicas das sociedades africanas. Como exemplo de trabalhos de africanistas que tiveram grande influência na formação de antropólogos brasileiros, pode-se citar a clássica coletânea *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*, organizada por Radcliffe-Brown e Daryll Forde (1950). A compreensão e a caracterização sociológica dos *troncos* e das redes de alianças que os unem, assume, pois, papel

23 O cenário de contatos interétnicos ou cenário multiétnico diz respeito ao modelo de interação desenvolvido entre os Terena e a população não-indígena, oriunda de outras regiões do Brasil, que aí se estabeleceu em caráter permanente a partir do século XX. Essa interação combina formas de convivialidade que se expressam na reciprocidade econômica, participação conjunta em atividades festivas e religiosas e casamentos interétnicos; mas também expressa conflitos de interesse na disputa pela terra e dificuldades de convivência com base em diferenças culturais entre estas populações.

fundamental na resolução de algumas questões que ficavam em aberto por falta de uma descrição mais apurada do formato da organização social terena.

O principal problema era que as aldeias apareciam nos documentos do SPI em locais distintos e nomeadas diferentemente, induzindo a pensar que se tratavam de várias aldeias ou de apenas uma aldeia que se deslocava o tempo todo pelo território. O detalhamento da conformação social dessa população, a partir do estudo genealógico, das narrativas orais e observação direta (antropologia), aliado à localização e análise dos assentamentos (arqueologia), revelou que na verdade tratava-se em sua maioria de *troncos* relacionados que coexistiam no tempo, ocupando espaços distintos. Assim, pudemos constatar que a área periciada encontrava-se toda ocupada de maneira simultânea antes que o processo de esbulho forçasse a população a se recolher à área de acomodação de 2090 hectares. O esforço despendido no relatório pericial em discutir as categorias administrativas “aldeia” e “reserva”, e a categoria nativa *tronco*, permitiu uma melhor compreensão da organização social e das formas de territorialização terena.

A combinação dos dados antropológicos, históricos e arqueológicos permitiu demonstrar que antes da chegada das frentes de expansão agropecuária, a forma de territorialização dos Terena seguia um modelo por eles concebido como tradicional. Cada *tronco* ocupava com exclusividade uma determinada região, onde praticava uma agricultura bem desenvolvida, com a utilização intensiva de pequenas porções de terra. O espaço onde estavam fixadas as residências das famílias e as roças de determinado *tronco* era de ocupação permanente e exclusiva de seus integrantes. Para além dessas áreas seguiam-se os territórios de caça, pesca, coleta e obtenção de outros recursos naturais, que podiam ser explorados de forma conjunta por outros *troncos* aliados.

Na área de acomodação em Buriti, mesmo nos dias atuais, quando um grande número de *troncos* vive espremido dentro de apenas 2090 hectares, cada *tronco* goza de direitos exclusivos sobre a área de terras sob sua jurisdição. Isto faz com que considerem que seguem praticando o mesmo modelo geral de organização social e territorialidade de seus antepassados, é claro que com as inevitáveis concessões e adaptações às condições históricas atuais.

Segundo o Terena Armando Gabriel, 87, sempre fez parte dos costumes dessa etnia a distribuição das famílias em *troncos*, radicados em distintos locais de uma área de terra mais ampla, reconhecida como área

de ocupação de outros *troncos*, igualmente constituídos. Essa distribuição visa a otimizar o aproveitamento dos recursos naturais disponíveis no território, pois, segundo suas palavras: “o Terena gosta de morar onde tem mais abundância”. Essa distribuição também facilita a convivência social cotidiana, pois, como vimos, no *tronco* convivem pessoas que se consideram relacionadas por laços de parentesco próximos, baseados na consangüinidade ou afinidade. Só eventos políticos, festivos e religiosos, de caráter esporádico, são suficientes para motivar a reunião dos integrantes dos diversos *troncos* que habitam uma região.

O número de famílias nucleares reunidas em um *tronco* varia de acordo com a quantidade de parentes de seu articulador e da capacidade por ele demonstrada para agregar as pessoas e resolver os problemas que surgem na convivência entre as famílias, tais como: desentendimento de casais, querelas entre vizinhos, desavenças entre pais e filhos, etc. Uma de suas principais atribuições é chamar a atenção dos parentes para as vantagens de viverem juntos e em harmonia, promovendo a disposição para a convivialidade.

O *tronco* dispõe de total autonomia na condução dos assuntos políticos locais, constituindo a unidade sociológica em que se desenvolve a vida cotidiana e a maior parte das relações de sociabilidade das famílias terena. Essa autonomia do *tronco* se realiza no nível microssociológico. O contrário pode se passar no âmbito das decisões políticas mais gerais, quando pode emergir a figura dos grandes homens (*big man*, como aparece em outros contextos etnográficos), quando o líder consegue acumular um capital considerável de prestígio e poder, conforme descreveremos mais adiante.

Do ponto de vista das relações matrimoniais, foi possível constatar que os *troncos* se associam entre si por relações de afinidade, pois com frequência os indivíduos de um *tronco* buscam parceiros matrimoniais em outros *troncos*, elegidos como mais apropriados para neles se contrair laços maritais. Isto gera redes de alianças, porque os parentes estão distribuídos por vários *troncos*, mas tende a gerar também a concentração ou replicação de relações entre determinados *troncos*, instituindo alianças de longa duração. É o que se constatou em Buriti entre os *troncos* formados pelas grandes famílias Gabriel e Reginaldo, união também alicerçada pela conversão ao protestantismo.

Os laços de parentesco se esparramam, vinculando *troncos* de uma região e estabelecendo um lastro de relações por onde flui intensa

comunicação. Isto favorece a contração de outros tipos de alianças e, principalmente, a cooperação política. Assim, surgem redes de alianças políticas supralocais, com densidades variáveis, construídas a partir do prestígio de determinados líderes, podendo inclusive extrapolar o círculo de alianças de uma aldeia ou reserva. Na situação atual, quando essas redes assumem maior estabilidade, regulando a vida política de certo número de *troncos* espacialmente próximos, adquirem um perfil identificado como aldeia. Na forma organizacional atual das reservas, cada aldeia dispõe de um cacique, personagem ao qual se atribui a prerrogativa de gerenciar os assuntos políticos da rede de *troncos* aliados.

A regra de residência após o casamento coloca como preferencial a vinda do genro para o local de residência do sogro – conhecida na literatura antropológica como patrilocalidade –, mas isto pode ser mudado em diversas contingências, principalmente no caso de o pai do noivo ter maior importância política do que o da noiva. É comum também o jovem casal escolher novo local para fixar residência após o nascimento de filhos, sendo essa decisão considerada um indicador da estabilidade da união matrimonial. Esta mudança é quase sempre combinada com os representantes políticos dos *troncos* aos quais os integrantes do casal se filiam e pode demonstrar a pretensão do jovem casal de levantar o seu próprio *tronco*. Quando o casamento se dá entre pessoas pertencentes a *troncos* entre os quais já se contraíram no passado vários casamentos, o novo casal terá mais liberdade para escolher o local de sua residência.

A iniciativa do casal em iniciar um novo *tronco* passa pela inauguração de uma nova *fundação*. Fundar um novo *tronco* implica em se credenciar para desenvolver as atividades características de articulador do grupo de parentes atraído para o local da nova fundação, expressando os processos de desenvolvimento social da pessoa. Isto porque a pessoa plena é aquela capaz de articular e dispor de seu próprio grupo de parentes. Nesse sentido, foi identificado na atual população terena de Buriti um grande número de pessoas que se consideram *fundadores*. No caso, deve-se ressaltar que em termos ideais um *tronco* sempre nasce de uma *fundação*²⁴, e isso imprime uma dinâmica histórica na ocupação do território; os *troncos* nascem, crescem, ramificam-se e morrem.

A configuração da rede de alianças entre *troncos* também varia de amplitude e altera seu formato de acordo com o prestígio que, em cada

24 Com exceção dos casos de morte do antigo articulador e sucessão por um parente próximo. Mesmo assim, pode-se dizer que aí ocorre uma re-fundação, pois a rigor ninguém está habilitado a ser o líder de um *tronco* que não fundou.

momento, seus líderes logram auferir. No modelo tradicional, quando a economia era baseada principalmente na agricultura de subsistência, para iniciar uma nova fundação, geralmente o casal que acreditava reunir as condições que o habilitavam como fundador tinha de convencer certo número de casais para acompanhá-lo na empreitada, ou seja, tinha de encontrar parentes dispostos a se desvincularem dos *troncos* aos quais estavam ligados para seguir uma nova orientação política. Os dados históricos da ocupação em Buriti revelam que normalmente o núcleo de uma nova fundação era formado por casais com laços de parentesco próximo, tais como, um grupo de irmãos casados, cunhados, sogro-genro, etc.

No começo dos trabalhos periciais em Buriti nos deparamos logo de início com a idéia de *fundação*, que sempre aparecia nas narrativas dos Terena quando discorriam sobre seus assentamentos. Até que conseguíssemos elaborar uma compreensão do sentido que essa categoria assumia no modelo de organização social terena, ela se nos afigurava como um sério embaraço para a compreensão do sentido dos dados de campo que íamos levantando. Isto porque era comum que indivíduos relativamente jovens se referissem a si próprios como fundadores de determinadas localidades que já sabíamos, através de outros dados, serem ocupadas por gerações mais antigas.

O acúmulo dos dados sobre diversos *troncos* permitiu compreender que a identificação de uma localidade onde viveram ou vivem diversos *troncos* está associada a diversos fundadores, situados em distintos períodos históricos e locais de ocupação de áreas próximas. De acordo com o formato da organização social, a cada novo *tronco* que surge, aparece também um novo fundador, e como os *troncos* estão sempre surgindo, os lugares estão sempre sendo fundados ou, na maioria das vezes, re-fundados.

Na situação atual da área de acomodação em Buriti, as fundações dos novos *troncos* sempre se superpõem ao espaço já ocupado pelos antigos, dada a impossibilidade de eles ocuparem novos sítios. Esta proximidade forçada gera a concorrência por recursos insuficientes para as práticas agrícolas, alterando o padrão tradicional de disposição espacial das unidades sociológicas e criando sérias dificuldades para a convivência harmônica entre os *troncos*.

O Terena Manuel Lemes da Silva, 72, explicou que, na situação de uma nova fundação, “o *tronco* tem que saber conversar, saber fazer a convivência boa, fazer agrado, aí o nome dele vai correndo longe e a turma [isto é, os parentes] vai chegando,... vão vendo aquela convivência boa e

vão chegando”. Explicou ainda que a mulher também pode se tornar um *tronco*, desde que demonstre competência para tal atribuição.

O *tronco* emergente que ainda dispõe de poucas pessoas no círculo de seu convívio pode tentar atrair para junto de si parentes mais distantes, no sentido de que não fazem parte do mesmo grupo de interação cotidiana, como no caso de sobrinhos, primos, tios, etc. em diversos graus, que vivem em outras localidades. Mas o ideal é formá-lo com parentes próximos, que já dispõem da experiência de convivência duradoura e estão ligados por laços de parentesco próximos. Assim, a criação dos *troncos* coloca em operação mecanismos de circulação de pessoas e famílias nucleares, dentro do lastro de relações reconhecíveis de parentesco, distribuídas por diversos *troncos* radicados em distintas localidades.

Ao ingressar em um *tronco*, o fundamental é “comportar-se como parente”, ou seja, demonstrar solidariedade para com as pessoas que o compõem e, principalmente, seguir a orientação de seu articulador. A opção individual ou de uma família nuclear por mudar o local de residência para o espaço ocupado por outro *tronco* se dá muitas vezes pelo desejo de escapar de problemas de relacionamento enfrentados com pessoas no *tronco* de origem. A opção pode se dar também porque se acredita que no novo local de moradia serão melhores as perspectivas políticas ou de sobrevivência, como aconteceu e acontece com muitos Terena de Buriti que se deslocam para a reserva de Dourados.

Conforme registrado anteriormente, o SPI introduziu o termo *aldeia*, inicialmente aplicado a várias localidades onde estavam radicados *troncos* no interior da área periciada, resultando que nos documentos mais antigos são mencionadas várias aldeias. Entretanto, verifica-se que quando o mesmo órgão resolveu reunir os diversos *troncos* na área de acomodação de 2090 hectares, passou a aplicar uma designação única, inicialmente *Colônia Burity* e posteriormente *Aldeia Buriti*. Nas últimas décadas, predominam as denominações “reserva” e “terra indígena”, já que se passou a reconhecer a existência de diversas “aldeias” na área de acomodação. Assim, os nomes de localidades como Veada, Cafezal, Invernada, Barreirinho, Arrozal, Furna da Estrela, etc., registrados inicialmente como aldeias, desaparecem nos textos dos documentos do órgão indigenista, isto porque eles ficaram fora da área demarcada. Os *troncos* que estavam radicados fora da área demarcada pelo SPI aos poucos foram sendo deslocados para essa área de acomodação, e quando é implantada a sede administrativa do Posto do SPI, ela é nomeada de Posto Indígena Buriti.

Os *troncos* mais antigos na região de Buriti estavam radicados distantes do local escolhido para a construção do Posto. Entre os primeiros habitantes de suas imediações constam os membros da família Alcântara e a de Joaquim Figueiredo, que acabavam de chegar à área de acomodação, oriundo do alto da Serra de Maracaju, como bem retrata Cardoso de Oliveira (1986: 86)²⁵. Joaquim Figueiredo foi escolhido pelo Chefe do Posto como seu auxiliar e nomeado capitão. Por esse motivo, até hoje os descendentes de Joaquim Figueiredo se consideram como os fundadores de Buriti, por seus ancestrais estarem entre os primeiros a ocuparem as imediações do local escolhido para a construção da unidade administrativa do órgão indigenista.

Devido a essa aliança privilegiada com o órgão indigenista e à competência de seu líder, a família Figueiredo exerceu durante muito tempo a hegemonia política sobre o conjunto da população terena na área de acomodação. Isto acabou por estimular outros *troncos* a se organizarem e a reivindicarem o reconhecimento de outras aldeias. Foi assim que surgiram as aldeias Água Azul e Córrego do Meio, respectivamente fundadas por Leonardo Reginaldo e Armando Gabriel. Nas últimas décadas, com o enorme crescimento vegetativo da população, surgiram novos *troncos*, que por sua vez se organizaram em redes emergentes, dando origem a novas aldeias.

A *aldeia* deve ser entendida como um adensamento de relações parentais, políticas e religiosas entre um determinado número de *troncos* que ocupam uma área contínua de terras. A idéia de adensamento é importante porque os *troncos* de uma aldeia também se relacionam com *troncos* de outras aldeias – como as ramificações de *troncos* de Buriti na reserva de Dourados –, mas estas relações tendem a ser mais diluídas e menos frequentes, uma vez considerada a distância espacial e social aí instaurada. De todo modo, as redes ampliadas também são muito valorizadas por ampliarem o horizonte social, principalmente no caso das lideranças e das pessoas que buscam melhores condições de vida, como no caso de inúmeros estudantes que se dirigem para a reserva de Dourados para acessar a cota de vaga para estudantes indígenas, oferecida pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

Em todo caso, a constituição da aldeia requer a coesão política e a

25 Antes, o SPI havia estabelecido sedes provisórias em alguns locais fora da área de acomodação, como foi o caso da localidade de Invernada, onde inclusive teria nomeado o primeiro capitão, Joaquim Teófilo, conforme constatamos no relatório pericial (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003).

proximidade espacial de um número determinado de pessoas. Requer ainda o delineamento do espaço reconhecido como de uso exclusivo dos *troncos* que a constituem. É importante considerar ainda que a aldeia está sempre inserida numa rede que extrapola os seus limites, sendo esta inserção imprescindível para o seu reconhecimento. É com base nessas modalidades de coesão que a população que hoje ocupa a área de acomodação de Buriti se organizou para reivindicar a reocupação do espaço do entorno da área a eles reservada, que foram locais de assentamento de seus antigos *troncos*.

Os dados históricos sobre a conformação sociológica da população terena de Buriti e suas formas de territorialização evidenciam ainda o dinamismo político na constituição das redes de alianças que configuraram e configuram os *troncos* e as aldeias. No período inicial da criação da área de acomodação, esse dinamismo foi potencializado pela assimilação de *troncos* terena que antes viviam em regiões mais distantes, a exemplo daqueles que viviam nas proximidades da estação ferroviária Palmeira, das fazendas Conceição e Engenho, localizadas no atual município de Nioaque, e em várias outras localidades do alto da Serra de Maracaju.

A chegada à área de acomodação destas levas migratórias, compulsoriamente deslocadas de seus locais de origem, alterou profundamente o padrão demográfico da população terena que até então vivia na região de Buriti, dando origem a uma nova conformação sócio-política. A partir dessa nova situação histórica, entrou em cena a operação de uma série de mecanismos sociológicos internos que tornaram possível a incorporação das famílias que ingressavam no local. Entretanto, os Terena mantiveram sua organização em *troncos* e a dinâmica de formação de redes de alianças entre *troncos*, disto resultando as tentativas de conseguirem o reconhecimento da administração do SPI/FUNAI para estas novas redes, que passaram a denominar de aldeia, utilizando-se da nomenclatura imposta pela *linguagem* preponderante na situação de contato.

Nas últimas décadas, um novo elemento proporcionou novas alterações no padrão demográfico: trata-se do enorme crescimento vegetativo da população, impulsionado pelo acesso à prevenção e tratamento de várias doenças, reduzindo significativamente as taxas de mortalidade, principalmente infantil. Esta dinâmica explica o porquê das atuais nove aldeias na Terra Indígena Buriti, que foram surgindo e se desmembrando da aldeia original, criada como unidade administrativa imposta pelo SPI no início da década de 1930.

A origem das atuais aldeias se remete ao momento em que os diversos

troncos que habitavam a área objeto dos estudos periciais (17.200 hectares) foram agrupados na área de 2.090 hectares demarcada pelo SPI, e reunidos sob uma única unidade administrativa, comandada pelo Chefe de Posto e pela instituição do cacique geral. Algumas décadas depois, os *troncos* que não se sentiam representados na administração central do Buriti reivindicaram a criação de novas aldeias; as primeiras a se desmembrarem foram, como dito antes, Água Azul e Córrego do Meio. A perspectiva destes *troncos* era recompor antigas alianças e incluir nos arranjos políticos os *troncos* egressos das fazendas, incorporados em suas redes de alianças.

Recentemente, ocorreram cisões nas redes de *troncos* que formavam algumas das três antigas aldeias, e, como resultado, apareceram novas aldeias. A análise da dinâmica histórica das formas de organização e representação política terena permite supor que este processo de criação de novas aldeias terá continuidade, acompanhando o crescimento numérico da população e conseqüentemente do número de *troncos*. Isto porque estamos diante de uma característica própria à organização social terena, que institui processos próprios de representação política.

O surgimento de novas aldeias acontece porque a elevação do número de *troncos* reunidos em uma única aldeia gera, a partir de um determinado patamar, dificuldades na condução dos assuntos de interesse de todos os *troncos* aí reunidos. Em determinadas circunstâncias, a divisão de uma grande aldeia em duas aldeias menores pode ajudar a dissolver as tensões e facilitar a promoção da harmonia na convivência social, ideal sempre buscado pelo Terena.

A dificuldade em administrar *aldeias* com um grande número de *troncos* é maior quando os *troncos* concorrem por recursos escassos, como acontece na atual área de acomodação, onde se dispõe de pouco mato e áreas para a agricultura. No entanto, a principal motivação para a reivindicação das redes emergentes de *troncos* que buscam o reconhecimento como aldeia é o desejo de legitimação e aceitação de suas formas de representação política, articulada em torno da figuração denominada aldeia. A tensão tende a ser maior nas aldeias mais populosas e com menos espaço para a prática das atividades produtivas, como é o caso de Buriti, considerada a aldeia sede da reserva.

Tudo indica que, a menos que o formato da organização social terena passe por transformações profundas, a abrangência da rede de alianças que compõe uma aldeia tenderá a apresentar um limite no número de *troncos* agregados; para além desse limite, a dificuldade na resolução de tensões

imanescentes à relação entre um grande número de *troncos* inevitavelmente desencadeia processos de constituição de novas redes. Assim, a partir da forma como se institui a organização social e a representação política nas atuais comunidades terena, é possível supor que as grandes aldeias que existiram no período colonial, construídas por iniciativa dos representantes dos empreendimentos missionários e militares, só se tornaram viáveis, do ponto de vista organizacional, pela interferência direta dos representantes coloniais. É desta forma que, contraditoriamente, acabaram criando as condições de viabilidade política desses ajuntamentos. Isto porque criaram mecanismos de resolução política, em grande medida situados fora do campo gravitacional das tensões constituídas pelas redes de *troncos* aliados. O mesmo poderia ser dito da área de acomodação, na qual o poder de decisão sobre parte significativa das questões que envolviam a vida política da população passou a ser arbitrada pelo chefe de posto.

A aplicação do termo aldeia para designar segmentos da população que ocupava determinados locais na área periciada difundiu-se a partir da atuação do SPI na região, aparecendo nos documentos consultados a partir de 1922. Acontece que, como no momento inicial da atuação do Estado junto à população terena o órgão indigenista não havia definido qual seria a área de acomodação, seus funcionários registram a presença de diversas aldeias (Invernada, Veada, Paratudal, Cafezal, Barreirinho, etc). Com a demarcação da área de acomodação de 2090 hectares, o termo mais corrente passa a ser “colônia indígena”, sendo este ainda utilizado até hoje por regionais mais idosos, que conviveram com os índios no período anterior a 1950, como pudemos registrar em algumas entrevistas que realizamos, nas quais o termo aparecia na fala espontânea de regionais entrevistados pelos peritos.

A partir da década de 1950, gradativamente o termo “colônia” vai sendo substituído pelo de “reserva”, mas de toda forma, o termo “aldeia” sempre continuou sendo utilizado, inicialmente aplicado a todo o conjunto da população terena que vivia na área de acomodação, designada de aldeia Buriti. Com o desmembramento das aldeias Água Azul e Córrego do Meio, Buriti continua sendo a “aldeia sede”, uma vez que nela funcionava a sede administrativa do Posto do SPI/FUNAI.

A demarcação da área de acomodação foi uma contingência histórica que impôs aos Terena que ocupavam as bacias dos córregos Buriti, do Meio e do Américo a obrigação de abandonar os assentamentos de seus *troncos*. Isto obrigou toda a população a se conformar à área de terra de 2.090

hectares a ela reservada. Essa contingência histórica deu origem ao que denomino aqui de ‘situação de reserva’, que altera profundamente o padrão demográfico e a forma dos assentamentos, instituindo internamente novos arranjos políticos e levando o conjunto dessa população à dependência crescente em relação à ação tutelar do Estado e da assistência social da sociedade nacional. Por outro lado, como registrado em páginas anteriores, a criação da área de acomodação permitiu aos Terena que viviam em áreas já ocupadas por fazendas escapar de algumas situações de *cativeiro* ou *camaradagem*, quando estavam sujeitos à completa dominação dos fazendeiros.

O detalhamento na descrição de algumas categorias da organização social, realizado no estudo pericial e retomado no presente texto, procura evitar mal-entendidos e indefinições que muitas vezes dificultam a compreensão dos textos etnográficos sobre os Terena. A imprecisão na caracterização do sentido de termos como “aldeia”, tão presente na linguagem comum que parece dispensar uma reflexão mais detalhada, pode induzir o pesquisador à compreensão equivocada da forma de ocupação territorial dos Terena. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, em sua curta passagem pelo Posto Indígena Buriti, em julho de 1955, parece não ter se dado conta de toda a complexidade desses fenômenos da estrutura social, até porque, como explicita na definição dos objetivos de sua pesquisa, estava preocupado em descrever e analisar o processo de assimilação dos Terena à sociedade nacional, não dedicando maior tempo ao estudo de sua morfologia social.

É preciso ponderar sobre a impropriedade de cobrar do trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira – na época no início de uma carreira de pesquisador e professor que se configurará brilhante, contribuindo decisivamente para a formação de toda uma geração de antropólogos – respostas para questões que, naquele momento, não faziam parte do universo de suas preocupações. No relatório pericial (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003), registramos que a afirmação do autor de que “até 1913, na Invernada do Buriti não existia nenhuma aldeia terena, como se pode deduzir pelo mapa feito naquela data por Curt Nimuendaju” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1975: 85) baseia-se em premissas equivocadas e não pode ser tomada como prova documental pelos seguintes motivos: (1) não se baseia em descrição etnográfica das famílias terena de Buriti e nos vínculos que historicamente estabeleceram com o local; (2) seu relato apresenta problemas com relação ao conceito de aldeia, não realizando

um levantamento histórico da aplicação do termo como designativo da população indígena e de sua relação com o cenário multiétnico estabelecido na região; (3) falta-lhe o conhecimento apurado dos documentos produzidos pelo SPI, que, desde 1922, descrevem a ocupação terena na região como muito antiga. Além disto, ele parece ter convivido mais com as famílias que viviam no entorno do Posto, como foi o caso do capitão Joaquim Loureiro de Figueiredo, que tinham se deslocado recentemente para a área de acomodação.

Ao que tudo indica, a ausência de uma percepção mais acurada acerca dos fundamentos da organização social terena acabou levando Cardoso de Oliveira a deduções equivocadas sobre o início da presença dos Terena em Buriti. O problema de natureza etnográfica resultou de deduções que carecem de uma descrição detalhada das unidades sociológicas que articulam a vida social e do modelo de sistemas de assentamento terena. Foi essa a lacuna que os peritos procuraram suprir no relatório pericial, quando discorreram sobre a maneira como as famílias se organizavam em *troncos* e como operavam as redes de alianças articuladas entre esses *troncos*. Deve-se acrescentar ainda que o autor respaldou sua afirmação mais no mapa de Nimuendaju, de 1913, do que em suas próprias descrições e, como chamamos a atenção no relatório pericial, o próprio Nimuendaju admitiu na introdução da publicação dessa obra, que muitas informações contidas no mapa eram lacunares e incompletas.

A localidade de Invernada, onde viviam vários *troncos* terena, começou a ser identificada com a denominação de aldeia somente a partir da segunda década do século XX, quando a região passa a ser objeto do assédio de particulares interessados em requerer propriedades no local. Já nesse período, os *troncos* antes radicados em diversos locais, mais próximos ao sopé da serra de Maracaju, foram forçados a se concentrar naquela localidade. Foi justamente essa concentração, já produto do início do processo de esbulho das terras tradicionalmente ocupadas pelos Terena na região, que possibilitou que os representantes da sociedade nacional, inclusive funcionários do SPI, identificassem a existência de uma aldeia no local. Apenas a partir dessa aglomeração é que a presença dos Terena passa a corresponder ao que se imaginava ser uma aldeia, segundo o sentido dessa concepção no cenário multiétnico estabelecido na região.

Foi por esse motivo que procuramos demonstrar no relatório pericial (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003) que a afirmação de Cardoso de Oliveira de que em 1913 não havia nenhuma “aldeia” no local

denominado Invernada, não pode, de maneira nenhuma, servir como argumento para atestar a inexistência de *troncos* terena radicados na região do córrego Buriti e franjas da Serra de Maracaju. Eles estavam ali desde o período anterior à chegada dos não-índios na região. Pode sim atestar que até esse período, o processo de esbulho das terras não tinha se efetivado, o que permitia que os *troncos* terena mantivessem seus assentamentos dispersos por uma região mais ampla, pois isto favorecia o manejo mais adequado dos recursos existentes no ambiente e a reprodução dos processos sociais característicos da formação social terena.

A contestação à afirmação de Cardoso de Oliveira se baseia em dados genealógicos, histórias de vida e em levantamento arqueológico realizado em campo. Todos esses procedimentos contaram com a participação efetiva de expressivo número dos Terena que vivem em Buriti, assim como aí viveram parte de seus ancestrais, dos quais conservam viva memória. Os estudos de Cardoso de Oliveira são clássicos da etnografia terena e serviram para os peritos como importante referencial para a compreensão de diversos aspectos dessa sociedade; nossas divergências se baseiam mais na definição de focos diferentes de observação da vida social e na aplicação de procedimentos metodológicos distintos. O autor parece estar mais preocupado com o esclarecimento de aspectos da vida social que o auxiliem na compreensão da interface entre a sociedade indígena e a sociedade nacional, descrevendo como se realiza a moldagem da sociedade terena pela situação de contato e dependência em relação à sociedade nacional. Nesse aspecto, sua obra é considerada uma contribuição substancial para a compreensão de alguns aspectos da organização social e da história terena.

As críticas a aspectos pontuais da obra de Cardoso de Oliveira, acima esboçadas, não poderiam ter a pretensão de invalidar a importância acadêmica de suas pesquisas sobre os Terena, apenas relativizam a aplicabilidade de algumas de suas afirmações para a compreensão dos processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização desse grupo étnico. Ademais, esses são temas recentes na produção etnográfica, assim como é recente a organização dos Terena para reaverem espaços que lhes foram expropriados pelas frentes de expansão agropecuária.

É importante dizer ainda que a obra do referido autor sobre os Terena já data de cerca de quatro décadas, e foi marcada pelo conjunto de preocupações dominantes no cenário teórico da antropologia brasileira nas décadas de 1950-1960. Naquele período predominava a preocupação com

os estudos de *aculturação* e vários trabalhos de Cardoso de Oliveira se configuram como tentativas de superação desse paradigma, principalmente a partir do desenvolvimento do conceito de fricção interétnica. Atualmente a etnologia se defronta com novos problemas, abordagens e objetos e, como bem demonstra Ferreira (2002), essas transformações tem um significativo impacto na produção etnográfica sobre os Terena.. Nesse sentido, desde que realizou seu trabalho de campo sobre os Terena, o próprio Cardoso de Oliveira muito contribuiu com vários estudos teóricos para a superação dos paradigmas que ele próprio aplicou naquele momento em sua pesquisa de campo. Outra contribuição da maior importância foi a orientação de trabalhos acadêmicos que se tornaram referências obrigatórias sobre temas como territorialização e etnicidade.

Nas últimas décadas, a população terena de Buriti passou por um crescimento vertiginoso e, ao contrário do que previam as ações integracionistas do SPI, ela continua identificando-se como um grupo étnico diferenciado, portador de um grau reconhecível de contrastividade cultural em relação à população da sociedade nacional. Essa contrastividade é perceptível, entre outras coisas, pela sua forma organizacional característica, como bem ilustra a descrição da organização dos *troncos* e aldeias.

A superpopulação da área de acomodação da reserva Buriti potencializa as dificuldades de convivência que ocorrem entre a população de qualquer figuração social que se vê impelida a disputar recursos escassos. O fato de atualmente viverem, segundo os Terena, “amontoados” e “confinados” numa reserva muito pequena, causa sérios prejuízos, principalmente no que se refere ao planejamento de atividades coletivas que envolvem os interesses de todos os *troncos* e aldeias. A tendência é que, caso seja atendida a reivindicação da demarcação da área periciada (17.200 hectares), surjam novas *fundações*, *troncos* e aldeias, dinamizando a espacialização da população, distendendo e diluindo tensões latentes. Desse modo, fatores ligados às possibilidades de reprodução da organização social e política interna impulsionam os atuais líderes a buscarem a demarcação da área reivindicada como forma de viabilizar a existência social da comunidade.

A demarcação da área de acomodação de 2.090 hectares em Buriti se deu por iniciativa direta do SPI, atendendo a apelos humanitários e necessidades legais de promover a assimilação dessa população. Os relatórios administrativos de alguns funcionários graduados do SPI explicitam que o objetivo era assegurar algum espaço para que os Terena situados nessa

região aí se recolhessem, produzissem os bens necessários a sua subsistência e, gradativamente, fossem ampliando sua participação na vida nacional, assumindo gradativamente a condição de cidadão sem diferenciação étnica e cultural em relação à população nacional. A idéia era eliminar de suas formas de sociabilidade todos os elementos que dificultassem a assimilação desses indivíduos na condição de cidadãos brasileiros comuns, para que ingressassem na categoria genérica de trabalhadores nacionais.

Uma vez demarcada, a área de acomodação serviu também para recepcionar um grande número de famílias terena que viviam em fazendas instaladas num raio de até uma centena de quilômetros, e que se encontravam submetidas à condição de “camaradas de conta”²⁶. Por outro lado, a demarcação da área de acomodação em Buriti atendeu plenamente aos interesses dos particulares que já haviam requerido ou tinham a intenção de requerer terras na região. A iniciativa do SPI se restringiu a requerer apenas uma área de 2090 hectares. E, enquanto alguns de seus funcionários justificam a dimensão da área requerida, alegando que sobre ela nenhum particular havia ainda manifestado interesse, outros chamam a atenção para a necessidade de demarcar outros espaços contíguos àquela área que já vinham sendo ocupados pelos Terena desde muitas décadas, enfatizando a insuficiência de uma área tão reduzida para alocar um grande número de índios. De qualquer forma, acabaram prevalecendo os interesses dos particulares, e mesmo a demarcação dos 2.090 hectares exigiu muito empenho dos funcionários do SPI, pois não faltaram particulares interessados em também se apropriar desse espaço.

O Processo que resultou na demarcação da reserva Buriti produziu ainda um intenso debate no interior do próprio SPI. Em muitos casos os funcionários do órgão realizaram ações diversas e confrontantes. Isto ocorreu, por exemplo, quando o chefe de posto da reserva Buriti, Alexandre Honorato, promoveu a remoção de famílias (*troncos*) para o interior da área demarcada. Como o chefe de posto informou a ação aos superiores, foi

26 Como indicamos anteriormente, o camarada de conta é alguém que se mantém preso ao padrão por suposta dívida, geralmente contraída através do superfaturamento dos preços das mercadorias por este fornecidas, gerando um montante impagável, tendo em vista a baixa remuneração da mão-de-obra. Grande número de famílias terena foi liberado da situação de camaradas de conta pela negociação direta de funcionários do SPI e recolhido em reservas, tanto em Buriti como em outras áreas demarcadas no início do século XX nos atuais municípios de Miranda, Aquidauana, Nioaque e Dourados. Os Terena mais idosos de Buriti também lembram que José Ubiratam, que seria um índio Bororo criado por Cândido Mariano da Silva Rondon, viveu muitos anos entre eles a partir da década de 1930, tendo lecionado na escola e atuado no recolhimento de famílias terena que viviam fora do espaço designado como área de acomodação. Teria inclusive convencido algumas famílias da “aldeia” Barro Preto, no interior da área periciada, a se mudarem para a área de acomodação. Isto, segundo o Terena Agenor Pereira, que nasceu no local, teria acontecido por volta de 1955.

repreendido por Nicolau Barbosa Bueno. Na correspondência do Nicolau Barbosa Bueno, ele alerta seu subordinado para o cumprimento de sua função que deveria ser proteger as terras indígenas e não expulsá-los dos locais em que viviam.

De acordo com a filosofia positivista que orientava a ação do SPI, a área de acomodação era pensada como local ideal para o desenvolvimento de ações integracionistas, preparando a população indígena para a incorporação gradativa de práticas econômicas que lhe assegurassem a plena participação na vida nacional. Assim, o SPI procura implantar na área de acomodação de Buriti um conjunto de ações que vão desde a implantação de formas de produção agrícola e criação de gado, até programas de escolarização e a imposição da organização política centralizada, representada no capitão e no chefe do posto.

O ideal positivista enfatizava o caráter leigo das ações promovidas pelo Estado, pois nesse momento não há maior ênfase na associação da atividade indigenista estatal com a atividade missionária. Mesmo assim, a ação missionária se fará presente em Buriti e será responsável pela configuração da aldeia Água Azul, reconhecida pela população da área de acomodação como “a aldeia dos crentes”. O SPI não esboçou nenhuma oposição à realização da atividade missionária, reconhecendo que ela, mesmo sendo diferente daquela promovida pelo Estado, em muitos casos demonstra ser um meio eficiente para se alcançar alguns dos objetivos do órgão indigenista oficial. Muitas vezes, a dedicação dos missionários assegurava a implantação de programas de escolarização e o incremento de atividades produtivas, aproximando-os dos objetivos do indigenismo oficial. Este conjunto de ações implantadas na área de acomodação em Buriti caracteriza a nova realidade histórica para a população terena da região, que aqui venho denominando de sistema de reserva.

O sistema de reserva combina várias práticas, como: a) o recolhimento da população terena para ocupar com exclusividade apenas a área de acomodação; b) a conversão de vários *troncos* ao protestantismo e a conseqüente divisão da população entre “crentes” e “católicos”, termos com os quais distinguem os que se converteram as denominações protestantes, daqueles que seguem praticando a religião considerada tradicional, que por sua vez, faz visíveis concessões a formas de manifestações religiosas próprias ao catolicismo popular brasileiro; c) a implantação de programas econômicos voltados para o atendimento de demandas do mercado; d) a criação de escolas para que as crianças passem pelo processo de

escolarização; e e) a implantação da organização política da capitania.

A capitania implicou na escolha de um índio, nomeado como capitão pelo Chefe de Posto do SPI, com a incumbência de manter a ordem interna e cuidar para que todos se envolvam nas atividades planejadas pelo órgão indigenista. O capitão e seus auxiliares estavam imbuídos da autoridade necessária para que o Chefe de Posto fizesse cumprir suas ordens, condição fundamental para que a população terena se conformasse e se envolvesse na execução dos projetos idealizados pelo SPI.

Em conjunto, essas práticas têm o objetivo de manter o controle da população e conduzi-la para o que se imagina ser a integração plena à sociedade nacional. Acontece que todo esse planejamento não surtiu o resultado esperado, pois a integração não se efetivou da maneira como foi idealizada pelas instituições que implementaram tais práticas. Ao longo das décadas, as políticas voltadas para a população indígena passaram por revisões e adequações, até que a Constituição Federal de 1988 pôs fim à orientação assimilacionista, definindo o respeito à diversidade cultural como o paradigma que deve orientar todas as ações indigenistas.

Embora os Terena mantenham uma interação antiga e profunda com a sociedade nacional, continuam, em sua maioria, vivendo nas aldeias e reproduzindo padrões organizacionais identificados com a cultura autóctone. A *reserva* enquanto espaço físico onde se localizam as aldeias é hoje um *locus* de produção da identidade social, um lugar em que se desenvolvem formas de sociabilidade tidas como essencialmente terena. É claro que a reserva não foi capaz de suprir todas as suas necessidades sociais e econômicas, mas foi nela que os Terena passaram a se relacionar enquanto grupo étnico distinto, fazendo incursões mais ou menos prolongadas no “mundo do branco” para extrair os bens necessários à sua sobrevivência e para ampliar os horizontes da vida social.

Atualmente, a maioria das instituições públicas e da sociedade civil que atuam junto à população terena está empenhada na revisão das políticas e dos programas a ela destinados, visando a uma maior sintonia com a atual legislação indigenista oficial, cujo marco redefinidor foi estabelecido na Constituição de 1988. A permanência, na atualidade, de políticas específicas voltadas à comunidade terena de Buriti evidencia que quase um século de políticas integracionistas promovidas pelo Estado e por organizações da sociedade civil não foram suficientes para liquidar com o sentimento de pertencimento a um grupo étnico diferenciado.

Do modo tradicional à situação de reserva enquanto área de acomodação: novos saberes e as novas formas organizacionais

Na descrição que realizei no tópico anterior, procurei identificar os principais elementos a partir dos quais os *troncos* e as aldeias se articulam. Procurarei agora considerar estas categorias sociológicas como módulos de densidade de relações de interdependência, focados na presença de casais de velhos. O conceito de interdependência nas relações sociais contraídas em determinada figuração social aparece diversas vezes neste livro e segue a definição proposta por Norbert Elias. O autor diz que:

“como em um jogo de xadrez, cada ação decidida de maneira relativamente independente por um indivíduo representa um movimento no tabuleiro social, jogada que por sua vez acarreta um movimento de outro indivíduo – ou, na realidade, de muitos outros indivíduos – limitando a autonomia do primeiro e demonstrando sua relação de dependência” (ELIAS, 2001: 158).

A interdependência entre os *troncos* se manifesta no necessário compromisso de solidariedade que cada um deles deve expressar com os princípios gerais de civilidade e etiqueta²⁷ que, em última instância – ou num nível mais elevado de abstração –, asseguram a produção e a reprodução da formação social terena. No plano empírico e descritivo, é possível perceber que os *troncos* agem como figurações singulares, na medida em que a organização de cada um deles nunca coincide exatamente com a de outro, mesmo quando coexistem na mesma aldeia. Como figuração *sui generis*, expressa uma espécie de leitura idiossincrática do sistema de normas e etiquetas articulador da formação social terena a partir da ótica particular de seus organizadores.

Cada novo *tronco* se empenha em gerir seu próprio estilo e, caso esse estilo tenha êxito e reconhecimento na rede de interdependências forjada entre os *troncos* que configuram a aldeia, é provável que ele sobreviva aos seus criadores e se consolide como parâmetro para a articulação de novos *troncos*. Isto quer dizer que *troncos* cujos estilos tiveram maior aceitação e destaque social tendem a se reproduzir no tempo entre as lideranças que se sucedem, e assim alguns dos “*troncos* velhos” acabam sendo uma espécie de espelho para os “*troncos* novos”. O movimento contínuo de construção e reconstrução de estilos de *troncos* entrelaça a sucessão de figurações sociais

27 Os aspectos da civilidade e etiqueta terena serão desenvolvidos no próximo capítulo.

terena no tempo, assegurando a reprodução dessa formação social. Essa reprodução convive, de maneira mais ou menos tensa, com uma margem significativa e sempre negociada para a expressão da criatividade individual dos fundadores de *troncos*, em especial das lideranças de destaque.

Os Terena mais idosos costumam dizer que no passado o casal de *troncos* costumava desenvolver atividades religiosas, sendo a residência do casal de velhos o ponto focal da sociabilidade do grupo de parentes. Como disse dona Senhorinha:

“quais mei dia ajunta tudo lá, os netos... – na casa dele –, senta no foro, nós fala estera né, mas o nome dele, no nosso indígena, nós fala *nipaé*, forra, deita, fica trançando ‘banico’, fica trançando o fio no fuso dela,... no pilão, chama *yumchu*, faz a farinha *pachichi*,... minha finada vovó e a mãe dela fazia rede, ‘bachero’... finado meu avô, ali na Água Azul, tinha roça grande, tudo as coisas ele plantava... cedo fazia assim, comida pra netaiada dele”.

A casa do casal de velhos era um local de concentração de atividades relacionadas à produção de elementos da cultura material, do vestuário, do processamento e consumo de alimentos. Na pesquisa que realizamos em Buriti, foi possível identificar que até a década de 1950, o ralador de mandioca, denominado de caititu, normalmente só era encontrado na residência dos líderes de grupos de parentesco. Isto expressa o valor econômico desse artefato na cultura material e o significado do uso social a ele atribuído, pois em torno de seu uso se articulavam formas de cooperação e sociabilidade.

Em vários *troncos*, como no caso daquele ao qual pertencia na infância a dona Senhorinha, a mulher desempenhava a função de parteira, concebida como atividade que associa conhecimentos de fisiologia humana e procedimentos religiosos. Isto aponta para a importância fundamental da participação feminina na articulação e manutenção dos *troncos*, uma vez que a unidade do grupo de parentes depende do desempenho de papéis associados ao gênero feminino. Dona Senhorinha relata ainda que “finada minha avó era parteira, vinha cavalo busca ela... atendia fazendeiro também, lá longe, não era assim pertinho agora”. Em muitos casos, a própria parteira batizava as crianças, tema que será retomado adiante. A própria dona Senhorinha, até cerca de cinco anos atrás, freqüentemente realizava partos, atividade que atualmente foi assumida integralmente pelo sistema público de saúde, sendo que ela se manteve apenas como rezadora e eventualmente batiza as crianças de algumas famílias católicas.

O desaparecimento da função de parteira é um dos signos das transformações ocorridas nas últimas décadas nos mecanismos de articulação dos *troncos*, afetando, nesse caso, a importância da mulher na articulação do grupo de parentesco. Paralelamente ao desaparecimento da função de parteira, surgiram outras atribuições, como os cargos de professor e agente de saúde, dos quais também participam as mulheres, e que assumiram grande importância na articulação de grupos de parentes, tanto por serem funções remuneradas, como pela possibilidade de participarem da gestão de políticas e recursos públicos.

Os elementos a partir dos quais os Terena articulam seus *troncos* familiares passaram por profundas alterações a partir das transformações promovidas pela situação de reserva. Entretanto, eles seguem articulando seus *troncos* e aldeias de maneiras muito semelhantes àquelas que realizavam nas figurações sociais pretéritas, sempre com a atenção voltada para o comportamento de seus *troncos*.

Quando se observam as relações entre *troncos* e aldeias na reserva de Buriti a partir de uma perspectiva histórica, percebe-se que as transformações no formato organizacional dessa população resultam, de maneira geral, da equação bem determinada da distribuição de poder e do equilíbrio de tensões entre um número variável de *troncos*, aproximados por relações de interdependência. Enquanto instituição, a aldeia se produz, se reproduz ou se fraciona a partir da replicação de alianças e tensões mutáveis no tempo, o que implica que ela não reproduz sempre a mesma composição, embora siga o formato característico às figurações sociais típicas dessa formação social. Assim, a produção social passa por operações políticas de distribuição e permanente redistribuição do poder em estruturas com feições hierárquicas e cambiáveis.

O esbulho da terra impossibilitou muitos *troncos* já constituídos de continuar dispondo de seus assentamentos e impediu que outros *troncos* emergentes realizassem novas fundações. Enquanto puderam, os Terena de Buriti seguiram ocupando outras áreas no entorno da área de acomodação, como foi amplamente documentado na perícia (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003). A saída das famílias terena dessas áreas do entorno da reserva só se realizou com a ocupação efetiva das terras pelas atividades agropecuárias, processo só consumado na década de 1960. Dona Senhorinha lembra que no tempo de sua infância não existia branco por perto, “só bem longe”, e os Terena ocupavam toda a região do Buriti até as franjas da serra de Maracaju. Segundo ela, “esse meu véio

levava correspondência lá no Cachoeirão, a cavalo”, se referindo ao fato de seu esposo Abadio, auxiliar do chefe do posto, freqüentemente ir a cavalo até a estação ferroviária de Palmeira buscar ou levar correspondência, local por onde se dava toda a comunicação com o exterior antes da abertura da estrada de ligando Buriti a Sidrolândia²⁸.

A situação de reserva é uma imposição do Estado brasileiro a partir das ações do SPI no início do século XX. A partir da demarcação da área de acomodação de Buriti, os Terena que aí viviam permaneceram no local, e outros *trancos* e aldeias que viviam nas redondezas foram gradativamente sendo deslocados para as terras da reserva, gerando uma situação histórica totalmente nova. Isto implicou, como já observado anteriormente, em mudanças significativas nos padrões demográficos e organizacionais, considerando que grupos que até então viviam em espaços separados passaram obrigatoriamente a dividir um espaço limitado e com recursos ambientais insuficientes. Esta nova forma de territorialização impôs a remodelação das práticas de produção material (lavoura, caça, pesca, coleta, etc.) e certas atividades rituais, como a interdição às visitas a locais investidos de significados religiosos, como certos morros, cachoeiras e cemitérios.

O formato organizacional implantado na reserva terá como personagem político central o órgão indigenista oficial. Ferreira observa o que considera como o equívoco fundamental dos estudos antropológicos desenvolvidos sobre os Terena, tendo como referencial teórico as teorias aculturativas. Segundo o autor, esses estudos não conseguem perceber a abrangência da ação do órgão indigenista oficial, principalmente no que diz respeito a sua capacidade de interferir na organização da população que passa a viver na situação de reserva. Segundo o autor:

“a própria agência a que atribuíam (de uma maneira ou de outra) a responsabilidade pela preservação da identidade e do grupo indígena, modificava profundamente o significado desta identidade e sua relação com o passado” (FERREIRA, 2002: 86).

A moldagem organizacional imposta nas reservas é muito bem ilustrada pelo calendário de festas cívicas introduzido pelo SPI. Dele passa a fazer parte inclusive o dia do índio, que, segundo Ferreira, passa a ser

28 Segundo Armando Gabriel, 85, a abertura dessa estrada foi determinada pelo chefe de posto do SPI, que convocou os líderes indígenas a organizarem turmas de trabalho. Segundo ele, “a estrada foi aberta a enxadão, foi feita pelo braço do índio”. O trabalho de construção da estrada teria sido supervisionado por Horta Barbosa, funcionário de alto escalão do SPI.

uma data importante para os Terena. Novos símbolos de identidade étnica são produzidos com o objetivo de situar o lugar dessa formação social na história da constituição do Estado Nacional. Nesse sentido, vale lembrar que no dia do índio é comum os Terena apresentarem sua dança tradicional do bate-pau nas cidades da região. Essa dança realça a participação dos Terena ao lado do exército brasileiro na Guerra do Paraguai, evento bélico responsável pelo delineamento de parte da atual fronteira territorial do Estado brasileiro.

Desde seu início, a situação de reserva foi marcada pela presença de outros agentes além dos funcionários do órgão indigenista. Um documento do SPI datado de 1922 indica que nesse ano um de seus funcionários passou pela região de Buriti e notificou a presença dos índios e a ausência, até aquele momento, de qualquer ação do governo no sentido de lhes assegurar a posse das terras que vinham ocupando e que já passavam a despertar o interesse de particulares. O ancião terena Armando Gabriel afirma entretanto que logo em seguida, por volta de 1928, teria passado os primeiros missionários evangélicos, interessados em estabelecer uma missão no local, o que de fato realizam no início da década de 1930. A reserva é assim, um cenário de atuação para muitos atores sociais não-indígenas, que explicitam, cada um a seu modo, expectativas e interesses em relação à população indígena.

Nas últimas décadas, esses atores se multiplicaram, e a população indígena foi desafiada a atender demandas as mais variadas. Muitas organizações, como prefeituras, universidades, Ongs, etc., mantêm expectativas a respeito da maneira como a população aldeada deve se relacionar com o que identificam ser sua tradição. Acontece com frequência de certas lideranças se vincularem a essas iniciativas, por razões que só podem ser elucidadas caso a caso. Ferreira (2002: 86) também observa esse fato quando diz que:

“se no passado a ação do Estado foi decisiva na reativação dos rituais em determinados locais, hoje muitos indígenas desempenham um papel similar, tentando retomar práticas culturais imaginadas como antigas, compondo assim sua tradição”.

Em suma, o momento atual é marcado pela reavaliação do que constitui a tradição e do papel que ela pode ou deve cumprir no cenário multiétnico. Isto é perfeitamente possível, pois a tradição, como processo sujeito a criação constante, está sempre aberta à incorporação de novos materiais culturais, permitindo aos sujeitos sociais reavaliarem e atribuírem

novos significados ao patrimônio herdado das gerações passadas. O tema da tradição, aqui brevemente anunciado, será desenvolvido em detalhes no último capítulo deste livro.

Importa observar aqui, que nesta nova situação histórica, denominada de situação de reserva²⁹, as práticas culturais passam por significativas transformações. Entretanto, cabe observar que essas transformações, comumente denominadas de culturais, ocorrem em conexão com alterações nas formas organizacionais, reordenando os elementos de constituição dos *troncos* e aldeias. É a partir desses reordenamentos que os Terena recriarão as condições de existência e reprodução de suas figurações sociais e lograrão manter sua identidade enquanto grupo étnico. A reserva, como forma organizacional, conjuga uma série de processos que desmantela, realoca e introduz novos materiais que poderíamos designar de culturais. É combinando e atribuindo significados a essas combinações que os Terena negociam sua distintividade étnica. Assim, a situação de reserva marca profundamente a história da formação social terena, sendo que nessa nova realidade suas figurações são confrontadas com a necessidade de refazerem o inventário de suas tradições.

O enfoque aqui apresentado procura empreender a crítica ao conceito de aldeia – termo corrente na linguagem comum e nos registros administrativos – tendo como base a discussão da etnografia sobre os Terena, e as descrições da instituição do *tronco*, das formas de ocupação territorial e da organização política das redes de aliança entre os *troncos*. Isto possibilita avançar na compreensão das formas organizacionais desse grupo étnico, com a preocupação de levar sempre em consideração as transformações nas condições históricas e no ambiente onde desenvolve sua experiência social. Os dados aqui discutidos também podem informar a leitura dos relatos históricos sobre os Terena, ajudando a melhor situá-los e compreendê-los.

De fundamental importância foi considerar o período coberto pela memória das pessoas mais idosas, que gentilmente se dispuseram a discorrer sobre os processos sociais vividos em décadas passadas, mesmo quando essas lembranças traziam à memória eventos dolorosos, como expulsões e violências sofridas. Os dados aqui reunidos permitem concluir que, para os Terena de Buriti, a associação de *troncos* que formam uma aldeia tem o sentido de uma organização dinâmica no tempo e no espaço, distante portanto da idéia de um grupamento humano atemporal e com contornos

29 A situação de reserva com o tempo implicará no desenvolvimento de um sistema adaptativo que poderia ser denominado de “cultura de reserva”.

espaciais rígidos e inflexíveis. Na percepção dos Terena, a aldeia tem o sentido de uma rede de alianças matrimoniais, políticas e religiosas entre um conjunto de *troncos*.

Assim, as aldeias se apresentam como redes de *troncos* associados uns aos outros por relações de dependência recíprocas e cuja reprodução no tempo e no espaço supõe um equilíbrio móvel de tensões. Essas tensões movimentam e redefinem constantemente a rede, proporcionando que em certas circunstâncias os *troncos* se aglutinem ou se contraponham, potencializem a proximidade ou se distanciem, ampliem a rede ou a fragmentem. Resulta daí que a vida social é marcada por intenso dinamismo, passível de ser identificado quando se considera a trajetória dos *troncos* e aldeias no tempo histórico de existência da reserva de Buriti. É isto o que se percebe quando se considera a multiplicação dos *troncos* e o movimento de cisões entre antigas aldeias. Cada cisão representa um novo rearranjo e dá origem a novas unidades políticas, que expressam tentativas de construção de um novo equilíbrio nas redes de alianças, sempre móvel e passível de tensões, inexoravelmente ligadas à dinâmica da vida social.

No período anterior à chegada dos ocupantes não-índios, que requereram, titularam e implantaram atividades agropastoris na região, toda a área objeto da perícia era recortada por malhas de caminhos, que serviam de suporte para as relações sociais aí estabelecidas, sendo utilizadas para suas atividades de subsistência, trânsito e visitação, segundo os usos e costumes tradicionais terena.

A configuração da malha de caminhos e as relações sociais que sociologicamente conformam uma aldeia são eminentemente históricas, portanto, mutáveis no tempo, estruturando-se a partir de uma lógica própria, a lógica terena. Para isto, esta combina preceitos, valores, regras matrimoniais, procedimentos de constituição e de exercício da liderança, bem como a utilização dos recursos naturais do seu território. Esta dinâmica incorpora a história na operacionalização dos mecanismos de reprodução social e, ao mesmo tempo, assegura a manutenção do modo próprio de ser terena, tema que será mais bem desenvolvido no próximo capítulo.

A aldeia não é uma unidade autocontida e fechada à exterioridade, pelo contrário, possui mecanismos de incorporação ou mesmo de exclusão dos *troncos* que a compõem, principalmente quando eles passam a fazer parte da composição de uma segunda aldeia. A incorporação do *tronco* se dá pela sua inclusão em uma aldeia, iniciando a participação na rede de alianças que constitui, em determinado momento, sua conformação

‘sociológica’ da aldeia enquanto figuração social.

Os procedimentos descritos no presente capítulo permitem entender como foi possível a inclusão de *troncos* oriundos de outras localidades no conjunto da população reunida em Buriti, a partir do momento da definição do local como área de acomodação ou espaço destinado ao recolhimento da população terena. A maioria dos *troncos* que foram deslocados para a área de acomodação já possuía parentes no local antes da chegada das frentes pioneiras na região, e isto foi um elemento facilitador para a sua acomodação compulsória no local. Entretanto, outra parte da população deslocada para a área de acomodação é de origem mais recente. É o caso, por exemplo, do conhecido *tronco* de Joaquim Loureiro de Figueiredo, oriundo do alto da Serra de Maracaju, que chegou a Buriti por volta de meados da década de 1920, conforme registrou Cardoso de Oliveira (1976a: 85). Após a sua chegada, o *tronco* Figueiredo passa a se inserir gradativamente nas redes de relações em Buriti, contraindo relações matrimoniais especialmente com o *tronco* Alcântara.

Na pesquisa de campo, foi possível identificar outros *troncos* com histórias significativamente distintas. São os casos de Leonardo Reginaldo, 85, e Lúcio Sol, 88, cujos pais são oriundos de fazendas localizadas no município de Nioaque. Eles chegaram com várias famílias ao Buriti por volta de 1920 e também se inseriram plenamente na composição dos *troncos* já radicados na área de acomodação, considerando-se e sendo considerados como parte da comunidade local. Nesse caso, a inserção parece ter sido facilitada pela pré-existência de relações matrimoniais com os *troncos* que já viviam em Buriti. Entretanto, cabe observar que a operação dos mecanismos de inclusão, próprios ao sistema social terena, permitiu que todos fossem plenamente incorporados à figuração social da reserva de Buriti, de modo que Joaquim Loureiro de Figueiredo e Leonardo Reginaldo chegaram inclusive a exercer o cargo de cacique de aldeia.

O estudo genealógico e a análise das narrativas orais revelam ainda que na década de 1920, várias famílias terena que viviam como camaradas no alto da serra de Maracaju, inclusive nos atuais municípios de Dourados, Ponta Porá e Jardim, foram deslocadas para a reserva indígena de Dourados, aldeia Jaguapiru, e lá se estabeleceram, passando a fazer parte daquela comunidade. O parentesco entre as famílias terena radicadas em Dourados e em Buriti faz com que até hoje exista entre as duas reservas um fluxo constante de pessoas.

As genealogias e as narrativas sobre a trajetória política dos principais

troncos permitem notar que a população da Terra Indígena Buriti passou por profundas transformações no século XX. Destaca-se a chegada de muitas famílias egressas de fazendas da região compreendida pelos atuais municípios de Nioaque, Aquidauana, Sidrolândia e Dois Irmãos de Buriti, onde viviam como *camaradas*. A chegada dessas famílias é comprovada pelos relatos dos Terena mais idosos e por documentos do SPI. Lúcio Sol, 88, atual morador da aldeia do Córrego do Meio, nasceu na fazenda Conceição, atual município de Nioaque, no dia 5 de maio de 1915. O *tronco* ao qual pertencia Lúcio foi deslocado para Buriti ainda quando ele era criança e, na época, reunia seis famílias nucleares, que vieram para a Terra Indígena Buriti motivadas pelo convite de um índio identificado pelos atuais Terena como pertencente à etnia bororo, de nome José Ubiratã, mencionado anteriormente. Sua tarefa era convocar os Terena a deixarem as fazendas em que trabalhavam em condições altamente desfavoráveis, para se recolherem nas reservas indígenas, onde receberiam a proteção do governo.

Os pais de Lúcio Sol chegaram ao Buriti por volta de 1920, mas a análise do diagrama indica que seu avô materno (pai de sua mãe), de nome Francisco, pertencia à família Jorge, *tronco* que já estava radicado na região do Buriti desde pelo menos metade do século XIX. Isto demonstra que estes deslocamentos em direção à área de acomodação, reconhecida como reserva indígena, ocorreram, na maioria dos casos, seguindo a lógica das alianças matrimoniais e políticas já estabelecidas em gerações anteriores³⁰, ou seja, não aconteceram sem critério, pois seguiram a lógica da composição das unidades sociológicas terena. Vale lembrar que o *status* de um *tronco* no interior de uma rede de alianças depende diretamente de relações parentais e alianças políticas; a permanência em um local onde essas relações não se efetivam implica em assumir uma posição de inferioridade social, criando uma série de dificuldades para a convivência social.

A partir da chegada a Buriti das famílias que compunham o *tronco* ao qual pertencia Lúcio Sol, ocorreram novos casamentos entre as famílias que chegaram e aquelas que aí residiam desde longa data. O próprio Lúcio Sol se tornou cunhado de Armando Gabriel, pertencente a um dos *troncos* mais antigos em Buriti. Casamentos seguindo o mesmo formato ocorreram nas gerações seguintes, unindo pessoas pertencentes aos *troncos* recém-chegados àquelas pertencentes aos *troncos* que já habitavam a região do

30 Como dito anteriormente, os *troncos* e aldeias nunca formaram unidades fechadas, pelo contrário, sempre estão inseridos em redes de trocas matrimoniais, festivas e rituais. Esta dinâmica ampliava as redes de relações sociais por uma vasta região, ocupada pontualmente por *troncos* terena aliados.

Buriti desde muitas décadas, como o *tronco* Gabriel, Jorge, Alcântara, do *Farinheiro*, etc.

As teorias antropológicas forjadas como instrumentos metodológicos para a análise de estruturas sociais permitem inferir que, nesse caso, operaram mecanismos característicos da organização social terena, atuando no sentido da assimilação ou integração das famílias terena que ingressaram na área de acomodação. Isto permitiu que em poucos anos se dissolvesse a distinção³¹ entre os *trancos* que ocupavam a região desde longa data e aqueles que ali se estabeleceram em data posterior à demarcação da área de acomodação. Assim, todas as famílias passaram a se considerar e ser consideradas como pertencentes ao local, já que eram efetivamente parentes. Com muita criatividade os Terena manejam a lógica social para suplantar os reveses históricos e o ideal social é aplicado às práticas cotidianas, promovendo o sentimento de pertencimento à comunidade local.

O ideal terena é, pois, viver entre parentes, e a aplicação desses mecanismos de ordenamento sociológico permitiu trazer o ideal para a prática social, efetivando o modelo de estrutura social, mesmo com os eventos históricos inerentes ao contato e ao processo de esbulho de suas terras. Ficou evidente que as novas circunstâncias históricas alteraram as formas de territorialização e a dimensão demográfica dos assentamentos, mas foi possível demonstrar também que os Terena lograram, com disposição e criatividade, seguir reproduzindo figurações sociais identificadas à sua própria formação social. Situações etnográficas semelhantes são amplamente documentadas na etnografia sul-americana.

A aplicação do método genealógico, o registro das narrativas orais e a análise das trajetórias políticas dos principais *trancos* tornaram possível a verificação de importantes aspectos da organização social, acrescentando fatos novos ao conhecimento da etnografia terena. O registro da genealogia de dona Senhorinha – personagem que aparecerá bastante no capítulo seguinte – reuniu sete gerações, revelando uma profundidade temporal maior do que a maioria das genealogias registradas em Buriti. Como ela exerce o ofício religioso de rezadora ou *porungueira*, transmitido de geração a geração dentro de sua família, constatamos que a profundidade genealógica tende a ser sempre maior em se tratando de *trancos* com maior prestígio e importância social.

31 Essa distinção poderia produzir um distanciamento entre as famílias, facilitando a geração ou dificultando a dissolução de tensões inerentes à vida social. A replicação dos laços matrimoniais gera o sentido de unidade parental, favorecendo a sociabilidade e a convivência social mais harmônica.

Outros *troncos* com profundidade genealógica acima da média também eram compostos por pessoas que, em gerações sucessivas, assumiram posições de grande importância social, como no caso dos líderes políticos articuladores de redes de alianças entre *troncos*. Assim, a importância social do antepassado faz com que a lembrança de sua existência seja mantida por mais tempo, como foi o caso do *tronco* de Antônio da Silva Justino, o “farinheiro”, cuja profundidade se projeta até meados do século XIX. Ele foi durante muito tempo o principal festeiro, e a cruz de aroeira onde realizavam suas festas é até hoje preservada e reconhecida como um marco da ocupação pretérita. A profundidade da memória tende a ser maior quando o patrimônio de *status* e prestígio do *tronco* é mantido por sucessivas gerações, pois a manutenção dessa memória é importante como elemento de legitimação na reivindicação de posições de prestígio atuais, sempre sujeitas a disputa entre os líderes dos *troncos* que compõem uma rede de alianças.

Inevitavelmente, a dinâmica imposta pela perda de autonomia nas formas de ocupação do território tiveram forte impacto na morfologia social. Mas os Terena de Buriti demonstraram grande criatividade no enfrentamento das adversidades geradas pelas novas circunstâncias históricas. Essa criatividade é demonstrada na capacidade de recompor relações e estabelecer novos laços de alianças entre famílias e *troncos*. Isto permitiu que eles continuassem vivendo inseridos em redes de alianças construídas pelos seus líderes, tornando possível que a comunidade – mesmo forçada a viver na área de acomodação, com dimensão territorial insuficiente para a sua plena reprodução – emergisse sempre na forma de *troncos* e aldeias aliadas.

Outro aspecto importante a ser considerado é que a aldeia – enquanto rede de alianças – tende a desenvolver uma ligação de longa duração com o espaço de sua territorialização. Assim, a mescla entre os *troncos* antigos de Buriti, que aí já viviam em período anterior a meados do século XIX, e aqueles que ingressaram a partir da demarcação da área de acomodação, permitiu que todos desenvolvessem o sentimento de pertencimento ao local e a necessária profundidade histórica na ocupação. A partir desse princípio, toda a população dessa área comungou o sentimento de comunidade, sentimento que se mantém vivo até hoje, mesmo sendo composta por quase uma dezena de aldeias e, é claro, um grande número de *troncos*. Atualmente, toda a população de Buriti tem uma noção clara de pertencimento ao local, noção que é transmitida de geração a geração.

O próximo capítulo se dedicará a pensar a etnicidade e os processos de construção da identidade terena na situação de reserva. Isto será realizado a partir da consideração do papel estratégico da etiqueta e das formas comportamentais efetivadas na conduta social. A análise dos *troncos* e aldeias realizada no capítulo que se encerra auxiliará na discussão que vem a seguir. Nos próximos capítulos seguiremos com o esforço de aplicar um conjunto de procedimentos metodológicos que procuram superar a visão da cultura terena como fenômeno, pretérito ou livre e desvinculado das práticas sociais atuais. Nesse sentido, o esforço aqui é apreender a forma cultural das figurações sociais terena como característica de um estilo comportamental específico, estilo que se torna perceptível através da descrição das redes de associações de interdependências entre pessoas.

3 - NOÇÕES DE ETIQUETA E CIVILIDADE: UMA APROXIMAÇÃO AO *ETHOS* TERENA

O presente capítulo pretende realizar a aproximação a aspectos associados às formas de conduta e representação sociais, aqui identificadas como constitutivas do *ethos* terena. São reunidos vários argumentos que procuram demonstrar como esses aspectos, que emergem na descrição etnográfica, compõem elementos típicos e recorrentes das práticas sociais e das formas de sociabilidade características desse grupo étnico.

Uma das idéias centrais aqui desenvolvidas é a de que o *ethos* terena se apresenta como intrinsecamente relacionado a uma formação social específica. As características fundamentais dessa formação social seriam identificáveis nas diversas modalidades de figurações sociais constituídas por essa população. Isto seria perceptível estejam essas figurações situadas no espaço físico das aldeias radicadas nas reservas demarcadas pelo SPI ou no espaço das aldeias urbanas. A idéia é que os coletivos compostos pela população terena apresentam sempre uma feição típica, facilmente identificável pelos integrantes desse grupo étnico, porque reúne elementos de adscrição que permitem que esses coletivos sejam identificados como figurações sociais associadas a sua própria formação social.

Indo mais adiante, seria possível afirmar a existência de um estilo terena até mesmo nos inúmeros envolvimento institucionais e pessoais com a sociedade nacional, o que, no momento atual, assume grande variedade de situações. Assim, os integrantes dessa população orientariam sua conduta social por um estilo comportamental terena, mesmo quando se relacionam intensa e permanentemente com instituições e pessoas situadas no que costumamos denominar como sociedade nacional, por se tratar de uma formação social distinta da indígena. Indivíduos terena que participam ativamente das instituições da sociedade nacional, como no caso dos funcionários públicos e missionários, continuam orientando parte significativa de sua conduta por determinados códigos do grupo de origem, sob pena de verem questionada a legitimidade de seu pertencimento ao grupo étnico.

A adesão e identificação com essas formas típicas de conduta seriam fundamentais para a continuidade do sentimento de pertencimento étnico.

Em última instância, é a partir delas que as pessoas podem ser identificadas e se identificar como pertencendo ou não à etnia terena.

Como o leitor poderá perceber nas páginas seguintes, a tentativa é delinear a possibilidade da existência de princípios adscritivos de longa duração. Esses princípios desempenhariam importante papel na orientação do sentido das inovações, adaptações, ressignificações, empréstimos e mobilidades culturais por que passou e passa a população terena. No presente texto, incorporo uma série de dados históricos, principalmente narrativas dos próprios Terena sobre a sua relação com a formação social nacional. Essa relação sempre foi intensa, desde período anterior à Guerra do Paraguai (1865-70), fato que marcou a expansão definitiva da colonização das terras sul-mato-grossenses, onde tradicionalmente radicavam suas aldeias.

A hipótese central a ser desenvolvida é que o *ethos* terena seria articulado a partir de uma concepção muito particular da condição humana, identificada a certos parâmetros de conduta, aqui agrupados sob o rótulo geral de civilidade. A demonstração de civilidade entre os membros dessa formação social envolve palavras, atos e formalidades reciprocamente adotadas para demonstrar respeito mútuo e consideração, de acordo com o *status* atribuído a cada posição social.

A exigência de submissão a certos parâmetros de conduta também desempenha importante papel na articulação da organização social. O compromisso com esses padrões é maior nas posições de maior *status*, cujo alto prestígio implica maior cuidado com as regras de convivência social. Ao longo do capítulo, procurarei demonstrar estas afirmações a partir da análise de dados etnográficos e históricos sobre a população da reserva de Buriti.

A inspiração para pensar a conduta social terena a partir da noção de civilidade veio da leitura de Norbert Elias, especialmente dos estudos sobre *A Sociedade de Corte* e *O Processo Civilizador*. Nestes estudos, o autor desenvolve a tese de que a constituição do que normalmente se convencionou denominar de modernidade ocidental, enquanto um conjunto de figurações sociais compostas por cidadãos modernos, exigiu um longo processo de disciplina das emoções e de adestramento comportamental. Todo esse longo processo de preparação das pessoas para essa nova formação social é identificado por Elias como *processo civilizador*.

De acordo com Elias, a noção de civilidade é típica e necessária para a sociedade ocidental moderna, pois dela dependem os processos sociais

característicos dessa modalidade de formação social. Não se trata, é óbvio, de enquadrar as características da formação social terena nas formulações de Elias sobre a gênese da formação social ocidental moderna. Registro apenas o reconhecimento de que a leitura desses trabalhos forneceu importantes *insights* e pistas para a percepção de uma série de fenômenos observáveis nas relações interpessoais e comunitárias dos Terena, que de outra maneira passariam despercebidos. A maior parte dessas relações só se tornou perceptível na capilaridade do microcosmo do universo relacional, durante a realização de detalhadas descrições etnográficas.

Em suma, esta parte do livro tem a feição de um ensaio exploratório que procura uma aproximação da etnografia terena, buscando um percurso analítico alternativo em relação aos estudos aculturativos e de fricção interétnica, enfoques predominantes nos estudos de maior fôlego realizados até o momento sobre essa etnia. Quiçá o enfoque aqui proposto possa inspirar novas abordagens.

Noções de civilidade e etiqueta como referenciais para as práticas de sociabilidade nas figurações terena

Os Terena cultivam com dedicação e refinado interesse alguns atributos considerados imprescindíveis às figurações sociais de seus *troncos* e aldeias. Esses atributos dizem respeito a determinadas atitudes comportamentais e disposição para a sociabilidade. Numa perspectiva mais distanciada, seria razoável propor que tais atributos são apreendidos como co-extensivos à própria condição de humanidade, segundo a concepção que ela recebe na formação social terena. Entre esses atributos, é possível elencar a sensibilidade extrema às maneiras moralmente consideradas como boas ou más, a procura da conduta mais apropriada a cada situação de interação social e a preocupação em se portar com dignidade.

Pode-se argumentar, com justiça, que esses atributos estão presentes em qualquer formação social humana, argumento com o qual concordo plenamente. Entretanto, o elemento diferenciador na formação social terena seria o lugar ocupado por esses atributos nos processos de produção e reprodução social. Advogo ainda a hipótese de que esses atributos já eram considerados centrais na construção da vida social em períodos anteriores, mas que no sistema multiétnico atual, ampliou-se o lugar a eles reservado. Isto porque vários fatores oriundos do cenário de interação multiétnica

favoreceram que eles fossem alçados à condição de sinais diacríticos definidores do sentimento de pertencimento étnico.

Outro aspecto que merecerá maior consideração na parte final deste livro deriva do tema proposto pelo velho debate da antropologia britânica, que diz respeito à definição e à relação entre o sistema de valores e o sistema de práticas sociais. Análises da vida social centradas na oposição entre ideal e prática, tão comuns nos escritos dos antropólogos britânicos das décadas de 1940-50³², são consideradas ultrapassadas pela antropologia praticada atualmente, e não tenho a menor intenção de retomar essa oposição. Ademais, as formulações propostas para o cenário etnográfico das populações africanas não se encaixam para a maioria das formações sociais situadas na área etnográfica sul-americana. A preocupação aqui é apenas verificar como, nas atuais figurações sociais terena, um sistema determinado de valores inspira e atribui sentido às práticas sociais, e como as influências dos processos políticos e das transformações históricas são assimiladas na vida social.

O tema é antigo, a maneira de enfocá-lo espero que não. Como se poderá perceber a partir da análise dos dados, os Terena nutrem a expectativa de que todos os indivíduos que fazem parte de suas figurações sociais se preocupem com a correspondência entre a prática social e o sistema de atitudes. Entretanto, a inflexão da política sobre a constituição do *socius* se revela no fato de que a expectativa dessa correspondência cresce à medida que a pessoa aspira ocupar uma posição de prestígio. Na verdade, é pré-requisito para o exercício da liderança que o líder seja capaz de convencer as pessoas que aceitam viver sob sua área de influência de que pauta sua conduta pelo sistema de valores considerados ideais pelo grupo. Se a liderança não for capaz de convencer seus seguidores de que atende a tais atributos, verá frustradas suas pretensões de se constituir como chefia.

Os pretendentes aos cargos de chefia nas aldeias e aos cargos remunerados nas funções administrativas da FUNAI, secretarias de educação, serviços de saúde, etc., se esforçam em convencer seus concidadãos de que são portadores de uma conduta que atende às expectativas comportamentais das comunidades que representam. De certa forma, é visto como natural que as pessoas que ajustam sua conduta aos critérios acima descritos ocupem os cargos de destaque; é como se a adequação de conduta proporcionasse o acesso a esse direito. Disto resulta que quem se comporta como chefe deve ser tratado como chefe, realçando

32 Como os que aparecem na coletânea organizada por RADCLIFFE-BROWN, A. R. & DARYLL FORDE, 1950.

a importância do comportamento como constitutivo do líder.

Muitos líderes políticos mais velhos se empenham em que alguns de seus parentes próximos mais jovens adquiram habilidade na manifestação dos códigos de conduta associados ao exercício da chefia. Para isto, procuram inseri-los gradativamente em funções nas quais possam exercer atributos já adquiridos e aprender novos conhecimentos. Ao mesmo tempo, ficam de olho em seus concorrentes políticos, pois é importante não perder a oportunidade de evidenciar para a coletividade qualquer desvio de comportamento considerado inadequado. Tanto o empenho na conduta adequada quanto o apontamento de condutas inadequadas parecem desempenhar uma função pedagógica nos processos de instituição e manutenção da liderança. Em sua formação, a liderança vai aprendendo aos poucos a lidar com esse complexo sistema, que exige o acúmulo de vários conhecimentos e habilidades, imprescindíveis para a correta condução dos processos sociais nos quais possa, legitimamente, se apresentar como liderança.

A dinâmica da composição das aldeias³³ na terra indígena de Buriti ao longo do século XX é bastante instrutiva para os propósitos dessa exposição. Ela torna perceptível a dinâmica da estruturação de unidades políticas que, com o tempo, passaram a dispor de chefias autônomas. A consideração dessa dinâmica é fundamental porque ela evidencia vários

33 Do ponto de vista da morfologia social terena, uma *aldeia* pode ser definida como sendo formada pela associação de uma rede de *troncos*, conforme já registramos em partes anteriores do presente livro. Por sua vez, o *tronco* pode ser sociologicamente definido enquanto uma parentela bilateral, articulada por certo número de casais de velhos, cujos componentes reconhecem entre si vínculos sanguíneos próximos. Digo isto porque o *tronco* enquanto unidade sociológica, na maioria das vezes, não é organizado por um único casal de velhos, embora seja comum que apenas uma parcela desses velhos seja identificada como ocupantes da posição estrutural de *tronco*. Que quer isto dizer? Apenas que em cada *tronco* um número restrito de casais de velhos atua como ponto focal da articulação da vida cotidiana das pessoas que compõem esse grupo social.

O conjunto das pessoas que compõem um *tronco* costuma designar todos os velhos e velhas terena como “nossos *troncos*”, mas é importante não confundir o sentido lingüístico com o sentido sociológico. No uso lingüístico, *tronco* é o designativo genérico para as pessoas idosas, implicando o reconhecimento da ascendência coletiva dos Terena e o respeito pela posição social ocupada pelas pessoas mais idosas. Entretanto, os próprios Terena distinguem quando o contexto de uso do termo se refere a um ancião genérico ou é referência aos articuladores de determinado grupo social.

Era isto que expressavam em Buriti quando queriam se referir a essas unidades com frases do tipo: “o *tronco* dos Alcântara”, “o *tronco* dos Reginaldo”, “o *tronco* dos Gabriel”, etc. Para o observador externo, o risco de confundir os sentidos sociológico e lingüístico se torna maior quando se considera que, para o sistema social terena, idealmente todo velho deve ser um *tronco*.

Os *troncos* estão associados uns aos outros por relações de dependência recíprocas, cuja reprodução no tempo e no espaço supõe um equilíbrio móvel de tensões. Como essas tensões se movimentam e, dependendo da situação, podem levar os *troncos* a se aglutinarem ou a se a contraporem, a se potencializarem ou se a diluírem. Dessa forma, a vida social é marcada por intenso dinamismo, marcado no tempo histórico da reserva de Buriti pelo movimento de cisões entre antigas aldeias, dando origem a novas unidades com autonomia política, que expressam um novo equilíbrio móvel de tensões, como discorremos longamente no capítulo anterior.

aspectos do sistema de exercício da liderança, típicos das formações sociais terena. Os dados históricos que embasam esta parte do texto foram extraídos de documentos administrativos do SPI e FUNAI e das narrativas e trajetórias políticas dos líderes terena mais velhos.

A dinâmica das relações entre *troncos* e aldeias em Buriti se dá em um cenário em que atuam dois fatores fundamentais. O primeiro se refere à própria situação de reserva, enquanto espaço físico de acomodação de um grande número de famílias terena, deslocadas de diversas localidades e que vieram se somar àquelas que lá já viviam. O segundo se refere ao sistema político de reserva, que implica uma forma organizacional imposta pelo órgão indigenista oficial, orientada para atingir objetivos ligados aos interesses do Estado e, em parte, de certos segmentos da sociedade regional.

No início de sua atuação administrativa na área de acomodação, o modelo de indigenismo praticado pelo SPI reconhecia oficialmente apenas uma aldeia – a aldeia Buriti. A chefia indígena dessa aldeia era nomeada e diretamente subordinada ao chefe do posto do SPI. Num primeiro momento, a chefia indígena da aldeia pouco se distinguia de um ajudante de ordens, incumbido da autoridade de manter o controle interno da população e fazer cumprir as instruções do chefe do posto do SPI.

Aos poucos, os Terena foram moldando o sistema político imposto pelo SPI, aproximando-o do formato de seu próprio sistema associativo. Disto resulta que, já na década de 1930, ocorre o primeiro desmembramento da aldeia Buriti, com o surgimento de duas novas aldeias – Água Azul e Córrego do Meio. Cada uma delas passa então a dispor de liderança própria, por eles denominada de cacique. Em termos organizacionais, os Terena logram, com essa mudança, aproximar o sistema imposto pelo SPI das características próprias ao seu sistema político, pois a configuração das novas aldeias recém criadas busca coincidir com a composição e abrangência das redes de aliança entre *troncos* que existiam naquele momento na região da reserva, e que passam a ser denominadas e reconhecidas sob o rótulo de aldeia.

Como registramos no capítulo anterior, o aumento contínuo da população ao longo das décadas, devido à chegada freqüente de novas famílias oriundas das fazendas e ao crescimento vegetativo, fez surgir novos *troncos*. Por sua vez, a multiplicação dos *troncos* ampliou e complexificou as redes de alianças entre eles, surgindo daí a demanda da criação de novas aldeias, que pudessem dar expressão e representação política a essas novas

composições. Assim, ao longo do século XX, o processo de criação de novas aldeias não se limitou às duas aldeias anteriormente citadas. Hoje existem nove aldeias nessa terra indígena e, conseqüentemente, nove caciques.

Existem aldeias maiores e aldeias menores, mais antigas e mais recentes. A importância política e o peso das lideranças nas decisões gerais parecem ser proporcionais à antigüidade da aldeia e ao número de pessoas que ela reúne. Algumas das mais recentes, que reúnem pequeno número de famílias, são consideradas como extensão de aldeias maiores, das quais se desvincularam há pouco tempo. Esse é o caso da aldeia Barreirinho, considerada uma extensão da aldeia Buriti, que foi a primeira aldeia, exercendo até hoje uma espécie de ascensão sobre as outras mais recentes e menores.

Durante a realização do trabalho de campo para a perícia acima referida em 2003, tive a oportunidade de entrevistar longamente vários líderes antigos das aldeias da terra indígena Buriti. Alguns, com mais de oitenta anos, exerceram por décadas o cargo de cacique em suas respectivas aldeias e puderam falar com propriedade sobre as transformações no sistema de exercício da liderança na área de acomodação. Na situação de entrevista, eles sempre faziam questão de explicitar para o entrevistador o domínio dos códigos de conduta que, com o tempo, aprendi serem por eles considerados como apropriados a um chefe terena. Quando alguém discorria sobre sua participação nos fatos vividos e realçava o estilo comportamental, na verdade dizia da sua condição de chefe. Os códigos associados ao exercício da chefia se expressavam de várias maneiras: na postura corporal, na hospitalidade, na cordialidade e fino trato, na maneira amena de falar, nas formulações seguras (um chefe não deve titubear) e na preocupação com a verdade e sinceridade quando discorriam sobre os temas acerca dos quais eram questionados.

Com o tempo aprendi também que a recorrência desse estilo comportamental nos diversos líderes entrevistados – e com os quais também convivi em situações menos formais – apontava para estilos terena de exercer a liderança e de compor suas figurações sociais. Constatei então que essa impressão não era fruto de minha própria subjetividade e que transcendia a situação excepcional de mobilização da comunidade em torno da realização da perícia, pois se referia ao modo próprio de ser Terena.

Em situação de entrevista, era comum esses antigos líderes apresentarem ao entrevistador alguma pessoa mais jovem, como filho, sobrinho ou neto. Isto era feito em tom cerimonioso, e o antigo líder

demonstrava orgulho ao apresentar o jovem, parente seu, que, a despeito da pouca idade, já ocupava algum papel de destaque na comunidade, como estudante universitário, professor, agente de saúde, etc. A apresentação por parte do velho líder trazia implícita sua autorização para que o apresentado participasse da conversa com o entrevistador, que passava a fluir como uma entrevista coletiva aberta, em que várias pessoas opinavam, surgindo várias abordagens relativas aos temas propostos pelo entrevistador. As pessoas que não eram apresentadas acompanhavam à distância a conversa e, embora demonstrassem interesse nos fatos relatados, não interferiam nela.

No desenrolar da pesquisa, o cenário de interação gerado pelas entrevistas foi um momento importante para segmentos significativos das populações das aldeias reviverem sua própria história. As narrativas dos velhos relembavam as trajetórias de alianças e rupturas nas redes que resultaram nas aldeias no passado, dados estes que ajudavam a entender muitos aspectos da conformação atual da população nas nove aldeias de Buriti. Narrar esses fatos era uma oportunidade para os velhos lembrarem a comunidade da sua importância, enquanto para os jovens se apresentava como oportunidade de incorporar novos conhecimentos. Mas a participação de certos jovens nas conversas e entrevistas permite pensar que essas situações serviam como abertura de um campo experimental, no qual eram testadas as habilidades e os conhecimentos que eles já dispunham, e cuja demonstração era requisito para se consolidarem como aspirantes a futuras posições de chefia. Nesse sentido, a participação dos jovens ao lado dos velhos representou uma contribuição efetiva no esforço que empreendemos no trabalho pericial para compreender a história da comunidade e levantar os dados necessários para responder aos quesitos da perícia.

Um aspecto que chamou muito minha atenção no início do trabalho de campo foi o interesse demonstrado, principalmente pelos líderes mais velhos, em saber exatamente quais eram minhas atribuições profissionais como antropólogo e como docente na universidade – além da condição momentânea de perito da Justiça Federal. Assim, queriam saber sobre minha formação, títulos acadêmicos, disciplinas que ministrava, se professava alguma religião, em que cidade e bairro residia, onde viviam meus parentes, etc. Esse interesse indicava, é claro, a preocupação em identificar possíveis vínculos e compromissos do pesquisador/perito com determinados segmentos de sua sociedade de origem.

Com o tempo, passei a notar que a necessidade de identificação de

minha condição social cumpria outras funções. Esse conhecimento parecia fundamental para ajustarem a forma de tratamento a mim dispensado de acordo com o *status* que consideravam adequado a minha condição social. Assim, a proximidade e convívio com os líderes das aldeias da terra indígena Buriti evidenciou, logo no primeiro momento, o empenho por parte desses antigos líderes em cumprir com o requisito de ajustar a forma de tratamento à expectativa comportamental da sociedade do “outro”. Nesse empenho, demonstraram considerável conhecimento e percepção para as diferentes posições hierárquicas estabelecidas na sociedade nacional, de acordo com os papéis e funções atribuídas aos diferentes sujeitos sociais. A consideração de fatos dessa natureza parece ser fundamental para uma maior aproximação ao *ethos* terena, como procurarei demonstrar nos parágrafos seguintes.

Os textos clássicos da disciplina antropológica ensinam que o bom resultado da pesquisa etnológica depende do domínio teórico e metodológico por parte do antropólogo. De posse desse domínio, ele estaria capacitado a fazer as perguntas adequadas à elucidação dos problemas formulados inicialmente no plano de pesquisa ou evidenciados pelos dados etnográficos no desenrolar da pesquisa de campo³⁴. Depende também, da capacidade do pesquisador em ajustar sua conduta ao universo de seus interlocutores. Acontece que, como esse universo é sempre, em menor ou maior grau, desconhecido pelo antropólogo, pois comporta elementos inusitados, ele terá de ter atenção, sensibilidade e humildade para aprender inclusive com os seus próprios erros. Quando percebe que errou, deve realizar, se ainda é possível, a conversão de sua conduta em campo.

Fui confrontado com uma situação dessa natureza durante a pesquisa de campo junto aos Terena, e creio que pude extrair dela algumas lições que servem tanto para mim, como para outros pesquisadores. Descobri, após os primeiros dias em campo, que algumas de minhas atitudes não se enquadravam exatamente no perfil por eles esperado de um perito. Também a simplicidade com que me vestia parecia ser considerada por alguns, como pouco adequada ao *status* atribuído à posição social por mim ocupada naquele momento. Suspeito que isto tenha sido inclusive motivo para gerar certo receio com respeito à capacidade profissional de realizar uma perícia com alto grau de complexidade técnica e política.

Esta situação gerou certa dificuldade inicial, mas foi perfeitamente superada ao longo da minha permanência junto à comunidade. Isto porque

34 O trabalho de Evans-Pritchard sobre a bruxaria azande é um bom exemplo nesse sentido.

tive a oportunidade de demonstrar, através da aplicação de procedimentos de pesquisa, formação e preparo para fazer perguntas pertinentes sobre os fatos que deveria discorrer na elaboração das respostas aos quesitos. Assim, aos poucos passaram a considerar que a formação em antropologia me capacitava para a compreensão dos temas relativos à sua história e forma associativa, o que era demonstrado no progresso que ia conseguindo no entendimento dos temas relativos ao trabalho pericial. Aos poucos, a expectativa em relação a aspectos de minha conduta, como a forma de me vestir e a maneira talvez pouco formal de me dirigir às pessoas, resultou minimizada. É claro que, inicialmente, aqueles eram os únicos elementos que dispunham para enquadrar minha posição social e dimensionar a capacidade que eu supostamente teria para executar a difícil atribuição para a qual havia sido designado.

De qualquer forma, considero que o evento explicitou uma característica fundamental da formação social terena: a preocupação dos membros de suas figurações sociais com o entendimento dos princípios que estruturam a formação social do “outro”. O procedimento dos Terena é, assim, semelhante ao do antropólogo, quando este procura ajustar sua conduta ao cenário no qual interage e desenvolve seu trabalho de campo, procedimento que recebeu sua formulação clássica na técnica da observação participante³⁵.

Esta extrema sensibilidade dos Terena para a percepção das nuances nas atitudes comportamentais associadas às diversas posições e *status*, inclusive na sociedade não-indígena, transparece de forma cristalina na fala de Armando Gabriel, 85, um dos líderes antigos, residente na Aldeia Córrego do Meio. Quando discorria sobre Francisco Horta Barbosa, antigo funcionário do SPI que atuou em Buriti e convocou os Terena para trabalharem na abertura e manutenção da estrada que dava acesso a Sidrolândia³⁶, ele disse: “ele era um homem muito digno”.

Especulando sobre o sentido da dignidade atribuída a esse chefe do SPI, acabei concluindo que ela derivava de uma série de atributos cumulativos, pois o referido funcionário: a) ocupou posições administrativas importantes no antigo órgão indigenista, acima dos encarregados dos postos indígenas, tendo assim, grande reconhecimento no interior da própria instituição da

35 Trata-se de técnica de pesquisa desenvolvida no clássico trabalho de Malinowski [1922] em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, que, posteriormente, foi criticada e reelaborada por diversos teóricos, mas que segue sendo uma espécie de guia de bordo do antropólogo que vai a campo.

36 O senhor Armando teve um convívio próximo com esse funcionário do SPI, pois seu tio era cacique e ele próprio também foi cacique na aldeia Córrego do Meio, sendo muitas vezes requerido para auxiliar os funcionários do SPI em diversos trabalhos.

qual era funcionário; b) era reconhecido como um homem empreendedor, capaz de tomar iniciativa, como na construção de pontes e estradas, bem como de encaminhar soluções para os problemas de convivência dos Terena com as frentes de ocupação, inclusive dos problemas fundiários³⁷; c) era respeitado pelos fazendeiros vizinhos, que reconheciam nele um legítimo representante do governo. Enfim, ele era “um homem digno” por ser uma pessoa distinta e honrada, e estas características estavam inscritas em seus atos e expressas no reconhecimento de sua posição social por diversos segmentos de sua própria sociedade, como no caso de outros funcionários do SPI e dos proprietários de terra no entorno da reserva destinada aos índios.

Os dados de campo revelaram ainda que, para os líderes terena, o grau de dignidade tem como referência concreta a posição social efetivamente ocupada por determinada pessoa. Entretanto, essa posição deve necessariamente ganhar expressão pública através de gestos e expressões comportamentais, numa espécie de complemento necessário. A atenção à etiqueta e às cerimônias de tratamento aparecem nas figurações sociais terena como instituições altamente desenvolvidas da estrutura política. Por esse motivo, encontram-se aí sofisticados instrumentos de introyecção na mentalidade das pessoas, principalmente nos líderes, e de rigoroso controle das emoções.

As formas organizacionais por eles desenvolvidas oferecem oportunidades variadas para os líderes, e aspirantes a líderes, testarem competências e habilidades socialmente valorizadas. Nas situações cotidianas, eles podem demonstrar a capacidade de ajustar a sua conduta, encontrando a maneira mais adequada de interagir em cada situação social, seja ela restrita ao convívio interno da comunidade, seja quando envolve a relação com elementos da sociedade nacional ou suas agências.

O Terena e, em especial, seus líderes mobilizam suas disposições comportamentais de maneira a externar para o coletivo a postura identificada pelo conjunto de membros de sua figuração social como apropriada ao líder. Dessa forma, o líder se preocupa em que sua performance seja identificada com o senso de civilidade, considerado como inerente ao exercício da liderança. O termo “civilidade”³⁸ foi a maneira que encontrei para delinear

37 Ele é lembrado pelos antigos líderes de Buriti como um funcionário que reconhecia o direito dos índios em permanecerem nos locais que estavam sendo requeridos por fazendeiros, tendo inclusive se comprometido em encaminhar soluções para assegurar a demarcação dessas terras. Entretanto, isto não redundou em ações protetoras efetivas, e os Terena de Buriti acabaram circunscritos aos 2.090 ha que atualmente ocupam.

38 O conceito de civilidade é utilizado por Norbert Elias em *Sociedade de Corte* para caracterizar os processos de ordenamento e as disciplinas comportamentais originados na nobreza francesa, e que

um conjunto de características específicas dessa formação social, que acredito cumprirem a função de aglutinar parte significativa de seu *ethos* seu específico.

Outra característica da organização social terena, revelada a partir da etnografia realizada em Buriti, foi a relativa estabilidade nas redes de alianças internas entre *troncos* e aldeias. Isto logo chamou minha atenção porque a situação era radicalmente distinta do que eu já havia encontrado em outras situações etnográficas e mesmo do que normalmente se encontra na bibliografia etnográfica sobre diversos povos. Se a etnografia das terras baixas sul-americanas normalmente descreve situações caracterizadas pela mutação freqüente na configuração das redes de alianças, os dados da pesquisa entre os Terena, desde o início, indicavam expressiva estabilidade nessas relações.

Em Buriti, encontrei antigos líderes que construíram redes de alianças há mais de cinco décadas, como é o caso da aliança entre o *tronco* Reginaldo (que articula a vida política na aldeia Água Azul), o *tronco* Gabriel (que articula a vida política na aldeia Córrego do Meio) e o *tronco* Alcântara (que articula a vida política na aldeia Buriti). Essa rede, construída no passado, continua em franca operação, mesmo que sua conformação tenha passado por significativas transformações, provocadas entre outras coisas, por nascimentos, mortes, crescimento demográfico e emergência de novas lideranças.

É claro que a política, como é próprio da natureza do seu exercício em qualquer formação social, altera o tempo todo as posições, incluindo ou excluindo pessoas, e ampliando ou reduzindo o espaço de sua participação. Mesmo assim, o delineamento dessas redes mantém, no caso terena aqui em foco, uma estabilidade considerável na apresentação de seu formato e de sua constância no tempo. Essa estabilidade terena parece estar relacionada, mais uma vez, à grande atenção dedicada às atitudes comportamentais, pois os relacionamentos entre as pessoas de prestígio tendem a ser duradouros. Disto resulta que uma performance adequada em uma situação de interação no presente produz uma memória favorável e acumula créditos. A memória de experiências bem sucedidas será de muita valia para o desenvolvimento e condução de outros processos sociais no futuro; pelo contrário, uma atitude impensada também provoca efeitos negativos duradouros.

A pessoa marcada socialmente como emocionalmente instável terá pouca ou nenhuma probabilidade de se firmar como merecedora da

depois tenderam a se expandir por outras cortes européias e que, com o tempo, vieram a contribuir com a formação do ocidente moderno.

confiança requerida para conduzir processos políticos de maior importância. Para evitar tal situação, os líderes e aspirantes a líderes desenvolvem extrema sensibilidade aos detalhes das modalidades de atitudes comportamentais efetivadas nas situações de interação social. Isto permitirá que a pessoa ao longo do tempo construa um histórico de relações que lhe permita se situar numa situação vantajosa dentro de uma rede de aliança, seja interna ao *tronco*, seja envolvendo todo o âmbito da aldeia.

Quando algum líder se vê na iminência da contração de uma nova relação, logo sente a necessidade de conhecimento do histórico progresso das relações que constituem a posição social da pessoa com quem vai se relacionar. Nesse caso, é importante ter noção clara dos papéis sociais que já desempenhou no passado. Este conhecimento fornecerá um indicativo relativamente seguro para situar as atribuições que a pessoa com a qual se relaciona estará apta a desempenhar no momento atual. Assim, por um lado, a identidade pessoal é concebida como investida pelos papéis sociais momentaneamente desempenhados, daí a grande importância dada aos cargos e títulos de que eventualmente se disponha. Por outro lado, traz também, em potência, a lembrança dos papéis que já se desempenhou no passado e o lastro das relações que requereram, cuja lembrança é suficiente para demonstrar a capacidade de contrair, com êxito, novas relações.

Nas formas organizacionais das figurações sociais terena, o histórico das relações de alianças e rupturas resistem por tempo considerável ao efeito corrosivo da política. É por isso que tendem a produzir efeitos duradouros, muitas vezes logrando manter seu perfil ao longo das décadas. Mas a filosofia política nos ensina que as atividades políticas não devem ser pensadas apenas como disjuntivas da forma organizacional histórica, ou seja, que está em operação em dado momento. Os efeitos provocados pelo ‘vir à tona’ da memória das relações de alianças e rupturas passadas se transformam muitas vezes em combustível para a atividade política, para felicidade ou desgraça dos sujeitos sociais envolvidos na situação atual de interação social. Pode-se dizer que não encontramos nas figurações sociais terena a valorização da pessoa em si, própria ao individualismo da sociedade ocidental; seu valor depende do lastro de suas relações, daí o empenho individual em cultivar, manter e, se for possível, ampliar a rede de relações que pode ser em cada momento acionada.

O comprometimento do líder com o sistema de atitudes comportamentais é proporcional à amplitude da rede de alianças que ele logrou articular. O cumprimento da etiqueta e a observância das regras

de conduta consideradas as mais adequadas em cada situação representa um pesado ônus para as pessoas que ocupam posições de grande prestígio. Elas são compungidas, mesmo a contragosto, a compulsoriamente cumprir com todos os procedimentos associados à posição social que ocupam. As atitudes exigidas do líder representam um fardo ao qual ele não pode se furtar a carregar, pois esta é condição para o estabelecimento e manutenção de redes de alianças que atribuem *status* maior ou menor à existência social dos indivíduos. O reconhecimento social e as possibilidades de exercício do poder estão assim, associados a uma hierarquia que situa diferentemente os líderes uns em relação aos outros. Atender a certas expectativas comportamentais constitui o encargo inerente à posição de distintividade do líder ou de qualquer pessoa de prestígio.

A sensibilidade aguçada às regras de etiqueta e às formas de tratamento permite aos líderes, em situação de interação, identificar pequenas nuances no comportamento recíproco. Essa leitura da situação fornece elementos sobre a maior ou menor intenção de realce da proximidade política. A percepção de distinções quanto ao grau de deferência dispensado no tratamento às pessoas em contextos de efetuação das relações sociais permite aos líderes orientar suas condutas da maneira mais apropriada em cada circunstância. No cotidiano, isto se expressa nas formas de sociabilidade regidas por códigos sociais mais padronizados, como nas saudações, conversas e debates que normalmente têm lugar no espaço público, mas também nos contextos mais flexíveis das conversas informais e na convivialidade íntima das casas. A sensação é de uma espécie de monitoramento permanente.

A observação do cotidiano da vida política e a escuta das narrativas dos anciões e antigos líderes das aldeias de Buriti davam a sensação de que a etiqueta impregnava, para usar uma expressão metafórica, o ar que o Terena respirava. Todos estes fatos remetiam à constatação de que a etiqueta ocupa posição central nos processos sociais próprios às figurações sociais terena, sendo indissociável de sua auto-representação enquanto comunidade étnica. Foi a constatação de tais características que permitiu identificar que estávamos perante uma formação social que se aproxima, enquanto tipologia, da “sociedade de corte”, descrita por Norbert Elias. Essa aproximação se justifica, embora saibamos se tratar de sociedades radicalmente distintas no espaço e no tempo, pois aqui elas são aproximadas apenas enquanto tipologias, no sentido weberiano, e o ponto de convergência de ambas é o valor atribuído à etiqueta.

Tanto na formação social terena, como na formação social da sociedade de corte, a etiqueta aparece como o foco temático central, para o qual convergem significativos conjuntos de práticas sociais estilizadas. A etiqueta fornece o mote, a inspiração e mesmo os elementos para a padronização típica dos comportamentos sociais. No caso terena, ela seria talvez imprescindível para a construção dos processos de identidade, pois dela derivam os sinais adscritivos que delimitam as fronteiras étnicas do grupo no cenário multiétnico atual.

Norbert Elias, autor com forte influência weberiana, propõe que “a sociedade de corte” pode ser caracterizada como uma tipologia de formação social definível por características intrínsecas a sua estruturação. Entre estas características estaria a instituição de posições de prestígio e poder que oscilam e se alteram constantemente, acompanhando os rearranjos que aproximam ou distanciam os nobres em relação ao rei. Isto resulta em um sistema dinâmico e instável. Para o autor:

“Competições por prestígio e *status* podem ser observadas em muitas formações sociais; é possível que se encontrem em todas as sociedades. Nesse sentido, o que se observa na sociedade de corte tem um caráter paradigmático. Portanto, nossa atenção é dirigida para uma figuração social que leva os indivíduos que a formam a uma competição particularmente intensa e específica por chances de poder ligadas ao *status* e ao prestígio” (ELIAS, 2001: 110).

Esta passagem aponta para características muito próximas àquelas inferidas a partir dos dados da figuração terena, aqui discutidos. Uma distinção importante seria que, na “sociedade de corte”, todo o sistema é articulado a partir da personagem central do rei, enquanto na figuração terena se evidencia uma centralidade multifocada, a partir da existência dos diversos líderes de *troncos*. Esses *troncos* sociologicamente se apresentam enquanto parentelas compostas pelo reconhecimento de laços parentais bilaterais e por um número restrito de não-parentes aliados, articulados em torno da figura de anciões, reconhecidos como “*troncos* velhos”. O sistema de representação dos *troncos* é o nascedouro dos líderes políticos de maior expressão, que constroem redes de relações de interdependência entre um número restrito e variável de *troncos*, formando redes, denominadas atualmente de aldeias.

Retomando a discussão da passagem anteriormente citada de Elias, podemos dizer que a racionalidade que orienta a distribuição

hierárquica das posições de prestígio e *status* na formação social terena é significativamente distinta da racionalidade capitalista. Isto ficou evidente para mim, quando certa vez uma liderança terena de enorme prestígio me explicou os motivos pelos quais acreditava que conseguia manter, durante décadas, seu reconhecimento enquanto liderança. Essa liderança explicou que isto era devido à dedicação à comunidade e ao desprendimento de interesses e vantagens pessoais que poderia auferir de sua condição de chefe. Exemplificou essa dedicação narrando que, em períodos nos quais a FUNAI ou outros órgãos governamentais ou da sociedade civil não disponibilizavam recursos para o cultivo das lavouras, ele próprio costumava organizar turmas de trabalho para o corte de cana nas usinas de álcool. O montante de dinheiro conseguido no trabalho coletivo era então investido na compra de óleo diesel para o trator comunitário, utilizado no preparo das terras, e também para a compra de sementes para o plantio.

A narrativa evidenciava que, a partir do esforço do líder, todos os que haviam trabalhado no contrato e depositado nele o voto de confiança tinham condições de plantar quando retornavam à reserva. Isto garantia o sustento de suas famílias, e arrematou: “onde é que você já viu isso?”. A frase com que encerrou sua narrativa fazia menção indireta ao modo de agir corriqueiro dos empreiteiros de mão-de-obra, denominados localmente de cabeçantes ou gatos, cujo costume é se apropriar de boa parte dos recursos do contrato, pois não assumem maiores responsabilidades com os trabalhadores ou com suas famílias.

É possível supor que com essa história a liderança poderia querer me dizer muitas outras coisas, tais como: ‘veja como sou capaz de compreender e dominar a racionalidade do sistema capitalista e utilizá-la a serviço das práticas de reciprocidade próprias à formação social à qual pertencço e na qual lidero um grupo significativo de pessoas’; ou ‘veja como em nossa formação social deve ser o comportamento da liderança’; ou mesmo, ‘minha formação social é diferente da sua, pois a gente se organiza a partir de outra racionalidade’. Enfim, a história revela que, para essa liderança, a opinião social favorável parece ter um peso maior do que a vantagem financeira imediata. Isto nos faz recordar que o sentido da existência parece derivar em sua maior parte do reconhecimento público na formação social na qual se vive. Quando se leva isto em consideração, fica mais fácil compreender o sentido de converter uma vantagem econômica – cujo benefício até poderia ser anulado pela hostilidade que potencialmente atrairia – em uma espécie de capital social, em atitudes que agregam dignidade e permitem ampliar

as redes de dependência e reconhecimento social.

A conversão da chance de monopolizar vantagens econômicas em chances de ascensão política permite dar rumo e sentido à existência social. Assim, o líder pôde se apresentar como uma pessoa distinta em relação às pessoas comuns de sua própria formação social, pois demonstrou ser portador de uma nobreza de espírito que o credencia ao exercício da chefia. Fazendo esta opção, a liderança cria a condição de se apresentar como uma pessoa merecedora de respeito e confiança, cuja conduta se vincula a um *ethos* de sociabilidade de elite ética, capaz de colocar os interesses da coletividade acima dos interesses imediatos e individualistas. A demonstração pública de dignidade e distinção permite estender legitimamente a influência e ascensão sobre os outros membros de sua figuração social, em consonância com os processos de instituição da liderança própria a esse sistema político.

A racionalidade (*ratio*) se apresenta de maneira variada nas diferentes formações sociais, como bem demonstram os estudos de Max Weber sobre a religião. A modalidade de racionalidade depende sempre de necessidades sociais, que em seu conjunto articulam a vida social em determinada formação social. Os estudos comparativos em antropologia exemplificam, através da descrição de inúmeros contextos etnográficos, que as necessidades sociais não coincidem necessariamente com as pautas da sociedade burguesa.

No caso terena, como venho procurando evidenciar a partir da discussão de dados etnográficos, a definição e a satisfação das necessidades sociais remetem à instituição de posições de prestígio. Dispostas em um sistema hierárquico, essas posições associam seus ocupantes ao direito de desempenhar determinados papéis sociais aos quais se atribui *status* variado. As pessoas que exercem ou aspiram exercer posições de prestígio se vêem na contingência de se impor um rígido controle de suas emoções e mesmo de seus interesses particulares imediatos.

Quando os líderes se manifestam em público, fazem-no com o cuidado de sempre partir de atitudes precisamente calculadas. A mais sutil variação em termos do padrão estabelecido de conduta associado a sua posição, será imediatamente notada e poderá ter um reflexo negativo na legitimidade de sua posição. Isto gera nos líderes um devotamento e paixão intensa por esses pequenos mas significativos detalhes da vida política, cujo domínio é requerido para a conquista e consolidação de posições de prestígio. Em tal contexto, as explosões descontroladas dos sentimentos

podem revelar a falta de autocontrole, podendo ser fatal para a posição de liderança.

Algumas situações vividas em campo quando da realização da Perícia Judicial no processo administrativo da FUNAI que propõe a revisão e ampliação dos limites da terra indígena de Buriti, revelaram a grande importância creditada aos procedimentos que permitem dispor as pessoas de acordo com posições de prestígio e poder. Logo na chegada, os peritos e assistentes técnicos foram recepcionados por uma comissão composta por caciques e outros líderes das diversas aldeias que dividem a terra indígena de Buriti. A recepção teve um tom de evento formal, quando falaram as lideranças locais pela ordem de sua importância e solicitaram que todos os responsáveis pela realização da perícia se apresentassem oficialmente. Tudo era feito com meticulosa atenção, manifestando grande preocupação com a exatidão da organização, mesmo na situação tensa do início dos trabalhos periciais.

Nessa reunião, os peritos e assistentes técnicos foram informados que os integrantes da comissão de lideranças haviam sido escolhidos a partir de deliberação da comunidade, em reuniões realizadas em dias anteriores, estando incumbidos de acompanhar todos os trabalhos periciais. O extremo cuidado com os mínimos detalhes do ritual de recepção expressava as posições de prestígio ocupadas pelas lideranças das diversas aldeias presentes. Já naquele momento se enunciava a importância da etiqueta como função simbólica, capaz de regular os processos de instituição e manutenção das redes de interdependência, características da figuração social terena de Buriti e, acredito, da formação social terena em geral. É claro que só bem mais tarde eu iria ampliar a compreensão das implicações investidas no ritual de recepção, o que só foi possível com o acúmulo de dados de campo. A familiaridade crescente com processos de interação característicos da formação social terena permitiu a ampliação gradativa da percepção sobre a importância do evento da recepção dos peritos e assistentes técnicos.

A organização do evento explicitou que, para as lideranças terena de Buriti, o cumprimento das normas de civilidade estabelecidas no ritual de recepção era considerado fundamental para o bom andamento dos trabalhos. A disposição das pessoas, a ordem das falas, o tempo reservado para cada um expressar suas idéias formavam um conjunto de procedimentos que permitiriam situar os diversos sujeitos sociais – caciques, membros da comissão, peritos e assistentes técnicos – em relação aos papéis que

estariam destinados a cumprir, durante a realização em campo dos trabalhos periciais. Evidenciava também a necessidade de observação de determinadas coerções associadas aos papéis a serem desempenhados, o que exigiria autocontrole das emoções, principalmente por se tratar de assuntos de extrema delicadeza, por envolver interesses antagônicos em relação à posse da terra.

Revedo o cenário dessa primeira reunião à luz dos dados de campo que posteriormente pude levantar, evidenciam-se todas as características de um ritual³⁹. Na reunião, as pessoas estavam dispostas umas em relação às outras de acordo com os papéis que estavam destinadas a cumprir durante a realização dos trabalhos periciais. De certa forma, os sujeitos envolvidos na perícia se submetiam a um efeito disjuntivo dos papéis que ordinariamente desempenhavam, para atualizar a memória dos atributos associados aos papéis que a partir daquele momento iriam desempenhar. Dispondo os papéis, situando os sujeitos sociais e investindo-os de suas respectivas atribuições, a reunião repetiu o *script* da audiência convocada dias antes pelo Juiz Federal e da qual participaram os peritos e os representantes legais das partes interessadas (por determinação judicial, os Terena não puderam participar, foram representados pela FUNAI). Só que no caso da reunião na sede do posto da FUNAI em Buriti, o ritual era conduzido pelas lideranças terena. A despeito do clima de tensão que permeava a aproximação de pessoas desconhecidas e vinculadas a interesses antagônicos, tudo foi conduzido de maneira cerimoniosa, demonstrando o cuidado com os mínimos detalhes da etiqueta.

Desde a primeira reunião que mantivemos com os Terena, no ato solene de início da perícia, eles evidenciaram em palavras, gestos e ações que a noção de civilidade em sua formação social está intrinsecamente ligada ao cumprimento de regras de etiqueta, isto foi corroborado posteriormente com uma série de outros dados de campo. Durante a realização dos trabalhos periciais, cuidados com a etiqueta se tornaram perceptíveis cotidianamente, sendo freqüente a preocupação com a demonstração da habilidade em atualizar a conduta de acordo com as possibilidades e expectativas geradas no cenário de interação. Tal domínio é fundamental para quem aspira à liderança política, conforme já registrado em páginas anteriores⁴⁰.

39 Estou pensando no ritual enquanto um processo, seguindo a abordagem proposta por Vitor Turner em *O Processo Ritual* (1974).

40 É claro que tal habilidade não é o único critério para a instituição da liderança. Interferem também os ajustamentos da conduta a determinados conceitos éticos e morais, além da inserção em redes de parentesco. A idéia aqui é deixar claro que, se essa habilidade não é suficiente para assegurar, sozinha, a legitimidade para o exercício da liderança, ela é sim, um pré-requisito para essa condição.

Mas o cumprimento da etiqueta se apresenta como um procedimento que requer aprendizado e esforço de atualização constante. Isto porque os cenários sociais são móveis e de certa maneira imprevisíveis, exigindo que a conduta seja sempre refeita e a habilidade cotidianamente posta à prova. Isto ajuda a entender a extraordinária efervescência da vida política nas aldeias terena, um dado impressionante para quem, como eu, vinha de experiências etnográficas em outros contextos, em que esta característica não se apresenta com tal intensidade. Nas aldeias terena, sempre há receptividade para convocações de reuniões⁴¹, discussões e debates, ocasiões que se afiguram como espaços de exercício performático para os líderes. As reuniões são também ocasiões para a coletividade (grupos e facções) testarem o grau de habilidade discursiva e comportamental de seus líderes.

Um dos reflexos do elevado grau de exigência quanto à performance dos líderes parece ser a freqüente rotatividade na ocupação dos cargos. São aparentemente raros os casos de líderes que conseguem corresponder de maneira satisfatória a essas exigências durante um período de vários anos. Isto só é possível nos casos dos líderes que logram articular uma rede de apoio político suficiente para atuar como uma coalizão durante um período razoável de tempo. Em Buriti, encontramos alguns líderes antigos e atuais que parecem dispor dessa rara capacidade. A seguir, farei a exposição de mais duas situações etnográficas observadas em campo, que, acredito, corroboram a perspectiva aqui adotada de abordar a civilidade terena.

São situações aparentemente fortuitas, mas que se revelaram muito instrutivas. O primeiro caso se refere a uma escola terena numa das aldeias de Buriti, na qual encontrei um cartaz afixado na parede da porta do banheiro, provavelmente pelo professor, com a seguinte inscrição: “mantenha o banheiro limpo, mostre que você é civilizado”. Refletindo e discutindo o tema com algumas pessoas, acabei por deduzir que a civilidade parece ser concebida não como uma condição inata, mas como um procedimento de humanização, aprendido dos líderes e, atualmente, também na escola, pelos conhecimentos repassados pelo professor. O aspecto ressaltado no cartaz é que a civilidade deve ser externalizada em atitudes comportamentais. Assim, como condição adquirida, a civilidade deve ser demonstrada, e o *ethos* terena parece se explicitar nessa demonstração.

O segundo caso foi também um cartaz, afixado no mural em uma

41 O que não quer dizer que seja fácil conseguir reunir um número significativo de pessoas da comunidade. A receptividade é muito mais dos líderes e de seu círculo imediato de influência, mas, de qualquer forma, reuniões com maior ou menor número de pessoas são quase que cotidianas.

unidade administrativa da FUNAI, onde havia várias frases de estudantes terena, a maioria universitários. Uma frase dizia: “eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou”; depois descobri se tratar de um jargão muito popular entre os Terena de Dourados⁴², o que reforça seu caráter de representação coletiva. A autoria da frase quase com certeza não é de quem afixou o dizer no mural, mas ela foi afixada e assinada por um Terena. Ao que parece, a primeira parte da frase tem a intenção de registrar a capacidade de entendimento das categorias de pensamento do Outro – capacidade que acredito possa ser demonstrada no ajuste de conduta às situações de interação em cenários multiétnicos. Já a segunda parte da frase registra que esse entendimento e capacidade de “ser o outro” não implica necessariamente a anulação da capacidade de atuar enquanto Terena. Pelo contrário, os dados aqui apresentados apontam no sentido oposto, pois se trata de um procedimento de afirmação de identidade e não de renúncia da distintividade étnica.

É possível propor que o Terena se torna mais Terena à medida que amplia as possibilidades de atuação performática em distintos cenários sociais. Pode ser significativo ainda que nas duas situações o código elegido para o registro da mensagem foi o escrito, código esse oriundo da sociedade do Outro. Os locais escolhidos para a afixação dos cartazes foram uma escola e uma unidade administrativa da FUNAI, o que não deixa de ser em si também significativo, pelo sentido político e simbólico representado por esses espaços.

A ampliação dos horizontes de atuação performática requer o aprendizado de sofisticados códigos de conduta. A postura, o gesto, o comportamento mais conveniente à cada situação, a escolha da palavra mais apropriada a ser dita em determinado contexto e, principalmente, o cuidado com a maneira como deve ser proferida são aspectos da conduta cuja importância a pessoa terena deve aprender a considerar desde o início de sua socialização. Do correto domínio destes códigos depende grande parte das chances de mobilidade e ascensão social. Em termos comparativos, é possível postular que, se o *locus* do *ethos* guarani situa-se no plano do discurso religioso, como bem enfatiza Eduardo Viveiros de Castro no prefácio do livro de Nimuendaju (1987), na formação social terena a importância do discurso religioso seria ocupada pela gesto e pela etiqueta.

42 Tive notícias de que frases desse tipo também são vistas afixadas em escolas de comunidades Kaiowá na região, que de alguma forma são influenciadas pelos processos que ocorrem na reserva de Dourados, onde vivem os Terena.

Assim, a atenção ao sistema de etiqueta e às regras de civilidade próprias às figurações sociais terena fornece, para a pessoa que aí vive, um indicador seguro para a conduta. Isto porque coloca a sua disposição instrumentos capazes de indicar, com bastante clareza, o prestígio e o valor atribuído a cada pessoa, de acordo com a posição por ela ocupada na estrutura de relações de interdependências. De posse desse conhecimento, a pessoa identifica a maneira mais correta e conveniente para pautar sua conduta perante os outros atores sociais.

O sistema de etiqueta atua ainda como estabilizador no estilo de contração de relações, assegurando um coeficiente mínimo de coesão e previsibilidade nas condutas dos atores sociais, sendo esta a condição necessária para a manifestação do sentimento de pertencimento a uma figuração social terena específica, situada no tempo e no espaço. Assim, certa regularidade no fluxo da vida social é conseguida, a despeito da mutabilidade constante nos cenários sociais, inerente ao fluir da vida coletiva em qualquer formação humana. Através da operação de um complexo sistema de etiqueta e regras de civilidade, os Terena produzem as condições exigidas para a sua própria reprodução e mobilidade enquanto grupo étnico.

A obrigatoriedade de assumir o compromisso permanente com a civilidade e a etiqueta representa pesado ônus para as pessoas ou grupos de pessoas que ocupam as posições de prestígio e liderança. Em compensação, essas posições podem lhes conferir certas vantagens políticas e econômicas associadas ao maior reconhecimento social. As pessoas que compõem as camadas de menor prestígio, por outro lado, estão desobrigadas de representar os estilos comportamentais mais rigorosos. Por isso, ficam mais livres para decidirem como agir, sem ter de se preocupar o tempo todo com a repercussão de seus atos.

A suposta inaptidão ou indisposição das pessoas de menor prestígio para representar as formas de comportamento valorizadas socialmente atua ideologicamente, no conjunto dessas formações sociais, como justificativa para a disposição desigual das chances e oportunidades. Essa disposição é feita de acordo com o sistema hierárquico instituído. Se as pessoas que compõem os segmentos de menor prestígio e *status* podem agir com mais liberdade, elas enfrentam, de fato, restrições reais nas oportunidades e nas possibilidades de exercerem papéis sociais de destaque. Por outro lado, uma pessoa sem um lastro de relações de interdependências, que se aventura a seguir o estilo comportamental associado às pessoas de prestígio, só o

conseguirá com a demonstração de muita criatividade, esforço e sorte, sendo grande o risco de cair no ridículo ou no opróbrio social.

Assim, a formação social terena institui grupamentos de indivíduos interdependentes em diversas dimensões, tendo no gesto e na conduta o centro de sua articulação. O ponto aqui destacado é que esta interdependência se torna mais perceptível na hierarquia de posições e gradações de prestígio. É óbvio que o eventual controle de recursos de programas econômicos, o fato de dispor de uma função remunerada, a posição de pastor, os empregos públicos, a formação escolar, o pertencimento a uma família que já exerce o poder político, etc., são condições de grande importância na construção da trajetória de um líder. Entretanto, no âmbito interno da comunidade, quase tudo parece convergir para a capacidade da pessoa de externalizar em palavras, gestos e atitudes a posição de prestígio que ocupa ou se apresenta como apto a ocupar. Por razões dessa natureza, o ocupante de posição de prestígio está obrigado a explicitar a conduta considerada apropriada à sua posição, e o não atendimento a essa expectativa implica em sérios prejuízos para sua condição social.

A legitimidade no exercício da liderança na formação social aqui discutida, aparece imbricada em um conjunto de valores, com destaque para a importância da elegância do gesto e da conduta. Assim, existe uma expressiva valorização de componentes estéticos na maneira de se portar, sendo que tais atributos são imprescindíveis para a ascensão pessoal do líder ou do aspirante a líder.

Como consequência dessa estética comportamental, as figurações sociais terena, consideradas em suas diversas escalas de amplitude – o *tronco*, a aldeia, a reserva ou uma rede articulada entre reservas –, serão marcadas pela constante preocupação dos líderes em monitorar as formas recíprocas de comportamento. Isto porque, nesses comportamentos, estão investidos os graus relativos de prestígio a que cada líder aspira em determinado momento ocupar.

A tendência é que esse monitoramento não assuma a forma de competição aberta, manifestando-se sempre sob uma aparência velada. Isto porque os Terena valorizam muito a expressão obrigatória da polidez e da discrição. Deve-se considerar ainda que líderes sempre primam pela autonomia política, motivo pelo qual não é considerado de bom tom envolver diretamente pessoas externas à comunidade étnica em assuntos internos que possam interferir em sua imagem pública. Mas o que importa enfatizar aqui é que a modelagem social das atitudes e gestos das pessoas ocupantes

de cargos de liderança requer delas a disposição para se submeterem a um sistema de controle das atitudes comportamentais identificadas como tipicamente terena.

O cumprimento da etiqueta atua como dispositivo de coerção social. Isto faz com que o conjunto das pessoas que formam cada figuração social terena disponha de certo controle sobre as ações do líder. Com a obrigatoriedade do cumprimento da etiqueta, a população tem a vantagem de contar com considerável previsibilidade nos gestos e atitudes da liderança. Como um módulo coercitivo exercido sobre os líderes, a obrigação de cumprir com a etiqueta atua como uma espécie de contrapartida ao prestígio e poder associados às posições de liderança. Assim, a exigência de cumprimento das regras de etiqueta inerentes ao sistema de atitudes comportamentais, considerado como próprio à formação social terena, atua como um instrumento de controle social do exercício da liderança.

Com o cumprimento da etiqueta, a liderança se aproxima das expectativas dos segmentos que compõem a figuração social. Ela também se submete às redes de interdependências geradas e mantidas a partir de laços de socialidade entre famílias, *troncos* e aldeias. A etiqueta imprime um caráter previsível nas ações do líder, enquadrando o exercício da política em uma moldura socialmente definida, reconhecida e valorizada enquanto parte do *ethos* terena. A delimitação da maneira como a liderança deve se comportar e agir fornece elementos para o coletivo dos membros da figuração social circunscrever seu campo de atuação, ou seja, o que compete à liderança em cada momento deliberar. É, portanto, dentro desta moldura social que se define o caráter e a esfera de sua atuação.

O líder ou o aspirante à ocupação da posição de líder se preocupa sempre em demonstrar para a coletividade sua capacidade de desenvolver estratégias satisfatoriamente calculadas e duradouras, mesmo atuando em meio ao cenário mutante da política. Disto depende a concretização de suas expectativas. Para tanto, se dedica com afinco a criar e manter redes de alianças, o mais estáveis possível, entre pessoas que ocupam posições e *status* distintos. O núcleo dessas redes sempre inclui pessoas com maior proximidade em termos de parentesco e residência, pois os laços pré-existentes inclinam essas pessoas a, mais facilmente, reconhecer a liderança.

Os dados aqui apresentados permitem afirmar que estamos significativamente distantes do tipo ideal de liderança carismática descrito por Max Weber. A liderança carismática é caracterizada pelo predomínio

da ousadia do líder, com destaque para sua intuição e capacidade de improvisação e, principalmente, pelo esforço deliberado em canalizar todo o potencial disjuntivo para a exterioridade. Com isto, logra anular divergências internas em função da ameaça representada por um inimigo maior. O êxito do líder carismático depende de sua capacidade de fazer com que seus seguidores se convençam da veracidade de sua convicção inabalável em sua própria capacidade ou dom, o que ele procura demonstrar descobrindo ou forjando a decisão mais correta. Ao contrário, o êxito do líder terena passa, em grande medida, pelo convencimento racional – uma racionalidade terena, é claro – e, principalmente, pela capacidade de se orientar tendo como referência um complexo sistema de atitudes comportamentais associadas às posições de prestígio.

As características do sistema de exercício da liderança terena fazem com que o cacique de aldeia, ou mesmo o líder em geral, seja sempre alguém que sabe manter a devida distância social, distinguindo as diversas categorias de pessoas. As pessoas pertencentes a cada uma dessas categorias devem ser tratadas de acordo com o *status* atribuído a sua condição social, que pode ser superior ou inferior. A manutenção da posição de um líder ou mesmo a ampliação de seu *status* dependerá de sua capacidade de assegurar o equilíbrio das tensões em um nível favorável à sua própria posição, só assim, conseguirá expandir o leque de sua influência. Por outro lado, deve vigiar e controlar as tensões oriundas da relação necessária com outros líderes, nas quais inevitavelmente investe seu prestígio. Trata-se de um investimento de risco, pois tanto se pode ganhar como perder.

O histórico das relações entre *troncos* e aldeias da terra indígena Buriti permite notar que o exercício da chefia sempre se deu a partir de relações de interdependência entre os líderes dessas unidades sociais. A interdependência configura um campo complexo de possibilidades e restrições às ações dos líderes, dependendo, entre outras coisas, de suas performances, do lastro de alianças e dissensões que herdaram dos líderes que os precederam, de eventuais vínculos com agentes indigenistas ou outras agências da sociedade nacional, etc. Importa observar que os compromissos assumidos em determinado momento tendem a continuar no tempo, produzindo efeitos duradouros. Os líderes traçam suas estratégias de ação calculando estas possibilidades e restrições, pois do acerto do cálculo atual dependerá o sucesso de seus empreendimentos e, conseqüentemente, a trajetória de ascensão pessoal e do grupo que representam, no presente e no futuro.

Devido à extrema complexidade de todas as implicações da vida política em uma figuração social terena, não raro as ações de certas lideranças podem ser consideradas ambíguas para indivíduos estranhos ao grupo, como no caso de indigenistas ou missionários. Essas ambigüidades não raro derivam de tentativas de conciliação de interesses os mais diversos, que dizem respeito à dinâmica interna das comunidades, mas também muitas dependem de novas demandas originadas das relações com o entorno. Em regra, cada um dos *troncos* que compõem uma aldeia, com exceção talvez daquele que elegeu o cacique em exercício, sempre teria alguma justificativa para substituí-lo, o que não acontece muitas vezes por impotência ou pela esperança de manter com esse líder uma aliança privilegiada.

O ritmo da vida social nas aldeias da terra indígena de Buriti é marcado pela oscilação entre a dependência e as restrições mútuas entre os diversos *troncos* e aldeias, como acredito deva acontecer em qualquer reserva terena. As necessidades e possibilidades geradas na situação atual, marcada por intenso intercâmbio com a sociedade nacional e suas inúmeras instituições, exigem que as lideranças atuem em diversas frentes. Assim, os líderes, além de consolidarem alianças internas, se deslocam frequentemente para a cidade, procurando conseguir recursos necessários ao atendimento das demandas da comunidade. Do êxito de suas alianças externas depende muitas vezes a expansão do leque de possibilidades de apoio interno.

A permanência de um líder político na condução de uma rede de alianças exige grande competência e habilidade. Ordinariamente, só os *troncos velhos* permanecem como referência estável, mas, mesmo assim, ocupando uma posição discreta e voltada para os assuntos internos de seu grupo familiar. Os *troncos velhos*, embora sejam tratados com muita consideração e respeito, sendo tratados com deferência inclusive pelos líderes políticos, não costumam se envolver diretamente nos assuntos que dizem respeito aos encaminhamentos junto às instituições indigenistas que atuam nas comunidades. Isto é assunto exclusivo dos caciques, que exercem a liderança oficial. Nesse aspecto, a legalidade das posições oficiais é muito respeitada por toda a comunidade, principalmente pelos *troncos velhos*, especialmente os antigos caciques.

O *ethos* terena comporta distinções sociais bem definidas no que se refere à disposição hierárquica das pessoas, mesmo daquelas que não ocupam posição de liderança. A diferenciação na gradação do prestígio

atribuído a cada posição atua como o ingrediente fundamental, articulando a vida social. Do meu ponto de vista, isso não remete necessariamente à existência de uma estrutura de classes hierarquizadas ou segmentadas em grupos com delimitações estanques, tais como aquelas encontradas em outras formações sociais, como, por exemplo, a sociedade de castas indiana. Creio que os dados aqui reunidos apresentam argumentos suficientes para tornar plausível a hipótese de que estamos diante de uma paisagem organizacional típica das terras baixas da América do Sul, com coloração própria, expressa no papel do sistema de atitudes na produção das formas de socialidade. Essa paisagem seria marcada por estruturas políticas que podem ser caracterizadas como de tipo igualitário.

O igualitarismo ao qual me refiro se expressa na ausência de qualquer instância de centralização do poder político e na vida econômica marcada pela economia de reciprocidade, orientada para o dom e não para a acumulação. Existe, é claro, uma pressão mútua e uma constante disputa por chances de prestígio e ascensão na hierarquia de posições, o que se dá mais especificamente entre as pessoas habilitadas para tais disputas. Entretanto, nas figurações terenas, esse conjunto de pessoas emanam dos diversos *troncos*, cuja morfologia se assemelha. Mesmo quando os *troncos* compõem redes de interdependência e formam aldeias, elas se apresentam como um círculo de alianças, no qual as posições não são fixas, pois existe a rotatividade nas posições. Nenhuma instituição política ou econômica é constituída como um corpo permanente de membros.

As formas matrimoniais também expressam a importância do sistema de etiqueta e regras comportamentais. Os registros genealógicos, a análise das trajetórias das famílias e das histórias de vida dos líderes de comunidades terena revelaram um alto grau de estabilidade conjugal. Os jovens terena costumam casar com mais idade do que acontece na maior parte das outras populações indígenas. Isto por que o casamento é pensado como evento que marca profundamente a trajetória de vida da pessoa, vinculando-a profundamente ao cônjuge e à eventual prole. Também sela a união entre duas famílias, envolvendo delicados e complexos arranjos, que os líderes, especialmente os *troncos*, se empenham em manter para toda a vida.

O casamento é um ritual que envolve o interesse de toda a comunidade. Isto é mais marcante no caso das pessoas pertencentes às famílias de maior importância social, havendo casos de casamentos marcados com muita antecedência, para dar tempo de providenciar todos os preparativos da festa

e enviar convites para parentes que vivem em outras aldeias. No âmbito da aldeia, o interesse despertado pelo casamento é maior nos círculos de vivência e atuação mais próximos aos novos cônjuges. As famílias de orientação dos noivos, as associações coletivas nas quais participam, como a comunidade religiosa da igreja e a composição política à qual estão filiados, demonstram especial interesse pela união, especialmente pelo que ela representará de alteração na prática cotidiana.

Para o propósito do presente capítulo, importa observar que a vida conjugal é objeto de regulações determinadas a partir do sistema de etiqueta e civilidade, ao qual já foram feitas várias menções. A maneira como o casal se comporta em público, seja no círculo mais restrito do *tronco* ou mesmo nas relações com a aldeia ou fora dela, deve seguir o complexo de convenções e decoro. O compromisso com essas representações é, em grande medida, uma imposição social à qual as pessoas se submetem, na maioria das vezes, sem expressar muita contrariedade. Isto porque a recompensa social por apresentar o comportamento considerado correto, fascina e motiva, fazendo com que as pessoas não sintam o peso da imposição social. Nesse sentido, perceber que se está sendo observado, mais que um incômodo, pode ser um signo de importância e visibilidade social, além de um alerta para manter a conduta adequada.

É marcante a distinção entre a vida privada e a vida pública do casal. A residência do casal é reconhecida socialmente como espaço de liberdade, nela vive-se de acordo com as escolhas e preferências dos contratantes da união conjugal, desde que isto não interfira em sua imagem social. É sinal de indiscrição, mesmo para parentes próximos, se imiscuir em assuntos internos do casal, o que só deve ser realizado em circunstâncias críticas.

A atenção coletiva do *tronco*, da aldeia e em certo sentido de todos os membros da figuração social com os quais o casal se relaciona, gravita em torno de sua vida pública. Isto porque o comportamento externalizado pela família conjugal tem reflexos na imagem pública do *tronco* e mesmo da aldeia na qual está integrado. Na formação social terena, a eleição do campo da etiqueta e da civilidade como instrumentos de construção de identidade, parece ter promovido uma importante distinção entre a esfera pública e a privada no espaço da vida conjugal. Pelo que eu tenho conhecimento, isso é raro nas sociedades indígenas do continente.

A civilidade como atributo constitutivo da etnicidade terena se manifesta ainda na obrigatoriedade de amenidade no trato com as crianças, mulheres e pessoas não pertencentes ao grupo étnico, que porventura

estejam com eles residindo em caráter temporário ou permanente. No caso das crianças, há o empenho de considerável volume de tempo e energia para inculcar princípios e disciplina suficientes para conduzir a percepção da adequação do próprio comportamento e do comportamento recíproco. Todo esse esforço visa a orientar a criança, fazendo com que incorpore as regras de convívio social terena.

Nas genealogias registradas em Buriti, foi possível identificar alguns casos de não-índios, em sua maioria homens com mais de 70 anos, casados com mulheres terena. A maior parte deles dispõe de filhos e netos, residentes no local há mais de 40 anos. Quando questionei os Terena sobre como se deu a aceitação desses “*purutuya*” – forma como denominam os brasileiros –, afirmaram que eles foram aceitos porque se sujeitaram aos procedimentos e atitudes comportamentais do grupo. Essa sujeição implicou na submissão às lideranças internas da comunidade e na disposição de seguir as regras de conduta aí vigentes.

O número desses casamentos representa um percentual pequeno no conjunto da população, mas parece ter cumprido papel importante até a década de 1950. Isto porque eles se incorporaram nas estratégias operadas pelos Terena para assegurar a aceitação e circulação no contexto regional. Pode-se supor também que com isto sinalizavam no sentido do atendimento da expectativa do SPI de se integrarem à sociedade regional. Nas últimas décadas, diminuiu a frequência desse tipo de casamento entre os moradores das aldeias da reserva Buriti. A partir de então, os casamentos interétnicos tiveram como endereço residencial as fazendas e, mais frequentemente, cidades da região.

Os poucos “*purutuya*” revelados nas genealogias desempenham papel subalterno nos arranjos políticos das aldeias e até mesmo em seus próprios *troncos*. Foi possível perceber que nos casamentos interétnicos eram as mulheres que assumiam claramente a função de articuladoras dos *troncos* familiares. No contexto da pesquisa de campo, em geral esses homens apresentavam uma atitude psicológica passiva, enquanto suas mulheres apresentavam mais desenvoltura do que a média das mulheres casadas com Terena, deixando clara a ascensão sobre seus maridos. Tudo indica que esses maridos passaram por um longo processo de aprendizado, cujo objetivo parece ter sido a pacificação de suas condutas e o rígido controle dos afetos. Em muitos casos, essa adequação comportamental parece ter sido satisfatória, pois eles acabaram por adotar o estilo de vida terena, ao ponto de hoje fazerem parte da paisagem da aldeia, e sua distintividade

é pouco notada, tanto pelos Terena, como pelo observador externo. A impressão é que viraram plenamente Terena.

Os *troncos*, como são denominados os casais de velhos, principalmente aqueles que desempenham o papel de articuladores das parentelas bilaterais, exercem vigilância constante sobre a conduta pública dos novos casais. Em especial, cuidam para que a mulher e as crianças recebam o tratamento apropriado por parte do marido. Além do cuidado para que o casal se dê bem, existe uma pressão efetiva para evitar a separação, considerada uma calamidade para a mulher e para as crianças. Quando acontece uma ameaça de separação, os *troncos* da parentela da mulher e do marido logo se mobilizam procurando evitar o pior, não medindo esforços para a superação dos problemas de convivência do casal.

A vigilância e a disposição dos *troncos* para agir em favor da estabilidade conjugal são muito intensas, tanto que muitos casais, logo após o matrimônio, preferem manter certa distância de suas famílias de orientação. Esta opção pode evitar que eventuais problemas de convivência ou desentendimentos passageiros sejam interpretados como problemas sérios, que requerem maior preocupação e ação de apoio. Assim, independentemente de morar próximo dos parentes ou relativamente distante, a convivência pós-marital considerada harmônica passa pelo consenso entre o casal na manutenção de certa discricção sobre problemas de foro íntimo. Devem aprender a manter a vida conjugal em um grau de privacidade raro para a maioria das formações sociais indígenas. Preferencialmente, o casal deve passar a impressão de que tudo transcorre num ambiente morno, sem alterações abruptas.

A título de finalização do presente capítulo, pode-se dizer que os dados aqui reunidos e discutidos permitiram evidenciar vários aspectos da etnicidade terena. Este procedimento foi realizado a partir da análise do sistema de etiqueta e de regras de civilidade próprio a esta formação social. O esforço foi demonstrar a hipótese inicial de que o alto grau de refinamento nas formas de enquadramento e no tratamento dispensado às pessoas permite dispô-las de acordo com o *status* atribuído à posição ou papel social por elas ocupado.

No plano político, foi possível demonstrar que o conjunto de procedimentos comportamentais reflete o estilo terena de conceber as estruturas de poder, dando origem a um sistema que permite dispor diferentemente as pessoas nas figurações sociais terena. O dimensionamento dessas distintas posições se orienta por uma escala de valores profundamente

enraizada no estilo terena de ser, com possibilidade de duração e constância no tempo.

Observou-se ainda que de tais estilos de conduta são mais evidentes, ou observados com maior rigor, no comportamento das pessoas de maior prestígio, e isto se deve ao fato de serem concebidos como ingredientes necessários na confecção de redes de apoio mútuo, construídas em torno dos principais líderes. Por sua vez, essas redes são portadoras de considerável estabilidade e constância no tempo, a despeito da entrada e saída eventual de pessoas, o que permite criar um liame que cimenta as figurações sociais que se sucedem no tempo. Ressalta daí a importância do acúmulo de relações e da construção de uma trajetória de líder de expressão pública reconhecida.

Por fim, vale lembrar que as atitudes recíprocas entre as pessoas que participam, ou aspiram participar nas redes de maior prestígio, inspiram e motivam os sujeitos sociais aí aproximados ao aprimoramento de formas de sociabilidade baseadas no refinamento e polidez no trato das questões públicas e coletivas. Por reunir e ordenar as disposições comportamentais, as redes políticas são o nascedouro e o centro de propagação de estilos comportamentais que tendem a se estender por toda a população terena. Predomina o reconhecimento de que as atitudes aí originadas são válidas para todos os membros da formação social, devendo ser adotadas como parâmetro para a ação social.

4 - OS TERENA E A RELAÇÃO COM A EXTERIORIDADE

Conforme foi apresentado no primeiro capítulo deste livro, os registros de que dispomos sobre a história das populações identificadas como terena começam quando levas migratórias dessa população cruzam o rio Paraguai. Isto provavelmente no final do século XVIII. A partir dessa data essas levas migratórias teriam estabelecido relações de vassalagem com grupos identificados como Guaicurus, já radicados no atual território brasileiro.

É possível inferir a partir da leitura desses registros que a simbiose com os Guaicurus teria protegido os Terena do assédio dos colonizadores espanhóis e portugueses. Assim, os aguerridos Guaicurus teriam servido como uma espécie de escudo de proteção, enquanto, por sua vez, os Terena retribuiriam com um suprimento constante de produtos agrícolas cultivados em suas lavouras. Essa relação simbiótica, mas não necessariamente simétrica, teria durado até o estabelecimento dos primeiros empreendimentos coloniais na região, quando a coroa portuguesa manda construir fortes militares e missões católicas na região. A presença desses novos atores sociais abre aos Terena a possibilidade de com eles se associarem, diminuindo ou liquidando a dependência mantida até então em relação aos Guaicurus.

É impossível elencar e explorar aqui todos os problemas apresentados pela historiografia terena, tarefa que requer um domínio da metodologia da pesquisa histórica que não disponho. Isto recomenda a prudência de restringir os meus propósitos a apenas problematizar essa historiografia a partir de uma abordagem antropológica, considerando os dados sobre a organização social e dos processos de construção da etnicidade terena⁴³.

Um dos aspectos mais evidentes na historiografia terena e que merece ser aqui considerado é que os Terena são conhecidos na literatura histórica – e mesmo etnográfica - a partir da relação que estabeleceram com os empreendimentos coloniais. Eles só adquirem visibilidade nos relatos quando se fixam nas proximidades dos fortes militares e missões,

43 Uma crítica substancial acerca da documentação histórica sobre a presença terena na região pantaneira foi elaborada pelo Prof. EREMITES DE OLIVEIRA e apresentada na parte histórica da Perícia Antropológica, Histórica e Arqueológica da Terra Indígena Buriti, citadas diversas vezes no presente trabalho (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA 2003).

construídos nas proximidades de Corumbá e na região do rio Miranda a partir do século XVIII. É como se essa população só adquirisse significação enquanto sujeitos sociais, e só ascendessem à categoria de sujeitos históricos, a partir de sua inclusão no mundo colonial. Esse é um aspecto que a escrita da história indígena ainda deve resolver e para a qual procuro apresentar alguns insights.

Para os objetivos a que me proponho aqui, importa notar que desde o início eles são apresentados como aliados dos colonizadores e perfeitamente integrados –ou integráveis- à situação colonial. Os relatórios de militares e missionários não enfatizam a necessidade de expedições militares de conquista do território, ações punitivas, nem de escaramuças ou traições que implicassem em resistência aos intentos colonialistas. Pelo contrário, desde o início os Terena aparecem como portadores de uma índole pacífica, como se acredita ser própria aos agricultores sedentários. Predomina na literatura a visão de que os Terena prontamente aceitam a proposta dos religiosos e militares, deixando suas aldeias menores e dispersas por um amplo território, para se fixarem nas proximidades dos estabelecimentos coloniais. A partir daí são criadas as grandes aldeias e os Terena assumem a condição de colaboradores permanentes e estáveis dos empreendimentos coloniais.

Entre os estabelecimentos coloniais e as grandes aldeias terena formadas no seu entorno institui-se uma nova espécie de simbiose. Nela se instaura um intenso comércio, com troca de bens e serviços. Os Terena se especializam enquanto fornecedores de gêneros agrícolas imprescindíveis à manutenção desses destacamentos militares nos confins do sertão, recebendo em troca instrumentos manufaturados. Gera-se assim, uma nova figuração social, cuja posição central e ocupada pelos militares do Forte e pelos padres da Missão, mas que tem seus contornos delineados por uma população indígena representada como disciplinada, ordeira, confiável e perfeitamente inserida no cenário colonial aí estabelecido.

O enfoque predominante nos registros históricos aponta para as características acima mencionadas e essa é a imagem que dispomos sobre o passado histórico dos Terena. Entretanto, os documentos produzidos por militares e religiosos também registram, em breves descrições, a existência de um número significativo de pequenas aldeias. Elas teriam preferido ficar fora da esfera direta da influência militar e missionária, mantendo-se afastadas e apenas comercializando esporadicamente com esses empreendimentos coloniais. Outra questão que se coloca seria explorar

quais as motivações que levaram os historiadores e etnógrafos empenhados em reconstituir a história dos Terena a dar pouco destaque a existência dessas aldeias.

A atenção historiadores está nitidamente centrada na população fixada junto aos empreendimentos coloniais e nos papéis que aí desempenharam. Inaugura-se assim, uma tendência marcante na produção histórica e etnográfica posterior sobre os Terena, onde prevalece a tendência de enxergá-los quase que exclusivamente a partir das lentes do sistema colonial e, já no século XX, a partir do Estado brasileiro e de seu programa assimilacionista, que só é interrompido pela Constituição de 1988. Na consideração da permanência dessa tendência, se deve levar em conta o desenvolvimento tardio na etnologia brasileira de enfoques voltados para a descrição da organização social e cosmológica das sociedades indígenas, conforme enfatizamos no primeiro capítulo.

A principal consequência negativa na produção histórica e etnográfica no enfoque acima apresentado é apresentar os Terena como um povo portador de um suposto esplendor cultural no período pré-colonial. Tal esplendor contrastaria com a simplificação na organização social, com o desaparecimento das supostas metades, castas e classes e com a diluição cultural de suas comunidades atuais na cultura brasileira. O enfoque dessa historiografia acredita que no passado os Terena dispunham de um complexo sistema de organização social, mas não há a preocupação em demonstrar as evidências etnográficas desse sistema. Construí-se a imagem de que após cruzar o rio Paraguai, vindos da região sub-andina, os Terena passariam a apresentar uma cultura cada vez mais fluída e fragmentária, sentido captado no título do livro de Roberto Cardoso de Oliveira “Do Índio ao Bugre”.

É como se ao cruzarem o rio Paraguai as águas tivessem despojados os Terena de sua cultura, iniciando um processo gradativo e inexorável de perda cultural. Critico essa abordagem porque ela está orientada por uma visão da cultura como sendo composta por um conjunto de artefatos e não por feixes de relações, cujos sentidos são negociados e resignificados. Essas negociações e resignificações envolvem tanto os membros da própria formação social (os Terena de diversos troncos e aldeias), como também os membros de outras figurações sociais com as quais os Terena se relacionam.

O enfoque aqui criticado, que segundo creio, apresenta uma visão desfocada do passado da formação social terena, pode ter se beneficiado e

se fortalecido ao se apropriar de certas tendências presentes nessa mesma formação social. Refiro-me especificamente a tendência dos Terena de contraírem boas relações com a exterioridade. Os estudiosos formularam explicações para registros documentais e descrições etnográficas que, aparentemente, iam de encontro às características da cultura terena. Desse modo, as interpretações parecem estar corretas quando afirmam que os Terena sempre foram abertos à exterioridade e que procuraram a aliança com o Estado brasileiro, mas se equivocam ao vincularem a história terena a essa relação com as frentes coloniais, como se não tivesse havido uma história pré-contato. Eles teriam sim uma longa história, baseada em lógicas internas à sua própria formação social e, se esta suposição se sustenta essa lógica seria perceptível nas figurações terenas atuais. O estudo das populações atuais poderia fornecer indicativos para compreendermos melhor o passado.

Aparecem com frequência nos documentos dos períodos colonial e imperial, menções a tendência dos Terena de apresentarem boa disposição em relação aos estabelecimentos militares e missionários. Essa mesma tendência se mantém nos desdobramentos históricos posteriores, delineando uma perspectiva de longa duração e apontando para características próprias a essa formação social. Essa tendência perpassaria a história da região onde os Terena radicam, tradicionalmente, suas aldeias e seria perceptível no modo como se relacionam com seus vizinhos.

Os relatos de Taunay sobre a participação dos Terena na Guerra com o Paraguai registram, com grande riqueza de detalhes, que eles foram importantes aliados do exército brasileiro. Atuaram principalmente como batedores, fazendo uso do profundo conhecimento da região, e como fornecedores de víveres, principalmente produtos agrícolas cultivados em suas lavouras. No início do século XX a Comissão Rondon também encontrou nos Terena fortes aliados nos trabalhos de extensão da rede de telégrafos para o interior do Brasil, inclusive muitos deles foram integrados à Comissão. Na construção do ramal da estrada de ferro que vai de Campo Grande a Corumbá, muitos Terena passaram a se dedicar ao trabalho na confecção de dormentes de madeira ou se engajaram como funcionários da rede ferroviária.

O período posterior a Guerra do Paraguai é marcado pela expansão definitiva das frentes de expansão agropecuária no território ocupado por comunidades terena. Muitos deles se empregaram como peões ou agregados nas fazendas de criação de gado instaladas principalmente nos

municípios de Campo Grande, Miranda, Aquidauna, Jardim e Nioaque⁴⁴. Assim, os Terena são amplamente integrados ao sistema econômico regional, seja na condição de trabalhadores diretos ou indiretos da estrada de ferro, como militares do exército brasileiro ou em qualquer outro local em que adquiriam algum vínculo empregatício. Mas a principal forma de engajamento do Terena no período que vai do término da Guerra do Paraguai até a demarcação das terras a eles reservadas, o que só acontecerá a partir da segunda década do século XX, será na condição de “camaradas de conta”. Nesse período a maior parte da população foi desalojada de suas terras e incorporada como agregados em fazendas.

Esse período é repleto de violências e outras mazelas sociais, pois como disse dona Olinda Mendes, uma terena de mais de 70 anos, moradora da reserva de Buriti: “nós somos gente sofrida”. Entretanto, cabe aqui ressaltar a criatividade e a boa disposição com que os Terena sempre procuraram se inserir no cenário político e econômico regional.

O argumento que proponho desenvolver é que a facilidade demonstrada pelos Terena em se apropriar dos códigos que regiam o sistema de colonização implantado na região, contribui para reforçar a imagem que já vinha se constituindo desde o início da penetração colonial. Essa imagem apresenta os Terena como uma população solícita e predisposta ao estabelecimento de contato pacífico com a exterioridade e, portanto, sempre propensa a colaborar com o empreendimento colonizador.

No que diz respeito à relação com o Estado, através do órgão indigenista oficial, vale lembrar que no período anterior a década de 1960, ainda na vigência do SPI, essa suposta tendência já se fazia presente. Assim, o SPI identifica a propensão dos Terena para a assimilação, manifestada na facilidade e habilidade em incorporar novas tecnologias e formas organizacionais. Os Terena passam a ser vistos inclusive como aliados estratégicos na tentativa de atingir outras populações indígenas consideradas como mais refratárias aos objetivos integracionistas do órgão indigenista. É com esta intenção que o SPI promoveu o recolhimento de Terena que viviam como agregados em fazendas nos municípios de Dourados e Ponta

44 Dados registrados em documentos do SPI, referendados por histórias de vida de muitos Terena, revelam que após a Guerra do Paraguai significativo contingente dessa população se engajou como agregados nas fazendas pioneiras. A mão-de-obra terena masculina garantiu a derrubada das matas e a implantação de lavouras e pastagens, enquanto as mulheres eram responsáveis pelos afazeres do cotidiano doméstico das sedes e retiros. Nesse período, a densidade demográfica na região era baixa, e os Terena na situação peões de fazenda se relacionaram mais diretamente com paraguaios e correntinos, com quem dividiam esses postos de trabalho. Dessa interação resultam muitos casamentos interétnicos, cujos frutos foram em sua maioria incorporados à população regional ou se assimilaram a população recolhida nas reservas, após a instauração do SPI na região.

Porã na reserva kaiowá de Dourados. A intenção expressa era de que eles pudessem facilitar a assimilação dos Kaiowá, considerados pouco solícitos aos intentos integracionistas do Estado.

Na primeira metade do século XX o SPI além de atrair para a reserva de Dourados índios Terena, dispersos pela região, também facilitou o ingresso de regionais pobres e paraguaios que tivessem relações de proximidade com a população kaiowá e guarani aí recolhida. A idéia era que essa interação e mestiçagem favoreceria a assimilação gradativa da população kaiowá e guarani. Disto resulta uma população bastante heterogênea na reserva de Dourados. O certo é que nesse momento se atribui aos Terena um papel civilizador, tanto é que famílias terena foram transferidas para a reserva Araribá, em Bauru -SP, com a intenção de facilitar a “aculturação” dos Kaigang.

Faz parte da construção dessa imagem, a idéia de que os Terena também apresentariam grande disposição para a incorporação de elementos típicos da cultura nacional, como técnicas de produção, formas de expressão religiosa, escolarização, etc. Assim, os Terena aparecem nas décadas de 1970 e 1980 como aculturados ou facilmente aculturáveis, em consonância com as expectativas do indigenismo oficial do Estado brasileiro no período da ditadura militar.

A construção da imagem do Terena enquanto cortês e aberto a exterioridade, aos poucos se integra aos códigos de interação do cenário multiétnico, orientando a conduta dos sujeitos sociais que interagem nesse cenário. Com o tempo, módulos de interação vão se sedimentando, pois as expectativas de comportamentos recíprocos vão se acomodando em padrões de interação relativamente estáveis. Gradativamente a imagem terena construída passa a integrar, pelo menos parcialmente, a própria auto-representação das pessoas que compõem suas figurações sociais, como indicam outros dados etnográficos discutidos em outras partes do presente livro.

Na atualidade é significativa a presença de indivíduos terena como funcionários do órgão indigenista oficial e em diversas organizações indígenas e indigenistas da sociedade civil. Os estudiosos de questões relativas às populações indígenas e funcionários de instituições indigenistas, atestam o empenho dos Terena em adquirir a competência técnica necessária para se apropriarem de diversos espaços institucionais em escolas, igrejas, associações indígenas e aparatos indigenistas. Assim, os Terena demonstram grande capacidade de atuarem de forma criativa em

cenários interétnicos dinâmicos, procurando, em cada momento, assegurar melhores condições para a existência de suas figurações sociais ou para a realização.

Os dados etnográficos aqui descritos procuram apresentar uma série de argumentos a respeito da história cultural dos contatos da população terena com a sociedade nacional. Toda essa discussão tem como objetivo criar uma base sólida, para a consideração mais detalhada, da hipótese central do presente capítulo. Trata-se do fato de estarmos perante uma maneira tipicamente terena de se relacionar com a exterioridade. Esta maneira específica se evidencia na análise da própria história dessa formação social, na construção dos processos de contrastividade étnica e na constituição de suas formas organizacionais atuais. É possível identificar uma lógica terena perpassando a história da sucessão das configurações sociais de sua composição atual.

Uma das idéias exploradas na parte restante do presente capítulo é que o formato das relações com a exterioridade pode constituir um campo privilegiado para o conhecimento das formas organizacionais típicas da formação social terena. Procura-se demonstrar que existem argumentos suficientes para considerar que a manifestação do interesse terena pela exterioridade, representada hoje principalmente pelo “mundo do branco”, está orientado por uma lógica específica e que esta lógica poderia constituir algo semelhante ao que a tradição antropológica culturalista convencionou denominar de padrão cultural.

A constatação de que a formação social terena se articulava a partir da abertura em relação à exterioridade, parece não ter passado despercebida a certos funcionários do antigo SPI. Em certo sentido, eles foram capazes de orientar suas ações indigenistas tendo em conta esta característica. Isto teria inclusive motivado o órgão a aplicar a estratégia de utilizar segmentos de população terena para facilitar a penetração de práticas assimilacionistas em populações indígenas que se mostravam mais avessas a essas iniciativas, como no caso dos Kaiowá na reserva indígena de Dourados e dos Kaigang no interior do estado de São Paulo⁴⁵.

As pessoas que representam setores da população da sociedade nacional que desenvolvem relações de maior proximidade com a população

⁴⁵ Atualmente grupos terena se encontram radicados em outros estados como Mato Grosso, onde recentemente fundaram uma aldeia. Significativo número de indivíduos terena atuam como missionários evangélicos entre povos indígenas e mesmo na sociedade nacional, dispersando-se por vários estados da federação. Também atuam como membros de organizações indígenas e indigenistas em todo o Brasil e no exterior. Muitos seriam tentados a afirmar que, implícita a essa expansão estaria uma vocação expansionista ou civilizatória, de certa forma inerente ao próprio ethos terena, afirmação arriscada, mas sedutora.

das aldeias terena, principalmente aqueles envolvidos em práticas indigenistas, reconhecem a extrema habilidade política de seus líderes. Na maioria das vezes suas lideranças são descritas como muito diplomáticas, pois demonstram considerável capacidade de conduzir com delicadeza os interlocutores para o atendimento das demandas de suas comunidades, principalmente quanto se trata de responsáveis pelo gerenciamento de políticas ou programas indigenistas.

O convencimento é realizado preferencialmente dentro de um padrão de conversação e diálogo, atitudes reconhecidas pelos membros dessa formação social como tipicamente terena. A argumentação do líder terena se mostra sempre sensível à situação de interação, levando em conta também a flutuação dos humores e as disposições no desenrolar dessa interação. Todos esses procedimentos são fundamentais para assegurar a comunicação e a viabilidade de processos sociais que envolvem os coletivos das aldeias.

Atenção especial é dada à maneira como se realiza o aspecto exterior e formal da situação de interação. Assim, a maneira como se dá a abordagem de determinado assunto, a ordem das falas rigorosamente estabelecidas de acordo com o status atribuído a cada participante numa reunião, e outros detalhes aparentemente insignificantes, são fundamentais na vida política de uma comunidade terena. Em certas situações a aparência exterior e os detalhes formais, assumem uma importância igual ou até maior do que o conteúdo a ser deliberado. É quase como se o sucesso na demonstração do domínio das atitudes comportamentais necessárias a situação de interação fosse um fim em si mesmo.

Por fim, a maneira como os Terena se relacionam com a exterioridade pode ser um espaço privilegiado para pensar importantes campos de articulação da vida social de suas comunidades atuais. Pode ajudar ainda a compreender fenômenos da história de suas figurações sociais pretéritas, que receberam pouca atenção da maior parte dos historiadores ou que foram ofuscados por metodologias que não conseguiam captar as lógicas sociais que orientavam e continuam orientando a relação que estabelecem com a temporalidade e com a exterioridade.

5 - IDENTIDADE E TRADIÇÃO

O presente capítulo discorre sobre os processos de construção da identidade terena no cenário multiétnico de interação com a sociedade nacional. Este cenário passou por profundas transformações, conforme foi registrado no primeiro capítulo; cabe agora, investigar como os Terena mobilizaram e continuam mobilizando estratégias variadas para se reproduzirem enquanto grupo étnico em meio a relações interétnicas de várias ordens. Vale observar ainda, que para além das transformações no cenário mais restrito, onde se dão as interações mais frequentes da maioria dos Terena, intensificaram-se nas últimas décadas as transformações no mundo todo a partir da expansão da comunicação e globalização econômica. Estas transformações necessariamente alteram “algumas das características mais íntimas e pessoais de nossa existência cotidiana” (GIDDENS 1990: 135), e os Terena não são imunes a tal processo.

A modernidade atual confronta os estilos de vida considerados como tradicionais, impondo a necessidade das pessoas, independente de onde estejam, assumirem o que muitos autores denominam como “uma forma altamente reflexiva de vida” (HALL 2005: 15). Essa forma altamente reflexiva de vida desnaturaliza os processos nos quais a reprodução social até então se baseava e impõe a necessidade de revisão da tradição. Populações indígenas como a terena, quando envolvida pelos processos de mudanças característicos da modernidade atual se vêem na contingência de situar e explicitar os sentidos que a tradição comporta e na obrigação de definir novas estratégias para compor os sinais diacríticos de sua fronteira étnica. Através destes sinais diacríticos o grupo étnico continua delineando sua fronteira e construindo sua diferenciação dos demais grupos, com os quais interage, mas não é quer ou não pode se confundir, sob pena correr o risco de diluir o sentimento de pertencimento étnico.

O esforço é apreender os reordenamentos ocorridos nos processos de construção da identidade, a partir da consideração das transformações no ambiente de vida e na intensificação das relações entre a população terena de Buriti e os regionais do seu entorno. O entorno aqui é representado pelos diversos segmentos da sociedade nacional com os quais os Terena interagem de diferentes formas. Uma das hipóteses desenvolvidas a seguir é que algumas

transformações recentes teriam desencadeado a revisão nas formas terena de conceber e se posicionar frente a processos sociais, que eles próprios, reconhecem como constitutivos de sua tradição e cultura particular. A demonstração dessa hipótese também será conduzida a partir dos dados etnográficos oriundos da pesquisa realizada nas aldeias da terra indígena Buriti.

Autores que pensam a modernidade atual (como GUIDDENS, 1990 e 1992, HALL, 2005 e AUGÉ, 1997; entre outros), aos quais me refiro várias vezes neste capítulo, enfatizam a descontinuidade, a fragmentação, a ruptura e o deslocamento nos processos reconhecidos como tradicionais. Procuo demonstrar que ao lado dos processos de ruptura e solapamento da tradição, a modernidade fornece novos instrumentos, espaços e recursos para a rearticulação e resignificação da tradição. Nessa nova condição, a adoção de um estilo de vida marcado pela intensificação da reflexividade não implica necessariamente na morte da tradição, mas pode inclusive requerer a sua reinvenção e atualização.

Observamos que na condição atual a reflexividade ocupa o centro da vida social em todos os grupos humanos inseridos no processo de globalização. Isto implica que os valores compartilhados, mesmo que seja o estritamente necessário para assegurar o fluxo das relações sociais, devem ser necessariamente negociados e legitimados por acordos circunstanciados. Entretanto, parece que a negociação dificilmente é capaz de gerar um consenso suficientemente amplo para envolver a diversidade de grupos e sujeitos sociais. Há sempre um resíduo não pactuado, que pode gerar desconforto e ser matéria para construção de novas negociações. No caso específico dos Terena de Buriti, diferentes maneiras de conceber o lugar e o sentido da tradição concorrem pela hegemonia e os artífices destas construções buscam traçar as melhores estratégias de alianças (internas aos membros do grupo étnico ou no entorno) para fortalecer seus interesses e perspectivas.

A idéia de tradição local é usada aqui para designar o conjunto de referências identitárias reconhecidas pela população terena atual da terra indígena Buriti como patrimônio exclusivo do grupo. Essa tradição é composta pelos vínculos históricos, reais ou presumidos, da figuração social atual com figurações sociais que a precederam no tempo e entre as quais os Terena reconhecem uma relação de continuidade. A continuidade se dá por considerarem tais figurações como momentos de uma mesma formação social que perdura no tempo a despeito do efeito “corrosivo” da história.

A discussão aqui gravita entre a história e a identidade, sendo a tradição o *locus* estratégico para pensar essa conectividade. A tradição

local é composta por um conjunto de saberes, formas organizativas, estilos de conduta, produção de objetos da cultura material, etc. alçados como signos a partir dos quais os sujeitos sociais se percebem como participantes em uma figuração social terena atual, inserida em um processo de longa duração, que pode ser caracterizado como a formação social terena. Isto permite aos Terena de Buriti formularem a distintividade em relação a sociedade nacional, considerando o fato de que a figuração social na qual estão inseridos deriva de outras figurações terena que a antecederam no tempo. A população atual de Buriti se reconhece como portadora de vínculos de continuidade histórica com essas figurações pretéritas.

Em termos gerais, é possível postular que a relação de qualquer figuração social atual com as figurações consideradas como pertencentes a um tipo comum, e que historicamente a antecederam, é sempre mediada pela “tradição”. O ponto chave é definir o que entra na composição da tradição e a modalidade de vínculos eleitos como suficientes e necessários para estabelecer essa conexão entre presente e passado. É razoável supor que nas diferentes formações sociais humanas, os significados investidos na tradição e o lugar que ela está destinada a ocupar no sistema social podem assumir formas diversas. Daí a importância de estudos descritivos, focados em universo etnográfico preciso, como o que pretendo aqui realizar a partir dos Terena de Buriti.

É importante refletir também como a tradição vem sendo pensada na condição de modernidade atual, quando a comunicação coloca em interação os povos mais distantes em termos espaciais, econômicos e sociais. Giddens, sociólogo que tem se dedicado ao tema, expõe seu pensamento da seguinte forma:

Argumento que, crescentemente, vivemos num tipo de mundo cosmopolita do qual não há como sair, com o que todos estão envolvidos num choque de culturas. Nesse tipo de mundo, o estatuto da tradição muda. Tradições eram algo que não precisava ser defendido, porque, se você acreditava numa tradição isso bastava. Esse é o modo autêntico de ser e tem um tipo de ritual, uma forma de verdade. Quando tradições são forçosamente colocadas em conflito, você não pode mantê-las mais daquela maneira. Ou, se você o faz, isso se torna fundamentalismo, que é somente a tradição defendida de modo tradicional. Numa situação de cosmopolismo cultural forçado, o fundamentalismo surge por todos os cantos, não apenas em termos religiosos, mas também de nacionalismo, de etnicidade, mesmo em termos de gênero e de culturas locais (GIDDENS, 1992: 12).

Assim, os movimentos de afirmação de etnicidade, nacionalismos, culturas locais e mesmo dos fundamentalismos de toda ordem, parecem constituir a outra face do mundo cosmopolita e globalizado. Nesse mundo, parece que a tradição tem de ser defendida, pois ela é contraposta o tempo todo a outras formas possíveis de existir. As referências de conduta e as orientações gerais de sentido fornecidos pela tradição perdem seu caráter de naturalidade e passam a requerer uma explicação, daí a emergência necessária da reflexividade.

Como estratégia para descrever a tradição terena, optei por estabelecer uma tipologia ideal, no sentido weberiano. Para evitar mal entendidos, lembro que as modalidades postuladas nessa passagem, não são pensadas como correspondendo a descrições empíricas. Estas modalidades são concebidas enquanto instrumentos analíticos, cuja validade deve ser medida pela utilidade no ordenamento e compreensão de determinadas características presentes em situações históricas particulares. Feitas estas ponderações, é possível propor que uma figuração social pode se posicionar frente ao que ela própria define como sendo sua tradição tendo como referência três atitudes básicas, cada uma delas correspondendo a um tipo ideal⁴⁶. Passo então a descrever as propriedades gerais que caracterizariam esses três tipos ideais.

No primeiro tipo ideal a formação social orienta sua relação com a tradição a partir da *recusa* e tentativa de *superação* de tudo que a ela se refere. Nesse caso, a tradição é marcada pelo signo da negatividade, o que implica numa atitude de rebeldia para com o passado. Quando a figuração social faz essa opção, abre-se espaço para o surgimento dos movimentos de revolução ou inovação cultural. Tais movimentos muitas vezes são marcados pela *invenção* de novos instrumentos culturais ou pela *apropriação* de valores e formas organizacionais identificadas como pertencentes a outras figurações. Mais adiante retomarei essa definição, quando for tratar do material etnográfico terena.

No segundo tipo ideal a formação social é orientada pela *aceitação parcial e reordenamento* de tudo que seus integrantes identificam como pertencente a sua tradição. Aqui há o reconhecimento de que os padrões que orientavam a constituição das figurações pretéritas, oferecem importantes

46 Adoto aqui o conceito de tipo ideal tal como ele foi formulado originalmente por Max Weber. Trata-se, portanto, de um recurso heurístico que permite exacerbar determinados traços dos fenômenos observados e, a partir deles, construir categorias analíticas cuja validade depende da capacidade de favorecer a redução da complexidade e a elucidação de determinados aspectos da vida social. Embora tais categorias não correspondam diretamente à realidade empírica, elas permitem cotejar casos particulares - como o caso terena aqui analisado -, e apreender sua singularidade.

referenciais para o ordenamento da figuração atual. Por outro, busca-se a adequação destes padrões às condições históricas atuais ou às novas necessidades sociais. De certa forma, é possível dizer que esta seria uma atitude mais “realista”, uma vez que qualquer formação social é dinâmica, o que implica que as figurações que se sucedem no tempo – como modos específicos de atualização dessa formação –, passam necessariamente por transformações.

O terceiro tipo ideal apareceria quando a figuração social atual orienta sua relação com a tradição a partir da tentativa de *re-atualização ou resgate* de expressões culturais identificadas como oriundas das figurações sociais pretéritas, ou seja, que a antecederam no tempo, mas reconhecidas como parte da mesma formação social. Nesse caso, os segmentos majoritários ou politicamente mais expressivos da figuração social atual reconhecem o distanciamento em relação a valores fundamentais das figurações que a antecederam, sendo tal fenômeno interpretado como um risco de rompimento do vínculo de continuidade histórica entre as figurações pretéritas e a atual. Em termos políticos, normalmente o reconhecimento desse rompimento motiva o surgimento de tentativas de atualizar processos que se acredita possam assegurar a reaproximação com o que está estabelecido na tradição. Surgem assim, movimentos político/culturais conservadores que percebem a tradição como instrumento que agrega legitimidade e autenticidade às práticas culturais.

Em diversas aldeias existem segmentos da população Terena mobilizados para reativar práticas culturais associadas à tradição, por eles consideradas como de grande importância na articulação das formas de representação de sua identidade atual. Buscam assim, melhor se situar no contexto de relações interétnicas. Ferreira identifica que “na Aldeia Argola/Cachoeirinha há a Associação Indígena Terena Renascer (AITRE), que tem objetivos de regate cultural” (FERREIRA 2002: 87). Este também é o caso de parte dos Terena das aldeias da terra indígena de Buriti, onde um grupo de mulheres se organizaram e solicitaram a professora Dra. Dulce Ribas da UFMS que buscasse apoio para uma iniciativa de resgate de práticas culturais.

É provável que estes tipos ideais, cujos contornos principais procurei delinear, estejam presentes no interior de todas as formações sociais. É provável também que ocorra o predomínio de algum desses tipos em determinada formação social ou essa predominância possa surgir com maior força em certas situações históricas. Por outro lado, é possível imaginar que qualquer um destes tipos possa ganhar maior ou menor destaque em

figurações sociais sucessivas no interior de uma mesma formação social e em contextos históricos específicos, que é o que suponho tenha acontecido na formação social terena, conforme tentarei demonstrar mais adiante. A convivência desses tipos em qualquer formação social tende a ser tensa, apresentando-se como campo de disputas e embates entre segmentos da população que nutrem diferentes perspectivas em relação ao que entendem ser a tradição e ao papel que acreditam que ela deve cumprir nos processos de reprodução social e interação com outros grupos étnicos.

Saindo um pouco do cenário terena, mas preparando as condições para retomá-lo, tentarei demonstrar como a metodologia aqui proposta pode ser útil para discutir o papel da tradição, no contexto de surgimento da Europa ocidental moderna. O argumento é que os tipos ideais aqui postulados poderiam ajudar a explicar processos sociais que ocorreram na Europa no final da idade média. Naquele momento, os diversos segmentos sociais se posicionaram de modo diferente em relação à tradição, pois o renascimento europeu propunha a revisão do papel da tradição religiosa que imperava no meio eclesiástico e científico. Essa revisão foi realizada a partir da retomada da tradição cultural da antiguidade clássica, especialmente da filosofia, da arte e da ciência helênica e românica. Em casos desse tipo, não é raro que o posicionamento distinto e oposto de segmentos sociais em relação ao vasto arcabouço da tradição, pode levar a turbulência política, com desdobramentos imprevisíveis. No caso terena isso parece não ocorrer, o que está em curso é a reposição gradual e seletiva de alguns signos identificados como oriundos da tradição, acionados e resignificados para cumprir o papel de distintividade étnica, dando à figuração social terena atual um perfil ou uma coloração, por um lado distinta da sociedade nacional, mas por outro, capaz de operar no sistema multiétnico de interação permanente do qual fazem parte. Os Terena desejam sua tradição, mas não a desejam de modo fundamentalista, pois encontram na relação com outros grupos étnicos espaços para a atualização de seu modo próprio de ser.

As fontes históricas sobre os Terena, citadas nos capítulos iniciais, deixam transparecer que eles sempre desenvolveram estratégias de aproximação e apropriação dos códigos da sociedade nacional. Ao longo da história de expropriação violenta de seu território tradicional, a facilidade de adaptação e de inserção no ambiente interacional gerado pelas frentes de ocupação colonial –e depois agropastoril– facilitou a sobrevivência física do grupo, permitindo que eles permaneçam como uma das populações indígenas mais numerosas no Brasil. Também, ao seu próprio modo, e

de acordo com as condições e possibilidades históricas, lograram manter princípios considerados próprios de sua formação social. Na situação de contato com a sociedade nacional (colonial e pós-colonial), as comunidades terena optaram – ou tiveram de fazer essa opção como estratégia de sobrevivência – por diminuir o grau de contrastividade cultural com os seguimentos do entorno com os quais, compulsoriamente, se relacionavam intensamente. Com isto lograram a aproximação com as populações que se deslocaram e se fixaram em seus territórios, diminuindo a intensidade do preconceito associado à condição de índio.

A história de interação dos Terena com as diferentes frentes de expansão da sociedade nacional sempre foi marcada pela intenção deles em colaborar e ao mesmo tempo se inserir no sistema econômico, político e social aí estabelecido⁴⁷. Tudo leva a crer, como apontam vários dados já discutidos no presente livro, que esta disposição dos Terena aponta para características profundamente enraizadas em sua formação social, que só poderão ser melhor discutidas e situadas a partir de estudos mais aprofundados. Vale lembrar que os Terena sempre desenvolveram grande sintonia com a legislação indigenista oficial, que até 1988, quando é aprovada a atual Constituição, se orientava pelo paradigma da assimilação das populações indígenas. Isto facultou aos Terena a ocupação de importantes espaços nas instituições governamentais, inclusive no órgão indigenista oficial, onde muitos trabalham como funcionários. Também ocuparam espaços importantes em organizações da sociedade civil, como no caso das missões que desenvolveram e desenvolvem proselitismo religioso em suas próprias comunidades.

O grande êxito dos Terena na ocupação do espaço político é perceptível na expressiva participação no campo do indigenismo oficial, missionário e de outros setores da sociedade civil. Nesses espaços, é comum encontrar pessoas que se identificam com essa etnia. Esse sucesso parece ter sido possível por que as figurações sociais terena souberam equacionar de uma maneira fantástica o papel que a tradição estava destinada a cumprir no cenário multiétnico no qual estavam inseridas. Entretanto, transformações ocorridas nas duas últimas décadas na legislação indigenista (Constituição e legislações complementares), estão levando as figurações sociais terena a reverem a relação com elementos identificados à sua tradição exclusiva. Parece estar em curso uma transformação significativa na forma como os

47 É claro que a lógica interna do sistema de ocupação da região pelas frentes pioneiras excluía de seus objetivos a participação terena, aos quais se reservava um papel subalterno e de exclusão, inclusive do acesso a terra.

Terena pensam o lugar da tradição, o que leva o grupo a recompor seu posicionamento nesse novo cenário jurídico/institucional.

A Constituição Federal de 1988 (art. 231) substituiu o paradigma da assimilação das populações indígenas pela obrigação do Estado em assegurar o respeito à diversidade étnica e cultural. Atentos a esta mudança, os Terena iniciaram, a partir da promulgação da atual Carta Magna, um processo de revisão da relação que até então mantinham com a tradição. Isto ficou bastante evidente durante a realização dos trabalhos periciais em 2003. Também me deparei com dados que apontava nessa mesma direção quando acompanhei, durante o ano de 2005, algumas discussões em torno da implantação de um projeto coordenado pela Profa. Dra. Dulce Ribas da UFMS, que tinha como proposta atender a solicitação dos próprios Terena de resgatar a cultura tradicional nas aldeias da terra indígena Buriti. Os objetivos do projeto foram sugeridos pelos próprios Terena e pretendiam retomar a produção de elementos da cultura material que haviam deixados de ser produzidos, como a cerâmica e outros artesanatos. O desenvolvimento do projeto despertou grande interesse em expressivo segmento da comunidade. A adesão de pessoas das diversas aldeias se devia em grande medida a aceitação e credibilidade que goza a professora junto a essas aldeias, com as quais desenvolve ações de saúde já há algumas décadas, mas também evidencia que existe um grande interesse atual no tema do resgate cultural.

O grande interesse despertado pelo projeto em Buriti parece indicar que os Terena viram nas atividades de resgate cultural uma oportunidade de refletirem sobre os elementos identificados como constitutivos de sua própria tradição e o papel que ela desempenha ou pode desempenhar no amplo leque de relações que atualmente estabelecem com o entorno. Cabe lembrar que as aldeias de Buriti estão envolvidas em um processo litigioso pela disputa de terras com proprietários vizinhos, onde buscam ampliar a terra que atualmente ocupam. Provavelmente, isto aguçou a sensibilidade para o fato de que a definição dos direitos indígenas à terra, e mesmo aos serviços de educação, saúde e assistência social passa, de acordo com a legislação atual, pela observação dos princípios constitucionais de garantia e respeito à diferença cultural.

O princípio constitucional de respeito à diferença que norteia as relações da população terena com o Estado, permite que suas lideranças reflitam sobre a definição de sua própria tradição e sobre o papel político que ela é desafiada a cumprir hoje. A revisão do lugar da tradição se

insere na composição de estratégias de relação com o entorno, na busca de assegurar melhores condições para o enfrentamento dos problemas atuais, como melhores condições de saúde e educação e o acesso a porções de terra ocupadas por suas comunidades no passado. A retomada dessas terras é considerada imprescindível para gerar novas alternativas de emprego e renda, o que tornaria possível atender as necessidades incorporadas na situação histórica atual.

Significativo número de instituições governamentais e da sociedade civil tem se mobilizado para propor as comunidades indígenas de diversas etnias programas de intervenção com o objetivo de proporcionar o resgate cultural. Assim, esse tema se transforma numa pauta de intervenção indigenista, cuja vantagem é conseguir com certa facilidade sensibilizar os órgãos que dispõem de recursos para financiar projetos. Em muitos casos, os líderes indígenas são receptivos a essas propostas, ou mesmo explicitam essa demanda, como forma de acessar para suas comunidades os recursos disponibilizados por tais projetos. Em outros casos, os líderes encontram aí o espaço para a expressão de outras iniciativas da própria comunidade, como parece ser o caso dos Terena de Buriti. De qualquer forma, as diversas tentativas de apropriação da temática do resgate cultural, tanto por parte das lideranças indígenas, como das agências indigenistas, têm chamado a atenção de vários estudiosos. Ferreira afirma que:

o resgate não é o mero reaparecimento de uma essência indígena que se foi, mas é condicionado por crenças e referenciais culturais de diversas procedências, que passa a ser do grupo através do ato de apropriação (Ferreira 2002: 87)

É possível afirmar que o resgate só adquire sentido em determinada figuração social quando é incorporado ao discurso e as práticas das pessoas que aí vivem. Isto porque sua efetivação depende da decisão política de atualizar o que os sujeitos sociais dessa figuração consideram como sua tradição particular, processo que só pode acontecer a partir do momento em que os sujeitos sociais se propõem a essa ação cultural.

A razão é simples: é impossível - e mesmo que fosse possível, não faria o menor sentido -, viver a cultura do Outro. Da mesma forma, seria improvável uma ação externa promover o resgate do que se acredita ser a tradição de um grupo, pois só quem vive a cultura pode desenvolver com ela uma ação valorativa, capaz de definir o que faz ou não sentido ser vivido. Resgatar práticas culturais, em sentido *restrito*, requer a

disposição de assumir, negociar e desempenhar papéis sociais em um contexto de interação social específico. Implica reconhecer também que: a) as práticas associadas à tradição estão ameaçadas; b) o desaparecimento de tais práticas provocará prejuízos; c) existe a possibilidade de atualizar as práticas ameaçadas.

Em cenários multiétnicos como o vivido pela população terena atual existe a necessidade de compor, recompor e negociar permanentemente a identidade étnica: uma das possibilidades de satisfazer essa exigência é situando, avaliando e elegendo o que em cada momento, deve compor a tradição. Como as figurações sociais terena são internamente heterogêneas, como, aliás, acontece com as figurações sócias de qualquer formação social, o debate sobre o que deve compor a tradição implica na consideração de uma gama de pontos de vistas. O debate envolve sujeitos sociais diferentemente dispostos em relação as suas próprias figurações sociais e, em relação as possibilidades de participação nas iniciativas promovidas pelas agências indigenistas que compõem o cenário multiétnico. Dados da etnografia podem ajudar a melhor situar essa discussão, voltemos a ela.

No perímetro da terra reivindicada existem vários locais associados à tradição e reconhecidos como *epemououpeti*, que segundo o terena Basílio Jorge, significa lugar de fazer promessa. Um desses locais era o grande cruzeiro, conhecido como Santa Cruz, onde se realizavam festa sob a coordenação de Antônio da Silva, o “Farinheiro”. O cruzeiro ainda existe e a lembrança dos eventos festivos e religiosos aí realizados, são alçados como signos de tradição de ocupação do território. O cruzeiro é agora identificado como elemento de vinculação da atual população terena ao local onde ele está fincado, espaço do qual foram expulsos a partir da década de 1930. Os eventos festivos e religiosos requeriam sempre a participação de xamãs ou “purungueiros”, que existiam em maior número até a primeira metade do século XX, mas que ainda existem em menor número em Buriti.

A partir do final da década de 1920 a população de Buriti viveu sob influência de missionários protestantes, de origem norte-americana. Isto implicou na redução gradual da importância dos eventos festivos, que mesclavam elementos de religiosidade católica popular com elementos do xamanismo terena, num sincretismo difícil de situar, mas que recebe o rótulo aparentemente ambíguo de católico e tradicional. A atividade religiosa protestante continua vigorosa em Buriti, hoje fragmentada em grande número de denominações com congregações nas diversas aldeias, lideradas

por pastores indígenas, mas com fortes vinculações com igrejas situadas na cidade, com as quais desenvolvem intercâmbios e colaboração frequente.

A definição do que é ou deve ser a cultura terena e também de como deve ser composta sua identidade, sempre despertou grande atenção nos indigenistas, atraindo a interferência do Estado, missões e de outras agências da sociedade civil. O órgão indigenista oficial, no tempo do SPI, se preocupou em implantar um calendário cívico, pensado especialmente para as populações indígenas, como forma de incluí-las no projeto nacional (FERREIRA 2002). Por sua vez, os missionários sempre se esforçaram em moldar a cultura e a identidade indígena, tendo em vista atingir seus objetivos de conversão religiosa, ou seja, os missionários se esforçaram e se esforçam por construir a identidade de índio cristão, considerado um índio melhor.

No período recente vários segmentos organizados da sociedade nacional entram na disputa pela definição do que deve ser a identidade terena. As propostas de resgate cultural normalmente estão orientadas pela “busca por vestígios de uma essência Terena outrora existente e agora perdida” (FERREIRA 2002:108) em substituição a perspectiva da aculturação que se pautava pela “crença na transitoriedade do ‘ser indígena’” (*Op. Cit.* P.108). Trata-se de ações culturais orientadas por crenças oriundas da nossa própria formação social, motivo pelo qual elas dificilmente contemplam a participação dos sujeitos sociais terena e a maneira como eles próprios concebem sua tradição.

Entre outras instituições que procuram atuar na produção e revisão da identidade terena é possível citar as universidades, organizações religiosas como o Conselho Indigenista Missionário, Ongs, antropólogos envolvidos em ações indigenistas, secretarias do governo do estado de Mato Grosso do Sul, municípios, etc. cada uma com seu “projeto” onde, via de regra, se contempla ações de resgate cultural e afirmação da identidade. Implícito a maioria desses projetos esta a idéia de controle social da população indígena, geralmente mantendo ou instituindo desigualdades e hierarquias oriundas do sistema de relações interétnicas. Por sua vez, as ações das lideranças indígenas se orientam pela lógica própria de seu sistema político e por iniciativas de busca de autonomia. Em meio ao complexo leque de proposta de interferências, as lideranças terena negociam e também elaboram suas próprias propostas.

As ações das lideranças terena seguem o formato próprio do sistema de representação política de suas aldeias e os vínculos e lealdades variadas com as organizações e os sujeitos sociais que aí atuam. Assim, elas se

apropriam dos discursos circulantes e dos saberes e recursos, desenvolvendo estratégias que lhes permitam repensar a tradição de suas figurações sociais. A tradição é revisitada pelos Terena na reelaboração permanente da cultura e da identidade, de acordo com as demandas do presente.

Muitos elementos identificados pelos Terena como parte de sua tradição continuam presentes nas práticas sociais, no estilo comportamental e, principalmente, nas narrativas orais. O tópico seguinte é dedicado a discussão de algumas dessas narrativas que se referem à tradição e dos sentidos nelas radicados por determinados segmentos da população terena. Será possível perceber o lugar reservado a tradição na formação social terena, ou mais precisamente, o modo como ela é atualizada nas figurações sociais atuais. As narrativas evidenciam uma série de elementos mobilizados pelos Terena para a redefinição dos processos de negociação de identidades no atual cenário multiétnico.

Natiacha, terena e branco: negociações de identidades

Os dados que compõem esta sessão são, em sua maioria, resultados de várias conversas que mantive com uma xamã terena na Terra Indígena Buriti entre os meses de setembro e dezembro de 2003. Na época ela tinha cerca de 80 anos, mas infelizmente veio a falecer em 2006. Dona Senhorinha era uma espécie de rezadora oficial da aldeia sede da reserva de Buriti, considerada uma aldeia “católica”. Era também uma liderança religiosa profundamente envolvida com o processo de reivindicação da ampliação da referida terra, participando ativamente dos eventos políticos e mobilizações. Como ela residia próximo ao posto da FUNAI onde fiquei instalado quando da realização da perícia, costumava ir tomar mate de manhã em sua casa⁴⁸, momento em que o ambiente era mais intimista e o burburinho de pessoas que normalmente caracterizava sua casa, menos intenso. Pertencente a família Alcântara, cujos *troncos* residem em Buriti pelo menos desde o século XIX, dispunha de excelente memória sobre o histórico de ocupação da terra e do processo de esbulho que os Terena aí sofreram na primeira metade do século XX.

Nas oito aldeias radicadas nos 2.090 hectares atualmente demarcados como reserva em Buriti é marcante a presença de denominações evangélicas,

⁴⁸ Fui introduzido nessas rodas de mate por Jorge das Neves, então chefe de posto da FUNAI em Buriti, que nutria profunda amizade e consideração por Dona Senhorinha. Ao Jorge meu sincero agradecimento por oportunizar esse espaço de convivência.

com exceção da aldeia sede, denominada de Buriti, onde a maioria da população se identifica e é identificada pela população das outras aldeias como católica⁴⁹. A xamã dona Senhoria se autodenominava católica, sendo esta uma condição pensada em contigüidade com as práticas religiosas próprias aos Terena, denominadas localmente de “tradição”.

Condição diferente é a dos “crentes”, como são denominados os convertidos em qualquer uma das denominações evangélicas, pois essa identidade religiosa implica numa ruptura com os elementos religiosos associados explicitamente à tradição. Cardoso de Oliveira (1976a: 85-86) apresenta dados de sua pesquisa de 1955 sobre a cisão entre católicos e crentes. No trabalho de campo constatei que a dita cisão permanece até os dias de hoje e que *católico* é como muitos Terena denominam os *não-crentes*, sejam eles mais próximos das práticas do catolicismo romano, de expressões de religiosidade popular, do espiritismo ou mesmo das práticas xamânicas.

As distinções que os Terena estabelecem entre crente e católico não são os únicos recortes identitários que operam no grupo. Em certo sentido as identidades são múltiplas e, se o crente percebe-se como radicalmente diferente do católico durante um final de semana, quando o crente se envolve com as atividades da igreja, enquanto o católico prefere participar de um baile, durante a semana os dois podem estar envolvidos numa atividade coletiva e atuarem como membros de um único grupo. Isto acontecia com frequência durante o trabalho que realizamos em Buriti quando crentes e católicos se dedicavam a atividades diferentes nos finais de semana e na segunda se juntavam para darmos seqüência aos trabalhos periciais. Os crentes que integravam a comissão inclusive solicitaram que nós suspendêssemos os trabalhos durante o domingo para se dedicarem aos trabalhos da igreja. Foi possível observar ainda que laços de parentesco, fidelidade política, interesse corporativo de categorias profissionais, etc. podem ser tão forte na definição dos grupos como a identidade religiosa. A identidade religiosa é importante, mas não exclusiva na definição do pertencimento a grupos.

De qualquer forma, a distinção entre crentes e católicos é um espaço privilegiado para pensar os sentidos da tradição. Por um lado a xamã reconhecia que Deus é um só, não tem diferença, seja na manifestação religiosa do católico ou do crente. Entretanto, reconhece a precedência do católico sobre o crente, pois:

49 A terra indígena é denominada de Buriti, mesmo nome da aldeia sede. Embora as outras aldeias sejam denominadas por outros nomes e tenham liderança política própria –cacique, a aldeia sede exerce hegemonia política e tem uma população bem maior que as outras.

“quando começou era tudo católico, tudo católico, cada um que tinha devoção, era só esse aqui, o purungo⁵⁰, eu tenho, tá ali, tá ali na minha capela, eu não nego, tá ali meu purunginho, meu penacho, é pena de ema...antigamente é só purungo, é só purungo”.

Com respeito ao alegado abandono da “tradição” por parte dos que se identificam como crentes, dona Senhorinha, polidamente, evitava polemizar. Na verdade apresentava um ponto de vista bastante relativista e tolerante, reconhecendo o direito das pessoas optarem livremente pelas práticas religiosas que mais se ajustavam às suas necessidades, expectativas e crenças:

“não sei não, se vale para eles, né, ...eu... tô pegado com esse aí já, eu não nego, eu tenho terreiro lá na mata, tenho, eu não nego, não pode esconder nada por que Deus distampa tudo isso que tá escondido...”.

Ela reconhecia o direito dos outros seguirem as práticas protestantes, desde que considerassem válidas, mas demonstrava plena satisfação em seguir praticando as rezas antigas na língua terena. Os católicos demonstravam que os que se tornaram evangélicos não deixaram de ser Terena, mesmo reconhecendo que os católicos são mais comprometidos com a tradição. Dona Senhorinha considerava a existência de um compromisso que deveria ser cumprido enquanto ela vivesse. A presença da divindade, sentida na intervenção de restauração de sua própria saúde e nas curas que praticava, reforçavam o compromisso em seguir realizando as rezas. Assim, afirmava que:

“Deus falou para mim seguir... inté vivendo,... quando eu tô doente ele vem me visitar, ele já me operou, de dia ele desceu...joelhou do lado da minha tarimbina, pra me operar, só que falou pra mim não fazer peso (em seguida ela fez um longo discurso e cantou em língua terena, como que arrebatada por grande emoção)”.

Por sua vez, os crentes se consideram plenamente terena, pois não vêem nenhuma contradição mais profunda entre a conversão e sua identidade étnica. Aliás, para muitos, a compreensão parece ser de que as doutrinas da igreja permitem o pleno exercício de importantes práticas e valores de sua etnia, principalmente no que se refere à disposição para a sociabilidade e o convívio fraterno entre os irmãos da congregação.

50 Oberg (1985: 10) registra que “Os símbolos da chefia de metade consistiam de uma pequena cabaça (kali ita’aka)...”. Isto evidencia que no modelo tradicional o porte do porungo é um dos símbolos da liderança.

Inevitavelmente são expurgadas as práticas que de alguma maneira se confrontam com as doutrinas da igreja.

A maneira como são situadas as distinções entre crente e católico evidencia propriedades significativas dos processos de construção de identidades e a maneira como se dá, nessa construção, a apropriação de elementos da tradição. Se por um lado a conversão permite atualizar elementos de alguma maneira identificados à tradição, como certas práticas de auto-controle, e a disposição para certas formas de sociabilidade e estilos comportamentais, por outro, ela exige certas rupturas com elementos dessa mesma tradição, gerando certas ambigüidades. Estas ambigüidades ficam mais evidentes na situação atual quando a legislação indigenista assegura, e de certa maneira cobra, distintividade étnica e cultural orientadas pela indianidade, normalmente identificadas como a língua, a cultura material e práticas religiosas exclusivas.

Para os Terena identificados como católicos, certos elementos da tradição fornecem importantes signos para a construção da identidade atual, mas esses não são necessariamente os mesmos elegidos pelos Terena crentes. Por ser impossível tratar aqui de todos esses elementos, a análise estará centrada na categoria nativa *natiacha*, pois ela permite apreender uma série de características dos processos de construção de identidade terena por parte do segmento que se identifica como católico.

Natiacha se refere à categoria de seres espirituais associada a noção de propriedade, cuidado e reprodução de espécies animais e vegetais. Constitui um traço presente na maioria das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul, sendo uma das características mais marcantes e recorrentes de suas cosmologias. Por exemplo, os povos de língua tupi identificam como *jara* uma categoria semelhante ao que os Terena denominam de *natiacha*.

Na situação histórica atual os Terena católicos vivem uma situação ambígua. Por um lado, são reconhecidos como situados mais próximos da tradição terena, mas por outro lado, enfrentam o desafio de ter de situar e superar a conotação de atraso e primitivismo, muitas vezes associado às práticas xamânico/católicas. A grande vantagem que o tipo de ligação com a tradição lhes faculta é que podem com certa facilidade sintonizarem-se com a atual legislação indigenista. Isto porque mais facilmente dão maior visibilidade a distintividade étnica no contraste com certos setores da sociedade nacional, quando a tradição é requerida em situações importantes, como a reivindicação da ampliação da terra.

Ainda considerando as implicações políticas da relação com a tradição que os católicos elegeam, é possível dizer que a grande dificuldade que enfrentam, deve-se ao fato da maior parte dos agentes indigenistas com os quais interagem, ainda orientarem suas ações pelo paradigma da assimilação ou aculturação, atropelando as disposições da atual Constituição. Na relação com a maioria dos órgãos governamentais e missionários, entre outros, ainda há pouco espaço para a valorização da tradição tal como os católicos a concebem. A mudança de paradigma na relação com os povos indígenas ainda está em fase de experimentação e aprendizagem, tanto por parte da sociedade nacional como dos povos indígenas. Por hora, voltemos aos *natiacha*.

Segundo os Terena praticantes do xamanismo, no tempo das origens, os primeiros integrantes de suas figurações sociais pretéritas e os *natiacha* ou donos dos animais e plantas compartilhavam de maneira mais intensa vários atributos, condições e disposições antropocêntricas. Naquele tempo, os Terena e os *natiacha* se comunicavam a partir do uso de uma linguagem comum, compartilhando também uma dieta alimentar baseada no consumo dos mesmos ingredientes: raiz de caraguatá, frutos de jatobá, mel, guariroba, etc. Este compartilhamento é hoje mais valorizado no círculo restrito dos praticantes do xamanismo, ou *purungueiros*, como são denominados.

A culinária dos *natiacha* desempenha importante papel no vínculo com os tempos primordiais. No dizer de dona Senhorinha: “foram os *natiacha* dos bichos que ensinaram a gente comer isso, por isso não pode largar, por isso o índio antigo tinha saúde”. Assim, a fidelidade à essa dieta implica na manutenção do vínculo com as origens e com estes seres proto-terena e em certo sentido super terena, porque radicalmente índio.

Dona Senhorinha explicou que os *Natiacha* denominados na língua terena de *eno hoi* e *eno ha’ahoi* são conhecidos na língua portuguesa falada pela maior parte dos Terena atualmente respectivamente como “rei da mata” ou “pai do mato”:

“nós fala rei, vocês fala coroné, ...tem casal esse da mata... ele come só mel, guariroba, jatobá, caraguatáentão nós tem que acompanhar, nós come jatobá, nós come guariroba, viu...nós come também, **é aí que começou indígena**, porque comeu raiz de caraguatá com esse colher de pau, rapa aquele e põe pra cozinhar. Nós somos gente, nós temos capitão, assim como nós também, **o bicho tudo acompanha, obedece o *Natiacha* dele**, tem que obedecer, por ele é do mato, ele surra. Para a comida deles (dos bichos) derrama jatobá, derrama côco, fala com ele...”

Assim, a relação do *natiacha* com os seres sob seus cuidados é marcada pela sua ascendência, pela autoridade expressa na obrigação de obediência e pelos cuidados dispensados aos seus comandados. A xama recorda ainda que a alimentação associada aos *natiacha*, fazia parte do sistema praticado pelos Terena antigamente, sendo responsável pela saúde da população:

“por isso sadia, né, agora mel nem existe mais, não existe mais *mopó*, *mopó* chama o nome desse, na indígena, o mel, ...nós cozinha guariroba, cozinha aí deixa esfriar e corta,..bacuri, nós cozinha aquele bacuri, também, rapa ele e põe no coité, e na casca de *owié*, nós fala *owié* esse jabuti, nós cozinha a carne dele na panela de barro”.

Vários elementos da culinária e mesmo dos utensílios que compunham a cozinha, aproximavam os Terena do estilo de vida dos *natiacha* e dos animais e vegetais a eles relacionados, pois o coité e a casca de jaboti estavam vinculados aos *natiacha*, mas também serviam como recipientes na cozinha terena.

Sobre sua relação pessoal com os *natiacha*, a xamã explica que quando quer invocá-lo profere uma reza⁵¹:

“aí eles vem tudo, até eu mexo com eles, eu converso com eles, eu enxergo, só que algum não vê, não vê, só eu, viu!... ele não tem casa, ele escorra no pé de jatobá, se você quer alguma coisa é só conversar com ele...mas é só para quem conhece ele, já sabe a reza dele, conversa com ele, senão ele persegue”.

Segundo a xamã o *natiacha* vive unicamente onde existe mato fechado, sendo seu costume repousar no oco do pau, “aonde tem oco aí ele fica”, mudando sempre de lugar e ocupando novos ocós, “só que não esquece do lugar dele, ele muda mas não esquece”.

Se o estilo comportamental dos *natiacha* fornece uma referência para a articulação das formas de expressão da cultura terena, nem todos os seus estilos comportamentais são necessariamente efetivados nas condutas humanas. Algumas distinções são significativas. Os *natiacha* levam uma vida itinerante no mato, passando de um oco de pau a outro, enquanto os Terena vivem em aldeias, onde radicam seus *troncos*, abrem clareiras, plantam roças, constroem caminhos e, erguem habitações permanentes. A vida social dos *natiacha* tem um horizonte restrito, dispondo de um sistema de parentesco bastante elementar, restrito a conjugalidade,

51 A reza não é reproduzida aqui em respeito ao profundo significado atribuído pela xamã.

pois vivem apenas em casal, e não geram filhos. Por sua vez, os Terena se esmeram em viver em um grande círculo de parentes, entre os quais procuram desenvolver complexas relações de sociabilidade, na medida em que possuem um sistema de parentesco completo, composto por relações de consangüinidade, conjugalidade, afinidade e alianças políticas.

A caça é atividade econômica cujo desempenho exige cuidados especiais na comunicação com os *Natiacha*. Nesse sentido, uma expedição de caça pode implicar em relações com o mundo dos espíritos e donos de animais, com conseqüências imprevisíveis para as pessoas que se engajam na atividade. Para dona Senhorinha:

“fala na idioma *ihókoti perexanu kuré*, porco é deles né, pra pedir pra podê matar, qualquer bicho, é anta, porco do mato, paquinha, tatu, qualquer um ...**já pediu licença, ele dá,... tem que rezar...** porque senão persegue a gente, pessoa, né?, fecha o corpo, né?”

Ela explicou ainda que uma vez morto o animal, não é mais necessário benzê-lo novamente, “não precisa porque já pediu licença” para o dono. A reza é necessária porque é capaz de fechar o corpo do caçador, protegendo-o das possíveis investidas do dono da caça, que na defesa dos animais que tem por atribuição proteger, não hesita em maltratar o caçador, ou mesmo provocar sua morte.

A xamã explicou que a relação especial que mantém com os *natiacha* implicou na exclusão do consumo da carne de animais de caça de sua dieta alimentar: “eu não como não,... algum come,... caça nenhuma, minha proteção, ...não pode, os outros pode comer, mas eu,... eu mesmo não posso comer...**caça nenhuma, não posso comer**”. A proibição era motivada pelo contato freqüente que mantinha com os *natiacha*, donos dos animais. Ela acrescenta que também não consome peixe:

“mas eu pego, quando eu vou, eu ia muito aí no (córrego) Cortado, ...lá embaixo, aonde imbica o Buriti com o Cortado, aí eu trazia um meio saco... eu com esse meu neto aí, eu ia pescar e trazia peixe, difícil eu vim sem peixe, eu cevava né, ...eu preparava pros filho, ...agora esse aí prepara bem peixe, eles mesmo si vira...eu como só carne de gado e carne de frango”.

A carne de gado e a carne de frango não pertencem ao *natiacha*, motivo pelo qual o consumo não tem maiores implicações nas práticas xamânicas, pois:

“esse aí –galinha- é do branco já, eles tem dono, mas só que fica lá em cima, quando o galo canta daqui do chão é porque escutou, escuta lá, daí canta, viu...já o gado...veio da lagoa, esse gado, sai de lá do fundo para pastar em volta da lagoa, viu...vem onde já tem gado já, mistura com o outro gado já para amansar, viu...pode comer esse aí também, é só pedir licença pro dono dele, porque fica lá na lagoa, por causa disso a gente benze o corpo quando entra na lagoa, por causa disso, o dono dele mora lá, se entra na lagoa de qualquer jeito prejudica, não sei o outro, mas eu...não... viu,... esse córgo tem, córgo tem,... é gente, só que o cabelo vem até aqui, ...cabeluda, vestidura, vestido do casamento, tem algum que é metade gente e metade peixe, é dois tipo,... a feição é de branco, mas atende todos, é mesma coisa que Deus, abraça todos...tem sempre casal, mas não tem filho, ...eles come peixe, o peixe pertence pra ele, ...por isso persegue, as vez tem alguma criança que eles qué, leva pra mata, pra comer, tem algum que deixa viver, fica igualzinho eles...pra pescar tem que pedir licença para ele, porque dá peixe pra ele, senão não deixa”

A narrativa expressa que a galinha provém do céu e o canto do galo é a forma de comunicação com o seu *natiacha* situado no plano superior. Já o gado provém do fundo da lagoa, onde é cuidado pelo seu respectivo dono, saindo daí para pastar em suas margens e passando a se misturar com o gado criado pelos humanos, quando então são amansados. Aparece aqui o tema corrente em tantas cosmologias sul-americanas (GALLOI 1988; DESCOLA 1888; VIVEIROS DE CASTRO 2002 e PEREIRA 2004) onde aparecem descrições sobre grupos indígenas que concebem os animais como sendo criados pelos seus respectivos donos.

Em muitas cosmologias indígenas sul-americanas é comum que o estoque dos indivíduos de determinada espécie animal seja considerado potencialmente infundável, isto porque sua reprodução depende exclusivamente de práticas xamânicas realizadas pelo respectivo dono. Na concepção destes povos, isto possibilitaria a exploração constante e intensa por parte dos humanos, sem o risco disto representar risco de exaustão do recurso. É claro que esse suprimento constante só seria possível caso se garantisse uma boa relação com o dono da espécie, necessária para convencê-lo da conveniência em reiterar a reposição do estoque de animais disponíveis ao consumo humano. Os dados terena discutidos no presente capítulo evidenciam que esta temática também está presente em sua cosmologia, pois o acesso aos animais depende da relação com o seus donos, o que envolve práticas xamânicas.

No século XX os Terena presenciaram a derrubada das matas que cobriam seu território de ocupação tradicional e a proliferação de

milhões de cabeça de gado nas pastagens aí implantadas. Consta-se que para alguns Terena que seguem as práticas xamânicas, a proliferação do gado é tomada como uma evidência concreta do postulado cosmológico acima referido. Isto porque associam o aumento da quantidade do gado às ações criadoras promovidas pelo seu dono, com o qual os colonizadores que chegam ao território após a Guerra do Paraguai teriam uma relação especial de proximidade. Na concepção dos xamãs terena, a derrubada da mata e o plantio de pastagens aparece como condição importante, mas não suficiente, sendo concebida mais como ato propiciatório para que o dono do gado expanda seus rebanhos. Os Terena constatarem que a expansão dos rebanhos de gado ocorre paralelamente à chegada da população não-indígena na região, dispoendo aí de um importante fundamento empírico para o postulado cosmológico.

Em termos mais precisos, na concepção do xamã terena o gado pertence ao seu próprio dono, que é uma espécie de xamã divinizado, intimamente vinculado a formação social dos “brancos” ou *Purutuya*, como dizem em sua própria língua. O *Purutuya* ao se dirigir para as terras ocupadas pelos Terena promove o esbulho dessas terras, derruba a mata e planta pastagens. Com isso instauram um ambiente favorável para que o dono do gado possa aí também se estabelecer e livremente reproduzir seus rebanhos, aumentando-o em proporções geométricas. Assim, o gado chegou acompanhado pelo seu dono, que sempre acompanha os indivíduos da espécie que protege, promovendo uma expansão contínua dos rebanhos.

Na água, que é habitada por uma série de seres que grosseiramente poderíamos classificar de míticos, vive ainda outro tipo de *natiacha* com o qual os xamãs desenvolvem intensa relação, trata-se da mãe d’água ou *eno uné*⁵². Segundo dona Senhorinha também:

“tem mãe d’água, vestiduda...ajuda, mas assim,... quando quer tirar aquela pessoa também tira, ajuda muito a pessoa que tem fê, na língua ela chama *eno uné*...quando você quer uma coisa você acende um par de vela lá,... mãe d’água vem ver por que que tá acesso,... daí já aproveita falar com ele, pra defender, pra defender doente, é assim que fazia esse antigo”.

Algumas categorias de animais parecem receber atenção especial, é o caso de uma espécie de marimbondo que constrói seu ninho na terra,

52 Embora os falantes apresentem variações lingüísticas, o professor terena Édio Felipe Valério me apresentou as seguintes traduções: *enó*= mãe, daí *enó une* significar mãe da água e dos animais a ela associados, sendo a expressão mãe associada à brandura representada pela água; já *unaé* = dono, daí *unaé hoy*=dono do mato ou *unaé mopoí*=dono da pedra.

pois “aquele tem mãe dele também, é grande mãe dele, ela ajuda, cigarra também”. Na verdade é bastante extensa a lista dos animais que dispõem de seu próprio *natiacha*, ou mais precisamente, é grande o número de *natiacha* com os quais os humanos desenvolvem relações de compromisso e colaboração.

Segundo Dona Senhorinha o acesso à caça se tornou difícil nas últimas décadas por que:

“**o bicho já não tá mais chegando por perto** ...o mato também já acabou e o fazendeiro veio chegando, porque... achou mais gostoso carne de índio (rizos)...o dono do bicho é igual gente⁵³, ele **foi caçando o mato mais grosso**, não sai no limpo, só no mato mesmo, **leva junto o bicho dele**, vai tocando, o bicho atende ele, é igual gente mesmo, grita,...quando quer encarnar na pessoa ele encarna mesmo...”.

Na compreensão da xamã os bichos ou animais de caça não deixaram de existir, apenas não estão “chegando perto” dos locais onde os Terena vivem atualmente. Isto se deve, em grande medida, porque com a derrubada das matas o ambiente se tornou pouco propício ao seu estabelecimento, e eles decidiram recolher seus animais e se estabelecerem em locais mais distantes, onde existe o “mato mais grosso”, pois ele “não sai no limpo”. Quando nos referimos ao ambiente propício, talvez tivéssemos de considerar que este ambiente envolve não apenas recursos naturais como água e vegetação, mas também uma série de seres xamânicos, responsáveis pelos seres que vivem na água e na floresta, e mesmo pela existência e reprodução das espécies vegetais que povoam a mata. Em seu sentido amplo, ambiente aqui envolveria espécies animais e vegetais e uma complexa e diversa comunidade de *natiacha*, indissociável desses recursos. O que o pensamento ocidental define como natureza aparece aqui como parte integrante do mundo das divindades.

A mesma xamã explicou ainda que antigamente o Terena era conhecedor das rezas que lhe asseguravam o acesso ao mundo dos *natiacha*, podendo contar com seu auxílio sempre que fosse preciso por que: “nós já sabia a reza do...pra conversar com o dono, porque...**índio com índio se entende**, né!...**ele é índio do mato**”. A contigüidade entre a formação social terena e a comunidade *natiacha* se expressa no que a xamã traduzia como identidade indígena. Existe um campo comum de linguagem (rezas)

53 O que implica em disposições antropocêntricas, envolvendo comunicação e cuidados com os indivíduos da espécie sob seus cuidados, da mesma maneira que os humanos se importam com os parentes.

conhecimentos, práticas e condutas (inclusive culinárias) compartilhado tanto pelos Terena como pelos *natiacha*. É essa condição que torna possível a comunicação, permitindo o entendimento e o acesso dos humanos aos recursos controlados pelos *natiacha*. Hoje em dia parece complicado para a maioria dos Terena contar com os favores dos *natiacha*, até porque, segundo a xamã, ele “não sai no limpo” e as terras onde vivem os Terena dispõem de pouca mata. Mas a dificuldade é também porque a maioria dos Terena desconhece as rezas que estabelecem a comunicação com estes seres, no dizer da xamã, “muito novo não conhece mais”.

O reino vegetal também é regido pelos *natiacha*. Segundo dona Senhorinha cada planta também possui seu respectivo *natiacha*, responsável por cuidar e propagar a espécie:

“tem que pedir licença para apanhar também, porque bate a mão da gente, bate, tudo quanto é planta...tudo quanto é planta,... é desse tamaizinho o índio que cuida a lavoura, tá..., chama João, tem casalzinho também, não viu que fala João de Mato **toma conta da planta, é porque ele cuida, viu!**... quando vem aquele bizerinho que eles fala que gosta de lavoura, é só quebrar um ramo, mesmo principal eu, na minha lavoura pequena, mas eu empurro tudo lá onde o sol entra⁵⁴, não pode voltar mais,.. converso com ele pra ir embora, o caminho do feio é por donde veio..(risos)”

A narradora enquanto falava dos *natiacha* mantinha uma postura introspectiva e certo ar de mistério, imersa que estava no universo xamânico, povoado de seres desconhecidos das pessoas não iniciadas nessas práticas religiosas. Em certos momentos a introspecção cedia lugar ao riso fácil, como quando encerra a fala com o ditado popular “o caminho do feio é por donde veio”, iniciando uma sessão de gargalhadas e demonstrando que, para o Terena, o bom humor não pode estar ausente mesmo quando trata dos temas mais profundos da existência. Em uma das conversas que mantive com essa xamã lhe perguntei como era a religião do Terena antigo, ao que ela me respondeu, “nossa religião!?... é dançar –risos- é só dançar -risos”, demonstrando que as práticas religiosas devem permear o cotidiano,

54 A concepção do poente como lugar de recolhimento de tudo que contradiz as regras de sociabilidade humana e do nascente como lugar de onde emanam as forças de agregação da vida social, é um tema muito presente na cosmologia tupi, como discuti detalhadamente em minha tese de doutorado, onde analiso o caso kaiowá (Pereira 2004). Encontrá-lo entre os Terena, um grupo Aruak, permite aventar algumas hipóteses sobre essa recorrência: a) a primeira delas seria a expansão desse tema da cosmologia kaiowá para a terena, facilitada pelo contato de aldeias próximas; b) outra possibilidade seria o tema se remeter a características mais gerais das cosmologias indígenas sul-americanas. Entretanto, só o aprofundamento dos estudos, em uma perspectiva comparativa poderia elucidar questões desse tipo.

inundando-o com a alegria das rezas e danças. Nesse sentido, ser religioso corresponde no sistema terena a viver bem, a disposição de demonstrar espontaneamente satisfação e alegria na convivência com os humanos e com os *natiacha*.

João do mato é uma categoria da cultura popular na qual os Terena atualmente traduzem a figura do *natiacha* que cuida da lavoura, mas ele é invocado com termos da língua terena por ocasião das rezas a ele destinadas. Da mesma forma que as outras categorias de *natiacha*, ele se apresenta como um casal sem filhos, portador uma espécie de parentesco primário e sociabilidade incompleta. O *natiacha* mantém a relação de conjugalidade, mas não dispõe de descendência e de afinidade, o que limita o exercício da experiência social.

Dona Senhorinha reconhecia a importância dos *natiacha* para o bom desempenho da atividade agrícola. Ela mesma seguia praticando esses conhecimentos, mas se lamentava que hoje em dia poucos Terena dão à devida importância a essas práticas, o que impede que as lavouras cultivadas produzam bem:

“só que eles não reza mais, se não cuida dessa parte já não sai bem, fica tudo mirradinho assim,...quando eu era deste tamanho (diz apontando uma criança), finado meu avô covava, deixava uma semana aberta assim a cova, aí que ele vai plantar,... rama também, por isso que dá bem carregado a mandioca quando arranca...o branco já usa veneno...eu não uso não...**a reza é o veneno do índio, o bichinho entende**,... entende, só que não fala, né, **só a gente mesmo é que sabe**⁵⁵. É tipo o adubo do índio pra planta crescer bem...hoje pouco conhece...primeira vez tem muito esse que é *purungueiro*, né, que sabe reza, sabe...o *purungueiro* é aquele que conversa com Deus, é só o Deus que cuida,... agora eu converso com índio do mato⁵⁶, converso com Deus,... mãe dele é Nossa Senhora, né, chama Nossa Senhora, fala com Nossa Senhora, a mãe que vai conversar com ele”

A derrubada da área de mato destinada ao cultivo exigia a aplicação de cuidados rituais. Isto porque, segundo dona Senhorinha, até o simples corte de um galho de qualquer planta exige que se peça licença: “eu peço porque eu sei que dói para ela, ela sente, é igual gente”. Quando sente dor a planta pode reclamar para o seu dono, que por sua vez pode se vingar do agricultor imprudente. A narradora explicou ainda que após a derrubada da mata, o agricultor deveria dar um grito bem alto, antes de atear fogo à

55 O que quer dizer que só o xamã dispõe da linguagem que permite a comunicação com os insetos que atacam a lavoura, ou mais especificamente, com os seus donos.

56 Índio do mato é como se refere aos *natiacha*.

coivara. Com isto assegurava a queima completa da vegetação e comunicava ao *natiacha* que aquela área estava sendo apropriada pela pessoa, para o cultivo de plantas necessárias para o sustento de sua família:

“dá um grito que queima bem, agora ninguém usa mais, já ponha fogo de qualquer jeito, mas da primeira vez não...agora ninguém faz isso mais não. Acabou caça, acabou peixe, acabou mato –*uke'ene hoy*”.

As transformações no ambiente transformaram radicalmente as atividades produtivas, colocando sérios empecilhos ao exercício de determinadas práticas rituais. Com isso ficou comprometida a aplicabilidade de contextos de efetivação e reprodução de vários conhecimentos, agora deslocados do campo das práticas sociais para o universo das narrativas de práticas pretéritas. Isto abre espaço para novas apropriações e representações da tradição como campo de construção da identidade étnica atual.

Os morros também são habitados pelos *nataicha*, pois segundo a xamã “tem também dono do morro –*enó mopói*, tem, tem...qualquer morrinho assim tem dono, então por isso que quando a gente vai ponha o pé lá pede licença, pede licença”. O dono do morro auxilia o xamã em diversos trabalhos. Em Buriti ele foi apontado especialmente como auxiliador na realização dos partos, pois o morro do ponteiro era também conhecido como morro da Corina, pois Corina era uma xamã que vivia em suas proximidades, sendo muito procurada para a realização de partos e rituais de curas xamânicas.

Dona Senhorinha era uma narradora extremamente hábil e criativa. Sempre assumia a condução das várias entrevistas que com ela realizei, percorrendo longamente sobre temas da cosmologia terena. Também costumava encerrar suas falas com uma série de cantos, mesmo sabendo que eu não tinha nenhuma condição de entender o que era dito na língua terena. Certa vez, notando meu embaraço e certo desconforto quando ela falava ou cantava por longos períodos na língua terena, ela me disse em português:

“eu não tenho vergonha de cantar não, viu,... por que **eu nasci assim**,... minha vó nasceu assim,... finada minha avó cantadera, cantadera... pegava casca de pau e fazia sabão, era parteira, minha vó parece homem, pegava cavalo, montava oh, oh...puxei ela, **cantadeira**, eu não tenho vergonha de cantar”.

O domínio do conhecimento referente ao xamanismo é motivo de orgulho para a narradora, pois ela expressa livremente sua condição de

índia terena, neta de xamã cantadeira, de quem herdou o ofício. Sua atitude confronta a atitude da maioria dos membros jovens de sua própria figuração social, pouco propensos a seguir praticando os conhecimentos associados à antiga tradição, conforme veremos na parte final deste capítulo.

A importância do sistema de rezas também se manifesta no ritual de batismo das crianças, ritual considerado imprescindível para o bom desenvolvimento físico e das disposições para a convivialidade dentro de uma figuração social terena. Segundo dona Senhorinha, antigamente eram os velhos quem escolhiam os nomes das crianças, mas hoje em dia elas já vêm com o nome do hospital. Mesmo assim, acredita que elas devem ser batizadas. O procedimento de batizar a criança na comunidade, ritual ministrado preferencialmente por um/a xamã, é observado atualmente apenas por certos católicos.

Os crentes batizam a criança unicamente na congregação que frequentam. Os católicos tendem a batizar a criança duas vezes, uma na igreja católica e outra com alguma pessoa que desempenha funções religiosas na reserva. O batismo caseiro da criança pode ser realizado por alguém sem o reconhecimento público de condição de xamã, como alguns dos avôs, avós ou tios. Atualmente, mesmo os católicos fazem questão que um padre ou ministro católico batizem a criança. Dona Senhorinha considerava imprescindível o ritual na tradição, pois “se não batizar fica chorando de noite, assim..., grita, assusta,... então tem de batizar, aí dorme tranqüilo,... só que anjo da guarda fica beirando a tarimba, como diz o outro, fica beirando, cuidando”.

Os praticantes da religião católica/terena - ou seja, do que entendem como tradição -, acreditam que para assegurar o bom desenvolvimento físico da criança, além do batismo, existe uma série de procedimentos que devem ser realizados pelo *purungueiro*. Dona Senhorinha explicou esses cuidados da seguinte forma: “nós fala no idioma *yokoyonoa tinguana*, viu, também quando vai batizar, vai abençoar ele, ver o que o Deus quer,... se não cuidar assim, não cresce bem,... fica sempre magrinho,...”. Existem ainda outros procedimentos que objetivam assegurar a boa saúde mental e a disposição para a sociabilidade.

Muitos dos cuidados rituais de proteção de crianças e adultos são denominados de simpatia e mesmo os terena crente praticam muitos deles. O fato de serem identificados como simpatia camufla muitas vezes o sentido profundamente religioso neles embutidos, protegendo contra os preconceitos de pessoas de fora do grupo com as quais convivem. Estes cuidados são

bastante variados, como por exemplo o procedimento que assegura que a criança crescerá livre da preguiça. Dona Senhorinha explicou:

“simpatia é no pilão, ...daqueles antigos, ponha água na quinta feira, sexta cedo molha a cabeça, molha tudo assim, fica trabalhador, não espera a mãe, só pensa coisa boa, viu, ... antigamente é assim, agora ...tá fazendo falta, porque tá passando por cima da cabeça dos mais velhos, esse criancadinha hoje em dia... acompanhou o sistema do branco...foi deixando de lado”.

A perspectiva dos praticantes da religião terena, em especial os xamãs, difere bastante daquela manifestadas pelos Terena mais jovens. Os jovens apresentam desejos e aspirações que em grande medida os aproximam da formação social nacional. Em muitos casos os xamãs identificam que essas diferenças têm origem no abandono de determinadas práticas rituais, como por exemplo, a simpatia do pilão. Existe um grande número de “simpatias” que seguem sendo praticadas. A maior parte destas práticas se dão em caráter reservado, inclusive por crentes que reconhecem sua eficácia, sem que isto represente contradição a fé que professam.

O fluxo das atividades diárias é marcado pelo ritmo do tempo social. Esse tempo difere quando se trata de práticas culturais associadas ao estilo de vida crente e católico. O horário do meio dia parece ser considerado propício para o desenvolvimento de atividades relacionadas à sociabilidade íntima das famílias que compõem um *tronco* ou para a realização de atividades religiosas. Dona Senhorinha afirmou que conversa com Deus sempre nesse horário: “eu converso com Ele, mei dia né, porque é a hora que Ele ta lá na mesa, comendo às vezes...viu, meio dia eu converso com Ele,... Ele fala senta em roda da mesa e fala baixinho,... Ele atende, né”. Ao meio dia, dona Senhorinha costumava ficar sozinha, deitada em baixo de uma árvore em profunda meditação, ou em estado de quase êxtase – uma vez tentei conversar com ela numa dessas ocasiões e percebi que ela dividia a atenção entre mim e outros interlocutores, invisíveis para mim -, às vezes adormecia um pouco, só mais tarde voltava ao convívio e interação normal com as pessoas.

O acesso do xamã ao mundo que transcende a experiência sensível qualifica-o como mediador entre os homens, as entidades xamânicas e as divindades. Assim, ele pode agir no sentido de conseguir o auxílio necessário ao enfrentamento de problemas de saúde e até mesmo ameaças sobrenaturais. Por sua vez, o contato com os *natiacha* assegura o sucesso nas atividades de promoção do sustento das pessoas, como no cultivo das lavouras, na pesca, coleta e caça.

Pelo que se pode perceber na fala de xamãs como dona Senhorinha, no tempo primordial os *natiacha* foram importantes porque ofereceram as primeiras referências de sociabilidade para a constituição da formação social terena. Foi com eles que os Terenas aprenderam no tempo antigo o que poderia servir como alimento apropriado ao consumo humano. Até hoje eles seguem sendo importantes na definição da indianidade terena, permitindo que eles se diferenciem radicalmente dos *purutuya*, a despeito de suas aparências exteriores.

Entretanto, no desenrolar da história terena, as figurações sociais por eles constituídas desenvolveram formas de sociabilidade que em alguns aspectos os distancia gradativamente do estilo primordial dos *natiacha*. É por isso que o *natiacha* é, como disse dona Senhorinha, “índio do mato”, enquanto o Terena pode ser considerado como índio que vive numa figuração social marcada pela interação de um grande número de pessoas. No mundo humano, a convivência das muitas pessoas reunidas na aldeia só se torna possível pelo compartilhamento de regras de convivência que os *natiacha* desconhecem.

Numa tentativa de estabelecer uma gênese da temporalidade mítica, seria possível dizer que os *natiacha* representam o tempo das origens, inspirando o estilo comportamental original, constitutivo do núcleo central do *ethos* terena. A partir dessa base proto-terena original, a formação social terena passa a desenvolver processos civilizatórios endógenos, incorporando, é provável, elementos de outras formações sociais humanas, seres xamânicos e divindades de outras ordens. No período mais recente o próprio universo cristão teria sido objeto destas incorporações. Importa considerar que o processo civilizatório terena passa a gerar continuamente feixes de diferenciação, expandindo cada vez mais as possibilidades de constituição de suas figurações sociais, incorporando sempre elementos novos, mas sem nunca perder a solidariedade com o núcleo original, cuja gênese se remete aos *natiacha*.

No período histórico mais recente os Terena passam a interagir com frequência e intensidade cada vez maior com os brancos -*purutuya*, pois a formação social por eles constituída engloba territorialmente os espaços territoriais ocupados pelas figurações sociais terena. Essa espécie de fagocitose não é apenas territorial, pois a formação social instaurada pelos *purutuya* não apenas expropria a terra dos Terena, mas aplica uma série de mecanismos que objetivam diluir o núcleo de sua identidade étnica, afastando-os de seus *natiacha*.

Em tom enigmático, dona Senhorinha parece ter feito uma referência que aponta na direção do afastamento dos *natiacha*, promovidas pelos *purutuya*. Quando lhe perguntei sobre como ela explicava a extraordinária expansão das derrubadas das matas, plantio de pastagens e aumento dos rebanhos de gado, ela me olhou nos olhos e disse que isto se deu porque “o branco já gostou mais de carne de... índio”. Tive a impressão de que ela ia dizer que o branco já gostou mais de carne de gado, mas ela fez uma pausa e disse índio. A ampliação dos rebanhos de gado exigiu a aniquilação dos espaços sociais nos quais se desenvolvia as figurações sociais terena. Sendo assim, gostar da carne de gado é de certa forma gostar da carne do índio, pois o gado toma o lugar do índio.

De todo modo, seria possível propor uma equação segundo a qual os *natiacha* estão para os praticantes do xamanismo, assim como os brancos-*purutuya* estão para boa parte das gerações terena mais jovens, com disposições inovadoras em relação à tradição de sua própria figuração social. Aparentemente esses inovadores estão abertos e receptivos para as influências crescentes que o sistema do *purutuya* emana. Do ponto de vista das novas gerações as inovações que promovem não necessariamente transgridem os preceitos da tradição, apenas a substitui por novos recursos culturais, disponibilizados no contato com o *purutuya* e por novos processos de produção cultural, originados na própria figuração social terena.

A temática da polarização entre tradição-inovação aparece em diversas sociedades indígenas sul-americanas. Várias dessas cosmologias indicam que num tempo primordial a transgressão as regras de convivência social provocou a regressão na capacidade e disposição antropocêntrica de muitas espécies animais. No tempo antigo, muitas espécies comungavam com os humanos atributos como a comunicação lingüística plena, o parentesco e outros atributos de sociabilidade hoje restritos as formações sociais humanas. No caso, os xamãs afirmam que sua condição de humanidade não é indissolúvel, depende de seguirem praticando suas rezas e danças, do contrário se animalizariam (Pereira 2004). Os Terena parecem não se distanciarem deste imaginário difundido em diversas formações sociais indígenas sul-americanas, como explicita a fala da xamã Senhorinha quando enfatiza a necessidade de seguir praticando a comunicação com o *natiacha* e mesmo observando suas regras alimentares. Para essa a xamã:

“agora não existe nem mutirão, né, sempre eu falo, ninguém obedece, tem que voltar, já num tá voltando o vestido cumprido?, porque que não vai voltar o sistema antiga,... a criançada parece que não entende quando a

gente fala no idioma, ‘não sei o que que é isso’, há, ha!..eu tô bem fora desse aí agora, não obedece mais,... antigamente fica todo mundo silêncio, fica tudo quietinho, bastante gente que vai assistir (ao trabalho do xamã), agora não tem mais aquele sistema antigo, agora aquele já fala ‘já era’, outro fala ‘já era’, não, não é já era não, tem que voltar, tem que voltar, pra não esquecer,... vem um grosso, se perguntar como que era, não sabe, nem pra contar caso de criança, ... se perder nunca mais,... vai embora.... ele segue já aquele sistema novo...do *purutuya* (branco) ...alguma coisa acontece, alguma coisa acontece,viu...já fica misturando, misturando, e acabou, então esquece tudo,... aqueles antigo não gostavam não”

A citação é longa, mas inspiradora. A fala da xamã revela sua insistência em advertir a coletividade terena de Buriti para a importância de seguir praticando a tradição, mas ela mesma reconhece que nem sempre seu objetivo é alcançado, pois segundo diz, “eu falo, ninguém obedece”. Isto talvez possa resultar do fato de que os signos associados à tradição não foram, pelo menos até recentemente, os escolhidos pela maioria da coletividade como os mais adequados para cumprir o papel de sinais diacríticos, pois tinham pouco desempenho (ou rendimento negativo) nas interações com as instituições da sociedade nacional e mesmo com outros grupos indígenas.

Permanecer nessa insistência pode parecer uma estratégia inconveniente, mas revela o quanto as escolhas referentes à etnicidade podem, em certos casos, ser tributárias de motivações afetivas, valorativas e mesmo de convicções religiosas. A escolha de quais sinais comunicará a etnicidade não depende necessariamente da existência de um ator racional - da maneira como é equivocadamente proposto em diversos estudos de etnicidade-, o tempo todo preocupado em computar o ganho e a perda que suas opções e escolhas poderão resultar. No caso de dona Senhorinha, sua própria convicção religiosa e a existência de um círculo restrito de pessoas dispostas a ouvir e seguir seus ensinamentos fornecia motivos suficientes para que ela mantivesse a defesa de sua posição de *porungueira* na comunidade.

Vale lembrar a heterogeneidade interna às próprias figurações sociais terena. Na atualidade, elas comportam segmentos diferentemente posicionados em relação às transformações por que passa a formação social a partir do contato e dependência em relação à sociedade nacional. A impressão é que no tempo atual não há mais espaço para comunidades tradicionais seguirem vivendo exclusivamente de acordo com sua tradição local, a menos que façam a opção pelo fundamentalismo, o que parece distante do horizonte terena.

A figuração social terena passa por cisões que expressam as diversas perspectivas em relação à tradição. A própria dona Senhorinha que tanto reclamava do abandono da tradição pelos jovens, era pessoa muito respeitada em Buriti, inclusive pelos jovens e sua opinião era levada em conta nas decisões políticas mais importantes. Quando ela veio a falecer houve grande comoção, mas a prática xamânica continua, inclusive por uma das jovens que ela preparou para dar continuidade ao ofício.

Dona Senhorinha explicava que o sistema do índio era a defesa do índio. Por isso os antigos e provavelmente os *natiacha*, não gostam quando vêem o sistema terena misturado com o do *purutuya*. Segundo ela quando isso acontece “já vai perdendo a força”. Sua fala parecia portar o ressentimento do discurso que cai no vazio social e ela se angustiava porque poucos manifestam disposição para ouvir o que ela tinha a dizer. Mas existem alguns jovens que seguem acompanhando esses velhos, considerados defensores da tradição. Este era o caso de uma de suas netas, empenhada em aprender o ofício da avó.

Por outro lado, a atual legislação indigenista, orientada pelo respeito a diversidade étnica, abre espaço para que os povos indígenas repensem o lugar da tradição em suas figurações sociais atuais. Tal fato ficou evidente nas mobilizações para a reconquista da terra que presenciamos em Buriti, quando a xamã aqui citada sempre ocupava um papel de destaque. Interessante que foi a própria comissão de lideranças que acompanhava os trabalhos periciais que nos recomendou que conversássemos com dona Senhorinha, pois ela teria importantes histórias a narrar.

Enfim, os dados aqui apresentados permitem concluir que as aldeias de Buriti, como acredito deve acontecer com as aldeias terena situadas em outras reservas, vivem um momento de grande efervescência na definição e redefinição do papel e do lugar da tradição nos processos de produção e reprodução de suas figurações sociais. Uma ampla gama de sujeitos sociais terena participa ativamente do debates e das definições e redefinições em torno desse tema: caciques, pastores, xamãs, professores, agentes de saúde e funcionários administrativos. Em escala variada e orientada por interesses os mais diversos, participam ainda as instituições indigenistas, de alguma forma interessada nos percursos traçados pela e para a sociedade terena. Nesse novo cenário, os xamãs e os *troncos* velhos, parecem retomar parte de sua importância perdida, mas investidos de um papel até então inusitado que é o de articular elementos da tradição para cumprir a função de sinais diacríticos na interface com as instituições da sociedade nacional.

O tema da apropriação da tradição na construção da identidade e no ordenamento das relações interétnicas é extremamente complexo. Muitas pesquisas ainda serão necessárias para que tenhamos dele uma compreensão suficiente. O enfoque aqui esteve centrado apenas na população terena de Buriti e espero que sirva pelo menos para explicitar como o conhecimento dessa situação particular fornece alguma luz à compreensão do tema, inspirando questões para novas análises.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos primeiros capítulos procurei demonstrar a viabilidade da aplicação de noções como as de etiqueta e civilidade para a caracterização do *ethos* terena ou da fisionomia de sua formação social. Reconheço que o que foi aqui descrito sob o rótulo de civilidade terena, reconhecido como o foco central de sua etnicidade, requer ainda formulações etnográficas mais detalhadas. Entretanto, os dados de campo aqui reunidos e analisados, produziram uma análise na qual se evidencia um percurso promissor para a realização de futuras pesquisas. Isto porque foi possível compreender melhor uma série de processos através dos quais as figuras sociais terena se instrumentalizam de determinados princípios gerais de sociabilidade e convivialidade para, a partir deles, construir relações societárias internas e redes de relações que se expandem para além de suas aldeias. O Terena se abre a exterioridade mas não perde sua particularidade.

O esforço teve a pretensão de elaborar novas estratégias analíticas que permitam uma melhor aproximação ao modo como os Terena percebem e interagem com a exterioridade. Propositamente, procurei evitar recorrer a conceitos teoricamente defasados como o de aculturação para não referendar visões anacrônicas e desinformadas ou até mesmo preconceituosas a respeito da formação social terena.

Na parte que enfoca mais diretamente a estrutura política, procurei deixar claro que em seus comportamentos recíprocos, os líderes e outros aspirantes a posições de prestígio, se inspiram mutuamente e exercem uma vigilância constante entre os componentes desse círculo restrito de pessoas com especial destaque e prestígio social. Dessa forma, a atividade política coloca constantemente em operação sistemas de atitudes socialmente estabelecidos, gerando um efeito de validação e propagação de determinados estilos comportamentais que tendem, em maior ou menor escala, a se projetarem para o conjunto da formação social. Assim, o exercício da política cumpre a função de imprimir o balizamento geral de um modo de ser e proceder próprio a uma figuração social terena. Através de suas performances os líderes não só asseguram a produção e reprodução da figuração social, mas também logram legitimar as posições de alta consideração e prestígio que ocupam.

É possível propor que os integrantes das figurações sociais terena tendem a perceber os processos através dos quais se realizam as práticas políticas como inerentes a própria condição genérica de humanidade, embora um olhar externo possa considerá-los como tipicamente terena. Disto resulta que para o Terena parece não implicar contradição ou paradoxo, permanecer terena enquanto exerce funções ou atribuições originadas em outra formação social, como quando ocupam cargos administrativos, de professor, aviador, pastor, etc. ou mesmo residem na cidade. A compatibilidade é construída a partir da identificação de sua conduta pessoal com estilos comportamentais terena, o que pode ser demonstrado e aferido em atitudes e gestos reconhecidos pelos outros integrantes de suas figurações sociais como próprios aos terena.

O vínculo ao grupo étnico é perceptível a partir de determinadas formas de sociabilidade que configuram um estilo terena de se relacionar. Tal estilo é válido tanto no espaço social da aldeia, quanto no trânsito individual ou coletivo pela sociedade envolvente, na qual também se tenta fixar determinados estilos comportamentais. Em suma, toda a argumentação desenvolvida na discussão dos estilos comportamentais que ocupa boa parte do livro, procurou evidenciar a maneira como o *ethos* terena se externaliza, entre outras coisas, pelo compartilhamento de um sistema de etiqueta e atitudes comportamentais.

Na figuração social terena o domínio da etiqueta desempenha função simbólica central, instituindo práticas de socialidade que permitem o delinear de grupos solidários, concorrentes e rivais, fornecendo a orientação e os elos de constituição de redes de alianças. Os gradientes de distância ou proximidade social entre pessoas e grupos são cuidadosamente impressos em gestos, atitudes e palavras. Como conseqüência, a produção e reprodução social passam pelo adestramento das emoções e da geração de um modo muito particular de disposição para a sociabilidade. Muitos dos elementos que, numa perspectiva externa, seríamos tentados a identificar como inerente a cultura terena, assumem na verdade caráter móvel, mas parece existir a exigência da persistência das regras de etiqueta, uma vez que elas desempenham papel central na constituição das redes sociais que instituem suas figurações sociais.

Em certo sentido, o *ethos* terena se orienta para a exterioridade de sua formação social de uma maneira muito particular. Ao que tudo indica, quanto maior a abertura, mais ampla é a possibilidade de expansão do leque de efetivação de seu sistema de etiqueta e atitudes comportamentais

e, conseqüentemente, afirmar sua etnicidade, inclusive sobre outras etnicidades. Resulta daí que o Terena parece se tornar mais Terena quando, por exemplo, domina os códigos da sociedade nacional e esse domínio é reconhecido pelos seus pares como sendo orientado a partir da lógica terena. O cruzamento da fronteira étnica, no sentido de adquirir a competência para nela atuar ‘como se fosse’ um membro daquela formação social, não implica, para o Terena, na perda do vínculo étnico original, isto só acontece quando ele deixa de se comportar como Terena, ou seja, quando abandona o sistema de atitudes que rege o comportamento entre seus pares.

Os dados discutidos ao longo dos capítulos permitem identificar que a cultura, na forma como ela se apresenta nas figurações sociais terena atuais, aparece como uma teia de relações sociais não circunscritas a isolados demográficos nem ao espaço físico rigidamente delimitado pelas aldeias e reservas. Disto resulta que o estudo de qualquer uma de suas manifestações culturais deve integrar dados etnográficos e históricos que se expandem para além dos espaços considerados como indígenas, ou seja, a aldeia e a reserva. É claro que o espaço físico das reservas onde se radicam as aldeias compõe o espaço de adensamento de relações sociais, sendo fundamental para a auto-referência e articulação do *ethos*. Mas a produção cultural se estende e incorpora espaços sociais situados no entorno.

Desde os trabalhos pioneiros de Barth (1969) a maioria dos antropólogos passou a reconhecer que os grupos que compõem cenários multiétnicos costumam se apropriar ou a se contrapor de elementos culturais de seus vizinhos. Isto acontece porque a cultura é dinâmica e sujeita a processos de inovação e criação. Reconhecem também que em tais cenários os grupos étnicos costumam eleger determinados elementos de suas respectivas tradições culturais aos quais passam a atribuir o papel de sinais diacríticos, pois, em última instância, são processos dessa natureza que permitem a comunicação, a instauração de diferenciação e o delineamento das fronteiras étnicas.

Reconhecer a existência dessas características na formação social terena quando se considera a história de suas relações com os *purutuya* não constituiria justificativa para dizer que isto os diferencia enquanto formação social. O núcleo de diferenciação da formação social terena parece residir no fato de suas formações sociais terem formulado, ao longo de sua história, módulos típicos de interação com o entorno. A efetivação desses módulos em práticas sociais parece fundamental para a construção e operação de processos definidores da identidade de suas figurações

sociais. É com base nessas referências que os Terena se apropriam de vários elementos presentes no sistema multiétnico (mutável e histórico), promovendo sua resignificação e incorporando-os de acordo com a lógica própria de sua formação social.

O lugar e o papel da tradição na reprodução de suas figurações sociais dependem de complexos e variáveis processos que, em cada momento, variam de acordo com as circunstâncias históricas, mas mantêm sempre um grau reconhecível de solidariedade lógica com os princípios ordenadores da vida social. Estes princípios, como procurei evidenciar em diversas passagens do presente livro, são mais perceptíveis em seu sistema de etiqueta e atitudes comportamentais.

As histórias de vida, as narrativas orais e as trajetórias políticas registradas no trabalho de campo em Buriti, indicaram que o lugar reservado a tradição passou por profundas transformações ao longo do último século. A partir da década de 1920, com o início das atividades administrativas do SPI e da ação missionária protestante, instaurou-se uma situação histórica em que os Terena compulsoriamente fizeram importantes concessões em sua tradição autóctone ao sistema multiétnico aí instituído. Entre outras concessões, tiveram que adotar o formato organizacional implantado em suas reservas. Tudo leva a crer que para a maioria das lideranças essa parecia ser a melhor ou a única forma de, naquele momento, interagirem com o sistema multiétnico sem assumirem a condição de completa inferioridade social ou mesmo de preservar a existência física de suas famílias. Naquele contexto, insistir em determinadas práticas culturais contribuiria para reforçar e referendar estereótipos sobre a população indígena, mantidos pelos funcionários do SPI, missionários e pela população regional em geral.

A situação histórica atual é bastante diversa em termos da relação postulada com a tradição. Nas figurações sociais das atuais aldeias dispostas na terra indígena Buriti é perceptível o esforço de atualização⁵⁷ de uma série de elementos considerados como parte da tradição de figurações sociais terena que teriam existido em tempos passados. Esse esforço é visível na produção de cerâmica e artesanato, e mesmo a edificação de um Centro Cultural Terena. Esta mudança aponta para a construção de novas estratégias capazes de assegurar a continuidade da distintividade de sua formação social, atualizando práticas atribuídas a figurações sociais

57 Atualização que sempre implica em reelaboração, pois a tradição é chamada para cumprir novas funções e aparece imbuída de novos significados, tanto para os próprios Terena, como para os agentes externos.

do passado.

De um ponto de vista político, esta mudança parece ser importante para assegurar direitos fundamentais no atual cenário de interação com a sociedade nacional. Com certeza a possibilidade de uso político não explica todos os motivos que levam a essa mobilização em direção à tradição. Até por que nem todas as pessoas que se envolvem com o resgate cultural atuam nas mobilizações de caráter político, como a retomada da terra, por exemplo. O que fica evidente é que os Terena demonstram grande habilidade de manejo da tradição, sintonizando-se em cada momento com as determinações impostas por cada situação histórica. Se no passado tiveram que ocultá-la, talvez agora seja o momento de externá-la. Em que medida, por quem, como e para quê, são questões que parecem ainda estar em debate no seio das próprias figurações sociais.

A descrição sobre os *natiacha* permite notar que a cosmologia terena expressa nas narrativas xamânicas, articula temas que estão presentes em grande número de cosmologias indígenas sul-americanas. Um desses temas se refere ao fato de que as disposições antropocêntricas, como as capacidades de expressar comunicação, sentimentos e contrair relações sociais, são atributos compartilhados por seres que, no pensamento ocidental, estão associados aos reinos vegetal, animal e mineral. Isto caracteriza importante distanciamento das concepções científicas que regem o pensamento na sociedade ocidental moderna.

De acordo com os xamãs, a formação social terena estabelece que o mundo dos animais e o mundo das plantas são regidos pelos *natiacha*. Estes são seres revestidos de aura antropocêntrica, de maneira que tudo aquilo que definimos como ambiente, é espaço social na percepção do xamã terena.

As narrativas de dona Senhorinha informam que o ambiente no qual vivem os Terena não é composto de matéria sem vida. Ele é inundado por linguagens, comunicação, representação, sentimento e poesia. Assim, o campo da sociabilidade é pensado como um contínuo, onde a figuração social terena é imaginada como parte de um universo amplo e diversificado. Em seus limites, o mundo humano terena é seguido por outras figurações, espaços de vida de “outras” categorias de seres, igualmente sociais, como aquelas formadas pelos *natiacha* e seus respectivos seguidores.

Por fim, é tentador postular outras conseqüências das distinções e relações de dependência entre os Terena e os *natiacha*. Os *natiacha* são portadores de poderes xamânicos infinitamente superior aos humanos,

mesmo os xamãs, pois dispõem de total controle sobre os comportamentos dos indivíduos das espécies sob seus cuidados e podem livremente regular seu número e os locais onde devem viver. Tem ainda o poder de infringir danos aos humanos quando estes invadem seus espaços sem a devida licença, provocando doenças e mortes. Fazem isto sem maior ressentimento, tendo em vista que entre eles está ausente boa parte dos valores de convivialidade que regem a vida social humana. Por sua vez, os humanos mesmo dispendo de menos poderes xamânicos e destinados a morte física, são portadores de uma vida social muito mais rica e de estilos de sociabilidade desconhecidos pelos *natiacha*. A impotência relativa do poder xamânico entre os humanos parecer ser compensada pela sofisticação e refinamento cultural, capacidade de ponderação, desenvolvimento de sistema de parentesco e atividade política.

Com respeito à tradição, segundo entendem os xamãs, é através da relação com os *natiacha* que o Terena mantém sua condição de índio. Isto por que como disse dona Senhorinha, “foi aí que começou índio”. Mas, segundo a mesma narradora, o *natiacha* seria portador de um excesso de indianidade, ele é “índio do mato”, enquanto o Terena dosa sua indianidade com as formas de civilidade que ele desenvolve na vida em aldeia, convivendo no espaço humanizado, com seus parentes e aliados.

Os xamãs entendem que as ações dos *purutuya*, como o desmatamento em larga escala, promoveram o distanciamento dos *natiacha*, de seus animais e das práticas associadas ao ambiente de vida desta categoria de seres. Entretanto, os xamãs parecem não poder abrir mão dessa parceria na negociação da identidade terena. Como ficou claro nos relatos de Dona Senhorinha, tratar com os *natiacha* é imprescindível para atualizar a tradição e alimentar continuamente a identidade terena através do necessário suprimento de indianidade de cujo estoque os *natiacha* são depositários. Lembro de alguns crentes, até mesmo pastores, chorarem quando ouviam dona Senhorinha proferir seus cantos, manifestando o quanto tais cantos tocam em campos profundos da alma terena.

Para finalizar, confesso que ouço o canto de sereia da teoria da aculturação insistindo em perguntar para os “católicos” ou “tradicionais” até quando os xamãs continuarão negociando como os *natiacha* e formando seus seguidores. A mesma sereia pergunta para os crentes (e outros considerados como não-praticantes da tradição), sob que bases se constroem a identidade terena atual e quem seriam os substitutos contemporâneos dos *natiacha*.

A formulação de uma pergunta sempre aponta a intenção de uma provável resposta. Menos como resposta e mais como hipótese, os dados discutidos no presente livro apontam para a grande importância devotada pelos Terena a sofisticação dos procedimentos de negociações. Tais negociações vão desde objetivos práticos, passando pelos processos de diferenciação das posições de prestígio no interior da comunidade, até os limites da etnicidade. Assim, dirigem-se tanto aos *natiacha*, envolvem as alianças políticas entre *troncos* e aldeias, indo até as instituições da sociedade nacional com as quais se relacionam.

A formação social terena se institui na negociação. Negociando os Terena concretizam o projeto de seu *ethos* civilizador, combinando e dosando procedimentos oriundos de universos sociais situados fora de seu campo de sociabilidade restrita, sejam eles oriundos dos *natiacha*, da escola, da igreja ou de outras instituições da sociedade nacional. A negociação opera a partir de um caráter seletivo, orientado de acordo o modo de ser terena, o que permite continuar sendo terena mesmo com a ampliação ou a mudança dos sujeitos com os quais se negocia.

BIBLIOGRAFIA

ALTENFELDER SILVA, F. 1949. Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 5 (3):271-379.

AUGÉ, Marc. 1997. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

AZANHA, G. 2001. Relatório antropológico para a redefinição dos limites da Terra Indígena Buriti. In *Processo FUNAI/BSB/0465/93*. Brasília, FUNAI. (não publicado)

BALDUS, Hebert (Org.). 1937. “A sucessão dos chefes entre os Tereno”. In: *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo. Companhia Editora Nacional.

_____. 1937. Mitologia Karajá e Tereno. In: *Ensaio de Etnologia Brasileira*. Companhia Editora Nacional.

BARTH, Fredrik. 1956. “Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan”. In: *American Anthropologist*, 58:1079-1089.

_____. 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Boston, Little, Brown and Company.

_____. 1987. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.

BASTOS, U. R. de A. 1972. *Expansão territorial do Brasil Colônia no vale do Paraguai (1767-1801)*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo, USP.

BITTENCOURT, C. M. & LADEIRA, M. E. 2000. *A história do povo Terena*. Brasília, MEC.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1968. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro, Zahar.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1959. “Matrimônio e Solidariedade Tribal Terena”. **In:** *Revista de Antropologia* VII. USP. São Paulo.

_____. 1961. “Grupo doméstico, família e parentesco: idéias para uma pesquisa em antropologia social”. **In:** *Boletim do Museu Nacional*, N. S, Antropologia 19, Rio de Janeiro.

_____. 1976. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2ª ed. revista. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves.

_____. 1976b. O dualismo Terena. In: SCHADEN, Egon (Org). *Leituras de Etnologia Brasileira*. Companhia Editora Nacional. São Paulo.

_____. 2002. *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília, EdUnB.

CARVALHO, Fernanda. Koixomuneti e outros curadores: xamanismo e práticas de cura entre os Terena. Orientadora: Dominique T. Gallois. São Paulo: USP/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. 163 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

CARVALHO, S. M. S. et al. *Bibliografia crítica dos povos Aruák do Mato Grosso do Sul e do Grande Chaco*. São Paulo, Terceira Margem.

COUTINHO JR., W. 2000. Relatório dos estudos e levantamentos de identificação e delimitação com vistas à revisão de limites da Terra indígena Buriti. *Informação n° 043/DEID/DAF*. Brasília, FUNAI. (não publicado)

DESCOLA, PHILIPPE. 1988. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. México: Ediciones ABYA-YALA - (IFEA) Instituto Francés de Estudios Andinos.

ELIAS, Nobert. 2001. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.

ELIAS, N. 1990. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, v.1, Jorge Zahar Editor.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques . “Duas no pé e uma na bunda”: da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti.

História em Reflexão, v. 2, p. 1-20, 2007.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação kaiowá da Terra Indígena Sucuri'y. Revista de Arqueologia (Belém), v. 19, p. 29-50, 2007.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação kaiowá da Terra Indígena Sucuri'y. Sociedade e Cultura, v. 10, p. 95-113, 2007.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Da pré-história à história indígena: (re) pensando a arqueologia e os povos canoieiros do Pantanal. Revista de Arqueologia (Belém), São Paulo, v. 16, p. 71-86, 2005.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Os primeiros pescadores-caçadores-coletores do Pantanal. Revista de Geografia 2 - AGB (Dourados), Campo Grande, v. 19, p. 23-34, 2004.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge e PEREIRA, Levi Marques Pereira. . 2003. Perícia antropológica, histórica e arqueológica da Terra Indígena Terena de Buriti. Justiça Federal – Campo Grande, MS.

EVANS-PRITCHARD, Eduard. 1978. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: ZAHAR.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2002. Mudança Cultural e Afirmação Identitária a Antropologia, os Terenas e os Debates sobre Aculturação. Dissertação em Antropologia Social. Orientador Profº Dr. João Pacheco de Oliveira Filho, Pós-Graduação em Antropologias Social do Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado em Antropologia Social. FFLCH/USP: São Paulo.

GUIDENS, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

GUIDENS, Anthony. 1992. Entrevista concedida a José Maurício Domingues, Mônica Hertz e Cláudia Resende, em Cambridge. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, Vol. 8, n. 16.

HALL, Stuart. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro. 10.ed. DP&a

HUGH-JONES, C. 1979. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

LACERDA, Arão Munier. 2005. As Perceptivas de Desenvolvimento Local entre os Terenas, na aldeia Urbana Marçal de Souza, em Campo Grande/MS através do Etnoturismo. UCDB Programa Desenvolvimento Local Mestrado Acadêmico Campo Grande-MS- Orientador Profº Dr. Antonio Jacob Brand.

MALINOWSKI, B. 1984. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. 3ª ed. Trad. de A. P. Carr e L. A. C. Mendonça. São Paulo: Abril Cultural.

OBERG, K. 1948. Terena Social Organization and Law. *American Anthropologist*, Menasha, 50(2):283-291.

_____. 1985. _____. Trad. de S. M. S. Carvalho. *Terra Indígena*, Araraquara, 33:9-21.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1999. A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

PEREIRA, Levi M. 2007. A importância das noções de etiqueta e civilidade na constituição do *ethos* terena e na transmissão do conhecimento entre gerações. *Anais do X Simpósio Internacional "Processo Civilizador"*. Campinas, SP.

PEREIRA, Levi M. 2004. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de doutorado em Antropologia (etnologia). Universidade de São Paulo – USP.

RADCLIFFE-BROWN, A . R. e DARYLL FORDE. 1950. *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa.

RIVIÈRE, Peter. 1984. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge, Cambridge University Press.

SAHLINS, Marshall David. 2004. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: Univ. of California Press.

STRATHERN, Marilyn. 1992a. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

TAUNAY, A. d'E. [Visconde de Taunay]. 1891. A cidade de Matto-Grosso (antiga Villa Bella), o rio Guaporé e sua mais ilustre victima. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 54(2):1-108.

_____. 1923. *Campanha de Matto Grosso. Scenas de viagem*. 2ª ed. São Paulo, Livraria Globo/Irmãos Marrano Editores.

_____. 1929. *Em Matto Grosso invadido (1866-1867)*. São Paulo, Companhia Melhoramentos de S. Paulo.

_____. 1940. *Entre nossos índios Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaycurús, Caingangs*. São Paulo, Companhia Melhoramentos de S. Paulo.

TURNER, Victor W. 1974. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes.

VARGAS, V. L. F. 2003. *A construção do território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e opção*. Dissertação de Mestrado em História, Região e Identidades. Dourados, UFMS.

VASCONCELOS, C. A. 1999. *A questão indígena na Província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Campo Grande, EdUFMS.

VELHO, G. e VIVEIROS DE CASTRO, E. “O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas”. *Artefato*, ano 1, n.1, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

WEBER, Max. 1993. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires.

WEBER, Max. 1999. *Economia e sociedade*. Vol. 1, Brasília: Editora UnB, 3ª edição. 422 p.



TRIUNFAL
GRÁFICA & EDITORA

Diagramação, Impressão e Acabamento

Triunfal Gráfica e Editora

Rua José Vieira da Cunha e Silva, 920/930/940 - Assis/SP
CEP 19800-141 - Fone: (18) 3322-5775 - Fone/Fax: (18) 3324-3614
CNPJ 03.002.566/0001-40