

PAULO AUGUSTO MÁRIO ISAAC

**MODO DE EXISTIR TERENA NA COMUNIDADE
MULTIÉTNICA QUE VIVE EM MATO GROSSO**

Doutorado

**Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais
Área de Etnologia Brasileira**

**PUC/SÃO PAULO
2004**

PAULO AUGUSTO MÁRIO ISAAC

**MODO DE EXISTIR TERENA NA COMUNIDADE MULTIÉTNICA QUE VIVE EM
MATO GROSSO**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Ciências Sociais, sob a orientação da Professora Doutora Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira.

**PUC/SÃO PAULO
2004**

Isaac, Paulo Augusto Mário

Modo de Existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso

235 p.: il. mapas, quadros 30 cm

Tese (Doutoramento)

Ciencias Sociais – Etnologia Brasileira

Orientadora: Dra. Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira

s.n 2004

Banca Examinadora

Dra. Carmem Sylvia de Alvarenga Junqueira – Orientadora

Dra. Betty Mindlin

Dra. Cláudia Neto do Valle

Dra. Lúcia Helena Vitalli Rangel

Dr. Rinaldo Sérgio Vieira de Arruda

Resumo

Esta tese é um estudo da dialética da permanência no Modo de Existir da Sociedade Indígena Terena configurada na comunidade multiétnica denominada Terena de Mato Grosso. A pesquisa foi realizada no período de 1998 a 2002. Seu objeto foi o Grupo que migrou para Rondonópolis, sul do Estado, em 1982. O objetivo foi verificar quais elementos da vida social constituem o Modo de Existir deste Grupo e que fazem com que as pessoas se sintam pertencentes àquela Sociedade. Estabeleci como objetivos específicos: a) verificar se a invocação da identidade étnica é somente um fator político ou se é também uma realidade psicológica e b) compreender o processo de construção social da Comunidade estudada. A problemática central deste estudo é a respeito de quais elementos são representativos para como tais elementos se constituíram historicamente na sua vida social e transpermaneceram de modo a serem utilizados como marca da sua identidade. Minha hipótese – que foi confirmada – é que tais elementos foram historicamente constituídos e podem ter uma gênese mais antiga ou agregação mais recente. Mas eles se constituem a partir de padrões culturais que, a despeito das mudanças formais, de conteúdo e relacionais, mantêm aspectos regulares significativos que fazem com que seus membros se reconheçam e sejam reconhecidos como uma sociedade distinta. A pesquisa revelou que os elementos mais antigos são os mais significativos para gerar o sentimento de pertencimento social. Para chegar a estes e outros resultados, utilizei o contorno antropológico de George Balandier como metodologia de abordagem básica, complementada pela noção de situação histórica de João Pacheco de Oliveira Filho. A respeito dos procedimentos metodológicos, estabeleci um diálogo direto com o trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira sobre o processo de formação histórica desta sociedade. Também utilizei a psicologia humanista de Carl Rogers para acessar o sentimento dos membros, cujas manifestações favoreceram a compreensão dos modos de agir e reagir, pensar, sentir, intuir e conceber o mundo.

Palavras-chave: Transpermanência. Mudança. Modo de Existir. Sociedade Indígena Terena. Etnologia brasileira. Identidade social. Comunidade multiétnica.

Abstract

Terena's Way of Existing in a Multiethnic Community that lives in Mato Grosso

This thesis is a study about the dialectic of the permanency in the Terena Indigenous Society's Way of Existing that is configured in a multiethnic Community that lives in Mato Grosso. The search was made from 1998 to 2002. Its object was the Group that migrated to Rondonópolis, south of State, in 1982. The purpose was to verify what elements from social life constitute the Way of Existing of this Group and make the people feel pertaining to that Society. I established as specific purposes: a) to verify if the invocation of ethnic identity is only a political factor or if it is also a psychological reality and b) to understand the process of social construction of the studied Community. The main problematic of this study is about what elements are representative to create social pertaining feeling of a person or group to a specific society. How these elements were historically constituted in social life and how they transfigured and were converted into sign of identity. My hypothesis – which was proved – is that such elements were historically constituted and they can have an older genesis or most recent aggregation. But they constitute themselves from cultural standards that, in spite of formal, content and relational changes, they keep significant regular aspects that make their members recognize and be recognized like a specific society. The search also revealed that the oldest elements are the most significant to create the social pertaining feeling. I utilized the anthropological contour by George Balandier as basic methodology of approach to find theses and others results. It was complemented by notion of historical situation by João Pacheco de Oliveira Filho. Concerning methodological proceedings, I established a direct dialogue with Roberto Cardoso de Oliveira's work about the historical constitution process of this society. I also used the Carl Rogers' humanist psychology to access the members' feelings, which manifestations favored the comprehension of the ways of acting and reacting, thinking, feeling, intuiting and conceiving the world.

Key-words: Transfixing. Change. Way of Existing. Terena Indigenous Society. Brazilian ethnology. Social identity. Multiethnic community.

Dedicatória

À minha mãe Aparecida Mário Isaac, pela sua luta em prol da nossa sobrevivência material e formação moral de seus filhos.

Aos meus irmãos Celso, Marcos, Flávio e Oscásia – e seus filhos(as), esposas e marido –, pelos laços de amor e carinho que sempre nos uniram.

Aos meus filhos Andréia, Augusto, Iara, Igor e minha neta Bruna pelo orgulho e felicidade que me fazem sentir.

À minha esposa Sílvia, pela sua presença permanente em minha vida acadêmica e no meu coração.

Aos meus demais parentes, pelas mãos estendidas e corações abertos na caminhada desta vida.

Ao meu pai Antonio Isaac Cáceres, que me ensinou a acreditar na justiça, na liberdade e nas ciências. Que tendo saído do Paraguai, viveu em terras estranhas a luta dos imigrantes oprimidos. Longe de sua gente, assumiu a terra natal como sendo o seu próprio nome. E, quando para San Jose de los Arroyos retornou, fez do berço natal o leito de seu descanso eterno. E nos deixou profunda saudade.

Agradecimentos

À minha orientadora, Dr^a. Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira, que com paciência e dedicação me ajudou a trilhar os caminhos desta empreitada.

Ao Programa PICD/CAPES, que financiou os meus estudos nestes quatro anos de doutorado.

À Universidade Federal de Mato Grosso, especialmente aos meus amigos e colegas do Departamento de História, Campus Universitário de Rondonópolis, pelo apoio, incentivo e dedicação, sem os quais minha capacitação não seria possível.

Ao Dr. Rinaldo Sérgio V. Arruda, pelas suas importantes contribuições.

À amiga Sueli Ferraz Afonso, pela sua leitura cuidadosa deste trabalho.

À Sílvia de Fátima Pilegi Rodrigues, minha companheira de todas as horas.

Aos funcionários da FUNAI do Distrito Federal, Cuiabá e Rondonópolis, especialmente Luiz Antonio Sberze, Joana Borges, Deuscreide Gonçalves Pereira, Marco Antonio Dinis, Reinaldo Florindo, Áureo Faleiros, Alceu Cotia Mariz, Rita Heloísa de Almeida, Luiz Antonio Araújo, José Pereira Miranda Filho e José Eduardo da Costa.

Aos Terena, pela amizade, respeito e cooperação sempre positiva e alegre, mesmo nos momentos mais difíceis de sua luta pela terra, para que eu realizasse esta pesquisa. Que a terra conquistada por vocês seja o lugar da tão sonhada felicidade.

Epígrafe

Inscrição em uma camiseta usada pelos Terena-MT:

Eu sou Terena.

Sou tudo que você é,

Mas não deixarei de ser o que sou!

Índio Terena

Inscrição em outra camiseta usada pelos Terena-MT:

Sou original do Brasil

*A minha existência é o resultado da
persistência de uma união.*

Nação Terena

Sumário

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I - A PESQUISA	24
I.1 – A DIALÉTICA DA PERMANÊNCIA.....	24
I.1.1 – <i>Transpermanência</i>	29
I.2 – MODO DE EXISTIR	30
I.2.1 – <i>Modo de Ser</i>	31
I.2.2 – <i>Modo de Estar no Mundo</i>	33
I.2.3 – <i>Modo de Sentir</i>	34
I.2.4 – <i>Modo de Intuir</i>	35
I.2.5 – <i>Modo de Agir</i>	36
I.2.6 – <i>Modo de Reagir</i>	36
I.2.7 – <i>Modo de Pensar</i>	36
I.2.8 – <i>Modo de Perceber</i>	37
I.2.9 – <i>Modo de Conceber o Mundo</i>	38
I.2.10 – <i>Mais algumas considerações acerca do Modo de Existir</i>	38
I.3 – DISCUSSÃO EM TORNO DA QUESTÃO DO RECONHECIMENTO ÉTNICO	39
I.4 – METODOLOGIA EMPREGADA.....	42
I.4.1 - <i>A abordagem base: O Contorno Antropológico</i>	43
I.4.2 – <i>Noção de situação histórica</i>	52
I.4.3 - <i>Uma abordagem centrada na pessoa</i>	55
I.4.3.1 – Os fundamentos de uma abordagem centrada na pessoa	58
I.4.3.2 – As atitudes do pesquisador na abordagem centrada na pessoa	61
I.4.4 – <i>Procedimentos metodológicos e fontes de pesquisa</i>	62
I.4.4.1 – Fontes	67
CAPÍTULO II – OS TERENA-MT	73
II.1 – GÊNESE E TRAJETÓRIA HISTÓRICA.....	74
II.1.1 - <i>1ª. fase do Grupo: Vivendo em terras Bororo (1982 – 1990)</i>	77
II.1.2 – <i>2ª. fase do Grupo (1990 – 1998)</i>	78
II.1.3 – <i>3ª. fase do Grupo (1998-2002)</i>	79
II.2. SITUAÇÃO SOCIAL NA CHÁCARA LAGO AZUL	83
II.2.1 – <i>Educação escolar</i>	85
II.2.2 – <i>Saúde</i>	87
II.3 - ASPECTOS DA VIDA SOCIAL TERENA-MT.....	89
II.3.1 – <i>A organização política e sua estrutura funcional intra-societária</i>	90
II.3.2 – <i>As relações intersociais</i>	97
II.3.2.1 – <i>A política de alianças</i>	97
II.3.2.2 – <i>Relações intersociais</i>	103
II.3.2.2.1 – <i>Interação com os Bororo</i>	104
II.3.2.2.2 – <i>Interação com a sociedade abrangente</i>	107

II.3.2.2.3 – Relação com a FUNAI.....	109
II.3.3 – Cidadania.....	110
II.3.4 – Relações de trabalho.....	112
II.3.5 - Vida cerimonial	115
CAPÍTULO III – ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE UM MODO DE EXISTIR: SENTIMENTO DE PERTENCIMENTO DOS TERENA-MT	122
III.1 – OS TERENA E A MODERNIDADE ATUAL.....	123
III.2 – SITUAÇÃO HISTÓRICA DA SOCIEDADE TERENA	137
III.2.1 – A língua materna	140
III.2.1.1 – A língua para além da comunicação verbal.....	144
III.2.1.2 – O uso da língua como estratégia política.....	149
III.2.1.3 – O ensino da língua materna no espaço escolar	151
III.2.2 – O caráter migratório e a forma de ocupação territorial.....	155
III.2.2.1 – Primeiro registro de dispersão	156
III.2.2.2 – Segundo registro de dispersão	157
III.2.2.3 – Terceiro registro de dispersão.....	159
III.2.2.4 – Quarto registro de dispersão	162
III.2.2.5 – Quinto registro de dispersão	168
III.2.2.6 – A migração e o significado da terra.....	170
III.2.3 – As relações de parentesco como forma de recomposição social	180
III.2.4 – A religião	197
III.2.4.1 – Os antepassados Terena e suas crenças	197
III.2.4.2 – O cristianismo na história dos Terena	200
III.2.4.3 – Jesus, pajelança e terreiro: o sincretismo Terena-MT	203
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	214
BIBLIOGRAFIA.....	226
ANEXO I – NÚCLEOS FAMILIARES TERENA-MT - OUT 2002.....	231
NOTAS	232

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 -	População por faixa etária – out., 2002.....	73
Quadro 2 -	Número de crianças e adolescentes em idade escolar – jan., 2002.....	86
Quadro 3 -	Número de crianças e adolescentes em idade escolar freqüentando a escola – jan., 2002.....	87
Quadro 4 -	Número de pessoas com problemas graves de saúde – jan., 2002.....	88
Quadro 5 -	Organograma da estrutura administrativa da comunidade Terena-MT – jan., 2002.....	93
Mapa 1 -	Grupos que falam línguas aparentadas da família Aruák na América Latina...	147
Mapa 2 -	Grupos que falam línguas aparentadas da família Aruák no Brasil.....	148
Quadro 6 -	Situação das terras indígenas Terena – jul., 2002.....	173
Quadro 7	Terras indígenas pertencentes a outras sociedades e que possuem grupos Terena habitando nelas.....	174
Quadro 8 -	Relações de parentesco das famílias ampliadas da Comunidade Terena-MT – out., 2002.....	187

LISTA DE SIGLAS

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PAMI – Paulo Augusto Mário Isaac

PRF – Polícia Rodoviária Federal

PRODEAGRO – Programa de Desenvolvimento Agroambiental

PRODOESTE – Programa de Desenvolvimento do Oeste Brasileiro

SPI – Serviço de Proteção ao Índio e Formação de Trabalhadores Nacionais

TRÓPICOS – Trópicos Instituto de Apoio ao Desenvolvimento Humano e do Meio Ambiente

UNIEDAS – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul

USP – Universidade de São Paulo

Introdução

Este trabalho tem por **objeto** a Comunidade Terena-MT que, mesmo sendo multiétnica, se identifica como pertencendo à Sociedade Indígena Terena. O termo comunidade aqui utilizado é baseado no sentido dado pelo próprio Grupo: um grupo social composto de indivíduos e de grupos familiares, a maioria aparentada entre si, que vive e interage em um espaço social e físico imediato e comum, possui uma estrutura sociocultural e política própria e partilha interesses e propósitos específicos. Embora ela agregue pessoas de outras sociedades e nela se estabeleçam relações intersociais, a Comunidade Terena-MT é um grupo incluído na Sociedade Indígena Terena, constituindo-se, desta forma, em uma unidade política autônoma em relação ao conjunto dessa sociedade. Por Sociedade Terena estou considerando uma sociedade humana específica, que possui uma formação histórica comum e particular e uma configuração social cujas práticas e representações sociais fazem com que seus membros se sintam ligados por laços de identidade e por princípios e padrões socioculturais peculiares.

Meu **interesse por esse objeto** está relacionado ao tema da dialética da permanência nos Modos de Existir das sociedades específicas. A situação histórica do Grupo estudado é representativa em termos de possibilidade de generalização dos resultados da investigação, uma vez que ela se enquadra, pela sua situação histórica, na problemática levantada.

O **tema** deste trabalho é a *dialética da permanência* nos Modos de Existir das sociedades específicas. Pela sua natureza, ele está intrinsecamente relacionado às temáticas da (auto)identidade sociocultural e do sentimento de pertencimento a um lugar social em meio ao desconforto da indeterminação provocada pela desterritorialização gerada pelo processo de globalização. Esta tem sido uma das angústias da modernidade atual e, ao longo de minha trajetória pessoal e acadêmica, tem suscitado em mim muitas indagações e algumas convicções pessoais. No caso das indagações, a questão da identidade e do sentimento de pertencimento ao lugar físico e social sempre foi um dilema devido à minha convivência familiar. Meu pai e avós maternos, todos migrantes, viveram de forma dramática a necessidade permanente de auto-afirmação de suas identidades socioculturais e os incômodos do estigma e da discriminação social sofridos pelo estrangeiro pobre. Os preconceitos e estigmas eram reforçados pelos seus sentimentos de inferioridade, rejeição e desenraizamento

em relação às pessoas do lugar para onde migraram. Quanto às convicções, enquanto profissional das Ciências Sociais, acredito no compromisso humanitário e na possibilidade dos seres humanos com Modos de Existir diferentes conviverem solidária e respeitosamente.

O **objetivo** desta pesquisa é verificar que elementos da vida social constituem o Modo de Existir Terena-MT e que os fazem se sentir pertencentes à Sociedade Terena. A generalização pretendida é a verificação de processos de transpermanência de elementos socioculturais na vida de sociedades específicas, em virtude do contato permanente com outros grupos étnicos e com as sociedades colonizadoras e a global. Denominei Modo Existir os modos de ser, estar, agir, reagir, sentir, intuir, pensar, perceber e conceber o mundo, que se encontram definidos no início no Capítulo I; da mesma forma com o termo transpermanência, que utilizei para designar o processo que envolve conjuntamente a permanência e a mutação.

Estabeleci os seguintes **objetivos específicos**: a) verificar se a invocação da identidade étnica é apenas um fator político ou se é também uma realidade psicológica, cuja expressão se manifesta no Modo de Existir da sociedade específica; e b) compreender o processo de construção social particular da Sociedade estudada.

Escolhi a Comunidade Terena que viveu no município de Rondonópolis, sul do Estado de Mato Grosso, no período de 1982 a 2003, porque sua composição social e situação histórica se constituem em uma base empírica adequada à minha análise. Dela fazem parte uma maioria Terena, mas há indivíduos Guaraní, Tapirapé, Caiabi, Bororo e purutuya (não-índios).

Devido a esta composição social, fez-se necessário distinguir Comunidade e Sociedade, conforme definição acima e discussão que será feita no item *discussão em torno do reconhecimento étnico*. A princípio, é importante salientar que um dos resultados da pesquisa, neste aspecto, foi o do sentimento de pertencimento a partir de um elemento objetivo da vida social que é o parentesco, considerado por ligações consangüíneas e por um Modo de Existir característico que os inclui na estrutura social desta sociedade. Sendo maioria demográfica na Comunidade estudada, os membros da Sociedade Indígena Terena possuem, nela, hegemonia política e sociocultural. Apesar dessa hegemonia, há momentos em que os interesses de todos confluem para objetivos comuns e, outros, em que eles são conflituosos, competitivos e contraditórios, resultando em demarcações de espaços de interação. Por exemplo, mesmo estando ligados aos Terena por relações conjugais, os não Terena do Grupo não são reconhecidos como componentes da estrutura de parentesco dessa Sociedade e, por isso, sua participação na vida política e social da Comunidade é restrita. Estes mecanismos de

interação inter e intra-sociais são particularmente ricos para a identificação de fatores que denotam sentimento de pertencimento à identidade étnica Terena, conforme é objetivo deste trabalho.

Propor-se a identificar que elementos constituem o Modo de Existir de uma determinada sociedade pressupõe que eles existam e que de algum modo permanecem como marcas e fatores fundamentais de identidades pessoal e coletiva. Minha **hipótese** é que tais elementos foram constituídos historicamente e podem ter uma gênese mais antiga ou serem agregações mais recentes. Mas eles se constituem a partir de padrões culturais que, a despeito das mudanças formais, de conteúdo e relacionais, mantêm aspectos regulares significativos que fazem com que seus membros se reconheçam e sejam reconhecidos como uma sociedade específica.

Na linguagem popular, esses processos culturais que transpermanecem no Modo de Existir de uma dada sociedade, são denominados metaforicamente de raízes, alicerce, cerne e origem e são considerados como a energia que fornece às pessoas e grupos vigor às suas ações. São eles, via de regra, que distinguem e caracterizam sociedades específicas no contexto da sociedade global, de modo que seus membros se sentem existencialmente pertencentes e identificados a elas, apesar da agregação de conhecimentos, tecnologias e modos de vida universais decorrentes da convivência com a sociedade mundializada.

A **problemática central** deste trabalho diz respeito a que elementos sociais são representativos para gerar sentimentos de pertencimento social de uma pessoa ou grupo social a uma sociedade tal. Como tais elementos se constituíram historicamente na vida social desta sociedade e como transpermaneceram de modo a serem utilizados como marca da identidade. Particularmente, que elementos da vida social constituem o Modo de Existir destes índios e que fazem com que pessoas e o grupo se sintam pertencentes à Sociedade Terena. Vale ressaltar que a Comunidade em estudo, além de multiétnica, vive fora de seu território físico considerado tradicional e, nas relações de contato, tem a sua identidade étnica constantemente colocada em dúvida.

Esta problemática surge do fato de certas sociedades diferenciadas terem vivido processos de colonização e de contato com outras sociedades durante séculos de experiências relacionais. Em sua trajetória histórica, elas abandonaram, ressignificaram ou redimensionaram algumas de suas práticas sociais e agregaram costumes, valores, normas, regras, crenças, formas de comunicação e de interação das sociedades com as quais interagiram. O processo de globalização de conhecimentos, tecnologias e meios de

comunicação, a urbanização e a mundialização de certos comportamentos, costumes e hábitos causaram impactos diretos nestas sociedades que mantiveram relações de contato intensas com a sociedade global. A consequência natural deste processo de interação é a conexão destas sociedades específicas à sociedade globalizada, fato que se revela nas formas delas se organizarem institucionalmente (interna e externamente), em suas atitudes, formas e produtos de consumo, em ideologias e doutrinas mundializadas agregadas.

Este fato histórico não seria um problema, se sociedades, grupos pertencentes a elas e pessoas não fossem discriminados, não tivessem a sua identidade negada e não sofressem crises de identidade.

A questão mais diretamente ligada ao problema do reconhecimento étnico é a das mudanças sociais ocorridas na estrutura social destas sociedades. O argumento das mudanças culturais é usado geralmente pela sociedade dominante. O argumento de que grupos e pessoas indígenas perderam a sua identidade cultural, serviu, muitas vezes, de pretexto para a expropriação territorial e a negação de direitos. No entanto, sobretudo nas últimas décadas, a questão da mudança tem sido utilizada por grupos e pessoas que se dizem indígenas e reivindicam reconhecimento étnico, terras e assistência da FUNAI. Eles argumentam que são vítimas do processo de colonização que desencadeou a “perda da sua identidade” reivindicada, cuja cultura querem “resgatar” e, por isso, são credores de uma dívida social que a sociedade abrangente e o Estado nacional têm para com eles.

Não há dúvidas de que o problema é político e social, mas não é só isso. Ele repercute na vida das pessoas e sociedades indígenas em seu aspecto psicológico. Por isso, o estudo do problema não pode ficar centrado apenas no processo de mudanças e no aspecto político. A ampliação a que me proponho é estudar a transpermanência (que contempla a mudança) e os aspectos de ordem psicossocial (que não negam e coexistem com o político).

Minha investigação partiu da **hipótese** de que as sociedades humanas se caracterizam por Modos de Existir específicos que podem ser dimensionados e compreendidos a partir de sua história e da organização de sua estrutura social atual. Nos Modos de Existir, há elementos constituídos historicamente que permaneceram (no sentido da transpermanência) e que lhes conferem especificidade, embora nem sempre os diferenciem de outras sociedades. São esses elementos que fazem seus membros se sentirem Terena, Bororo, Kamaiurá, ciganos, brasileiros, judeus, islâmicos etc. Trata-se de componentes socioculturais configurados em fatores e sinais tais como hábitos, costumes, valores, crenças, rituais, símbolos, ideologias, utopias, doutrinas, bens materiais e espirituais, que podem ou não ser

visíveis e ponderáveis, mas são possíveis de ser captados através da expressão conjunta dos modos de ser, estar, sentir, intuir, agir, pensar, perceber e conceber o mundo da coletividade humana que vivenciam. Por isso, o Modo de Existir é gerador dos sentimentos de Ser social e individual identitariamente determinados. Esses componentes da estrutura sociocultural a que me refiro, não têm que ser, necessariamente, exclusivos de determinada sociedade, para constituir-se em fator de identidade do Grupo.

Os elementos constitutivos do Modo de Existir de uma sociedade estão, portanto, em processo permanente de interação com outros elementos e processos mutacionais que o compõem e que estão fora dele. Nada impede que as raízes socioculturais que os mantêm ligados a uma estrutura social *mater* coexistam e que haja agregações recentes da sociedade global.

Para identificar quais são esses elementos, é preciso mergulhar no cotidiano da sociedade. É nos momentos críticos da sua vida e de seus membros que eles se sobressaem. Não estou propondo com isso o emprego de uma metodologia participativa na linha “da pesquisa-ação” proposta por Michel Thiollent (1992). Conforme vou expor no item sobre o assunto, trata-se de estabelecer uma proximidade e um instrumento de pesquisa que permitam acessar sentimentos e informações que se situam em zonas pouco acessíveis aos estranhos ao grupo. O que Goffman (1985) chamou de “bastidores” ou “região de fundo¹.”

Além dessa problemática central e mais geral, este trabalho procurou responder a uma problemática mais específica, relacionada à Comunidade Terena de MT, que é a base empírica desta pesquisa. Por uma questão metodológica, o objeto da problemática central teve que ser submetido a um campo de investigação social, espacial e temporalmente determinado. Uma dessas **problemáticas de ordem secundária** é a composição social do Grupo e o suposto processo de sua desagregação cultural, devido à aquisição de elementos da sociedade abrangente e à ausência de elementos culturais visíveis que pudessem identificá-los como indígenas. Outra questão que se apresentou como premente foi a dos elementos estruturais e modelos sociais que foram agregados de outras culturas de contato e como eles se constituíram no Modo de Existir desta sociedade.

Parti da hipótese de que a sociedade Terena é originária de uma formação histórica recente (menos de três séculos) e sua fonte de origem pode ser definida através de estudos

¹ GOFFMAN define “bastidores” ou “região de fundo” como “o lugar relativo a uma dada representação, onde a impressão incentivada pela encenação é sabidamente contradita como coisa natural”. Segundo ele, “muito comumente a região de fundo de uma representação **fica localizada numa extremidade onde ela está sendo apresentada, ficando separada por uma divisão e passagens protegidas**”. (o grifo é meu) (1985, p. 106)

etnológicos e históricos. Durante o processo de sua colonização, a agregação dos elementos estruturais e modelos sociais teria ocorrido mediante uma filtragem e um redimensionamento, de acordo com os interesses, possibilidades e potencialidades do Grupo. Embora tais agregações tenham se efetivado, elas não foram suficientes para que seus membros rompessem o sentimento de pertencimento à sociedade Terena.

Este trabalho foi dividido em três capítulos.

O Capítulo I – *A Pesquisa* – trata dos componentes do processo de elaboração e execução deste estudo, dos aspectos teóricos, das abordagens e dos procedimentos metodológicos nela desenvolvidos. Nele estão também as definições de transpermanência, Modo de Existir e a discussão em torno do reconhecimento étnico. Cabe aqui adiantar que a escolha de O Contorno Antropológico como teoria base se deu porque Balandier, seu propositor, sugere que não seja interrogada apenas a sociedade estudada, mas *a modernidade* na qual ela se insere. Na modernidade atual, as sociedades específicas se relacionam entre si e de forma mundializada, não comportando mais estudos desarticulados. Mesmo porque, apesar das diferenças, há movimentos comuns com convergências de interesses. É um tipo de relação em que as aparências mascaram o que vemos e ocultam uma gama imensa de fatores que compõem o que o autor chama paisagem confusa, remexida, *desajustada e incerta* da modernidade atual. (1997a: 14) Embora O Contorno Antropológico tenha como foco o estudo da dinâmica das mudanças, com vistas ao devir, esse método é adequado à compreensão das transpermanências inerentes aos movimentos históricos de formação social de tais sociedades. Quanto ao aspecto psicossocial, utilizei a *abordagem centrada na pessoa* como procedimento metodológico na pesquisa de campo, especialmente na condução das entrevistas, depoimentos e conversas, porque ela é uma teoria da psicologia humanista que facilita ao pesquisador expressar os seus sentimentos acerca das coisas, dos fatos e da vida e, a partir deles, manifestar em palavras, gestos e silêncios o seu Modo de Existir. Lancei mão ainda de instrumentais de outras abordagens para compor o texto sobre os Terena-MT, como a noção de situação histórica, análise essa proposta por João Pacheco de Oliveira Filho. (1988)

O Capítulo II – *Os Terena de Mato Grosso* – tem por objetivo mostrar a formação histórica da Comunidade Terena-MT, sua situação social nos cinco anos em que foram registrados dados sobre a sua configuração social e descrever aspectos da sua organização política e das suas interações étnicas e interétnicas. No final da década de 50, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira realizou um importante estudo sobre o processo de interação das sociedades específicas com seus colonizadores e os impactos na sua vida social. Segundo

Darcy Ribeiro, no prefácio da obra *O processo de assimilação dos Terena*, o mérito do trabalho de Oliveira foi *enfrentar a tarefa de reconstituir o processo vivido e sofrido pelo qual os Terena chegaram a ser o que eles são agora, de modo a distinguir o que se deve à cultura tribal e o que se deve a situações de conjunção, no seu processo de integração à sociedade nacional*. (1960: 11) Essa obra de Oliveira se constitui até hoje no principal trabalho de sistematização sobre a formação histórica desta sociedade; por isso eu a tomei como minha principal referência histórica. Utilizei outras informações tais como relatos e estudos de outros autores como Aryon Rodrigues (1994) e Bittencourt & Ladeira (2000), mas não na mesma proporção em termos dialógicos.

O Capítulo III – *Elementos constitutivos de um modo de existir: sentimento de pertencimento dos Terena-MT* – tem por objetivo identificar elementos que constituem o Modo de Existir Terena-MT e suas configurações na sua vida social e das pessoas em particular, de modo a compreender como esses componentes, cujas permanências constituem marcas e fatores fundamentais de identidades pessoal e coletiva, mantêm-se constante no processo de sua transpermanência sistêmica, sustentando e alimentando os sentimentos de pertencimento e identificação social.

A hipótese levantada e que se confirmou neste estudo foi a de que os padrões constitutivos da estrutura social Terena foram configurados no processo de sua formação histórica e se manifestam no Modo de Existir deste Grupo. Dentre os elementos que eu poderia ter escolhido, após ter estudado a história dos Terena, decidi trabalhar com quatro deles, que entendi serem significativos e suficientes para comprovar a minha tese: a língua, a migração, as relações de parentesco e a religião. A partir desses elementos, procurei mostrar que o sentimento de pertencimento a uma sociedade específica emana de processos culturais que transpermanecem historicamente no seu Modo de Existir. Este capítulo foi organizado em dois itens.

- 1) Os Terena e a modernidade atual – É uma análise do processo interativo do Grupo estudado com as sociedades nacional e globalizada, apresentando alguns elementos que revelam como estes índios transpermanecem diante dos incessantes novos desafios que a modernidade atual apresenta.
- 2) A situação histórica dos Terena-MT – É uma análise da formação histórica da sociedade Terena e dos processos de interação com sociedades de seu contato permanente, que resultaram em um Modo de Existir peculiar.

Com este trabalho pretendo contribuir para a discussão do reconhecimento étnico. O processo de globalização gerou um aumento significativo de movimentos de auto-afirmação étnica. Com o processo de interação cada vez mais intenso entre as sociedades específicas e a globalizada, os critérios de identidade étnica exigem atualizações constantes. Somente nas últimas duas décadas, cerca de 30 grupos sociais de várias regiões do Brasil pleitearam junto ao Estado brasileiro, por meio de processos existentes na FUNAI/DF, reconhecimento étnico, direito à ocupação de áreas fundiárias e assistência social pelo Órgão. Essa realidade exige estudos que devem ser dirigidos tanto para aquelas sociedades que podem ser identificadas a partir de características biológicas, lingüísticas, socioculturais ou de ocupações territoriais historicamente tradicionais, como aquelas em que não há elementos visíveis de identificação. O foco de minha atenção são os grupos humanos cuja história de contato com a sociedade abrangente alterou visivelmente seu Modo de Ser tradicional e cuja identidade de procedência por eles reivindicada é duvidosa. Tais agrupamentos sociais, recentes ou antigos, foram categorizados pelo Estado ou por setores da academia como grupos remanescentes/ressurgentes de povos indígenas, índios que vivem no contexto urbano, ou índios destribalizados ou desaldeados. Sobre muitos deles pesa a dúvida da justeza de suas reivindicações. A auto-identificação não é suficiente para dar credibilidade aos reivindicantes, e a única fonte de confiabilidade seriam os estudos antropológicos. No entanto, pesa sobre alguns deles questionamentos de ordem metodológica.

A contribuição pretendida por este trabalho vai ao encontro da problemática acima mencionada. Este é um assunto atual e pertinente, pois, como foi dito, avolumam-se os problemas relacionados ao auto-reconhecimento, a identidades negadas e a conflitos sociais que envolvem sociedades específicas em suas relações de contato. Atualmente, várias sociedades vivem o drama de não enquadrarem sua situação social na legislação brasileira, sobretudo quanto à questão territorial. A Constituição Federal de 1988 definiu os direitos dos povos indígenas, mas as leis brasileiras não contemplaram uma série de situações novas que estavam ocorrendo e que agora ganharam conformações sociocríticas. Duas delas merecem destaque, por serem do interesse deste trabalho:

- 1) A primeira é relativa ao objeto desta pesquisa: grupos de pessoas de uma dada sociedade que migram para regiões fora de suas *terras tradicionais*. Este fato já ocorria antes, mas foi a partir da década de 70 do Século XX que aumentou o número de pessoas e famílias que, saindo de suas áreas tradicionais, foram viver na periferia das cidades ou em outras regiões do país, como foi o caso dos Terena-MT

procedentes de Mato Grosso do Sul. Não havendo uma legislação que amparasse tal situação social, o órgão indigenista do Estado tem empreendido esforços no sentido de desobrigar-se do atendimento a essas pessoas. Normalmente não tem conseguido êxito, porque essa categoria de indígenas possui traços fisionômicos e culturais de sua sociedade e geralmente têm parentes que vivem nas aldeias de sua procedência, o que lhes garante, pela luta política, obter assistência. Todavia, há o questionamento da legitimidade étnica dessas pessoas e grupos e de seu direito à assistência, sobretudo daqueles cujo processo de interação resultou em casamentos e filhos com pessoas brancas ou negras. Nessa situação, podem-se encontrar indivíduos, famílias e comunidades inteiras, como é o caso desta comunidade. Esse grupo ficou conhecido na região de Rondonópolis como “índios sem-terra”, categoria que não é aceita pelo órgão indigenista do Estado, porque seus agentes pressupõem que os Terena têm suas terras tradicionais em Mato Grosso do Sul². No entanto, essa é, pelo menos potencialmente, uma nova categoria que precisa ser definida em termos conceituais.

- 2) A segunda situação social é a dos grupos reivindicantes de reconhecimento étnico, terras e assistência da FUNAI, denominados remanescentes ou ressurgentes. Residentes em áreas urbanas ou rurais, seus membros passaram, em um determinado momento, a se auto-identificar como pertencentes a uma etnia, muitas vezes supostamente extinta ou desconhecida. Segundo o *Documento final sobre a discussão de critérios para estudos de identificação étnica/FUNAI* (2002), cuja Comissão de Estudos foi coordenada pela antropóloga Rita Heloísa de Almeida, em meados da década de 80 registraram-se os primeiros protocolos de pedido de reconhecimento étnico na FUNAI: da Comunidade Krahó Canela, localizada no Estado de Tocantins (1984), e da Comunidade Borboleta, localizada no município de Espumoso-RS. Segundo dados da própria FUNAI, cerca de 80% (oitenta por cento) das 30 (trinta) reivindicações existentes na CPG (Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da FUNAI) foram encaminhadas depois de 1998. Essa situação é tão nova e complexa que o então Presidente da FUNAI, Glênio da Costa Alvarez, constituiu uma Comissão *para discutir critérios norteadores de estudos de identificação étnica*, da qual fizeram parte representantes do Órgão, do Museu

² Na região compreendida entre os paralelos 20° e 22° e os meridianos 54° e 58°.

do Índio/RJ e da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) e que resultou no documento acima mencionado. (Almeida, 2002) O aumento do número de comunidades que reivindicam reconhecimento étnico tem sido motivo de divergências na sociedade nacional. Parte da sociedade civil organizada apóia tais movimentos, mas, sobretudo aqueles que têm seus interesses ameaçados, são contrários. Em geral, a resistência dos contrários ao reconhecimento étnico está associada à reivindicação de terras que essas comunidades fazem e de assistência social (saúde, educação e alimentos) diferenciada das outras pessoas com as quais se relacionam na região onde moram e que vivem a mesma situação social de pobreza. Tal tratamento diferenciado tem sido encarado por significativa parcela da população, inclusive pobre, como sendo de privilégio. Outra causa apontada para a resistência é o fato de que essas pessoas e grupos viveram e vivem em meio à sociedade abrangente há muito tempo e é do conhecimento público que não possuem os traços fisionômicos e socioculturais indígenas, principalmente o domínio da língua materna e cerimônias.

As situações acima mostram tanto a atualidade das pesquisas que envidam esforços no sentido de estabelecer critérios de estudos para identificação étnica, bem como daquelas que focalizam o fenômeno dos processos interativos vividos por estas sociedades em meio ao processo de globalização. Assim, na contribuição que este trabalho pretende dar, está a sua relevância social e científica.

Capítulo I - A Pesquisa

Este capítulo trata dos componentes do processo de elaboração e execução da pesquisa, dos aspectos teóricos, das abordagens e dos procedimentos metodológicos nela desenvolvidos.

Sua composição objetiva mostra como eu construí minhas ferramentas de investigação, fundamentadas nas teorias e metodologias das Ciências Sociais, em diálogo com a Psicologia e a História. Devido à especificidade de cada sociedade, tanto no âmbito cultural quanto de sua situação histórica, entendo que os instrumentais teóricos e metodológicos já produzidos devem ser adequados, pelo pesquisador, à realidade da sociedade por ele estudada.

Embora meus estudos focalizem a Comunidade Terena-MT, a generalização pretendida se refere à de processos de transpermanência de elementos socioculturais na vida social das sociedades específicas, em virtude da sua interação com outros grupos étnicos e com as sociedades colonizadoras e global. Por isso inicio este capítulo definindo as noções de transpermanência e de Modo de Existir.

1.1 – A dialética da permanência

Tendo em vista que o tema central é a dialética da permanência nos Modos de Existir das sociedades específicas e que a noção de transpermanência é intrínseca a ele, faz-se necessário abordá-lo primeiro. Os outros temas que se imbricam à temática principal, tais como identidade, interação interétnica, mudanças sociais, migrações, diferenças sociais e a questão da terra, serão tratados igualmente imbricados ao tema central ou especificamente na medida da necessidade, no decorrer do trabalho.

Seguindo a lógica de George Balandier no seu estudo sobre a dinâmica das mudanças – a de não dissociar os estudos das sociedades diferenciadas do processo de sua colonização – , segui o mesmo caminho em relação ao estudo das transpermanências.

Há sociedades diferenciadas cuja interação com a sociedade abrangente é de tal ordem intensa que o senso comum não consegue visualizar qualquer sinal de diferença sociocultural.

Seguindo a orientação de Balandier, busquei nos momentos críticos da vida social desta Comunidade os elementos que deles emergiram e que propiciaram discussões sobre sua identidade social. Na crise, pessoas e instituições estranhas a um grupo social em processo de interação intenso mostram-se confusas em relação a situações de aparente indefinição sociocultural. No caso deste Grupo, por exemplo, quando ele estabeleceu o conflito por uma área de terras, seu primeiro obstáculo foi o reconhecimento étnico. A alegação de funcionários da FUNAI, dos índios Bororo e de parte da sociedade regional foi que o Grupo era destribalizado e muitos de seus membros sequer falavam a língua materna ou possuíam traços fisionômicos característicos dos índios³. Além disso, a composição multiétnica da Comunidade gerou e continua gerando um sentimento de dúvida, bem como favoreceu o argumento político de negação da identidade indígena a eles.

Tais sentimentos e situações de dúvida e negação tornam-se críticos e conflitivos quando acontecem fatos expressivos, como atos de violência criminalizada, praticados por alguma pessoa indígena. A polêmica é maior quando tais pessoas têm conhecimento das leis, normas e regras da sociedade nacional, em decorrência da sua história de contato. Um caso emblemático, mundialmente conhecido, foi o episódio do estupro praticado por Paulinho Paiakan contra uma professora pertencente à sociedade abrangente. Restringindo-me aos Terena-MT, quando eles bloquearam as rodovias BR-163 e BR-364, no dia 3 de outubro de 2001, fizeram nove pessoas reféns. A Polícia Federal indiciou pela prática do crime de seqüestro os líderes, cacique Milton Jorge Turi Rondon e o vice-cacique Cirênio Francisco Reginaldo, e durante a investigação dos fatos aventou-se até a possibilidade de emissão de um laudo antropológico para constatar “se os índios tinham ou não plena consciência do crime que cometeram”.

É, portanto, nos momentos de ocorrência de fatos e crises violentas que a sociedade abrangente (órgãos institucionais, membros da academia e pessoas de todas as sociedades) indaga se os transgressores são juridicamente imputáveis. Todos questionam que valores, comportamentos e regras sociais impulsionam as ações das pessoas pertencentes à sociedade específica e quais deles são de caráter universal; se os valores, regras e princípios são exclusivos da sociedade colonizadora ou se, tendo sido agregados por indivíduos ou grupos sociais diferenciados, eles são aptos a serem julgados pelas leis do Estado que os abrange.

3 O biótipo tido pelo senso comum como característica natural dos indígenas é estatura média, cabelos lisos e pretos, nariz chato, rosto arredondado, olhos pretos e pele bronzeada.

Utilizando um discurso politicamente correto, pode-se dizer que a sociedade brasileira vive esse dilema porque não existe no país uma democracia pluriétnica. A convivência social de povos diferentes não contempla regras claramente definidas de um comportamento social comum, nem mesmo a respeito de princípios universais de direitos humanos, tais como o direito à vida e à liberdade de locomoção. Se não há regra nem para condutas como as relacionadas ao direito de viver e se locomover, dilema maior é definir regras de convivência comum no cotidiano das sociedades em intenso processo de interação social. Apesar das incongruências legais do Estado nacional brasileiro, a compreensão do Modo de Existir de uma sociedade distinta não é uma tarefa impossível. As Ciências Sociais construíram, ao longo de sua história, ferramentas metodológicas capazes de realizar tais estudos. É, pois, possível revelar quais são os elementos que marcam a identidade de uma sociedade, inclusive aqueles que foram agregados mais recentemente.

O fato é que o tema da permanência de elementos na composição dos seres não é um assunto novo na preocupação das ciências em geral, da filosofia e das sociedades humanas. Desde a Antiguidade grega, este assunto (existência de uma essência ou de elementos substanciais nos seres e coisas) tem sido motivo de reflexões e experimentações constantes. Os estudos, via de regra, estão relacionados à compreensão da natureza dos seres: quais as propriedades constantes, contínuas e estáveis que eles conservam e quais as propriedades que sofrem mutação. As reflexões e pesquisas em torno do assunto da permanência não obtiveram consenso quanto à sua natureza e propriedade no Ser, mas já renderam avanços, como no caso da Biologia, e muitas controvérsias na Filosofia. Este trabalho pretende ser mais uma contribuição a essa discussão, tomando como “Ser” as sociedades humanas.

Tomei como pressuposto o entendimento de que todo Ser possui “em si” componentes que são permanentes e mutáveis. No entanto, entendo que nem a permanência é algo fixo e imutável, nem a mutação é absoluta. Existe em cada uma dessas propriedades (permanentes e mutáveis) uma relação dialética, ou seja, elas são inerentes aos seres e estão contidas umas nas outras. É este o princípio da dialética da permanência (que passo a denominar transpermanência) concebida aqui no seu sentido marxista, não só epistemológico, mas também ontológico e relacional. Geralmente a dialética é tematizada como um método científico e aí reside o seu caráter epistemológico. Mas ela é também um conjunto de leis e princípios que regem uma parte ou a totalidade da realidade. Ao mesmo tempo, ela procura, na realidade e nos seres em geral ou em particular, leis e princípios que os regem. A isso a

tradição marxista⁴ chama *dialética ontológica*, ou seja, o aspecto filosófico e científico da dialética que trata dos seres em geral, do ser considerado em sua natureza, independentemente do modo pelo qual ele se manifesta. Finalmente, o aspecto relacional se refere ao caráter processual da dialética, ou seja, o movimento histórico. Esta é a abrangência que pretendo dar ao termo transpermanência.

Minha proposição é demonstrar a transpermanência no Modo de Existir da sociedade específica Terena-MT.

Quero começar esclarecendo que estou atento às propriedades naturais que compõem os seres humanos e os elementos culturais, nos quais se enquadra o Modo de Existir. A espécie *homo-sapiens* tem características comuns tanto físicas, como psicológicas (emoções e sentimentos) e intelectuais (capacidade cognitiva, relacionais, de adaptação etc.). Em que pese sua natureza humana, os diferentes modos pelos quais estas sociedades se organizaram, constituíram uma enorme diversidade sociocultural. Os modos de ser, estar, sentir, intuir, agir, reagir, pensar, perceber e conceber o mundo são os elementos psicossociais e culturais que compõem o Modo de Existir das diferentes sociedades humanas. Por isso, é preciso cuidado para não confundi-los com os elementos constitutivos do ser humano “em si”.

Os Modos de Existir de cada sociedade são construídos historicamente e são a expressão cultural de como, em tempo e espaços determinados, ela lida com a sua própria natureza e com os demais seres da natureza. Desse modo, o que constitui uma sociedade como específica e diferenciada de outras, cujos Modos de Existir não obedecem aos mesmos padrões socioculturais que os seus, é a maneira como ela existe, produz sua vida material e espiritual, sente, percebe e concebe o mundo e a vida. Do mesmo modo como a natureza torna todos os seres humanos componentes da mesma espécie a partir de caracteres comuns, o Modo de Existir os constitui como sociedades específicas. A especificidade está relacionada, portanto, à diferença cultural.

Parece óbvio, e não há novidade nisso, que o Modo de Existir é a expressão do mundo social e de sua estrutura: suas relações socioeconômicas, políticas, culturais e ambientais, seus padrões de comportamento, percepção, intuição e concepção de mundo, a partir das experiências vividas (história) e, particularmente, do contato com os Modos de Existir de outras sociedades.

Daí depreendemos duas coisas:

4 Vide Bottomore, 1993: 101- 106.

- a) Cada sociedade tem, reconhecidamente, uma estrutura própria, e é a partir da compreensão dos seus padrões estruturais que é possível compreender o seu Modo de Existir. A produção científica do século passado encarregou-se de revelar os padrões estruturais de uma vasta quantidade de sociedades distintas, o que propiciou, sobretudo a partir da década de 30 do Século XX, estudos acerca das mudanças sociais nelas ocorridas;
- b) a totalidade social sistematizada pelas ciências é a forma visível de suas características. São os caracteres universais no âmbito da cultura específica (que se apresentam como contínuos, constantes e ininterruptos) que se constituem como elementos identificadores de tal sociedade e possibilitam-lhe ser classificada como portadora de uma identidade particular.

Outro pressuposto da temática apresentada é que a totalidade social é composta de elementos que são dialeticamente permanentes e mutáveis. A dinâmica das mudanças, como propõe Balandier em toda sua obra, ocorre em aspectos relacionados às forças internas e externas que as produzem. Mas não é só isso. Ocorre também pelas contradições inerentes aos próprios seres e às suas múltiplas relações consigo mesmos, com o seu mundo e com o mundo exterior. É neste sentido que utilizamos o termo dialética e não dinâmica da permanência.

É por isso que, metodologicamente, o estudo da temática tomou por base um estudo sistêmico da sociedade diferenciada, no sentido do *contorno antropológico* proposto por Balandier em sua obra *O Contorno – poder e modernidade* (1997a). A partir dos conhecimentos sistematizados sobre a Comunidade Terena-MT, a Sociedade Indígena Terena e sobre os processos colonizadores, busquei identificar quais são os elementos constitutivos do Modo de Existir dessa Comunidade, que se mantém historicamente, e que identificam a sua existência. Há, neste sentido, o pressuposto básico de que tais elementos foram constituídos historicamente, e embora formem substrato do Modo de Existir dessa sociedade, não são necessariamente exclusivos dela. Mas é a permanência desses elementos no imaginário da população, nas suas estruturas e representações sociais que se constituem em elementos geradores do sentimento de pertencimento a um dado espaço social e, na maioria das vezes, a um espaço físico correspondente.

Antes de expor a noção de transpermanência, é preciso dizer que o uso do termo mutação, neste trabalho, é uma designação que engloba o processo dialético das mudanças e transformações inerentes a qualquer Ser vivo na natureza, inclusive o social. Grosso modo,

refere-se ao processo pelo qual passa o Ser, cujo movimento permanente causa impacto no seu aspecto formal, causando, em maior ou menor grau, algum tipo de variação substancial. As forças que potencializam as mudanças e transformações são internas do Ser, mas as forças que produzem movimentos que alteraram as suas propriedades, podem ser internas ou externas. Pelo movimento que engendra, todo Ser está em permanente mutação, por isso possui uma dinâmica evolutiva, ou seja, essencialmente histórica. É, portanto, um processo dialético.

I.1.1 – Transpermanência

Utilizei este termo para designar o processo que envolve conjuntamente a permanência e a mutação. A decisão de utilizar esta definição foi a mais difícil e penosa, pois exigiu de mim uma procura angustiante que se resolveu de uma forma tão simples quanto singular.

A questão de encontrar termos e explicações para coisas que abrangem elementos contrários, contraditórios e opostos é um exercício milenar. Heráclito filosofou sobre o concurso dos contrários e procurou ver na linha traçada sobre a curvatura do vaso a convergência dos contrários, pois ali a linha se dobra. “O caminho dos pintores, reto e curvo, é um e o mesmo”.⁵ (SCHÜLLER, 2000, p. 79-80) Em outro fragmento, B 88 de sua obra, sobre os “movimentos do mesmo”, Heráclito diz: “O mesmo é vivo e morto, desperto e adormecido, novo e velho. Estes, transformando-se, dão aqueles, e aqueles, por sua vez, transformando-se, dão estes”. (Idem, p. 81-82) E quando, no fragmento B84a, o filósofo afirma que “Ao mudar repousa”, Schüller o interpreta da seguinte forma: “Repousa do quê? Da guerra? De mudanças? De tudo! Repouso e mudança são os dois movimentos do processo”. (Idem, p. 102-103)

Outros pensadores, como Platão, por exemplo, angustiar-se com a existência dos contrários no Ser. Reuni-los em um só termo, em um mesmo conceito, não foi praxe das ciências, cujas explicações ficaram restritas a páginas e páginas escritas pelos autores.

Não encontrei nos autores que li um termo que pudesse designar esse fenômeno que engendra a permanência e a mutação na constituição da natureza do Ser. Baseando-me na Lei

⁵ Referente fragmento B 59, citado por Schüller.

da Conservação das Massas na Reação⁶ de Antoine-Laurent Lavoisier (1743-1794), que é resumida na célebre frase “na natureza nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”, entendi, entre outras coisas, que a utilização do termo “trans” pode ser reveladora tanto para a transformação quanto para a transmutação e transpermanência. Considerando o seu sentido de “além de” e “para além de” e que minha definição de dialética da permanência contempla esse movimento engendrado dos contrários (em si, entre eles e para além deles), decidi usar o termo transpermanência.

Embora inicialmente ele tenha me parecido ser semanticamente obliterado, depois me convenci de que era pertinente, tanto pelos motivos acima expostos quanto pelo fato de transpermanência exprimir uma idéia de movimento e de transcendência (o que subsiste para além das mutações e nelas próprias). Pode-se dizer que *para além da permanência* (ou seja, *transpermanência*) exprime ao mesmo tempo a idéia de existência de *O Mesmo* e de *Outro*, ambos inerentes e contidos na natureza do Ser, porque o outro só pode emergir se ele existir no âmago do Ser, mesmo que só potencialmente ou como uma “lembrança” no seu inconsciente.

Se essa justificativa, que para mim é suficiente, não o for para outros pensadores, rogo-lhes que a aceitem até que se encontre um termo que seja mais fiel ao seu significado.

1.2 – Modo de Existir

Inicialmente quero esclarecer por que não utilizei Modo de Ser, que é mais comumente usado por antropólogos, para definir como se manifestam, nas relações sociais e no imaginário das sociedades distintas, os seus princípios fundantes ou de gênese, suas qualidades existenciais (as que lhes fornecem vigor e força às suas ações) e os modos pelos quais elas se organizam. Optei pela expressão Modo de Existir, porque sua definição semântica contém o sentido da transpermanência, que é central na concepção deste trabalho.

Para fins de procedimento metodológico, esmiucei a expressão Modo de Existir, considerando como seus componentes os modos de ser, estar, sentir, intuir, agir, reagir, pensar, perceber e conceber o mundo. Eles são os elementos psicossociais e culturais que expressam os padrões estruturais das diferentes sociedades humanas.

⁶ Lei fundamental na história da química. Lavoisier identificou a noção de elemento como aquela substância que não pode ser decomposta pela ação de processos químicos. Ver Strathern, 2002.

Cada uma das definições abaixo apresentadas tem uma vasta amplitude dos pontos de vista psicológicos e sociológicos, por isso procurei apenas mostrar brevemente as características singulares de cada um dos modos.

I.2.1 – Modo de Ser

É a maneira como o imaginário (individual ou social) se manifesta e como as pessoas e sociedades representam o mundo em que vivem através de seus comportamentos, percepções, recordações, pensamentos e sentimentos. Tais manifestações e representações possuem conteúdos que podem ser conscientes ou inconscientes, oriundos de experiências vividas pelo indivíduo (realidade consciente) ou dos conteúdos do inconsciente coletivo. Conforme definição de Carl G. JUNG:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*.

O conceito de *arquétipo*, que constitui um correlato indispensável da idéia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as “motivos” ou “temas”; na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito das *représentations collectives* de LEVY-BRÜHL e no campo das religiões comparadas foram definidas como “categorias da imaginação” por HUBERT e MAUSS. ADOLF BASTIAN designou-as bem antes como “pensamentos elementares” ou “primordiais”. A partir dessas referências torna-se claro que a minha representação do arquétipo – literalmente uma forma preexistente – não é exclusivamente um conceito meu, mas também é reconhecido em outros campos da ciência.

Minha tese é a seguinte: à diferença da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente, que por sua vez é de natureza inteiramente pessoal e que – mesmo quando lhe acrescentamos como apêndice o inconsciente pessoal – consideramos a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência. (os grifos são do autor) (JUNG, 2000, p. 53-54)

Isso significa que as pessoas nascem com predisposições para pensar, sentir, perceber e agir de modos específicos, mas, como diz Hall e Nordby (1980, p. 33), “o desenvolvimento e a expressão de tais predisposições dependem das experiências vividas dos indivíduos”.

No meu entendimento, essas predisposições são modeladas de modo singular em cada sociedade, a partir das experiências vividas, das motivações, respostas, potencialidades, necessidades de adaptação e criações e outros processos decorrentes de suas relações sociais e com a natureza. Tais predisposições são tendências naturais dos seres humanos e aparecem socialmente em seu estado de ambivalência, em atitudes, comportamentos e sentimentos sociais e pessoais: serenidade ou violência, calma ou agressividade, orgulho ou humildade, vaidade ou modéstia, avareza ou generosidade, ânsia de vingança ou indulgência, intolerância ou misericórdia, impaciência ou paciência, negligência ou vigilância, ociosidade ou dedicação, egoísmo ou altruísmo etc.

Considero que essas tendências são próprias do comportamento humano individual e se tornam valores morais no convívio social, o que significa que são modeladas pela cultura, cuja sociedade onde elas se expressam as assume coletivamente.

Minha escolha teórica de que os comportamentos, sentimentos e atitudes são tendências da natureza humana e que, ao se manifestarem, são moldados culturalmente se deu tanto pelos meus estudos quanto pela minha observação na convivência social com povos diferenciados. Por exemplo, enquanto nas relações de contato os Xavante expressam um comportamento geralmente agressivo, violento, orgulhoso e altivo, os Bororo se notabilizam por serem serenos, calmos, humildes e modestos. Isso não quer dizer que ambas as sociedades não sejam também o contrário daquilo que expressam e representam socialmente. Todos possuem a totalidade humana, que se manifesta ambigualmente, prevalecendo aquele comportamento, sentimento ou atitude que a sociedade valoriza e que a caracteriza como seu Modo de Ser. São esses modos pelos quais cada sociedade se manifesta e representa socialmente que compõem o seu imaginário e lhe fornecem identidade própria, qualidade contínua de coerência no Ser Social e que a caracterizam como sociedade específica.

É claro que diante de determinadas circunstâncias indivíduos e grupos agem e reagem de acordo com seus interesses, necessidades, perspectivas e desejos individuais e coletivos. Penso como Balandier que nos momentos de crise os aspectos mais relevantes emergem.

O Modo de Ser se manifesta também no cotidiano, nos sonhos e nos momentos de nostalgia, quando as pessoas não estão preocupadas em preservar ou construir uma imagem a seu respeito. Nos momentos de extremo relaxamento ou de extrema tensão, ele emerge com força e vigor reveladores. É importante notar isso, tanto do ponto de vista metodológico quanto da realidade das sociedades que mantêm entre si contatos permanentes, especialmente quando se estabelecem relações de dominação e subordinação.

Dito isso, quero enfatizar que não creio ser a cultura e o social absolutos na formação do caráter e da personalidade de pessoas e de sociedades, nem que as sociedades específicas, com seu Modo de Existir próprio, são absolutas na formação do Modo de Ser de seus membros. Além dos elementos da natureza humana, há problemáticas que se apresentam na identificação do Modo de Ser. Uma delas está relacionada ao grau de agregação, pelas sociedades subordinadas, das ideologias, doutrinas, valores e comportamentos dominantes. Emprestando um termo de Balandier usado a respeito da sobremodernidade, nas relações de contato (e mesmo no cotidiano da sociedade diferenciada) muitos aspectos do Modo de Ser aparecem *embaralhados*. Se esse fato servisse apenas como estratégia política nas relações de contato, a questão não seria tão séria, porque seria fácil discernir o que é “tradicional” da sociedade e o que é agregação. Ocorre, entretanto, que há na sociedade (e nas pessoas em particular) sentimentos de confusão que muitas vezes têm impacto maior na sua estrutura psicológica como, por exemplo, a ocorrência de um sentimento de culpa que desencadeia outros sentimentos que afetam a auto-estima e obscurecem a sua identidade propositadamente. Neste sentido, a questão religiosa dos Terena é reveladora, como será visto no tópico sobre o assunto.

O Modo de Ser – assim como os outros componentes do Modo de Existir – não é coisa estática do passado que permanece incontinuo. É um movimento contínuo e de permanente interação com as múltiplas dimensões da vida.

1.2.2 – Modo de Estar no Mundo

Este é um conceito mais situacional, tanto histórico (social, político, econômico e cultural) quanto espacial (territórios físicos e simbólicos). Vivendo uma dada situação histórica, em um tempo e lugar determinados, as pessoas (individualmente e em grupo) se posicionam de acordo com as suas condições: potencialidades, possibilidades, necessidades, interesses e aspirações. Cada indivíduo assume papéis e funções sociais de acordo com a correlação de forças políticas vigentes no meio em que interage socialmente. As pessoas se posicionam tomando atitudes, assumindo concepções ideológicas e doutrinárias (filosóficas e religiosas) e posturas políticas, sejam tais posições de participação, indiferença ou omissão, de herói ou vítima, de altruísmo ou egoísmo e oportunismo ou idealismo. A maneira como elas se colocam em todos os aspectos da vida social caracteriza o seu Modo de Estar no mundo.

I.2.3 – Modo de Sentir

Ele está relacionado a duas funções psicológicas:

1. A sensação – Para os psicólogos, sobretudo junguianos, a sensação é uma percepção sensorial que inclui todas as experiências conscientes produzidas pela estimulação dos órgãos dos sentidos: visões, ruídos, cheiros, paladares e contatos. (HALL & NORDBY, 1980: 87) Para eles, grosso modo, as fontes de estimulação são externas e presentes, o que permite a percepção tanto da existência do objeto ou fato quanto do que nele existe.

Este conceito, entretanto, é insuficiente. Merleau-Ponty⁷ amplia a definição proposta pela psicologia, ao demonstrar que a sensação sobre alguma coisa coincide com o sentido que se dá a essa coisa. Ele chega mesmo a considerar que a noção de sensação falseia toda a análise da percepção exatamente pelo seu caráter funcional e desprovido de profundidade. Para o filósofo, a sensação não pode ser definida pela impressão pura que se tem de alguma coisa ou fato. Ele propõe que na análise de um objeto seja tomada a própria experiência que o revela, levando em conta suas qualidades, que só aparecem na sua configuração espacial, e as significações que o habitam.

Nesse aspecto, embora o conceito junguiano seja válido, incorporei a perspectiva de análise dos sentidos e significados sociais que perpassam os fatos e coisas estudadas, sua configuração social e espacial, suas qualidades e qualificações, dadas histórica e culturalmente pelos sujeitos e sociedade que os sentem.

2. Sentimentos – Os sentimentos denotam um estado de espírito íntimo, abrangem, penetram, controlam, predizem e explicam os comportamentos das pessoas. O sentimento em si é uma propriedade da natureza dos animais, particularmente dos seres humanos. A alegria e a tristeza, a angústia e a euforia, o egoísmo e o altruísmo, o amor e o ódio, são alguns sentimentos comuns da espécie humana, seja lá qual for a sociedade a que pertence.

As motivações que provocam os sentimentos e a maneira como as pessoas lidam com eles, entretanto, são de cunho sociocultural. Trata-se da sua dimensão valorativa acerca dos seres e do imaginário. Por isso, os modos de sentir são manifestações temporárias nas pessoas e dependem de inúmeros fatores, que vão

⁷ Vide Merleau-Ponty, 1999: 23-34 – Capítulo I: “A sensação”.

desde os valores sociais universalmente aceitos até uma disposição corporal. Nessa dimensão, os sentimentos estão relacionados a valores pessoais e universais. No primeiro caso, ligado às experiências vividas pela pessoa, no segundo, aos valores e padrões morais socialmente (pro)postos.

Neste trabalho, os sentimentos enfocados serão os da dimensão valorativa, ou seja, o modo como as pessoas sentem e se sentem em relação a alguém, a si mesmos ou a uma situação⁸. Também com relação à maneira como as experiências vividas nas relações interpessoais refletem no seu estado psíquico emocional, racional e nas suas ações e reações.

Os processos interativos interétnicos, envolvendo valores diferentes e situações de dominação e subordinação geram sentimentos pessoais e sociais em relação ao estrangeiro e a si próprios. Tais sentimentos podem ser identificados. Ao focar os sentimentos, procurei valorizar igualmente o sentir e a opinião, as relações e as coisas, os sentidos e significados e os fatos, os valores construídos na experiência pessoal e as regras sociais.

I.2.4 – Modo de Intuir

A intuição, tal como a sensação, é uma experiência dada imediatamente e não produzida como resultado do pensamento e do sentimento. Segundo Hall & Nordby⁹, ela não exige nenhum julgamento. Dizem os autores:

A intuição difere da sensação porque a pessoa que tem uma intuição não sabe de onde ela vem, nem como se origina. Ela surge “do nada”. A sensação sempre pode ser explicada pela indicação da fonte da estimulação. (...) A intuição é por vezes denominada sexto sentido ou percepção extra-sensorial. (1980, p. 87)

Ainda, segundo esses autores, em Jung a sensação e a intuição são tidas como funções irracionais, porque são estados mentais que evoluem a partir do fluxo de estímulos em ação sobre o indivíduo. Tal fluxo não tem direção, intencionalidade ou meta. Por isso, sua apreensão só é possível pela expressão verbal dos indivíduos que a tiveram. Eles, via de regra,

⁸ Vide Zacharias, 1995: 38-46.

⁹ Vide op.cit., p. 86-94.

após a ocorrência dos fatos, sentem necessidade e prazer em relatar suas intuições, o que facilita o trabalho do pesquisador.

I.2.5 – Modo de Agir

É o modo pelo qual uma pessoa ou sociedade atua diante de uma situação concreta. Diante de experiências históricas que se repetem, as sociedades específicas constroem Modos de Agir próprios que se redimensionam a cada nova situação histórica, mas mantêm certos padrões comportamentais. Tais Modos de Agir se configuram nas ações estratégicas da luta política e de sobrevivência, no comportamento da convivência cotidiana ou nos momentos conflitivos internos e das relações de contato. O Modo de Agir de uma pessoa ou sociedade é, freqüentemente, um ato consciente.

I.2.6 – Modo de Reagir

Por seu caráter de oposição de uma ação a outra que lhe é contrária, o Modo de Reagir geralmente é mais impulsivo do que o Modo de Agir, por isso é mais revelador do Modo de Existir próprio de uma sociedade. Uma vez que uma pessoa ou sociedade reage a uma ação que lhe foi imposta, emerge uma vasta quantidade de sentimentos e argumentos nem sempre coerentes com o discurso formulado racionalmente. Arrisco-me a dizer que a reação expressa de forma nua o que a pessoa é, seus impulsos, sentimentos, emoções e padrões morais internalizados. Quando um acontecimento, após provocar uma reação, passa pelo crivo da razão, sofre uma reelaboração do conceito e da visão sobre ele e qualquer ação decorrente deixa de ser reação para se tornar ação.

I.2.7 – Modo de Pensar

São os pontos de vistas, as idéias, definições e opiniões formadas acerca de coisas, fatos, seres, do mundo e da vida. Sua natureza consciente se expressa na elaboração de conceitos gerais, na proposição de soluções para problemas e na explicação de fatos e experiências vividas. Os julgamentos que as pessoas e tais sociedades fazem a respeito de

acontecimentos ocorridos em sua e em outras sociedades, fazem parte do seu Modo de Pensar. Isso quer dizer que existe uma conexão desse modo com outros componentes do Modo de Existir, construído de acordo com suas experiências históricas vividas. O Modo de Pensar se expressa, também, pelas metas estabelecidas pela sociedade (e pelo indivíduo), a partir de seus interesses e aspirações. Finalmente, os sentidos e significados atribuídos aos elementos que compõem o seu mundo material e imaginário fazem parte do Modo de Pensar.

I.2.8 – Modo de Perceber

A percepção não pode ser vista como simples ato de adquirir conhecimento por meio dos sentidos, pois se confundiria com a sensação. A percepção exige uma articulação do corpo com a psique humana, que, segundo a teoria junguiana¹⁰, compõe-se de três níveis diversificados e interatuantes: *a consciência, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo*. (HALL e NORDBY, 1980: 26) Os conhecimentos que residem nos dois primeiros níveis são conteúdos adquiridos através das experiências vividas pelas pessoas e são internalizadas por elas. Os conteúdos do inconsciente coletivo, chamados por Jung de arquétipos¹¹, não são representações plenamente desenvolvidas na mente, como as imagens de lembranças de experiências passadas em nossa existência. São modelos cujas imagens psíquicas conformam outras coisas do mesmo tipo. Assim sendo, nos três níveis que compõem a psique, existe uma base de conhecimentos que são lembrados quando acionados por meio dos sentidos.

Desse modo, o esquema corporal não pode ser negado, na medida em que é com o corpo que a pessoa estabelece o seu contato com o mundo, como diz Merleau-Ponty: “o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção”. (1999, p. 278) Para o filósofo, o campo perceptivo não é apenas um repositório de informações; é um horizonte aberto onde a cada momento acontece a recriação e a reconstituição dos conhecimentos e do mundo. Isso ocorre porque há dois movimentos que são próprios da percepção: o primeiro está relacionado a como o sujeito vê a si próprio diante do mundo e o segundo, como o sujeito sente o mundo em um momento da sua história individual, considerando-se os sedimentos de uma constituição prévia de padrões de conhecimento e de moral existentes em sua psique.

¹⁰ Vide HALL, Calvin S. e NORDBY, 1980: 24-47.

¹¹ Vide JUNG, C.G., 2000.

Assim sendo, o Modo de Perceber o mundo é a maneira como os sentidos de um sujeito se comunicam, despertados pelas sensações, e revelam à sua consciência os objetos e conhecimentos. Portanto, para perceber algo não basta ter um contato direto e imediato, é preciso que haja retenção dos momentos do percurso e articulá-los com os protótipos que compõem a sua psique. Neste contexto, os sonhos (tanto oníricos quanto no sentido das aspirações das pessoas) enquadram-se no Modo de Perceber. Apesar da sutileza da percepção, a sua identificação é fundamental porque ele expressa a estrutura psicológica e histórica do Ser no Mundo e suas relações com a existência, na perspectiva da coexistência¹².

I.2.9 – Modo de Conceber o Mundo

Tomando por base a concepção de mundo como sendo um universo de significações, o Modo de Conceber o Mundo é a maneira como os sujeitos compreendem, figuram, imaginam, representam, enfim, significam os seus mundos material e espiritual. Ele se configura nos conceitos criados, nas abstrações formuladas e nas manifestações individuais e coletivas. Tal Modo de Conceber está relacionado tanto com a psique das pessoas quanto com a estrutura da sociedade na qual vivem. Assim, ele se manifesta por meio da filosofia, do senso comum, da moral, da ideologia, das doutrinas e de outros fatores culturais e dos aspectos conscientes e inconscientes da vida social.

I.2.10 – Mais algumas considerações acerca do Modo de Existir

Como se pode ver pelas definições acima mencionadas, a pesquisa para a compreensão do Modo de Existir de uma dada sociedade é centrada no eixo Ser-social e Ser-pessoa e nas suas inter, extra e intra-relações estabelecidas. Pessoas e coletivo, embora amalgamados do ponto de vista relacional, são elementos autônomos.

É conveniente reafirmar aqui que os modos que compõem o Modo de Existir estão dialeticamente articulados, e a decomposição só foi feita por motivos metodológicos para

¹² JUNG trata da percepção quando aborda as atitudes típicas da consciência e das funções orientadoras (pensamento, sentimento sensação e intuição) e de suas respectivas compensações no inconsciente. Vide obra Tipos Psicológicos: JUNG, 1991.

facilitar a sua compreensão quando forem mencionados separadamente. Tal especificação facilitou a minha pesquisa e a compreensão do Modo de Existir desta Comunidade.

Assim sendo, é metodologicamente obrigatório fazer tais distinções, porque elas facilitam a análise das atitudes individuais e coletivas (ações, reações e comportamentos) no processo social vivido pelo Grupo. Também facilitam a análise do desempenho das pessoas e do coletivo em suas funções e papéis sociais e na sua localização socioespacial. Igualmente propicia melhor compreensão das expressões das funções psicossociais (pensamentos, sentimentos, sensações, percepções e intuições) e das representações dos seus mundos interior e exterior (símbolos, crenças, sonhos, valores e concepções acerca do Ser humano, da natureza e da vida).

1.3 – Discussão em torno da questão do reconhecimento étnico

A Comunidade Terena de Mato Grosso se constituiu em 1982 quando quatro núcleos familiares migraram, com a ajuda da FUNAI, de Sidrolândia-MS para a Área Indígena de Tadarimana, em Rondonópolis¹³.

Seu problema de reconhecimento étnico começou no processo de expulsão da referida terra (1988) que pertence à sociedade Bororo. O Grupo era acusado de ser composto de pessoas não-índias. Vivendo na periferia da cidade, a partir de 1990, o problema se agravou no final de 1997, quando dirigentes do Núcleo da FUNAI de Rondonópolis passaram a negar-lhe a assistência do Órgão. Os argumentos usados eram: - serem índios destribalizados; - viverem no contexto urbano; - estarem fora de suas áreas tradicionais; - haver casamentos interétnicos. Como resultado da crise social instalada no Grupo, eles redimensionaram suas estratégias políticas e, a partir de 1998, passaram a reivindicar uma área de terra em Mato Grosso.

O seu reconhecimento étnico foi o foco da discussão de todo o processo político e jurídico que se desenvolveu durante os 5 anos de conflitos.

Em minha ida a Brasília em julho de 2002, acompanhando os Terena em reuniões na FUNAI e no Ministério Público Federal, verifiquei que esse problema abrangia várias sociedades indígenas. O assunto colocava em oposição, segundo indigenistas e procuradores do Estado, duas correntes antropológicas. Segundo eles, uma com postura mais tradicional,

¹³ Vide Isaac, 2001.

que identifica estas sociedades a partir de suas estruturas sociais tradicionais, e outra que trabalha com a perspectiva da situação social dos grupos e os identificam a partir de critérios políticos.

A primeira corrente se refere aos métodos de investigação que se preocupam com a totalidade social, as estruturas funcionais e as relações sociais históricas e de produção destas sociedades e seus sistemas simbólicos. A segunda corrente se refere aos estudos mais recentes baseados na fenomenologia heideggeriana, no conceito interpretativista de cultura de Clifford Geertz¹⁴ e na teoria da etnicidade, mais precisamente no conceito de *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*, de Fredrik Barth. (1976) Era evidente o uso político, pelos agentes do Estado, de ambas as correntes teóricas, com a finalidade de negar ou reconhecer direitos como a terra e a assistência social.

O problema do reconhecimento étnico tem se avolumado a ponto de, no primeiro semestre de 2002, seis novos processos (dos trinta existentes na FUNAI) terem sido protocolados no Órgão. As pressões sociais dos movimentos populares que reivindicam tal reconhecimento, levaram o Congresso Nacional a aprovar o Decreto Legislativo nº. 143 (D.O. da União nº. 118, 21/6/02) que regulamenta o texto da Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. Ressalte-se que a Convenção da OIT foi realizada em Genebra no ano de 1989. Porém, o texto só foi encaminhado ao Congresso Nacional em 16 de julho de 1991, tendo sido aprovado onze anos depois. Agora existe uma lei que é um instrumento dos que defendem a auto-identificação.

Parece inequívoco que a consciência da própria identidade é fundamental, mas não é coisa tão simples apreendê-la. A consciência não pode ser identificada somente a partir do discurso que a pessoa faz sobre si, principalmente se ele for conjuntural. Há que se ter critérios para apreendê-la, visto que a consciência identitária é um atributo do Ser Social, que se manifesta por um conjunto de representações, sentimentos e tendências que não são objetos de simples retórica formulada por conveniências pessoais. Assim, a consciência de uma pessoa ou grupo pode ser apreendida a partir da compreensão do seu Modo de Existir e não somente pelo seu discurso.

A banalização do conceito de etnicidade, que considera a identidade como um fator político fundamental, é outro elemento que tem favorecido a dúvida em relação a alguns

14 Referente à sua obra **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

estudos etnológicos. De fato, nos movimentos sociais que reivindicam reconhecimento étnico, existem situações inusitadas como grupos em que se misturam supostos indígenas e trabalhadores rurais, como ocorreu na Comunidade Borboleta do Rio Grande do Sul. Aliás, segundo a etnologia brasileira, não há notícias de uma sociedade com a denominação Borboleta. Supõe-se que seja um subgrupo Kaingáng, mas isso é apenas uma hipótese, visto que as pessoas dessa etnia não os reconhecem como pertencentes a ela. A situação fica mais obscura quando se sabe dos problemas de desigualdade social geradores da miserabilidade. Em várias regiões do país, sobretudo no Nordeste, em que qualquer possibilidade de assistência por parte de um órgão governamental como a FUNAI pode representar a sobrevivência, é difícil dimensionar quando as populações regionais usam discursos que visam conseguir assistência como estratégia de sobrevivência ou se é de fato luta de reconhecimento étnico. A esse fator aliam-se processos históricos de expropriação de terras e de identidades, de interação de sociedades diferenciadas com a sociedade abrangente. Tudo isso favoreceu uma mentalidade na sociedade regional de que a ausência de elementos culturais visíveis dos grupos que reivindicam reconhecimento de identidade (sobretudo a ausência do uso da língua), é a prova de que tais Grupos não são índios e sim oportunistas que desejam tão-somente terras e assistência por parte do Estado.

A confusão é tão premente que em um recente estudo antropológico sobre um Grupo que reivindicava a identidade étnica denominada Kaxixó (Processo FUNAI- 2021/2000), na região de Valadares-MG, a antropóloga da UFBA, Maria Ilda B. Paraíso, em seu laudo, deu um parecer de que os reivindicantes não são índios. Em seguida, devido a uma contestação, a FUNAI designou a antropóloga do Ministério Público de Minas Gerais, Ana Flávia dos Santos, para realizar outro laudo que, por sua vez, foi favorável ao Grupo autodenominado Kaxixó. Devido à polêmica, a FUNAI encomendou um terceiro laudo, desta vez por indicação da ABA, realizado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho, que confirmou o laudo de Ana Flávia dos Santos. Sem entrar no mérito da questão, toda a problemática levantada pelas instituições, entidades e sujeitos envolvidos gira em torno das metodologias utilizadas para o esclarecimento dessa realidade que envolve os chamados povos indígenas remanescentes/ressurgentes. Esse fato é ilustrativo para mostrar que tanto o Estado quanto a academia estão debatendo sobre a definição de critérios para os estudos de reconhecimento étnico.

A despeito das divergências teóricas, metodológicas, e políticas creio não haver dúvidas de que as Ciências Sociais, particularmente a Antropologia, possuem os instrumentos

teóricos e metodológicos capazes de intervir de modo esclarecedor nessa realidade, por mais complexa que ela se apresente. Neste sentido, minha pesquisa poderá ser mais um instrumento na elucidação dos critérios norteadores de estudos de reconhecimento de identidade de sociedades específicas, sejam elas classificadas como destribalizadas, desaldeadas, remanescentes, ressurgentes ou qualquer outra denominação recorrente.

1.4 – Metodologia empregada

Este subtítulo tem por objetivo apresentar os aspectos teóricos, metodológicos, as terminologias, definições, conceitos e referenciais teóricos utilizados na pesquisa.

Escolhi a abordagem dinamista de George Balandier porque ela supera os estudos que se atêm à formação social passada e presente das sociedades e volta seu olhar também para o devir, sem subestimar a situação histórica da sociedade enfocada e suas relações de contato. Desenvolvido a partir de 1962, o método de Balandier ganhou uma conformação mais completa nas décadas de 80 e 90, quando ele publicou as seguintes obras: *O contorno – poder e modernidade* (1997a), *A desordem – elogio do movimento* (1997b) e *O dédalo – para finalizar o século XX* (1999), publicados pela primeira vez 1985, 1988 e 1994 respectivamente. Na primeira obra citada, o autor expôs a sua proposta metodológica denominada *o contorno antropológico*.

Apesar dessa abordagem sistêmica ser escolhida como básica nesta pesquisa, acrescentei um instrumental de procedimento da psicologia, com a finalidade de identificar os elementos geradores do sentimento de pertencimento à sociedade estudada. Neste caso, utilizei na pesquisa de campo os fundamentos da *abordagem centrada na pessoa*, teoria da psicologia humanista de Carl Rogers.

As duas abordagens são aqui complementares. Por um lado, *o contorno antropológico* se propõe a:

- a) Compreender os aspectos da vida social e dos seus sistemas globais de representação da sociedade estudada;
- b) Compreender a modernidade e sua indissociável relação com o poder, o imaginário e o simbolismo;
- c) Demonstrar a dinâmica do movimento das sociedades em contato e seus espaços conhecidos e visíveis ou não;

- d) Compreender as incompatibilidades, contradições, tensões e o movimento inerente a toda sociedade, dando ênfase à concepção que privilegia o (des)equilíbrio nas relações, (des)equilíbrios estruturais, solidariedades e uniformidades;
- e) Compreender as relações que denotam interesses e competições.

Por sua vez, a *abordagem centrada na pessoa* busca a compreensão do Modo de Existir, a partir dos dilemas individuais e sociais vividos e sentidos, cujas manifestações se expressam a partir dos sentimentos em relação às realidades vivida e sentida.

Achei necessário o uso conjunto dessas duas abordagens para que o aspecto psicossocial fosse considerado de uma forma mais enfática, visto que um dos focos da pesquisa é o sentimento de pertencimento à sociedade específica.

I.4.1 - A abordagem base: O Contorno Antropológico

A abordagem consiste em uma leitura prévia da modernidade. Ela parte do pressuposto que “a atual modernidade, como todos os períodos de grande transformação, coloca o poder político à prova; deixa à mostra o que ele tem de ultrapassado e de que são constituídos seus fundamentos, sua solidez”. (1997a, p. 15)

Por isso, Balandier acredita que oferece os meios para compreender os aspectos gerais do poder, além de conduzir a uma apresentação da modernidade e de seu imaginário. Essa visão de relação intrínseca entre a modernidade e o poder explica sua proposta de que interrogar a modernidade é também interrogar indiretamente o poder. No entanto, a modernidade não é fácil de ser apreendida, porque ela é movimento. É justamente devido à tal dificuldade que Balandier propõe a aplicação do Contorno Antropológico. Diz o autor:

O verdadeiro contorno é o que efetua a ação antropológica, único acesso à inteligibilidade dos ‘outros conjuntos’ sociais e culturais, desde sempre ignorados ou desconhecidos, única preparação a uma ação cognitiva que permite uma compreensão tanto pelo interior (o antropólogo se identifica para conhecer) quanto pelo exterior (o antropólogo vê em função de uma experiência estranha). É a prática desse duplo olhar que orienta a apreensão diferente (exploradora) da modernidade e do poder. (1997a, p. 18)

Essa proposta é pertinente porque é o recurso antropológico que tem buscado nos aspectos e movimentos específicos de sociedades os padrões, as leis e conceitos

generalizantes capazes de explicar a totalidade em movimento, através de linguagens recuperadas e desenvolvidas pela antropologia, tais como o uso da oralidade como fonte de pesquisa, da iconicidade e da interpretação de produções do imaginário com base nos mitos recebidos pela tradição. Diz o autor:

A antropologia lembra que a modernidade não destrói tudo o que lhe é anterior, lembra que produz rupturas e manifesta impossibilidades, sim, mas não chega nunca a eliminar completamente o que o passado acumulou ou colocou na memória, no sentido informático do termo. A antropologia foi qualificada de ‘tradição do novo’; seria mais exato dizer que a tradição prossegue seu trabalho, em interação e em todos os campos conduz seus projetos. O pós-modernismo, por sua vez, utiliza as reservas constituídas pela história, recorrendo à citação, contendo as formas modernas em alusão às formas passadas. A movimentação dos costumes mostra avanços acompanhados de recuos, ou seja, revalorização de modelos supostamente abolidos. Da mesma forma, na política, o passado pode apaziguar o presente; tem disponível um conjunto de ‘respostas’, de símbolos e de imagens utilizáveis pelo poder; o passado torna-se provisoriamente uma forma de solução para crises sociais e culturais ao agir, como o inconsciente nos momentos de aflição do indivíduo, por efeito real e por ilusão.

A modernidade coloca-se em situações comparáveis às da antropologia ao defrontar um novo ‘campo’; diante do ignorado espalhado na rede infinita de práticas sociais e das condutas individuais, observa as diversas cenas e junta múltiplos elementos: coisas, seqüências de ação, signos, símbolos e discursos. Em seguida reagrupa-os em conjuntos inteligíveis, universos complexos descritivos e portadores de sentidos. A comparação não é um artifício, impõe-se pela natureza dos fatos. A modernidade é apreendida sob os aspectos do desconhecido, da dispersão, das contínuas recomposições; seu movimento, suas turbulências produzem efeitos ruidosos; seus atores mais estáveis estão, de uma certa maneira (e freqüentemente em contradição com suas afirmações), desorientados. A leitura antropológica da modernidade requer primeiro sua legibilidade, o que é evidente. Os elementos e os fatos que a realizam lembram peças misturadas, às vezes incompletas, de quebra-cabeças cujas imagens se perderam. (1997a: 19)

Esta proposta da antropologia sistêmica de Balandier é que foi por mim assumida nesta pesquisa ao procurar recompor, a partir da situação histórica desta Sociedade, os três espaços propostos pelo próprio autor em seu método:

- 1) Aquele em que o homem contemporâneo está ligado de uma maneira diferente à natureza e à sua própria natureza.
- 2) Aquele onde se situam suas tentativas de re-personalização do laço social.
- 3) Aquele onde se depositam seus projetos e restabelecimento do sentido. De um a outro o imaginário novo e antigo entrelaçam seus fios condutores, sugerindo itinerários. Sobre cada um o poder leva suas novas inscrições, define suas estratégias, sai à procura de formas mais bem ajustadas. O contorno antropológico permite esboçar os primeiros traços desses lugares que a modernidade transforma e revela, sugerindo a descoberta de regiões inéditas. (1997a: 20)

O contorno antropológico favorece, portanto, a exploração de espacialidades e temporalidades diferentes e diversas, tornando possível a identificação de aspectos da vida social de uma sociedade em seu movimento histórico.

Apesar de assumir este método, é importante salientar que se a preocupação de Balandier foi com a dinâmica das mudanças, o meu enfoque é a dialética das permanências. Neste sentido, pretendo, com meu estudo, dirigir minha atenção também para os elementos que se constituíram historicamente por meio das mutações e transpermaneceram como fatores de identificação social. Esse meu pretendido acréscimo considera também os aspectos gerais do poder, intrínseco à modernidade, como núcleo capaz de conduzir o estudioso à compreensão do Modo de Existir de uma dada sociedade no contexto de sua situação histórica presente e suas perspectivas futuras.

No início de meus estudos, temi que esse procedimento não fosse correto, uma vez que a estrutura política não é determinante, nem é reconhecida como sendo dominante no sistema capitalista. Desse modo, as relações de poder não poderiam ser escolhidas como núcleo *a priori*, em torno do qual se construiria o tecido da formação social de tal sociedade. Todavia, um olhar mais profundo sobre o método proposto por Balandier e sobre a situação histórica dos Terena de Mato Grosso me fez ver que as duas coisas são na verdade uma só. Na modernidade atual não cabe uma divisão entre o econômico e o político, porque ambos estão de tal modo amalgamados que qualquer tentativa de separá-los é incorrer em reducionismo. No caso da sociedade em estudo, por exemplo, a força propulsora que a motivou a empenhar-se por uma área de terras em Mato Grosso e, por consequência, a redimensionar suas estratégias políticas de luta pela sobrevivência, foi a sua condição econômica de penúria, que chegou à miséria absoluta e falta de perspectiva de sobrevivência física (falta de dinheiro, emprego e assistência de saúde). Portanto, o fator determinante foi o econômico, mas ele veio combinado com a política institucional do Núcleo da FUNAI de Rondonópolis que negou assistência ao Grupo, e a da própria Comunidade que resolveu travar a luta por uma nova ordem social.

A questão metodológica que se apresenta aqui é saber qual é o aspecto da vida social do Grupo que servirá para o pesquisador tecer o contorno antropológico. Dependendo da situação histórica de cada sociedade estudada, o centro da questão pode ser diferente. Pode ser tanto os aspectos gerais do poder, como propôs Balandier, quanto outros elementos da vida social, inclusive algum princípio fundador regente de todas as relações estabelecidas (mitos de origem, concepções de mundo, costumes, tradições etc.). No caso Terena-MT, o foco central é

o aspecto político, porque toda a vida social deste Grupo converge, na modernidade atual, para o centro do poder interno em articulação com os poderes institucionais e civis da sociedade nacional.

Tendo esboçado aqui o aspecto central a ser enfocado no estudo, passo a apresentar outros aspectos a serem abordados.

Considerando que a modernidade pode assumir várias conotações de acordo com as perspectivas temporais de quem a analisa, Balandier apresenta, como pista para sua compreensão, a percepção de suas aparências. Além de apreender seus resultados gerais, ele propõe considerar de igual importância as microrrelações, os movimentos cotidianos e outros aspectos da vida social e individual que dão sentido à vida e ao próprio movimento, denominado modernidade. Sua perspectiva é de interpretação, mas no sentido de decodificar os múltiplos aspectos que configuram a modernidade e seus significados. Para ter acesso à complexa cadeia de movimentos, que implica trabalhar com aspectos dúbios, imprecisos, indefinidos e até imponderáveis (mitos atuais, por exemplo), o autor propõe:

A modernidade inquieta e fascina. Ela não é inteligível se suas aparências não são percebidas; o presente é sempre aquilo que se vê dificilmente, e ela acusa essa dificuldade. A crise que lhe é atribuída é primeiro uma crise de interpretação: os sistemas teóricos disponíveis (os ‘grandes discursos’, como se diz) são usados ou recusados, a retórica modernista dissimula a ignorância ou a incompetência e pouco contribui para sua decodificação. É preciso traçar outros itinerários, empreender a exploração do ‘continente modernidade’ e inventar a cartografia resultante desse (re)conhecimento. O avanço para o desconhecido deve ser esclarecido, começa por um retorno às disciplinas que para isso podem contribuir. A história, paixão contemporânea muitíssimo reveladora, busca a chave das modernidades anteriores, de períodos durante os quais houve uma tensão que provocou um desajuste da sociedade – nela mesma e em suas relações com o exterior –, da cultura e dos espíritos. Inversamente, há a ficção antecipadora que pesquisa um futuro imaginário, nele projetando formas já existentes, sobretudo aquelas oriundas do poderio tecnológico e dos novos poderes, para, a partir deles, mostrar os avanços e os efeitos futuros. Mas estes são contornos feitos no centro de um mesmo universo, o nosso, tirando lições do passado ou inventando as simulações que tornam presente aquilo que poderia acontecer. (BALANDIER, 1997a, p. 17-18)

Além de tentar fugir do “discurso politicamente correto”, prática em voga na modernidade atual, uma das propostas feita por Balandier, que acatei, foi a de trabalhar com a percepção das aparências, o estudo das microrrelações, do cotidiano e de aspectos da vida social e individual articulados com as relações estruturais do Grupo e com a sua história. Isso se deveu ao meu desejo de não concentrar o estudo apenas nas formas globais, mas contemplar os aspectos “pequenos” e do cotidiano. Para estudar esse nível da realidade destes

índios, utilizei um método que eu já conhecia por tê-lo aplicado em minha pesquisa de mestrado¹⁵. Trata-se da *dramaturgia social* de Erving Goffman *que*, segundo o próprio autor, consiste em:

Considerar a maneira pela qual o indivíduo apresenta [em uma dada situação social - PAMI] a si mesmo e a suas atividades às outras pessoas e sociedades, os meios pelos quais dirige e regula as impressões que os outros formam a seu respeito e as coisas que pode ou não fazer, enquanto desempenha seus papéis diante delas. (1985, p. 9)

Apesar de usar no presente trabalho seu instrumental de pesquisa, não utilizei aqui a sua linguagem dramática.

A dramaturgia social é um método que estabelece um diálogo entre a sociologia e a psicologia social e trata do comportamento humano em sua situação social. Sua principal característica é a representação da pessoa orientada para a comunicação com os outros. Por trás das impressões idealizadas, ocultam-se fatos, sentimentos e outras manifestações, que exigem uma atenção especial no que o autor chama de bastidores. Para Goffman:

Todas as características gerais das representações podem ser consideradas como coações da interação, que agem sobre o indivíduo e transformam suas atividades em representações. Em lugar de realizar sua tarefa e dar vazão a seus sentimentos, expressará a realização de sua tarefa e transmitirá de modo aceitável seus sentimentos. Em geral, portanto, a representação de uma atividade diferirá da própria atividade e, por conseguinte inevitavelmente a representará falsamente. E como se exige do indivíduo que confie nos sinais para construir uma representação de sua atividade, a imagem que construir, por mais fiel que seja aos fatos, estará sujeita a todas as rupturas a que as impressões estão sujeitas. (1985, 65-66)

A riqueza deste método como complementar ao de Balandier poderá ser verificada quando forem descritos os bloqueios nas rodovias feitos pelos Terena-MT, as reuniões com as autoridades em contraposição com as feitas entre eles na Aldeia, o desempenho das pessoas nos movimentos conflitivos e sua posição dentro do Grupo.

Outro aspecto sugerido por Balandier e que dediquei cuidado especial foi o da interpretação dos *discursos*. Não utilizei de forma sistemática nenhum método de Análise de Discurso para as interpretações do que ouvi, sobretudo dos índios às autoridades e a população da sociedade abrangente e das autoridades aos índios. Mas estive atento a essa questão, respaldado pelas teorias de Bakhtin (1995), Maingueneau (1993), Pêcheux (1997) e Orlandi, Guimarães e Tarallo (1989).

Mikhail Bakhtin, na sua obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, procurou aplicar o método sociológico em lingüística, estudando *as relações entre linguagem e sociedade*,

15 Vide Isaac, 1997.

colocado sob o signo da dialética do signo, enquanto efeito das estruturas sociais. (1995: 13) Nessa obra, o autor tratou do problema das relações entre a linguagem e a ideologia, aspecto para o qual estive atento na análise do que ouvi no processo de luta deste Grupo e que muitas vezes procurarei mostrar supostas contradições, incongruências e incoerências, mas que, na verdade, são carregadas de significados, intenções e interesses, de acordo com as condições e espaços sociais em que os processos comunicativos se processaram.

Dominique Maingueneau (1993), em sua obra *Novas tendências em análise do discurso*, propõe que a análise do discurso deva ser feita com base no sentido dos textos, no que M. Pêcheux (1997) chamou de níveis opacos à ação estratégica de um sujeito. Ou seja, o sentido oculto deve ser captado. Esse foi um dos meus desafios. A cada discurso tido como significativo, procurei buscar seu significado no contexto onde foi dito e fora dele (estratégias de interlocução), quem foi o sujeito que o pronunciou (posições sociais), que campo de interesses ele representava e quais suas intenções e objetivos ao proferi-lo. Enfim, analisar o que foi dito, proposto e suposto.

Não vou me estender sobre esse aspecto, porque considero que o que foi dito basta para saber que estive atento aos aspectos ideológicos, históricos e situacionais dos discursos, cujas linguagens utilizadas foram interpretadas para esclarecer significados e relações sociais que se encontravam ocultas no próprio discurso. Na prática observei o uso da linguagem em situações concretas, em um espaço social e histórico definidos. Analisei quais os tipos de linguagens utilizadas e, no caso da linguagem verbal, qual o idioma utilizado e o porquê da escolha feita, como e quem usou uma determinada linguagem (representação do sujeito do discurso, que pode dar indícios de sua concepção de mundo, de seus pensamentos e sentimentos, seu modo de agir e de reagir e até de seu modo de intuir), para quem (o campo político ao qual pertence o interlocutor e seus interesses e intenções conhecidas e ocultas), qual foi a sua intenção e a sua motivação para fazê-lo. Finalmente, apenas para esclarecimento, considereei linguagem no seu sentido lato e não estou restringindo o discurso apenas à interlocução verbal, embora essa seja a forma primordial motivadora da análise do conjunto da representação da pessoa em interação com outro(s) interlocutor(es). Meu ponto de vista é que se fala com o corpo todo e o discurso também é feito com silêncios, ameaças e outras manifestações corporais.

Balandier sugeriu também a interlocução da Antropologia com a História. De um lado, a Antropologia ampliou seu campo de estudo, sendo marcante o desenvolvimento da Antropologia Política e de uma de suas tendências mais prósperas – a Antropologia Dinâmica.

Por outro lado, a História ampliou seu campo de estudo por meio da tendência “Nova História” e, junto com a História Econômica, Social e Cultural, surgiu a História das Representações, que Jacques Le Goff assim nomeia sob suas diferentes formas:

História das concepções globais da sociedade ou História das Ideologias; das estruturas mentais comuns a uma categoria social, a uma sociedade, a uma época, ou História das Mentalidades; história das produções do espírito ligadas não ao texto, à palavra, ao gesto, mas à imagem, ou História do Imaginário, que permite tratar o documento literário e o artístico como documentos históricos de pleno direito, sob a condição de respeitar sua especialidade; história das condutas práticas, dos rituais, que remete a uma realidade oculta, subjacente, ou História do Simbólico, que talvez conduza um dia a uma história psicanalítica, cujas provas de estatuto científico não parecem ainda reunidas. (LE GOFF, 1996, p. 12)

A ampliação do campo de estudo da História fez com que ela alargasse a sua própria concepção acerca de seus objetos. Assim, tanto a preocupação com o lugar dos “pequenos” na história e a importância dada ao nível do cotidiano, quanto a memória individual e coletiva, a oralidade, as autobiografias e outras histórias subjetivas passaram a compor o quadro de interesses dessa ciência para a compreensão das realidades históricas.

Além disso, Jacques Le Goff chama a atenção para um aspecto similar ao proposto por Balandier, que é a questão da análise das sociedades em termos de poder.

A ampliação mútua dos campos do saber científico e a necessidade de utilização de ferramentas de todas as ciências fizeram com que o diálogo entre a História e as Ciências Sociais se aprofundasse, concentrasse e alargasse simultaneamente, principalmente após a década de 60. Este fato é reconhecido pelos historiadores e isso foi expresso pelo próprio Le Goff em sua obra História e Memória (1996, p. 131-132), na qual ele cita estudos da História, da Sociologia e Antropologia que procuram pôr em evidência lógicas sociais e históricas. Dentre as investigações interdisciplinares, ele cita os estudos de documentos, das relações entre oralidade e discurso, das relações entre cultura erudita e popular, do cotidiano, a explicação dos acontecimentos, dos caracteres gerais das instituições sociais, a reconstituição de sociedades desaparecidas, a definição dos etnotextos e a constituição de arquivos orais na história da segurança social que levanta o problema das relações entre um novo tipo de documentação e um novo tipo de história.

Se esta citação de um historiador explicita o seu reconhecimento quanto à relação entre a História e as Ciências Sociais, do lado dos antropólogos, a utilização de várias fontes da história demonstra esse fato. Por exemplo, foi a Antropologia Histórica que se ocupou da

demografia, de fontes coletivas como os registros paroquiais e de objetos comuns à História das Mentalidades, tais como a história da morte¹⁶.

Em meu trabalho, o estudo histórico foi fundamental para o reconhecimento da identidade individual e coletiva da sociedade estudada, devido à abrangência das relações de contato estabelecidas. Por isso, optei por estudar a Sociedade Terena, tendo como eixo condutor dos estudos a sua situação histórica. Antes de definir essa noção cunhada por João Pacheco de Oliveira Filho, devo enfatizar que optei por seguir uma base histórica de temporalidade cronológica linear. Inicialmente pensei em combinar esta com as temporalidades cíclicas e escatológicas (acerca das doutrinas ou utopias sobre o fim do mundo), mas não encontrei na etnologia sobre o Grupo possibilidade de executar este propósito. Todavia, o fato de trabalhar baseado na temporalidade cronológica linear não implica um abandono dos tempos circulares dos rituais e das estações e escatológicos, porque essas temporalidades coexistem na mentalidade e na práxis social.

Outra questão importante do ponto de vista teórico-metodológico nos estudos históricos relacionados a tempo – e que tive que fazer uma escolha – foi com relação à utilização da *noção de gênese*, conforme propõem os historiadores da História Nova, ao invés de utilizar o conceito de *origem*. Sobre esse assunto, diz Le Goff:

A história tem todo o interesse em inserir na problemática a idéia de gênese – dinâmica – no lugar daquela, passiva, das origens, que Bloch já criticava. Na atual renovação da ciência histórica, que se acelera, quanto mais não seja ao menos na difusão (o incremento essencial veio com a revista “Annales”, fundada por Bloch e Febvre em 1929), um papel importante é desempenhado por uma nova concepção do tempo histórico. A história seria feita segundo ritmos diferentes e a tarefa do historiador seria, primordialmente, reconhecer tais ritmos. (1996, p. 15)

Considero a *noção de gênese* mais adequada porque remete à idéia de formação, de constituição dos seres, ou seja, de movimento. A noção de origem sugere um princípio causal, uma procedência a partir da qual se desenvolveram os seres.

Até aqui, em termos de estudos históricos, defini três aspectos conceituais metodológicos que foram utilizados neste trabalho: a análise da sociedade em termos de poder, a partir da modernidade em que ela vive; o tempo cronológico linear como noção de temporalidade básica e a noção de gênese como forma de expressar a constituição histórica do ser social. Passarei, agora, a tratar das fontes históricas utilizadas.

16 Vide Le Goff, 1996, p. 133.

Desde os primórdios da ciência histórica, sua principal fonte foram os documentos. Inicialmente foram os relatos de pessoas que viveram eventos e testemunharam os fatos por eles narrados. Depois veio a escrita. Conforme diz Le Goff:

É claro que a passagem do oral ao escrito é muito importante, quer para a Memória, quer para a História. Mas não devemos esquecer que: 1) oralidade e escrita coexistem em geral nas sociedades e esta coexistência é muito importante para a história. 2) a história, se tem como etapa decisiva a escrita, não é anulada por ela, pois não há sociedades sem história. (1996, p.53)

Apesar da coexistência das duas primeiras fontes da história mencionadas, é importante ressaltar que elas são de naturezas diferentes e exigem procedimentos diferenciados de coleta e análise de dados. Além disso, a História não se restringe a essas duas fontes de pesquisa. Com o advento da História Nova, houve um alargamento tanto do campo de estudo dessa ciência como do sentido da palavra documentos. Veja o que diz Le Goff sobre esse alargamento, que segundo ele ganhou mais força na segunda década do Século XX:

Os fundadores da revista ‘Annales d’histoire économique et sociale’ (1929), pioneiros de uma história nova, insistiram sobre a necessidade de ampliar a noção de documento: A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta de flores habituais. Logo, com palavras, signos, paisagens e telhas. Com as formas do campo e das ervas daninhas. Com os eclipses da lua e a atrelagem dos cavalos de tiro. Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e com as análises de metais feitas pelos químicos. Numa palavra, com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve ao homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem. (1996, p. 540)

É esse sentido “alargado” de documento que procurei utilizar em meu trabalho, porque ele está de acordo com os objetos das Ciências Sociais. Além do mais, na atualidade, documentos são transmitidos pelo som e pela imagem e podem ser registrados *in totum* pela tecnologia disponível e cada vez mais avançados. O próprio Le Goff diz:

Ao mesmo tempo ampliou-se a área dos documentos, que a história tradicional reduzia aos textos e aos produtos da arqueologia, de uma arqueologia às vezes separada da história. Hoje os documentos chegam a abranger a palavra, o gesto. Constituem-se arquivos orais; são coletados etnotextos. Enfim, o próprio processo de arquivar os documentos foi revolucionado pelo computador. A história quantitativa, da demografia à economia até a cultural, está ligada aos progressos dos métodos estatísticos e da informática aplicada às Ciências Sociais. (1996, p. 10)

Em meu trabalho, procurei, ao mesmo tempo, pesquisar e documentar fatos e experiências vividas pelo Grupo, por meio das tecnologias disponíveis. Isto foi feito não

apenas em relação aos líderes ou às autoridades do Estado, mas com as pessoas desprovidas de status social hierarquicamente superior. Creio que nisto a revolução documental ocorrida na História favoreceu a valorização dos dados, que se constituíram em uma nova unidade de informação e que tornaram necessários novos arquivos, como é o caso da fita magnética, por exemplo. Ao apontar esse fato, Le Goff acrescenta:

A memória coletiva valoriza-se, institui-se em patrimônio cultural. O novo documento é armazenado e manejado nos bancos de dados. Ele exige uma nova erudição que balbucia ainda e que deve responder simultaneamente às exigências do computador e à crítica da sua sempre crescente influência sobre a memória coletiva. (1996: 542)

Assim sendo, utilizei as fontes existentes e armazenei os dados, utilizando a tecnologia atual, conforme será visto a seguir, na exposição das fontes de pesquisa e dos procedimentos metodológicos utilizados. Antes, porém, faz-se necessário esclarecer a *noção de situação histórica* e a *abordagem centrada na pessoa* utilizadas neste trabalho.

I.4.2 – Noção de situação histórica

Esta noção foi cunhada por João Pacheco de Oliveira Filho (1988) e seu uso, neste trabalho, tem um caráter metodológico.

Ela foi usada como parte da proposta do *Contorno Antropológico*, o de efetuar o que Balandier chamou de *retorno antropológico*, que consiste no estudo sistêmico das sociedades específicas, mas na perspectiva histórica e dos processos de interação da sociedade estudada com as de seu contato. Segundo Balandier, “o retorno antropológico permite esboçar os primeiros traços desses lugares que a modernidade transforma e revela, sugerindo a descoberta de regiões inéditas”. (1997a, p. 20)

Balandier não apresenta uma proposta fechada para realizar os estudos. Apresenta as diretrizes teóricas básicas para que eles sejam realizados. Dentre essas diretrizes, consta a proposta de se estabelecer a relação entre o poder político e o poder simbólico. A noção de situação histórica atende a este propósito. Ela abrange, segundo o próprio Oliveira Filho, “tanto as situações em que a política é uma esfera especializada em eventos e atividades, quanto outras situações em que a política está embutida juntamente com outros domínios da vida social”. (1988, p. 58)

Optei pela noção de situação histórica porque ela não é incompatível com a abordagem do Contorno Antropológico e se adequou às minhas necessidades analíticas. Assim, utilizarei o conceito levando em conta um modelo analítico que se baseia nos fundamentos propostos por Oliveira Filho, mais adequado à finalidade deste trabalho.

Em primeiro lugar há que se fazer uma distinção do termo situação social. Quando uso esta denominação, estou me referindo à situação conjuntural do Grupo estudado. A análise situacional caracterizada como histórica implica um enfoque contextual histórico (e, portanto, processual) e relacional (tanto das relações de contato quanto internas e da interdependência resultante delas).

Por ser um modelo que se aplica no contexto das relações de contato (intertribal e interétnico) e na perspectiva da mudança (permitindo perceber as alterações e ajustamentos como o surgimento de diferentes padrões de interdependência), faz-se necessário definir quem são os agentes envolvidos na relação, qual é a posição de cada um deles nas relações de poder e quais são os seus objetivos, projetos, interesses e intenções. Essa necessidade levou à noção de campo social. Para Oliveira Filho (1988, p. 55), campo social é um conjunto de atores e forças relativamente autônomos e com diferentes padrões de interdependência.

Defini como campo social o espaço de múltiplas relações sociais que se estabelecem de forma interdependente, composto de agentes que interagem e estabelecem interconexão no mesmo processo histórico, mas que possuem interesses, intenções e objetivos diversos, particulares, diferentes e até contraditórios. Por agentes entendem-se pessoas, grupos, facções e instituições que, embora participem do mesmo processo histórico, possuem, cada qual, seus valores, sentidos, significados, recursos, modos de conduta e objetivos próprios e agem com relativa autonomia.

Para demonstrar as especificidades, diferenças, intenções, interesses, condições e estratégias de cada um desses agentes no contexto histórico das relações sociais do Grupo em estudo, desmembrei esse campo social em: 1) *campo das relações intra-societárias*, que diz respeito às relações internas, voltadas para o próprio Grupo; 2) *campo das relações intertribais*, quando se trata das relações com outras sociedades indígenas; e 3) *campo das relações intersociais* (ou interétnicas) que se refere às relações desta Sociedade com os agentes de seu contato (i)mediato.

É importante considerar que nesta noção de campo social as forças em contato interagem e não se impõem umas sobre as outras de forma absoluta só pelo seu caráter de dominação. As forças em desvantagem política, econômica ou militar não são passivas. Os

agentes históricos, cada qual com seus interesses, potencialidades, possibilidades e condições, estabelecem entre si relações de poder que competem e confluem para o alcance de resultados específicos. Cada uma dessas forças se articula e se redimensiona politicamente de acordo com as ações e movimentos (entrada, saída ou redefinição das políticas dos agentes, de acordo com seus interesses e intenções, necessidades e possibilidades, tendo em vista a correlação de forças e a conjuntura que se apresenta para eles) dos diversos agentes e processos históricos. Assim, em que pese as intenções e interesses específicos de cada agente, não se pode perder de vista que, no conjunto, os agentes envolvidos têm interesses e objetivos comuns, sem os quais o processo interativo não se estabeleceria.

Dito isto, vê-se que as noções de campo e situação social são indissociáveis na análise situacional histórica. Sobre isso Oliveira Filho diz:

Campo e situação social são dois conceitos solidários, que tendem a se identificar no processo de pesquisa. Toda análise situacional acaba por delinear (ainda que implicitamente) um campo, todo campo supõe uma multiplicidade de contextos que poderiam ser decompostos em situações sociais. A opção do pesquisador por um ou outro conceito decorre não de diferenças teóricas, mas de privilegiar determinada estratégia de apresentação de dados ou certa modalidade de construção etnográfica. (1988, p. 56)

No caso de minha pesquisa, tomei a situação social do Grupo e a partir dela fiz um estudo da formação histórica com a finalidade de conseguir os dados sobre sua configuração social e suas relações sociais que se estabelecem em múltiplos campos de relações. Minha estratégia de construção etnológica foi a de levantar dados a partir dos estudos históricos existentes sobre a sociedade Terena e dos dados levantados de sua e em sua situação social nos campos das relações étnicas, intertribais e interétnicas. Como meu trabalho abrange um esquema interpretativo, tive a preocupação de especificar os agentes de contato e tentei captar os jogos de alianças internos e externos para obter resultados a respeito das relações de interdependência em contextos específicos.

A título de esclarecimento e para finalizar, a noção de situação histórica leva em consideração que as relações de contato e os processos interativos se realizam em condições de desigualdade social, econômica, política e militar. O estabelecimento de relações de dominação e subordinação provém da desigualdade, mas esta não implica uma sujeição passiva. Toda relação tem um caráter intencional e existe nela uma correlação de forças que determina as estratégias de cada um dos agentes em contato.

I.4.3 - Uma abordagem centrada na pessoa

A abordagem de Carl Rogers, de cunho fenomenológico-existencialista, é utilizada em terapias para pessoas e grupos. Seu método procura, fundamentalmente, acessar os sentimentos das pessoas para que elas próprias possam compreendê-los e, através do seu reconhecimento e do autoconhecimento, encontrar os caminhos para lidar com seus próprios conflitos.

Meu objetivo em usar esse método foi facilitar às pessoas do Grupo acessarem os seus próprios sentimentos para que elas próprias fossem capazes de compreender e expressar o seu Modo de Existir. Observe-se que empreguei o termo facilitar para exprimir a ação do pesquisador. Assumir a postura de facilitador é um procedimento metodológico indispensável no método proposto por Rogers, que assim o define:

Facilitador é a pessoa, ou grupo de pessoas que, por sua forma de ser ou agir, favorece a outros a possibilidade de entrar em maior contato com suas próprias vivências ou de expressá-las. Por assim se caracterizar sua função, o termo é preferido aos de terapeuta, coordenador, monitor ou líder [ou pesquisador - PAMI], mesmo quando se aplica a profissionais especializados. (1983, p. VII)

Nesta pesquisa assumi o papel de facilitador, favorecendo às pessoas com quem mantive diálogo a compreensão dos seus sentimentos em relação ao que estavam vivendo. Por meio dessa abordagem, as pessoas esclarecem para si próprias o que são ações e reações no seu comportamento, revelam para si mesmas quais são seus modos de ser, pensar, perceber e conceber o mundo. Ao externar tais sentimentos e pensamentos acerca de si próprias diante das coisas, dos fatos e do mundo em que vivem, elas expressam o seu Modo de Existir.

Antes de me ater à forma como adaptei o método rogeriano à minha pesquisa, quero apresentar algumas críticas que se faz a ele. Carl Rogers iniciou suas experiências no início da década de 40 (Séc. XX) e, desde então, escreveu vinte e um livros, sendo nove em co-autoria, cinco não foram ainda traduzidos para o português e só dois foram publicados no Brasilⁱ.

A partir da década de 50, a proposta metodológica desse autor começou a ser aplicada em outros campos do conhecimento, dentre eles a educação, as relações de trabalho e grupos que trabalham a relação de ajuda. Segundo Vera Placco¹⁷:

17 PLACCO, Vera. Um estudo teórico do conceito de congruência em Carl Rogers. São Paulo. Dissertação de Mestrado defendido no Programa de Educação: Psicologia da Educação da PUC-SP, 1978.

Rogers teve uma inegável contribuição, no campo da psicologia, com sua proposição otimista e humanista quanto ao homem e seu potencial para a auto-realização. Os seus procedimentos no campo da psicoterapia e da educação são extremamente coerentes com os paradigmas humanistas sobre os quais se apóia. No Brasil teve muita aceitação nas décadas de 60 e, em parte, na de 70. Na década de 1990 começou-se um movimento de resgate de suas contribuições, tendo em vista a valorização das dimensões afetivo-emocionais da formação humana. Com essa valorização, a abordagem centrada na pessoa, seguramente, auxilia a iluminar os debates.

Minha crítica – e, em decorrência dela, meu afastamento dessa abordagem – relaciona-se ao fato de que é uma abordagem centrada no individual, não sendo sua proposta explicitar ou relacionar as questões que estuda com aspectos sociais, históricos e culturais mais amplos¹⁸.

Além dessa crítica exposta na citação acima, Rogers é acusado, segundo Rachel L. Rosenberg, de ser um autor controvertido. Diz ela: “O que parece ameaçador nas suas idéias, e ao mesmo tempo tão atraente ao leigo e ao profissional, é a sua proposta de que podemos confiar no ser humano e na sua capacidade de autodireção sábia” (ROGERS, 1983, contracapa).

A crítica à abordagem de Rogers é fundamentalmente sobre a ótica do sujeito que ele prioriza. Entretanto, Vera Placco minimiza tal crítica porque, segundo ela, “em suas últimas obras (sobre o poder pessoal, por exemplo), ele mostra que, aumentando seu nível de auto-realização, o sujeito aumenta seu poder pessoal de agir e interagir socialmente. Isto lhe possibilitaria reagir às imposições sociais”¹⁹.

É importante considerar aqui que as críticas à abordagem rogeriana se dão no campo da psicoterapia, onde ele é acusado de não aprofundar as causas do conflito psíquico, deixando por conta do cliente a condução do processo de cura. No entanto, no campo educacional, sua teoria – de uma educação centrada no aluno – é aceita e reconhecida como uma alternativa, na medida em que busca romper com os discursos da teoria comportamental.

Em que pese tais críticas, pareceu-me que seu método se adequa ao meu propósito de investigar o sentimento de pertencimento das pessoas à Sociedade em estudo para verificar que elementos da sua vida social constituem o seu Modo de Existir. A minha escolha se deu porque sua abordagem se distingue das entrevistas e depoimentos comumente utilizados por tomar como referência o mundo interno do entrevistado, tal como ele o percebe, sente e avalia.

É preciso enfatizar que sua aplicação foi na forma de abordagem às pessoas, nas entrevistas, depoimentos e conversas cotidianas. A utilização dessa abordagem, além da

18 Carta pessoal da autora (e-mail: 12 de junho de 2003).

19 Idem (e-mail: 13/6/03).

possibilidade de verificação da confluência de sentimentos dos membros do Grupo e das contradições, diferenças e diversidades existentes no processo de vivência da mesma situação histórica, favoreceu dar voz aos personagens contatados. Isto porque os sentimentos a respeito de suas vivências só podem ser expressos pelas suas próprias palavras ou pelos seus silêncios, gestos ou atitudes. O que não exclui a possibilidade do pesquisador sistematizar e analisar os dados coletados. Fazer a articulação desses procedimentos (um com vista à pessoa e outro ao coletivo) foi a maneira que encontrei para superar a redução do método de Rogers à questão do indivíduo e ampliá-lo, utilizando as informações coletadas para compreender os aspectos sociais, políticos, econômicos, históricos, culturais e o Modo de Existir do Grupo.

A articulação pessoa e coletivo não é, entretanto, algo novo na proposta de Carl Rogers. Ele mesmo tem aplicado seu método em grupos que variam de 50 a 800 pessoas. Todavia, salvo melhor juízo, é a primeira vez que seu método é aplicado a uma sociedade diferenciada, cuja Comunidade é composta por aproximadamente 300 pessoas.

A utilização nas pesquisas da abordagem centrada na pessoa deve levar em consideração que uma estratégia de luta, uma ação política coletiva, um discurso ou argumento utilizado em um debate com autoridades não surgem da vontade e decisão de uma pessoa. Nem o desejo e forma de realizá-los sucedem a todas as pessoas ao mesmo tempo. As necessidades, capacidades, potencialidades, intenções e aspirações das pessoas em processo de interação se combinam ao ponto de convergência em que elas estabelecem entre si objetivos e interesses comuns e encetam uma luta comum.

Desse modo, a vontade e a prática coletivas não são a soma das vontades e práticas pessoais, mas são as maneiras pelas quais as pessoas, por meio de um processo de adaptação, convencionam as formas e concepções organizacionais do Grupo. Tal adaptação é vista aqui como um processo de ajustamento permeado pelos conflitos, competições, antagonismos, convivendo com os valores, hábitos, costumes, atitudes, afetos, compromissos, ideais e significados que permanecem como fatores de coesão social.

Por isso, penso que para compreender as atitudes e concepções de uma sociedade, além dos estudos históricos e sociológicos já mencionados, é necessário um esforço para a compreensão das pessoas no contexto de sua sociedade e da situação histórica vivida. Vale lembrar que a noção de pessoa tem um sentido relacional, ou seja, é vista em uma perspectiva de interação social e ao mesmo tempo em comunicação consigo própria.

Essa minha visão de que as pessoas e o coletivo são relativamente autônomos, mas amalgamados, é que explica por que pressuponho que os elementos constitutivos do Modo de

Existir de uma sociedade são expressos pelos seus membros. Se estiver no (in)consciente coletivo manifesta-se no (in)consciente individual. Neste caso, existe objetiva ou subjetivamente e pode ser apreendido, ou pelo menos compreendido.

I.4.3.1 – Os fundamentos de uma abordagem centrada na pessoa

O sentimento é uma poderosa via de acesso à compreensão do Modo de Existir de uma pessoa e da sua situação psicossocial. Esse pressuposto foi a convicção que me levou a utilizar a abordagem de uma psicologia humanística, cuja filosofia se baseia em fontes ligadas à defesa de duas tendências dos seres vivos:

A tendência à realização (também denominada tendência realizadora), uma característica da vida orgânica, e a tendência formativa, característica do universo como um todo. Juntas, elas constituem a pedra fundamental da abordagem centrada na pessoa. (ROGERS, 1983, p. 38)

Segundo o mesmo autor, a hipótese central dessa abordagem é a seguinte:

Os indivíduos possuem dentro de si vastos recursos para a autocompreensão e para modificação de seus autoconceitos, de suas atitudes e de seu comportamento autônomo. Esses recursos podem ser ativados se houver um clima passível de definição, de atitudes psicológicas facilitadoras. (Idem)

Como se vê, a proposta de Rogers se coaduna à de Jung no que diz respeito ao fato dos conteúdos do consciente e do inconsciente estarem na própria pessoa. Tais conteúdos emergirão quando a pessoa viver uma experiência que permita a manifestação deste ou daquele conteúdo. É por possibilitar tal emersão que o papel do pesquisador é, conforme já foi dito acima, o de *facilitador*.

Para que o *facilitador* consiga seu intento de compreender a pessoa e o grupo, reconhecendo seus sentimentos, pensamentos e comportamentos, é preciso que ele tenha um conjunto de atitudes que dará condições para a pessoa se autocompreender e expressar para si e para os outros o que se passa em sua vida.

Segundo Rogers²⁰, a primeira atitude é a de autenticidade, sinceridade ou congruência. Aqui o pesquisador precisa ser transparente para as pessoas da sociedade pesquisada e deve ser coerente em sua maneira de ser e agir. As pessoas precisam saber quem é o pesquisador, quais são as suas intenções, seus objetivos e finalidades de seu trabalho, e isso deve ser comunicado de forma clara para que a relação entre eles se estabeleça em clima de confiança.

²⁰ Idem, p. 38-39.

Essa atitude é fundamental para que o que está sendo vivido em nível profundo seja expresso pelos sujeitos pesquisados. A segunda atitude do pesquisador deve ser de “aceitação incondicional” da outra pessoa. Não importa se o sentimento que está ocorrendo é o de medo, raiva, coragem, amor ou orgulho. O facilitador deve ter consideração integral e respeito incondicional pelo que está ouvindo. A terceira atitude da relação é a compreensão empática. Diz o autor:

O facilitador precisa captar com precisão os sentimentos e significados pessoais que a pessoa está vivendo e comunicar essa compreensão a ela. O pesquisador pode entrar tão profundamente no mundo interno do seu interlocutor que se torna capaz de esclarecer não só o significado daquilo que o cliente está consciente como também do que se encontra abaixo do nível da consciência. (Idem, p. 39)

Esse tipo de escuta ativa e sensível é que favorece às pessoas se sentirem livres para expressar o seu ser integral. Enfim, as atitudes do pesquisador são no sentido de aceitar, compreender e considerar as pessoas. Elas, em consequência disso, tendem a desenvolver uma atitude de maior consideração em relação a si mesmas. Ouvi-las de modo empático lhes possibilita ouvir mais cuidadosamente o fluxo de suas experiências internas, compreenderem-se e exporem de forma mais genuína o seu Modo de Existir.

Toda pessoa ou grupo se embrenha em uma luta ou uma causa impulsionada por motivações relacionadas: a) à satisfação de suas necessidades básicas; b) ao aumento das possibilidades de melhoria do padrão de vida; c) por desvios em relação à ordem social, política, econômica e ideológica vigente e possibilidade de desenvolvimento de novos padrões e novas formas de relações sociais.

Em outras palavras, utilizando a concepção rogeriana e sua reflexão a partir da Biologia:

O substrato de toda motivação é a tendência do organismo à auto-realização, que consiste na manutenção e no crescimento do organismo (...). Essa tendência pode expressar-se através de uma série ampla de comportamentos e como resposta a uma grande variedade de necessidades. Para que haja segurança é preciso que algumas necessidades básicas sejam no mínimo parcialmente satisfeitas antes que outras necessidades se tornem urgentes (...) Essa é uma tendência à plenitude. (Idem, p. 43-44)

Mas Rogers não se restringe à tendência que os seres têm de ser melhores. Ele acrescenta uma segunda tendência: formativa, e critica os que focalizam em seus estudos a “entropia”, a tendência para a deterioração ou para a desordem. De fato, ela é incontestável na vida orgânica, todos se degeneram com o passar do tempo e a decadência é inexorável. No entanto, o autor chama a atenção para um aspecto da tendência formativa que é tão

significativo quanto a entropia: no processo de “degeneração”, múltiplos elementos interagem e nele está em andamento um processo criativo e não desintegrativo. Diz o autor:

Sem ignorar a tendência para a deterioração, precisamos tomar conhecimento da existência do que Szent-Gyorgyi chamou de ‘sintropia’, e que White chamou de ‘tendência mórfica’: a tendência sempre atuante em direção a uma ordem crescente e a uma complexidade inter-relacionada, visível tanto no nível inorgânico como no orgânico. O universo está em constante construção e criação, assim como em deterioração. Este processo também é evidente no ser humano. (Idem, p. 45)

Quando Rogers, Szent-Gyorgyi e White falam de uma tendência sempre atuante em direção a uma ordem crescente e a uma complexidade inter-relacionada, entendo que pressupõem que a primeira seja a síntese dialética de ordens anteriores e que a segunda implica que todos os estados dos seres sejam complexos; por isso eles falam de uma complexidade inter-relacionadaⁱⁱ.

É preciso agora tecer algumas considerações acerca de como o grupo ou pessoas tornam conscientes suas funções realizadoras e formativas.

Segundo Rogers:

A capacidade de prestar uma atenção consciente parece ser uma das mais recentes etapas evolutivas da espécie humana. Essa capacidade pode ser caracterizada como um pequeníssimo pico de consciência, de capacidade de simbolização, no topo de uma vasta pirâmide de funcionamento não consciente do organismo. (...) É neste nível que surgem inovações e talvez até mesmo novas direções para a espécie humana. É aqui que as escolhas são feitas, que as formas espontâneas são criadas. (...) Alguns de meus colegas afirmam que a escolha organística – a escolha não-verbal, subconsciente, do modo de ser – é guiada pelo fluxo evolutivo. Concordo com essa afirmação e vou mais além. Eu ressaltaria que, na prática psicoterapêutica, aprendemos algo sobre as condições psicológicas que propiciam o aumento dessa capacidade tão importante que é a consciência de si. Havendo maior autoconsciência torna-se possível uma escolha mais bem fundamentada, uma escolha mais livre de introjeções, uma escolha consciente mais em sintonia com o fluxo evolutivo. Essa pessoa está potencialmente mais consciente, não só dos estímulos como também das idéias e sonhos, do fluxo de sentimentos, emoções e reações fisiológicas advindas do seu interior. Quanto maior essa consciência, mais a pessoa flutuará segura numa direção afinada com o fluxo evolutivo. (Idem, p. 46)

Essa citação serve para mostrar que a pessoa só consegue verbalizar o seu Modo de Existir se ela tiver consciência de si própria. Para isso ela deve buscar as respostas em seu interior. Somente quem está livre para viver subjetivamente um sentimento, está, também, para ter consciência dele. Abstrair essa subjetividade (sofrimento, medo, amor, angústia, ansiedade etc.) e tornar-se consciente favorece uma vivência integral da pessoa e, ao

pesquisador, a possibilidade de compreender o Modo de Existir da pessoa a partir da compreensão dela, expressa por ela mesma.

I.4.3.2 – As atitudes do pesquisador na abordagem centrada na pessoa

Para compreender a sociedade na perspectiva das pessoas relacionando-se consigo próprias e com os outros, o pesquisador precisa ter atitudes que facilitem a expressão dos sentimentos, dos pensamentos e dos comportamentos. É essencial que ele tenha disponibilidade interior para acolher, ouvir e compreender as pessoas quando elas querem e precisam falar. Que esteja presente nos momentos angustiantes e de alegria, que seja flexível e não sectário, disposto a superar os seus valores, convicções pessoais e preconceitos para aprender com o próximo. É necessário paciência para ouvir as pessoas angustiadas, deprimidas, ansiosas, inseguras e preocupadas com a situação incerta que vivem. Devem favorecer que elas desabafem e aliviem-se do peso do seu sofrimento. A postura do pesquisador deve ser criteriosaⁱⁱⁱ, humanitária, de um amigo sempre pronto a ouvir e compreender. Neste sentido, defini três regras e oito atitudes que considere fundamentais para o sucesso do meu empreendimento.

As regras foram as seguintes:

- 1) O desligamento por um certo tempo das pessoas estranhas à sociedade de estudo. Além dos períodos de maior crise, quando me enfrontei no trabalho, durante o ano de 2002, dediquei-me quase que exclusivamente a essa prática;
- 2) manter uma proximidade permanente com a sociedade estudada. Fiz isso entre 1997 e 2003, exceto nos anos de 2000 e 2001, quando estive em São Paulo cursando as disciplinas obrigatórias do PPGCOS da PUC-SP. Nesses dois anos meu contato era feito com as lideranças, por telefone, e nas viagens que realizei nos meses de julho e janeiro de cada ano;
- 3) estar atento ao comportamento das pessoas e da coletividade em estudo. Procurei observar tanto o que aconteceu no cenário político das relações de contato quanto nos bastidores da vida cotidiana.

As oito atitudes que procurei manter durante todo o processo de execução do meu trabalho foram as seguintes: 1) Compreensão; 2) Humildade (não impor nada ao Outro, nem abafar suas idéias com opiniões e teorias); 3) Confiança nas pessoas, na sua capacidade de reconhecer seus sentimentos e de expressá-los convenientemente; 4) Respeito ao Outro, não o

julgando, aconselhando-o ou falando por ele; 5) Aceitação do jeito do ser do Outro, observando e examinando com ele todas as suas características, sem querer que ele seja o que eu quero e não o que ele é; 6) Flexibilidade para deixar os meus pontos de vista e examinar o do outro, com honestidade e sinceridade no desejo de compreender a sua realidade. 7) Nivelamento, colocando-me à altura do Outro, sem assumir uma atitude superior; 8) Moderação nos embates políticos, especialmente quando foi exigida a minha opinião sobre assuntos internos do Grupo.

Em resumo, a postura do pesquisador-facilitador é a de um ouvinte atento, mas ativo e participativo.

I.4.4 – Procedimentos metodológicos e fontes de pesquisa

O primeiro esclarecimento que faço sobre a escolha das ferramentas de pesquisa é que elas foram definidas de acordo com a situação histórica da sociedade estudada. Assim deve ser porque a maneira e o grau de inserção de cada sociedade específica na modernidade atual são diferentes e exigem procedimentos adequados à sua realidade.

Embora neste capítulo eu trate separadamente os elementos da vida social a serem enfocados, as fontes e os procedimentos metodológicos, é preciso esclarecer que eles foram trabalhados de forma articulada, pois a separação só é possível para explicar quais foram as minhas escolhas, os meus pontos de vista sobre eles, o emprego que farei, a forma como serão trabalhadas, onde seus conteúdos se localizam e as ferramentas utilizadas.

Começarei por um fator preponderante nesta pesquisa: o trabalho de campo. Ele foi realizado em cinco fases.

- 1) Entre março e maio de 1998 participei de encontros com o Grupo, visando assessorá-lo em sua organização, na elaboração de documentos e agendamento de reuniões com autoridades. Partilhei com as famílias Terena-MT uma amizade que me propiciou observar os comportamentos e as formas de expressão de sentimentos das pessoas do Grupo.
- 2) Entre maio de 1998 e janeiro de 2000 foi o período em que o Grupo optou pela assessoria de um corretor de imóveis ligado a políticos do PSDB e a ruralistas da região de Rondonópolis, com o objetivo de viabilizar de forma mais rápida e prática a compra, pelo Estado, de uma área de terras. Nesse período mantive um

distanciamento das negociações com as autoridades, mas acompanhei a questão da terra por meio de informações que recebia dos amigos Terena durante as minhas visitas às suas casas, especialmente das lideranças. No início do ano 2000, época em que se acirrou o conflito pela posse de uma fazenda por eles ocupada, elaborei um Laudo Antropológico para a FUNAI a favor da aquisição da Fazenda Campo Novo. Para a elaboração deste documento, obtive todas as informações de que necessitava, e tive acesso a documentos e depoimentos dos índios e da FUNAI.

- 3) Entre os anos 2000 e 2001 estive ausente, residindo em São Paulo. Nesse período, acompanhei o Movimento Terena pela terra através das informações que me foram dadas pelas próprias lideranças indígenas. Outras informações sobre esse período foram conseguidas por meio das publicações produzidas pela imprensa e de documentos e atas que me foram fornecidas pelos líderes da Comunidade e pela FUNAI.
- 4) A partir de janeiro de 2002, quando retornei a Rondonópolis para a pesquisa de campo, esta se deu no processo mais agudo de crise política e social do Grupo. O desgaste de quatro anos de luta, as decepções com os políticos e suas promessas, as tentativas frustradas de aquisição e assentamento de áreas, levaram a Comunidade a uma ação radical em outubro de 2001, quando bloquearam durante quatro dias duas rodovias (as BR-163 e BR-364), mantiveram nove pessoas retidas no acampamento, dentre elas sete profissionais dos meios de comunicação, e forçaram a presença em Rondonópolis dos presidentes do INCRA e da FUNAI, de dois delegados da Polícia Federal, deputados federais e estaduais e diversas autoridades governamentais e representantes da sociedade civil organizada. No mesmo dia em que cheguei em Rondonópolis, 5 de janeiro de 2002, fui visitado pelos índios que me pediram para elaborar outro laudo necessário ao processo para a aquisição de uma área de terras para eles. Exatamente 90 dias após o acordo feito em outubro, a área de sua escolha não havia sido comprada, conforme o que lhes fora prometido. Novamente o Grupo vivia um momento de tensão. E foi nesse clima que, juntamente com dois outros profissionais designados pela FUNAI (Portaria FUNAI n.º 018/Pres. de 15/01/2002), fiz a vistoria e avaliação de três áreas indicadas pelo INCRA para aquisição ou desapropriação, tendo os Terena-MT como beneficiários. Na época eu dizia para os próprios índios: *Voltei e entrei no olho do furacão*. A insegurança, a angústia, a desconfiança, o desespero deles eram

tão grandes que não era possível prever as reações das pessoas e do Grupo diante de quaisquer fatos. Por outro lado, foi um momento privilegiado para mim, pois foi possível desenvolver a pesquisa vivendo com eles aqueles momentos de tensão, conforme a proposta metodológica estabelecida. Em Rondonópolis, ao mesmo tempo em que participava do Movimento, concluí a estruturação do referencial teórico, organizei o material e executei a pesquisa. Elaborei e apliquei um questionário para verificar a situação social da Comunidade e dos seus membros em particular. Fiz observações, registrei narrativas de velhos e jovens, coletei depoimentos (a maioria gravada em vídeo) e dados que me favoreceram a compreensão de elementos objetivos e subjetivos das relações pessoais e sociais, tais como história de vida, situação econômica, relações de parentesco, religiosidade, sentimentos, sonhos e desempenhos pessoais nas relações sociais internas. Essa etapa se desenvolveu até outubro de 2002, quando finalmente o Ministério da Justiça e os Terena-MT chegaram a um acordo: o assentamento em uma área devoluta do Estado, denominada Gleba Iriri²¹, no município de Peixoto de Azevedo, região norte de Mato Grosso.

- 5) A última fase, entre outubro de 2002 até o assentamento da Comunidade (janeiro/03), foi marcada por conflitos internos, esperança, ansiedade, incertezas, insegurança, trabalho, muita negociação e tragédias. Acompanhei os momentos mais críticos dessa trajetória que os levou, finalmente, a ocupar definitivamente a área designada para eles. A última família se mudou para a Vila Terena (denominada, por eles, de Vila Indígena Kopenoti) no Distrito de União do Norte, município de Peixoto de Azevedo, no dia 7 de junho de 2003.

Uma vez descritas as fases de realização do trabalho de campo, passo a descrever, de uma forma resumida, os elementos da vida social que foram enfocados.

A complexidade dos elementos que constituem o Modo de Existir de uma dada sociedade, sobretudo uma em que o processo interativo com a sociedade abrangente é intenso e secular, exigiu que eu fizesse um recorte e me ativesse a quatro elementos que considero fundamentais e suficientes para comprovar a minha tese. Escolhi os seguintes elementos: a língua, a migração, as relações de parentesco e a religião. Tal escolha se deu porque durante o estudo realizado fui percebendo que esses quatro elementos se destacavam dentre os demais

²¹ Latitude 9° 46' 20,75" e longitude 53° 47' 48,48"

enquanto sinais de identidade. Ao mesmo tempo, as relações sociais estabelecidas demonstraram que a força do sentimento de identidade Terena do Grupo emanava desses quatro elementos.

Para compreender cada um desses quatro elementos, considere os seguintes aspectos da sua vida social Terena:

- 1) A cosmovisão da sociedade: suas concepções e atitudes a respeito do ser humano, dos objetos, fauna, flora e outras circunstâncias e condições ambientais; sobre a vida nas dimensões das esferas terrena e do sagrado; suas ações, reações, pensamentos e posicionamentos acerca das suas instituições políticas e sagradas e a relação entre ambas; suas concepções de tempo e espaço; seus valores, noções e concepções morais socialmente aceitos, explícitos e implícitos no comportamento; suas ideologias, crenças, mitos de origem e modernos e a relação entre eles; seus símbolos, signos visíveis e mensuráveis de identidade que cumprem papel importante enquanto mecanismo de coesão social e significados culturais mais expressivos; seus pensamentos mais recorrentes, delírios, sonhos (tanto no sentido onírico quanto no relativo às aspirações, desejos e utopias), expectativas, perspectivas e frustrações acerca das vidas pessoal e social e suas posições diante das contingências históricas e ambientais vividas e referenciadas pelo sagrado.
- 2) Os elementos socioeconômicos e políticos resultantes de sua formação etno-histórica e que são considerados pelos integrantes da sociedade diferenciada como elementos da estrutura social *mater*. Os objetos a serem investigados, neste caso, foram: a) as relações econômicas – atividades econômicas, regras de trabalho, serviços na comunidade e relações de trabalho na sociedade abrangente, transações comerciais e relações de troca, aspectos científicos e tecnológicos: conhecimentos necessários à reprodução da vida cotidiana, práticas agrícolas, medicina natural etc.; b) as relações políticas – as instituições e instâncias de poder internas do Grupo; os mecanismos e fatores de reconhecimento de poder e prestígio; as facções, as funções políticas e as formas de competição, aliança e solidariedade na luta pelo poder; as pessoas no exercício do poder; os desempenhos socialmente esperados de quem os exerce e a correspondência, pelos líderes, da expectativa da sociedade; formas de relacionamento com o poder do Estado Nacional e os principais focos de tensão; suas estratégias de poder e de sobrevivência etc.; c) a organização e comportamento sociais – as normas, as interações estabelecidas nos

diversos campos de relações em que a sociedade vive; as formas de sociabilidade e coesão social e de poder; relações de parentesco e de gênero; funções sociais; formas de estratificação social; fatores de controle social; normas consuetudinárias; formas de comunicação; maneiras e formas de comportar-se diante de situações específicas, de agir e reagir diante de estímulos e situações diversas, de expressar seus sentimentos, pensamentos e percepções; papéis sociais e seus desempenhos nesses papéis; suas espertezas; suas insígnias identitárias; vida cotidiana, rotina, vaidades, fuxicos, ambições e demais aspectos que se refletem nas relações sociais.

- 3) Elementos socioculturais historicamente agregados: modelos de relações de poder; espécies de relações recíprocas; fatores de discriminação (sofridas e exercidas), misérias, riquezas, privações, abastanças, subordinação, opressão e dominações (sofridas e exercidas); comportamento eleitoral; relação com políticos do Estado, militares e outras instâncias do poder hegemônico; origem e desenvolvimento da crença religiosa do Grupo; tensões e conflitos com outras sociedades específicas e com a sociedade abrangente; modelos de atitudes, comportamentos, traços culturais, simbólicos, utilitários e códigos que fazem parte da estrutura das instituições sociais hegemônicas, tais como família (afeto, amor e lealdade), religião (rituais e imagens), propriedade, leis (subordinação), contratos sociais, regras de cooperação, competição etc. Enfim, doutrinas, ideologias, utopias, estruturas econômicas e políticas, organizações e comportamentos sociais que fazem parte da vida da sociedade em estudo e que têm sua matriz na sociedade abrangente.

À medida que tais aspectos da sua vida social foram encontrados no Modo de Existir do Grupo, descrevi-os e analisei-os na perspectiva da sua existência enquanto fatores geradores de sentimento de pertencimento social. Procurei, como é possível verificar nos capítulos II e III, mostrar sua gênese histórica, com o objetivo de localizar quando tais elementos passaram a constituir o Modo de Existir dessa sociedade e que experiências foram vividas para que tais elementos viessem a constituí-lo.

I.4.4.1 – Fontes

Com a finalidade de identificar os elementos da vida social que constituem o seu Modo de Existir e que os fazem se sentir pertencentes à Sociedade Terena, tomei como ponto de partida o estudo bibliográfico sobre esta Sociedade e a história do próprio Grupo que vive em Mato Grosso. Neste sentido, as fontes utilizadas no trabalho foram as seguintes:

- 1) Documentos Oraís Terena – Constituem-se das narrações feitas pelas pessoas do Grupo sobre experiências por elas vividas (história de vida) e sobre seus conhecimentos acerca da história da Sociedade Terena-MT e do Grupo de Mato Grosso em particular. Para constituí-los, foram colhidos depoimentos e feitas entrevistas com pessoas da Comunidade, incluindo-se aí os mais velhos que viveram na Aldeia Buriti, localizada no município de Dois Irmãos do Buriti em Mato Grosso do Sul. Todo o material produzido, por meio de depoimentos, entrevistas e conversas individuais ou nas “rodas de tereré”, foi registrado de três formas: gravações em fita de vídeo 8 mm, em fitas cassete e anotações feitas pelo pesquisador. As gravações foram organizadas em um arquivo que, ao final da pesquisa, ficará à disposição de outros pesquisadores em local adequado e destinado para fins de pesquisa na Universidade Federal de Mato Grosso. Essa forma de organizar o material etnográfico foi a maneira que eu encontrei para registrar os documentos orais e disponibilizá-los como fonte das memórias individual e coletiva da sociedade em estudo.
- 2) Documentos orais de pessoas de outras sociedades – Constituem-se de relatos e opiniões de pessoas da sociedade de contato sobre estes índios e sua ação política. O procedimento para registrá-los foi o mesmo utilizado em relação aos Terena, com a diferença óbvia de que os personagens são da sociedade de contato, sobretudo as autoridades e populares da sociedade abrangente que fizeram a interlocução direta com os índios em seu processo de luta. Nesse campo social do contato, a maioria do material se refere aos discursos feitos pelas lideranças, sua situação social e o movimento reivindicatório em atos de protesto, reuniões de negociações e eventos socioculturais dos quais os indígenas participaram.
- 3) Documentos escritos – Foram seis os tipos de documentos escritos estudados. 1º.) Os trabalhos acadêmicos sobre a etnohistória dos Terena e de seus precursores – os Guaná e os Aruák. 2º.) Os documentos oficiais sobre o Grupo Terena de Mato Grosso, que constam nos arquivos da FUNAI de Brasília, Rondonópolis e Cuiabá–

MT, da Prefeitura Municipal de Rondonópolis–MT e do Ministério da Justiça. 3º.) Documentos existentes em instituições e entidades não governamentais sobre suas relações com os Terena-MT. 4º.) Arquivos pessoais de aliados (assessores, repórteres, estudantes universitários e simpatizantes da causa indígena), que juntaram documentos escritos (bem como fotos e gravações em vídeo) sobre os movimentos sociais promovidos por esse Grupo. 5º.) Arquivos dos meios de comunicação, particularmente da imprensa de Rondonópolis. 6º.) Etnotextos (material escrito por eles sobre eles) - Livros de atas, ofícios, cartas, anotações em cadernos e folhas feitos pelos próprios membros da Comunidade a respeito deles mesmos e de suas relações com a sociedade de contato, principalmente sobre o seu movimento social pela aquisição de uma área de terra em Mato Grosso. Neste item é importante ressaltar que esta Comunidade possui uma Associação legalmente constituída e que todas as suas ações e deliberações são devidamente registradas, inclusive a estrutura de sua organização política, as funções e quem são as pessoas que as exercitam. O procedimento em relação a esses documentos escritos foi o seguinte. Durante o processo em que lhes prestei assessoria, tirei fotocópias de todos os documentos disponíveis e fiz uma pasta sobre o material publicado pela imprensa. Posteriormente, fui em busca dos documentos que me faltavam, tendo ido pessoalmente a Brasília e Cuiabá-MT. Tirei fotocópias de documentos e os ordenei cronologicamente. Com eles montei um dossiê sobre todo o processo de luta do Grupo, de 1982 até maio de 2003. Com base nos documentos, associados a outras fontes, descrevi a trajetória do Grupo, desde a sua expropriação territorial até a reterritorialização no norte do Mato Grosso. Todos esses documentos foram “garimpados” em dois sentidos: no que diz respeito à sua localização e ao seu conteúdo, na busca da compreensão do meu objeto de estudo. Em relação aos trabalhos acadêmicos sobre a etnoistória Terena, para identificar os elementos da vida social que constituem o seu Modo de Existir e compreender o processo de transpermanência ocorrido, procurei estabelecer uma comparação entre a estrutura atual da Comunidade em estudo e estruturas apresentadas no primeiro trabalho antropológico sobre eles, feito por Roberto Cardoso de Oliveira.

- 4) Fatos que repercutiram socialmente – Referem-se às suas ações políticas e a acontecimentos que tiveram repercussão interna e/ou externa ao Grupo. Tais fatos se configuraram em ações de dois tipos: a) Promovidas por eles próprios:

bloqueios de rodovias, ocupações de gabinetes de autoridades governamentais, retenção de profissionais dos meios de comunicação, de ONG's, da FUNAI e do INCRA na Aldeia como formas de pressão, formação de caravanas para Brasília;

b) Promovidas por instituições e entidades da sociedade abrangente: cultos religiosos e romarias realizadas pelas igrejas em favor das causas indígenas, palestras e debates feitos pela academia, pela Câmara Municipal e pela Associação Comercial e Industrial de Rondonópolis, reuniões e encontros de solidariedade. Todos esses fatos foram registrados pela imprensa, pelos seus promotores, por aliados e simpatizantes da causa ou pelo próprio pesquisador. Os fatos foram identificados e distribuídos em ordem cronológica, e os conteúdos da divulgação e repercussão foram registrados, ordenados e analisados. Entretanto, somente aqueles que tiveram relevância para a elucidação da problemática abordada neste trabalho, foram citados.

- 5) Paisagem socioespacial e cultural – Refere-se à organização espacial das casas e equipamentos comunitários da Aldeia e ao posicionamento das famílias na estrutura social e física desse espaço. Diz respeito também à forma das casas, distribuição das áreas de uso e ao funcionamento da ordem social nos espaços privados e coletivos. Refere-se também aos elementos socioculturais historicamente agregados: modelos de relações de poder, espécies de relações recíprocas, fatores de discriminação (sofridas e exercidas), condições de vida, comportamento eleitoral, relações com o poder do Estado, com religiões etc. O procedimento para o estudo dessa fonte foi a observação da planta da aldeia e das casas, a verificação de como todos os equipamentos sociais foram distribuídos e a localização das pessoas neles. Foram feitas pesquisas *in loco* para verificar qual é a situação social, o padrão comportamental e as atividades socioculturais desenvolvidas na Comunidade atualmente. A partir de estudos bibliográficos, depoimentos de pessoas idosas devidamente confirmados em documentos existentes em museus, bibliotecas, arquivos históricos e órgãos indigenistas do Estado (Mato Grosso do Sul e União), estabeleci a comparação entre estes e os padrões antigos.
- 6) Paisagem política e econômica – Diz respeito à estrutura de poder, às formas de estratificação social e à distribuição das funções sociais da sociedade, no contexto das relações étnicas articuladas com as sociedades de contato local, regional,

nacional e mundial. Abrange instituições de poder, as facções políticas, as lideranças e suas funções, força e poder, distribuição social e espacial desses elementos na estrutura física da Aldeia. As relações de poder nessa sociedade estão diretamente relacionadas à questão econômica. Por isso, a distribuição das funções relativas à satisfação das necessidades do Grupo, das famílias e das pessoas exibe uma articulação entre poder político e as funções econômicas das lideranças, além de formas diferenciadas de apropriação e uso de bens de consumo (carros, celulares, materiais de construção etc.). Enfim, essa fonte abriga os conteúdos relativos aos elementos socioeconômicos e políticos resultantes da formação etnohistórica desta sociedade. Também para essa fonte de pesquisa o procedimento é o trabalho de campo, a investigação direta, o desenho da estrutura organizacional do Grupo e da distribuição das funções das pessoas nela. Isso foi feito tanto pela observação e sistematização do que foi visto, quanto por meio da utilização de informações de outras fontes: registros em livros de atas da Associação, em cadernos de apontamentos de lideranças e explicações de informantes da própria Comunidade. Como nem todos os dados estavam sistematizados, foi necessário, em muitos casos, fazer seu ordenamento juntamente com as lideranças do Grupo.

- 7) Ideologias e doutrinas – Referem-se às concepções globais e representações do imaginário pessoal e coletivo da sociedade em estudo. Configuram-se nas celebrações e nos rituais, ou seja, nas formas e significados de suas produções espirituais ligadas ao simbólico e às implicações dessas realidades ocultas nas condutas práticas, morais e éticas das pessoas e na organização da Sociedade. Expressam-se nos valores, nas regras, nos princípios, no modo de ver o mundo, nas concepções acerca da vida, do ser humano e de sua transcendência. São fontes onde se localiza a maior parte dos elementos da cosmologia do Grupo. O procedimento de acesso a elas foi o registro dos dados, a partir de observações das celebrações (casamentos e outras festas) e rituais (funerais e cultos religiosos) e em suas entrevistas, depoimentos, conversas informais e discursos políticos. Uma vez sistematizados, os dados de ocorrência idêntica existente na bibliografia da etnohistória da sociedade Terena e Guaná foram comparados para verificar a existência de regularidades e padrões transpermanentes. Outra forma de compreender as informações contidas nessas fontes foi por meio das conversas pessoais, em que os sentimentos foram explorados, as motivações psicológicas

expressas e as concepções ideológicas e doutrinárias se manifestaram com clareza. No caso de uma sociedade como a Terena, em que o contato com outras sociedades é permanente e a inserção social na sociedade global é intensa, foi difícil distinguir o que eram ideologias e doutrinas identificadas como próprias desta Sociedade e o que eram agregadas. Nesse aspecto, fez-se necessário confrontar a ideologia política com a práxis e os eventos políticos. As distinções possíveis de serem feitas se enquadraram no meu conceito de Modo de Existir próprio de uma sociedade diferenciada.

- 8) Linguagens – Apesar da abrangência deste aspecto, fui obrigado, pela insuficiência de dados comparativos em relação ao passado, a restringir-me à análise do uso da língua como estratégia de comunicação. O procedimento para estudar essa fonte foi a observação e compreensão do jogo da comunicação interna e externa feito por eles, utilizando-se da língua e do discurso como instrumentos de manipulação. Também observei que imagens eles tentaram fazer de si próprios para os outros, de modo a causar impressões que lhes interessavam no processo interativo interétnico.
- 9) Os silêncios – Há momentos em que as pessoas estão falando e se calam. Negam-se a falar de um assunto, de algum aspecto de sua história ou de sua vida e até mesmo de sentimentos ou atitudes. Há também aspectos da vida social de um grupo que são cuidadosamente apresentados por eles em zonas silenciosas, como são os casos de feitiçarias, loucuras e até pessoas com poderes sobrenaturais. Dessa forma, tristezas, perdas, culpas, experiências matrimoniais, profissionais e familiares, atitudes agressivas ou de resignação absoluta, situação psicológica de filhos e netos, histórias de contatos com outras sociedades e que não foram benéficas, males sofridos por forças espirituais, situações físicas, mentais e emocionais provocadas por feitiçarias, crimes, inimizades, amores e ódios são alguns dos elementos que muitas vezes são guardados na zona de silêncio. Tais silêncios deixam, via de regra, lacunas na história, por isso é preciso explorá-los, tarefa que não é fácil. O procedimento utilizado foi o de interrogar os sentimentos e deixar que as pessoas falassem dos “problemas”, mas respeitando o sigilo quando foi solicitado.

A análise do material mencionado exigiu primeiro a percepção de detalhes e de sinais de regularidade. Muitas vezes, durante o estudo, apareceram novos indícios que exigiram a formulação de novas entrevistas acerca das problemáticas levantadas.

Penso que a definição das fontes e dos procedimentos metodológicos foi suficientemente clara para que o leitor entenda como a pesquisa foi feita. Todavia, existem mais duas coisas que precisam ser esclarecidas.

A primeira delas diz respeito ao meu pressuposto que a agregação de elementos culturais representa uma ampliação cultural para as sociedades em processos de interação interétnica. Isso não significa que uma sociedade não possa abandonar elementos culturais em detrimento de outros que eles julgam melhores para suprir suas necessidades pessoais e coletivas. No entanto, a questão da perda cultural é algo que não pode ser medida pelas formas das práticas sociais. Há elementos estruturais que transpermanecem no inconsciente coletivo e nas próprias formas dos sistemas políticos e sociais que afastam o sentido das perdas enquanto degeneração e a caracterizam como transformação, transfiguração (no sentido atribuído por Darcy Ribeiro), resignificação ou transpermanência.

O segundo esclarecimento é com relação à necessidade imperiosa que as pessoas e sociedades têm de reafirmarem a sua identidade quando ela é colocada em dúvida. A forma que elas têm de expressar seu apego a uma identidade com poucos sinais visíveis é dizer que querem resgatar sua cultura. Isso é uma contradição, porque, salvo melhor juízo, não se procura o que se tem ou que se é. Creio que a explicação para isso é o fato dos conteúdos da identidade se localizarem no consciente e no inconsciente pessoal e coletivo. Quando a pessoa usa o seu racional para procurar saber através da história está tentando compreender a si mesmo e os outros membros do Grupo, mas está, sobretudo, buscando justificativas para os modos de ser, estar, agir, reagir, pensar e conceber o mundo. No entanto, nos momentos de crise pessoal e coletiva, em que as pessoas se questionam ou são questionadas sobre supostas evidências de identidade confusas, opacas ou perdidas, a procura da identidade se torna um tormento. Principalmente para os que se sentem pertencentes a uma identidade socialmente específica, mas não sabem como expressá-la conscientemente. Então a procura da identidade ou a afirmação dela pelos membros do Grupo podem se tornar uma fonte riquíssima para o pesquisador, quando, ao invés de dizer-lhes como eles eram, o cientista social se torna um facilitador para que eles mesmos mergulhem em seu interior e façam emergir os conteúdos que estão no seu inconsciente para torná-los compreendidos e compreensíveis.

Capítulo II – Os Terena-MT

O objetivo aqui é mostrar a formação histórica da Comunidade Terena-MT, sua situação social nos cinco anos em que foram registrados dados sobre ela, sua configuração social e descrever aspectos da sua organização política e das suas interações étnicas e interétnicas.

Conforme já foi esclarecido, há uma distinção entre Comunidade Terena-MT, cuja constituição é multiétnica, e Sociedade Terena, cujos membros são identificados a partir das relações de parentesco e são ligados entre si por laços sangüíneos. Tal distinção está assim definida neste capítulo: quando me refiro a todo o grupo, uso o termo Comunidade, quando falo especificamente dos Terena, uso o termo Sociedade.

Inicialmente farei a caracterização da composição social do Grupo. Ao final da minha pesquisa, a Comunidade Terena-MT era constituída de 228 pessoas, conforme quadro abaixo:

QUADRO 1: POPULAÇÃO POR FAIXA ETÁRIA –
OUT 2002

GRUPO ETÁRIO	MASCULINO	FEMININO	TOTAL
0-4	21	14	35
5-9	16	16	32
10-14	12	4	16
15-19	5	14	19
20-24	16	14	30
25-29	11	9	20
30-34	15	11	26
35-39	9	3	12
40-44	4	2	6
45-49	5	7	12
50-54	6	2	8
55-59	3	2	5
60-64	0	1	1
65-69	4	1	5
70-74	0	1	1
+75	0	0	0
Soma	127	101	228

FONTE: TRÓPICOS

A maioria desta população era constituída de indivíduos que se autodenominavam Terena, mas entre eles havia uma pessoa de cada uma das seguintes etnias: Tapirapé, Guaraní, Bororo, Caiabi, Paresí e Pena Branca (um subgrupo supostamente Xavante de Minas Gerais). O número de brancos e negros correspondia a trinta e quatro pessoas, ou 15% do total da população. Portanto, os membros da Sociedade Terena representavam, no Grupo, 82% da

Comunidade, que era composta de quarenta e oito núcleos familiares, todos com pelo menos uma pessoa do casal sendo Terena.

II.1 – Gênese e trajetória histórica

A maioria dos componentes da Comunidade Terena-MT é oriunda da Reserva Indígena Buriti, uma área de 2.900 hectares localizada nos municípios de Aquidauana e Dois Irmãos do Buriti, no Estado de Mato Grosso do Sul.

Em sua pesquisa, Roberto Cardoso de Oliveira constatou que dentre as aldeias Terena, Buriti é aquela de formação mais recente. (1960: 92) Segundo o autor, as informações sobre esse aldeamento não são precisas. O Relatório Anual de Inspeção de Mato Grosso de 1917 informa que na região denominada Invernada do Buriti, no município de Aquidauana, havia por volta de 1882 uma ocupação de índios Xavante que teriam abandonado o local por pressão dos fazendeiros. Sobre a formação de aldeia Terena em Buriti, Oliveira disse o seguinte:

É muito possível que a atual [1958/59 – PAMI] aldeia do Buriti tenha sido formada por índios Terena remanescentes daqueles que durante o conflito com o Paraguai se teriam refugiado no alto da serra do Maracaju; também é possível que parte dos Terena de Buriti sejam ex-componentes do grupo-local do Brejão (ou Laranjal). O certo é que até 1913, na Invernada do Buriti não existia nenhuma aldeia Terena (...). (os grifos são meus) (Idem, p. 93)

Para esse autor, a concentração de famílias Terena na área começou a partir de 1920. O primeiro Relatório Anual do SPI que registrou a presença destas famílias no local é o de 1923 e assinalou uma população de 420 pessoas. No entanto, a posse de dois mil hectares dessa Terra Indígena só foi decretada em 1927. A partir dessa data, os relatórios anuais do SPI registraram um aumento populacional crescente, sendo que o censo de 1954 apontou a existência de 483 indivíduos na Área.

Dentre os vários núcleos habitacionais existentes em Buriti, destaca-se um que é o da procedência da maioria dos Terena-MT: Água Azul. Localizado ao sul do Posto Indígena da FUNAI, este núcleo, desde a década de 40 (Séc. XX), é formado por uma população de maioria protestante. No final da década de 50, Oliveira registrou a existência de duas escolas em Buriti, uma oficial e uma de orientação evangélica, sendo esta última em Lago Azul. Naquela época, o autor registrou um episódio envolvendo o avô do atual vice-Cacique da Comunidade Terena-MT, Cirênio Reginaldo. Trata-se do seguinte:

Houve época em que por falta de professor na escola oficial, foi convidado para ministrar aulas o Capitão de Água Azul, o **líder protestante Benedito Reginaldo**, mas não deu certo: o ‘professor’ levava os alunos a entoar hinos religiosos, no que foi severamente criticado pelo Encarregado do Posto que não podia permitir que a Escola do SPI tivesse conteúdo religioso, fosse católico ou protestante.

Além desses focos de mudança cultural (...) assinala-se que em nossa estada em Água Azul não encontramos nenhum adulto homem na comunidade; todos estavam trabalhando nas fazendas e retornariam à aldeia somente no final do dia. (o grifo é meu) (1960, p. 95)

Nesta citação três fatos são relevantes para a minha pesquisa: 1) a predominância dos protestantes e a prática do proselitismo religioso sendo feito pelos próprios índios; 2) as relações de trabalho, em que os homens se empregavam em fazendas da região; e 3) a liderança de um membro da família Reginaldo que em Mato Grosso se constitui na segunda família ampliada mais importante e na mais influente da Comunidade. Estes três fatos foram reproduzidos em Mato Grosso.

O processo de migração de famílias Terena para Mato Grosso começou em 1980 quando uma família ampliada constituída de quatro núcleos familiares mudou-se de Buriti para uma Reserva Indígena Guaraní localizada no município de Sidrolândia-MS. Segundo Hélio Turi Rondon:

Não havia espaço para todos trabalharem em Buriti uma vez que a Reserva era pequena para as quinhentas famílias, mais ou menos, ali residentes. Além disso, tinha muita área da Reserva invadida por fazendeiros. Então fomos para Buritizinho que fica a menos de 30 quilômetros de onde a gente morava, mas tinha a vantagem de ser quase dentro da cidade de Sidrolândia. Pensamos que isso ia facilitar aos homens encontrar emprego, mas não foi o que aconteceu. (Depoimento em 8 de março de 1998)

Esta alegação inicial de esgotamento das possibilidades de sobrevivência em Buriti assumiu, para mim, um caráter de sobrevivência econômica por um longo tempo. Até que em uma tarde de janeiro de 2002, à hora do pôr-do-sol, pus-me a ouvir Dona Catarina Jorge, o Sr. Hélio Turi Rondon e o Sr. Severino Martins. Facilitei-lhes que falassem dos seus sentimentos em relação a Buriti. Soube, então, que várias foram as causas que os levaram a deixar o local. A principal delas foi a perda de dois filhos jovens. O primeiro sofreu um acidente de trabalho. Estando empregado em uma fazenda da região cortando árvores, o filho do casal se acidentou e veio a falecer. A outra perda foi de uma filha de Dona Catarina, em serviço de parto. As duas perdas estavam relacionadas, uma à questão do trabalho e outra à de assistência médica precária. Assim, os sentimentos de dor, de perda e de falta de perspectiva no lugar se juntaram a outros fatores políticos e econômicos que serão tratados no capítulo sobre as migrações. Foi

então que compreendi que o fator econômico foi apenas um dos componentes do esgotamento das condições de sobrevivência.

O Grupo era formado por quatro núcleos familiares da família ampliada Jorge: Jorge-Rondon (pais e irmãos solteiros dos jovens mortos), Jorge Rondon-Clementino (irmão e cunhada dos acidentados), Mário-Jorge (marido e filhos da falecida) e Jorge-Spigotte (filha casada e genro branco do casal Hélio e Catarina Jorge). Pais, irmãos, esposo e filhos das vítimas da tragédia deixaram o local. Todo este complexo psicológico, social e econômico é que significava, para eles, o esgotamento de suas condições de vida em Buriti.

A estada em Sidrolândia por dois anos não atendeu às necessidades do Grupo. Então o casal Hélio Turi Rondon (Tapirapé) e Dona Catarina Jorge decidiram pedir ajuda à FUNAI para encontrar um lugar para eles em Mato Grosso. Sobre isso disse Hélio:

Eu sempre achei que em Mato Grosso havia muita terra para os índios. Quem arrumou pra nós aqui foi o [Leosídio] Fermal, um funcionário da FUNAI que estava de passagem por Mato Grosso do Sul. (Depoimento em 9 de março de 1998)

Depois de uma passagem de duas semanas por Cuiabá, o Grupo de dezoito pessoas foi transferido para uma localidade denominada Pobore, na Área Indígena Bororo de Tadarimana (com 9.765 hectares), à margem do rio Vermelho, próximo de um bairro rural conhecido como Gleba Dom Bosco, no município de Rondonópolis. A referida Área tinha, na época, uma população de aproximadamente cento e trinta pessoas, morando mais de dois terços dela na Aldeia Central e apenas um grupo familiar dissidente (por ser protestante) habitava Pobore. Até hoje Pobore é uma facção política divergente dos Bororo tradicionais. Foi essa divergência religiosa que os aproximou dos Terena. O cacique Hermes Aijako Borobó lhes cedeu uma área de terras para morar e praticar a agricultura no local. Uma vez instalado em Rondonópolis, o Grupo passou a ser identificado como Comunidade Terena de Mato Grosso e sua trajetória (sobre a qual publiquei dois artigos. Vide ISAAC, 2001 e 2002) foi marcada por fases distintas de luta pela sobrevivência material e sociocultural.

II.1.1 - 1ª. fase do Grupo: Vivendo em terras Bororo (1982 – 1990)

Corresponde à chegada do primeiro Grupo de Terena em Mato Grosso até o ano de sua saída definitiva das Terras Indígenas Bororo de Tadarimana para a periferia da cidade.

Os primeiros quatro núcleos familiares que se instalaram em Rondonópolis foram constituídos das seguintes pessoas: Catarina Jorge/Hélio Turi Rondon e filhos, Milton Jorge Turi Rondon/Brasilianna Clementino e filhos, Martim Mário/viúvo de Silta Jorge e filhos e Cleofa Jorge Rondon/João Adão Spigotte²². É importante observar essas constituições familiares, pois elas servirão de base para mostrar como a Sociedade Terena recompôs a sua estrutura social a partir das relações de parentesco.

Durante os dois primeiros anos, eles tiveram uma vida tranqüila em Tadarimana, plantando suas roças e vendendo os produtos na cidade.

Com a prosperidade do Grupo, em 1984 ele atraiu mais quatro núcleos familiares de parentes que vieram de Mato Grosso do Sul para morar na Área Indígena dos Bororo. Foi nesta segunda leva que veio o primeiro núcleo familiar com um membro da família ampliada Reginaldo. Tratou-se do casal Aristides Jorge Gomes e Angélica Reginaldo. Esta ênfase é importante porque essa composição familiar será fundamental para a compreensão das relações de poder estabelecidas na organização política da Comunidade, como ver-se-á a seguir.

As oito famílias permaneceram nesse local até 1988, quando mais quatro núcleos familiares chegaram à Área, desencadeando a revolta dos Bororo que exigiram, então, a desocupação de suas terras. A radicalização dos Bororo se deu no dia 23 de agosto de 1988. Mas, após negociações entre as partes, ficou acertado que os Terena poderiam permanecer em Tadarimana até encontrarem outro lugar para morar. No entanto, foram impedidos de plantar, tiveram que abandonar as suas roças e perderam parte de sua produção com a invasão de gado nas plantações de algodão, arroz, mandioca, abóbora, feijão de corda e abacaxi. A justificativa dos Bororo era que a integridade de suas terras estava ameaçada, tanto pela ocupação cada vez maior de famílias Terena, quanto pela sua prática de arrendamento de terras para trabalhadores rurais moradores do entorno da Área. Os Terena negam que tenham arrendado terras e acusam indigenistas da FUNAI e de missões religiosas católicas (salesianos e

²² Hélio Turi Rodon era Tapirapé e João Adão Spigote um branco, descendente de italianos. Os outros são Terena.

diocesanos) de insuflarem os Bororo contra eles. Para Milton Jorge Turi Rondon, tais agentes de contato só conseguiram convencer os Bororo porque “não houve uma integração cultural entre os dois povos e a relação reduzia-se à questão econômica”. (ISAAC, 2001, p. 119).

Entre 1988 e 1990 os Terena continuaram morando na referida Área Indígena e trabalhando na Fazenda Velha, uma terra arrendada onde cultivaram roças de algodão, milho, feijão, melancia e arroz, enquanto formavam pasto para o fazendeiro. O contrato previu que eles deveriam deixar a fazenda tão logo a terra estivesse formada para a pastagem de bovinos, o que de fato ocorreu.

II.1.2 – 2ª. fase do Grupo (1990 – 1998)

Corresponde ao período em que eles viveram na periferia da cidade, em um bairro considerado dos mais pobres de Rondonópolis: o Parque São Jorge.

Em 1990 começou uma nova fase na vida dessa Comunidade. Além do encerramento do contrato com a Fazenda Velha, os Bororo exigiram a saída definitiva das famílias Terena que residiam em Tadarimana, exceto uma delas, porque o homem estava casado com uma Bororo. Neste ano, as circunstâncias levaram as trinta e uma pessoas que compunham a população da Comunidade a se dispersarem em três locais: Pobre, Campo Grande e Parque São Jorge.

As famílias que decidiram viver na zona urbana ocuparam um terreno da Prefeitura, onde armaram barracos de lona e de palha. Tão logo se assentaram na cidade, o Grupo se reconstituiu.

Entre 1990 e o final do ano de 1997, os homens se dedicaram basicamente à pesca e a trabalhos temporários em fazendas da região, e as mulheres se empregaram como domésticas e no setor de prestação de serviços. Esse período foi marcado por muitos conflitos com os órgãos ambientalistas, sobretudo no período da piracema, quando a pesca é proibida, e eles pescavam com rede e tarrafa, infringindo a lei. A situação se agravou em novembro de 1997 quando, numa ação conjunta de órgãos governamentais e não governamentais ligados ao meio ambiente, a fiscalização se tornou mais rigorosa. Impedidos de praticar a pesca predatória e não tendo outros meios de subsistência devido ao crescente desemprego na cidade e no campo, a crise social destes índios aumentou, o que os levou a solicitar maior assistência por parte do Núcleo Regional da FUNAI de Rondonópolis, sobretudo no que diz respeito à saúde

e alimentação. Em resposta às suas reivindicações, a administração regional do Órgão, na época, negou-lhes assistência com o argumento de que eram índios destribalizados, que suas terras tradicionais são em Mato Grosso do Sul e que o Grupo não era indígena.

O não-reconhecimento de sua identidade social e a recusa da FUNAI na questão assistencial, a impossibilidade de exercer a pesca, o desemprego dos que trabalhavam em fazendas, o aumento da incidência de doenças, a escassez alimentar, o preconceito da sociedade local quanto aos índios que vivem em contexto urbano e a falta de perspectivas para o futuro formaram o quadro da situação social que os levou a redimensionar sua estratégia política nas relações internas e interétnicas. A primeira medida foi a formação da *Associação dos Trabalhadores Indígenas Recanto Pontal - Povo Indígena Terena*, com os objetivos de: 1) conseguir recursos junto aos órgãos governamentais de assistência social e de produção agrícola; 2) torná-los visíveis à sociedade de contato; 3) serem reconhecidos como índios pela FUNAI e pela sociedade abrangente; e 4) conquistar uma área de terras para a produção de sua subsistência material e desenvolver suas atividades socioculturais. A decisão de formar a Associação se deu no dia 5 de março de 1998, quando a Comunidade Terena-MT contava com sessenta e uma pessoas. O que os motivou a organizá-la foi o anúncio pelo Governo do Estado de Mato Grosso de um convênio com o PRODEAGRO – Programa de Desenvolvimento Agroambiental, órgão do Banco Mundial, visando à implementação de um programa de agricultura sustentável para as populações indígenas.

No entanto, a Comunidade esbarrou no problema da falta de uma área de terras para praticar a agricultura. Começou aí uma história de luta, violência e auto-afirmação social que mobilizou órgãos governamentais e as sociedades local, regional (MT) e nacional e teve ampla repercussão político-social e nos meios de comunicação de massa.

II.1.3 – 3ª. fase do Grupo (1998-2002)

Corresponde ao período em que os Terena-MT decidiram lutar por uma área de terras em Mato Grosso até a sua conquista.

O fato que desencadeou o processo de luta pela terra ocorreu em novembro de 1997, quando eles tiveram suas redes, tarrafas, varas, barcos e frízeres apreendidos pelo Juvam – Juizado Volante Ambiental.

Começou naquele momento não só um reordenamento político, mas também sociocultural: 1) a Comunidade se uniu em torno de um objetivo comum concreto e definiu estratégias que levaram ao seu crescimento populacional em aproximadamente quatrocentos por cento em um ano; 2) estabeleceu uma luta a que se dedicaram integralmente durante quatro anos e meio; 3) buscou e realizou alianças com órgãos municipais, estaduais e da união e com organizações não-governamentais, visando conseguir recursos assistenciais, reconhecimento de sua identidade étnica e uma área de terras para o Grupo. Seus primeiros aliados, que os ajudaram em sua organização, foram o Centro de Direitos Humanos “Simão Bororo” de Rondonópolis e da Universidade Federal de Mato Grosso.

O reconhecimento étnico da Comunidade deu, oficialmente, no dia 28 de março de 1998 quando a FUNAI-DF mandou representantes de Brasília para uma reunião com o Grupo. Esta reunião se constituiu em um marco histórico, porque a FUNAI os reconheceu como indígenas e determinou que a Superintendência de Cuiabá lhes prestasse assistência social e jurídica. Além disso, eles conseguiram colocar sua situação social na mídia e angariaram apoio de importantes segmentos sociais, tais como políticos, intelectuais, entidades e instituições civis e religiosas, além de demonstrar publicamente a sua capacidade de organização e força política.

Nessa reunião, em que eles se apresentaram pintados e vestidos com indumentárias indígenas de outros povos (a maioria Bororo), foi-lhes prometido pelos representantes da FUNAI empenho do Órgão na compra de uma área de terras. Entusiasmados com as promessas, decidiram visitar algumas fazendas em disponibilidade para venda na região de Rondonópolis. Foi o início de uma luta que mobilizou outros interesses - de fazendeiros e políticos interessados em vender terras inférteis ou localizadas em áreas de litígio.

No dia 20 maio de 1998, os líderes desse Grupo Indígena foram recebidos, pela primeira vez, pelo então presidente da FUNAI, Sullivan Silvestre de Oliveira, que lhes prometeu enviar um grupo de técnicos para fazer um levantamento *in loco* e escolher uma área. Este foi o começo de um período no qual o Grupo apresentou sete propostas frustradas de fazendas para serem adquiridas²³ para eles. Dentre elas, três merecem destaque por terem seus processos de compra quase concluídos:

23 Rio Vermelho (Rondonópolis-MT), Santa Maria e Pimenteiras (Itiquira, no Pantanal Mato-Grossense), Serra da Onça (Pedra Preta-MT), Campo Novo (Rondonópolis), Mirandópolis (Juscimeira) e Complexo Tarumã (Guiratinga). Propuseram, também, a destinação da Terra Indígena Bororo de Jarudore, localizada no município de Poxoréu, Mato Grosso, área demarcada pelo Estado, totalmente invadida pela população regional e sem nenhum habitante Bororo. Essa proposta não foi aceita pela FUNAI e foi rejeitada pelos Bororo.

- a) A primeira foi a Fazenda Campo Novo, localizada a onze quilômetros da cidade de Rondonópolis. Em 22 de fevereiro de 1999, eles fizeram a ocupação dessa fazenda que possuía 2.484 hectares. O fato ocorreu com a conivência do fazendeiro proprietário e de políticos da região. Entretanto, sob a alegação de que havia irregularidades na documentação da propriedade o processo não foi concluído. Ameaçados por jagunços fortemente armados, foram expulsos dessa Fazenda no dia 5 de julho de 2000. Provisoriamente eles foram instalados na Chácara Lago Azul²⁴, alugada pela FUNAI, onde permaneceram até março de 2003.
- b) Fazenda Mirandópolis, localizada no município de Juscimeira-MT. A negociação não foi concluída por desistência do fazendeiro que, segundo os representantes da FUNAI, não aceitou a proposta de preço de mercado apresentada pelo Governo.
- c) Complexo Tarumã, com 8.420 hectares, localizada no município de Guiratinga, a cinquenta e três quilômetros de Rondonópolis. A compra já tinha sido negociada entre o Governo e o fazendeiro, mas não foi efetivada porque a Procuradoria Geral do INCRA, órgão que se propôs a destinar os recursos para a compra, alegou que os índios “não faziam parte de sua clientela”, inviabilizando a conclusão do processo.

Neste processo de luta pela terra, a população da Comunidade Terena-MT quadruplicou no ano de 1998. Este fato ocorreu, segundo seus líderes, por orientação de assessores do Deputado Wellington Fagundes e do candidato ao Senado Antero Paes de Barros (ambos do PSDB, na época) para que o aumento da população servisse de justificativa para a execução de um processo de desapropriação de terras. (Depoimento de João Cotossi, em reunião com o então Presidente da FUNAI, Carlos Frederico Marés de Souza Filho, realizada na Fazenda Campo Novo no dia 14/01/2000) Sobre isso disse Milton Jorge Turi Rondon:

De fato, devido a essa orientação, fomos buscar mais gente em Mato Grosso do Sul. Vários parentes que estavam desempregados vieram engrossar as nossas lutas. Nós tínhamos ainda um problema sério. Precisávamos de alguém para desenvolver a nossa cultura dentro da Comunidade. Foi aí que eu convidei um amigo meu, que entende muito da nossa cultura Terena. O Cirênio Francisco Reginaldo aceitou vir morar conosco. Ele é uma grande liderança de jovens. Trabalhou com o movimento dos jovens evangélicos, é inteligente e muito aguerrido na luta. Chegou aqui com a incumbência de organizar a parte cultural. Eu continuei como cacique, e ele foi

24 De propriedade do Deputado Federal Wellington Fagundes, a mil metros do quilômetro 113 da rodovia BR-163, cinco quilômetros da cidade de Rondonópolis em direção a Campo Grande-MS.

escolhido como vice-cacique. Com a chegada dessas pessoas, o Grupo cresceu bastante, e nossa disposição de luta também. (Depoimento em 16 de janeiro de 2000)

No período entre março de 1998 e dezembro de 2002, foram realizados 25 movimentos de bloqueios às rodovias BR-364 e BR-163, além de outras três ações à margem dessas rodovias, que não se configuraram como bloqueios. Outros movimentos de mobilização e lutas foram realizados, tais como: audiências com os então Ministros da Justiça, José Carlos Dias (em novembro de 1999), e dos Transportes, Eliseu Padilha, (em maio de 1999), com presidentes da FUNAI (três deles visitaram Rondonópolis por causa dos conflitos dos Terena: Márcio P. Lacerda, em março de 1999; Carlos Frederico Marés, em janeiro de 2000, e Glênio da Costa Alvarez, em outubro de 2001), com governadores, ministério público e outras autoridades; retenção (chamada pela imprensa de seqüestro) de funcionários do INCRA, FUNAI e de profissionais dos meios de comunicação; palestras e reuniões com entidades da sociedade abrangente.

A mobilização que causou maior impacto no Governo e na sociedade abrangente, com repercussão nacional, foi realizada entre 1º. e 5 de outubro de 2001, quando foram bloqueadas as rodovias BR-163 e BR-364. Para esta ação, eles contaram com apoio de outras sociedades indígenas tais como os Terena de Mato Grosso do Sul, Bororo, Caiabi, Guaraní, Kadiwéu, Laiani, Mundurukú, Nambikwára, Paresí, Umotina e Xavánte, todos organizados pela Federação dos Povos Indígenas do Estado de Mato Grosso (FEPOIMT), órgão ligado à Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). No terceiro dia do bloqueio os Terena fizeram onze pessoas reféns no acampamento da Chácara Lago Azul, sendo nove profissionais dos meios de comunicação de Rondonópolis, um motorista da empresa de ônibus coletivo interestadual Eucatur e um funcionário da ONG Trópicos Instituto de Apoio ao Desenvolvimento Humano e do Meio Ambiente (TRÓPICOS), responsável pela saúde indígena na região. Fruto desse movimento, em 5 de outubro de 2001 foi realizada uma reunião com a presença de autoridades locais, regionais e nacionais, dos poderes Executivo e Legislativo e das polícias, além de representantes de organizações civis e religiosas, quando foi selado um acordo no qual os indígenas escolheriam uma das nove áreas a serem apresentadas pelo INCRA, e o Governo faria a sua compra.

Mais uma vez os índios acreditaram nas autoridades. Depois de um ano conturbado, em que eles viram frustrar a compra do Complexo Tarumã, em outubro de 2002, o Ministério da Justiça lhes fez a proposta de designação de uma área de terras pertencentes à União, localizada no município de Peixoto de Azevedo, a Gleba Iriri, na divisa com as Terras

Indígenas Panará. Os Terena-MT aceitaram a proposta do Governo, desde que recebessem R\$ 1,5 milhão (um milhão e meio de reais) para suprir as condições básicas de sua instalação na área. Feito o acordo, no dia 28 de dezembro de 2002, os recursos foram liberados para a compra de duas camionetes Mitsubishi, um caminhão truck, tratores, esteiras, ferramentas e outros equipamentos necessários à instalação de uma aldeia na Área. Além disso, em janeiro de 2003, o prefeito de Peixoto de Azevedo lhes designou uma área de 4.000 m² para que fizessem uma “vila indígena” em um bairro rural denominado Distrito União do Norte, a 180 km da futura aldeia.

Entre 5 de julho de 2000 e março de 2003, a Comunidade viveu em um acampamento com 48 barracos feitos de pau-a-pique e cobertos de palha e lona. Esses barracos começaram a ser abandonados em 24 de janeiro de 2003, quando o primeiro grupo se mudou para o Distrito União do Norte, que tinha, na época, cerca de mil habitantes na sua área urbana e aproximadamente sete mil e duzentos moradores nas glebas rurais que formam a sua circunvizinhança. A economia local se baseava na agricultura familiar, comércio e extração de madeira.

Em março de 2003, mudou-se o resto do Grupo, restando apenas um núcleo familiar, que se transferiu para o novo local no dia 20 de maio. Em julho do mesmo ano, após encerrar-se o período de chuvas na região, o primeiro grupo foi para a Área Indígena construir a nova aldeia. No entanto, no segundo semestre de 2003, Dona Catarina Jorge retornou para Rondonópolis, voltando a morar em sua casa no Parque São Jorge.

II.2. Situação social na Chácara Lago Azul

Quando foram instalados provisoriamente neste lugar, os barracos foram construídos com pinos retirados de árvores da mata ciliar do riacho existente na própria propriedade e na reserva de matas do Exército, vizinha à Chácara. Os barracos foram cobertos de sapé e com lonas de plástico pretas e todos receberam ligação de energia elétrica. No ato da instalação no local, os membros da Comunidade puderam apresentar à FUNAI a lista do material que necessitavam. Nela não constaram vigas, caibros e ripas para a construção dos barracos. A preferência pela madeira retirada da mata não é por falta de opção. Faz parte do modo como este Grupo age em situações-limite de instalação em lugares provisórios e mostra a concepção que eles têm do meio ambiente. Tanto a sua história em Mato Grosso do Sul, quanto seu

comportamento em Mato Grosso dão mostras de que eles possuem uma visão utilitária da natureza, sem preocupação com a preservação ambiental. Nas conversas sobre este assunto, eles expressaram indiferença ao assunto preservação. Nos depoimentos das pessoas, uma das justificativas mais comuns para o Grupo ter aceitado as terras no “nortão” é o fato de “lá ter muita madeira para a gente vender”. Esta mentalidade e prática têm precedentes na própria forma como eles ocuparam e fizeram o manejo das suas áreas indígenas em Mato Grosso do Sul nas primeiras décadas do Século XX.

Após a instalação no Acampamento Aldeia Lago Azul, em 5 de julho de 2000, sua população sempre oscilou entre aproximadamente 150 e 300 pessoas, dependendo dos movimentos de luta pela terra e das perspectivas de conquista. Em janeiro de 2002, foram contadas 156 pessoas, mas a lista de componentes cadastrados do Grupo, sob controle da Comissão de Organização do Movimento, apontava uma população de 279 pessoas. Apenas 228 foram registradas no momento da mudança para Peixoto de Azevedo, em janeiro de 2003, sendo cinquenta e cinco por cento de adultos com mais de 20 anos. Desta população, 70% migrou de Mato Grosso do Sul a partir de maio de 1998. Em artigo publicado na Revista Fronteira (ISAAC, 2002), baseado na pesquisa realizada com esses migrantes, eu disse que não se pode atribuir essa expressiva migração apenas à possibilidade de se conseguir uma área de terra. Apesar das precárias condições de vida nos acampamentos, a luta pela terra lhes proporcionou melhor assistência da FUNAI, com a destinação mensal de cestas básicas, saúde e educação e outros atendimentos públicos. Além disso, o processo de luta favoreceu um reordenamento da vida social Terena. Um dos líderes do movimento me disse o seguinte: *Por pior que seja aqui, é muito melhor que em Mato Grosso do Sul. Aqui, pelo menos, a gente luta, sofre, mas não falta o que comer, a Comunidade é unida e as pessoas respeitam a gente.* (José Carlos Firmo)²⁵

Não há como negar que a questão da terra foi central na configuração desta Comunidade após 1998. Mas havia outras questões que eram apresentadas como essenciais por eles, entre as quais figuravam a educação escolar, a saúde e a liberdade religiosa. Esta última será abordada em item específico no Capítulo III deste trabalho. Abordarei aqui as duas primeiras.

25 Ver Isaac, P.A.M. Terena-MT – da periferia da cidade à beira da rodovia. In: Revista Fronteiras. Departamento de História da UFMT. Cuiabá, EdUFMT, 2002.

II.2.1 – Educação escolar

Perguntados sobre os motivos pelos quais eles consideram a educação escolar importante, as respostas apontaram para dois campos distintos, mas interligados:

- 1) Para se instruírem e adquirem conhecimentos que lhes permitam se manter em conexão com o mundo exterior. A educação escolar é, neste sentido, um espaço valorizado de transmissão e aquisição do saber universal.
- 2) Para ensinar a língua, a história e a cultura Terena. Neste aspecto, a educação escolar assume uma nova dimensão na vida social do Grupo, pois passa a se constituir em um espaço político de auto-afirmação étnica e de transmissão da cultura específica.

É importante informar que a primeira motivação foi apresentada principalmente pelos jovens (masculinos) que pensam a escola como um espaço para ter acesso aos conhecimentos universalmente produzidos, para aprenderem a conviver e competir na sociedade mundial. Já as jovens vêm na Escola uma oportunidade para aprender a ler e escrever, entender as leis e, algumas delas, aprender uma profissão – o magistério e a enfermagem foram as únicas profissões apontadas por elas. Esse modo de conceber a escola tem procedência na história da colonização desta Sociedade, pois desde as primeiras décadas do Século XX o Estado e as missões religiosas empreenderam seus projetos de integração do índio à sociedade nacional. Hoje é comum ver índios Terena atuando como pilotos, advogados, técnicos agrícolas, enfermeiros, professores etc. A título de ilustração, Oliveira registrou o depoimento do primeiro professor índio formado por uma missão religiosa. Diz o autor sobre o assunto:

O filho do líder principal, Patrício Lily ou Wollily – atual líder da pequena comunidade de União – (...) foi estudar [em 1948] no “Instituto Bíblico Eduardo Lany”, em Minas Gerais, onde permaneceu quatro anos, três dos quais em curso regular para formar-se Evangélico e um ano dedicado a um curso de professor rural. Esclareceu-nos, com visível satisfação, que foi o primeiro índio a ir estudar naquele Instituto Norte-Americano da Missão Prebisteriana – e que a ele se seguiu outro Terena, Hermes Baltazar, hoje seu melhor colaborador na Escola da aldeia. (1960, p. 78-79)

A citação mostra que a concepção da escola como fator integracionista e de projeção social foi construída na sociedade Terena ao longo de todo o Século XX e está sedimentada na mentalidade dos rapazes, começando, agora, a motivar as moças.

Quanto ao uso da escola como espaço de transmissão da cultura Terena, essa preocupação foi apresentada pela maioria das mulheres casadas, pelos dois professores indígenas e pelas lideranças adultas.

Se até a década de 90 (Séc. XX) a escola era administrada de acordo com os interesses das agências de contato, a partir de então as sociedades indígenas começaram a redimensioná-la de acordo com seus interesses. Foi no contexto das novas diretrizes do MEC para a educação escolar indígena (implementadas a partir de 1992) que a Comunidade, em 1998, exigiu da Prefeitura Municipal de Rondonópolis a implantação de uma escola indígena dentro do Acampamento na Fazenda Campo Novo. Esta deveria obedecer às diretrizes oficiais, ou seja, ser bilíngüe, diferenciada, específica e intercultural.

Todavia, eles tinham outras intenções políticas: a auto-afirmação étnica e estratégia de consolidação do espaço. No primeiro caso, foi o reconhecimento público de um órgão estatal local de que a Comunidade era indígena. No segundo caso, a instalação imediata da Escola serviu de justificativa para a permanência da Comunidade no local, sob o pretexto de não prejudicar as crianças.

Internamente, a Comunidade decidiu nomear dois professores indígenas, de duas famílias consideradas tradicionais, para ministrarem aulas para os níveis de ensino infantil (pré-escola) e fundamental (quatro primeiras séries escolares). O compromisso político coletivamente assumido foi o de utilizar a escola como meio para resgatar sua cultura, com ênfase para a língua e para a história da sua Sociedade. Tal decisão se tornou mais importante porque as famílias decidiram privilegiar o uso da língua materna no âmbito doméstico. O leitor poderá verificar adiante que o espaço privilegiado da educação dos Terena é a família e não a escola ou a igreja.

Em janeiro de 2002 a escola da Comunidade já tinha 4 anos de instalação. Nela havia quarenta e três crianças estudando, mas havia no Grupo cinquenta e uma em idade escolar, conforme mostram os quadros comparativos abaixo:

QUADRO 2 - NÚMERO DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES EM IDADE ESCOLAR – JAN 2002

GRAU ESCOLAR	MASCULINO	FEMININO	TOTAL
Educação infantil	6	7	13
1º. ciclo do ensino fundamental	6	8	14
2º. ciclo	10	1	11
3º. ciclo	1	1	2
Ensino Médio	5	6	11
Total	28	23	51

FONTE: Pesquisa de campo

QUADRO 3 - NÚMERO DAS CRIANÇAS E ADOLESCENTES EM IDADE ESCOLAR FREQUENTANDO A ESCOLA – JAN 2002

GRAU ESCOLAR	MASCULINO	FEMININO	TOTAL
Educação infantil	1	5	6
1º. ciclo do ensino fundamental	12	5	17
2º. ciclo	5	3	8
3º. ciclo	6	4	10
Ensino Médio	2	-	2
Total	26	17	43

FONTE: Pesquisa de campo

A comparação indica que 16% das crianças e adolescentes em idade escolar estavam fora da escola. No ensino infantil, que atende a crianças entre 4 e 5 anos, embora houvesse sala de aula no próprio Acampamento, apenas metade das crianças frequentava a escola. Os dados apontam que não há correspondência entre o número de crianças que estão e as que deveriam estar em seus respectivos graus escolares. Outro dado a ser observado é que a maior incidência de frequência escolar está nos dois primeiros ciclos, que atendem a crianças de 6 a 9 anos de idade. Ocorre que eles eram oferecidos no próprio Acampamento Aldeia Lago Azul, e os outros ciclos escolares, em escolas da região, o que indica que a escola é mais frequentada quando está mais próxima da Comunidade.

Como se vê, a decisão do uso político da escola não tira a autonomia das famílias e das pessoas de decidirem sobre a frequência do espaço escolar.

Faz-se mister enfatizar que a educação nesta Sociedade é um processo de sociabilização que se desenvolve primeiro no âmbito familiar e comunitário. A educação escolar completa a formação das crianças, sobretudo no âmbito das relações de contato. Somente a partir de 1998, conforme foi dito, a Comunidade assumiu a sua intenção de utilizá-la como espaço de difusão dos saberes Terena e universais.

II.2.2 – Saúde

Até o ano de 1999 a saúde indígena era responsabilidade direta de órgãos governamentais. A partir desta data, a Fundação Nacional de Saúde – FUNASA – terceirizou o serviço, que passou a ser executado pela ONG TRÓPICOS. No entanto, devido às divergências políticas com os Bororo, o atendimento aos Terena pela TRÓPICOS só foi autorizado a partir de janeiro de 2001.

No último ano, 2002, a ONG realizou 1.302 atendimentos médicos de consultas e diagnósticos. Nos dois acampamentos em que a Comunidade viveu, as condições ambientais não lhes eram favoráveis à saúde: falta de saneamento básico (caixas d'água colocadas no chão, fossa negra próxima dos barracos, casas com chão de terra batida etc) e as condições de habitação precárias, feitas em lugar totalmente aberto, de modo que a estrutura dos barracos expunha as pessoas às intempéries. O resultado disso foram as doenças, as quais cito, a título de exemplo, as de maior incidência do Grupo: as doenças respiratórias totalizaram 704 atendimentos; as de pele, somadas a infecções e inflamações, provocaram 106 consultas e as intestinais, somadas à desidratação, verminose e desnutrição ocasionaram 144 atendimentos. Se for considerada a população de 228 pessoas, sendo 67 crianças até nove anos de idade, verifica-se que foi elevado o número de atendimentos devido a doenças causadas pela falta de infra-estrutura básica.

As relações dos Terena-MT com a TRÓPICOS foi marcada por muitos conflitos, que se tornaram públicos. Em outubro de 2001, a Comunidade reivindicou das autoridades melhor atendimento médico e ambulatorial e denunciou o serviço ruim proporcionado pela ONG. (Conforme Jornal de Hoje, edição de 10/10/01, p. C-3) Em resposta, o Diretor da organização, Villi Seilert, acusou-os de quererem “tratamento privilegiado”. À parte dos conflitos, o quadro abaixo mostra a que faixas etárias pertenciam as pessoas afetadas por doenças consideradas, pelos indígenas, como sendo graves e que exigiam maiores cuidados.

QUADRO 4 – NÚMERO DE PESSOAS COM PROBLEMAS GRAVES DE SAÚDE – JAN 2002

FAIXA ETÁRIA	MASCULINO	FEMININO	TOTAL
Zero a 3 anos	5	-	5
4 a 5 anos	-	1	1
6 a 14 anos	-	2	2
15 a 17 anos	-	-	-
18 a 60 anos	1	1	2
Acima de 61 anos	2	-	2
Total	8	4	12

FONTE: Pesquisa de campo

Observe-se que da população total, 7,6% eram as pessoas que necessitavam de cuidados médicos mais prolongados, figurando entre os mais afetados as crianças e os idosos. No entanto, esse índice não refletia a situação geral da saúde da Comunidade, pois as doenças “comuns” não foram consideradas, por ela, como sendo “graves”. Segundo as mulheres

entrevistadas, o problema da saúde estava diretamente relacionado com o problema da moradia. Veja o depoimento de Catarina Jorge:

Esse lugar aqui é provisório. Não dá para plantar ervas medicinais, ter criação e plantar uma verdura. A água fica nessas caixas, pegando poeira. As crianças brincam aí, colocam as mãos dentro da caixa e depois bebem a água. (13 de janeiro de 2002)

Perguntada se ela conhecia as ervas medicinais do cerrado (ecossistema em que viviam) ela disse que sim e citou erva-cidreira, erva-doce, anador, boldo e erva-de-santa-maria. Na realidade, essas ervas são comumente plantadas em fundos de quintal pela população regional. Sobre outras plantas, ela disse (e outras mulheres confirmaram) que quem as conheciam eram os (as) pajés, mas que não tinham nenhum no Grupo de Mato Grosso. De fato, segundo a etnologia sobre os Terena, a prática da cura estava relacionada, no passado, aos Koixomuneti ou médico-feiticeiro, conforme registros feitos por J. Bach em fins do Século XIX. Não encontrei nenhuma referência sobre o modo pelo qual esses personagens atuavam ou sobre seu sistema de relações. O certo é que o modo de agir do Grupo no aspecto saúde é mediado pelo aparecimento de uma doença. Os espaços da cura têm sido dois: primeiro os recursos da medicina e depois a prática do benzimento e uso de plantas medicinais. O primeiro eles atribuem a responsabilidade ao Estado e o segundo eles buscam os recursos em pessoas e conhecimentos da sociedade regional e, em casos extremos, viajam para Mato Grosso do Sul em busca da intervenção dos pajés.

A situação social no Acampamento Lago Azul era de penúria e sofrimentos se forem consideradas as instalações dos equipamentos sociais, as condições de higiene e saúde, o potencial de trabalho e as tensões inerentes ao processo de luta. Mas o Grupo, desde maio de 1998, nunca deixou de receber assistência alimentar e de materiais essenciais à sobrevivência. Segundo seus próprios depoimentos, o que mais afligia as pessoas não eram os problemas materiais e sim os seus sentimentos de medo, dúvida, insegurança e frustração. O que mais os motivava era a esperança.

II.3 - Aspectos da vida social Terena-MT

Este subcapítulo tem por objetivo mostrar como é a organização política dos Terena-MT, sua estrutura funcional interna e as relações com as instituições externas.

II.3.1 – A organização política e sua estrutura funcional intra-societária

As relações de poder entre eles se estabelecem a partir das relações de parentesco. Este aspecto do seu Modo de Existir será tratado de forma mais detalhada no Capítulo seguinte.

Apesar do papel central do parentesco nas relações de poder, isso não quer dizer que todo poder é derivado dele. Existem os interesses e as regras sociais de grupos que limitam os poderes. O grupo político mais forte, neste sentido, é o religioso. Enquanto os católicos não possuem uma organização funcional, os protestantes possuem uma estrutura política poderosa. Há uma organização totalmente dirigida por pessoas Terena chamada UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul). Em dezembro de 2003, um dos seus coordenadores, Cirênio Francisco Reginaldo, me explicou que havia várias denominações evangélicas atuando nas aldeias indígenas até a década de 90 (Séc. XX). Por outro lado, cada sociedade indígena tinha especificidades que não se coadunavam com as rígidas regras estabelecidas pelas missões evangélicas. Então elas decidiram se unir e criaram uma organização evangélica indígena que tem liberdade para se organizar de acordo com os seus costumes e seus valores sociais, mas seguindo a orientação do evangelho de Jesus. Segundo Cirênio Reginaldo, os Terena, por exemplo, podem ser evangélicos e, ao contrário dos brancos, acreditar no espiritismo, romper as relações de casamento, divertir-se em festas etc. Dessa forma, a UNIEDAS segue orientação das denominações religiosas às quais seus pastores são formados, mas tem autonomia e funciona como uma denominação independente. No Acampamento-aldeia ela era constituída de uma coordenação, um grupo de conselheiros, pastores, uma igreja (que foi construída no centro da aldeia) e uma rádio comunitária evangélica.

Além do grupo religioso, existem também facções que se organizam ocasionalmente em torno de objetivos imediatos. Essas organizações são comumente formadas por segmentos sociais tais como os jovens, as mulheres e os guerreiros.

As forças que operam nas relações internas da Comunidade em estudo agem em uma estrutura institucional constituída conforme descrição abaixo.

A primeira instância de poder são as relações de parentesco – Ver-se-á no item *As relações de parentesco como forma de recomposição social* que é nos meandros dessa instituição que se estabelecem primordialmente as relações de poder dos Terena-MT, as alianças políticas e os fatores de interação, coesão, coerção, cooperação, competição e pressão social. Por isso a considero a primeira e mais importante instância de poder, pois é no âmbito

das famílias e por meio delas que todas as articulações são feitas e os problemas são discutidos com primazia. Nesta Comunidade, as famílias ampliadas Jorge e Rondon são hegemônicas, e isso se dá fundamentalmente por três razões: 1) São os fundadores da Comunidade; 2) O modo de reconstituição social do Grupo pelas relações de parentesco fez com que a população da Comunidade fosse majoritariamente componente dessas duas famílias (juntas, elas mantêm parentesco com todas as outras que vivem no lugar); 3) Em 1998, quando a população da Comunidade se ampliou de 61 para 230 indivíduos, o poder político do Grupo já estava consolidado, com essas famílias no controle do poder. No entanto, no processo de luta pela terra, houve um aumento de influência da família ampliada Reginaldo no poder político central. A ascensão desta família se deu porque ela é a segunda maior família ampliada do lugar, seus membros têm grande poder dentro da UNIEDAS e a organização dos guerreiros é feita por um deles.

A segunda instância de poder é o Conselho Terena – Ele é formado por homens e mulheres reconhecidos como sendo lideranças “de mais velhos”, experientes e com conduta moral exemplar. O Conselho tem um poder consultivo. No final de 2002, quando encerrei minha pesquisa, ele era composto pelas seguintes pessoas: Hélio Turi Rondon (70), Severino Martins (70), Martin Mário Jorge (67), Aristides Gomes (51), Brasiliana Clemente (46), Cleofa Jorge Rondon (46), Maída Reginaldo Jorge (49), Angélica Reginaldo Gomes (50), Catarina Jorge (64). Os números entre parênteses correspondem à idade das pessoas na época.

A terceira instância é o Comando Político – Formado pelas principais lideranças da Comunidade, são os mais expressivos representantes das famílias ampliadas, as pessoas que têm mais influência e prestígio no Grupo e que são reconhecidas pela sua capacidade de liderar. O Comando Político tem um poder executivo, coordena as relações políticas internas e externas, tendo que resolver os problemas e conflitos internos e interétnicos, dar encaminhamentos às obras de infra-estrutura e realizar atividades socioculturais dentro da Comunidade. É composto de quatro pessoas responsáveis pela ordem política e social do Grupo. São eles que estabelecem junto com a Comunidade as suas estratégias de luta e sobrevivência. Sua ação é articulada com o Conselho Terena e a Assembléia Geral da Comunidade. Em 2002 o Comando Político Terena-MT era composto pelas seguintes pessoas: 1) *Cacique* Milton Jorge Turi Rondon (48), filho mais velho de Hélio T. Rondon e Catarina Jorge, a primeira família ampliada a migrar para Mato Grosso; 2) *Vice-Cacique* Cirênio Francisco Reginaldo (37), membro da segunda maior família ampliada da Comunidade. Veio para Rondonópolis em 1998 a convite do Cacique Milton Rondon com o

objetivo de desenvolver atividades da cultura Terena. Fundou a UNIEDAS local (da qual é um dos coordenadores) e a Rádio Comunitária Evangélica Terena, organizou a “dança do bate-pau” e restabeleceu sua ocorrência permanente dentro do Grupo, apresentando-a também para a sociedade abrangente (como forma de afirmação étnica). É um importante líder, com grande influência entre os jovens e o grupo evangélico; 3) Antonio Jorge (53) se mudou para Mato Grosso em 1998. É evangélico militante, coordenador-geral da UNIEDAS e membro da família ampliada Jorge, numérica e politicamente a mais representativa de Mato Grosso; 4) Fernando Vitorino Delfino (38) é membro da terceira maior família ampliada de Mato Grosso, com 50% de presença nas 10 famílias ampliadas do lugar. Também chegou em Mato Grosso na leva migratória de 1998. É assessor para assuntos externos. Tendo sido motorista de órgãos públicos, conhece todos os locais onde se articulam as relações políticas dos Terena. Sua função, no Comando, é estabelecer a comunicação entre a Sociedade Terena-MT e os órgãos institucionais da sociedade de contato. Acompanha o Cacique em todas as reuniões interétnicas. Os quatro membros do Comando Político ocupam as funções de maior destaque na organização político-administrativa da Comunidade.

A quarta instância de poder é a Assembléia da Comunidade – Coordenada pelo Primeiro Secretário, cargo ocupado por Antonio Jorge, membro do Comando Político, ela tem um poder consultivo e deliberativo. É composta por todos os membros da Comunidade com direito a voz. No entanto, há uma norma consuetudinária que somente os membros da Sociedade Terena votam as questões decisivas da vida do Grupo. A Assembléia também é o espaço da socialização das informações. Ela é convocada sempre que uma ação coletiva vai ser desenvolvida, quando há um problema que afeta a todos, quando o Comando Político quer comunicar, consultar ou deliberar sobre algum assunto ou quando precisam distribuir novas funções em virtude de atividades políticas ou socioculturais que serão realizadas. As deliberações da Assembléia são irrevogáveis a não ser em outra Assembléia, e todos são obrigados a respeitar as suas decisões.

Essas instâncias de poder não têm funcionamento independente. Embora possuam autonomia, suas ações são articuladas e reguladas umas pelas outras.

A configuração dessas instâncias de poder e as necessidades quanto à distribuição das funções básicas para o seu pleno funcionamento exigiram do Grupo a sistematização de um organograma político-administrativo, como segue:

QUADRO 5 – ORGANOGRAMA DA ESTRUTURA ADMINISTRATIVA DA COMUNIDADE
TERENA-MT – JAN 2002

CONSELHO TERENA	COMISSÃO DAS LIDERANÇAS PRIMITIVAS
COMANDO POLÍTICO	Primeiro administrador geral (Cacique) Segundo administrador geral (vice-Cacique) Primeiro secretário Assessor para assuntos externos
ÓRGÃOS ADMINISTRATIVOS	a) Comissão do delegado da segurança comunitária b) Chefe da segurança florestal da reserva c) Chefe de transporte d) Chefe do departamento de artesanato e) Chefe do departamento de cultura e turismo f) Chefe financeiro g) Departamento de compra e venda h) Técnico agrícola i) Chefe do campo j) Departamento da pesca k) Chefe da seção de eletricidade l) Diretor do Departamento de saúde m) Departamento de mecânica motorizada n) Diretor do Departamento de educação o) Almoxarifado p) Armazém de mantimentos q) Departamento de esportes r) Construção civil s) Açougueiro t) Departamento religioso u) Departamento de relações públicas, divulgação e propaganda v) Chefe da cantina
COMISSÕES ESPECIAIS	Comissão dos regimentos e legislação interna Comissão de estratégia de guerra Departamento de planejamento de projetos e execução Captação de recursos interno e externo Sociedade das mulheres

FONTE: Eliel Jorge Rondon, coordenador da Comissão dos Regimentos e Legislação Interna

As funções que denotam status mais elevado na estrutura político-administrativa Terena-MT são as relativas ao poder executivo do Comando Político:

1. Administrador geral – Cabe ao *Cacique* coordenar a organização da Comunidade. Todos os problemas são dirigidos a ele, a quem cabe a responsabilidade de resolvê-los ou de encaminhá-los para solução. É o porta-voz oficial do Grupo perante a sociedade de contato. Representa a Comunidade em reuniões com autoridades e é obrigado a comunicar os resultados ao Grupo. Cabe-lhe convocar assembléias ou reuniões quando necessário. É obrigado a respeitar as decisões da Assembléia, mesmo que sua opinião seja contrária. É nesta relação de lealdade para com o Grupo que reside o grau do seu prestígio e a legitimidade do seu poder.

Para não tomar decisões arbitrárias diante dos problemas, é seu dever ouvir o Conselho Terena. As ocorrências sociais dentro da Aldeia chegam ao seu conhecimento para os devidos encaminhamentos: casamentos, separações, brigas, desavenças familiares e de grupos de pessoas, condutas reprováveis de indivíduos etc. O casamento de indivíduos Terena com não-índios depende da autorização do Cacique no que diz respeito ao novo casal morar na Aldeia.

2. Segundo Administrador Geral – Cargo exercido pelo *vice-Cacique*. Sua função principal é desenvolver atividades socioculturais dentro da Comunidade, promover a animação do Grupo, mobilizar e organizar a Comunidade para todas as atividades, tanto as socioculturais quanto as de luta pela terra. Na ausência do Cacique ele assume as suas funções no âmbito da Comunidade. É sua função, também, participar junto com o Cacique das negociações com as autoridades políticas do Estado.
3. Primeiro Secretário – Exercido por um membro do Comando Político (Antonio Jorge). Sua função é administrar a estrutura interna da Comunidade. No exercício de sua função, ele faz a distribuição das pessoas nas funções estabelecidas pelo Grupo. Quando a Comunidade se mobiliza, a organização dos grupos e suas responsabilidades são repassadas por ele, de acordo com definições previamente estabelecidas pela Assembléia ou pelo próprio Comando. Cabe a ele convidar as pessoas para as Assembléias, dirigir as reuniões, providenciar as atas e cuidar para que as deliberações sejam respeitadas. A organização espacial da aldeia, as construções das casas, as questões de infra-estrutura passam obrigatoriamente pela sua alçada de poder.

As outras funções são exercidas por pessoas do Grupo de acordo com as aptidões pessoais, condutas morais e éticas e graus de comprometimento coletivo para com a Comunidade.

O organograma acima foi fornecido pelo Terena Eliel Jorge Rondon, que foi o coordenador da equipe que o elaborou, para posterior aprovação da Assembléia da Comunidade. Nele é fácil verificar que há quatro categorias funcionais.

- a. A primeira é consultiva e já foi falado sobre o caráter do Conselho Terena.

- b. A segunda é executiva de comando. Suas funções estão mencionadas no item Comando Político.
- c. A terceira também é executiva, mas são órgãos administrativos responsáveis pelo suprimento das necessidades imediatas e cotidianas da Aldeia.
- d. A quarta é formada pelas comissões dos regimentos e legislação interna, de estratégia de guerra, de planejamento de projetos e execução de captação de recursos interno e externo e pela Sociedade das Mulheres. Ela tem um caráter normativo das relações sociais, de planejamento e organização setorial, visando dar suporte estratégico às ações políticas, econômicas e socioculturais desenvolvidas pela Comunidade-MT.

Como se vê, são trinta e duas funções, cujos cargos são distribuídos, em sua maioria, entre os homens da Aldeia. Os responsáveis por cada um destes setores são denominados chefes, diretores ou designados pelo nome da própria função, mas são genericamente chamados de líderes. Ser líder é motivo de prestígio para as pessoas e suas famílias.

Verifiquei em minha pesquisa que nas funções estabelecidas há pessoas das dez famílias ampliadas que ocupam funções representativas na estrutura político-administrativa da Comunidade. Este fato contribui para a auto-estima dessas pessoas e das famílias às quais elas pertencem. É também fator de coesão e controle social, pois há o compromisso mútuo de primar pelo bom funcionamento da estrutura organizacional.

No cotidiano da Aldeia percebe-se que há uma competição entre os membros da estrutura político-administrativa no sentido de “fazer melhor que os outros” as suas tarefas. O não ou o mau cumprimento das funções é sempre motivo de comentários e fuxicos que funcionam como uma forma de pressão sobre a pessoa que ocupa o cargo e sobre seus parentes. Mesmo entre os membros de uma mesma família ampliada existem pessoas que ambicionam o cargo de seus parentes, normalmente componentes de outro núcleo familiar. Essas competições e disputas são coercitivas, no sentido que obrigam os líderes a desempenhar bem as funções que lhes são atribuídas ou podem perder seus cargos para outras pessoas.

Já foi dito que ocupar um cargo de liderança na Comunidade é um fator de prestígio na estrutura social destes índios. A possibilidade de perdê-lo, como de fato ocorre muitas vezes, implica que no Grupo existem mecanismos de mobilidade social. Ela funciona quando um indivíduo perde ou ganha prestígio, seja pela sua ascensão na estrutura político-administrativa

da Comunidade, pelo seu reconhecimento na estrutura de parentesco, seja por um ato pessoal que o tenha destacado perante a Sociedade.

A existência da mobilidade social é uma motivação para os jovens, pois muitos deles ambicionam ocupar as principais funções existentes na estrutura político-administrativa da Comunidade. Este é um dos mecanismos de incorporação dos jovens no processo de organização social do Grupo. Podem-se mencionar outros como o de oferecer oportunidade de acompanhar e ajudar as lideranças, dedicar-se com afinco e determinação às tarefas que lhes são destinadas, incentivá-los em sua formação política e escolar e engajá-los em todas as discussões e ações da Comunidade.

No entanto, há aqui uma variável que precisa ser mencionada. Trata-se das formas propostas de inserção dos jovens nas sociedades modernas. Estas causam impactos no Grupo porque os mecanismos internos muitas vezes não atendem às necessidades e aos desejos dos jovens, despertados por outras formas de relações. A valorização de produtos mundializados (consumo), a necessidade de interlocução com pessoas e órgãos de conhecimentos complexos e a vontade de ocupar cargos públicos com rendimentos mensais garantidos (professor, auxiliar de enfermagem, chefe de posto, coordenador de Núcleo da FUNAI) fortalecem o desejo de muitos jovens pela educação escolar e desperta-lhes a ambição de poder e prestígio, provocando, algumas vezes, tensões internas. Entre os Terena-MT este problema existe, mas não é suficientemente grande a ponto de desarticular as relações de poder internas do Grupo. Aqui, o principal fator de manutenção do controle político na Comunidade é o do *princípio da autoridade*. A organização política funcionalmente estruturada e o respeito à autoridade com mecanismos de coerção bem definidos favorecem a absorção das tensões e a manutenção da ordem estabelecida.

O respeito à autoridade é citado também por Oliveira como sendo um comportamento da cultura tradicional Terena (1960: 64), fato que ele apreende em seu estudo de depoimentos como do Visconde de Taunay que diz: “os grupos da região pouco ligam aos chefes, somente os Terena respeitam seus maiores”. (1931, p. 46)

Mas é importante que se diga que o princípio da autoridade está associado a mecanismos políticos de incorporação dos jovens à sua vida societária. No caso, um Grupo onde faltam atividades econômicas permanentes, as lideranças tentam canalizar a energia dos jovens para outros campos de relações, tais como a luta pela terra, em que cada um deles ostenta com orgulho o título de guerreiro, o esporte, passeios e visitas coletivas a áreas de terras oferecidas pelo governo (mesmo quando sabem que não vão aceitar). Quando o

comportamento moral dos jovens e seu espírito de iniciativa, criatividade e liderança sobressaem, eles vão sendo colocados em funções junto com os líderes adultos, visando ocupar cargos quando estes estiverem vagos.

Em meio a uma crise de sobrevivência física e cultural profunda, a coesão do Grupo é mantida graças à estabilidade política das suas instituições internas. A definição clara das funções sociais, o exercício pleno do poder das pessoas em suas funções, a participação política efetiva, o respeito às decisões do coletivo e a ação das lideranças formam um conjunto de elementos e ações que favorecem tal coesão. Esses fatores, aliados a outras relações sociais como as de parentesco e religiosa, propiciaram o fortalecimento de valores, princípios, normas e regras de comportamento estabelecidos pela própria sociedade e que lhes serviram de parâmetro para não se deixarem enfraquecer ou perder-se em meio às constantes frustrações no processo de luta.

II.3.2 – As relações intersociais

Os primeiros registros históricos das relações de contato dos antepassados dos Terena foram feitos ainda no Século XVI, conforme diz Oliveira: *Já por esse tempo [1548], portanto na primeira metade do século XVI, os Guaná estavam ligados aos Mbayá-Guaikurú, numa situação subalterna.* (1960 : 29) Compreendido em um sentido mais abrangente nas relações interétnicas, o estabelecimento de alianças políticas se constituiu em uma prática social que transpermaneceu no Modo de Existir Terena e que se manifesta com vigor no Grupo que vive em Mato Grosso.

II.3.2.1 – A política de alianças

A situação de subalternidade era uma concepção dos viajantes da época, baseados nos padrões culturais europeus. Na realidade, tratava-se de alianças políticas entre sociedades que tinham Modos de Existir diferentes. A Mbayá-Guaikurú era guerreira e caçadora e cumpria-lhe o papel de defesa territorial; a Guaná era agricultora e fornecedora de provimentos. É certo que a aliança era feita por motivos conflituosos com seus inimigos comuns: os

espanhóis e os Guaraní. Mas, para os Guaná, a aliança era feita também para se protegerem da belicosidade dos próprios Mbayá-Guaikurú.

Até o Século XIX, os registros históricos apontam que as principais alianças do Guaná eram feitas com grupos Mbayá-Guaikurú. As formas como elas eram feitas evoluíram dos acordos tácitos entre os dois povos até as baseadas em parentesco, *com o casamento de caciques ou capitães Eyguayeguis (da subtribo Mbayá-Guaikurú) com cacicas ou capitãs Guanás*, conforme narrou Sanches Labrador em 1770. (1910, p. 266-267)

O processo interativo entre os dois povos foi de tal modo intenso e longo o período de convivência que Herbert Baldus (1945, p. 24) classificou as relações entre eles como sendo do tipo “simbiose”. É atribuída a essa simbiose a agregação, pelos Guaná, da estratificação social e de uma prática de dependência em relação aos seus protetores.

No caso da estratificação social, Oliveira sugeriu que a divisão dos Terena em três camadas distintas – chefes grandes e pequenos (Naati ou Naati-Atxé), povo (Waherê-Tsané ou Maxati-Txané) e cativos (Kauti) *é um tipo de estratificação semelhante à dos Mbayá-Guaikurú*. (1960, p. 40) O autor mostra que a estratificação social Guaikurú também se configurava em três camadas: os nobres (capitães), os soldados e os cativos. No caso Terena-MT, a estratificação existe obedecendo a esta mesma estrutura, porém com diferença na composição social.

- Os grandes e pequenos chefes são os líderes que ocupam funções políticas de maior ou menor prestígio dentro da Comunidade. Há uma distinção entre eles, de acordo com a importância e prestígio de seus cargos. Um fato ilustrativo foi a destinação, pela FUNAI, de três veículos novos para a Comunidade: duas camionetes Mitsubishi e um caminhão truck. Uma camionete foi apropriada pelo Cacique e a outra pelo vice-Cacique. Ambas passaram ao uso exclusivo desses grandes chefes. O caminhão foi entregue ao Assessor para Assuntos Externos, que também faz parte do Conselho Político. Só este último foi destinado aos trabalhos da Comunidade, mas é “do” referido líder.
- O povo são os Terena – pessoas comuns que não ocupam cargos de liderança e de prestígio dentro do Grupo.
- Os não Terena, pessoas de outras etnias, brancos e negros que pertencem à Comunidade são marginais na estrutura de parentesco desta sociedade específica. Embora sejam respeitados, eles são desprovidos de alguns direitos, não podendo,

inclusive, assumir postos no Comando Político, nem votar (nas assembléias) em certos assuntos considerados decisivos e de interesse restrito da Sociedade Terena.

Considero que esta forma de estratificação social é uma agregação que se constituiu historicamente e, pelo processo de transpermanência, configurou-se em um Modo de Existir desta sociedade.

Quanto à prática da dependência em relação aos seus protetores, ela é um comportamento social do Grupo que parece ser um componente do seu modo de agir e reagir constituído historicamente. Este modo de relacionar-se com os grupos dominadores política e economicamente merece, entretanto, uma análise mais aprofundada.

Toda aliança implica uma relação de troca. O processo de dominação e subordinação se dá fundamentalmente porque existe entre os grupos que interagem uma desigualdade militar e econômica.

Entre os Séculos XVI e XVIII os registros existentes da hegemonia política dos Mbayá-Guaikurú sobre os Guaná mostram que a relação entre as duas sociedades era de dependência dos Guaná, por ser este um grupo sedentário e agricultor, fornecedor de bens de provisão. O Mbayá-Guaikurú, por sua vez, era um grupo nômade, caçador, coletor e guerreiro, que assaltava os componentes de grupos locais Guaná e controlava as vias de comunicação nas quais os antepassados dos Terena precisavam transitar para comercializar seus produtos. Este fato leva a um questionamento óbvio: se os Guaná eram inimigos também dos Mbayá-Guaikurú, por que se submeteram militarmente a eles e não aos Guaraní? Oliveira deu uma resposta que parece convincente. Diz ele que a causa dessa submissão peculiar de um grupo sedentário e agrícola a outro nômade, caçador e coletor, é que eles não se excluem mutuamente no processo de competição ecológica. Diz também que outros aspectos contribuíram para a interação das duas sociedades, tais como matrimônios intertribais e a pressão exercida pela belicosidade dos Guaikurú, sobretudo no da distribuição dos bens produzidos pelos Guaná. (OLIVEIRA, 1960, p. 37)

Como se vê, Oliveira admite a situação de dependência e subordinação dos Guaná e a justifica como sendo uma estratégia de sobrevivência, devido à sua própria característica de ser sedentária e agrícola. Mas em outro trecho do livro ele diz:

Abstendo-se de entrar nos pormenores desse mecanismo de interação intertribal (...) o que nos importa aqui assinalar é que as relações entre os dois povos tribais eram muito mais de aliança do que de pura e simples submissão dos Guaná. (OLIVEIRA, 1960, p. 33)

Egon Schaden não é tão complacente quanto Oliveira e afirma não só a existência da subordinação como acredita que ela era consentida pelos Guaná:

Nada mais natural, portanto, do que o estabelecimento da interdependência simbiótica, que por muito tempo uniu as duas tribos, de forma tal que os Guaná reconheceram e aceitaram a posição dominante dos Kaduveo (subtribo Mbayá-Guaikurú). (SCHADEN, 1948, p. 204-205)

De fato, Oliveira tem uma posição mais cautelosa:

A relação Kaduveo-Guaná não pode ser caracterizada sem mais nem menos como relação entre senhores e escravos, pois os Guaná, embora obrigados a pagar tributos aos Kaduveo, recebiam deles também, por outro lado, presentes e, sobretudo, podiam contar com a proteção de seus senhores quando estivessem em perigo de ser atacados por outros índios da região. Os Guaná aceitavam por isso livremente a situação de dependência, que de qualquer maneira se lhes afigurava vantajosa. (OLIVEIRA, 1960, p. 33)

De qualquer forma, todos os autores admitem a dependência militar dos subgrupos Guaná em relação aos seus aliados, mas Schaden tem razão quando classifica este processo como sendo de interdependência, pois havia um sistema de troca, no qual os Kaduveo recebiam provimentos alimentares. Oliveira também tem razão ao afirmar que o acordo de proteção era vantajoso para os Guaná. Creio, entretanto, que é preciso cuidado para não interpretar a dependência da proteção como subordinação estrita. A proteção militar, embora pareça mais impositiva pela sua característica estabelecida pela força, não é mais importante que o fornecimento de alimentos e roupas a um grupo que não os produz. Quero dizer com isso que aquilo que muitas vezes parece ser uma relação de dominação e subordinação, pode ser simplesmente uma aliança, ou seja, relação de troca. Se ela não fosse vantajosa para ambas as partes, não duraria aproximadamente quatro séculos. Tal duração não significa, entretanto, que entre os grupos não ocorressem relações conflituosas e competitivas.

De fato, a aliança Guaná-Guaikurú durou, segundo Bittencout e Ladeira (2000, p. 42), até 1791 quando os Guaikurú assinaram um acordo de paz com a coroa portuguesa. Este longo período de interação intertribal favoreceu a agregação no Ser Terena de uma característica de seus aliados: a do Ser guerreiro. Todavia, esta constituição se deu por meio do processo de transpermanência, configurando o Ser guerreiro coexistindo com o Ser agricultor. A situação social vivida pelos Terena-MT revelou esse sentimento de Ser agricultor e guerreiro de modo enfático a ponto de transformá-lo em grito de guerra.

Esta constituição no Modo de Existir Terena foi registrada pela primeira vez em 1845 por Francis Castelnau. Em seu depoimento sobre a população Terena, disse: *É uma nação*

guerreira que conserva em toda integridade os costumes dos seus antepassados. (1949, II: 301)

No contexto desta nova constituição cultural, a primeira grande aliança dos Terena que se tem notícia no Século XIX é com o Exército brasileiro por ocasião da Guerra do Paraguai (1865-70). Em troca da proteção de suas terras que estavam sendo invadidas por tropas paraguaias, os Terena ofereceram ao Exército produtos de sua produção agrícola e homens para a Guerra.

A partir dessa época, os contatos com os regionais e com o Estado brasileiro tornaram-se intensos. A história das relações intersociais desta Comunidade é marcada por processos de expropriação territorial e de exploração de sua força de trabalho. Às vezes de uma forma mais aberta, como ocorreu principalmente no período que Bittencourt e Ladeira (2000, p. 25-26) chamam de “tempos de servidão” (1870 – final da Guerra do Paraguai e 1905 – início das demarcações das terras Terena). Outras vezes de uma forma mais sutil, a partir da criação do SPI (1910).

É neste processo expropriatório e de explorações, de perdas, humilhações e pobreza que a Sociedade está inserida. Em 1960, quando Oliveira realizou sua pesquisa, ele disse:

Ou seja, este é um grupo que tem se caracterizado desde a sua gênese como sendo pobre em termos materiais, o que remete a análise para o campo da sua condição social histórica de explorados e espoliados. Buriti [área de onde procedem os Terena-MT – PAMI], apesar de seu caráter pastoril, não conta com nenhuma família indígena possuidora de lotes razoáveis de reses, que lhe permita relativa independência econômica. (1960, p. 104)

Deste modo, se por um lado parece incontestável a prática das alianças como um modo de agir dos Terena diante das suas necessidades de sobrevivência social, por outro a desigualdade social deve servir de referência para a análise sobre a dependência e a subalternidade. Neste aspecto das relações sociais, é preciso considerar, ainda, outras experiências históricas vividas por essa Sociedade. Dentre elas destaco:

1. O emprego dos homens no trabalho de construção das linhas telegráficas e da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil contribuiu para adequá-los às relações de trabalho capitalista.
2. O contato intenso de mais de um século com fazendeiros, com a população pobre da região de Nioaque, Aquidauana e Miranda e com missões religiosas protestantes e

padres que atuavam nas aldeias, favoreceu-lhes a agregação de ideologias e práticas sociais da sociedade nacional.

3. Os preconceitos e estigmas sofridos propiciaram o seu fechamento em termos de exposição de seus valores, princípios, costumes e hábitos indígenas.
4. A convivência multiétnica, inclusive em áreas de outras sociedades indígenas e nas cidades, favoreceu uma abertura para novas agregações, ampliação do seu mundo cultural e o fortalecimento de sua identidade pelo fator alteridade.
5. Sua participação na vida política do país que começou em 1864 na Guerra do Paraguai e se tornou mais intensa a partir de 1950, quando pessoas Terena se tornaram eleitoras e começaram a influir nas eleições regionais em Mato Grosso do Sul. Esta agregação da cidadania brasileira, na condição sempre de dependentes e subordinados, pobres e expropriados, criou neles um modo de agir correspondente à sua condição social.

Em Mato Grosso, as primeiras relações intersociais que eles mantiveram, foram com os funcionários da FUNAI, com os Bororo da Área onde eles foram morar e com brancos e negros de um bairro rural vizinho à Aldeia, localizado do outro lado do rio Vermelho²⁶.

Considerando o termo interdependência como dependência mútua, se houve uma relação neste sentido foi apenas com os Bororo da Aldeia Pobore, com os quais eles realizaram trocas de produtos plantados. Claro que o fato de estarem em terras de outra sociedade, colocava-os em uma situação de dependência política, mas não implicava subalternidade.

Outra relação de dependência se estabeleceu com a FUNAI, que lhes concede assistência médica, jurídica e boa parte de seus provimentos materiais. Poder-se-ia dizer que esta relação é histórica. No entanto, as mudanças nas relações políticas, no Brasil, sobretudo após a Constituição de 1988, favoreceram uma qualitativa alteração nas relações de poder. Se antes eram dependentes do Órgão e subalternos aos seus funcionários, hoje a subalternidade acabou.

A dependência continua existindo porque a situação de pobreza se mantém inalterada e a questão territorial permanece sob o domínio do Estado. Mas a relação de subalternidade foi substituída por alianças com tais servidores públicos: eles dão apoio político aos funcionários em seus cargos, e estes garantem o atendimento das reivindicações da Comunidade.

²⁶ Maiores detalhes, vide ISAAC, 1997 : 69-70.

Entendo que essas práticas são estratégias de sobrevivência histórica que se mantêm pelos seguintes motivos: 1) desvantagem militar; 2) preferência pelo desenvolvimento da agricultura como atividade produtiva; 3) sucesso das alianças em que os Outros (Mbayá-Guaikurú, Exército brasileiro, Mal. Rondon, SPI, FUNAI) figuram como seus protetores e, finalmente, pela própria necessidade do Grupo.

Neste processo histórico, configurou-se uma idéia de que o aliado é sempre um protetor. Mas há dois tipos de aliados: um em que as relações de troca são estabelecidas a partir de consenso e necessidades dos dois lados. Outro em que elas são estabelecidas a partir de uma relação de dominação-subordinação. Neste segundo tipo de aliança, os indígenas expressam sentimentos de ressentimento e de permanente desconfiança em relação ao Outro.

II.3.2.2 – Relações intersociais

Não há registros históricos, até 1905, de que os antepassados da sociedade Terena tenham tido supremacia política sobre outros povos.

Baseado nos estudos que fez das crônicas quinhentistas a novecentistas, Oliveira (1960, p. 29-38) procurou mostrar que, em termos de relações intertribais, o poder político nunca esteve nas mãos dos chefes Aruaques e Guanás. Mas ele aponta que os grupos Guaná sempre mantiveram independência política e social interna.

No Século XX, a supremacia política dos Terena em relação a outras sociedades indígenas deu-se apenas em suas terras demarcadas pelo Estado.

Nas aldeias multiétnicas, demarcadas para outras sociedades, apesar do predomínio da cultura Terena e de seu sistema econômico-administrativo, os líderes dessa Sociedade não disputam o poder, submetendo-se voluntariamente aos “donos” da terra para evitar conflitos intertribais. Muitas vezes, conforme termo usado pelo próprio autor (1960, p. 33), engajou-se no estilo de vida do grupo senhorial (ele se refere aos Guaikurú).

Este breve relato se faz necessário para mostrar que o modo de agir do Grupo nas relações intertribais é baseado em uma experiência histórica, na qual essa Sociedade tem figurado em um campo de relações caracterizado por ser o lado oprimido, expropriado e explorado.

Dentro do seu espaço físico e social, porém, eles confirmam a sua hegemonia e supremacia e impõem a sua estrutura social, política e econômica.

No espaço multiétnico, eles mantêm seu sistema econômico, administrativo e social, mas submetem-se voluntariamente ao poder político do Outro, seja este Bororo (em Tadarimana) ou a sociedade abrangente (na periferia de Rondonópolis). Esta submissão, entretanto, não pode ser vista como algo absoluto. Ela é permeada de conflitos, disputas e competições, solidariedades e todos os elementos que compõem a interação social.

O mecanismo que lhes permite se relacionarem com independência em meio a contatos multi e interétnicos, é a distinção que eles fazem entre o Ser Terena e os outros. Mesmo na Comunidade sob sua hegemonia esta distinção é feita e marca politicamente a sua identidade étnica.

II.3.2.2.1 – Interação com os Bororo

A história desse processo pode ser dividida em quatro fases distintas:

- 1) Entre 1982 e 1988 – O Grupo viveu pacificamente em terras Bororo sob a hegemonia política destes.
- 2) Entre 1988 e 1990 – Eles foram expulsos de Tadarimana, mas um grupo continuou vivendo na Área com o consentimento dos Bororo.
- 3) Entre 1990 e 1998 – Vivendo na periferia da cidade, procuraram manter uma relação amistosa com os Bororo.
- 4) Entre 1998 e 2002 – As relações se tornaram competitivas, tendo como objeto de disputa o Núcleo da FUNAI de Rondonópolis e os recursos a ele destinados.

Os dados levantados sobre este período de contato levam a um estilo de interação intertribal que se repetiu constantemente:

- a) Em todos os momentos o Grupo procurou não entrar em conflito direto com os Bororo, preferindo a via da negociação.
- b) A relação estabelecida entre eles, tanto nos momentos de paz como nos de conflito, foi utilitária. Eles se mostraram capazes de relevar todas as ofensas para conseguir apoio político em torno de grandes e de pequenas causas.
- c) Os Terena-MT sempre estiveram abertos a relações interculturais.

Esses comportamentos têm precedência histórica. Sobre o caráter utilitário das relações, Oliveira já o havia detectado em seu estudo sobre os Guaná:

Em princípios do século XVII, para os Guaná a ida dos Guaikurú a suas aldeias não era apenas útil, como ainda desejada. Eles necessitavam de facas, machados e outras coisas mais, que somente seus hóspedes podiam fornecer. (1960, p. 32)

No entanto, não se pode reduzir as relações sociais ao puro interesse político e econômico. Além deste tipo de relações, entre os Terena-MT e os Bororo se estabeleceram relações de compadrio e uniões conjugais. Diferentemente das alianças entre sociedades por meio de casamentos entre caciques e cacicas, os matrimônios entre Terena-MT e Bororo, bem como com outras etnias (Tapirapé, Guaraní, Caiabi etc.) davam-se por questões sentimentais entre os pares. Também às relações de compadrio precederam, entre as famílias envolvidas, fortes laços de amizade. Estes fatos indicam que as relações intertribais eram estabelecidas a partir de interesses e necessidades das duas partes, mas os laços que os mantinham unidos, sobretudo em termos de unidades familiares, eram estabelecidos por outras formas de relações: as de afinidade pessoal, sentimental e religiosa. Essa experiência histórica de convívio com outras sociedades foi desenvolvida por eles durante todo o Século XX: com os Guaraní, os Kadiwéu, os Kĩnikinao etc.

Outro aspecto do seu comportamento já mencionado, que tem base histórica, é o da abertura para novas experiências de contato. Vale a pena ressaltar que as interações interétnicas estabelecidas por eles e seus antepassados lhes propiciaram um espírito aberto à conquista de novos horizontes materiais, sociais e do imaginário, consequência das mudanças de ambiente físico-natural e sociocultural. O resultado disto é que as novas relações de contato e as condições de vida que se estabeleceram em Mato Grosso, causaram impacto na sua formação social. Assim, o seu Modo de Existir está passando por um processo de transpermanência que está configurando o Ser Terena-MT. A título de ilustração com fatos, cito aqui o caso do filho mais novo do casal Hélio e Catarina, que cresceu entre os Bororo. Eliel Jorge Rondon foi socializado em um espaço multiétnico. Ele fala as línguas portuguesa, Terena e Bororo, freqüentou a escola do bairro rural e, quando jovem, casou-se com uma mulher Bororo, Maria Ilma dos Santos Omakudago (Dida). Além da língua, ele conhece os rituais Bororo, tornou-se um exímio pescador e artesão da arte plumária deste povo e atira flechas com a habilidade de um homem Bororo. Por isso, nos movimentos sociais de conflito ou de negociação com as autoridades, além da pintura corporal, era muito comum os Terena-MT usarem cocares, colares, arcos e fechas com o padrão estético Bororo. Eles eram feitos por Eliel ou ensinado por ele aos outros membros da comunidade.

A este tipo de interação intertribal que envolve um contato intenso, com casamentos entre membros de sociedades, relações de compadrio, solidariedade etc., Oliveira utilizou a classificação de Baldus denominando-a de simbiótica, mas interpretando-a, todavia, com base na noção de aculturação. Diz o autor:

Essa estreita interação – que poderíamos classificar de simbiótica – até certo ponto pode ser generalizada para o universo Guaná, caracterizando todo um período em que as relações, entre partes representativas de ambos os grupos, assumiram formas sistemáticas e contínuas, e que resultaram num processo de aculturação intertribal, sem cuja consideração se torna impossível compreender a cultura Terena (Guaná) tradicional. (OLIVEIRA, 1960, p. 38)

Esta citação mostra que Oliveira, embora sob a perspectiva de análise do processo de aculturação, admite a constituição de elementos culturais no Modo de Existir de sociedades em contato, assumindo *formas sistemáticas e contínuas*.

A diferença em relação à noção de transpermanência é que nesta não há uma perda cultural, mas um acréscimo. Neste sentido, o exemplo de Eliel é bem representativo. Embora fale a língua Bororo e pratique alguns de seus rituais (quando está no espaço cultural daquele povo), sua vida cotidiana é norteadada pelos valores estruturais Terena.

É claro que as agregações não são incorporações absolutas e que ocorrem processualmente, mesmo porque elas são feitas dependendo de interesses e necessidades dos grupos em processo de interação. Tanto é verdade que os interesses são diferentes e às vezes antagônicos, pois os Bororo, apesar das relações de compadrio e de casamentos intertribais, resolveram expulsar os Terena-MT de Tadarimana no momento em que viram a integridade de suas terras ameaçada pelo aumento da população Terena e ampliação de sua área cultivável.

O fato desta expulsão das terras de Tadarimana é importante para mostrar que as relações interétnicas na modernidade atual não são bilaterais. São multilaterais, pois são transpassadas por outras relações envolvendo outros campos de interação. Meu entendimento é que são os conflitos provenientes desses interesses antagônicos que definem o posicionamento deles nas relações interétnicas. Em outras palavras, é no processo de crise que cada sociedade define seus amigos, seus aliados permanentes ou circunstanciais, seus adversários e seus inimigos.

A história das relações entre Terena-MT e Bororo mostrou que estes povos são aliados circunstanciais, e isto me foi confirmado por várias lideranças das duas sociedades.

No entanto, o que mais interessa neste trabalho é saber se na relação com os Bororo revelou-se algum padrão de comportamento verificado em sua configuração histórica. Verifiquei que eles mantiveram uma atitude que lhes é comum: evitar o confronto, procurar uma saída conciliatória para os problemas e manter relações políticas amistosas, buscando sempre alianças, mesmo que em torno de reivindicações pontuais. Mantiveram-se abertos à ampliação cultural e dimensionaram suas alianças com fins pragmáticos.

II.3.2.2.2 – Interação com a sociedade abrangente

Também com os agentes de contato da sociedade nacional eles continuaram demonstrando uma preferência prioritária pela acomodação a uma situação de ajuste social, ao invés do confronto direto. Só em caso extremo eles optaram por algum tipo de conflito e, quando o fizeram, procuraram alianças para fazer os enfrentamentos por eles e, em última instância, com eles. Em Mato Grosso, essa preferência em manter relações intersociais cordiais se manifestou inúmeras vezes.

Este perfil político do seu modo de agir, todavia, esbarrou em uma situação social de crise que os fez reviverem experiências passadas de sua Sociedade, tais como morar na periferia da cidade, negociar em condições de desvantagem com os distribuidores de produtos agrícolas, empregar sua força de trabalho a preço vil e sem qualquer garantia de direitos trabalhistas e conviver com estereótipos, preconceitos e identidade étnica negada.

Para enfrentar a crise, a Comunidade de Mato Grosso decidiu buscar aliados em espaços políticos até então inexplorados pelo Grupo. Os primeiros foram o Centro de Direitos Humanos “Simão Bororo” de Rondonópolis e a Universidade Federal de Mato Grosso, Campus da mesma cidade. A partir daí suas relações políticas foram se ampliando para outros segmentos políticos e sociais locais, regionais, até atingir o centro do poder, Brasília.

O modo como eles agiram ao firmar tais alianças seguiu um modelo que já havia ocorrido em outros momentos de sua história. Ou seja, tornar o aliado cúmplice de sua luta, fazê-lo se sentir seu protetor e colocá-lo irremediavelmente à frente dos conflitos. No passado, os Guaná se aliaram aos Mbayá-Guaikurú para se proteger dos ataques de seus inimigos; mais tarde, os Terena tornaram-se aliados do Exército para combater os invasores paraguaios às suas terras. Depois, vivendo uma situação de servidão, aliaram-se ao Mal. Rondon para se

protegerem da exploração e conseguir terras. Finalmente, o SPI e a FUNAI, cuja função institucional é garantir seus direitos, passaram a ser seus protetores oficiais.

Neste sentido, no seu Modo de Existir, alianças intersociais se constituíram historicamente como possibilidade de proteção. Seus aliados são comumente usados como escudo para os conflitos em que são envolvidos ou para prover-lhes de suas necessidades materiais.

Não se pode deduzir daí que o modo e as intenções com que eles fazem suas alianças e a maneira como estabelecem suas estratégias de interação social e sobrevivência material e grupal impliquem uma atitude passiva e de não-enfrentamento em conflitos. O que estou tentando mostrar é que há no Modo de Existir desse Grupo um procedimento que tem se repetido historicamente: primeiro tentam ter relações amistosas; em caso de conflito, tentam evitar os confrontos e buscam incessantemente a conciliação; persistindo o conflito, eles fazem alianças nas quais buscam proteção e, finalmente, entram no conflito junto com seus aliados. Este comportamento se expressa tanto em grandes quanto em pequenas questões. Um exemplo ilustrativo de pequena dimensão foi o bloqueio das rodovias. Antes do ato, eles tentaram por todos os meios conseguir o que queriam. Quando não havia mais onde recorrer, iniciaram as alianças para realizar a ação. Uma dessas alianças era com as autoridades da PRF – Polícia Rodoviária Federal. Juntos, eles traçaram as estratégias do bloqueio: os pneus e correntes eram colocados no quilômetro 115 da BR-163. A PRF mantinha os usuários da estrada a dois quilômetros do local, para evitar o confronto direto com os índios. Via de regra, quem ficava na linha direta do conflito eram os policiais. Quando isso não era possível e os caminhões chegavam perto do bloqueio, a proteção do local era sempre feita, e os acordos eram mediados pelos “aliados” policiais rodoviários federais. Um fato importante nesta tática de conflito é o reconhecimento do Outro. Sempre que terminava o Movimento, eles procuravam, através dos meios de comunicação, partilhar com os seus aliados os “louros” da vitória e reconhecer publicamente sua importância e competência. Assim como fazem até hoje com o Mal. Rondon e outras pessoas que lhes foram úteis, eles se mostram gratos pelo que eles chamam de ajudas prestadas.

Esse modo de agir, que envolve todos na “guerra”, também foi utilizado com partidos e políticos da região e com as organizações não governamentais, cuja função no processo de luta era utilitária. Mais uma vez se confirma a concepção pragmática que os Terena-MT têm de seus aliados.

II.3.2.2.3 – Relação com a FUNAI

Um Terena-MT me disse: *A FUNAI é o nosso pai.*

Só esta afirmação daria um estudo psicossocial. Ater-me-ei ao significado de pai enquanto protetor, benfeitor e provedor, que é a concepção que o Grupo tem do Órgão. Em 93 anos de existência do Órgão, parece-me ser esta a configuração que estes índios deram à instituição, cuja relação é sempre marcada por contradições e ambigüidades.

A Instituição é tratada ora como algo abstrato ora como a casa do índio. Considerada por eles como sua protetora, benfeitora e provedora é constantemente acusada de não lhes dar assistência adequada. É invocada sempre que uma pessoa ou o coletivo da Comunidade necessita ou reivindica alguma coisa, mas a ela são atribuídas as causas dos infortúnios dos índios. Nas situações de conflito, o Órgão é usado como um escudo protetor que evita sanções e agressões contra indivíduos e o coletivo, mas é sempre acusada de omissão e inoperância.

Concretamente, sua relação com a FUNAI se dá por meio dos funcionários do Órgão. Embora isso pareça óbvio, essa distinção é feita por eles em seus discursos, bem como se manifesta em sua prática política.

Com os funcionários, os líderes do Grupo estabelecem alianças políticas de apoio mútuo ou de conflito aberto. Em troca de sustentação política nos cargos do Órgão, eles exigem o atendimento de suas reivindicações. Quando são frustrados em suas lutas, eles criticam impiedosamente tais funcionários, livrando a imagem da FUNAI (a culpa é do funcionário). Quando precisam desses agentes do Estado para atender a seus interesses, a situação se inverte: elogiam o funcionário aliado e generalizam as críticas à FUNAI. Este jogo político, no entanto, tem uma exceção: o respeito à autoridade do Presidente da FUNAI e dos ocupantes de cargos de alto escalão dentro da Instituição. Mesmo que exijam documentos escritos, aos quais eles dão grande valor, os líderes demonstram admiração pelas pessoas que ocupam altos cargos executivos e se envaideciam de conversar com elas.

Este respeito pelas autoridades hierarquicamente superiores se estende a todas as autoridades institucionais. As palavras de presidentes de órgãos, ministros, governadores e procuradores gerais da República têm mais valor e confiabilidade do que a de seus subordinados. Assim, os documentos e acordos feitos tinham sempre que ser assinados pelas autoridades superiores.

Tal respeito pela autoridade e pela hierarquia tem correspondência na sua estrutura social. Vimos anteriormente que a autoridade é um princípio, cujo exercício do poder é

limitado pelas próprias funções de quem o exerce. O esquema hierárquico garante o funcionamento e a estabilidade política da Comunidade, o controle e a coesão social do Grupo. O respeito pelos “maiorais” aparece também na sua história, tido por Oliveira como sendo um comportamento da cultura tradicional Terena. (1960, p. 64)

Esse mesmo modelo interno é representado socialmente nas relações interétnicas. A relação com a FUNAI expressa bem essa representação social.

II.3.3 – Cidadania

No seu processo de interação com a sociedade nacional, uma questão que tem sido muito discutida pela população e que provoca debates na academia é a das novas formas de cidadania indígena.

A história dos Terena mostra que sua primeira inserção na sociedade nacional se deu como soldados, por ocasião da Guerra do Paraguai. Depois os jovens procuraram prestar serviço militar como forma de conseguir carteira de identidade e reservista, necessárias à emissão da carteira de trabalho; trabalharam na construção das linhas telegráficas e da estrada de ferro Noroeste do Brasil como operários. Na década de 50, já era comum vê-los eleitores nas regiões de Aquidauana, Miranda, Nioaque e Campo Grande.

Como se vê as pessoas da sociedade Terena, especialmente os homens, foram construindo ao longo do Século XX uma cidadania brasileira, movidas pela necessidade de trabalhar para sua sobrevivência material, de garantir seu espaço territorial e de participar das decisões políticas às quais estão envolvidas.

A democracia instituída, sobretudo a partir da Constituição de 1988, ampliou os direitos indígenas no Brasil. Para este Grupo, no campo da cidadania, ela apenas legalizou uma situação que já existia de fato: a maioria deles possuía todos os documentos, eram eleitores, alguns ocupavam cargos de vereadores em suas cidades e muitos eram filiados a partidos políticos. Apesar do aparato legal constituído, curiosamente, em 2002, registraram-se fatos em que os índios eram mais protegidos infringindo a lei do que no seu cumprimento. É realidade que esta inversão de valores tem sido uma marca da modernidade atual, todavia ela é incompreensível tanto para eles como para a sociedade abrangente. Vejamos um exemplo: Representantes do Estado e das lideranças Terena faziam acordos, que eram escritos e assinados por todos. Passavam-se meses sem que eles fossem cumpridos. As negociações só

prosseguiam quando os índios bloqueavam as rodovias, o que é um ato ilícito. Nestes momentos, eles ganhavam notoriedade nos meios de comunicação, além de conseguir recursos de sobrevivência.

Os equipamentos sociais de que dispõem, favorecem-lhes maior sucesso praticando violência (como a retenção de pessoas na Aldeia por três dias), rebeldia (como colocar uma borduna no nariz da Procuradora Geral da República em Brasília) ou desobediência civil (como bloquear rodovias e ocupar prédios públicos) do que se mantivessem alinhados à ordem pública.

As chamadas criações de fatos políticos revelam uma desordem social que, além da confusão institucional, criam uma confusão de sentimentos nas pessoas e uma insegurança de procedimentos nas próprias autoridades do Estado. Os agentes institucionais sabiam do processo expropriatório sofrido por eles, dos acordos não cumpridos pelo Estado e da situação social dramática vivida pela Comunidade. Por outro lado, as leis brasileiras não regulam o comportamento das pessoas indígenas, deixando para a Polícia Federal o julgamento dos seus atos tidos como ilícitos. A lacuna existente na legislação, na qual não há fatores fixos e seguros de coerção e sanção social para os povos indígenas, e a confusão de sentimentos provocada nas autoridades, que reconheciam os direitos históricos dos índios, mas não podiam admitir atos ilegais, encorajaram os Terena-MT a enfrentamentos diretos audaciosos. Mas “o fazer coisas contra a lei” (conforme eles diziam) gerou sentimentos de medo e incertezas diante das ameaças que lhes foram feitas. A incerteza se misturou ao sentimento de confusão, pois, se comportando como cidadãos eram marginalizados, sendo índios precisavam criar fatos políticos considerados ilícitos para terem seus direitos legais atendidos.

Esta questão, entretanto, não pode ser tratada apenas sob o ponto de vista da legalidade. Ela nos remete a um problema da modernidade atual. Após o período do Estado de bem-estar social, a política econômica supranacional (neoliberal) passou a desenvolver uma “ordem social” em que a guerra contra os problemas sociais que afetavam as classes pauperizadas da sociedade era uma guerra contra os pobres, imputando-lhes culpabilidade pela sua própria condição social. Tal culpa tem se configurado de duas maneiras: uma penal, outra através do convencimento das pessoas e grupos de que eles são incompetentes: não têm formação escolar, competência profissional, capacidade organizacional, conhecimento tecnológico e científico e qualificação para Ser alguém com direitos respeitados (emprego, terra, saúde e educação de qualidade etc). No caso do Grupo em estudo, são imputados a eles a culpa de que estão fora de suas terras tradicionais e de que são índios destribalizados, como

se todo processo expropriatório sofrido pelas sociedades específicas no Brasil fosse culpa dos próprios índios.

II.3.4 – Relações de trabalho

Os Terena-MT se intitulam índios agricultores. Em documentos enviados aos órgãos governamentais, repetem constantemente que querem terra para desenvolver a agricultura e a cultura da sua sociedade.

Isso poderia ser apenas um discurso político se os fatos atuais e a história não confirmassem que o Ser agricultor constitui a própria identidade do índio Terena.

Desde que as famílias Terena foram para Mato Grosso seus homens se dedicam, salvo raras exceções, ao trabalho agrícola. Primeiro plantaram roça em terras Bororo e negociaram a produção nas casas comerciais de Rondonópolis. Parte da produção era utilizada no consumo próprio e servia como mercadoria de troca com outros produtos produzidos pela família Bororo que lhes concedeu a terra. Depois da expulsão da área, foram trabalhar como arrendatários de um fazendeiro vizinho de Tadarimana. No arrendamento eles continuaram plantando roças de algodão, milho, feijão, melancia e arroz, enquanto formavam pasto para o fazendeiro. Terminado o contrato, foram morar na periferia de Rondonópolis, quando, então, trabalharam como peões em fazendas de gado ou como trabalhadores volantes em fazendas de cana-de-açúcar na zona rural de Rondonópolis e Sonora, vizinha cidade localizada no Estado de Mato Grosso do Sul. Alguns se dedicaram à pesca, que era a alternativa de todos os desempregados, principalmente quando as fazendas dispensavam os trabalhadores após as colheitas. Quando ocuparam a Fazenda Campo Novo, fizeram um acordo com o fazendeiro para plantar roça, mas logo foram proibidos pelo proprietário, porque suas roças poderiam criar uma situação de ocupação de fato e de direito. Ao se iniciarem as negociações com o Complexo Tarumã, foi feito um acordo com o dono da Fazenda, e logo um grupo deles foi para um lote a eles concedido para plantar roça.

Enfim, o trabalho dos Terena-MT está, via de regra, ligado à produção de mercadorias agrícolas. É importante notar, que além do trabalho agrícola, esse Grupo está sempre se relacionando com os comerciantes citadinos, o que explica sua preferência de viver próximo da cidade.

A historiografia sobre este povo mostra que a prática da agricultura é, para eles, um costume secular. Segundo Oliveira, há registros dos anos de 1543 e 1548 que apontam os Guaná como “índios possuidores de uma agricultura bem desenvolvida”. (1960, p. 29)

Também a prática do comércio foi registrada no tempo em que os Guaná moravam no Chaco paraguaio. Ao escrever sobre a relação entre os Guaná e os Mbayá Guaikurú, D. Juan Aguirre diz:

Estes (Mbayá) estavam no caminho daqueles (Guaná) na Província, e como eles viessem, trabalhassem e levassem alguns utensílios com que progrediam e ainda comerciavam entre os demais índios, começaram os Mbayás a lhes cobrar para permitir passagem ... (1898, p. 472)

Esta última citação aponta o costume Guaná/Terena de viver perambulando em dois ambientes distintos: o rural (de moradia e trabalho) e o urbano (de comércio, lazer e de relações intersociais).

Já vivendo em terras brasileiras, os registros sobre esse comportamento Terena continuam a aparecer. Em época mais recente, Darcy Ribeiro diz o seguinte:

Quem viaja pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, que corta a região [entre Campo Grande e Corumbá, em Mato Grosso do Sul] pode vê-los [os Terena] de enxada à mão trabalhando nos roçados, montados a cavalo cuidando do gado de algum fazendeiro, nas turmas de conservação da própria estrada, ou, mais raramente, vendendo abanicos de palha de carandá nas estações. (In: OLIVEIRA, 1960, p. 9)

Até a Guerra do Paraguai, os Terena e seus antepassados Guaná trabalhavam em suas terras de perambulação. A partir de 1870 até 1905, foram submetidos a um regime de servidão em Mato Grosso do Sul, o que alterou suas relações de trabalho, visto que passaram a ser empregados de fazendeiros da região.

Com a demarcação de terras para os Terena, no início do Século XIX, eles passaram a combinar duas formas de trabalho: o plantio de suas próprias roças, normalmente a agricultura familiar de sobrevivência, e a venda da força de trabalho no mercado regional.

Também foi no início desse século que muitos deles começaram a morar nas cidades com o objetivo de se empregar em empresas como assalariados. Trabalhando na cidade ou no campo, Oliveira disse o seguinte sobre os Terena de Mato Grosso do Sul:

... Acrescente-se, ainda, o fato desse grupo representar relativa importância no mercado regional de trabalho, onde seus componentes exercem as mais variadas atividades produtivas, desde a extração da casca do angico – o que fazem com grande habilidade – até o pastoreio e, principalmente, a lavoura. Essa densidade demográfica a par da capacidade demonstrada em acomodar-se a situações socioculturais mais variadas, confere aos Terena o papel de trabalhadores rurais por excelência, o que lhes

tem garantido um lugar na estrutura econômica regional. Os Terena ... aparecem como aqueles índios que mais contribuíram à formação do Sudoeste brasileiro, seja como produtores de bens para o consumo dos primeiros moradores portugueses e neobrasileiros naquela região, seja como mão-de-obra aplicada nas fazendas que começaram a proliferar depois da guerra do Paraguai, sem esquecer, ainda, o papel por eles desempenhado naquele conflito, quando foram levados a lutar contra o exército paraguaio. (OLIVEIRA, 1960, p. 20)

A citação escrita em meados da década de 50 mostra que no seu processo de interação inter-social o trabalho se figurou como um importante elemento relacional.

Se do meio para o final do século muitas coisas mudaram, inclusive, para eles, uma coisa permanece mais ou menos inalterada: a exploração da sua força de trabalho. Vários deles, que possuem o primeiro grau completo, alguns até o segundo grau, não conseguem empregos com bons salários e com as garantias trabalhistas de direito. Perguntados sobre os motivos dos índios manterem com seus patrões relações de trabalho sem vínculos legais, a resposta da maioria foi que os empregadores já estão acostumados a tratar com os índios desta maneira. E se não for assim não lhes dão emprego.

Um deles me disse o seguinte:

Por isso que muitos de nós preferem trabalhar em firmas na cidade. Lá tem mais fiscalização da Justiça do Trabalho. Aí eles registram o índio também. Eu nunca gostei de trabalhar para os outros. Prefiro ter minha roça e montar bolicho [pequeno comércio de mercadorias alimentícias e bebidas]. (A. J., depoimento de 23 de janeiro de 2001)

Ao que tudo indica os Terena são uma população que age tendo em vista várias possibilidades. Onde há oferta de trabalho no mercado regional, eles se candidatam a empregos. Em Mato Grosso, mantinham bom relacionamento com fazendeiros da região, com quem trabalharam em lavouras. Nos últimos três anos que ficaram em Rondonópolis, vários homens da Comunidade se dedicaram à pesca. Tinham um bom relacionamento com os comerciantes de peixe da cidade, pois eram seus fornecedores mais regulares. As únicas relações de trabalho legalmente estabelecidas que registrei no Acampamento aldeia, em quatro anos de pesquisa, foram a dos professores indígenas (contrato com a Prefeitura) e dos agentes indígenas de saúde (contrato de prestação de serviços com a TRÓPICOS).

Deste modo poso afirmar que os Terena-MT se sentem índios agricultores e índios trabalhadores. Mas esta identificação não pode ser vista como algo apenas dos seus desejos e opções voluntárias. Seu lugar no sistema produtivo tem sido de mão-de-obra barata e explorada a bel-prazer dos interesses capitalistas. Assim como todo pobre brasileiro, mas com

um agravamento: sofrem a discriminação por serem índios, por isso até a sua força de trabalho é desvalorizada em relação a dos demais trabalhadores.

II.3.5 - Vida cerimonial

Sobre a sua vida cerimonial só registrei um “ritual” que consta da etnologia da Sociedade: o *kohixoti-kipahé* ou “dança do bate-pau”. Segundo o organizador da dança, ela representa a vitória e exalta o herói do povo na guerra. Ele atribui a origem dessa dança à época da Guerra do Paraguai. Escrevi a palavra ritual entre aspas porque sua apresentação não regula nenhuma cerimônia específica da Comunidade. É apresentada como uma performance em qualquer ocasião em que o Grupo quer ou precisa mostrar alguma referência cultural que o identifique.

Essa dança e outra chamada *Ivixote-vogomoto* ou “corrida de cavalinhos” foram registradas em 1896 por J. Bach (1916) e presenciada por Roberto Cardoso de Oliveira em 1958 em Cachoeirinha. Segundo Oliveira:

A dança do bate-pau consistia numa série de evoluções de dois grupos, ‘Harará-iti’ (vermelho) e ‘Hononó-iti’ (azul), armados de bодоques e bastões, dançando ao som de uma pequena flauta de bambu e de um tambor. A dança consiste em vários movimentos ou quadros, sendo os principais os seguintes: ‘Isukokoti-kiirí-étakati’ (bate a ponta da taboca), ‘Isukokoti-kikikê’ (bate no meio), ‘Isukokoti-dutiku’ (bate nas costas), ‘Wokoti’ (puxa o arco), ‘Wekooti’ (passa por baixo), ‘Aluókóti’ (sobre em cima) e ‘Hiokexoti-pepe-é-ke’ dançando no toque de tambor.

A segunda [corrida de cavalinhos], parecendo mais um jogo do que uma dança consistia também no confronto de dois grupos chefiados por seus caciques, montados em perfis de cavalos recortados em couro: o objetivo era enfiar as lanças num pequeno anel suspenso num arco. Tanto numa como noutra dança contava-se pontos, o que permitia saber sempre qual o grupo vencedor (1960, p. 49).

A única diferença constatada no Grupo de Mato Grosso, em relação à descrição de Oliveira, é que ao final da dança do bate-pau, ao invés de se ter um vencedor da contenda, há uma confraternização, e os dois grupos (vermelho e azul) elevam o herói em uma plataforma feita com os bastões utilizados na dança. O herói é levantado acima da cabeça dos guerreiros. Essa mesma configuração foi registrada por Bittencourt e Ladeira, que transcreveram o seguinte depoimento do Terena João Martins Menootó:

E naquele tempo, quando terminou a guerra do Paraguai, as pessoas que começaram a se juntar de novo ficaram alegres e este é o Bate-pau, vermelho contra azul. E este azul começou a se manifestar de alegria. Por isso, criaram a bandeira azul dos purutuyé [os brancos – PAMI]. E esse vermelho é o sangue de nossos avós, dizia meu

avô. Por isso nós ganhamos nossa terra, por causa do sangue de nossos avós. Então, por isso que os dois cabeças do Bate-pau se perguntam: e daí ... nós vamos brigar? E respondem: “não, nós vamos brincar e começar a ficar alegres!, disseram os lados azul e vermelho”. (Apud BITTENCOURT & LADEIRA, 2000, p.149)

Pela descrição das autoras, cuja data do depoimento não é mencionada, a gênese da dança do bate-pau é a mesma indicada por Cirênio Reginaldo, coordenador do Grupo de Mato Grosso. Na estrutura da dança, ela comporta dois lados, identificados como sendo os Terena (vermelhos) e os Purutuyé²⁷ (azuis), que se aliaram na Guerra. É isto que nos interessa, a existência da estrutura de duas metades que competem entre si, mas que, necessariamente, não se excluem. Embora na dança uma das partes represente o estrangeiro aliado, sua estrutura é dual.

Se a dança do bate-pau for vista apenas como um mecanismo de (auto) afirmação étnica do Grupo, corre-se o risco de reduzi-la a uma mera ação político-estratégica. Uma análise mais apurada dá conta de que a sobrevivência da dança do bate-pau não significa somente isso para os Terena-MT, e sua apresentação não é apenas uma performance teatral.

Mesmo que seu uso obedeça a interesses políticos, sua realização no Grupo é sempre motivo de muita emoção. Todos se dedicam com afinco à confecção da indumentária, feita de palha, com muito esmero (segundo eles, antigamente as saias eram feitas de penas de ema). O mesmo acontece com os ensaios, realizados com disciplina e seriedade. A apresentação é feita com entusiasmo, preocupação com a beleza plástica e o acerto dos passos. Mas o elemento mais importante de se notar é a força da representação dos personagens pelos atores. Os guerreiros antigos são “incorporados” pelos guerreiros atuais, disse-me um deles, porque a “nossa causa foi a causa de nossos avós. Se eles conseguiram, nós também vamos conseguir”. (Depoimento em 19/4/2003 – Fazenda Tarumã, Guiratinga-MT)

Portanto, para o Grupo de Mato Grosso, a “dança do bate-pau” atualizou seu significado. Considerada uma dança dos soldados Terena heróis da Guerra do Paraguai, eles dançam como guerreiros, como se autodenominam, da luta pela terra em Mato Grosso. É isso que eles dizem com orgulho, quando explicam aos não-índios o significado da dança. Este é o sentimento que seus componentes expressam ao dançar e ao falar da dança. Ela se tornou para o Grupo uma das marcas mais importantes e bonitas da sua identidade étnica. Para a sociedade de contato ou para si próprios, a dança do bate-pau é, no sentido dado por Goffman, uma representação de si para os outros, coloca-os no desempenho do seu Ser em si e torna-os

27 Termo pelo qual os Terena designam os “brancos” pertencentes à sociedade não-índia.

visíveis como pessoas e como sociedade perante os Outros. Participar dela passou a ser, inclusive, um fator de prestígio social interno e externo ao Grupo, uma vez que ela aparece com destaque na televisão a cada vez que é apresentada para o público da sociedade nacional.

O registro das danças do bate-pau e do cavalinho, no início do Século XX, faz referência a elas como reguladoras de festas da divisão cerimonial Xumonó e Sukirikionó. Esta divisão interessa diretamente à minha análise, uma vez que a hipótese mais provável, segundo Oliveira, é que Xumonó (gente brava) e Sukirikionó (gente mansa) eram dois grupos referentes a duas metades endogâmicas, que regulavam os matrimônios. No entanto, o autor afirma que essa divisão dual não existia mais no início do Século XX e nem há referência sobre ela nas crônicas setecentistas e oitocentistas. No Século XX, *os etnólogos encontraram tais metades em sua forma cerimonial e, mesmo assim, nem sempre se atualizando nas festividades religiosas do grupo.* (1960, p. 46)

Este modelo dual nos interessa em termos do Modo de Existir Terena principalmente pela configuração que lhe é atribuída: a de oposição das duas metades. Assim como ele se reproduziu (de modo ressignificado) na dança do bate-pau, não seria a rápida agregação do protestantismo, que opôs “crentes” e católicos, uma ressignificação desse modelo na sua estrutura de organização social?

A meu ver, assim como Oliveira admitiu que a divisão dual deixou de regular as relações matrimoniais e passou a regular as festas, essas metades podem transpermanecer em novas constituições socioculturais historicamente agregadas. Mesmo porque o modelo é o mesmo: as duas metades não se excluem, embora sejam opostas, mas competem entre si. Isso determina que elas devem se aliar, como nos casos das relações matrimoniais endogâmicas.

As formas de representação social atual podem obedecer a padrões constituídos em épocas mais remotas e que se encontram moduladas no inconsciente coletivo da sociedade e se expressam em várias manifestações da vida social?

Acredito que sim. Um exemplo ilustrativo da minha argumentação em favor dessa afirmativa foi a forma como os Terena-MT se relacionaram com os seus interlocutores na luta pela terra. Observe-se como o comportamento repetido durante quatro anos e meio de luta expressa-se como um padrão. Em todas as reuniões dos Terena-MT com as autoridades constituídas do Estado, os responsáveis para falar em nome do Grupo eram duas pessoas: o Cacique Milton Rondon e o vice Cirênio Reginaldo. Enquanto Milton agia com serenidade e diplomacia, procurando buscar soluções negociadas, Cirênio se apresentava agressivo e

radical, mostrando-se intransigente e inflexível. A forma como os dois negociadores agiam e o posicionamento político da Comunidade em apoio a eles parecem uma representação dessas duas metades acima mencionadas. O Cacique se apresentando como Sukirikionó (gente mansa) e o Vice, como um Xumonó (gente brava). Exatamente por não ser algo racionalizado e planejado como estratégia política (como pensavam muitos de seus interlocutores), parece-me que este é mais um caso de transpermanência. Ou seja, um padrão comportamental grupal que reside no inconsciente coletivo e que se manifesta em circunstâncias que acionam os mecanismos psicossociais internalizados. Há outras manifestações da vida social do Grupo em que o esquema Sukirikionó (gente mansa) e Xumonó (gente brava) se expressa: nas brigas políticas, nas oposições religiosas etc, mas só é possível dizer quem é um e quem é outro na estrutura social quando as atitudes são expressas pelos indivíduos e grupos e não por determinações a priori.

Conforme foi dito, apesar de sua importância enquanto fator de identidade social, a dança do bate-pau não é utilizada como uma dança cerimonial, mas sim como um evento cultural.

As cerimônias das quais eles participam são de cunho cristão e da sociedade nacional. Dentro da Aldeia Acampamento Lago Azul havia um barraco onde eram realizados os cultos religiosos e as Assembléias da Comunidade. Não era chamado igreja e sim UNIEDAS, porque foi construído por essa entidade para fins de realização de cultos de várias denominações religiosas evangélicas.

Os cultos protestantes eram sempre coordenados por pastores Terena. Além do pastor, havia o grupo de mulheres e homens que cantava hinos e animava os cultos.

As principais cerimônias, pelo envolvimento da Comunidade, eram os batizados, os casamentos e os velórios.

O batizado é um importante evento, pois sela relações de compadrio. Expressa a confiança e a solidariedade que uma dada família tem para com outra. Para eles, sempre uma grande honra ser convidado para batizar uma criança, pois liga as famílias por laços de grande amizade.

Os casamentos são constituídos de duas cerimônias realizadas conjuntamente: o casamento civil, coordenado pela FUNAI, e o culto religioso. Sobre este assunto, o leitor encontra maiores detalhes no Capítulo III, no item Relações de Parentesco.

O velório, em seu conjunto, obedece ao mesmo ritual dos não-índios. O corpo é velado na casa do defunto. Na primeira metade da noite, por volta das 20h, os evangélicos oram baseados em trechos da bíblia e entoam cantos. Participei de dois velórios no Acampamento Aldeia Lago Azul. O único elemento cultural registrado e que pode ser considerado como um costume Terena foi a colocação, no caixão do defunto, dos pertences indígenas do finado: um cocar de plumas e um colar de sementes.

Além dos evangélicos e de suas atividades desenvolvidas pela UNIEDAS, a Comunidade era composta também de católicos. Eles não tinham uma igreja dentro da aldeia. Iam freqüentar as missas na cidade e tiveram participação ativa na Campanha da Fraternidade de 2002, denominada “Terra sem Males”. Apesar de participarem de missas e eventos religiosos programados pela Igreja, tais como a Romaria dos Mártires, o Grito dos Excluídos etc., em termos de religiosidade, os católicos sempre foram mais discretos que os “crentes”.

Quanto ao espiritismo²⁸, tanto católicos como protestantes lançam mão de suas práticas para resolver problemas pessoais. É importante enfatizar que não são todos os que procuram centros espíritas ou “terreiros” para “fazer trabalhos” juntos aos espíritos, mas no conjunto da Comunidade o temor pelos feitiços e a crença nas curas são quase generalizados. No entanto, os rituais de umbanda, quimbanda ou candomblé nunca são realizados na Aldeia ou nas proximidades dela.

A falta de pajés no Grupo leva muitas pessoas a se deslocarem para Mato Grosso do Sul quanto têm problemas de perturbações espirituais ou doenças que a medicina convencional não consegue curar.

Essa forma aberta de relacionar-se com o sagrado, cujo assunto será tratado com mais detalhes no Capítulo III, item Religião, não apresenta nenhum elemento de repercussão cerimonial dentro da Comunidade.

Finalizando, creio que este capítulo tenha alcançado o seu objetivo. Viu-se que a questão que sobressai na constituição da Comunidade Terena é a política, mas ela tem de ser vista em sua dimensão econômica, social e cultural dialeticamente articuladas. O fato mais ilustrativo desse conceito abrangente de política, mencionado neste capítulo, foi o argumento utilizado para a migração do Grupo: o esgotamento das suas condições de sobrevivência. Tal situação social envolveu a falta de espaço físico para produzir a vida material do Grupo, a

28 No sentido popular, por espiritismo se entende tanto o Kardecismo quanto manifestações religiosas afro-brasileiras; estas também algumas vezes denominadas baixo-espiritismo.

política de terras do Estado brasileiro, as relações de trabalho no campo, cujo resultado foi um processo expropriatório brutal das sociedades indígenas. Mas abrangeu a questão emocional e sentimental, cujos sofrimentos foram gerados pelo processo de exploração a que as pessoas Terena foram e continuam sendo submetidas em Mato Grosso do Sul.

O capítulo procurou mostrar a organização funcional da Comunidade Terena-MT. Creio que neste aspecto o destaque aparente é que sua estrutura política obedece aos padrões organizacionais da sociedade nacional com algumas formas específicas: a existência do Conselho Terena e a forma de distribuição das pessoas nos cargos funcionais. Embora já se possa perceber que o exercício do poder não é exatamente como o das organizações da sociedade nacional, pois tem a articulação das famílias e de outras facções, as transpermanências, neste aspecto, serão melhor explicadas no item relações de parentesco. Outros fenômenos que serão abordados adiante, mas que já apareceram neste capítulo, foram os relativos à coerção, coesão e solidariedade social e à forma de inserção dos jovens na estrutura política da Comunidade.

Creio que o que não se pode confundir é a nomeação das funções com a estrutura política propriamente dita. As funções, em sua maioria, são conjunturais. A estrutura política obedece a uma dinâmica configurada historicamente: uma classe de dirigentes (e nisto se expressa a existência da estratificação social dentro do Grupo), o respeito pelas decisões coletivas (aqui detecta-se a exclusão social dos não Terena que convivem na Comunidade), a existência de uma hierarquia política e o princípio da autoridade funcionando como um fator preponderante de coesão e manutenção da ordem social.

Dentro do propósito metodológico, mostrar a “ordem” não implicou subestimar as competições, os conflitos internos. Nas relações interétnicas, procurei mostrar como as alianças se tornaram uma prática historicamente configurada diante das situações de exploração e expropriações. O estudo desse processo histórico revelou como a dependência se tornou uma prática política e econômica, transformando seus aliados em protetores, que nem sempre são seus dominadores, como comumente parece ser. O mais importante é que, para eles, dependência não significa, necessariamente, subordinação. Neste sentido, não se pode confundir Modo de Existir com estratégia de sobrevivência. As ações políticas dos Terena é Modo de Existir quando expressam padrões de seu comportamento historicamente constituídos, como é o caso da dualidade Xumonó – Sukirikionó. Ou seja, representações sociais em cujas manifestações as oposições competem entre si, mas não se excluem. Também quando expressam formas abertas dessa Sociedade em seus relacionamentos tanto

com outras sociedades quanto com o sagrado. Quanto às estratégias de sobrevivência, elas são organizadas, obviamente, baseadas em suas experiências históricas, mas são situacionais e expressam a luta secular desta Sociedade contra os processos expropriatórios e exploratórios a que foram e estão sendo submetidos. Este não é um problema das diferenças sociais. Seguramente é resultado das desigualdades sociais.

Capítulo III – Elementos constitutivos de um Modo de Existir: sentimento de pertencimento dos Terena-MT

O objetivo deste capítulo é identificar os elementos que constituem o Modo de Existir Terena-MT e suas configurações na sua vida social e das pessoas em particular, de modo a compreender como esses componentes, cujas permanências constituem marcas e fatores fundamentais de identidades pessoal e coletiva, mantêm-se constante no processo de sua transpermanência sistêmica, sustentando e alimentando os seus sentimentos de pertencimento e identificação social.

Minha hipótese que se confirmou foi que o Modo de Existir se configura por meio de elementos culturais que se constituíram historicamente, podendo ter uma gênese mais antiga ou serem agregações mais recentes. Além disso, tais elementos culturais não precisam ser, necessariamente, exclusivos da sociedade específica. Mas eles se constituem a partir de padrões culturais que, a despeito das mudanças formais, de conteúdo e relacionais, mantêm aspectos regulares significativos que fazem com que seus membros se reconheçam e sejam reconhecidos como uma sociedade diferenciada.

No capítulo anterior foi mostrado que a situação social do Grupo revelou alguns elementos capazes de identificar o pertencimento social do grupo hegemônico que compõe a Comunidade Terena-MT.

Este capítulo é reservado à análise dos quatro elementos que escolhi como sendo mais significativos para meus estudos e suficientes para comprovar a minha tese: a língua materna, o caráter migratório e a forma de ocupação territorial, as relações de parentesco e suas formas de recomposição social e a religião. A partir desses elementos, procuro mostrar que o sentimento de pertencimento a uma dada sociedade emana de processos culturais que transpermanecem historicamente no seu Modo de Existir.

Ele foi organizado em dois itens. 1) Os Terena e a modernidade atual, no qual procurei relatar o seu processo interativo com as sociedades nacional e globalizada, apresentando alguns elementos que revelam como os Terena transpermanecem diante dos incessantes novos desafios que a modernidade atual apresenta. 2) A situação histórica da Sociedade Terena, em que faço a análise dos dados e procuro comprovar a minha tese.

III.1 – Os Terena e a modernidade atual

Neste subcapítulo pretendo, a partir de fatos, falas e sentimentos expressos pelos Terena-MT, refletir sobre como ocorre o processo de transpermanência dessa sociedade em sua interação com a sociedade mundializada, tomando por referência algumas indagações suscitadas pela própria modernidade atual

A principal indagação que se faz acerca das sociedades específicas é sobre a sua (des)integração cultural mediante o processo de integração a que foram submetidas pelos estados nacionais colonizadores, agora “agravado” pela globalização. Tal preocupação aumentou devido ao tipo de interação que, neste momento histórico, transcende “a unidade da sociedade estatal e que, portanto, podemos afirmar, que ocorrem em nível transnacional ou trans-social”, conforme diz Featherstone. (1999, p. 7)

Do ponto de vista da transpermanência, não há como ocorrer, no sentido absoluto dos termos, uma desintegração cultural ou a integração de culturas locais a uma cultura globalizada, porque o processo de interação não é uma via de mão única capaz de tornar absoluta a cultura de uma dada sociedade mesmo que ela seja hegemônica e dominante²⁹.

Para melhor compreender o meu ponto de vista, esclareço que entendo por globalização a produção universal, a inovação de tecnologias, ciências, mercadorias, conhecimentos, ideologias e culturas, a universalização da informação, a dimensão mundial do mercado, a metropolização, a hegemonia das instituições supranacionais, a internacionalização, as universidades mundiais, a mundialização de igrejas emergentes, a proliferação e profissionalização do narcotráfico e a multiplicação do pauperismo. Este processo se completa com o movimento que se desenvolve em espaços determinados e que se configura na reafirmação das culturas regionais, na demarcação e garantia de territórios físicos e simbólicos de sociedades específicas, na preservação e (re)afirmação de identidades sociais e de certas ordens de relações sociais e políticas locais e regionais. Usando um termo do geógrafo Milton Santos, é a dança da globalização e da fragmentação, faces da mesma moeda³⁰. As relações sociais estabelecidas neste processo são de tal modo conectadas que qualquer aldeia indígena do Centro-Oeste brasileiro interage concreta ou virtualmente com

29 Sobre a relação entre as culturas mundializadas e locais, ver artigos que compõem as obras organizadas por FEATHERSTONE (1999), Milton SANTOS (1994) e SANTOS, SOUZA e SILVEIRA (1994) e os livros de Otávio IANNI (1999) e Renato ORTIZ (1996).

30 SANTOS, Milton(org.). Fim de Século e Globalização. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1994. Vide Introdução.

coisas, seres e instituições do resto do mundo. Essa realidade é expressa até mesmo em definições desse processo, como a Antony Giddens:

A globalização pode ser assim definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa. Este é um processo dialético porque tais acontecimentos locais podem se deslocar numa direção inversa às relações muito distanciadas que os modelam. A transformação local é tanto uma parte da globalização quanto a extensão lateral das conexões sociais através do tempo e espaço. Assim quem quer que estude as cidades hoje em dia, em qualquer parte do mundo, está ciente de que o que ocorre numa vizinhança local tende a ser influenciado por fatores, tais como dinheiro mundial e mercados de bens, operando a uma distância indefinida da vizinhança em questão. (1991, p. 69-70)

Em seu trabalho “Cosmopolitas e locais na cultura global”, Ulf Hannerz advoga que “a cultura mundial é criada através de um aumento cada vez mais intenso do entrelaçamento de culturas locais diversificadas, bem como através do desenvolvimento de culturas sem um apoio nítido em nenhum território específico”. (In: FEATHERSTONE (org.), 1999, p. 251)

Teoricamente é importante mencionar a minha definição acerca do tema, para que ela não seja confundida com outras que concebem globalização e fragmentação como processos em oposição. Junto-me aos teóricos que entendem esses dois movimentos como fluxos do mesmo processo. Não farei aqui uma discussão sociológica acerca do assunto, apenas estou citando as fontes que inspiraram o recorte que fiz para a análise. Na bibliografia estudada, constam Antony Giddens (1991), Milton Santos (1994), Mike Featherstone (1999), Ulf Hannerz (1999) e Zygmunt Bauman (2001).

A situação social dos Terena-MT é bem ilustrativa de como ocorre esse processo. Seu Modo de Existir está transpassado por fluxos culturais globais, à medida que eles se apropriam das tecnologias, dos sistemas de informações e de componentes culturais transnacionais e trans-sociais. O fato de sua cultura não estar em oposição à cultura mundializada não exclui a existência de contradições entre elas. Em que pese os entrelaçamentos entre culturas diferentes, o Modo de Existir próprio da sociedade diferenciada foi construído por meio de experiências históricas particulares que se manifestam em seu (in)consciente coletivo (e pessoal) por força da sua própria alma. Ou seja, os elementos constitutivos do Modo de Existir de uma sociedade que a identificam, habitam a sua memória e constituem-se de suas tradições pré-modernas, mitos, valores, símbolos e representações. Aquilo que Featherstone chama de “a elasticidade da *ethnie*”, a alma étnica das nações. (1999, p.16)

Diante do exposto, a indagação não deve ser sobre se está havendo ou não desintegração cultural e sim compreender como está se dando o processo de transpermanência das sociedades específicas na modernidade atual.

O grande problema para tal compreensão é a perspectiva conceptual que a maioria das pessoas comuns têm acerca do processo de interação das sociedades diferenciadas. Pelas entrevistas feitas com autoridades e populares de Rondonópolis-MT, cidade que convive desde a sua fundação com a sociedade indígena Bororo, verifiquei que o evolucionismo está impregnado na mentalidade da maioria. Ou seja, ainda prevalece a visão das sociedades humanas divididas em estágios de desenvolvimento e que opõem “índios” e civilizados. Esse problema tem que ser apontado, porque os membros de sociedades específicas sofrem e se debatem com ele. Veja o que me disse o vice-Cacique Cirênio Reginaldo: *Nós somos índios, mas somos civilizados*. Observe-se como ele percebeu a idéia de que ser índio e ser civilizado são duas situações vistas como opostas, mas que para ele são plenamente conciliáveis.

Diante disso, o que seria Ser civilizado para o Terena-MT? Na visão deles, segundo as entrevistas feitas, Ser civilizado é saber produzir e/ou utilizar as tecnologias, ideologias e conhecimentos universais. Ser índio civilizado é se apropriar desses saberes, “atualizando” seus padrões, valores, estruturas e organizações sociais. É basicamente o mesmo conceito que Roberto Cardoso de Oliveira apreendeu em 1958/59. Disse ele: *é aprender o regulamento da vida entre os ‘civilizados’, isto é, os costumes e as leis da sociedade brasileira*. (1960, p. 132) Para o Terena-MT, sua intenção é interagir com o mundo em igualdade de condições com os brancos.

Ao que indica a história deste povo, sua concepção de interação com a sociedade nacional se constituiu durante a guerra do Paraguai (1865-1870). Sobre isso, diz o próprio Oliveira: “Aquele conflito representou uma experiência que ficou gravada profundamente na memória tribal (...); proporcionou-lhes uma tomada de consciência de seus direitos sobre o território que ocupam (...)”. (1960, p. 66)

A necessidade de lutar pelas terras onde viviam, levou-os a se aliarem ao Exército brasileiro. Após a guerra, foram tomando consciência de que sua história estava imbricada com a do Estado Nacional e que só nesta perspectiva poderiam fazer valer seus direitos e sobreviver enquanto sociedade distinta. A pressão e a exploração da sociedade regional contra os índios os levaram a experimentar uma sensação de que somente se igualando aos seus opressores seriam reconhecidos como gente, conceito este indissociável de civilizado. A criação do SPI em 1910 foi o mecanismo institucional do Estado brasileiro que ofereceu a eles

a oportunidade de se apropriarem dos conhecimentos e coisas que os “elevassem” à categoria de civilizados. Até hoje estes índios falam³¹ com orgulho de seus antepassados que lutaram na guerra, trabalharam nas linhas telegráficas, ajudaram Rondon a “civilizar” outras sociedades indígenas, viajaram para conhecer novos lugares e utilizaram a estratégia de prestar o serviço militar para não serem mais discriminados como bugres e serem tratados como civilizados. A política integracionista e sua ideologia civilizatória tinham, para o Estado e para as instituições militares e religiosas, o objetivo não de unir as diferenças, mas de unificá-las e homogeneizá-las aos padrões e valores das instituições nacionais. Para o Grupo, ela foi uma pressão significativa, e seu modo de agir e reagir diante dela significou a sua própria sobrevivência social.

Assim, o seu Modo de Existir revela a repercussão que o processo de expropriação territorial, sociocultural e lingüístico teve na formação social Terena e a pressão que ainda exerce sobre seus membros. No limiar do Século XXI, entretanto, está havendo uma mudança nessa concepção. Significativo número de pessoas, impulsionadas pela mídia e pelo mercado do turismo, passou a valorizar o índio “exótico”. Embora essa seja uma visão preconceituosa e aistórica, ela faz parte de um processo de valorização das diferenças. Ambientalistas e militantes de direitos humanos se mobilizam em favor da preservação das culturas e línguas tradicionais. Fazendeiros, que sempre usaram o Estado para legalizar suas investidas contra as terras indígenas, agora incitam líderes destas sociedades para que se libertem da tutela do Estado (com o mesmo objetivo de facilitar-lhes a apropriação de tais terras).

Diante desse novo quadro e das demandas socioculturais que lhes são impostas ou propostas, como os Terena-MT se situam?

Vou apresentar aqui apenas alguns elementos que revelam como estes índios se comportam diante dos incessantes novos desafios que a modernidade atual lhes apresenta. Para melhor compreensão desse movimento, selecionei os principais pontos que o próprio Balandier aponta como relevantes de serem compreendidos atualmente e os relacionei com a situação desta Comunidade.

A começar pela democracia³², ela tem sido um forte apelo dos Estados modernos. Mas ela é entendida a partir dos princípios fundamentais do liberalismo: a livre-iniciativa, livre concorrência e livre exploração da força de trabalho. Numa palavra: a liberdade de mercado.

31 Muitos deles me mostraram revistas, recortes de jornais e fotografias de seus parentes que se destacaram como soldados ou trabalhadores nas linhas telegráficas.

32 BALANDIER dedica um capítulo do livro *O dédalo* – para finalizar o século XX (1999, p. 189-231) a este tema.

No campo político, aprofundou-se a exigência de reconhecimento dos governos a partir de eleições representativas e da participação da sociedade pelo voto. No entanto, há um movimento social que ocorre concomitantemente às imposições ideológicas dos Estados Nacionais e das instituições internacionais. Coabitam no mesmo espaço os mercados formais e os informais. Da crise da democracia representativa, comprometida com o processo cada vez mais perverso de exclusão social, surgiu o germe da democracia participativa, que transpassa a primeira.

A partir de 1988, quando foi promulgada a última versão da Constituição do Brasil, o Estado tentou fortalecer a democracia representativa incluindo vários segmentos sociais (entre eles *os índios*) no rol dos direitos de cidadania. Ao se tornarem eleitores, esse segmento social ganhou importância e projeção local. À caça de votos, políticos fazem acordos, prometem coisas e criam expectativas nas pessoas das sociedades indígenas. Mas, a experiência com prefeitos, vereadores, senadores, deputados e governadores tem sido frustrante para eles. Membros dessa sociedade, burlando a lei, votam desde 1958. Segundo eles, já elegeram até um vereador na cidade de Aquidauana na década de 70. Todavia suas experiências mostraram que somente a luta com a participação de todo o Grupo pode solucionar seus problemas. Os políticos que não pertencem aos poderes executivos, segundo Milton Rondon, “às vezes ajudam, muitas vezes atrapalham e nunca resolvem. A maioria só quer tirar proveito. Quem resolve é a nossa luta, quando conseguimos sensibilizar os que mandam, lá em cima”³³.

A democracia participativa se concretiza com a mobilização de toda a Comunidade em torno de um objetivo comum e com a prática das negociações com as instâncias responsáveis feitas de forma direta. Ou seja, não se aceitam intermediários nem do lado da Comunidade nem do Estado. Sendo a luta dos Terena-MT por terra, eles sempre exigiram negociar direto com o Presidente do INCRA, da FUNAI e do Ministério da Justiça. Outros atores, como deputados, vereadores e até governadores e prefeitos, são tratados como figurantes ou deles foram exigidos os atendimentos de outras reivindicações tais como lonas para os barracos, cestas básicas para as famílias, ferramentas de trabalho etc. Do lado dos índios, nas ocasiões em que ocorriam negociações, toda a Comunidade ou “todos os guerreiros” se faziam presentes. O cacique e o vice-cacique falavam pelo Grupo, mas qualquer um podia interferir na conversa sem qualquer problema, desde que não ferisse o que fora combinado na Assembléia. Os maiores da Comunidade se consideravam autoridades tanto quanto os

33 Depoimento concedido em 8 de fevereiro de 2002.

representantes do Estado. E assim eram reconhecidos pela mídia e até pelos representantes institucionais, porque negociavam sob a tensão da força (física) e da pressão social estabelecida por movimentos de conflito (ocupação do gabinete do prefeito de Rondonópolis, bloqueio da avenida que dá acesso ao Palácio do Governo de Mato Grosso, além de outras ações já citadas anteriormente) Ao se colocarem como autoridades, negociaram diretamente com ministros, procuradores gerais do Estado, presidentes do INCRA e da FUNAI e tiveram força para “botar-lhes (literalmente) o dedo no nariz”, como aconteceu em várias ocasiões, um fato incomum no modelo de democracia representativa. Além da definição desses dois campos políticos (autoridades da Comunidade e do Estado nacional), eles decidiam se as negociações seriam no espaço físico do Outro ou em seu próprio “território”. Às vezes iam a Brasília ou Cuiabá, outras (em situações de conflito) exigiam a presença das autoridades em Rondonópolis. Foi assim que no dia 5 de outubro de 2002 conseguiram reunir em Rondonópolis dirigentes da FUNAI, INCRA, da Polícia Federal, a Polícia Rodoviária Federal, Prefeito, Deputados da Comissão de Direitos Humanos e mais um grande número de autoridades. Por que as autoridades se curvaram diante da exigência dos índios? Porque estavam sob pressão, devido ao bloqueio das BRs-163 e 364 que já durava cinco dias, com mais de 300 quilômetros de fila de veículos entre os quais ônibus e caminhões com cargas perecíveis, sem água e comida, e mais a retenção de nove pessoas no Acampamento Terena-MT. O Estado aceitou negociar sob pressão e no campo de luta desta sociedade.

A tutela é um instrumento de dominação de uma sociedade hegemônica sobre outras que são subordinadas, em condições políticas e militares determinadas. Ela exacerba no dominador o espírito arrogante de ser superior e solapa a auto-estima do dominado, podendo fazê-lo se curvar subserviente aos interesses e às relações políticas e socioculturais do Outro. No entanto, o fato de ser tutelado não implica necessariamente que as sociedades subordinadas aceitem todas as imposições dominantes. Há várias formas de resistência, numa escala que vai das subliminares às guerras étnicas.

Ao analisar a história desta sociedade, pode-se verificar que seus membros experimentaram várias formas de resistência. A própria subordinação foi utilizada como forma de manter sua existência enquanto sociedade distinta como, por exemplo, quando seus homens se alistaram para lutar na Guerra do Paraguai ou para trabalhar nas linhas telegráficas em troca do direito à ocupação de terras sob o domínio do Estado brasileiro.

Foram muitas as suas estratégias de sobrevivência nestas quase nove décadas de tutela³⁴. Atualmente esta Sociedade assume uma atitude ambígua em relação à tutela. Em alguns momentos a criticam, alegando que ela é humilhante e não condiz com as suas necessidades e potencialidades enquanto sociedade. Em outras ocasiões, eles a reivindicam sob a alegação da necessidade de manterem a sua sobrevivência material e garantirem seus direitos institucionais. Deste modo a FUNAI serve para prestar-lhes assistência, livrá-los de atos ilícitos cometidos, garantir-lhes o direito à terra, servindo até mesmo de escudo perante a situações de conflito.

No contexto social, a tutela teve outras conseqüências além daquelas decorrentes das relações políticas. Ela criou no “índio” e no “branco” uma mentalidade que aparenta ser de uma simples relação dominação-subordinação. Do lado da sociedade abrangente, sedimentaram-se idéias que denotam preconceitos, estereótipos e estigmas. Do lado dos Terena-MT, via de regra, a tutela representa uma proteção social e um mecanismo de sobrevivência material, mas é facilmente perceptível nos discursos e respostas às entrevistas que ela criou neles um sentimento de vítima, de quem precisa ser amparado pelas autoridades institucionais, sejam elas do Estado, das igrejas sejam da academia.

Antecede a discussão sobre cidadania, o direito de ser reconhecido como pertencente a uma Nação. O direito de ser chamado nação foi apropriado pelos Estados nacionais que se tornaram hegemônicos e conseguiram diminuir estas sociedades, subordinadas e tuteladas pela força e pela expropriação física e sociocultural, à condição de grupos étnicos dependentes.

No entanto, houve um movimento que, nas décadas de 60 e 70, popularizou o termo Nação para classificar sociedades específicas. Por isso, as pessoas Terena se autodenominam pertencentes à nação Terena. Quando se referem a si próprios como tal, indicam a consciência de que possuem uma relativa autonomia política e social. Por outro lado, assumem a condição de pertencentes à nação brasileira, a ponto de, nas festas que se realizaram em Rondonópolis (entre elas o Dia do Índio de 2002), terem hasteado a bandeira ao som do Hino Nacional. Muitos Terena-MT, sobretudo acima dos 25 anos de idade e do sexo masculino, se dizem orgulhosos de ser cidadãos brasileiros. Pode-se dizer que a construção desse sentimento teve início ainda na década de 30 quando seus jovens começaram a prestar serviço militar com o intuito de adquirir documentos para trabalhar. Vale lembrar que os “índios” não tinham

34 O regime tutelar foi instituído no Código Civil Brasileiro em janeiro de 1916, artigo 6º., item IV, § único.

documento de identidade. Possuíam apenas um “passe” do S.P.I. e com ele não podiam tirar a carteira de trabalho, nem se empregar legalmente nas fazendas ou empresas citadinas. A carteira de reservista lhes propiciava tirar esse documento e, mais tarde na década de 1950, o título de eleitor (apesar da proibição).

Hoje esta Comunidade tem consciência de que precisa de espaços físicos cada vez maiores para desenvolver suas atividades econômicas e socioculturais. A questão territorial está no centro da discussão dos direitos indígenas, e em seus discursos eles afirmam que os Governos não têm interesse em garantir-lhes terras, visto que é mais fácil dá-las aos estrangeiros do que aos índios.

Se por um lado o Estado tem como estratégia manter a unidade nacional e evitar a criação de enclaves étnicos, os Terena-MT dizem nunca ter pensado na possibilidade de soberania. Afirmam que atualmente possuem liberdade para se organizar politicamente dentro das Comunidades. Alegam que a penúria em que vivem é consequência da falta de autonomia para explorar as riquezas da terra. Aceitaram as terras “do nortão”, em face da liberação de um milhão e meio de reais para a instalação da Comunidade no local. Estes recursos incluíram a compra de tratores e equipamentos para desmatar e retirar madeira para comercializar.

O que está acontecendo em Mato Grosso, nas áreas já devastadas, é bem sintomático. Fazendeiros e organizações não-governamentais estão incitando sociedades indígenas a se libertarem da “tutela” para negociarem diretamente com eles as terras para o plantio de lavouras monocultoras para exportação. Essa política se institucionalizou no Governo do Estado a partir de 2002, com a proposta de arrendamento das áreas indígenas para o plantio de soja, algodão e exploração da biodiversidade. As Comunidades Indígenas Xavante de Sangradouro e de Água Boa, por exemplo, já aderiram ao Programa de plantio de soja. Os Paresí fizeram manifesto de bloqueio de rodovias para forçar a FUNAI a autorizar o arrendamento de suas terras também aos produtores de soja, dentre os quais o expoente é o governador do Estado Blairo Maggi. O Governo de Mato Grosso criou, no segundo semestre de 2003, uma “Superintendência da Ouvidoria do Estado das Políticas Indígenas” com a finalidade de implementar sua política de transformar as áreas indígenas em “terras produtivas” e viabilizar a exploração das pesquisas em biodiversidade e de extração de minérios. O Estado de Mato Grosso se propõe a funcionar apenas como um “motivador da nova política que garantirá autonomia econômica aos povos indígenas”. As negociações para a ocupação das terras indígenas com finalidade produtiva são feitas diretamente entre os índios e os empresários interessados. Em Sangradouro, os empresários fornecem os tratores e

as sementes, os Xavante as terras e a mão-de-obra. Os Terena-MT sonham enriquecer com a madeira nobre da floresta amazônica e fazem planos para agregar valor a ela, instalando uma madeireira para beneficiar a madeira na própria área de sua extração.

Para eles essa situação de arrendamento ou de venda de madeira e lenha não é nova. Eles são acusados de usar essa prática há mais de meio século³⁵. Mesmo o Grupo de Rondonópolis foi acusado de ter vendido suas terras em Mato Grosso do Sul e, já em Rondonópolis, ter arrendado para brancos parte das terras dos Bororo. Este teria sido um dos motivos de sua expulsão da T. I. de Tadarimana.

Geralmente, as pessoas comuns da sociedade mundializada, especialmente os ambientalistas românticos, têm uma visão de que os índios são defensores e protetores da natureza. Quem vive no entorno das áreas indígenas sabe que não é bem assim. A questão ambiental tem se apresentado para os Terena-MT de uma forma curiosa. Sob a alegação de garantir sua sobrevivência, em Rondonópolis, eles praticaram a pesca predatória e desmataram matas ciliares para retirar pinos para construção de barracos e para lenha. Perceberam que há no imaginário da sociedade abrangente uma concepção de que os índios são donos naturais do Brasil. Aproveitando-se disso e da legislação que os protege na prática de ilícitos contra a natureza, muitos deles passaram a se dedicar à pesca na época da piracema, com o intuito de fornecer peixes para grandes peixarias da cidade. Acusados, eles utilizavam o fato politicamente: diziam fazer isso porque não tinham terra para plantar e precisavam sobreviver.

A globalização tanto da informação quando do mercado mundial e das novas tecnologias atinge todos os povos. Assim, na aldeia Terena-MT, tal qual em outras aldeias de Mato Grosso, não é difícil encontrar aparelhos de televisão, telefones fixos e celulares, fogão a gás, automóveis, camionetes, motos, alimentos industrializados, brinquedos importados, bijuterias, roupas, calçados, fraldas descartáveis etc. As jovens adolescentes índias, por exemplo, preferem os brincos, pulseiras, colares e tiaras comprados no mercado do que as feitas artesanalmente na aldeia. Algumas fazem artesanato para vender na cidade, mas são poucas as que o usam. Neste Estado, tornou-se emblemática a preferência dos líderes indígenas pela camionete Mitsubishi, que se tornou objeto de prestígio social e poder. Esse fato foi favorecido sobretudo pelas negociações (clandestinas) entre madeireiros e

35 Os Terena negam a prática do arrendamento e venda de terras; a população do entorno, funcionários da FUNAI, religiosos e autoridades confirmam-na. As únicas peças comprobatórias são os processos que tramitam na Justiça solicitando, de lado a lado, a posse das terras supostamente ocupadas e/ou compradas.

garimpeiros com lideranças indígenas para a exploração das riquezas das áreas indígenas. Não foi, portanto, coincidência ou resultado da licitação de preços que eles (tão logo o governo liberou o dinheiro para a infra-estrutura das novas terras em Peixoto de Azevedo) compraram duas camionetes “Mitsubishi”: uma para o cacique Milton Rondon e outra para o vice-cacique Cirênio Reginaldo.

Estes indígenas não são apenas receptores dos produtos de consumo da modernidade. São também propagadores. Havia no Acampamento Lago Azul (Rondonópolis) uma rádio comunitária com o objetivo de transmitir músicas e mensagens evangélicas³⁶. A emissora era bem equipada e tinha um alcance de aproximadamente dez quilômetros. Um dos locutores da Rádio me disse: *fomos nós que montamos tudo isso aqui. Os Terena estão ‘antenados’ com o mundo.* (o grifo é meu) E estão mesmo, desde o mercado mundial de produtos de consumo até as ideologias das religiões universais emergentes. Assim, a forma como eles responderão às expectativas da sociedade abrangente quanto à questão do meio ambiente está ligada a outras realidades vividas, relacionadas às relações sociais de produção mundializadas, às questões sócioambientais e às suas próprias condições de vida.

Há um outro fator que é fundamental nas relações de contato neste final de século: a globalização da economia. Ela colocou as sociedades indígenas em contato direto com as instituições globais, tais como o Banco Mundial, as universidades abertas, as organizações não governamentais de caráter internacional e as religiões universais. A interlocução direta dos índios com esses novos agentes políticos permitiu a algumas lideranças indígenas ganharem visibilidade nacional e mundial.

Ao serem perguntados sobre o futuro, eles dizem que ele só será melhor quando puderem utilizar as tecnologias e bens disponíveis existentes (saneamento básico, energia elétrica, conforto, saúde, transporte, educação etc.) e quando puderem exercer direitos universalmente aceitos (cidadania, democracia e melhoria das condições de vida).

Vê-se que o modo como estas sociedades se articulam e se articularão no futuro depende das condições que se colocam e se colocarão para elas por esses agentes de contato e das necessidades e interesses delas mesmas.

36 No dia 2 de janeiro de 2004 a Rádio Comunitária Kopenochi fez a sua primeira transmissão no Distrito de União do Norte, iniciando sua transmissão de músicas e mensagens evangélicas no seu novo lugar, no norte de Mato Grosso.

A resposta dos líderes do Grupo sobre como eles vêem as autoridades em uma sociedade revelou que para eles o Estado tem uma finalidade utilitária, e os seus representantes são ou deveriam ser agentes cumpridores de suas funções.

Diante do processo de desmonte do Estado brasileiro, disse-me Milton Rondon: “se as autoridades estão perdidas, se cada um age de um jeito, nós temos que falar uma língua só e cada um de nós tem que estar no seu lugar e saber da suas responsabilidades”³⁷.

Esse depoimento é bem ilustrativo do que estou tratando. Ao contrário da sociedade nacional, onde as autoridades geralmente apenas ocupam cargos, entre os Terena-MT elas desempenham funções. Cada titular é chamado de líder e tem o dever de cumprir a contento o que lhe está designado. Segundo as lideranças entrevistadas, elas perceberam que, ao contrário das suas relações políticas internas onde o princípio da autoridade é respeitado e o cumprimento das funções é garantido com autonomia, havia uma desarticulação dos órgãos governamentais entre si e uma indefinição de funções. Além disso, ao contrário da exigência de cooperação a que todo o Grupo está submetido, havia uma competição política entre os diversos órgãos governamentais e não governamentais que tentavam cooptar os índios como seus aliados políticos. A percepção dessa diferença nas relações políticas fez com que eles estabelecessem estratégias políticas que “jogassem” com esses diversos atores sociais e institucionais de contato, ora colocando-os como “defensores”, ora pressionando-os no atendimento de suas reivindicações.

A leitura que eles fazem das relações políticas do atual Estado brasileiro passou a servir de espelho para a estruturação de sua estratégia de luta e sua organização interna.

Mas, internamente, a Comunidade não é desprovida de disputa política. Existem facções e disputas inerentes a qualquer organização social. E o Estado se utiliza dessas tensões para desarticulá-los. Ao invés de falar com os “líderes da Comunidade”, os órgãos relacionados à educação e saúde valorizam os professores índios, os enfermeiros e as pessoas que têm formação escolar. Ao reconhecer essas lideranças “novas” em detrimento daquelas que constituem a estrutura política e social das sociedades indígenas³⁸, estes órgãos alteraram a correlação de forças internas nas aldeias.

37 Depoimento concedido em 5 de janeiro de 2002.

38 Entre os Bororo, que vivem na mesma região onde a pesquisa foi feita, a ascensão dessas lideranças (professores e agentes de saúde indígenas) tem provocado impactos violentos nas relações políticas internas das Comunidades de Tadarimana e Gomes Carneiro, ambas atendidas no Núcleo da FUNAI de Rondonópolis.

Os Terena perceberam essa estratégia e a neutralizaram, mantendo claro os princípios da autoridade e criando mecanismos internos de incorporação dos jovens na sua estrutura política.

No primeiro caso, não permitem que ninguém desautorizado pela Comunidade fale por ela em qualquer circunstância. Uma pessoa só pode falar se estiver autorizada ou na presença das autoridades do Grupo e com respaldo comunitário. Impediram assim o aparecimento entre os Terena-MT dos líderes “virtuais”, aqueles que devido à boa retórica são requisitados por escolas, universidades, empresas, ONG’S e órgãos governamentais para falar sobre a sociedade específica. Não permitem inclusive que pessoas Terena que vivem no contexto urbano, alheios às suas comunidades, investam-se do direito de representar a Sociedade.

No segundo caso, o da estratégia de incorporação dos jovens à estrutura política e econômica do Grupo, o assunto já foi tratado no capítulo anterior. Por ora, é importante ressaltar que para alguém alcançar o reconhecimento de liderança, é preciso passar por um processo de merecimento. Entre esses critérios figuram o comportamento moral e político estabelecido pela Comunidade.

Se, por um lado, os Terena-MT suprimiram possibilidades de oportunismo dos líderes virtuais, por outro souberam usar bem aqueles que já possuem projeção (inter)nacional, como é o caso de Marcos Terena, que trabalha na FUNAI-DF. Ele foi incorporado à luta, acompanhando os processos legais que se desenrolaram no âmbito da FUNAI e dos Ministérios da Justiça e da Reforma e Desenvolvimento Agrário, porém, não tinha autorização para tomar decisões ou falar em nome da Comunidade.

Essa postura, além de fortalecer suas relações internas, levou-os a sublinhar um aspecto da modernidade atual que é muito valorizado: sua própria imagem.

Eles perceberam que a imagem de si mesmos era uma referência para a sociedade abrangente reconhecê-los, mas antes de tudo era importante para o fortalecimento da sua própria identidade social. Por isso, passaram a discutir e a valorizar aspectos de sua identidade. Em meio ao processo de luta, auto-afirmavam-se para si mesmos como agricultores, índios civilizados e guerreiros. Faziam questão de agir expressando que são trabalhadores e não pedintes, inteligentes e não tolos e ingênuos, de boa índole e não agressivos e maldosos, belos e não desleixados e sujos. Para os Outros, dependendo das necessidades, intenções e dos interesses políticos, selecionavam os aspectos que queriam expor como fatores de sua afirmação étnica.

Entre as pessoas da sociedade abrangente é possível perceber uma confusão de sentimentos a respeito da imagem indígena. Predomina a imagem do índio vítima do processo de colonização e credor de uma dívida social. Tal concepção tem como base a História, o genocídio sofrido pelos povos indígenas e praticado pelos brancos europeus. Mas, não se pode negar que ela é a expressão de um sentimento de culpa em relação ao processo de colonização.

Contraditoriamente, associado ao sentimento de culpa, há um sentimento de raiva, muitas vezes justificado pelos supostos privilégios com que os índios são tratados e pela quantidade de terras sem produção que possuem. Estes sentimentos ambíguos ora favorecem atos de solidariedade em relação às causas reivindicadas por essas sociedades, ora desencadeiam revoltas. Em Rondonópolis, observei que a solidariedade se dá quando a luta é por direitos históricos: terra, condições para desenvolver a cultura e o uso da língua materna. A raiva é expressa quando os índios recebem dinheiro, alimentos e quando são protegidos pela lei na prática de atos ilícitos (vendas de madeira, lenha, envolvimento com o tráfico de metais e pedras preciosas, violência contra a pessoa e contra a propriedade, seqüestros de brancos para conseguir seus intentos, cerceamento do direito de ir e vir das populações em vias públicas etc.).

Este povo sentiu bem essa situação e aprendeu a lidar com ela. Como me disse Milton Rondon: “a gente tem que saber a hora de recuar e a hora de avançar. O povo apóia muito a nossa luta. Mesmo quando as pessoas estão com raiva, elas não têm coragem de nos atacar”³⁹. Nota-se que ele percebe o medo que as pessoas têm em “mexer com os índios”. A meu ver, esse temor é proveniente de dois fatores inter-relacionados: primeiro, as implicações legais que os fatos acarretam e, segundo, os sentimentos de medo, culpa e justiça conjugados. É ilustrativo o depoimento que me foi dado por uma autoridade pública, cujo nome preciso omitir em atenção ao seu pedido:

Quem regulamenta os atos dos índios? A Polícia Federal? Bem, ela nem tem condições para isso. Então a gente fica sem saber o que fazer e como proceder. Mas, no meu caso, há outro problema que é de foro íntimo. Que moral nós temos para reprimir um bloqueio de rodovia feito pelos índios? Posso agir contra um líder indígena que está pedindo uma terra que lhes foi tirada? Os caminhoneiros ficam revoltados, mas eles mesmos têm consciência disso. (Depoimento concedido em julho, p. 2002)

39 Pronunciamento concedido no dia 5 outubro de 2001.

Os Terena-MT dizem sentir que hoje há menos discriminação do que antigamente e mais valorização do Ser índio. *Mas, geralmente as pessoas não distinguem um índio do outro*, disse-me Fernando Delfino. *Para muita gente, Bororo, Terena, Xavánte, Bakairi é tudo índio*. A idéia de um índio genérico criou uma imagem correspondente. Eliel me disse sorrindo: *para ser índio, professor, é preciso usar cocar feito de pluma de aves, pintar o corpo e usar adornos corporais, bordunas ou arco e flecha na mão*. Ele é um exímio artesão Terena. E completou: *a gente tem que aceitar isso porque é assim que eles vêem a gente. Se queremos colocar nossa cultura no mercado, não podemos contrariá-lo*. (depoimento concedido em 08 de fevereiro de 2002)

Foi com essa imagem que esta Sociedade se apresentou em suas lutas políticas e em suas apresentações folclóricas em Rondonópolis-MT. Eles usaram materiais e representações dos usos e costumes Bororo. Não importa, disse-me um guerreiro Terena durante um bloqueio de rodovia: *as pessoas querem que estejamos pintados para a guerra. Se não fizermos isso, a imprensa e os brancos não reconhecem a nossa guerra. Mas há entre nós pessoas que fazem questão de se pintar, não por causa do que os outros querem, mas por causa do que nós queremos mesmo*. Esse depoimento revela que a imagem que o “branco” faz do “índio” tem uma correspondência no modo de existir dessas sociedades. São marcas históricas que se constituíram em identidades culturais. E é com base nessas imagens que se estabelecem, atualmente, as relações de contato nas quais os “índios” são valorizados por segmentos sociais que lhes emprestam solidariedade, ou discriminados e desrespeitados por outros.

É ilustrativo o que aconteceu no processo de luta pela terra desta Sociedade em estudo. Os Bororo, desde o início da luta, foram contra o governo dar terras aos Terena. Chegaram a exigir que essa Comunidade não fosse assistida pelo Núcleo da FUNAI de Rondonópolis. O atendimento, durante os últimos cinco anos (1998 a 2003), foi feito pela Superintendência de Cuiabá. Os Bororo só os apoiaram circunstancialmente, quando a luta destes, de alguma forma, os beneficiava. Os Xavánte se propuseram a ajudá-los mediante o pagamento em dinheiro dos seus “caciques”. No bloqueio de outubro de 2001, mandaram quarenta guerreiros. Ao final, apresentaram uma conta de R\$ 7 mil, considerada vultosa pelos Terena-MT. Segundo eles, entre os quarenta índios, havia sete caciques. Além disso, ao deixarem o acampamento roubaram roupas, cobertores, celulares e outros pertences. (Informação prestada em 10/02/2002, pelo Cacique Milton Rondon). A luta desta Sociedade por uma área de terras conseguiu o apoio apenas discreto (verbal) do Movimento dos Sem-Terras de Mato Grosso. A maior resistência popular se deu nas camadas mais pobres da população, e o maior apoio,

entre as camadas médias. No entanto, os Terena-MT conseguiram apoio material e de pressão política de segmentos tais como os empresários (individualmente e através da Associação Comercial e Industrial de Rondonópolis), de agropecuaristas (individualmente e através do Sindicato Rural) e das igrejas católicas e evangélicas.

Pode-se depreender que os movimentos sociais não se organizam com base em classificações tais como “minorias étnicas” e classe social. Essas categorias são insuficientes para explicar a complexidade dos interesses em jogo, das concepções de direitos e de ser social dos diversos segmentos que interagem em um espaço no qual o urbano e o rural não são dois lugares, mas uma unidade entrelaçada de relações, interesses, estilos, meios e modos de vida.

Finalizo enfatizando que procurei relatar o processo interativo do Grupo com as sociedades nacional e globalizada, apresentando alguns elementos que revelam como os Terena transpermanecem diante dos incessantes desafios que a modernidade atual apresenta. Parece-me que a estrutura social e política do Grupo foi a bússola que norteou a sua ação política em meio ao mar revolto do processo de globalização da economia e da política neoliberal que deu novas dimensões à sua vida social. Ao estabelecerem um objetivo comum para a Comunidade, eles se uniram em torno de tal empreendimento, fortaleceram-se internamente enquanto coletivo e se reconheceram melhor enquanto sociedade, à medida que passaram a olhar para si próprios e a confrontar seu Modo de Existir com o da sociedade mundializada, cujos valores se apresentam confusos, indefinidos e incertos, mas muito atrativos, sobretudo em termos de consumo e qualidade de vida.

III.2 – Situação histórica da Sociedade Terena

Segundo a etnologia sobre a sociedade em estudo, sua formação social identificada como Terena é recente e coincide com a formação da sociedade brasileira da região Centro-Oeste do Brasil.

Em 1960, Roberto Cardoso de Oliveira disse:

Através dos últimos 150 anos de interação com a nossa sociedade, os diversos grupos Guaná vieram a fundir-se, restando, em nossos dias, um apenas, os Terena, que passaram a reunir todos os sobreviventes da tribo. (1960, p. 11-12)

Todavia, quatro décadas depois, é possível constatar que tal fusão ocorreu em grande proporção, mas ela não foi absoluta, pois existem ainda hoje grupos que se identificam como Kiquinao e Lalina.

Sobre os Terena, remanescentes do subgrupo Guaná Etelenoe, os primeiros relatos só foram feitos em 1844-45 por Francis de Castelnau⁴⁰.

Em seus estudos, Roberto Cardoso de Oliveira conseguiu identificar vários documentos e relatos. Diz o autor:

Encontramos ligeiras referências no século XVIII, através de Sanches Lavrador, Azara e Aguirre que não vão além de meras indicações sobre localização e estimativas censitárias. Já os séculos XVI e XVII nem sequer o mencionam. As Cartas Anuas, por exemplo, tão férteis de informações sobre os muitos grupos chaquenos, quase nada nos dizem sobre a situação dos Terena no século XVII. E Schmidel e Cabeza de Vaca, respectivamente de passagem pelo Chaco paraguaio em 1535-36 e 1543, sobre os Guaná limitam-se a umas poucas indicações, de menor importância, excetuando-se, naturalmente, a célebre proposição do primeiro, quando compara as relações Guaná-Guaicurú com a situação de subordinação existente, na época, entre senhores feudais e camponeses em sua pátria. (1960, p. 21-22)

Embora a gênese dos Terena figure em grande parte no campo das hipóteses, o que se tem certeza é que eles eram um subgrupo Guaná denominado Etelenoe, que migrou do Chaco paraguaio (Êxiva) “*atravessando o rio Paraguai, em ondas sucessivas, a partir da segunda metade do século XVIII, e se instalaram na região banhada pelo rio Miranda, entre os paralelos 19º e 21º graus de latitude, onde foram encontrá-los os viajantes do século XIX*”. (OLIVEIRA, 1960, p. 27) A ocupação da região, todavia, ocorreu junto com outros subgrupos Guaná (Layâna, Kiquinao e Exoladi) e com os Mbayá-Guaikurú.

A configuração sociocultural dos Terena modernos está ligada ao processo de colonização européia na América do Sul, no qual múltiplas sociedades específicas interagiram entre si e com colonizadores espanhóis, portugueses e, nos últimos três séculos, com brasileiros (brancos e negros) e paraguaios. No entanto, os contatos entre as diferentes sociedades foram marcados pela desigualdade e por um violento processo de expropriação socioambiental. Os Guaná, por exemplo, desde o Chaco, mantinham relações conflituosas com os Guaraní e os espanhóis e aliaram-se aos Mbayá-Guaikurú para se protegerem dos ataques de inimigos às suas lavouras e terras, dentre os quais figuravam os próprios Mbayá-Guaikurú. Neste processo, sobreviveram, na região sudoeste do Brasil, a sociedade Terena e

40 CASTELNAU, Francis de. Expedições às regiões centrais da América Central. Col. Brasileira, v. 266 A, Cia. Nacional, São Paulo, 1949.

um pequeno grupo Kiniquinao. Diz Oliveira que “os Exoaladi teriam desaparecido por ocasião da Guerra do Paraguai” e baseado em informações de Karl von den Steinen (1940, p. 694), o autor afirma que “eles foram levados pelos paraguayos para Assunção, onde morreram todos”. Ainda segundo Oliveira, “em relação aos Layâna e aos Kiniquinao – que por esse tempo deveriam ter, respectivamente, 300 e 1.000 indivíduos, atualmente deles não se registra uma só comunidade, havendo apenas um número bem reduzido de remanescentes espalhados pelas aldeias Terena”. (1960, p. 27-28) É importante ressaltar que, ao contrário de 1960, quando Oliveira fez seu trabalho, em 2003 há o registro de uma Comunidade Kiniquinao⁴¹ em Mato Grosso do Sul. Em 2001, quando os Terena-MT fizeram um bloqueio de protesto na Rodovia BR-163, receberam um reforço de homens vindos de Mato Grosso do Sul, entre os quais alguns se identificaram como Kiniquinao, o que significa que essa sociedade não se diluiu entre os Terena, como fazem crer Oliveira (conforme citação acima) e Circe Maria Bittencourt e Maria Elisa Ladeira (2000, p. 36).

O processo de expropriação a que me referi, tem sido intenso na vida dos Terena e dos seus antepassados Guaná, bem como foi dos grupos Aruák em tempos mais remotos. No Sudoeste do Brasil meridional, o processo de ocupação territorial se intensificou a partir de 1719 quando da descoberta de ouro em Cuiabá. Os Terena, que eram menos belicosos que os Exoaladi, para não se confrontarem com brasileiros e paraguaios que foram ocupando a região, deslocaram-se para a Serra de Maracaju.

Em 1850, por meio da Lei de Terras, o governo imperial instituiu uma política governamental, na qual as terras ocupadas por sociedades indígenas não foram consideradas como a elas pertencentes. As áreas ocupadas pelos “índios”, núcleos habitacionais e lavouras, foram definidas como espaços vazios de habitação populacional e abertos à implantação de propriedades dos colonizadores.

A partir de 1870, com o fim da Guerra do Paraguai, quando o governo brasileiro decidiu pela ocupação da região como estratégia de sua consolidação territorial, a situação das sociedades indígenas se tornou mais opressiva e humilhante, pois os “índios”, além de perderem suas terras, foram submetidos ao trabalho em regime de servidão nas fazendas.

A criação, em 1910, do Serviço de Proteção aos Índios e Formação dos Trabalhadores Brasileiros – SPI não mudou a mentalidade dos novos colonizadores, apenas impediu o extermínio físico das sociedades que resistiram à violência armada de fazendeiros, jagunços e

41 Ainda segundo Oliveira, “uma parte deles habita o Chaco (...) o restante está incorporado aos Mbayás-Guaikurú, conforme AZARA, Félix, 1809, II : 87 e 1943 : 132-133.

instituições policiais do Estado de Mato Grosso a serviço dos “coronéis” que se instalaram na região.

O último século foi marcado por um processo interativo intenso dos Terena com a sociedade nacional e com outras sociedades indígenas. No limiar do Século XXI, apesar das mudanças que se operaram na sua estrutura social, os Terena continuam reivindicando sua identidade étnica e vivendo como uma sociedade específica. Os elementos mais marcantes de sua identidade social passarão a ser abordados a partir de agora.

III.2.1 – A língua materna

Creio que há consenso entre os cientistas sociais de que a língua é o elemento mais visível e, talvez, mais marcante da identidade de uma sociedade diferenciada.

Entretanto, ela não pode ser vista como algo em si mesma, pois forma uma unidade com outros elementos e formas de comunicação verbal e não verbal do Grupo. Não pretendo fazer aqui qualquer estudo da estrutura da língua falada por esta Sociedade. Quero apenas mostrar como o Grupo que vive em Mato Grosso se expressa individual e socialmente no meio em que vive, tendo a língua como fator de coesão e de identidade.

Minha referência principal foi o trabalho de Aryon Dall’Igna Rodrigues: *Línguas brasileiras – Para o conhecimento das línguas indígenas* (1994). Sua teoria vai ao encontro da minha proposta de trabalho:

(...) a história das línguas do mundo tem sido uma história de sucessivas multiplicações, e só assim pode ter sido a história ou pré-história das línguas indígenas brasileiras. Uma consequência dessa história é que algumas línguas, embora substancialmente diferentes, conservam muitos elementos em comum, que permitem reconhecê-las mais ou menos facilmente como descendentes de uma só língua anterior. A presença desses elementos em comum diminui, entretanto, com o decorrer do tempo... Na medida em que reconhecem origem comum para um conjunto de línguas, os lingüistas constituem uma família lingüística. (RODRIGUES, 1994, p. 18)

Esse autor não concebe as mudanças como uma degeneração das línguas, mas sim como alterações necessárias ao ajuste e reajuste comunicativo. Segundo ele:

Embora constituídas a partir de princípios e propriedades comuns, as línguas estão sujeitas a grande número de fatores de instabilidade e variação, que determinam nelas forte tendência à constante alteração. Essa tendência é normalmente contrabalançada pela necessidade de mútuo ajuste entre os indivíduos de uma mesma comunidade social, ajuste sem o qual não se cumpriria a finalidade básica da língua que é a comunicação explícita e, quanto possível, fácil. (RODRIGUES, 1994, p. 17)

Como se vê, o autor admite a existência do potencial de permanência e de mudança como sendo da natureza do Ser e, de certa forma, isto serve de sustentação à minha teoria da transpermanência.

A teoria de Rodrigues é confirmada pela história desta sociedade. Desde o início de sua luta, pesa sobre o Grupo que vive em Mato Grosso a acusação de que entre eles há pessoas que sequer falam a língua materna e outros compreendem, mas não são falantes dela. É verídico que além dos não Terena que compõem o Grupo, há muitos jovens e crianças que só falam a língua portuguesa. Esse fato não foi motivo apenas de discriminação de agentes institucionais e populares da sociedade de contato; ele é também um fator de exclusão política interna da Comunidade. Quando os líderes decidiam fazer o uso político da língua, nas assembleias comunitárias ou na presença de brancos (quando não queriam ser compreendidos por estranhos), a fala se tornava inacessível também à compreensão dos Terena não-falantes da língua materna. Conseqüentemente, estes não participavam das decisões tomadas e tinham que aceitá-las sem contestação posterior. Considero que este se constituiu em um fator de pressão social para que todos se interessassem pelo que os líderes chamavam de “resgate da nossa cultura indígena Terena”, que, no processo de luta, deixou de ser uma intenção e passou a ser um projeto sociocultural.

Ao citar este fato, quero mostrar que a situação histórica dos Terena-MT confirma a atualidade da teoria de Rodrigues. Foram os fatores históricos ocorridos nas relações de contato que levaram o Grupo a usar com menos freqüência a língua materna, e foram as contingências históricas que os levaram a reutilizá-la como forma de comunicação verbal. No processo histórico vivido, criou-se um modo de falar Terena (formal e semântico) próprio, intercalando elementos do tronco lingüístico Aruak e da língua portuguesa. A sua língua usual é resultado de experiências de vida, acumuladas e desenvolvidas durante séculos; as mudanças ocorridas na sua forma constitutiva seguiram as duas lógicas propostas por Rodrigues⁴²: a da tendência das línguas a constituir-se de princípios e propriedades comuns e, ao mesmo tempo, de estarem sujeitas a alterações e ajustes e, a segunda, dela configurar-se a partir das necessidades de comunicação do Grupo. Neste sentido, o uso de uma língua por determinada sociedade pode se constituir tanto em um fator de ajuste social dos indivíduos, quanto em um fator político de identidade ou auto-afirmação social.

42 Vide RODRIGUES, 1994 : 17-27.

Partindo desse raciocínio, é interessante notar que tanto os princípios e propriedades comuns, quanto as diferenças existentes entre as diversas línguas faladas por grupos sociais que vivem em tempos e espaços distintos, expressam como se constituiu sua formação sociocultural e revelam suas interdependências no processo histórico vivido.

A situação histórica desta Sociedade, por exemplo, pode ser revelada através de fatos, porque há jovens e crianças que não falam a língua materna:

1. A política indigenista do Estado estimulou, durante todo o Século XX, o uso da língua portuguesa.
2. O contato permanente, em Mato Grosso, exigiu dos Terena o domínio da língua nacional oficial para relacionar-se com a sociedade de contato, especialmente com os fazendeiros para quem eles trabalhavam e com os órgãos do Estado.
3. As religiões que atuavam nas Aldeias partilhavam da ideologia estatal denominada integracionista e, conseqüentemente, privilegiavam a língua portuguesa.
4. Entre 1982 (quando saiu da Aldeia Buriti, em Mato Grosso do Sul) até 1998, a Comunidade estabeleceu contato com os Bororo e com a sociedade abrangente. O contato entre ambas as sociedades era feito na língua portuguesa.
5. Quando as famílias foram obrigadas a deixar Tadarimana, houve uma dispersão do Grupo. Eles foram morar na periferia de Rondonópolis, em barracos dispersos. O contato imediato passou a ser com vizinhos brancos e negros. As famílias Terena-MT passaram a se reunir apenas em ocasiões especiais (visitas e festas), mas não com a freqüência ideal para uma vida comunitária.
6. Como os jovens e as crianças Terena-MT interagem com muita freqüência com as pessoas da sociedade abrangente (vizinhança, escola, trabalho) e, conseqüentemente, usavam a língua portuguesa, essa prática tinha continuidade em casa. O uso da língua materna foi caindo em desuso também no ambiente doméstico e tornou-se secundária no processo de comunicação do Grupo. O uso constante da língua portuguesa em casa era mais comum ainda quando um dos pais não era índio.

No entanto, em 1998 quando se iniciou a luta pela terra, esse quadro começou a mudar:

- a. A cobrança da sociedade abrangente para que eles apresentassem sinais de sua identidade, pressionou-os a usar com mais freqüência a língua materna.

- b. Como estratégia de luta, várias famílias de Mato Grosso do Sul foram convidadas a integrar o Grupo. A migração quadruplicou a população da Comunidade em menos de um ano. As pessoas, a maioria oriunda das aldeias, falavam a língua.
- c. Ao decidir lutar pela terra, uma das primeiras medidas foi a ocupação de uma área de terras, fato que ocorreu em 1998. A partir daí, as famílias passaram a viver em uma Comunidade integrada por relações de proximidade imediata e de convivência em um lugar comum – nos acampamentos. Este fato favoreceu o uso mais freqüente da língua no âmbito das famílias e da Comunidade.
- d. A necessidade de se comunicar na língua se fez presente como estratégia de comunicação perante os Outros, além da sua valorização pela Comunidade enquanto elemento cultural. A língua passou a ser motivo de orgulho, de marca da identidade e de necessidade de ajuste comunicativo entre seus componentes, para não ficarem excluídos do processo político. A Comunidade deu prioridade ao ensino dela na Escola Indígena Terena de ensino fundamental.

Observe-se que o uso da sua língua materna foi restituído não apenas por motivos políticos e necessidade de comunicação, mas também pela inexorabilidade da sua situação histórica que os levou a um reordenamento da sua estrutura social: definição de uma espacialidade territorial e social e de uma ideologia comum, bem como por fatores emocionais tais como a recuperação da auto-estima e o fortalecimento dos sentimentos de pertencimento e compromisso social.

Em tempos recentes, a situação histórica foi uma importante modeladora da língua e do seu uso, bem como de outros elementos do Modo de Existir Terena-MT. Mas Aryon D. Rodrigues mostra que desde que se tem notícia das sociedades cujas línguas faladas pertencem ao tronco lingüístico Aruák, elas têm se inter-relacionado com outras sociedades e se construído de modos diferenciados conforme a situação histórica vivida. No capítulo seis do seu livro (As famílias Aruák e Arawá, 1994: 65-72), ele traça um quadro comparativo de palavras que indicam a unidade da família Aruák e variações provenientes do contato com outros povos. Um exemplo citado pelo autor é interessante para ilustrar a argumentação aqui exposta:

Em Terena, *kamo* significa ‘cavalo’. A anta é hoje designada *maiane kamo* (bicho) semelhante ao cavalo. Originalmente, o nome *kamo* significava ‘anta’; com o aparecimento do cavalo, introduzido pelos europeus, foi aplicado também a esse animal, comparado àquela certamente devido ao volume de seu corpo; com o tempo, o

cavalo tornou-se, para os Terena cada vez mais ligados à vida das fazendas e das cidades, mais familiar que a anta e esta é que passou a ter uma designação secundária, comparativa. (RODRIGUES, 1994, p. 70)

Mas há também palavras da língua portuguesa que não têm referência na língua Terena. Um exemplo interessante que me foi citado por um índio é a palavra ressurreição. Embora meu objetivo aqui não seja enfocar quais são os significados de expressões lingüistas, os exemplos mencionados mostram a língua como elemento revelador de transpermanências; no primeiro, as permanências mediante ajustes a novas realidades vividas e no segundo, a agregação de palavras sem tradução, visto que ressurreição não compunha o imaginário dessa sociedade antes do contato com os cristãos, mostrando que língua está associada a um complexo cultural, social e emocional, a uma visão de mundo.

Portanto, se por um lado o conhecimento e uso da língua materna não são um fator decisivo para a identificação de uma sociedade ou um elemento indispensável para que seus membros se auto-identifiquem, por outro, é inegável que a identificação do seu uso comum pela Comunidade dirime qualquer dúvida sobre a questão de sua identidade social.

III.2.1.1 – A língua para além da comunicação verbal

Aryon Dall'Igna classifica a língua falada pelos Terena como sendo da família Aruák.

Essa classificação, associada ao estudo que ele fez da trajetória e localização das sociedades que falam essa língua no espaço territorial da América Latina (1994, p. 65-72), permite-me encontrar indícios de alguns comportamentos sociais recorrentes nos Terena modernos: sua reação diante da colonização, seu caráter migratório, sua relação com o lugar e a abertura para interagir com outras sociedades.

O autor começa dizendo que quando foi iniciada a colonização na região do *Caribe* (Século XV), os primeiros contatos dos europeus foram feitos com sociedades que falavam as línguas Aruák e Karib. E completa:

As línguas da família Aruák se encontram na ampla região guianesa, intercaladas entre as línguas da família Karib, e daí se estendem para o oeste, até as cabeceiras dos afluentes esquerdos do rio Orinoco, e para sudoeste, onde se encontram no rio Negro e nos seus afluentes mais setentrionais, especialmente no Içana. Mais ao sul e mais a oeste acham-se línguas aparentadas entre o Japurá, ou em afluentes do Marañón, no Peru, como o Ucaiáli. Outras línguas da família Aruák se acham mais ao sul, por um lado no nordeste amazônico da Bolívia; por outro lado, no oeste de Mato Grosso e no Brasil Central, no alto Xingu. A língua desta família falada mais ao sul é o Terena, a leste do rio Paraguai, em Mato Grosso do Sul. (RODRIGUES, 1994, p. 65-66)

Circe Maria Bittencourt e Maria Elisa Ladeira escreveram um livro didático denominado *A História do Povo Terena* (2000, p. 13), no qual introduziram um mapa com a localização de grupos que falam línguas aparentadas da família Aruák, espalhados por vários países da América do Sul: Brasil, Paraguai, Bolívia, Peru, Colômbia, Equador, Venezuela, Guiana, Suriname, (Guiana Francesa) e América Central (Antilhas) (Mapa 1).

As referidas autoras (2000, p. 14-18) agruparam em quatro regiões os grupos que falam línguas aparentadas dos Aruák:

- 1) Os grupos situados ao norte e sul da Amazônia - Na parte norte, encontram-se os *Baníwa* do rio Içana, afluente do rio Negro; os *Warekana*, no rio Xié, também afluente do rio Negro; os *Íyemi* do grupo *Tariána*, que vivem na região do rio Uapés; os *Baré*, *Madawáka* e *Yabaána* (atualmente estes três grupos só falam o português); os *Wapixana* que vivem no Estado de Roraima, às margens do rio Branco; e os *Palikur*, no Amapá, na bacia do rio Oiapoque. Na parte sul do rio Amazonas, no lado sudoeste, o Estado do Acre, ao longo do rio Purus, encontram-se os *Apurinã* ou *Ipurinã*; os *Kámpa* vivem no alto do rio Juruá; os *Maxinéri* e *Manitenéri* no rio Laço, um afluente do rio Juruá.
- 2) Sociedades situadas a oeste do Estado de Mato Grosso – *Paresí* e *Salumã*, que vivem na região dos formadores do rio Juruena, que é um afluente do rio Tapajós.
- 3) No alto do rio Xingu - *Mehináku*, *Waura* e *Yawalapití*, no Brasil.
- 4) Região meridional do Brasil – Terena, que habita nas regiões dos rios Aquidauana e Miranda, afluentes do rio Paraguai, no Estado de Mato Grosso do Sul. Segundo Rodrigues, *um grupo de índios Terena foi transferido na década de 1930 para o estado de São Paulo, para a área dos índios Nhandeva (Guaraní), perto de Bauru, no atual município de Avaí. Em consequência, já faz [mais de] meio século que a língua Terena é falada também aí.* (o grifo é meu) (RODRIGUES, 1994, p. 69) Além da região dos rios Miranda e Aquidauana, em Mato Grosso do Sul, atualmente, há famílias Terena em outras regiões do Estado, tais como em Dourados e Campo Grande.

Além desses quatro agrupamentos, a título de atualização, acrescento que esta língua foi falada na região sul do Estado de Mato Grosso, entre dezembro de 1982 e maio de 2003, devido à presença da Comunidade Terena-MT em Rondonópolis. Apesar da transferência do Grupo para o norte do Estado, com o retorno de um núcleo familiar a Rondonópolis, esta

língua continua a ser falada no sul do Estado e amplia sua ocorrência para a região localizada no município de Peixoto de Azevedo, conforme se pode ver no Mapa 2, já devidamente atualizado, cujos dados cartográficos me foram fornecidos pela FUNAI (2003).

A observação dos dois mapas abaixo dá uma idéia da dispersão dos grupos aparentados da família Aruák, o que reforça a minha tese de que a migração é um modo de agir e reagir dessas sociedades, diante de situações-limites, fato que será tratado mais adiante, neste capítulo.

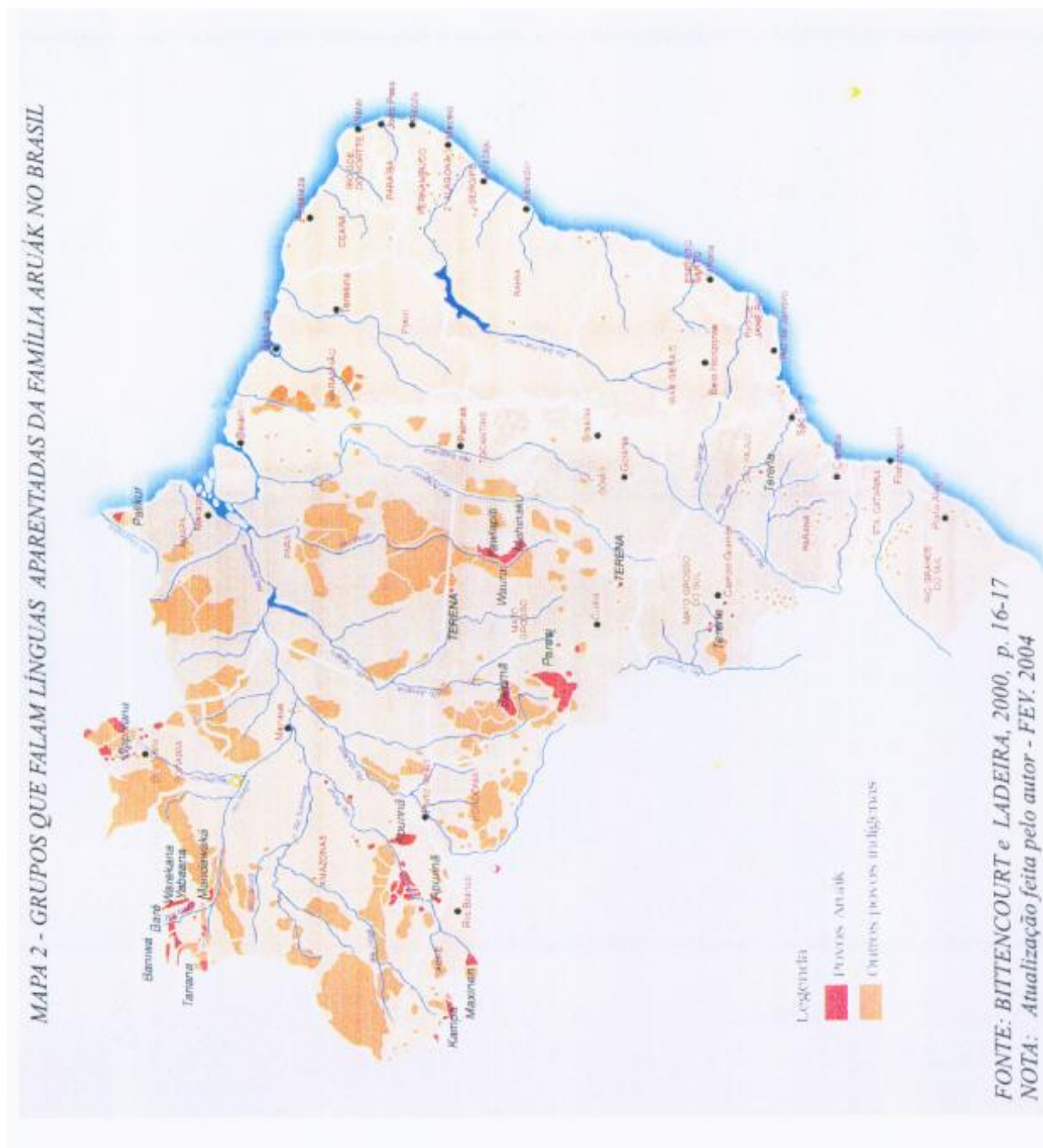
Embora não conste no mapa do Brasil, por não termos informações seguras da sua localização, há notícias de que recentemente uma família Terena se mudou para Rondônia. A se constatar o modo de agir Terena, em breve poder-se-á verificar a presença da língua Terena sendo falada em mais essa região do Brasil.

Ao contrário do que propõem os adeptos da idéia da mudança enquanto degeneração, a dispersão dos Terena não significa desintegração sociocultural porque, além das relações de parentesco, a língua constitui, em maior ou menor proporção, um fator de manutenção da coesão dessa sociedade. Ela é um elemento que tem se mantido constante na (auto) identificação do Ser Terena, esteja ele onde estiver.

Mapa 1 – Grupos que falam línguas aparentadas da família Aruák na América Latina



Mapa 2 – Grupos que falam línguas aparentadas da família Aruák no Brasil



III.2.1.2 – O uso da língua como estratégia política

Para exemplificar como isto é feito, iniciarei pelo relato de um fato ocorrido em 5 de outubro de 2001, na Prefeitura Municipal de Rondonópolis:

A reunião entre lideranças Terena-MT e autoridades da União, do Estado e do Município é tensa. Os representantes oficiais, entre eles o cacique Milton Rondon e o vice- cacique Cirênio Reginaldo que falam em nome da Comunidade, estão sentados em torno da mesa no Gabinete do Prefeito Municipal de Rondonópolis. Outras lideranças indígenas, assessores dos políticos presentes e representantes da imprensa posicionam-se, em pé.

Milton Rondon mostra-se mais conciliador, compreensivo e sereno.

Cirênio Reginaldo é intransigente, fala com agressividade e defende posições radicais de confronto. A todo o momento ele pressiona e acusa as autoridades do não cumprimento dos acordos assumidos e de falta de empenho na solução dos problemas dos Terena-MT.

Em meio às propostas feitas pelos representantes da FUNAI, do INCRA e da Polícia Federal para dar às negociações um encaminhamento político satisfatório, o cacique vira-se para seu parceiro e começa a falar na língua materna. Outros Terena entram na conversa e se desenrola uma discussão incompreensível para os não-índios presentes. Terminada a conversa, o cacique se volta para os brancos e diz: nós conversamos aqui e temos a seguinte proposta (...). E, desfila seu rosário de reivindicações, estabelecendo prazos para que as autoridades as atendam.

Essa estratégia de interromper a interlocução com as autoridades e se comunicar entre si na língua Terena é ilustrativa de várias outras reuniões ocorridas no Acampamento, em Rondonópolis, na Capital, Cuiabá (no INCRA, Palácio do Governo do Estado e Ministério Público Federal) e em Brasília nos órgãos públicos federais. Trata-se de um jogo de comunicação interna e externa em que a língua aparece como forma de auto-afirmação da identidade, estratégia política e instrumento de manipulação e de produção de uma imagem positiva para a mídia passar à população de contato.

Para Milton Rondon, *é um privilégio poder tomar uma decisão coletiva na frente de meus interlocutores, sem que eles compreendam a nossa discussão, que muitas vezes expõem as nossas divergências. Ainda mais que eles não podem fazer o mesmo, pois nós compreendemos as suas conversas e temos a possibilidade de avaliá-las e, se for o caso, retrucar.* (Depoimento concedido em 23 de janeiro de 2003) Neste caso, a língua é uma forma de se ocultar do Outro, em condições e espaços sociais de conflito, intenções e interesses que não se quer revelar, sem, contudo, romper o processo comunicativo do Grupo. É verdade que alguns membros da Comunidade não falam a língua Terena e ficam privados, no momento, das informações que levaram os líderes a tomar certas decisões. Mas essa é uma variável que pode ser controlada, porque há um fator que unifica o Grupo que é o da confiança nas lideranças constituídas.

Além dessa estratégia de ocultação e manipulação política, falar na língua materna na presença do Outro é uma forma de impressionar e de mostrar acintosamente um sinal de identidade social. Havia a intenção, previamente pensada pelo Grupo, de apresentar uma imagem para ser difundida pela imprensa e assimilada pela população. Nestes dois sentidos, a língua é utilizada como instrumento de poder e de auto-afirmação da identidade diante do Outro. Essa estratégia precisava ser utilizada porque dentre os estereótipos utilizados contra os “índios” que vivem no contexto urbano está o de que “não são mais índios”, porque só falam português e não têm mais costumes e tradições indígenas. Índio de cocar, com o corpo pintado e cheio de colares e falando a língua materna são sinais visíveis de identidade, impressionam muitas pessoas da sociedade abrangente e são uma das imagens prediletas dos meios de comunicação.

Os líderes Terena-MT, desde o início de sua luta, expressaram a consciência de que precisavam do apoio da sociedade abrangente e, sobretudo nas palestras que proferiram em escolas e universidade, abordaram assuntos para combater os estereótipos e as discriminações contra as sociedades específicas. Mas, contraditoriamente, às vezes reforçavam certos estereótipos, como a imagem do índio pintado e ornamentado com plumas de pássaros coloridas, para expor sua identidade social, distinguir-se (ao mesmo tempo denunciar) do colonizador e colocar-se no mundo globalizado de modo a ganhar visibilidade pública. Todavia, essa imagem de “homem da floresta” precisa ser associada a saberes considerados pela sociedade abrangente como fundamentais, tais como o uso de uma língua “original” coexistente com a língua portuguesa. Neste sentido, mostrar o saber falar Terena se revelou como uma imposição de respeito e uma resposta aos seus adversários políticos, que faziam campanha para negar-lhes identidade.

Todavia, o uso político da língua Terena não teve lugar apenas na interlocução com os brancos. Também nas reuniões da Comunidade ela passou a ser utilizada. Normalmente, o discurso de abertura das reuniões era feito pelo líder Antonio Jorge, que o proferia na língua Terena. Antonio Jorge era um homem reconhecido pelo Grupo como sendo religioso, altruísta e generoso. Ele sempre dava aos seus discursos um tom de religiosidade e conclamava a união de todos. Em seguida à sua fala em Terena, ele mesmo ou outro líder (dependendo da circunstância) fazia a tradução do que havia dito. A representação feita por ele era uma forma estratégica de mostrar a todos o desejo do Grupo de ter a língua Terena como a oficial daquela Comunidade. Havia um sentimento e um pensamento das pessoas adultas no sentido de que a língua voltasse a ser usada com mais freqüência dentro da Aldeia do que a língua portuguesa.

Durante as reuniões, em certas ocasiões, as pessoas discutiam na língua materna. Este fato excluía, pelo menos momentaneamente, aqueles que não a dominavam. Era uma forma de pressão social, para que todos se esforçassem a aprendê-la ou a desenvolver fluência na fala e na escuta.

Duas outras medidas foram tomadas pela Comunidade para o que ela chamava de *resgate da nossa cultura Terena*: a primeira foi o seu uso em casa e a segunda foi o ensino bilíngüe no âmbito da educação escolar do ensino fundamental de primeiro grau.

III.2.1.3 – O ensino da língua materna no espaço escolar

Em primeiro lugar é preciso esclarecer que o lócus privilegiado da educação e da aprendizagem da língua materna é a família e a Comunidade.

Hoje, nesta Comunidade, a maioria dos adultos fala a língua materna, mas nem todos os jovens a dominam, embora haja um esforço para que ela se difunda na Aldeia.

A situação do bilingüismo Terena, hoje, tem sua explicação na historiografia oficial. Em 1907, começaram a ser formadas, próximas das bases de telégrafo, povoações por meio de migrações e assentamento de índios de distintos subgrupos e até de diversas etnias. O objetivo era transformar índios em trabalhadores nacionais, atendendo às necessidades do Estado nos cuidados de conservação das obras das linhas telegráficas e para trabalhar na produção agrícola⁴³. As primeiras povoações foram as de Ponte de Pedra, Aldeia Queimada e Utiariti, em terras de perambulação da sociedade Paresí (que também pertence ao tronco lingüístico Aruák), Iránxe e Cabixi. Segundo Elias dos Santos Bigio, em 1927, a Inspetoria de Mato Grosso “mantinha no estado quatro povoações indígenas, 15 postos de pacificação, 39 postos de proteção e 22 escolas”. (2000, p. 44)

A pacificação consistia, entre outras coisas, em tornar os índios trabalhadores nacionais e falantes da língua portuguesa. Mas havia índios que resistiam e até os que se rebelavam, sendo tratados com rigor militar, inclusive castigos físicos. Para os mais rebeldes, foi utilizada a estratégia do exílio. Junto às estações telegráficas, havia povoações para onde eram enviados os rebeldes de várias sociedades, obrigando-os, assim, a se comunicarem em uma única língua, a portuguesa. Este fato, registrado por historiadores e etnólogos, foi

43 Estas e outras informações sobre o assunto, vide Bigio, 2000, p. 22 a 26.

mentado em um depoimento que me foi concedido pelo ancião Guaraní Severino Martins, que vivia com os Terena há mais de cinco décadas. Disse ele:

Quando eu era criança, eu me lembro que a gente era obrigada a falar o português. Quando os índios se negavam a falar o português, eles eram castigados. Às vezes apanhavam, os capitães do SPI davam-lhes serviços bem pesados para fazer. Sei de gente que foi mandada para lugares onde moravam índios de várias etnias. Lá eles só falavam o português e eram obrigados a trabalhar em serviço pesado. (Depoimento concedido em 19 de abril de 1999)

Na história dos Terena há outros registros da presença da Escola, também como parte do projeto colonialista missionário cristão, mas já com a participação ativa dos membros desta Sociedade. Roberto Cardoso de Oliveira registrou que os dois primeiros professores Terena se formaram no Instituto Norte-Americano da Missão Prebisteriana – Instituto Bíblico Eduardo Lany, em Minas Gerais, em 1952. (1960, p. 78-79).

Apesar da proliferação de escolas nas aldeias Terena em Mato Grosso do Sul, sobretudo a partir da década de 40, o uso da língua materna não cessou, porque o lócus da sua aprendizagem era a família e a comunidade. Em 1960, Roberto Cardoso de Oliveira verificou este fato em Limão Verde, onde *o dialeto era conhecido inclusive pelo elemento não indígena da comunidade*. (1960, p. 88)

Por outro lado, nas chamadas comunidades multiétnicas, como a de Lalima, diz o autor: “deu-se um progressivo desaparecimento dos dialetos tribais, impondo-se o português como a língua falada”. (1960, p. 88)

No final da primeira metade do Século XX, Oliveira ressaltou o seguinte:

O conhecimento da língua portuguesa é hoje indispensável ao Terena, em qualquer situação em que se encontre: facilita relações interétnicas, ampliando sobremaneira sua área de mobilidade social ou meramente geográfica. Tanto assim que nas aldeias tidas como tradicionais e etnicamente homogêneas somente as crianças até seis ou oito anos não falam o português. Nessas aldeias, encontram-se muitos velhos que jamais chegaram a falar corretamente o português.

(...) Nas aldeias de formação mais recente ou de **composição étnica múltipla**, tanto as crianças como os velhos falam o português pelo fato de o terem apreendido graças ao contato com famílias neobrasileiras (nas fazendas de onde saíram para formar as novas aldeias) ou por suas relações com indivíduos de tribos diferentes (como os Guaikurú, em Lalima, ou os Kaiwá, em Francisco Horta). ... Já nas cidades, isto é, entre os Terena urbanizados, o conhecimento do idioma Terena é mais raro nas novas gerações e mais comum entre os velhos (emigrados de aldeias). (o grifo é meu) (1960, p.143-144)

Assim como o uso da língua portuguesa, a escola foi uma agregação dos Terena em face das exigências das relações de contato com a sociedade nacional.

O ensino da língua materna na Escola foi uma experiência que eles começaram a viver a partir da década de 70 quando o Summer Institute of Linguistics, através de um convênio com o Ministério do Interior – Fundação Nacional do Índio e o Museu Nacional fez uma série de cartilhas destinadas à alfabetização das crianças desta Sociedade. Em 1988, com a promulgação da nova Constituição do país, foi assegurado às comunidades indígenas o uso de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. (art. 210) Mas somente em 1991, o Ministério da Educação e do Desporto instituiu o Comitê de Educação Escolar Indígena que estabeleceu um Programa de Educação Escolar Indígena. Este programa definiu como princípio geral que “a educação escolar indígena deve ser intercultural e bilíngüe, específica e diferenciada”⁴⁴.

Nas primeiras décadas de 1990, os Terena-MT não tinham uma escola só para eles, por isso as crianças e jovens estudavam nas escolas da sociedade nacional. Mas com o desencadeamento do movimento por uma área de terras e com a vinda de novas famílias de Mato Grosso do Sul em 1998, a Comunidade reivindicou uma escola indígena no acampamento, com professor Terena para ministrar o ensino bilíngüe⁴⁵. Pode-se afirmar, por isso, que a luta pela terra ampliou o sentido da educação escolar para os Terena-MT, conforme depoimento do professor Terena Timóteo Gomes:

A educação escolar é um espaço importante para a gente conhecer a ciência e a tecnologia produzida pela sociedade mundial. Por meio dela nós acreditamos que é possível também resgatar alguns elementos da nossa cultura tradicional e ensinar de forma sistemática a língua materna. Nós índios só temos valor se dominarmos as duas coisas: a cultura geral e a cultura tradicional. A luta pela terra nos mostrou que é isso que todo mundo espera de nós. Acho que eles têm razão, porque nós somos os maiores interessados em manter a nossa cultura e a nossa língua Terena. Mas não podemos ficar pra trás dos brancos. Temos que dominar os conhecimentos e as tecnologias deles, senão sempre seremos dominados (Depoimento dado em 16 de fevereiro de 2000).

O depoimento mostra que a escola e o ensino da língua materna no espaço escolar passaram a se constituir em um projeto político do Grupo. Houve uma mudança na visão dos líderes desta Sociedade acerca do assunto. Em um primeiro momento, a educação escolar foi uma imposição do colonizador, uma obrigação para as sociedades diferenciadas. Depois ela

44 Diretrizes para a política nacional de educação escolar indígena, elaboradas pelo Comitê de Educação Escolar Indígena. 2ª. ed. Brasília : MEC/SEF/DPEF, 1994, p. 9 e seguintes.

45 A primeira escola indígena Terena-MT foi implantada em 26 de março de 1999 pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Rondonópolis-MT. Ela localizou-se no Acampamento da Fazenda Campo Novo e os dois primeiros professores indígenas contratados foram Fernando S. Mamedis e Antonino Reginaldo Jorge (30). No ano letivo seguinte (2000) foi contratado o terceiro professor: Timoteo Golmes Reginaldo, que substituiu, a partir de então, o Professor Antonino, que deixou o cargo.

passou a representar uma forma de projeção pessoal, uma forma das pessoas adquirirem prestígio, poder e inserção social mais vantajosa nos campos das relações internas e da sociedade abrangente. Foi neste momento, que teve seu ápice na década de 70, que despontaram várias lideranças indígenas de projeção nacional⁴⁶.

Mas somente na década de 90 as sociedades específicas, como a Terena-MT, começaram a usar a educação escolar como um projeto coletivo de aquisição do saber universal e de (re)produção da sua própria cultura. Para eles, a escola passou a ser vista como um espaço de resgate da cultura tradicional e do ensino de forma sistemática da língua materna. Nesta nova fase, a educação escolar se tornou um fator de promoção social e não mais apenas individual, e a Comunidade assumiu para si a responsabilidade da escola, exigindo que o professor fosse um membro da sociedade, que fosse falante da língua materna e que pertencesse a uma família reconhecidamente praticante dos costumes tradicionais.

É importante ressaltar que essa nova concepção assumida pela Comunidade coincidiu com a implantação, pelo Estado, das novas diretrizes da educação escolar indígena no Brasil. Por meio das leis, os indígenas se organizaram e exigiram que ela fosse cumprida pelo Município (instalação de uma escola fundamental no acampamento, contratação de um professor índio com competência para o ensino bilíngüe).

Como se vê, quase um século depois do surgimento do SPI e quatro décadas depois dos estudos realizados por Oliveira, a língua materna voltou a se constituir em um importante meio de comunicação para a sociedade Terena, tanto pela sua dimensão comunicativa quanto pela auto-afirmação da identidade étnica.

O redimensionamento político das estratégias de contato levou a Sociedade a utilizar a escola como um espaço complementar. O ensino da língua materna e de outros elementos culturais tradicionais na escola é parte de um projeto político e social de transpermanência e auto-afirmação sociocultural. É uma estratégia política racionalizada de um Grupo, interagindo com a sociedade mundializada, que objetiva continuar existindo como uma sociedade específica sem, contudo, romper os laços com o mundo.

46 A partir da década de 70 quando as sociedades indígenas passaram a ter uma organização própria, com a difusão da ideologia da autonomia e auto-determinação dos povos indígenas. Ver FERREIRA, Mariana K. L. 1992.

III.2.2 – O caráter migratório e a forma de ocupação territorial

O estudo da pré-História Terena indica que a migração está na gênese de sua formação histórica. Toda vez que um lugar não lhes oferece mais condições de sobrevivência, seja pelo esgotamento das condições de procriação e (re)produção material e espiritual, seja por questões de conflitos familiares, políticos (entre facções internas ou com agentes institucionais de contato) ou geopolítico-militares e mesmo por questões de ordem psicológica, eles migram para outro lugar.

Para verificar com que frequência e como a migração ocorre na sua vida social e a relação desse comportamento com o esgotamento das condições de sobrevivência de grupos desta Sociedade, fiz um estudo histórico no qual procurei encontrar elementos comuns que pudessem ser caracterizados como um modo de agir constituído historicamente.

Todos os registros existentes na historiografia e etnologia estão relacionados com o processo de colonização da América, e as informações aqui apresentadas têm como fontes os trabalhos de Baldus (1950), Aguirre (1898), Altenfelder Silva (1949 e 1976), Azanha (1986 e 1998), Azanha e Valadão (1997), Rodrigues (1994), Taunay, (1868, 1931, 1935 e 1948), Bittencourt e Ladeira (2000), mas principalmente Roberto Cardoso de Oliveira (1960, 1968 e 1976), cujas pesquisas percorreram as trajetórias desta Sociedade.

Verifiquei que a migração Terena possui a característica de muitas outras sociedades, que é a da dispersão. Por dispersão entendo a separação de pessoas em diversos sentidos, mas mantendo um ponto de convergência que é o da gênese dessas pessoas. Neste ponto permanece um grupo que é a referência de identidade de origem dos emigrantes. Desse modo, tendo se esgotado as condições de sobrevivência para alguns grupos em Buriti, famílias migraram para Mato Grosso, outras, para Campo Grande, Dourados etc. Sempre há um grupo que permanece, o que pode ser comprovado pelos mapas de localização das famílias lingüísticas do tronco Aruák, mostrado no item anterior.

Compreendendo esse fato como comportamento social padrão, constituído historicamente pelos Terena a partir de seus ancestrais Guaná e Aruák, quero mostrar como se deu esse processo a partir dos registros históricos publicados.

III.2.2.1 – Primeiro registro de dispersão

O primeiro registro de dispersão é encontrado nos estudos lingüísticos. Segundo Aryon Dall'Igna Rodrigues, “quando os europeus iniciaram sua colonização na região do Caribe, os Aruák aí dividiam e disputavam o mesmo espaço com os Karíb, e foi com uns e outros que aqueles tiveram seus primeiros contatos com a população nativa e com suas línguas”. (1994: 65-66)

A hipótese levantada pelos lingüistas é que, com a chegada dos europeus, grupos das famílias Aruák e Karib teriam migrado para as regiões da Amazônia venezuelana, peruana, brasileira e boliviana⁴⁷, cuja dispersão pode ser verificada nos mapas expostos no item anterior.

Embora Rodrigues não se refira ao uso da língua Aruák na região do Chaco paraguaio, pela localização geográfica dos grupos não se pode descartar a hipótese do grupo Guaná, do Chaco paraguaio, ser remanescente da sociedade Chané que vive na Bolívia e tem um grupo vivendo em terras paraguaias.

Além da proximidade lingüística dos grupos dispersos pelas Américas Central e do Sul, outro fator reforça a hipótese do processo migratório em forma de dispersão. Trata-se da presença da língua Aruák intercalada com outras, como as das famílias Karib, Arawá, e do grande número de dialetos que são falados por várias sociedades específicas e que são pouco diferenciados entre si.

Rodrigues admite que as evidências de gênese comum dessas línguas não são mais claras devido “à falta de estudos comparativos de como elas se relacionam umas com as outras”. (1994, p. 66) Mas a localização dos grupos dispersos que pertencem ao tronco lingüístico Aruák e a presença dessa língua intercalada com outras reforçam uma outra hipótese: a de que os antepassados dos Terena não eram fechados à possibilidade de agregações socioculturais, incluindo incorporações, ressignificações e redimensionamentos de vocábulos à sua língua, ocasionando, assim, variações lingüísticas. Essa hipótese pode ser estendida a outros aspectos da vida cultural e torna-se, no caso da minha pesquisa, um dos elementos que se constituíram historicamente como um Modo de Existir Terena e que se mantém no grupo que vive em Mato Grosso.

⁴⁷ Vide RODRIGUES, 1994, p. 65-72.

III.2.2.2 – Segundo registro de dispersão

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, não se tem uma data exata da instalação dos Grupos Guaná na região do Chaco paraguaio.

Os primeiros registros sobre os Guaná chaquenhos foram feitos, segundo a etnologia, pelo bávaro Ulrich Schmidel (1837) em 1535-36. Outra fonte data de 1543 e foi escrita por D. Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1837 e 1946).

De acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (1960, p. 24-27), no início da colonização espanhola, os subgrupos Guaná, que mais tarde migraram para a região do Centro-Oeste brasileiro, habitavam a região nordeste do Chaco, ao longo das margens da bacia do rio Paraguai, entre o paralelo 20° e 22° de latitude.

Segundo Francisco Aguirre (1898), eles eram denominados Equinquinao ou Equiliquinao, Neguecatemi, Hechoaladi, Layâna e Etelenoe ou Etelena (os atuais Terena⁴⁸).

No Século XVI, os Guaná⁴⁹ conviviam em uma área de perambulação com as sociedades indígenas Guaraní e Mbayá Guaikurú, sendo a primeira hegemônica no lugar e a segunda, mais belicosa, procurava ampliar sua dominação e já subordinava os Guaná, conforme diz Felix Azara:

À época da chegada dos espanhóis, os Guanás iam, como atualmente, se reunir em bandos aos Mbayás, para lhes obedecer, servi-los e cultivar suas terras, sem nenhum salário. Daí o motivo dos Mbayás os chamarem sempre escravos seus. (1809, II, p. 96-97)

Esta foi a interpretação equivocada de Azara, devido à sua visão de mundo baseada na história e na cultura européia. Ele confundiu as relações de produção feudal, onde o camponês executa um trabalho servil, com as relações de aliança entre os Mbayá Guaikurú e os Guaná, nas quais os primeiros davam proteção militar e territorial aos segundos em troca da produção agrícola. Mas a história mostra que ele não estava totalmente errado, sobretudo no que diz respeito à supremacia militar e à dominação Mbayá Guaikurú sobre seus aliados.

No final do Século XV e início do XVI, os conflitos territoriais colocavam em lados opostos grupos Guaraní e Mbayá Guaikurú/Guaná que viviam na mesma área de perambulação.

48 Vide BITTENCOURT, Circe Maria e LADEIRA, Maria Elisa. A História do Povo Terena. Brasília : MEC, 2000. p. 35-44.

49 Maiores detalhes sobre a presença dos Guaná no Chaco, no período quinhentista, vide: METRAUX, Alfred, 1946a.

O conflito se acirrou com a descoberta de minérios nas regiões do Peru e da Bolívia. O rio Paraguai se tornou uma importante via de acesso às áreas mineradoras e toda a sua extensão foi povoada pelos espanhóis, os primeiros colonizadores europeus da região. No processo de conquista territorial, eles se aliaram aos Guaraní para combater seus inimigos Mbayá Guaikurú e Guaná. Estes, por sua vez, fizeram aliança com os portugueses que chegaram à região e começaram a disputar as terras às margens do rio Paraguai com os colonizadores espanhóis. Essa guerra, que se travou entre os Séculos XVI e XVIII, teve a vitória dos espanhóis-Guaraní.

Durante a guerra já se tem registro de movimentos migratórios dos Guaná que não aceitaram a subordinação aos colonizadores. Diz Azara:

Ela (sociedade Guaná) aí permanece até 1673, enquanto uma grande parte da nação vai se estabelecer a leste do rio Paraguai, ao norte do trópico, no país que se chamava a província de Ytati; depois ela se estende para o sul. (1809, II, p. 86)

Observe-se que a forma de deslocamento mencionada foi a de dispersão.

São também do final do Século XVII os primeiros registros de migrações dos subgrupos Guaná em direção aos afluentes do rio Paraguai, aos rios Miranda e Aquidauana. Segundo Bittencourt e Ladeira, alguns deles se fixaram perto do forte Coimbra, outros atravessaram as morrarias de Porto Esperança e ocuparam vasta região desabitada nas Serras do Albuquerque e da Bodoquena. Os grupos de gênese Mbayá Guaikurú (atual sociedade indígena Kadiwéu) habitaram o sul do pantanal de Mato Grosso do Sul, na fronteira com o Paraguai⁵⁰. Vivendo nessa vasta região meridional do Brasil, entre os Séculos XVII e XVIII, os subgrupos Guaná teriam se agrupado sob a hegemonia do subgrupo Etenoe, relativamente em paz até o início do Século XVIII. Segundo Darcy Ribeiro (julho/1959 In: OLIVEIRA, 1960, p. 11-12 –Prefácio), este foi o início da formação histórica da sociedade indígena Terena, resultado da fusão dos diversos grupos Guaná e da interação com a sociedade nacional.

Pelos registros acima mencionados do período entre os Séculos XVI e XVIII, é possível verificar alguns comportamentos que se repetiram em relação aos seus antepassados Aruák e outros que se mantiveram nas relações de contato com outras sociedades. O primeiro diz respeito ao motivo da migração: a chegada dos colonizadores europeus e a ocupação territorial de sua área de perambulação. O segundo é a forma como se processa a migração.

50 Vide BITTENCOURT e LADEIRA, 2000, p. 35-44.

Há grupos que permanecem no lugar e outros que o vão deixando gradativamente em direção a outros locais.

Neste período se tem o registro de que os Guaná são índios agricultores. Schmidel⁵¹, assim como Azara (acima citado), afirma que os Guaná quinhentistas eram camponeses. Esta característica, segundo Bittencourt & Ladeira (2000: 37), teria sido o motivo que os levaram a aliar-se aos Mbayá Guaikurú, pois as alianças entre os dois povos (um agricultor e outro caçador, pescador e guerreiro) facilitaram as relações de troca. Revelam-se aí três elementos que constituíram historicamente o Modo de Existir Terena e que ainda permanecem no Ser social do grupo que vive em Mato Grosso: 1) seu (auto)reconhecimento como agricultores; 2) a abertura para as relações de contato, já mencionada nos estudos lingüísticos (citado no item anterior, dando conta de que os antepassados dos Terena não eram fechados à possibilidade de agregações socioculturais); e 3) (decorrente do segundo) a prática das alianças políticas para enfrentar os conflitos que ameaçam a sua sobrevivência.

III.2.2.3 – Terceiro registro de dispersão

Embora haja divergência quanto à chegada maciça dos subgrupos Guaná denominados Terena, Layâna, Kiniquinao e Exoaladi na região meridional do Brasil, a historiografia registra que eles foram os primeiros a ocupar a região banhada pelo rio Miranda, entre os paralelos 19° e 21° de latitude. Quando os primeiros grupos ali se instalaram, aquele espaço era desabitado.

Roberto Cardoso de Oliveira (1960, p. 27) afirma que o mais provável é que o período mais intenso de ocupação da região de Miranda pelas maciças levadas migratórias dos subgrupos Guaná foi na segunda metade do Século XVIII, quando Felix Azara (1809, II, p. 86-88) registrou a presença de aproximadamente 3.000 indivíduos no local.

O período de paz dos subgrupos Guaná e dos Mbayá Guaikurú na região foi relativamente curto. Com a descoberta de ouro às margens do rio Coxipó, em Cuiabá, no ano de 1719, iniciou-se um processo de colonização do Centro-Oeste brasileiro.

Novamente, assim como aconteceu na região do Chaco paraguaio, a busca de metais preciosos ocasionou a ocupação da área de perambulação desses índios, para a produção agropecuária e povoamento estratégico territorial.

51 SCHMIDEL, 1837, p. 203.

No final do Século XVIII, a Coroa portuguesa, visando consolidar o território brasileiro nos limites do rio Paraguai, construiu os Fortes Militares de Dourados e Coimbra (1775) e o Presídio de Miranda (1778). Essa decisão era decorrente da presença de espanhóis na região, que faziam incursões no sentido de instalar ali *fazendas de gado para efetivar a posse e expulsar as populações nativas*. (BITTENCOURT e LADEIRA, 2000, p. 41)

Novamente os grupos Guaná fizeram aliança com os Guaikurú para combater os invasores. Tal aliança lhes propiciou manter o domínio da região entre os rios Apa e Miranda, por onde se estende a Serra da Bodoquena. A aliança que teve início em 1719, começou a se enfraquecer depois que os Mbayá-Guaikurú assinaram o Tratado de 1791, que lhes *assegurava proteção da coroa portuguesa e os transformava em súditos da rainha de Portugal*. (BITTENCOURT e LADEIRA, 2000, p. 42)

Com o rompimento da aliança com os Guaikurú, os grupos Guaná ampliaram o contato com os brancos, principalmente depois da emancipação política do Brasil em 1822. No entanto, quando Castelnau visitou a região em 1844-45, ele registrou que nesta época os Elelenoe viviam isolados do contato, o que justifica, segundo Oliveira (1960: 22), a falta de dados sobre os Terena no período até 1845. Segundo Francis de Castelnau, os Terena haviam mantido *muito poucas* (sic) *relações com os brancos* e tratava-se de *uma nação guerreira que conserva em toda integridade os costumes dos seus antepassados*. (1949, II : 301) Isto significa que até meados do Século XIX era possível, para os Terena, manter autonomia política e garantir sua ocupação territorial.

Todavia, esse quadro começou a mudar na segunda metade do Século XIX, quando se acirrou a disputa territorial entre Brasil e Paraguai. Em 1850 o Imperador do Brasil decretou a “Lei de Terras” que permitia a ocupação das “terras devolutas” do governo, sem a sua permissão, podendo elas ser vendidas e compradas. A finalidade dessa lei era a ocupação populacional e econômica dos “espaços vazios” do território brasileiro, entre os quais figurava a região de Mato Grosso e as terras habitadas pelos Terena e por outros subgrupos Guaná, Guaikurú e Guaraní.

A situação se agravou a partir de 1865 quando começou a Guerra do Paraguai. Em 1866 o Exército paraguaio chegou até Miranda, ocupando a região entre o rio Apa e o rio Paraguai. Os Terena reagiram, mas estavam dispersos e apenas um grupo ofereceu resistência aos invasores.

Vendo a possibilidade de perder suas terras para os paraguaios, um grupo destes índios se aliou ao Exército brasileiro e permaneceu na região, mediante um acordo: fornecer roupas e

alimentos aos soldados e homens para a guerra, em troca da garantia de proteção de suas terras. Outro grupo, porém, migrou para a região do Bananal, mais a leste do Estado de Mato Grosso do Sul no município de Aquidauana.

Após o conflito, diz Bittencourt & Ladeira:

O antigo território das aldeias já era disputado por novos “proprietários”, em geral oficiais desmobilizados do exército brasileiro e comerciantes que lucraram com a guerra e permaneceram na região. (2000, p. 76)

Com o não-cumprimento do acordo pelo Exército, efetivou-se o processo de expropriação das terras ocupadas por eles. A política de ocupação do território que o governo brasileiro adotou não reconhecia nenhuma área de terras como sendo de posse dos índios.

Apesar disso, os Terena decidiram ficar na região e se agruparam em aldeias. Mas, sem terra para cultivar, foram trabalhar como empregados em fazendas. “Os que não quiseram se submeter acabaram por sair da região e se refugiaram em lugares mais distantes”. (BITTENCOURT e LADEIRA, 2000, p. 78) Ou seja, foram se juntar àqueles que haviam migrado, durante a Guerra, tendo se dispersado pela região do Bananal e na Serra de Maracaju.

Novamente alguns procedimentos obedeceram à mesma lógica das duas dispersões anteriores, mas agora apontando para a constituição de novos comportamentos.

Habitando a região entre os rios Paraguai e Miranda, novamente a motivação para novas dispersões em direção à região do rio Aquidauana e Serra do Maracaju foi a chegada, primeiro, de colonizadores brasileiros, depois de paraguaios em guerra e, finalmente, de fazendeiros que foram ocupar as terras do Centro-Oeste brasileiro, incentivados pelo governo imperial para garantir o avanço das fronteiras brasileiras. Ressalta-se, mais uma vez, o fato de que enquanto alguns grupos migram, outros permanecem mantendo núcleos habitacionais, mesmo não podendo plantar nas terras onde habitam. Observe-se nesta terceira dispersão que os grupos que migraram durante e após a Guerra para a região do Bananal (próximo do rio Aquidauana) e Serra do Maracaju, foram se juntar aos primeiros grupos que já haviam se deslocado para aquela região. Estes fatos confirmam um modo de agir que se constitui historicamente, no qual há grupos que permanecem no lugar e outros que o vão deixando gradativamente em direção a novos locais. Um grupo sai primeiro e os outros vão se juntando a ele ou morando relativamente próximos.

Outra característica que se constituiu foi a de evitar o conflito direto. A primeira atitude é a de uma aliança com algum outro grupo que possa protegê-lo. Em troca eles

oferecem produtos para alimentação e roupas, o que confirma a manutenção da prática agrícola. Não havendo êxito na guerra, o modo de agir era a migração. Mas, durante a guerra do Paraguai, ocorreu um fato até então não registrado pela etnologia Terena. Um grupo ofereceu homens guerreiros para o combate com os paraguaios. Esse procedimento pode ser uma agregação da cultura Mbayá Guaikurú, sociedade com a qual os Terena, enquanto subgrupo Guaná, conviveram durante séculos, o que reforça a tese de que, já no final do Século XIX, esta Sociedade era aberta às agregações socioculturais. Observe-se no depoimento de Castelnau, acima mencionado, que os Terena foram por ele classificados, em 1845, como uma nação guerreira, o que significa que esse Modo de Existir já se configurava na sua identidade étnica. No entanto, não se pode subestimar o fato de que outros grupos, ao invés de guerrear, dispersaram-se em direção à bacia do rio Aquidauana e Serra do Maracaju. Trata-se, portanto, da coexistência de comportamentos sociais diferentes, porém não-contraditórios, porque ambos são formas de resistência e de garantia da sobrevivência.

III.2.2.4 – Quarto registro de dispersão

Após a Guerra do Paraguai, o cenário da dispersão Terena indicava, mais uma vez, a ampliação da sua área de localização. Além das cercanias do rio Miranda e serra da Bodoquena onde alguns permaneceram, agora havia grupos espalhados mais ao norte, às margens do rio Aquidauana, e a leste, próximos das serras de Maracaju e do Caiapó.

O período correspondente a 1870 (final da Guerra) e 1905 (primeira demarcação de terras indígenas para os Terena) é conhecido como “tempos de servidão”. (BITTENCOURT e LADEIRA, 2000, p. 78). Confinados em pequenas aldeias, trabalhando em fazendas em condições de quase escravidão (sem remuneração e recebendo castigos físicos), sua situação começou a mudar quando alguns homens, no ano de 1900, empregaram-se na Comissão Construtora de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso. Chefiada por Cândido Mariano da Silva Rondon, ela tinha por objetivo instalar linhas de telégrafo no trecho de Cuiabá até as fronteiras com a Bolívia e o Paraguai. Os trabalhos foram concluídos em 1906, com a construção de 1667 km de linhas e dezesseis estações telegráficas. A primeira parte do trecho Cuiabá-Corumbá, concluída em 1904, tinha ramais em Aquidauana e Forte Coimbra, cobrindo a área de fronteira com a Bolívia. Entre 1904 e 1906, foi construído o trecho que

abrangia as cidades de Nioac, Miranda, Porto Murtinho, Margarida e Bela Vista, na região de fronteira com o Paraguai⁵². Ou seja, no coração da área de perambulação Terena.

Estes indígenas aceitaram o convite do Marechal Rondon para trabalhar na construção das linhas telegráficas, mas fizeram com ele um acordo: trabalhariam na instalação das linhas telegráficas em troca da posse das terras onde viviam as comunidades Cachoeirinha (Miranda) e Bananal/Ipegue (Aquidauana). Essas comunidades eram formadas por “algumas poucas famílias Terena que conseguiram se manter em pequenos núcleos próximos às fazendas”. (BITTENCOURT e LADEIRA, 2000, p. 96) Desta vez, eles obtiveram sucesso em seu empreendimento, pois o Marechal Rondon cumpriu o que fora combinado. Em 1905, ele demarcou essas terras e, mais tarde, em 1911, elas foram reconhecidas pelo SPI.

Mais uma vez, a sua interação com as forças do Estado, agora representadas pelo Marechal Rondon, teve um sentido de aliança e relação de troca. A ação do Estado, sobretudo após a criação do SPI, favoreceu o assentamento de grupos Terena e a implantação de Postos Indígenas e projetos agrícolas em vários lugares: Posto Bananal e aldeia Limão Verde, no município de Aquidauana; Posto Cachoeirinha e aldeias Passarinho e Moreira, no município de Miranda; Posto Brejão, no município de Nioac, e *Aldeia Burity*, em Aquidauana, bem como o Posto Lalima, no município de Miranda (este com composição multiétnica).

O resultado do assentamento do Grupo em terras demarcadas exclusivamente para eles confirma, mais uma vez, o seu caráter constituído de índios agricultores. São os dados que reafirmam ser esse o modo preferencial de produzir sua vida material. Segundo Elias dos Santos Bigio:

Em 1925, só os Terena do Posto Bananal cultivaram 435 ha. com mandioca, feijão, arroz e milho, criavam 2.050 cabeças de bovinos e 220 eqüinos, além de porcos e galinhas para consumo próprio. Os índios produziram, naquele ano, aproximadamente 417 mil litros de farinha de mandioca e, como resultado do engenho de cana-de-açúcar instalado no posto, 32 mil quilos de rapadura. Fabricaram ainda 25 mil tijolos e 5 mil telhas. O ‘progresso’ do posto atraiu novos Terena, vindos de outras aldeias. A população passou de 800 pessoas em 1922 para 1.130 nos anos seguintes. (2000, p. 42)

Além da construção das linhas telegráficas, no início do Século XX, outro projeto governamental teve impacto direto na vida dos Terena. Foi a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, iniciada em 1905 e concluída em 1917. Seu traçado ligou Bauru, no Estado de São Paulo, à cidade de Corumbá, em Mato Grosso do Sul, passando por Nioac, Aquidauana e Miranda, área onde viviam grupos desta Sociedade.

52 Maiores detalhes, vide BIGIO, 2000, p. 5-9.

O impacto ambiental, que mudou o cenário da região, se fez sentir de várias formas: os pólos comerciais e de convergência populacional passaram a ser determinados pelas estações da ferrovia. A produção da região, até então restrita à criação de gado e produção agrícola familiar, passou a ser extensiva, e muitas fazendas passaram a produzir para a exportação. A introdução do modo capitalista de produção, graças às facilidades propiciadas pelos novos meios de comunicação e transporte, favoreceu outro fator que influenciou na vida do Grupo da região: o aumento da população da região sul-mato-grossense. O número de habitantes cresceu cinco vezes em menos de vinte anos.

Nesse processo de avanço das fronteiras, implementado por ações do governo, pessoas Terena tiveram uma participação ativa, trabalhando, inclusive, na construção da Ferrovia. Isso propiciou a ampliação do seu mundo sociocultural: o trabalho como operários os fez agregar novos conhecimentos e práticas sobre as relações sociais e de produção capitalista, a convivência com pessoas de várias regiões do país com seus costumes e modos de viver os fez entrar em contato com novos saberes e novas culturas. Além disso, várias pessoas Terena se casaram com homens/mulheres não-índios, estabelecendo novas formas de relações sociais e de parentesco.

A instalação das linhas telegráficas e da ferrovia propiciou a divulgação, nos principais centros econômicos e políticos do Brasil, das condições precárias e de exploração que os índios viviam no Centro-Oeste brasileiro. Para isso, muito contribuiu a resistência dos Kaingáng que declararam guerra aos fazendeiros que invadiram suas terras para plantar café. Os próprios Terena eram explorados por fazendeiros, trabalhando em sistema de servidão. Tendo essa situação se tornado pública, intelectuais, missionários e militares, a maioria positivista, mobilizaram-se no sentido de estabelecer uma política indigenista para o Brasil. O resultado foi a criação do SPI, e a demarcação de terras indígenas e a implantação, nelas, de projetos econômicos. Observe-se que estes indígenas, mesmo antes da criação do órgão indigenista, em 1910, já haviam feito um acordo e conseguido duas áreas. E por sua “índole de trabalhador”, como eram reconhecidos por Rondon e sua equipe, alguns de seus líderes foram recrutados para “ajudar a amansar outros índios”, conforme dizem orgulhosos eles próprios. Eles participaram das negociações de Rondon para estabelecer acordos de paz com grupos Bororo, Xavante, Paresí, Guaraní, Kadiwéu e com os Kaingáng. Este fato é importante ser mencionado porque na próxima dispersão dos Terena, áreas indígenas dessas sociedades por eles contactadas serão lócus para novas migrações.

A destinação de reservas indígenas para o Grupo não foi suficiente para resolver os problemas internos e externos vividos por eles. Dentro das áreas havia tensões entre facções, muitas vezes provocadas por divergências entre os agentes de contato com os quais esse ou aquele grupo mantinha aliança política. Tais conflitos internos também se constituem em motivação para migrações de grupos em desvantagem nas relações políticas. É ilustrativo um fato ocorrido no Posto Indígena Taunay e mencionado por Roberto Cardoso de Oliveira:

E apesar da evasão de um número apreciável de indivíduos para Cachoeirinha por volta de 1920, em 1926 iria se registrar na Reserva ou Posto Indígena Taunay (compreendendo Bananal e Ipegue) uma população de 1.330 indivíduos. Conclui-se que a queda de população deu-se somente em Bananal e que Ipegue sofreu ligeiro aumento demográfico, **o que parece evidenciar os conflitos político-religiosos em Bananal como causas do êxodo.** (o grifo é meu) (1960, p. 83)

A disputas políticas internas, tendo os agentes de contato como pomo da discórdia, fazem parte das complexas relações que se estabelecem entre sociedades que se interagem direta e permanentemente. Os agentes de contato (funcionários do S.P.I., missionários protestantes e católicos e grupos político-regionais) possuíam o objetivo comum de integrar os índios à sociedade nacional e convertê-los às suas ideologias.

Não se pode, entretanto, superestimar as tensões internas como fator de dispersão. Os fatores externos são tão ou mais importantes neste processo. Na década de 30, a pressão da colonização sobre eles foi violenta. Fazendeiros e posseiros do entorno das terras indígenas passaram a invadi-las com respaldo da polícia e de políticos influentes comandados pelos “coronéis” da região. Para agravar a situação, na década de 30, o Governo Getúlio Vargas implantou um programa governamental de ocupação do Centro-Oeste, denominado Marcha para o Oeste, incentivando a maciça ocupação populacional e territorial para a produção agropecuária.

A nova situação de conflito político e territorial tornou as terras insuficientes para abrigar todos os Terena. Muitos deles continuaram sendo obrigados a empregar-se em fazendas da região como trabalhadores temporários ou tinham que se submeter ao poder e às ordens dos funcionários do SPI dentro das áreas indígenas.

Diante do esgotamento das possibilidades de sobrevivência para todos, grupos familiares começaram um novo processo de dispersão. Uma parte da população permaneceu no local e se submeteu à ordem estabelecida pelo colonizador. Outro grupo ficou, mas se rebelou através de protestos e conflitos por vezes violentos, levando o S.P.I. a criar, em 1918, uma “guarda indígena”. Finalmente, outro grupo iniciou um processo de migração. Em 1932,

cerca de 50 indivíduos se deslocaram para a região de Bauru, no Estado de São Paulo, para viver com os Guaraní, na Aldeia Araribá. Segundo Oliveira (1960, p. 73), eles foram realizar trabalhos agrícolas. Outros, ainda, mudaram-se, em busca de trabalho, para as cidades de Aquidauana, Nioac, Miranda, Campo Grande e para colônias de fazendas da região.

A situação histórica desse período apresenta três fatos novos que merecem destaque:

1. O primeiro é a conquista de áreas de terras, reconhecidas pelo Estado como sendo de exclusivo usufruto dos Terena. Isso favoreceu a fixação da Sociedade em um lugar determinado. É bem verdade que nem o Estado, nem a sociedade abrangente respeitaram integralmente a demarcação das terras indígenas. Como também o Estado não lhes deu autonomia sobre as terras que lhes foram destinadas. Mas este é um assunto cujas implicações já foram discutidas no item os Terena e a modernidade atual. Aqui o importante é notar que, pela primeira vez em sua trajetória de quatro séculos de colonização, um grupo da família lingüística Aruák obteve um ponto de referência de localização, reconhecido institucionalmente pelos próprios colonizadores como sendo suas terras por direito de ocupação.
2. O segundo fato é a flexibilização das relações de contato dos Terena, que passaram a interagir com a sociedade nacional tão intensamente quanto interagiam antes com sociedades indígenas aliadas. Foi citado no item Terceiro registro da dispersão que, segundo Castelnau, os Terena haviam mantido *muito poucas relações com os brancos* (1949, II, p. 301) e que viviam isolados. A novidade aqui é apenas essa: da interação intensa e pacífica com os colonizadores, porque, como já foi visto anteriormente, os antepassados do Grupo não eram fechados ao contato, nem à possibilidade de agregações socioculturais. Este fato novo se deu, provavelmente, por força da necessidade de sobrevivência.
3. O terceiro fato que quero destacar é o dos casamentos de Terena com brancos e negros da região. No item sobre o parentesco, tratarei de modo mais preciso da questão do matrimônio intra e intertribal. Aqui quero dizer que até então os registros históricos apontaram apenas a ocorrência de casamentos intertribais como formas de aliança⁵³. Mas a partir dessa época tornou-se fato comum casamentos mistos e desdobramentos da visão da sociedade abrangente sobre eles: os índios “misturados”

53 Vide OLIVEIRA, 1960, p. 30 e 37.

passaram a ser chamados pejorativamente de bugres pelos regionais de Mato Grosso do Sul.

Este quarto registro da dispersão revela alguns elementos que, apesar das mudanças nas suas formas de exploração e expropriação física e cultural, se mantêm no comportamento social do Grupo. Um deles é o estabelecimento de alianças com adversários que dominam política, militar e territorialmente o lugar onde vivem. O sistema de alianças se concretiza a partir de uma relação de troca. Vimos que até a guerra do Paraguai eles trocavam alimentos e roupas, por eles produzidos, por proteção. Na guerra já ofereceram homens para a luta e, no início do século, ofereceram a força de trabalho para as construções das linhas telegráficas e ferrovia.

Outro comportamento que se manteve foi a forma de ocupação espacial. Quando ocupavam um lugar, eles formavam pequenos núcleos familiares, chamados aldeias. Em torno desses núcleos, em lugares não muito distantes, outras famílias iam construindo suas casas, mantendo autonomia sobre suas roças, criações e objetos de uso. Mas a convivência comunitária era convergida para esses núcleos.

Apesar de vários Terena terem trabalhado nos projetos governamentais mencionados, é evidente que esta Sociedade se identifica com o trabalho agrícola. Mesmo os homens que trabalham fora da aldeia, quando retornam, ajudam nas roças de parentes. Apesar dessa tradição de Ser agricultor, a partir do início do Século XX, uma outra característica começa a ser imputada pelos brancos aos Terena: o de serem bons trabalhadores.

A abertura para agregações culturais foi outro fator que ficou mais uma vez evidenciado. O trabalho operário, o estigma e o preconceito sofrido no contato, as vitórias conquistadas com a demarcação de áreas indígenas, aliados à difusão da ideologia positivista infundiram-lhes o desejo de ser civilizados. Mas ser índio civilizado é mais do que uma necessidade para garantir a sobrevivência ou um artifício para ganhar o direito de cidadania brasileira. Para o Terena foi e continua sendo o desejo de ser reconhecido como igual aos brasileiros, equiparado ao colonizador, o que o envaidece e eleva o seu sentimento de auto-estima.

Em termos de migração, o padrão se manteve: com o esgotamento das condições de sobrevivência para alguns grupos (seja por falta de espaço de trabalho ou por incompatibilidade com grupos políticos dominantes), os “excedentes” se mudaram para outros lugares.

III.2.2.5 – Quinto registro de dispersão

Considere-se aqui a situação histórica a partir do final da década de 50 até 1982, quando o Grupo iniciou a sua dispersão em direção a Rondonópolis.

Apesar das dispersões nunca cessarem, tomemos por base as aldeias que se firmaram ou foram formadas, registradas por Roberto Cardoso de Oliveira em 1960. Segundo o autor eram 12 as comunidades total ou parcialmente constituídas por eles:

Por municípios, podemos apontar as seguintes: Miranda: *Cachoeirinha, Passarinho, Moreira, União e Lalima*; Aquidauana: *Bananal, Ipegue, Limão Verde e Aldeinha*; Nioac: *Brejão*; Sidrolândia: *Buriti*; Dourados: *Francisco Horta*. Além dessas doze comunidades (...) poderíamos indicar mais duas: uma delas *São João* [dentro da reserva Kadiwéu, próximo da serra da Bodoquena - PAMI], no Estado de Mato Grosso, e outra, *Araribá* (Reserva Indígena Guaraní, em Bauru) em São Paulo. (1960, p. 73)

Quanto aos que moravam em aldeias, não se pode afirmar que vivessem fixos nesses lugares. Uns tiravam a sua sobrevivência dos recursos da própria Área Indígena, outros viviam do trabalho externo e outros combinavam o trabalho em suas roças com o trabalho esporádico externo. O que se mantinha fixo era o ponto de referência de seu local de procedência (gênese) e de moradia.

Além disso, resultado das dispersões mencionadas no item anterior, nessa época já era grande o número de famílias Terena morando nas cidades: só em Campo Grande, Oliveira registrou a presença de quatrocentos e dezoito pessoas. É importante ressaltar que não era apenas a situação social e política nas áreas indígenas que motivava pessoas a procurar a vida urbana. Há registros de outras motivações tais como o desejo de ter acesso à educação escolar, ao conhecimento de novas tecnologias e ao conforto.

Há um fator histórico da sociedade nacional que não se pode subestimar. A década de 60 foi marcada pelo êxodo rural, favorecido pela política desenvolvimentista iniciada no final da década de 50. Algumas cidades brasileiras se tornaram pólo de desenvolvimento regional, e Campo Grande foi uma das que ganhou destaque nacional. Como parte dessa política, o governo militar decidiu desenvolver o interior do país. Em 1972 foi criado o PRODOESTE – Programa de Desenvolvimento do Oeste Brasileiro, com o objetivo de modernizar a produção por meio da criação de agroindústrias mecanizadas. Através de financiamentos, empresas agropastoril-industriais se instalaram na região de Mato Grosso. Também as sociedades indígenas receberam recursos para compra de máquinas e implementos agrícolas, construção

de escolas e criação de infra-estrutura para criação de animais e desenvolvimento da lavoura mecanizada.

Todavia, o impacto do PRODOESTE na vida das populações indígenas foi desvantajoso para elas. Novas levas populacionais se deslocaram para o sul de Mato Grosso. Novas invasões ocorreram em terras indígenas. Os conflitos dentro das aldeias aumentaram. Os principais fomentadores de tensões nas aldeias eram os agentes de contato, sobretudo devido à entrada em cena dos políticos regionais e locais. Os Terena se tornaram eleitores, e novas facções políticas surgiram, agora ligadas aos partidos nacionais.

O seu crescimento populacional, a redução de suas terras por invasões, tensões internas, conflitos entre facções políticas divergentes, o aumento de possibilidades de emprego nas cidades ou em áreas indígenas de outros povos onde o PRODOESTE se desenvolvia eram atrativos para novas migrações.

Também o fim desse Programa de Desenvolvimento do Oeste foi motivo de novas dispersões. Com o cessar da entrada de recursos para a produção e assistência aos índios e a queda da produtividade das lavouras, muitas famílias se viram em situação de penúria, optando por migrar seja para os grandes centros urbanos, seja para áreas indígenas de outros povos de Mato Grosso do Sul⁵⁴. Foi nessa leva de migrações que em 1980 um grupo familiar ampliado Terena migrou primeiro para Buritizinho em Sidrolândia e, em 1982, para Rondonópolis – MT.

Neste período (1958-82), os fatos marcantes foram:

- A. A inserção dos Terena no quadro político-regional como eleitores e com representação eleitoral na Câmara de Vereadores de Aquidauana;
- B. A implantação de mais um plano econômico de ocupação de fronteiras agrícolas. Desta vez o PRODOESTE significou: a) Redução das terras indígenas em dois níveis: pela ocupação de parte de suas fronteiras por regionais e empresas agropecuárias e pelo aumento populacional dos grupos nelas existentes; b) Pauperização dos índios. Com o fim dos programas governamentais, os índios foram atirados à própria sorte. Uma das conseqüências foi o aprofundamento de conflitos políticos internos entre facções que se opunham; c) Em decorrência do

⁵⁴ Em julho de 2002, havia em Mato Grosso do Sul 48 (quarenta e oito) terras indígenas, pertencentes às sociedades Guaraní Nhandéva, Guaraní Kaiwá, Kámpa, Terena, Ofayé, Guató, Kadiwéu e Kiniquinao. As terras indígenas em MS totalizavam 626.893ha e a população indígena do Estado era de aproximadamente 44.859 pessoas. (Conforme dados fornecidos pela FUNAI – Terras Indígenas do Brasil – Diretoria de Assuntos Fundiários – 10/7/2002).

empobrecimento violento dos moradores das aldeias, muitas famílias se viram atraídas pelas cidades-pólo de desenvolvimento (Campo Grande e Dourados). Acelerou-se o êxodo de índios que migraram para as cidades em busca de novas oportunidades de trabalho e para desfrutar do conforto proporcionado pelo seu desenvolvimento econômico. Estima-se que a população Terena de Campo Grande no ano de 2000 era de cinco mil pessoas.

Desde o primeiro até o quinto registro de dispersões dos Terena e de seus antepassados Guaná e Aruák, pode-se perceber a existência de um padrão de comportamento diante das situações de crise envolvendo a questão territorial: a migração como uma alternativa de sobrevivência física e cultural. Verificou-se que a repetição desta prática coletiva teve como causas fatores internos e externos, mas, historicamente, está ligada à questão do esgotamento das condições de sobrevivência de grupos e de pessoas. Outro fato evidente é a relação que as migrações têm com o processo de colonização a que a América Latina foi submetida.

III.2.2.6 – A migração e o significado da terra

A história dos antepassados dos Terena não permite afirmar qual era o significado da terra para eles, mas sua situação histórica fornece elementos para revelá-lo. Minha hipótese inicial, e que se confirmou nas pesquisas, foi que a concepção dos Terena acerca da Terra não se reduz a um espaço geográfico delimitado por fronteiras. Sua vida marcada por constantes expropriações não permitiu que eles construíssem uma concepção desse tipo. Mesmo depois das demarcações de suas terras no início do século, o processo expropriatório permaneceu, e eles continuaram obrigados a migrar quando da saturação demográfica das suas Reservas ou problemas econômicos e políticos.

Em minha pesquisa sobre o significado da terra para os Terena-MT, identifiquei quatro acepções: no sentido de território; de lugar de gênese e de permanência; enquanto espaço de trabalho, e no sentido geral, de meio ambiente.

1. No sentido de território – Sua concepção é de que a terra é um espaço aberto no qual podem se movimentar. Em seu imaginário, os limites impostos pela geometria e pela geografia são apenas formais, pois as pessoas podem ir para onde quiser, para os lugares que lhes oferecem melhores condições de sobrevivência material e sociocultural. Desse modo, o seu significado é utilitário e aberto às possibilidades

de habitação e reprodução da sua vida material e espiritual. A Constituição de 1988, apesar de seus avanços na questão do reconhecimento dos direitos indígenas, não contemplou a possibilidade de mobilidade de sociedades com essa concepção espacial. Se, por um lado, foi bom e necessário garantir o direito dos povos indígenas às suas “terras tradicionais”, por outro, sociedades indígenas como a Terena foram “condenadas” a lugares determinados. A legislação existente tenta engessar sociedades como a Terena em que a mobilidade espacial faz parte do seu Modo de Existir. No caso específico do Grupo em estudo, o Estado não garantiu, contra invasões, as terras demarcadas, nem lhes abriu a possibilidade de expandir-se por conta do seu crescimento demográfico e da sua maneira de ocupação territorial. Por isso, a luta pela terra foi marcada por uma disputa política e legal envolvendo as altas esferas da política nacional.

2. No sentido de lugar de gênese e de permanência – Aqui há que se distinguir dois lugares. a) Lugar de gênese é o lugar onde a pessoa nasce. Os adultos do Grupo têm um sentimento de pertencimento afetivo ao seu lugar de nascimento, ao qual se ligam por lembranças de amigos, parentes e experiências vividas. No entanto, a maioria não se identifica como sendo desse lugar, exceto quando seu grupo familiar ampliado lá reside. Assim, a terra natal tem um significado emocional e de procedência quanto à naturalidade. b) O lugar de permanência é onde a pessoa vive com o seu grupo familiar, é a Comunidade à qual ela está ligada. Geralmente é o lugar que o Terena usa para identificar o seu pertencimento. Isso se dá, segundo eles, porque é de onde eles vivem que sai o sustento de sua família e onde seus filhos estão sendo criados. O lugar de permanência tem um significado de sustentabilidade material, de pertencimento comunitário e de auto-afirmação étnica.
3. A terra significa espaço de trabalho - As entrevistas e depoimentos pessoais redundaram em um discurso comum: a terra é espaço de trabalho, lugar para viver bem com a família, desenvolver a agricultura e a cultura da comunidade e ter um lugar próprio para viver em paz. As dispersões e a rápida adaptação aos lugares para onde migram indicam que, neste sentido, a terra significa espaço de sobrevivência material. Eles justificaram essa concepção dizendo que a parte espiritual e as relações de parentesco podem ser desenvolvidas em qualquer lugar.

4. A terra no sentido de meio ambiente – As relações do Grupo de Mato Grosso com o meio ambiente podem ser percebidas pelos fatos. As riquezas naturais existentes na terra também têm uma função utilitária, de serventia à sua sobrevivência. A pesca predatória, a derrubada de matas para retirar pinos para construção de barracos ou para lenha, a caça de pássaros em extinção na região (como a Arara) com o único objetivo de retirar-lhes as plumas para fazer artesanato comercial são fatos que comprovam a visão utilitária da natureza. Mas esse procedimento não é exclusivo do Grupo de Mato Grosso. Eles mesmos afirmam que isso é comum em Mato Grosso do Sul, e os planos para a nova área adquirida em Mato Grosso não são diferentes. O meio ambiente significa bens naturais que podem ser apropriados por eles para que tenham recursos para viver.

O estudo sobre o processo migratório da sociedade Terena mostra a coerência desses significados utilitaristas que eles têm da terra em suas várias dimensões.

O grupo tem sua formação histórica no processo vivido pelos seus antepassados Aruák e Guaná. Desde a chegada dos primeiros europeus à América Central, a questão da terra está amalgamada com o processo de expropriação sofrido pelas sociedades indígenas da América.

Antes da formação do Estado brasileiro em 1822, grupos Aruák e Guaná sempre estiveram envolvidos em disputas pela posse de suas terras de perambulação. A partir da criação dos Estados nacionais⁵⁵, a luta continuou. Num primeiro momento a guerra pela delimitação das fronteiras nacionais expropriou e exterminou populações indígenas. No segundo momento, no Século XX, a ação do Estado brasileiro objetivou incorporar as sociedades específicas à sociedade nacional, mas a destinação de Reservas não diminuiu a agressão contra as terras indígenas.

Na questão fundiária brasileira, a situação das terras indígenas se tornou um problema político-estrutural. Os processos contínuos de expansão do capitalismo e das fronteiras agrícolas têm se caracterizado por expropriações territoriais e culturais igualmente contínuas das sociedades indígenas do Brasil. Neste sentido, a situação desta Sociedade está cada vez mais grave. A título de ilustração, observe-se o quadro atual de suas terras em Mato Grosso do Sul, conforme dados do Departamento de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas

⁵⁵ Bolívia: 6 de agosto de 1825; Paraguai: 14 de maio de 1821; Peru: 28 de julho de 1821; Colômbia: 4 de abril de 1811. A formação da maioria dos Estados nacionais latino-americanos se deu na primeira metade do Século XIX. Vide PRADO, 1987, p. 12.

da FUNAI. O quadro 6 se refere às terras indígenas destinadas aos Terena e o quadro seguinte às terras de outras sociedades específicas que têm grupos Terena morando nelas.

QUADRO 6 – SITUAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS TERENA - JUL 2002

TERRA INDÍGENA	MUNICÍPIO	SUPERF. HA	POPUL	SITUAÇÃO FUNDIÁRIA
1- Água Limpa	Rochedo	0 (zero)	69	2 áreas em identificação – GT formado.
2- Aldeinha	Anastácio/ Aquidauana	0 (zero)	236	1 área a identificar (23/7/2001).
3- Buriti	Dois Irmãos do Buriti	2.090	1.783	Registrada no SPU em 12/01/1994. Área muito pequena para sua população. Há ação de manutenção de posse movida por fazendeiro. Terra em revisão/estudo de limites. Em 1993 a Área possuía 2.140 ha.
4- Cachoeirinha	Miranda	2.568	2.612	Registrada no SPU. Área muito pequena para sua população. Há ação de usucapião movida por fazendeiro. Terra em revisão/estudo de limites.
5- Limão Verde	Aquidauana	4.086	1.456	Área declarada. Portaria Declaratória emitida em 23/7/1998. Muito pequena para sua população. Está ocupada por não-índios em seus limites. Terra em revisão/estudo de limites.
6- NIOAQUE	Nioaque	3.029	1.076	Registrada no SPU 18/01/1994. Área muito pequena para sua população. Está ocupada por não-índios em seus limites.
7- N.Sra. de Fátima	Miranda	100	0 (zero)	Área eleita. Reserva, Projeto Gasbol. Aldeia Passarinho de P. Rebuá.
8- Pilad Rebua	Miranda	208	1.391	Registrada no SPU em 23/12/1993. Área muito pequena para sua população. Está ocupada por não-índios em seus limites.
9- Taunay /Ipegue	Aquidauana	6.461	4.601	REGISTRADA NO SPU EM 5/01/1994. ÁREA MUITO PEQUENA PARA SUA POPULAÇÃO. ESTÁ OCUPADA POR NÃO-ÍNDIOS EM SEUS LIMITES. TERRA EM REVISÃO/ESTUDO DE LIMITES.

FONTE: Diretoria de Assuntos Fundiários – Terras Indígenas do Brasil/FUNAI

NOTA: Em destaque, área de procedência dos Terena-MT.

QUADRO 7 – TERRAS INDÍGENAS PERTENCENTES A OUTRAS SOCIEDADES E QUE POSSUEM GRUPOS TERENA HABITANDO NELAS – JUL 2002

TERRA INDÍGENA	SOCIEDADE INDÍGENA	MUNIC.	SUPERF - HA	POPUL.	SITUAÇÃO FUNDIÁRIA
1- Araribá	Guaraní	Avaí-SP	1.930	585	Registrada em Cartório em 22/8/1997.
2- Buritizinho	Guaraní Kaiowa	Sidrolândia	10	320	Registrada no SPU em 20/01/1997. Área muito pequena para sua população.
3- Dourados	Guaraní Kaiowá	Dourados	3.475	9.146	Registrada no SPU. Área muito pequena para sua população, composta de 3 sociedades indígenas: Terena (30%), Guaraní Kayowa e Nhandeva e 9 famílias de invasores não-índios.
4- Icatu	Kaingáng	Braúna-SP	301	99	Homologada cf. Decreto publicado em 29/10/1991.
5- Kadiweu	Kadiweu	Porto Murtinho	538.536	1.592	Registrada no SPU em 6/11/1984. Há muitas ações de despejo contra não-índios invasores. Moram na Área 40 pessoas Terena e famílias da sociedade indígena Kiquinao.
6- Lalina	Kinikináo	Miranda	3.000	1.137	Registrada no SPU em 21/01/1997. Área muito pequena para sua população. Habitada por Terena e Kinikináo. É ocupada por não-índios em seus limites. Terra em revisão/estudo de limites.
7- Sem terras	Terena-MT	Rondonópolis-MT	-	276	Reivindicam área de terra na região sul de MT.

FONTE: Diretoria de Assuntos Fundiários – Terras Indígenas do Brasil/FUNAI

NOTA: Em janeiro de 2003 o Grupo de Rondonópolis começou a ser transferido para a Área Indígena da Gleba Iriri, localizada no Município de Peixoto de Azevedo, com aproximadamente 52.000ha, pertencente à União. Em janeiro de 2003 iniciou-se a construção de uma Vila Terena, com 40 casas, no Distrito de União de Norte, a 180 km da referida Área Indígena, para que os Terena possam ter casas de trânsito em uma área urbana da região.

Os quadros mostram que oficialmente existem Terena habitando dezesseis Terras Indígenas, sendo nove de ocupação tradicional.

Este conceito de ocupação tradicional é uma categoria do Estado nacional que nem ele mesmo respeita. Basta ver nos quadros publicados que há duas Terras Indígenas (Água Limpa e Aldeinha) que não possuem áreas identificadas para as 305 pessoas Terena que moram nelas. A Terra Indígena Nossa Senhora de Fátima, em Miranda, está identificada, mas não há nela nenhum habitante Terena, devido à sua invasão total. As outras seis Terras Indígenas Terena se apresentam com tamanho diminuto para sua excessiva densidade populacional, além de que todas estão invadidas.

Buriti, terra de procedência dos primeiros e da maioria Terena-MT, é um exemplo da grave crise fundiária indígena. A área dessa Reserva possui 2.090ha⁵⁶. Nela habitavam, em julho de 2002, 1783 pessoas⁵⁷. Ou seja, um habitante para cada 1,17ha. Considerando que estes indígenas são agricultores, utilizei os critérios do INCRA para verificar as possibilidades de produção nesta área. Segundo o órgão, para Mato Grosso do Sul a área mínima suficiente para prover o sustento de uma família de trabalhadores rurais de três a quatro pessoas é de 80 hectares⁵⁸. Isso significa que a quantidade de terras em Buriti é dezessete vezes menor que o mínimo proposto pelo INCRA para uma família prover seu sustento na região.

Como o problema é estrutural, não há espaço em outras áreas indígenas para a mobilidade necessária desta Sociedade. No dia 10 de janeiro de 2003, eu perguntei a Catarina Jorge, nascida em Buriti no ano de 1943, se ela estava contente com a aquisição da terra no norte de Mato Grosso. Ela respondeu:

Eu estou contente e disposta a ir para lá. Eu confio muito no Milton e nos outros rapazes. Nós sonhamos muito com esse momento. Eu estava querendo ir na quarta-feira, **mas eu fui ao Mato Grosso do Sul e encontrei um irmão que estava lá abandonado**. Fiquei com dó dele e o trouxe para cá. Ele está fazendo uns exames médicos aqui em Rondonópolis e a semana que vem ainda vai ter que fazer exames de laboratório. Eu vou acompanhá-lo e, por isso, não posso viajar agora. Eu quero cuidar dele para ele ir conosco, mas bem cuidado. (o grifo é meu) (Depoimento concedido em 10 de janeiro de 2003)

Perguntei-lhe por que seu irmão iria com o Grupo para o norte, ao invés de voltar para Mato Grosso do Sul. Ela respondeu: *Meu filho, Mato Grosso do Sul tem uma crise muito grande para os índios. Há muito abandono lá. Muito sofrimento. Ele vai conosco. Eu confio que nós vamos ter uma vida melhor, com mais conforto e muito trabalho lá nas novas terras. (Idem)*

Essas duas ilustrações (quadros e depoimento) parecem suficientes para mostrar a grave crise fundiária ainda vivida por esta Sociedade e que contribui para a fermentação do modo de agir e reagir diante dos processos expropriatórios sofridos ao longo de 500 anos de colonização.

56 Segundo o Antropólogo da FUNAI, Alceu Cotia Mariz, a última redução sofrida pela T. I., Buriti ocorreu em 1994 (12 anos depois da saída do Grupo de MT), passando de 2.140 para 2.090 ha.

57 Esses dados da FUNAI foram contestados pelos Terena-MT, que afirmavam existir na área 2.500 pessoas. No entanto, trabalhei com os dados oficiais da FUNAI.

58 No caso de Mato Grosso do Sul, o módulo rural é 80ha. Um módulo rural é uma referência estabelecida pelo INCRA e pode variar entre 30 e 100ha., dependendo de vários fatores como situação geográfica, utilidade do solo, relevo, condições de acesso ao local, distância do pólo comercial etc.

A abordagem feita até aqui pode dar a impressão de que estes indígenas possuem um modo de agir absolutamente pragmático e uma visão puramente utilitarista das coisas.

Minhas pesquisas revelaram, entretanto, que, embora eles não mantenham uma relação afetiva com a terra a ponto de ficarem fixos a ela, independentemente das circunstâncias, os Terena se dizem sentimentais. A convivência com eles comprova isto, e os depoimentos evidenciam os fatos. Segundo eles, o que mais marca sua vidas são as sucessivas experiências de perda. Perda dos lugares de nascimento e de permanência, do convívio com sua comunidade de procedência, de lavouras e de vidas de familiares em idade precoce e de amigos. Muitas dessas perdas são acompanhadas de sentimentos de frustração, dúvida, negação, raiva e tristeza. O sofrimento é enorme até que se processa a recuperação, o que significa que a adaptação não é tão rápida como se pensa a princípio. A recuperação exige uma grande força das pessoas para a aceitação da nova realidade. Isso mostra que as perdas representam para eles grande sofrimento pessoal e coletivo.

O fato de terem criado em seu imaginário uma perspectiva aberta em relação ao espaço territorial não significa que as migrações são feitas com prazer e por prazer. Geralmente fazem por necessidade ou em busca de uma nova perspectiva de vida. Ter como modo de agir a busca constante de novos lugares não significa que eles não almejem um território fixo para morar e trabalhar. Embora isso possa parecer contraditório, a história tem mostrado que a procura de um novo lugar é sempre a busca de um espaço de trabalho e de convivência social tranquilos. Quem migra é aquele que não tem espaço social e físico necessário à sua permanência no lugar onde vive.

Outra abordagem que quero fazer aqui é sobre a questão ideológica da utilização da terra. O modo como eles organizam o seu espaço de moradia e os planos que eles fizeram para a ocupação das novas terras mostram elementos transpermanentes, coexistindo modos de seus antepassados e agregações capitalistas.

Sua história chama atenção sobre a estratégia de ocupação utilizada desde o Século XVIII até o princípio do Século XX. Os registros mostram que eles formavam pequenos núcleos habitacionais e, próximo destes, outras famílias se espalhavam por uma larga área, ocupando pequenos nichos nos quais plantavam roças e tinham suas criações. Todavia, esses pequenos nichos convergiam para o núcleo habitacional central e com ele se mantinham ligados. Hoje, esse complexo (núcleo e adjacências) é denominado Comunidade.

Os reagrupamentos ocorridos após a demarcação das terras indígenas também obedeceram a esta mesma lógica de ocupação espacial, conforme pode se ver em Oliveira. (1960, p. 71-98) Falando da configuração da Aldeia Cachoeirinha na época de sua pesquisa (só para tomar uma como exemplo), o autor mostra que o núcleo central era “formado pelos ranchos das famílias mais antigas, onde se destaca (sic) a moradia do “Capitão” da aldeia”. (Idem, p. 75) A figura do Capitão enquanto autoridade é uma agregação da relação de contato com o Estado nacional, mas a composição do lugar com famílias mais antigas não é casual. Tem a ver com as relações de poder estabelecidas na Comunidade. Sobre a forma da Aldeia, ele diz:

Acrescente-se que esses 53 ranchos acham-se distribuídos em quadras devidamente arruadas, com frondosas mangueiras e rica vegetação, onde se destacam as ruas bastante largas e gramadas. (Idem, p. 75)

Oliveira acreditava que esta forma era proveniente de uma mudança cultural. Como argumentação para sua hipótese, ele citou uma aldeia denominada Argola, “um antigo aldeamento que obedecia a uma disposição circular de suas casas, provavelmente uma sobrevivência dos tradicionais aldeamentos Terena”. (Ibidem) O fato é que não há mais nenhuma aldeia Terena circular. Quando eles fizeram suas aldeias-acampamentos (Fazenda Campo Novo e Lago Azul), ambas foram construídas na forma de quadras.

Retomando o modelo “Núcleo-Adjacências”, Oliveira descreveu que Cachoeirinha era constituída de um Núcleo Central e ao seu redor, tinham espalhados pela área de 2.260ha *vários aglomerados de habitação*. (Ibidem) Esses aglomerados eram chamados de roças, devido aos roçados formados em torno deles.

Ao discutirem a ocupação de terras em Mato Grosso, essa disposição espacial foi a matriz proposta pela Comunidade. Ao contrário dos líderes, a maioria dos chefes de famílias propôs “picar a terra, sortear os lotes e dar a cada um o que lhe é direito para fazer a sua roça”.

Os líderes não discordaram disso, mas defendiam a idéia de ter uma área coletiva em torno de um núcleo central, para implantar projetos de produção em larga escala. Disse-me um líder: *os retiros⁵⁹ são importantes para as pessoas terem o que é seu e ainda ajuda a comunidade a proteger toda a área*. O que está em conflito, na realidade, é o modo de pensar

⁵⁹ Local retirado da sede da fazenda geralmente constituído de casa, pocilga, galinheiro, piquete para o gado, pomar, quintal, pasto e roça. O tipo de retiro proposto se refere a um pedaço de terra para o desenvolvimento da agricultura familiar.

a posse da terra: um modo “tradicional” e os valores agregados do capitalismo contemporâneo.

Pelos depoimentos foi possível verificar que a posse tem vários significados: o de direito de propriedade (e, portanto, ter um bem de valor mercadológico), a obtenção de prestígio, a garantia de sobrevivência e a demarcação espacial de localização do grupo familiar.

Sendo este grupo de migrantes, as experiências anteriores com grupos hegemônicos nas Aldeias deixam muitos Terena inseguros quanto à idéia de produção coletiva. Perguntado por que achava que a terra tinha que ser picada, um deles me respondeu:

Eles [os líderes] dizem que ela [a produção coletiva] é mais lucrativa. Lucrativa pra quem? Para os que administram ou para nós, os pequenos? Nós, que somos os menores, vamos ficar trabalhando que nem escravos para eles. Nada disso! Quando nós ficamos perto de ganhar a fazenda Tarumã, os líderes já estavam discutindo quem ia morar naquela mansão que tem na sede e na outra casa que também é grande e tem todo o conforto. E nós? Nós iríamos pro sorteio das casas nos retiros. Nós não queremos terras para continuar nossa labuta de trabalhar de empregados para os outros. Queremos terras para nós mesmos. Se minha família plantar e der bastante, bom para nós. Se não der nada, o problema também é nosso. Não temos nada com ninguém. É assim que eu quero. (Depoimento em 26 de outubro de 2003 – Autoria omitida a pedido do depoente)

Como se vê, há divergências entre os líderes do Comando Político e o restante da Comunidade. Mas as divergências quanto às formas de utilização econômica da terra não afetaram a coesão do Grupo, porque havia consenso entre as facções quanto ao modo de ocupá-la: a instalação de um núcleo habitacional ampliado (eles o denominam Vila) e de retiros a serem distribuídos em toda a Área, devidamente demarcados para as famílias que deverão ocupá-los. Outro consenso é quanto ao resultado final esperado: a produção interna visa conseguir recursos para garantir acesso aos bens produzidos pelo mercado. Assim, não se descartava a possibilidade de implantação de um tipo de produção que combine a agricultura familiar com o sistema de cooperativas.

Este objetivo é o que comumente os Terena-MT chamam de ter uma vida melhor. Mas Balandier alerta que “a possibilidade de viver melhor não é certamente a coisa mais bem compartilhada do mundo”. (Dédalo, p. 183) Isso merece uma reflexão, mesmo que breve. O que seria para eles viver melhor? A esta pergunta, feita de forma aberta, as respostas variaram. A maioria respondeu que é ter dinheiro para comprar as coisas que precisam, é ter conforto, saúde e um lugar para viver e trabalhar. Os líderes homens responderam que é ter

condições de serem respeitados pela sociedade de contato, especialmente pelos órgãos institucionais, é poder produzir e ter o que necessitam para a Comunidade. Nas respostas das mulheres, apareceu com mais frequência o desejo de terem fartura de comida para a família, boa educação para os filhos, proteção para os velhos e saúde para todos. Os jovens apontaram a educação escolar e os encontros sociais (festas, esporte etc.) como importantes. Basicamente, as respostas foram associadas à possibilidade de conquista de uma área de terras para o Grupo. Demonstraram com isso que possuir uma área de terra é para eles ter um lugar econômico, político, social e cultural para interagir internamente e com a sociedade mundializada. Internamente é também uma forma de auto-afirmação pessoal e grupal. Muitas pessoas manifestaram o desejo de ter “um pedacinho de terras”. Sonham com isso e dizem que se sentirão mais importantes quando isso acontecer. Nas relações de contato, é uma afirmação étnica, uma forma de serem reconhecidos como índios pertencentes a um lugar onde moram e trabalham. É também uma afirmação social, à medida que a posse da terra denota poder político e econômico.

Essa associação do viver melhor com uma expectativa proveniente de uma situação social mostra que Balandier está correto em sua afirmação. As expectativas das pessoas e sociedades se formam a partir de suas necessidades, possibilidades e perspectivas. Quando alcançarem seus objetivos – o de ter a terra – certamente o viver melhor assumirá novas dimensões.

Para finalizar, quero reafirmar que o modo como os Terena-MT se identificam só pode ser compreendido pelo conjunto de sua situação histórica. Os estudos sobre o processo migratório revelam que suas formas de organização espacial atual, comparadas aos registros sobre as de seus antepassados, ajudam a compreender um Modo de Estar no mundo constituído historicamente a partir de processos contínuos de expropriações, migrações e lutas por áreas de terras. Ocupar um lugar, estabelecer-se nele como uma Comunidade, formar um núcleo central e espalhar aglomerações pela vasta área ocupada é mais do que o estabelecimento estratégico de ocupação. É um modo de estar no mundo que denota a manutenção de sua autonomia enquanto pessoas e grupos familiares, inclusive as suas posses materiais e culturais.

Por isso a Comunidade significa o ponto de referência espacial das pessoas para sua identificação a partir de um lugar determinado, seja ele o de sua permanência, seja o de sua procedência.

III.2.3 – As relações de parentesco como forma de recomposição social

A situação histórica mostra, finalmente, que as relações de parentesco são o modo pelo qual os Terena realizam sua recomposição social, principalmente após os processos migratórios. É sobre isso que tratarei neste item.

O pressuposto é que ao migrar para áreas urbanas ou de outras sociedades indígenas os grupos Terena têm o equilíbrio de sua vida social perturbado. Estou me referindo às estruturas sociais, à organização institucional e aos valores funcionalmente interligados da sua matriz social e nos quais eles interagem e se socializam. Ao inserir-se em um novo contexto social, político, econômico e cultural, os grupos migrantes são obrigados a se adaptar ao sistema do Outro para poder interagir satisfatoriamente.

Recompôr-se socialmente significa restabelecer o seu sistema social, ou seja, recriar as condições estruturais de funcionamento da sua sociedade, de modo que possam interagir de acordo com os padrões existentes do Grupo.

Estou considerando que esse processo de recomposição social é dinâmico, que nele se verificam as mudanças, reajustamentos, redimensionamentos e ressignificações próprios do processo de interação com outras sociedades culturalmente diferenciadas. O ajustamento ao novo espaço físico e social não se dá sem os conflitos inerentes à própria dinâmica das mudanças. Entretanto, apesar das mudanças e das agregações feitas pelo Grupo, elas não foram suficientes para que seus membros rompessem com o seu sentimento de pertencimento à sociedade Terena.

Entre os Terena-MT, além dos grupos que migram para outros meios físicos e sociais, há outro fato que precisa ser considerado: o das pessoas que saem do seu convívio social e habitam lugares de estranhos e depois retornam. Ao interagirem com a sociedade de contato, esses indivíduos agregam novos comportamentos e ideologias. No retorno, passam por um processo de readaptação e reajustamento à sua estrutura social, que considero, também, como uma forma de recomposição social. A recomposição social é, portanto, um processo coletivo e individual.

Já foi visto no item sobre migrações, que o processo migratório deste Grupo obedeceu ao padrão que se constituiu historicamente como sendo um modo de agir da sociedade específica à qual pertence. Ou seja, um grupo de quatro núcleos familiares migrou para um novo lugar. Sua primeira medida foi se manter próximos uns dos outros. À medida que foram se consolidando no lugar, trouxeram mais parentes para a área e, deste modo, formaram uma

nova Comunidade. No processo de sua formação, a organização social e os padrões culturais Terena foram se estabelecendo naturalmente.

Para melhor compreender esse processo, faz-se necessário esclarecer alguns conceitos e características da instituição familiar Terena.

Os Terena são exogâmicos. Não há restrições para casamentos com pessoas dentro ou fora do Grupo. A união de pessoas Terena com de outras sociedades se dá por critérios afetivos e não por identidade cultural, fatores biológicos (consangüíneos) ou religiosos. Quando o casamento é entre pessoas do Grupo, pode se estabelecer entre as famílias dos cônjuges uma relação de aliança política, mas há exceções a esta regra.

Porém, quando o matrimônio é interétnico, o estrangeiro não é reconhecido como componente da Sociedade, mas é aceito como membro da Comunidade. Assim, ele ocupa um lugar marginal na estrutura de parentesco Terena-MT.

Tanto nas uniões étnicas quanto interétnicas, as relações de parentesco são o suporte da coesão social e a referência da identidade Terena-MT.

Quanto à forma da sua estrutura familiar, a Sociedade em estudo combina duas organizações, cujas relações são interseccionadas, mas autônomas.

1. Os núcleos familiares – É uma unidade composta de um casal e seus filhos, podendo abranger alguns agregados. Entre as pessoas do casal, um deles ou os dois têm que ser Terena. Quanto aos filhos, eles podem ser legítimos do casal ou de outros relacionamentos conjugais. Os agregados geralmente são irmãos do casal, netos, sobrinhos, afilhados e pais viúvos. A constituição deste núcleo é dinâmica, pois a qualquer momento seus membros podem entrar e sair dele. Por exemplo: um(a) filho(a) que casa, desprende-se e passa a ter o seu próprio núcleo familiar. Mas ele continua a constituir a família ampliada dos pais. Um(a) filho(a) que retorna à casa, depois de um casamento desfeito, volta a ser membro do núcleo familiar de seus pais. Na sociedade Terena a autoridade está nas mãos do chefe da família.
2. A família ampliada – Esta se organiza tanto pela linha materna como paterna e é ramificada em diversos núcleos familiares. No caso desta sociedade, cito dois exemplos. O primeiro se refere ao casal Terena Aristides Jorge Gomes e Angélica Reginaldo. Neste caso, as linhas (Jorge, Gomes e Reginaldo) se ampliam a partir

dos nascimentos dos seus filhos. Os descendentes diretos do casal são considerados parentes dos Jorge, dos Gomes e dos Reginaldo. O segundo exemplo é o do casal interétnico Hélio Turi Rondon e Catarina Jorge. Sendo só ela Terena, com o nascimento de seus filhos, estes formam parentesco com a família ampliada Jorge. Os descendentes dos filhos, por sua vez, compõem uma nova família extensa: os Jorge Rondon. Ou seja, pertencem à família ampliada Jorge e também à família Rondon (de formação mais recente). Os parentes, ligados por laços consangüíneos, têm entre si deveres e direitos mútuos reconhecidos.

É importante enfatizar que esta forma de estrutura familiar não é exclusiva dos Terena-MT⁶⁰, embora, na maioria dos outros casos, a família elementar (nuclear) não aparece interseccionada com a família extensa (ampliada).

No caso específico desta Sociedade, são os laços consangüíneos e culturais associados que interligam os membros dos núcleos familiares e das famílias ampliadas e compõem a estrutura de parentesco. Mas enfatizo que o pertencimento é definido a partir das ligações por laços consangüíneos a um ou aos dois genitores do indivíduo. Por isso o casamento interétnico não rompe a unidade grupal.

A família tem uma importância central na vida social, porque é no seio dela que se desenrolam as relações étnicas, ela é a matriz dos processos de interação, socialização, comunicação, solidariedade, competição, conflito e adaptação dos indivíduos Terena. O controle social é feito a partir dos seus valores e das repercussões dos fatos no âmbito da convivência dos indivíduos no Grupo. Mesmo a estratificação social e os fatores de mobilidade social estão intimamente ligados à composição social e à posição das famílias nas relações de poder e na estrutura política da Comunidade.

Mas se a família Terena é composta da família ampliada e de núcleos familiares, a qual destas duas unidades me refiro quando lhe atribuo importância central na vida social do Grupo?

Refiro-me a ambas, porque o seu espaço social de interação é de proximidade imediata. Na estrutura física das aldeias de Mato Grosso, os núcleos familiares se agrupam próximos aos

60 Segundo MURDOCK, George Peter. Social Structure. Nova Iorque, Macmillan, 1949. p. 2: Entre 192 sociedades por ele estudadas, “47 tinham apenas a família nuclear ... e 92 possuíam uma forma qualquer de famílias extensas”.

seus parentes, e a convivência entre as pessoas é permanente. Uma criança obedece à sua tia com o mesmo respeito que obedece à sua mãe, por exemplo.

Entretanto, há uma variável que deve ser considerada. Devido ao caráter efêmero⁶¹ dos núcleos familiares, a família ampliada ocupa um lugar de destaque como agente educador no desenvolvimento de suas funções socializadora e social. Neste sentido a introjeção da identidade étnica no indivíduo é um processo que se dá nas relações de parentesco, tendo como referência de pertencimento a linhagem do pai ou da mãe, portanto, a família ampliada. Esta não se desfaz enquanto o indivíduo existir. Seu caráter é permanente e cumulativo, por isso ela pode ser considerada o espaço privilegiado da reprodução sociocultural Terena-MT. É também a partir de seus interesses, necessidades, possibilidades, potencialidades e história comuns que as regras, normas e comportamentos sociais são estabelecidos pelo Grupo e obedecidos por todos.

Encontrei uma situação de um casamento interétnico, cuja família mora na cidade e tem contato com seus parentes Terena apenas em visitas ocasionais. Os filhos do casal se identificam como Terena, mas seus netos e bisnetos não. Embora conviva no âmbito dos núcleos familiares do avô e dos pais, essas crianças não interagem em nenhum espaço de relações étnicas. Fora do espaço de sociabilidade Terena e ligados socialmente ao parentesco de seus familiares brancos, eles, a princípio, não se sentem Terena, embora o sejam por laços sangüíneos. Essa situação poderá levar a duas situações: com o passar do tempo e o distanciamento social, sua identidade indígena pode imergir e ficar submersa em uma zona de esquecimento ou pode ocorrer o que aconteceu com Samuel Terena. Logo após o seu nascimento, ele foi dado para os avós de seu pai (branco) para ser criado. Foi sociabilizado em um espaço social alheio a estes índios. Aos quatorze anos perdeu sua avó paterna, que lhe contou, no leito de morte, qual era a sua gênese e de que aldeia era a sua mãe (já falecida). Ele decidiu ir morar no local, foi acolhido pelos parentes (família ampliada), ajustou-se à estrutura social Terena e hoje é uma liderança importante no Grupo de Mato Grosso. Desse modo, o laço sangüíneo mantém a pessoa ligada à Sociedade assim como a sua descendência, e a convivência social no âmbito das relações de parentesco o integra à Sociedade Terena.

61 No sentido de que eles podem se desfazer com as separações de casais (fato que acontece com frequência no Grupo). Também pelo fato da transitoriedade dos jovens na composição desses grupos, sobretudo por motivos de casamentos e migrações.

Ainda com relação aos casamentos dos Terena, além de exogâmicos, eles praticam anisogamia⁶². Ao contrário de seus antepassados Guaná⁶³, que realizavam alianças políticas por meio de casamentos étnicos e interétnicos entre caciques e cacicas, atualmente isto não acontece. Pessoas de diferentes estatutos sociais se casam, ocorrendo as uniões por motivos afetivos e não por status ou alianças políticas e econômicas.

Embora se casem por motivos passionais, as uniões entre pessoas de famílias tradicionais podem fortalecê-las politicamente. Um exemplo ilustrativo dessa situação de aliança ocasional, mas bem vinda aos interesses de famílias ampliadas, ocorreu em 9 de março de 2002. Timóteo, membro da família ampliada Gomes Reginaldo (a segunda na hierarquia política do Grupo), casou-se com Cristiane, enteada do Cacique Milton Jorge Turi Rondon. Embora fosse branca, ela vivia com o Grupo desde a sua infância, por isso seu comportamento social é adaptado à vida social deles. Os pais de Timóteo, que fazem questão de se dizerem tradicionais da cultura, não escondiam sua preferência por um casamento étnico. No entanto, eles aceitaram a união sem restrições. O cacique, tutor da jovem, me deu o seguinte depoimento no dia do casamento:

Ela teve muita sorte de ser reconhecida pela família do rapaz. Se ela não fosse uma boa moça, não teria sido reconhecida. Isso me fez muito gosto, porque ela está casando com um excelente rapaz. Muitas meninas aqui o disputaram, mas ela foi a preferida. Foi bom para nós, porque une nossa família à Gomes Reginaldo e ainda ficamos tranquilos com o futuro dela, porque ele vai ser um bom marido. (Depoimento em 9 de março de 2002)

A união de que ele falou é política e não é de parentesco, porque ela é marginal na estrutura social Terena. Além de mostrar como as uniões por casamento podem favorecer alianças entre grupos familiares, este exemplo indica algumas relações que merecem destaque:

- a) Apesar dos jovens terem autonomia para escolher seus pares, nas famílias tradicionais, o consentimento dos pais legitima a união e constitui-se em um modo de acolher a pessoa ao convívio da família ampliada.
- b) No caso de um casamento interétnico, o fato de a moça ter sido criada entre os Terena-MT não lhe dá o status étnico da Sociedade. Ser reconhecida significa, portanto, ser aceita no Grupo.

62 AUGÉ, Marc. Os domínios do parentesco – filiação, aliança matrimonial, residência. Lisboa, Edições 70, 1978, p. 63.

63 Conforme OLIVEIRA, 1960, p. 36 e 37.

- c) *Ser uma boa moça*, conforme disse Milton, significa que ela está adaptada às normas e regras comportamentais do Grupo. É esta adaptação que se espera de todo estrangeiro que se casa com um(a) Terena.

A entrada de estrangeiros na composição dos núcleos familiares precisa ser mais detalhada. Ao casar-se com um Terena-MT, o estrangeiro passa a compor a Comunidade à qual o seu parceiro pertence, jamais à Sociedade Terena. A adaptação do indivíduo pode levá-lo a uma inserção maior na vida política da Comunidade, mas ele será sempre um marginal na estrutura de parentesco.

A distinção entre ser e não ser Terena tem desdobramentos políticos no âmbito da Comunidade. Em assuntos relativos a conflitos políticos, de organização e ordem social, eles não têm poder de decisão. Todavia, há uma exceção importante. O estrangeiro que vive há muitos anos na Comunidade e sua história de vida está associada à do próprio Grupo, possui nele grande poder de influência. É o caso dos anciãos Hélio T. Rondon (Tapirapé) e Severino Martins (Guaraní) que viviam com os Terena desde a sua juventude e foram conselheiros da Comunidade até a morte.

Aqueles que ainda não comprovaram adaptação e compromisso com os Terena têm seus direitos limitados dentro da Comunidade. Porém, espera-se deles um comportamento compatível ao da Sociedade. É o seu comportamento ao longo do tempo que vai definir os níveis de sua aceitação pelo Grupo e a sua posição política dentro da Comunidade. A não-adaptação implica o rompimento das relações, obrigando as pessoas a deixarem a Comunidade. O caso mais recente registrado por mim, e que é ilustrativo, é de um homem Terena que se casou com uma índia Bororo. Ela foi morar com o marido na Aldeia Acampamento Lago Azul, mas não se adaptou ao Grupo. Houve o divórcio, conforme ata registrada no Núcleo da FUNAI de Rondonópolis, e ela voltou para sua área indígena de procedência.

A organização familiar e o sistema de parentesco do Grupo têm mais algumas características que precisam ser mencionadas.

Os Terena-MT são monogâmicos, mas as relações extraconjugais são toleradas pela Comunidade. Quanto às relações de gênero, as mulheres são mais tolerantes que os homens, embora em ambos os casos os conflitos sejam comuns quando da ocorrência de adultério.

São comuns também as separações entre casais, principalmente dos casamentos interétnicos. Talvez isso ocorra porque é neste tipo de relacionamento que está a maioria dos casos de amasiamentos existentes no Grupo.

Dentre as normas que regulam os matrimônios, figura a sua legalização pela FUNAI, devendo o Cacique ser comunicado da sua realização. As cerimônias públicas são realizadas na Aldeia pelo representante do Órgão do Estado e, quando os cônjuges são ligados a uma religião, por um pastor ou padre. Após a cerimônia, geralmente é realizada uma grande festa, com baile e, às vezes, churrasco. Toda a Comunidade participa, exceto, naturalmente, os desafetos.

Uma vez apresentadas as principais características da organização familiar e do parentesco do Grupo, passarei a relatar como eles realizam sua recomposição social pelas relações de parentesco. Creio que o assunto já foi tratado implicitamente, mas cabe detalhá-lo melhor, relacionando-o com outros aspectos das relações sociais Terena.

O fato mais revelador de como a sociedade se recompõe socialmente é o processo migratório. Vejamos a experiência Terena-MT:

Em 1982, quatro núcleos familiares migraram para Mato Grosso: Jorge Rondon, Jorge Spigotte, Rondon Mário e Rondon Clemente. Em 1984, outro grupo de Terena se juntou aos seus parentes e no ano de 1988 mais quatro famílias chegaram à Área⁶⁴.

Observe-se que os primeiros núcleos familiares já eram parentes. Em seguida à sua instalação, eles foram trazendo mais parentes, o que favoreceu a recomposição da estrutura de parentesco. Uma nova Comunidade se formou por meio do estabelecimento de uma estrutura e organização social, política, econômica e cultural.

Em 1998, com o início da luta por uma área de terras em Mato Grosso e uma profunda crise social e fundiária em Mato Grosso do Sul, novas levas de parentes migraram para Rondonópolis, local de permanência da Comunidade Terena-MT.

Em 2002, a TRÓPICOS cadastrou 48 núcleos familiares na Aldeia Acampamento Lago Azul⁶⁵. Elas haviam constituído, entre 1982 e 2002, 10 famílias ampliadas, por meio do crescimento procriativo e do processo migratório. Veja o quadro abaixo:

64 Maiores detalhes, vide ISAAC, 2001 : 119-121 (Intergeo).

65 Vide Anexo I: Núcleos Familiares Terena-MT referente ao ano de 2002.

QUADRO 8 – RELAÇÕES DE PARENTESCO DAS FAMÍLIAS AMPLIADAS DA COMUNIDADE
TERENA-MT – OUT 2002

FAMÍLIA AMPLIADA	RELAÇÕES DE PARENTESCO
Jorge	Cruz, Delfino, Gabriel, Manoel, Mário, Martins, Mendes da Silva Reginaldo, Roberto, Rondon, Santos e Silva.
Rondon	Cruz, Clemente, Delfino, Gomes, Jesus, Jorge, Lourenço, Manoel, Mário, Reginaldo, Roberto, Santos e Spigotte.
Reginaldo	Firmino, Firmo, Francisco, Gomes, Jorge, Lourenço, Mendes, Pereira, Roberto, Rondon e Silva.
Gomes	Delfino, Gabriel, Jorge, Lourenço, Mário, Reginaldo e Rondon.
Mário	Gabriel, Gomes, Jorge, Rondon, Silva e Souza.
Spigotte	Cândido, Cruz, Domingos, Mendes e Jorge Rondon.
Delfino	Gomes, Jorge, Roberto, Rondon e Vitorino.
Roberto	Cruz, Delfino, Jorge e Reginaldo
Cruz	Jorge, Rondon, Roberto e Spigotte.
Clemente	Jesus e Jorge-Rondon.

FONTE: TRÓPICOS

Observe-se que a família Jorge está presente em todas as outras famílias ampliadas. Os Rondon começaram a se constituir a partir da relação com os Jorge, mas neste processo de 20 anos ela se faz presente em 90% das outras famílias ampliadas.

No campo político, as famílias Jorge e Rondon são hegemônicas em Mato Grosso. O cacique é Milton Jorge T. Rondon. Tal hegemonia se dá pelo fato de terem sido eles os primeiros a migrar, os que encabeçaram o movimento por uma área de terras no Estado e porque suas alianças políticas são garantidas pela força das relações de parentesco estabelecidas. De parente em parente trazido de Mato Grosso do Sul, os Jorge foram recompondo a organização social e política do Grupo.

O segundo grupo político mais importante é ligado às famílias ampliadas Gomes-Reginaldo. Juntas elas estão presentes em 70% das famílias ampliadas de Mato Grosso. O vice-Cacique Cirênio Reginaldo pertence à família ampliada Reginaldo. O primeiro núcleo familiar que tinha um membro da família ampliada Reginaldo migrou para Mato Grosso em 1984, na segunda leva migratória, e era casado com uma pessoa da família ampliada Jorge.

Em termos de importância política, as outras famílias se articulam com os grupos Jorge-Rondon e Gomes-Reginaldo. Faz-se necessário notar que as articulações políticas e a constituição de facções têm nas relações de parentesco um fator preponderante, mas não determinante. Como as famílias são compostas de membros de praticamente todas as outras, as facções se agrupam também por preferências: pessoais (amizade), de religião, grupos de idade, trabalho, namoro etc.

Até agora foi mostrado que a recomposição social está intrinsecamente relacionada com a recomposição da estrutura de parentesco. Todavia, não é só o ajuntamento dos parentes em um mesmo espaço físico que recompõe as relações sociais. Há outros fatores que se combinam no mesmo processo.

Tratarei, agora, de alguns desses fatores que constituem o Modo de Existir Terena-MT e que são fundamentais para a manutenção da coesão do Grupo e da sua identidade social.

Começarei pelo imbricamento dos fatores espaço físico comum, relações de parentesco e formas de sociabilização do indivíduo.

Para iniciar, reafirmo que o espaço privilegiado da sua educação é a Comunidade. Nela habitam os núcleos familiares que, por sua vez, são ligados espacial e socialmente a suas famílias ampliadas. Para explicar a configuração espacial das aldeias que se formaram em Mato Grosso, tomarei alguns exemplos ilustrativos que podem ser generalizados para todas as famílias ampliadas. Ao norte da Aldeia Acampamento Lago Azul, na parte próxima ao riacho, Dona Catarina Jorge construiu a sua casa. Cerca de 30m a leste, praticamente na mesma linha e mais próximo à estrada, localizava-se a casa do Sr. Hélio T. Rondon (seu ex-marido e pai dos seus filhos). Ao sul desta, em uma linha reta de aproximadamente 50m localizava-se a casa do cacique Milton Jorge T. Rondon. Aproximadamente 30m a sudeste da casa de Dona Catarina, moravam seus dois outros filhos, Eliel (casado) e Eliude (solteiro). Em uma parte mais concentrada de casas, na Aldeia, havia uma quadra na qual as casas nela construídas pertenciam aos núcleos familiares ligados à família ampliada Jorge Mário (o progenitor era Martins Mário que era viúvo de Silta Jorge). Em outra quadra, habitavam os membros da família Gomes Reginaldo (progenitores: Aristides Jorge Gomes e Angélica Reginaldo) e assim por diante. Portanto, o padrão da organização espacial obedece à seguinte forma: em torno da casa dos progenitores, localizam-se as residências dos núcleos familiares pertencentes à família ampliada correspondente.

No espaço de cada família ampliada, os parentes interagiam por meio das conversas de manhã, no final da tarde e à noite quando se formavam as rodas de tereré⁶⁶. Durante o dia, as mulheres estabeleciam entre si contatos permanentes, pois as lides domésticas (lavagem de louças e roupas) ocorriam ou nos pátios que circundavam as casas (nos quais não havia

⁶⁶ As pessoas se sentam em círculo para tomar mate gelado e conversar. A cuia ou caneca de alumínio (recipiente do mate) vai passando de uma pessoa para outra, ficando uma delas responsável por abastecê-la com água gelada.

cercas) ou na beira do riacho. As crianças brincavam com seus irmãos e primos mais próximos e participavam com os adultos das suas atividades sociais coletivas.

Os jovens, no entanto, a partir da 5ª. série escolar, iam à escola municipal fora da aldeia, e os mais velhos iam trabalhar e passear no espaço interétnico. Alguns desses namoravam pessoas de fora da aldeia. O fato de freqüentarem outros espaços de socialização não os fazia perder a sua identidade, porque ao retornarem ao seu espaço étnico, eles se recompunham socialmente, reassumindo os valores atinentes ao seu Grupo. É óbvio que o processo dinâmico da interação social favorecia transpermanências, mas é preciso não confundi-las com assimilação e aculturação, conforme já foi tratado na questão teórica. A dinâmica do processo de transpermanência proporciona-lhes distinguir os comportamentos socialmente aceitos pelas sociedades de contato e pela sua Sociedade. Dessa forma, eles agem, no espaço em que se encontram, de acordo com as normas correspondentes a cada uma delas. Assim sendo, o processo de sociabilização do indivíduo em um espaço multiétnico favorece agregações das culturas em contato, mas não sua subjugação a elas.

A história da família Jorge Rondon é particularmente rica para ilustrar o processo de sociabilização em um espaço multiétnico. Um casal cuja mulher é Terena e o homem Tapirapé muda-se para uma área Bororo e instala-se próximo de um bairro rural⁶⁷ de Rondonópolis. Dois filhos do casal freqüentavam a escola local e passavam os finais de semana com jovens na cidade ou na aldeia Bororo, trabalhavam o dia todo na roça com os pais e com outros jovens Bororo e não-índios. Uma das filhas do casal se casou com um homem descendente de italianos. A considerar a pluralidade de meios a que os jovens foram socializados, seria de se supor que eles teriam grande probabilidade de não se reconhecerem e serem reconhecidos como Terena. Mas isso não aconteceu. Eliel e Eliude (os que chegaram crianças a Mato Grosso) dizem sentir orgulho de ser Terena e estão perfeitamente integrados à estrutura social do Grupo. O que os fazem se sentir existencialmente pertencentes à sociedade Terena, mesmo com as transfigurações vividas no contato com outras sociedades e sua inserção na sociedade global? Parece-me inequívoco que são os elementos que identificam a sua existência enquanto Terena. O modo de organizar-se em família é um deles. Eliel se casou com uma Bororo. Pelo sistema dessa sociedade, ele deveria ir morar na casa do clã dela. Embora tenha sido criado e sendo falante da língua Bororo, Eliel adotou o sistema de organização familiar Terena. Na Aldeia Acampamento Lago Azul, seu núcleo familiar estava

67 Gleba Dom Bosco, composta por imigrantes baianos, mineiros, goianos, paulistas etc.

estabelecido em barraco próprio, no espaço físico da família ampliada Rondon. Enquanto Dida (Maria Ilma dos Santos), sua esposa, cuidava dos afazeres domésticos e das crianças, Eliel trabalhava como pescador e artesão. Ser Terena para ele não é apenas um discurso político. É comovente ver a força de sua convicção ao ouvi-lo falar de sua identidade Terena. Dida, por sua vez, embora submetida ao sistema Terena-MT, quando visita Tadarimana, fica com marido e filhos no seu espaço clânico de origem e se comporta de acordo com os costumes Bororo. No espaço Bororo, Eliel se submete aos padrões da sociedade de sua esposa, participando, inclusive, ativamente de rituais cerimoniais como o funeral Bororo. Essa riqueza das relações multiétnicas mostra que a âncora do indivíduo Terena-MT é o espaço social da sua Comunidade e que tem como centro convergente o espaço familiar, para onde ele retorna regularmente. Mostra, também, a capacidade das pessoas de interagirem em vários espaços sociais. O Modo de Existir Terena-MT, neste sentido, é uma perspectiva aberta, uma profundidade semelhante à visão que temos do horizonte, enfim, uma visão multidimensional.

A solidariedade é outro fator de coesão social que constitui o Modo de Existir do Grupo e que está imbricada com as relações de parentesco. Vou me restringir, aqui, a abordar como a solidariedade se revelou em uma situação de crise social, tendo como foco as relações de poder e o papel dos líderes no jogo político estabelecido.

Em situações de crise coletiva, a manifestação da solidariedade coloca em evidência as condições materiais das famílias e revela o poder e o prestígio de seus líderes, dependendo da sua capacidade de distribuir os bens que possuem ou que estão sobre o seu domínio. Na realidade, a prática da solidariedade obedece ao esquema das três obrigações cunhadas por Marcel Mauss: dar, receber, retribuir⁶⁸. Quando um recurso é conseguido para a coletividade e sua distribuição é feita com justiça e sem oportunismo, o Grupo se mantém coeso e fortalece o seu sentimento de “*nós tribal*”. (termo utilizado por Oliveira 1960, p. 146) Foram registrados casos de líderes que, mesmo tendo conseguido recursos para si próprios (pelo trabalho ou doações pessoais), os dividiu com pessoas que careciam de ajuda. Esses chefes recebiam o reconhecimento de seus beneficiários e eram tidos na Comunidade como bons e generosos. O mesmo reconhecimento se tinha dos líderes que, ao receberem os recursos do Estado ou de doações para a Comunidade, faziam a distribuição de forma equitativa entre os núcleos familiares.

68 MAUSS, M. Ensaio da dádiva. Lisboa/Portugal, Ed. 70, 2001.

Nos momentos de maior carência material é que os atos de solidariedade ganham maior força e estreitam os laços entre as pessoas e o Grupo. Em um sentido geral, entre os Terena-MT, o comportamento esperado é que o primeiro laço de apoio recíproco entre as pessoas ocorra no âmbito da família. A partir dela (a começar pelo núcleo familiar, depois a família ampliada), os vínculos recíprocos vão se ampliando de acordo com as necessidades, possibilidades e interesses comuns. A solidariedade tende a se manifestar em maior ou menor proporção, dependendo das causas e das dimensões das carências e dos sofrimentos das pessoas e do coletivo.

No plano concreto das relações sociais e econômicas, os Terena-MT, apesar da pobreza generalizada, possuem uma estratificação social. As famílias ampliadas retêm maior ou menor poder e prestígio, dependendo das funções que seus membros ocupam na organização política da Comunidade. Idealmente, espera-se que as lideranças, no exercício de suas funções, usem de sua autoridade para beneficiar toda a Comunidade. Por exemplo: ao receber um recurso para o Grupo, espera-se que este seja distribuído de forma eqüitativa para os núcleos familiares de acordo com as necessidades de cada um. Todavia, isto nem sempre acontece. Houve denúncias de casos em que certos líderes se prevaleceram de seu poder, favoreceram seus parentes em detrimento dos outros membros da Comunidade. Este comportamento considerado oportunista, embora fosse motivo de fuxicos, conflitos e competições, não chegou a ameaçar a coesão do Grupo. O fato é que, pela organização política da Comunidade, os líderes tinham autonomia no cumprimento de suas funções. Quando um líder “ganhava” alguma coisa, ele decidia se era para toda a Comunidade ou se era para si. No segundo caso, fazia a divisão apenas com as pessoas do seu núcleo familiar ou, dependendo da quantidade, dividia o benefício com sua família ampliada. Isto é plenamente compreensível na sua estrutura social, pois quem garante a posição política de poder e prestígio do indivíduo na Comunidade é a sua família ampliada. Quanto mais bens ela receber do seu líder mais prestígio social ela possui e retribui a ele em forma de apoio político no Grupo. Dando mais, o líder aumenta o seu prestígio, o que é estendido ao seu grupo de parentesco. Quanto mais prestígio e poder o indivíduo e sua família têm, mais eles têm possibilidade de ganhar, o que pode ampliar a capacidade de ambos de beneficiar seus aliados. Por isso, na maioria das vezes, as críticas se reduzem aos fuxicos e a demonstrações veladas de insatisfação. As críticas e fuxicos partem das pessoas e grupos que não foram alcançadas pelas mãos estendidas do doador e podem representar uma insatisfação de fato ou uma pressão para que, da próxima vez, não sejam esquecidos. Porém, se as críticas

ameaçarem a coesão do Grupo e o seu autor não comprovar a veracidade do que diz (o que é quase sempre impossível, porque é palavra contra palavra), ele recebe sanções que podem representar o seu desligamento da Comunidade, como aconteceu com um dos líderes menores que acusou os dois maiores do Grupo. As sanções podem ocorrer também, embora de uma forma menos contundente, contra aqueles que não cumprirem a contento as suas funções na estrutura política, como, por exemplo, não exercê-las com justiça e generosidade. Nestes casos, o pior que lhes pode acontecer é perder os cargos que, geralmente, serão ocupados por outros membros de sua família.

Pelo exposto acima, pode-se depreender que a solidariedade não é um ato essencialmente individual. Ela é um ato político, de cunho coletivo, que tem como centro convergente, e ao mesmo tempo propagador, as relações de parentesco. O desempenho individual dos líderes, sendo eles justos e solidários, acarretará o seu reconhecimento pela Comunidade, mas de pouco lhe valerão tais virtudes se ele não fortalecer o seu grupo familiar, aquele que lhe dá sustentação política para desempenhar suas obrigações. Pelo contrário, os líderes que se projetam pela posse de bens materiais, mesmo que seja em virtude do poder que ocupam dentro do Grupo, são motivo de inveja e fomentam oposições, mas são admirados e temidos quando fortalecem, pela dádiva de bens materiais e prestígio, os seus familiares. Portanto, é no jogo político das relações de parentesco que a solidariedade se manifesta com mais força. Neste campo de relações, a solidariedade tem um sentido de lealdade do indivíduo que exerce o poder para quem o garante em sua função política e vice-versa. E quem o garante? A família ampliada é o primeiro laço de apoio recíproco. A ela, outros laços se amarram, tais como alianças com outros grupos familiares e facções políticas internas do Grupo. Deste modo, a solidariedade tem um sentido político, econômico, social e também moral; neste caso de uma responsabilidade mútua entre as pessoas para com os seus grupos, do mais imediato até a abrangência comunitária.

Outro aspecto que quero abordar nas relações de parentesco, mesmo que brevemente, é o da divisão do trabalho como um tipo de solidariedade.

A divisão sexual do trabalho se configura da seguinte forma: cabe aos homens o provimento material da casa e às mulheres os afazeres domésticos e a educação dos filhos. Não há exceções, mesmo no caso das mulheres que trabalham fora. Neste caso, elas contribuem para o provimento interno, mas a responsabilidade é dos homens; quanto a suas funções domésticas, elas acumulam os afazeres do lar. Independentemente das agregações

culturais do contato na modernidade atual e das ideologias contrárias a essa distribuição de funções dos membros das famílias, na Comunidade todos se adequam a este padrão.

Em minha pesquisa, perguntei aos Terena por que cabe aos homens o provimento da casa. Os(as) entrevistados(as) disseram ser este um costume antigo deles. Embora esse costume se assemelhe ao dos pobres da sociedade abrangente, para o homem Terena-MT é uma vergonha sua mulher ter que manter a casa. Pesquisando a bibliografia sobre seus antepassados, encontrei a seguinte citação de Oliveira:

Em Cachoeirinha, por exemplo, verificamos que as mulheres das famílias tradicionais, isto é, remanescentes do antigo grupo local, não aprovam o trabalho feminino na roça, fato esse 'sui generis' desde que se considera como geral nas culturas Aruák ser a mulher auxiliar do homem nas lides agrícolas: a este ficaria a derrubada do mato e a estocagem do terreno, e àquelas o plantio, conservação e colheita. Um tanto diferente seria a divisão de trabalho entre os Guaná, aliás racionalizada no mito dos heróis gêmeos civilizadores. A esse respeito comenta Altenfelder que 'a divisão de trabalho parece justificada no mito da criação, no qual Yurikoyuvakai, os heróis gêmeos, dão aos homens os instrumentos de trabalho agrícola e as armas de guerra e, às mulheres, o fuso de fiar. A limpeza da roça e o amanho da terra eram tarefas masculinas. Também cabia aos homens a guerra, a caça, a pesca e a cestaria. A coleta era feita por ambos os sexos' (1949, p. 294-295). É certo que esses padrões estão fortemente abalados e tendem a desaparecer no processo de aculturação por que passam os grupos Terena e de sua integração à estrutura sócio-econômica regional. Mas a existência de tais padrões mostra que em certo momento da história de suas relações com os Mbayá-Guaykurú, provavelmente durante o período em que se estabeleceu a 'segunda forma de simbiose', as parentelas dos caciques Guaná, influenciadas por seus aliados, passaram a estigmatizar o trabalho agrícola, afastando suas mulheres (e talvez certas categorias masculinas) do trabalho da roça. (1960, p. 43-44)

A citação mostra que o padrão proposto no mito se manteve historicamente: o trabalho gerador de provimento da família é feito preferencialmente pelo homem e o de sustentação da reprodução material e espiritual é feito mulher. Assim como entre seus antepassados Guaná, os Terena-MT possuem trabalhos que são feitos por homens e mulheres (a coleta e o artesanato, por exemplo).

Oliveira se mostrou temeroso de que esses padrões tenderiam a desaparecer no processo de aculturação (sic) e integração com a sociedade nacional. O problema é que ele focalizou em sua análise as atividades em si, e estas é que tendem a desaparecer com o tempo devido ao desenvolvimento das forças produtivas. Em função disso, ele apresentou o afastamento das mulheres do trabalho da roça em Cachoeirinha como uma mudança estrutural devido à relação de contato com o Mbáya-Guaikurú. Mesmo considerando que ele se referiu à comunidade de Cachoeirinha, sua afirmação não encontrou correspondência nos Terena-MT. Quando esse Grupo viveu em Tadarimana ou na Fazenda Velha, as mulheres, além dos

trabalhos domésticos, ajudavam os homens na lide das lavouras. Mas isso é irrelevante, porque as atividades decorrentes do processo produtivo não podem ser tomadas como padrão estrutural das relações de trabalho, embora possam ser invocadas como fatores de identidade pessoal e grupal. O importante é que há elementos no comportamento social que denotam um modo de agir comum, inclusive com correspondência nos antepassados Terena.

Assim sendo, independentemente das tarefas que executam, o padrão que se mantém constante é a responsabilidade do homem quanto ao provimento material de sua casa e da mulher quanto à lide doméstica e educação dos filhos. As necessidades e possibilidades que a situação social apresenta na luta pela sobrevivência podem acionar a solidariedade e a troca de papéis, sem, contudo, afetar a estrutura funcional do Grupo.

Parece-me inequívoco que o pleno funcionamento de suas instituições políticas e sociais é garantido por mecanismos de coesão, pressão e coerção social que mantêm sob ordem os poderes políticos, o status quo dominante e os interesses comunitários. Tais mecanismos são estabelecidos pela força da estrutura de poder político articulado às relações de parentesco. Qualquer indivíduo que venha a fazer parte da Comunidade, ou se adapta/reajusta à sua estrutura ou deixa o Grupo.

A liberdade de expressão do pensamento entre eles, por exemplo, sempre esteve condicionada à manutenção da unidade da Comunidade. As oposições podiam se manifestar, desde que não provocassem divisões ou discórdia no Grupo. A autonomia que cada pessoa ou grupo tinha para expressar seus pensamentos, fazer críticas políticas e denunciar irregularidades implicava ter a responsabilidade pelos atos e arcar com as conseqüências deles, de acordo com a reação da Comunidade. É importante lembrar que, por exemplo, as críticas a um líder atingiam interesses de todo o conjunto social ao qual ele estava ligado.

Apesar dos riscos de serem sancionadas ou rejeitadas pelo resto da Comunidade, muitas pessoas do Grupo se investiam de autonomia para se expressar publicamente. Uma delas me disse: *eu posso entrar e sair daqui a hora que eu quiser. Tenho autonomia para aceitar ou romper com as regras, responsabilidades e compromissos impostos pelo Grupo. Quando não houver mais harmonia entre nós, eu saio e vou para outro lugar onde serei melhor aceito.* (Depoimento de F.T. concedido em 25 de julho de 2002) Um exemplo ilustrativo e de grande impacto na Comunidade ocorreu no segundo semestre de 2002. Um importante líder e guerreiro, que havia participado com coragem e determinação de todos os movimentos de protesto realizados pelo Grupo durante os cinco anos de luta, ficou

descontente com a forma como o Cacique e o vice-Cacique vinham conduzindo as negociações com o Governo, em relação às terras que lhes foram destinadas no norte do país. Quando saíram os recursos financeiros para a compra de materiais, equipamentos e veículos para a nova área, ele ouviu uma conversa (segundo outros líderes, na FUNAI) que o Cacique e o vice estavam se beneficiando do dinheiro enviado pelo Governo. Na ausência desses dois líderes, ele fez sua denúncia à Comunidade, gerando instabilidade e criando desconfiança no Grupo. Quando os dois líderes retornaram à aldeia, eles contestaram verbalmente as críticas, e a Comunidade deu crédito aos maiores. O líder guerreiro foi punido pela Comunidade com a perda de suas funções políticas de liderança e foi de tal modo rejeitado pelo Grupo que, poucas semanas depois, decidiu voltar com toda a sua família para Mato Grosso do Sul.

Este fato mostra que ter autonomia significa também assumir os seus atos, uma vez que a preocupação central da Comunidade é manter coesão política e social, o que só pode acontecer se as relações de poder não forem desestruturadas. Seu rompimento com a estrutura de poder esgotou, na Comunidade Terena-MT, suas condições de permanência, e ele, seguindo o padrão da Sociedade, decidiu migrar. Tal esgotamento se deu porque a “desordem” por ele provocada afetou tanto os líderes que foram acusados quanto suas famílias ampliadas. Ou seja, ele colocou sob suspeita toda a Comunidade Terena-MT. Por isso, como me disseram alguns homens em uma roda de tereré: *ele não tinha mais ambiente aqui*.

Um estranho que visitasse a Aldeia Acampamento Lago Azul tendia facilmente a compará-la aos acampamentos de trabalhadores rurais sem-terras. A vida cotidiana e a organização da Comunidade Terena-MT em nada pareciam diferentes aos olhos de um observador externo. Somente uma convivência maior com o Grupo permitiria perceber algumas nuances tais como o jeito de pais e filhos, irmãos, nora e sogra, genro e sogro se tratarem, a forma como as refeições eram feitas etc.

Pelo fato do comportamento da vida cotidiana se dar no âmbito das famílias e ser fator importante de recomposição social de indivíduos e grupos, vou fazer aqui o relato de um fato que denota uma regra de boa educação. Para não entrar em detalhes de como é o café da manhã (onde é servido arroz, feijão, carne e salada) e outros comportamentos que constituem as microrrelações desse Grupo, citarei apenas um acontecimento que mostra uma conduta característica do Modo de Ser desta Sociedade. Na festa de casamento de Timóteo e Cristiane, após a cerimônia, houve um churrasco no barraco da família do noivo. Bem ao estilo mato-grossense, os churrasqueiros fizeram uma cova no chão, e as bandas da novilha foram

espetadas e assadas em varas de bambu. À medida que os churrasqueiros iam fatiando a carne, serviam as pessoas em fila. Em qualquer casamento de “branco”, os noivos ficariam em uma mesa à parte, na qual seriam servidos com distinção. Mas, no casamento Terena-MT, a noiva entrou na fila como qualquer um dos parentes e convidados. Indagada por mim se não queria ser atendida primeiro, ela se recusou, pois estaria desrespeitando os convidados. Na frente dela estavam adultos e crianças. Este tipo de boas maneiras é um comportamento socialmente virtuoso para eles. Ao respeitar a fila, Cristiane mostrava respeito para com os convidados adultos e para com as crianças, igualando-se a elas em direitos.

Quando alguém deixa a Comunidade por um certo tempo, ela pode agregar comportamentos diferentes, mas ao voltar é obrigada a se adequar às normas, regras e condutas do Grupo. Uma vez na Comunidade ela age como Terena-MT porque ali é seu espaço social.

Isso significa que o Modo de Existir do Grupo não é algo assistemático. Ele possui mecanismos que absorvem aqueles que se afastam e depois retornam e os envolvem em uma complexa rede de relações que fortalece o Grupo, ao invés de ameaçar a continuidade social. É neste sentido que se pode afirmar que as migrações, a interação com outras sociedades, os casamentos interétnicos, ampliam a vida social Terena, mas não a descaracterizam.

O estudo sobre as relações de parentesco me permitiu compreender por que a dispersão do grupo e o contato permanente com outras sociedades, especialmente com as colonizadoras, não descaracterizaram as suas relações sociais. O modo como eles migram, recompondo suas relações pelo reagrupamento familiar e pela transpermanência da estrutura política e do parentesco, garante a manutenção da coesão social e a permanência de suas instituições.

Neste processo dinâmico, a recomposição social não se limita ao ajuntamento dos parentes em um mesmo espaço físico. Outros fatores se combinam, favorecendo a manutenção da identidade social, dando continuidade à formação do seu Modo de Existir. Isso significa que o Modo de Existir está em permanente processo de transpermanência, sem o qual eles já teriam perdido sua identidade em meios às variadas experiências multiétnicas.

Neste item procurei destacar aspectos do processo de socialização Terena em espaços multidimensionais: o núcleo familiar, a família ampliada, a Comunidade onde vivem, a Sociedade Terena e o espaço das relações interétnicas (escola, grupos de amigos, ambientes de trabalho, instituições públicas etc.).

Apesar de vasto campo de relações, o Ser Terena se sente pertencente à sua Sociedade, porque o lócus da sua formação identificadora é fundamentalmente o espaço familiar ampliado. A convivência na Comunidade, cujo eixo são as relações de parentesco, torna seus membros seres sociais identificados como Terena, orienta suas ações e dá significado à sua existência. As famílias nucleares e ampliadas convivendo em Comunidade são as guardiãs do Modo de Existir Terena.

III.2.4 – A religião

A religiosidade Terena-MT não é um sinal visível de sua identificação como é a língua materna. Nem é uma constituição histórica tão antiga quanto o caráter migratório desta Sociedade. Sequer se constitui em um fator de recomposição social tão expressivo quanto as relações de parentesco. Mas a religião é o elemento constitutivo do seu Modo de Existir mais intrincado. É, talvez, o aspecto da vida social em que a transpermanência se processou de forma mais sutil e inexorável.

Meu objetivo neste item é descrever como a religião se manifesta na vida desta Comunidade mostrar aspectos de sua formação histórica, do seu uso político na estrutura social.

Somente uma convivência diária com eles pode levar à percepção de como se manifestam suas crenças e seu imaginário mítico. A aparência imediata é a de que prepondera o cristianismo, através de dois grupos distintos e opostos: os “crentes” e os católicos.

Mas essa aparente configuração religiosa é perturbada por crença em feitiços e pela prática da pajelança.

III.2.4.1 – Os antepassados Terena e suas crenças

Apresentarei, aqui, aspectos das crenças dos antepassados Guaná, registrados pela etnologia, sobre os quais foram encontrados elementos correspondentes em Mato Grosso do Sul, no final da década de 50, por Roberto Cardoso de Oliveira.

A maior quantidade de dados coligidos se refere ao Século XIX, nos relatos de Francis Castelnau (1949), Alfred Metraux (1944) e J. Bach (1916).

Por essa época, segundo Oliveira, a configuração era a seguinte:

Informações que datam de meados do século passado, indicam que os Guaná ‘acreditavam na existência de um grande espírito encarregado de mover o sol’, e por ele demonstravam certo respeito. Mas bem maior – ainda segundo a mesma fonte [Castelnau, 1949:304 e 248]– era o respeito que manifestavam pela ‘pequena constelação que chamavam das sete estrelas e cuja aparição em determinados pontos do céu era motivo de uma festa anual’. Entretanto, não se pode dizer que houvesse um culto dessas entidades, nem do ‘grande espírito’ e muito menos das Plêiades, como é identificada aquela constelação. (1960, p. 50-51)

Utilizando-se de outra fonte, as narrações de Metraux (1944: 295), OLIVEIRA prossegue: *E, referindo-se aos Terena, diz que tais índios ‘consideravam a volta das Plêiades’ (somente) como um sinal para a execução dos ritos mágicos e para diversas festividades.* (Idem, p. 51)

Imbuído de seu propósito de estudar o processo de interação interétnica, Oliveira procurou localizar as mudanças ocorridas historicamente na realização destas festas. Para isso comparou as narrações antigas de algumas cerimônias com as formas de sua ocorrência no final da década de 50. A cerimônia mais expressiva sobre a qual ele encontrou referência foi o *Oheokoti*⁶⁹. Pela tradição Guaná, ela teria sido uma cerimônia mágico-religiosa relacionada ao aparecimento das Plêiades. Sua breve narração já é suficiente para mostrar a crença que os Terena antigos e os seus antepassados Guaná tinham na imortalidade da alma e na comunicabilidade dos espíritos dos mortos com os xamãs. Diz Oliveira:

Essas cerimônias que parecem entremeadas de rituais religiosos e profanos – como *Oheokoti* – têm como personagem central o *Koixomuneti* ou médico-feiticeiro, que, manejando um chocalho de cabaça (‘Itaaká’) e um tufo de penas (‘Kipahê’), invoca os espíritos dos mortos ou os *Koipihapati* e por meio deles realiza curas, acalma as forças da natureza e pratica toda sorte de exorcismos.

A importância dessas festividades anuais para a sociedade Terena – além, naturalmente, de sua *função manifesta* –, transparece quando analisamos o papel daquele complexo cerimonial na manutenção da solidariedade tribal e no fortalecimento da consciência de grupo, ou, em outras palavras, sua função latente.

(...) Como o *Oheokoti* – que coincide hoje com a Semana Santa –, apenas as festas juninas têm essa capacidade de reunir o grupo-local, considerando-se a grande mobilidade espacial dos Terena atuais. (grifos do autor) (1960, p. 51-52)

Embora nem o *Oheokoti*, nem outro tipo de festa cerimonial equivalente tenham sido realizados em Mato Grosso, entre 1982 e 2003, os poucos dados acima já são suficientes para compreender a gênese da prática de pessoas Terena-MT que recorrem a entes espirituais para solucionar problemas de ordem pessoal, conjugal, familiar e de saúde. As raízes deste comportamento social estão ligadas à conduta religiosa Terena-Guaná tradicional, baseada em

69 Oliveira descreveu o *Oheokoti* com base em estudos do final do Século XIX, feitas por J. Bach (1916, p. 91).

padrão próprio à área cultural do Chaco, conforme Oliveira. (1960, p. 53) É com esta referência etnológica que utilizarei o termo crenças chaqueanas ou doutrinas chaqueanas quando me referir aos elementos religiosos, constituídos na formação histórica mais remota e pertencentes ao padrão cultural do Chaco paraguaio.

Dentre as representações sociais do imaginário do Grupo, relacionadas ao padrão chaqueano, a mais expressiva é a pajelança. Em Mato Grosso não há nenhum pajé e o único que passou pelo lugar foi apenas para visitar a família por algumas semanas; mesmo assim goza de grande prestígio social.

Também são reconhecidas as pessoas que conhecem e seguem os princípios religiosos cristãos, pela sua generosidade, altruísmo e seu conhecimento acerca das mensagens do evangelho. No entanto, seu prestígio está muito longe de ser igual ao dos (as) pajés Terena, conhecidos na sua estrutura social como *Koixomuneti*. Segundo Oliveira, eles exercem a dupla função de médicos-feiticeiros e organizadores de cerimônias mágico-religiosas:

(...) é necessário ainda distinguir dos rituais xamanísticos comuns (efetuados com o único objetivo de curar doenças e afastar males) aquelas cerimônias endereçadas aos ‘espíritos protetores’ do *Koixomuneti*. Cada *Koixomuneti* tem seus *Koipihapati-Koixomuneti*, isto é, espíritos de falecidos médicos-feiticeiros que, em vida, gozavam de grande prestígio na comunidade e, em alguns casos, chegaram a ser professores do *Koixomuneti*, que o recebem em dias determinados. A estas cerimônias mágico-religiosas é que se atribui, modernamente, a denominação *Oheokoti*. (1960, p.117)

Oliveira chama a atenção para as modificações ocorridas nesta Sociedade quanto à realização dessas práticas religiosas, sobretudo relacionadas à ocorrência do sincretismo religioso. No entanto, compreendeu ele que o significado desses rituais e cerimônias tradicionais era “manter sua função integradora e estimular a solidariedade tribal, fortalecendo a consciência étnica de todos os grupos locais Terena”. (1960, p. 117-118)

Penso, todavia, que o autor reduziu a importância dos *Koixomuneti* à sua função social organizacional e exterior à vida das pessoas. Eles têm um significado mais profundo, de uma perspectiva aberta tanto para o interior (aspectos psicológicos) quanto para o exterior das pessoas e da sociedade. Os pajés possuem o poder⁷⁰ que possui o gênio no sentido platônico: são intérpretes e intermediários dos deuses (espíritos), o liame que une o todo a si mesmo, que conhecem as fórmulas sagradas, fazem profecias e realizam encantações e magias. Para que o

70 Em certa medida pode-se estender este poder aos pais e mães de santo e outros médiuns espíritas. Pajés e médiuns são respeitados, admirados e temidos.

pajé realize essa função, ele tem que ter faculdades reconhecidas pelo Grupo como apropriadas para poder interpretar e transmitir sua relação com o mundo divino.

III.2.4.2 – O cristianismo na história dos Terena

As informações contidas neste item também são uma breve referência sobre a sua religiosidade, agora sobre a agregação do cristianismo.

Segundo Oliveira:

A rigor, as primeiras referências que temos sobre os Terena são devidas a Sanches Labrador que nos indica já haverem eles, naquela época (meados do século XVIII), recebido em suas aldeias um padre jesuíta. (Idem, 62)

Apesar desse registro, não foi nesta época que os missionários cristãos teriam conseguido êxito em sua evangelização junto a eles. Sobre isso, o mesmo autor diz:

A se basear na crônica setecentista, o contato que os Terena tiveram com missionários católicos foi quase nulo, de muito pouca expressão para a cultura tribal, ao contrário de outros grupos Guaná (como Layâna e os Exoaladi) bastante referidos por Labrador e Azara. Mas, mesmo no século seguinte, os dados deixados pelos cronistas a respeito do trabalho missionário com os Terena, não demonstram que o proselitismo religioso tenha se intensificado. (Idem: 63)

Ao que indica a história, a intensificação da doutrinação cristã se deu a partir da década de 10 do Século XX. O pastor e missionário protestante Alexander Rattray-Hay esteve entre os Terena de Bananal entre 1917 e 1920 e suas informações etnológicas já indicam, segundo Oliveira (1960, p. 23), os efeitos mais imediatos de um proselitismo religioso em competição com a política protecionista oficial. O mesmo autor mostra que na década de 20 já se estabelecia uma competição entre protestantes e católicos, conforme a descrição que faz da ocupação das Áreas Bananal e Ipegue. Diz Oliveira:

E apesar da evasão de um número apreciável de indivíduos para Cachoeirinha por volta de 1920, em 1926 iria se registrar na Reserva ou Posto Indígena Taunay (compreendendo Bananal e Ipegue) uma população de 1.330 indivíduos. Conclui-se que a queda de população deu-se somente em Bananal e que Ipegue sofreu ligeiro aumento demográfico, o que parece evidenciar os **conflitos políticos-religiosos em Bananal como causas do êxodo**. Muitos índios que se auto-identificavam como ‘católicos’, teriam passado para Ipegue ou para Cachoeirinha, comunidades até hoje [1958-PAMI] não atingidas eficazmente pelo proselitismo protestante; e, por outro lado, muitos ‘crentes’ passaram para União e Moreira e as caracterizam como comunidades protestantes. (o grifo é meu) (1960, p. 83)

A conversão dos Terena ao protestantismo teve como fator preponderante a entrada da “Inland South America Missionary Union” em aldeias Terena de Mato Grosso do Sul. Em seu trabalho, essa organização não se limitou a pregar o evangelho. Escolheu líderes da comunidade para difundir o protestantismo e investiu na educação escolar de cunho religioso. Em 1948, o Instituto Norte-Americano da Missão Prebisteriana começou a levar jovens para estudar no Instituto Bíblico Eduardo Lany, em Minas Gerais, com o objetivo de formar pastores e professores indígenas⁷¹.

A ação dos católicos, segundo Oliveira, foi menos intensa. No entanto, a divisão das comunidades entre católicos e protestantes é assinalada com veemência pelo autor. Em Buriti, área de onde veio a maioria dos Terena-MT, a competição entre estas duas facções do cristianismo também é relatada:

Referimo-nos especialmente à atuação das missões religiosas protestantes (...) [elas] entravam nas aldeias Terena numa situação altamente competitiva, na medida em que tinham por objetivo a conversão dos índios que se diziam católicos, mais por força do hábito do que, propriamente, por convicção religiosa. Por desenvolver uma ação catequética mais intensa e eficiente do que a católica, os missionários protestantes chegaram a organizar grupos de índios relativamente imbuídos da doutrina e da prática do evangelho, através dos quais passaram a converter, em certas aldeias, um número ponderável de indivíduos, a ponto de criar certa hostilidade entre os protestantes convertidos e os não protestantes católicos. Típica neste sentido é a aldeia de Bananal, seguindo-se de perto Limão Verde, Buriti e Moreira-Passarinho. Nessas aldeias, pode-se dizer que ocorreu uma divisão das respectivas comunidades em dois grupos: o ‘católico’ e o ‘protestante’. E usamos os termos entre aspas, em virtude do mecanismo que promove o acesso a cada um dos grupos ser, provavelmente, tão político quanto religioso. (o grifo é meu) (1976, p. 96-97)

O resultado da conformação religiosa que os Terena de Buriti adquiriram ao longo de mais de meio século de interação no campo das relações interétnicas, pode ser visto por meio da configuração atual do seu Modo de Existir. Isto se dá porque mais de dois terços dos membros desta Comunidade são procedentes da Comunidade de Água Azul. Em seu relato sobre o processo de interação social dos Terena de Buriti, Roberto Cardoso de Oliveira assinalou que existia no lugar⁷² um núcleo populacional chamado Água Azul:

Água Azul, núcleo mais novo, cujos componentes são em sua maioria “crentes” e acham-se situados bem ao sul do núcleo de Buriti, junto à divisa da Reserva (o fazendeiro vizinho à aldeia doou a uma missão protestante um lote de terra, bem na divisa com Água Azul, onde os missionários edificaram uma igreja e uma escola especialmente para os índios da Reserva). O resultado disto foi a repetição em Buriti

71 Vide OLIVEIRA, 1960, p. 78-79.

72 Segundo o autor a aldeia Buriti era formada por três núcleos populacionais: Buriti (Posto Indígena), Córrego do Meio e Água Azul.

dos mesmos processos de divisão da comunidade indígena que ocorreram em Bananal, Passarinho-Moreira, Limão Verde e em Francisco Horta. (1960, p. 94)

Portanto, há motivos históricos para a conformação da religiosidade atual da Comunidade de Mato Grosso, onde 76% das pessoas se identificam como evangélicas, 16%, como católicas e 8% disseram não possuir religião. O grupo de protestantes, entretanto, não é homogêneo, mas dividido em diversas denominações evangélicas. Para manter sua unidade, os Terena-MT possuem uma entidade denominada UNIEDAS – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul. Mesmo assim, 20% dos protestantes disseram não estar associados a ela.

Ao relatar o processo interativo tendo como fulcro a escola, Oliveira mostrou que, sempre que podiam, os “crentes” de Buriti se utilizavam do espaço escolar para fazer novos adeptos. Dentre as ações, nas quais figura uma escola evangélica (mencionada na citação acima) e a formação de professores-pastores índios, Oliveira narrou um fato, já mencionado no Capítulo II.1 (Gênese e trajetória histórica), segundo o qual, na falta de professor na escola oficial foi convidado para ministrar aulas o Capitão de Água Azul Benedito Reginaldo. A contratação não teria dado certo porque o professor, que também era líder protestante, fazia proselitismo religioso em suas aulas. Ocorre que Benedito Reginaldo é avô do atual vice-Cacique Cirênio Francisco Reginaldo da Comunidade Terena-MT.

Quanto aos católicos, assim como em Água Azul, em Mato Grosso seu contingente de adeptos era menor e mais discreto do que os “crentes”. Não formaram um grupo tão organizado e coeso quanto os evangélicos. Sua participação religiosa ocorria em espaços físicos fora da aldeia, pela frequência a missas nas igrejas da cidade, bem como nos movimentos sociais promovidos pela Diocese, tais como a Romaria dos Mártires e o Grito dos Excluídos, que têm ocorrência anual. No entanto, pode-se dizer que formavam uma facção política que se manifestava quando os protestantes tentavam impor, para a Comunidade, normas, regras e condutas baseadas na doutrina evangélica.

Hoje os Terena-MT são identificados pela sociedade regional como índios cristãos e muitos deles assim se denominam. Roberto Cardoso de Oliveira, em meados do século passado, já havia falado sobre isto:

Parece que a única consequência dessa atividade missionária – no que se refere à ideologia tribal – foi criar uma nova identidade para o índio: a de *cristão*. Essa identidade foi recebida pelo Terena como equivalente à de *civilizado*, mas nem por isso assim aceita pelo ‘*purutuya*’, para o qual o índio continuava a ser sempre ‘bugre’. (1960, p. 135)

Embora seja pertinente dizer que os Terena de Mato Grosso do Sul tenham utilizado a religião cristã como forma de mostrar aos “brancos” que eram índios civilizados, meio século depois os Terena-MT já não utilizavam deste pretexto com o mesmo objetivo. Entre eles, a identidade cristã não equivale à de civilizado. As pessoas da Comunidade usam a identidade cristã porque se sentem cristãos. Seu modo de agir, principalmente dos crentes, expressa o desejo de serem identificados como tal. É evidente o esforço que fazem para mostrar que seguem os preceitos de suas denominações religiosas.

O cristão, sobretudo o evangélico, professa sua fé na ressurreição dos corpos e combate veementemente a crença na comunicação dos espíritos e na reencarnação, especialmente a modalidade afro-brasileira que é chamada pejorativamente de baixo espiritismo. Do ponto de vista doutrinário, a contradição entre o cristianismo católico e protestante e o “espiritismo” é que ressurreição e reencarnação são duas crenças inconciliáveis. Mas, nos momentos de crise, Jesus e todo o seu poder cedem espaço às pajelanças, e os templos das igrejas são abandonados em favor dos terreiros. Isso confirma o que diz Balandier acerca do sentido das coisas:

Cada sociedade, a seu modo, define as verdades que tolera, os limites que ela impõe ao que não está em sua estrita conformidade, o espaço que ela concede à liberdade modificadora e à mudança. Ela não cessa jamais de restabelecer demarcações, de reavivar os interditos, de reproduzir os códigos e as convenções. (1982, p. 39)

De fato, os limites das pessoas e das sociedades não estão fora delas, mas em seu imaginário, cuja base é sua formação sociohistórica. O que é contraditório para a racionalidade nem sempre o é para os sentimentos e para o imaginário. Este pode transcender e criar as condições psicológicas e sociais para a coexistência de ideologias e doutrinas que se contradizem. Pode, também, pela sua natureza, abarcar a coexistência de modos de agir, pensar, sentir e conceber o mundo de temporalidades (lineares: antigas e recentes – e cíclicas: que ordenam os ciclos da vida) e de espacialidades (profanas e sagradas) diferentes. É o caso Terena-MT.

III.2.4.3 – Jesus, pajelança e terreiro: o sincretismo Terena-MT

Depois de um ano de negociações e várias tentativas frustradas de vender a Fazenda Campo Novo para a FUNAI, seu proprietário decidiu entrar na Justiça e pedir a reintegração de posse da área ocupada pelos Terena-MT. Diante das ameaças do Grupo de não sair, o

fazendeiro contratou um grupo de jagunços para fazer o despejo antes mesmo da Justiça mandar cumprir a medida judicial. O clima na Aldeia-Acampamento Campo Novo era tenso e imperavam os sentimentos de medo, frustração e desilusão.

Os jagunços começaram a chegar no início da noite e se posicionaram estrategicamente nos lugares mais altos e de acesso ao acampamento. Fortemente armados, eles tomaram conta da porteira de entrada e saída da fazenda. Algumas famílias já haviam retirado os seus pertences. Os jagunços fizeram uma inspeção no local e atearam fogo nos barracos que já estavam vazios, na escola e na igreja. No alvorecer, caminhões de boi foram chegando para que a desocupação fosse feita. Os móveis, roupas e objetos pessoais foram jogados, pelos próprios índios, nas gaiolas dos caminhões, e a mudança foi feita para a Chácara Lago Azul, de propriedade de um Deputado Federal que intermediou as negociações e a alugou à FUNAI até que a situação do Grupo fosse resolvida. *Foi a experiência mais aterrorizante de minha vida. A imagem das nossas coisas saindo em caminhões de boi e todo mundo apavorado, depois de uma noite terrível, ainda está na minha cabeça até hoje*, disse-me o jovem Samuel da Silva Colman em 13 de dezembro de 2003.

Este foi um dos momentos de maior crise vivida pela Comunidade. Um mês depois do fato, um líder me deu o seguinte depoimento:

Na semana que antecedeu a chegada dos jagunços, uma pessoa da Comunidade viu espíritos pendurados, de ponta cabeça, nas árvores. Eram espíritos maus. Eles já tinham possuído o Raul Pinto (proprietário da Fazenda). Outra pessoa sonhou com a Aldeia destruída, os barracos pegando fogo e gente chorando. Então, quando os jagunços chegaram e deram um prazo para nós desocuparmos a Fazenda nós já sabíamos que uma coisa ruim estava por acontecer. Foi por isso que não resistimos, para não causar uma desgraça para o nosso povo. (Depoimento de F.T. concedido em 5 de julho de 2000)

Outro depoimento me foi dado durante um bloqueio na rodovia BR-163, na madrugada fria do dia 5 de julho de 2002, quando o movimento já durava doze horas e a fila dos caminhões se estendia por mais de cinquenta quilômetros. Neste dia, os usuários da estrada chegaram a dez metros da barricada de pneus. O bloqueio fora feito com uma camionete da FUNAI, pneus, correntes e com cerca de duzentos “guerreiros” contando homens, mulheres e crianças. Eram três horas da manhã e todos estavam exaustos e temerosos com a pressão dos caminhoneiros. Após ouvirmos tiros de revólver em meio à escuridão, só vencida pela luz do fogo em uma lata com óleo cru, um líder do movimento disse:

Sabe o que me deixa triste pessoal? Quando eu era criança, lá em Buriti, meu avô contava que a guerra não precisava ser feita com armas. Era feita com o espírito. Se alguém tinha uma contenda com outro, meu avô mesmo fazia isso, pode perguntar pro tio Mário, ele ficava na frente da nossa casa bem quietinho. Contava ele que seu espírito saía do seu corpo e ia até onde estava o seu desafeto para brigar com ele. Era uma briga de espíritos. Era muito mais violenta que essa nossa luta aqui e dava mais resultado. O inimigo ficava doente, sua vida só ia pra trás e podia até morrer. Nós sabemos fazer a guerra de espíritos, mas não tem ninguém aqui em Rondonópolis capaz de fazer isso. Se tivesse alguém, nós não precisávamos estar aqui, sofrendo desse jeito, correndo perigo e colocando a vida das crianças e das mulheres em risco. Bastava a gente se deslocar até o espírito de nossas autoridades e atacá-los e obrigá-los a fazer o que nós queremos. Isso é que me deixa triste, a gente não ter aprendido esse jeito de fazer guerra que os nossos antepassados sabiam fazer. (Depoimento concedido por F.T. em 5 de julho de 2002)

Os dois depoimentos se referem a situações de crise extrema. Ambos rompem com a lógica da ordem cristã e restabelecem as crenças tradicionais que constituem o imaginário Terena. Em ambos os casos, há o reavivamento da crença nos espíritos e na comunicabilidade deles, seja por meio de deslocamentos espirituais de pessoas vivas, seja entre vivos e mortos. Essa desordem em relação às práticas cristãs cotidianas, tendo em vista que ela provém de ordem anterior e é configurada transpermanentemente em seu Modo de Existir, pode ser caracterizada na categoria que Balandier classificou como visão de uma lógica positiva da desordem, sobre a qual diz:

[A visão de uma lógica positiva da desordem] Exprime-se radicalmente pela afirmação de que a crise deve ser levada a seu ponto mais crítico, fecundando-se e desenvolvendo-se; as revoluções culturais, as subversões e as violências sociais legitimam-se por essa via. Em suas expressões mais atenuadas, essa lógica toma a forma do espontaneísmo (do imprevisto) e da criatividade (da imaginação); é uma lógica, pois, que incita a captar a energia produzida pela desordem no sentido de convertê-la em ordem. (1997a: 11-12)

Seguindo esta linha de raciocínio, a desocupação da Fazenda teria que ter uma explicação que justificasse a impotência de Jesus e da fé no evangelho no sentido de evitar a desapropriação, a frustração, o sofrimento e a humilhação. Essa explicação só poderia ser dada por pessoas capazes de transcender os limites da racionalidade e por fatos transcendentais. Mais ainda, o primeiro depoimento mostra o significado e a importância que as pessoas dão à transcendência. Rogers chama este fenômeno de *estados alterados de consciência*⁷³. Ele usa essa classificação para as pessoas que são capazes de ultrapassar o nível comum de consciência, ou seja, aquelas que “entram em contato com o fluxo da evolução e aprendem seu significado. Este contato é vivenciado como um movimento que as aproxima de

73 Vide ROGERS, 1983, p. 47-48.

uma experiência transcendente de unidade”. (ROGERS, 1983, p. 47) As pessoas que conseguem chegar a este estado, independentemente de suas funções sociais, só conseguem esse intento porque desenvolveram experiências místicas com o universo. Pela reflexão sobre si mesmas e sobre o seu mundo externo e pela meditação, chegam à compreensão do significado do seu Modo de Existir e o da sociedade na qual estão inseridas. Essas pessoas, conforme afirma o próprio Rogers, por estarem mais próximas do seu interior, têm uma intuição mais aguçada, o que não tem nada a ver com os processos de pensamento. Ao comentar as experiências místicas e espirituais que presenciou como terapeuta, Rogers fez o seguinte comentário:

Não há nada que eu possa fazer para provocar deliberadamente essa experiência, mas quando sou capaz de relaxar e de ficar próximo do meu âmago transcendental, comporto-me de um modo estranho e impulsivo na relação, que não posso justificar racionalmente e que não tem nada a ver com meus processos de pensamento. Mas esses estranhos comportamentos acabam sendo corretos, por caminhos bizarros: parece que meu espírito alcançou e tocou o espírito do outro. Nossa relação transcendente a si mesma se torna parte de algo maior. Então, ocorrem uma capacidade de cura, uma energia e um crescimento profundos. (1983, p. 47)

A transcendência ocorreu quando as pessoas mais meditavam sobre suas vidas, suas expectativas e perspectivas, nos momentos da mais profunda introspecção. Quando elas estavam entregues a si próprias, no limite de suas emoções e se sentindo culpadas pelas opções que haviam feito no campo religioso. Opções que as retiraram do caminho de seus avós e os colocaram no campo da racionalidade cristã, por exemplo. Em uma situação de medo e cansaço, as pessoas tiveram sonhos oníricos premonitórios e permitiram a emersão de lembranças sobre seu Modo de Existir chaquano e dos significados de sua existência. Por esses “caminhos bizarros”, como disse Rogers, tocaram o coração e a consciência das outras pessoas do seu mundo social e, pela compreensão de si próprias, encontraram respostas que restabeleceram suas energias para continuar suas lutas.

A força do imaginário pode ser sentida tanto nas narrações quanto no impacto que elas causam no seu meio social. Isto ocorre porque indivíduo, coletivo e fatos narrados se amalgamam em um mesmo espaço de pertencimento social e é neste sentido que as pessoas se identificam como iguais.

As pessoas que alcançaram a transcendência possuem capacidade de expressar com especial riqueza de detalhes não só aspectos fundamentais do Modo de Existir de sua sociedade como também seus significados. Fertilizam o imaginário do Grupo e mesmo

aqueles que não conseguem ver e falar com espíritos de mortos ou de ter sonhos premonitórios são capazes de narrá-los.

O interessante é que tais narrações são feitas com expressões de pertencimento ao Grupo. Quando uma pessoa se refere a alguém capaz de transcender a realidade visível, ela utiliza o pronome na primeira pessoa do plural: *nós sabemos fazer a guerra de espíritos*. Aqui, além da inclusão, observa-se a existência de sentimentos de frustração e culpa por não ter desenvolvido a capacidade de comunicação com os espíritos. Isto quer dizer que os místicos de uma sociedade são, para seus membros, eles próprios. Representam a compreensão ou o sentimento de si próprios. Não desenvolver as faculdades que lhes são próprias gera nas pessoas sentimentos de culpa porque representa uma perda em relação à unidade cosmológica à qual místicos e pessoas comuns pertencem.

Através da dimensão espiritual, os místicos favorecem a emersão de conteúdos do inconsciente coletivo e acionam elementos do Modo de Existir que estão submersos e que povoam o imaginário da população. Entretanto, tornar tais conteúdos compreensíveis quanto aos seus significados só é possível aos que trazem tais conteúdos ao nível do consciente. O pesquisador enquanto facilitador (no sentido rogeriano) pode provocar essa compreensão e registrá-la.

Para realizar esta tarefa, o facilitador precisa compreender os sentimentos manifestados pelo narrador, uma vez que são eles que expressam o que habita o seu imaginário. Compreendê-los é, para o facilitador, vislumbrar elementos que estão no inconsciente coletivo e que, por algum motivo, emergem ao consciente de pessoas ou grupo.

Assim, também pela abordagem centrada nos sentimentos das pessoas, a teoria da assimilação não se sustenta.

No caso dos Terena-MT, pode-se dizer que, apesar da agregação das religiões cristãs (católica e protestante) à sua estrutura sociocultural, permanece em seu imaginário elementos de crenças constituídas em tempo histórico mais remoto. Neste caso não se trata propriamente de resignificação, no sentido dado por Clifford Geertz (1989), porque o cristianismo (católico e protestante) nega, por princípio, a comunicação com os espíritos dos mortos. Este é um caso típico de transpermanência, porque esta noção abarca, no mesmo ser (pessoas e sociedade), configurações que se opõem e até mesmo se contradizem. Isto pode dar à realidade uma idéia de desordem, mas é tão-somente a realização daquilo que o imaginário é capaz: a coexistência de representações psicossociais racionalmente inconciliáveis.

Aplicando esta teoria à análise da situação em estudo, confirma-se que, nos pontos mais críticos da vida do Grupo, os elementos que povoam seu imaginário emergiram e se transformaram, o que poderia ser considerado desordem (duas crenças contraditórias coexistindo no mesmo corpo social) em um fator de ordem. Tais elementos revelam a existência do ser social e seu significado para a vida das pessoas e do Grupo. Neste sentido, tanto o espiritismo quanto o cristianismo constituem, hoje, o Modo de Existir Terena-MT.

A questão que se levanta é a seguinte: diante das transpermanências ocorridas no processo histórico, qual é a configuração religiosa dos Terena-MT e que representam marcas fundamentais de sua identidade pessoal e coletiva?

Minhas pesquisas revelaram que o Grupo pratica o sincretismo religioso, uma vez que unifica as doutrinas cristãs, chaqueanas (ligadas aos antepassados Guaná) e afro-brasileiras (saravá e candomblé). Roberto Cardoso de Oliveira também detectou o mesmo tipo de sincretismo em seus estudos sobre o Grupo de Cachoeirinha, realizado na metade do século XX. Sobre isso, ele disse:

Embora esses cerimoniais [Oheokoti] continuem a ter lugar em todas as comunidades Terena, eles parecem estar muito modificados em suas estruturas internas. Apresentam hoje intrusão de elementos católicos e espíritas, o que os tornam um exemplo vivo de sincretismo religioso: os *Koixomuneti* se dizem católicos, usam medalhas e penduram efígies de Santos nas paredes de seus ‘ranchos’, ao mesmo tempo suas práticas denunciam influência espírita, graças ao contato que mantêm com o chamado ‘baixo espiritismo’ das cidades. É freqüente ouvir dizer que ‘o espiritismo está entrando muito na aldeia’ e que os atuais *Koixomuneti* ‘não são bons como os antigos’. (1960, p. 117)

Em que pese a coexistência desses três credos, a predominância do cristianismo protestante é evidente em termos de prática cotidiana: cultos semanais, entoação de hinos, louvores a Jesus e, quanto aos católicos, missas e outras atividades das pastorais da Igreja.

No que diz respeito às crenças chaqueanas, prevalece a fé na imortalidade da alma e na comunicabilidade dos espíritos vivos com mortos. Ela é forma predominante de relação com o sagrado. Essa concepção de imortalidade da alma se coaduna com a dos cristãos, mas não a idéia de comunicação entre espíritos de vivos e de mortos.

Portanto, há uma diferença fundamental no processo de transpermanência das crenças chaqueanas com a cristã e com a espírita. Senão vejamos:

1. Na relação com o cristianismo, houve uma agregação de valores morais, de comportamentos éticos e de práticas rituais. No entanto, embora não haja nenhum pajé na Comunidade de Mato Grosso, ele continua sendo, para os Terena-MT, o

principal mediador entre o mundo material e o espiritual. Eles são procurados quando algumas questões vitais entram em cena, por exemplo, quando a medicina não consegue curar alguém ou quando pessoas sentem perturbações espirituais que prejudicam sua vida. São estas situações, pontos cruciais de crise na vida pessoal e social, que provocam muitas viagens a Mato Grosso do Sul, para visitar parentes e consultar os pajés.

No decurso de um século de permanente ação evangélica, protestantes e católicos não conseguiram suprimir a prática da pajelança. Impotentes diante da força desse elemento cultural, as organizações evangélicas desistiram de impor aos “crentes” dessas sociedade normas e regras que os obrigassem a abandoná-la. Segundo o líder Cirênio Reginaldo, ele e a maioria dos Terena acreditam na imortalidade da alma com a possibilidade de certas pessoas vivas se comunicarem com os espíritos dos mortos. Este foi um dos motivos que levou as organizações missionárias do Brasil, ligadas à norte-americana SAIM – South American Indian Mission, a criarem a UNIEDAS. Segundo Cirênio, as incongruências culturais que os impediam de seguir com rigor a doutrina evangélica levaram as várias denominações evangélicas a uma política intercultural que conferia autonomia às nações indígenas para que vivessem o evangelho de acordo com sua própria cultura. Este processo teria começado a se impor na década de 70, mas só foi concretizado entre os Terena na década de 90 do Século XX, quando eles teriam assumido a direção e a orientação política e religiosa da UNIEDAS. Todavia, é importante registrar que as Missões Evangélicas toleram, mas não recomendam tais práticas e que há pessoas Terena que seguem a orientação dos evangélicos neste sentido.

Os católicos, que também seguiram a orientação da política de interculturalidade, igualmente não interferem em tais práticas desde a década de 60 do mesmo século. Mas a tolerância religiosa não existe apenas do lado dos evangélicos. Um Terena me disse que seu povo também tolera algumas “verdades” do cristianismo. Perguntado quais seriam essas verdades, ele se limitou a uma delas:

Na bíblia tem muita verdade mesmo. Mas tem uma coisa que não se encaixa na cultura Terena. É a ressurreição. Nós nem temos uma palavra para traduzir isso aí, porque nós nunca ouvimos falar que isso aconteceu com os nossos antepassados e com ninguém.

Não pode isso. Quando o corpo morre o espírito não morre, mas ele jamais poderá voltar para o mesmo corpo. (F.T., julho de 2002).

Este mesmo tipo de comentário eu já o havia ouvido no início da década de 80, em uma aldeia Terena na região de Aquidauana-MS. Ele mostra que o ajuste feito entre as duas crenças implicou relevar algumas questões de cunho doutrinário e ideológico e de elevá-las ao plano da tolerância.

2. Na relação com o “espiritismo” houve uma afinidade ideológica e doutrinária, porque ambas têm como princípio básico a imortalidade da alma e a possibilidade de comunicação com os espíritos dos mortos, realizada por pessoas com poderes especiais. A diminuição do número de pajés e das práticas de pajelança nas aldeias, a similaridade do poder destes com os pais e mães de santo e a possibilidade de realizar trabalhos sem o conhecimento das pessoas da Comunidade favoreceram a frequência aos terreiros.

Nem sempre é fácil encontrar alguma pessoa que queira falar sobre a prática “espiritista”. Diferentemente dos pajés que podem ser procurados para realizar curas, a ida aos terreiros sempre está relacionada a fazer ou desfazer trabalhos que criam embaraços espirituais e, normalmente, envolvem terceiros. São questões de ordem íntima e que fazem com que se negue a frequência a terreiros. São poucos os que se prontificam a falar sobre o assunto. Dos que aceitaram, a maioria usa a estratégia de discurso em que se atribui aos outros as práticas “espíritas”, como por exemplo: conheci uma pessoa com problemas conjugais que foi em uma mulher muito boa e desfez um trabalho que uma outra tinha feito para prejudicar seu casamento etc. No entanto, é quase unânime a crença na possibilidade de espíritos de mortos interferirem por bem ou mal na vida das pessoas vivas.

Este tipo de sincretismo, que constitui o Modo de Existir Terena-MT, também não é exclusivo desta sociedade, mas é assim que eles constituíram historicamente uma concepção religiosa que permite a coexistência de doutrinas e ideologias inclusive antagônicas entre si.

Meu ponto de vista é que a transpermanência das crenças na imortalidade da alma, na possibilidade de comunicação com os espíritos dos mortos e na interferência dos espíritos na vida dos vivos, apesar de toda a pressão exercida pelas religiões cristãs, favoreceu ao Grupo se reconhecer enquanto uma sociedade que possui identidade própria e particular. Isto explica porque, quando surge uma crise profunda que leva as pessoas ou a Comunidade ao limite de

suas forças, como foi o caso da desapropriação da Fazenda Campo Novo, a fé em Jesus (tão propagada no dia-a-dia do Grupo) muda de direção para o pajé dos feitiços e da comunicação com os espíritos dos mortos. É por isso, também, que este é um espaço "quase interditado" para os não-índios. A conversa só flui nos momentos de grande tensão ou de relaxamento total. Os diálogos são sempre cortados por alguém que interfere em favor do poder absoluto de Jesus, como que se este fosse uma cortina que separasse duas vidas que, paradoxalmente, são apenas uma. Uma coisa ao mesmo tempo conflituosa e pacífica, do consciente e do inconsciente, que é sorvida pela alma como o tereré é pelo corpo e que se manifesta a cada momento em que Jesus é insuficiente para aliviar-lhes a dor, o sofrimento e o medo.

Para finalizar este item, quero registrar que, no caso deste Grupo, quando se trata de estabelecer relações sociais de fraternidade, aglutinação social ou estabelecimento de valores morais e comportamentais, a religiosidade cristã é invocada como parâmetro de conduta ideal. Mas quando a questão da vida é colocada no limite, o(a) pajé aparece como o interlocutor da relação entre o mundo visível e o mundo dos espíritos, porque ele(a) conhece e pratica as fórmulas sagradas, profecias e magias em geral. É nos momentos de crise que espíritos pendurados em árvores, remédios, benzimentos e brigas de espíritos fora do corpo se sobrepõem ao poder de Jesus.

A coexistência de concepções antagônicas do ponto de vista doutrinário só é possível porque a sociedade faz uma filtragem dos elementos que lhe interessa dos pontos de vistas pessoal e social. Tudo indica que a agregação da religião cristã está mais relacionada ao aspecto político e ao comportamento normativo das relações sociais, enquanto o espiritismo constitui o aspecto psicossocial de caráter existencial. Talvez esteja aí a explicação do motivo da coexistência de concepções racionalmente inconciliáveis. Minha hipótese é que o protestantismo estabeleceu com o catolicismo e com o "espiritismo" uma competição que, essencialmente, não conseguiu extrapolar o campo das relações políticas. Na estrutura política da Comunidade, há indivíduos que ocupam posições de prestígio e poder pela via das religiões cristãs. No entanto, seu status se estabelece pela sua formação religiosa escolar (pastor, professor), pela capacidade de organização (sobretudo de liderar grupos) e aptidões pessoais (cantar, pregar o evangelho e resignar-se em favor da moral cristã). Pela sua retidão moral, os líderes religiosos cristãos se tornaram, tal qual os pajés, conselheiros das pessoas e têm a função de trabalhar para a harmonia da Comunidade. Todavia, esses líderes religiosos,

diferentemente dos pajés, são o que Platão⁷⁴ chamou de “artífices”. Eles conhecem pouco (ou nada) das artes e de certas manipulações da cultura tradicional. Cirênio, por exemplo, um dos principais coordenadores da UNIEDAS, líder entre os jovens, foi formado (no sentido platônico foi “fabricado”) pelos protestantes para liderar jovens. Ele é um bom líder para promover eventos, festas, jogos, programações radiofônicas etc. Mas da cultura Terena ele conhece a “dança do bate-pau” e fala a língua materna. Quando se trata dos conhecimentos espirituais, ele diz textualmente que acredita nas forças espirituais, mas ignora os mecanismos de comunicação com os espíritos dos mortos e os de cura praticados pelos pajés.

Por outro lado, o reconhecimento dos pajés, que estes índios lamentam não ter na sua Comunidade e dizem ter que buscar seus préstimos em aldeias de Mato Grosso do Sul, tem outras referências. Trata-se do poder e prestígio emanados da dimensão espiritual e mística de suas práticas religiosas, exatamente por realizarem comunicações transcendentais que provocam, nas pessoas “comuns”, medo e respeito, temor e admiração. Eles vêem e fazem coisas que os outros não conseguem ver e fazer, e por esses motivos são ungidos de grande poder.

Assim sendo, pode-se dizer que a atual configuração da religiosidade do Grupo consiste em um movimento de dupla face: de um lado as religiões cristãs e de outro as crenças chaqueanas amalgamadas com o “espiritismo” afro-brasileiro.

Uma face é a da organização institucional, dos valores morais, éticos e comportamentais socialmente instituídos, da crença no absoluto invisível, mas tangível, ideal e possível de ser alcançado pelo seguimento de uma referência consolidada no exemplo dado por Jesus. É a face da religião doutrinária que exerce o papel de aglutinadora das relações sociais, tendo como fundamento princípios estabelecidos pelo sagrado.

A outra face é da crença fundamentada nos arquétipos que habitam o inconsciente coletivo e nas experiências que as pessoas tiveram com o mundo espiritual. A prática que emana dessas crenças está relacionada aos sentimentos de incerteza, ansiedade, medo, insegurança e toda sorte de emoções. Tais práticas são as que tendem a dar às pessoas a sustentação que precisam no campo psicológico, ajudando-as a enfrentar pressões, dores, perdas, tensões e lhes dão alívio e conforto para viver. Esta face está mais ligada às causalidades sobrenaturais que afetam a vida das pessoas e da sociedade e que, por isso, só

74 Vide Platão, Banquete. In: NAVARRO, 2002, p. 143.

podem ser resolvidas com a intervenção de forças sobrenaturais: xamanismo, rituais “espíritas” (das manifestações religiosas afro-brasileiras) e outras práticas mediúnicas.

Essas duas faces não são excludentes, na maioria das vezes interagem, mas não estão desprovidas de incongruências e contradições. A coexistência dessas duas concepções e seus desdobramentos práticos se dão, a meu ver, porque a base fundamental de ambas é a divisão dual do Ser em corpo e espírito e, independentemente da crença ou não na comunicabilidade dos espíritos vivos e mortos, acredita-se na imortalidade da alma.

Considerações Finais

A Comunidade Terena-MT é um grupo multiétnico em que seus membros se autodenominam Terena para serem reconhecidos como integrantes dele, mas individualmente se identificam como pertencentes à sua sociedade de procedência: Bororo, “branco”, Caiabi, Guaraní, Paresí, Pena Branca, Tapirapé e Terena. A designação Terena, entretanto, não é casual. Em setembro de 2002, 82% dos seus membros pertenciam à Sociedade Terena que não tinha apenas superioridade numérica: ela era hegemônica política e socioculturalmente, visto que prevalecia na Comunidade sua estrutura organizacional e seu Modo de Existir.

Ao abordar o tema da dialética da permanência, eu quis verificar, e penso que consegui, se os processos de mudanças sociais que afetaram as estruturas das sociedades específicas eram degenerativos a ponto de afetar o sentimento de pertencimento social dos seus membros. Para isso de nada adiantaria estudar apenas a dinâmica das mudanças, tendo sido necessário enforçar os elementos constitutivos do Modo de Existir Terena que se apresentavam como contínuos. A tentativa de compreender o Modo de Existir de uma sociedade se me apresentou como necessidade, além da abordagem antropológica dinamista escolhida, empregando como ferramenta complementar a abordagem da psicologia humanista rogeriana, por meio da qual busquei compreender os sentimentos do Grupo. Os capítulos II e III desta pesquisa mostram de modo inequívoco que o processo não é degenerativo e sim de transpermanência.

O tema da dialética da permanência está, portanto, intimamente ligado ao da dinâmica das mudanças, no sentido proposto por George Balandier. Na busca de um termo que designasse o processo que envolve conjuntamente a permanência e a mutação no mesmo Ser, criei o termo transpermanência. Ele exprime uma idéia de movimento e de transcendência (o que subsiste para além das mutações e nelas próprias). Pode-se dizer que *para além da permanência* (ou seja, *transpermanência*) exprime ao mesmo tempo a idéia de existência do *O Mesmo* e de *Outro*, ambos inerentes e contidos na natureza do Ser, porque o outro só pode emergir se ele existir no âmago do Ser, mesmo que só potencialmente ou como uma “lembrança” no seu inconsciente.

A finalidade de estudar o processo de transpermanência em uma sociedade por meio do seu Modo de Existir não é outra senão a de verificar a compreensão de fatores que fazem

peças e grupos se sentirem pertencentes a ela. Isto significa que há uma relação intrínseca entre este tema e o da identidade.

A questão da identidade é um fator político fundamental, e estou considerando esta definição com toda a sua abrangência conceitual. Meus estudos tinham por hipótese que a identidade social é também uma questão psicológica, de foro íntimo, um sentimento que se expressa além da racionalidade. Compartilho, agora, com aqueles que pensam que não existem cidadãos do mundo. A hipótese que se abriu para novas investigações, a partir deste trabalho, é que não existem seres humanos indeterminados. No mundo globalizado, assim como as sociedades específicas abrangidas e sob domínio político, econômico e cultural da sociedade nacional, as pessoas se constituem socialmente em vários espaços de sociabilidade, mas há, em cada pessoa ou grupo social, âncoras culturais que se expressam pelo seu próprio Modo de Existir e os fazem se sentir pertencentes a um lugar físico (território físico e/ou simbólico) e social determinados. Estejam onde estiverem, as pessoas criam condições materiais e psicológicas para se recompoem culturalmente e se identificarem conforme seu sentimento de pertencimento. As condições de que falo são a forma de organizar sua casa, os objetos de decoração, os ídolos com os quais se identificam, o time de sua preferência, as imagens, o uso da língua, o tom das cores das roupas, o orgulho de Ser etc. Foi isso que ocorreu com os Terena-MT e que parece ser uma regra psicossocial geral.

Se este é o valor da generalização dos resultados, o que se refere aos objetivos determinados, procurei verificar que elementos da vida social constituem o Modo de Existir Terena-MT e que os fazem se sentir pertencentes à Sociedade Terena. Ao fazer o estudo de sua situação histórica, escolhi quatro aspectos da vida social que me pareceram relevantes: a língua materna, o caráter migratório, as relações de parentesco e a religião. Em cada um desses aspectos foram identificados os tais elementos, dentre os quais destaco os seguintes:

- A. Quanto à língua materna – Os estudos confirmaram a tese de Rodrigues de que a língua é um fator de coesão e de identidade social. Tendo como referência a teoria deste autor, pude verificar que as mudanças ocorridas na língua Terena não foram degenerações, mas sim alterações necessárias ao seu ajuste e reajuste comunicativo. Quanto aos meus objetivos, a língua foi identificada como o elemento mais visível constituinte do Modo de Existir desta Sociedade. Ela se manifesta na vida social do Grupo tanto como um fator de coesão social quanto de auto-afirmação étnica, de elevação da auto-estima pessoal e grupal e de fortalecimento dos sentimentos de pertencimento e compromisso social.

O uso da língua materna dentro e fora da Comunidade obedece a uma lógica que corresponde às necessidades do Grupo, mas expressa, também uma correlação de forças políticas em que eles impõem a sua hegemonia política, social e cultural. No jogo de comunicação interna e externa em que ela apareceu, evidenciou-se o seu uso enquanto forma de auto-afirmação da identidade, estratégia política e instrumento de manipulação e de produção de uma imagem positiva do Grupo para a sociedade de contato. Neste sentido, ela se constituiu em um poderoso instrumento de poder dentro e fora da Comunidade.

No período em que a pesquisa foi realizada, a língua materna Terena passou a fazer parte, juntamente com outros elementos culturais tradicionais, de um projeto político e social de transpermanência e auto-afirmação sociocultural, no qual estiveram envolvidas as instituições de contato, como a escola, bem como as instituições internas do Grupo, com prevalência do ambiente familiar, que é o seu espaço privilegiado do processo de socialização das pessoas. Tal projeto foi uma estratégia política racionalizada do Grupo, interagindo com a sociedade mundializada, que objetiva continuar existindo como uma sociedade diferenciada sem, contudo, romper os laços com mundo.

- B. Quanto ao caráter migratório – Para dizer que a migração faz parte do modo de agir e reagir de uma sociedade é preciso fazer um estudo da constância deste comportamento na sua história. Mas isso não é suficiente quando sociedades como a Terena vivem situações históricas colonizadoras de expropriação territorial e subordinação política e econômica. Este estudo por si só pode levar ao erro grosseiro de tomar uma necessidade de sobrevivência como sendo um comportamento social. Para não cometer este equívoco, estudei a questão migratória na perspectiva da situação histórica destes índios e da sua estrutura sociocultural. Meus estudos mostraram que, de fato, a migração veio a se constituir em um modo de agir e reagir de grupos Terena, configurado em um padrão que se tem mantido constante: toda vez que um lugar deixa de oferecer as condições para sua sobrevivência física e cultural, ocorre a migração. Pode migrar uma pessoa, um ou mais grupos familiares ou uma ou mais famílias ampliadas. Ao se fixarem em outro lugar, os primeiros migrantes criam condições para que parentes venham a compor, como eles, uma nova Comunidade. É por meio deste processo que eles se

recompõem socialmente e mantêm sua coesão social e sua estrutura funcional. O estudo das motivações que os levam a migrar e da forma pela qual este processo se realiza, associado à investigação do significado da terra e a maneira de ocupá-la, levou à compreensão de outros elementos que se constituíram historicamente no Modo de Existir Terena. Entre eles destaco aqui:

- a) Sua abertura para novas agregações socioculturais e lingüísticas.
- b) Sua concepção utilitária da terra, como um espaço aberto no qual podem se movimentar e ocupar para reproduzirem sua vida material e espiritual.
- c) O modo de ser autônomo das pessoas e de grupos familiares que não os prende a lugares ou comunidades específicas.
- d) Seu modo de agir e reagir diante dos conflitos, estabelecendo alianças políticas, sujeição a novas relações de produção e convívio pacífico com outras sociedades e agentes de contato.
- e) Sua forma de ocupação espacial, na qual figura um núcleo central e ao seu redor espalham-se várias aglomerações de moradia.
- f) O uso da Comunidade, de sua permanência ou o de sua procedência, como um ponto de referência espacial das pessoas para sua identificação.

C. As relações de parentesco como forma de recomposição social – O sistema de parentesco Terena-MT é composto de uma estrutura familiar que combina duas organizações cujas relações são interseccionadas, mas autônomas: os núcleos familiares – uma unidade composta de um casal e seus filhos – e as famílias ampliadas, constituída de pessoas de uma mesma linha paterna ou materna, ramificadas em diversos núcleos familiares. É o conjunto de famílias ampliadas que forma uma Comunidade Terena; mas da Comunidade fazem parte, também, os estrangeiros que se agregam a ela por relações de casamento. Pertencem às famílias ampliadas todas as pessoas de vários núcleos familiares ligadas entre si por laços sangüíneos. Os núcleos familiares, por sua vez, podem ter um dos membros do casal originário de outra sociedade. Neste caso, o “estrangeiro” é aceito como membro da Comunidade, mas ocupa um lugar marginal na estrutura de parentesco da Sociedade. Assim, ele sempre será considerado estrangeiro, mesmo tendo filhos e netos Terena, pois o vínculo destes é reconhecido a partir da pessoa Terena que compõe o casal. Pode-se dizer que as famílias ampliadas são a

pedra basilar da estrutura de parentesco, da estrutura social como um todo e da formação da identidade social do Grupo, porque é no seio delas que se operam as relações étnicas. A família é a matriz dos processos de interação, socialização, comunicação, solidariedade, competição, conflito e adaptação dos indivíduos Terena.

Outras características das relações de parentesco devem ser mencionadas como constituintes do seu Modo de Existir:

- a. Os casamentos são monogâmicos, mas as relações extraconjugais são toleradas. O adultério figura como motivação mais freqüente da separação de casais, quando praticado por mulheres.
- b. O amasiamento é um comportamento comum no Grupo, principalmente entre casais interétnicos e entre pessoas que já tiveram relacionamento conjugal anterior.
- c. O status da pessoa depende da sua posição e a de sua família ampliada nas relações de poder e na estrutura organizacional política da Comunidade. A estratificação social é definida a partir do poder das famílias ampliadas nesta estrutura. Do desempenho político e moral dos indivíduos depende a sua posição na Comunidade e a sua representatividade familiar. Este é um importante fator de mobilidade social.
- d. A solidariedade é um fator de coesão social que constitui o Modo de Existir Terena-MT, cuja manifestação ocorre prioritariamente na família, tendo como seqüência: o núcleo familiar, a família ampliada, a Comunidade, a Sociedade e outros campos de relações.
- e. A família é o espaço privilegiado do processo de sociabilização das pessoas desta Sociedade. O funcionamento das instituições políticas e sociais é garantido por mecanismos de coesão, pressão e coerção social que mantêm sob ordem os poderes políticos, o status quo dominante e os interesses comunitários. Tais mecanismos são estabelecidos pela força da estrutura de poder político articulado às relações de parentesco.
- f. Os processos de adaptação e reajustamento socioculturais de indivíduos que passam ou voltam a compor uma Comunidade Terena são realizados no espaço de relações das famílias ampliadas.

Quanto ao modo de recompor-se socialmente enquanto Terena, durante um processo migratório, foi visto que os membros da sociedade juntam núcleos familiares de famílias ampliadas no novo lugar e formam uma Comunidade. Desta maneira restabelecem o funcionamento de suas instituições e organização social, possibilitando aos indivíduos e à coletividade do Grupo manterem sua identidade social.

O processo de recomposição social só é possível com a formação da Comunidade, porque este é o espaço onde as famílias ampliadas interagem socialmente e onde os indivíduos se sociabilizam. Outro elemento constitutivo no modo de ser desta Sociedade é que eles são abertos a agregações culturais e relacionam-se em múltiplos espaços socioculturais. O seu ajustamento se dá no âmbito da Comunidade.

- D. Religião – Neste aspecto, o elemento constituinte do Modo de Existir Terena-MT mais expressivo é a crença em duas doutrinas contraditórias: o “espiritismo” e o cristianismo. O “espiritismo” tem suas raízes históricas na crenças chaqueanas e se expressa nas práticas de pajelança relacionadas a curas de doenças, comunicação com espíritos de mortos que interferem na vida das pessoas e na realização de cerimônias. A prática desta crença não pode ser realizada em Mato Grosso porque na Comunidade não existe pajé. Quando há necessidade de recorrer à pajelança, as pessoas viajam para Mato Grosso do Sul. Na mesma linha da comunicação espiritual, os Terena agregaram às suas práticas religiosas a frequência a terreiros afro-brasileiros. Por outro lado, o cristianismo, cuja agregação se deu, sobretudo, a partir da primeira década do Século XX, é a religiosidade mais visível do Grupo. Ele se configura na Comunidade pela existência de dois grupos: os católicos – em menor número – e os protestantes – mais organizados institucionalmente e com maior poder de influência política.

A coexistência dessas duas crenças inconciliáveis doutrinariamente é possível porque no Modo de Existir da Comunidade elas assumem uma configuração mais funcional do que doutrinária. O cristianismo se configurou, no Grupo, como uma ideologia política que funciona como norteadora das relações sociais de fraternidade, convivência social, conduta moral e de uma ética calcada na

competição (limitada pelos valores cristãos) e no oportunismo (no sentido político em que a tática principal é a acomodação às circunstâncias das quais pode tirar proveito, a transigência adequada nos fatos e acontecimentos momentâneos, para a consecução de seus objetivos). O “espiritismo”, por seu turno, prevalece no aspecto existencial das relações com o mundo invisível e funciona como o elo de ligação entre os seres terrenos e o mundo dos espíritos.

Além dos quatro aspectos da vida social, cujos principais elementos constitutivos do seu Modo de Existir foram identificados e acima mencionados de forma resumida, há outros que são expressivos. Eles se revelaram, em minha pesquisa, no estudo da trajetória histórica, da organização política e estrutura funcional intra-societária, nas relações intersociais e nas microrrelações estabelecidas na vida cotidiana.

Embora não tenha sido este o foco central da minha análise, apresento aqui, como resultado, alguns desses elementos:

- a) No modo de conceber Terena-MT, entende-se por esgotamento das condições de sobrevivência o fator econômico, político e psicológico, estando este último relacionado a sentimentos tais como os de perda, rejeição, humilhação etc.
- b) O modo de ser índio-agricultor é uma característica assumida pelo Grupo com base na formação histórica mais remota e em seus projetos políticos e econômicos mais imediatos. Ao participar das discussões da Comunidade quanto ao destino das terras que eles reivindicam em Mato Grosso, percebe-se que este “ser índio-agricultor” não é apenas um discurso político. É um sentimento que se expressa em palavras, gestos e nos planos que cada pessoa e família fazem para “o pedaço de terra que vão ganhar”. Tais planos expressam o modo de ocupar o espaço (aglomerado de casas das famílias ampliadas, divisão da terra para a produção, configurado em quintal em volta das casas para criação de pequenos animais, roças etc.) e o significado que eles dão à terra (para fins de sobrevivência material e manutenção da ordem socioestrutural). Além disso, toda a história do Grupo, desde a sua gênese e nestes 20 anos de moradia em Mato Grosso, está relacionada basicamente ao trabalho de seus membros em atividades agrícolas.
- c) Além de se autodenominarem índios agricultores, eles se intitulam índios trabalhadores. Este modo de ser foi constituído nos últimos cem anos e é reconhecido pela sociedade de contato com a qual eles estabelecem relações de

trabalho. Orgulham-se desta sua característica, uma vez que ela os diferencia dos outros índios considerados por eles como menos evoluídos. Ser índio trabalhador é o sinal de sua “civilidade”, mas o sentimento mais forte é o de que não são índios do passado e sim pessoas abertas às evoluções técnicas e científicas da humanidade.

- d) A concepção que os Terena-MT têm do meio ambiente é utilitária e não possui nenhuma intenção preservacionista.
- e) Nas relações de poder, o parentesco ocupa um papel central, mas existem regras sociais derivadas de grupos e facções que limitam o poder das famílias ampliadas: grupos religiosos, pessoas idosas, jovens e mulheres. A sua organização política é constituída de quatro instâncias de poder: as relações de parentesco, o Conselho Terena, o Comando Político e a Assembléia da Comunidade. Ligadas ao Comando Político estão as atividades funcionais da estrutura administrativa da Comunidade.
- f) O modo de agir com base no princípio da autoridade é um dos principais fatores de coesão do Grupo e um dos mecanismos de incorporação dos jovens à vida societária.
- g) A estratificação social é composta de uma camada de dirigentes que possui o comando político do Grupo e seus familiares, da camada de pessoas comuns (no sentido de povo) e uma terceira composta pelos não-Terena.
- h) Um comportamento constante desta Sociedade é sua política de relações amistosas, procurando sempre estabelecer alianças com fins utilitários. As alianças, em geral, têm finalidade de proteção e de provimento de suas necessidades materiais e territoriais. Eles procuram evitar, por todos os meios os conflitos diretos e mesmo quando eles acontecem usam seus aliados como escudos de proteção.
- i) Um Modo de Existir importantes revelado no estudo das relações políticas imbricadas com o das representações sociais do imaginário foi a do padrão dual que permeia o seu comportamento social. A raiz desse Modo de Existir está provavelmente, segundo os registros etnológicos, na antiga técnica reguladora de matrimônios da sociedade Guaná, que depois eles transpermaneceram, configurando-a nas festas cerimoniais e que hoje se manifesta no seu comportamento social. Pensar, agir, posicionar-se, dividir-se em grupos posicionados em duas metades são decorrências de representações do imaginário

estruturadas a partir da antiga concepção Sukirikionó (gente mansa) e Xumonó (gente brava). É isso que explica a divisão sempre dual da Comunidade entre o Grupo do Milton (gente mansa, que age com diplomacia) e o Grupo do Cirênio (gente brava, os guerreiros), os crentes e protestantes, os que bebem e os sóbrios etc.

- j) Quanto aos cerimoniais, nestes cinco anos de pesquisa, foram feitos apenas dois registros de transpermanência. O primeiro se refere à dança do bate-pau e o segundo foi o costume de colocar, durante o funeral, os pertences indígenas do falecido dentro do caixão para ser enterrado com ele.

Creio que as reflexões e dados acima respondem à problemática central deste trabalho. No entanto, faz-se necessário continuar abordando tais problemáticas, na perspectiva das hipóteses levantadas.

Em termos gerais, foi confirmada a hipótese central de que os elementos que compõem o Modo de Existir de uma sociedade específica foram constituídos historicamente e podem ter uma origem mais antiga ou serem agregações mais recentes. Mas eles se constituem a partir de padrões culturais que, a despeito das mudanças formais, de conteúdo e relacionais, mantêm aspectos regulares significativos que fazem com que seus membros se reconheçam e sejam reconhecidos como uma sociedade distinta.

No entanto, há que se fazer aqui algumas considerações. Mesmo que as agregações mais recentes se constituam a partir de padrões culturais que potencializaram e possibilitaram as transpermanências, elas não têm a mesma força identificadora em termos de sentimento que os elementos culturais mais antigos e que são considerados pelos próprios membros da Sociedade como tradicionais pelo seu caráter distintivo em relação a outras sociedades. No caso em estudo, eles se reconhecem e são reconhecidos como Terena a partir da consangüinidade e suas relações de parentesco, da língua materna, das práticas de pajelança e do ser agricultores. Por outro lado, eles invocam como sendo do seu Modo de Existir elementos que foram apropriados das sociedades de contato, tais como o ser índio trabalhador, guerreiro, cristão etc. Todavia, as agregações e apropriações mais recentes servem mais como fatores de auto-identificação para interagirem convenientemente nos múltiplos campos de relações em que atuam na modernidade atual. Isso não quer dizer que são meros discursos políticos. Eles se sentem cristãos, guerreiros e trabalhadores. Expressam o sentimento de orgulho em serem índios que conseguiram se ajustar aos padrões sociais e tecnológicos da

sociedade globalizada e invocam esses elementos agregados da modernidade para serem valorizados de forma eqüitativa com as sociedades chamadas desenvolvidas. Mas quando há uma crise, por exemplo, quando sua identidade étnica é posta em dúvida, eles se sentem indignados e apresentam como fatores de identidade os elementos culturais mais antigos. Esta atitude é politicamente correta e lógica, pois estes seriam elementos capazes de distingui-los socialmente. Entretanto, não estou me referindo à ação política racionalizada e sim ao que eles sentem. Fundamentalmente, sentem-se Terena pelo pertencimento a uma família e a uma Comunidade, pelo seu Modo de Existir configurado em processos sociais próprios do sistema de vida dos Terena. Em tal sistema, as especificidades se configuram nas representações sociais e do imaginário que emanam de sua formação histórica mais remota. E dentre todas as representações a mais forte em termos de identidade é o laço sangüíneo.

Uma hipótese que levanto a partir desta sua característica é que este resultado pode ser generalizado para as outras sociedades específicas. Pela sua espacialidade corporal, a representação do sangue pertencente a uma família e esta a um dado lugar físico e social são o ponto de convergência e de emanção de sinais e sentimentos de identidade. Assim, eles se orgulham de seus avós pelos seus feitos históricos ou sentem-se culpados por não terem desenvolvido o poder que eles tinham de deslocar-se do corpo para fazer a guerra de espíritos. Em outras palavras, as pessoas de hoje sentem-se como extensões de seus avós e da sua cultura. O próprio sentimento de culpa por uma suposta perda cultural é uma comprovação de que o elemento cultural “perdido” continua existindo no Ser social.

Esta questão do sentimento de culpa e o próprio sentimento de perda reacendem a velha problemática da perda cultural, em que pese minha argumentação de que substancialmente ela não ocorre porque os elementos constitutivos do Modo de Existir passam pelo processo de transpermanência. Mas se os sentimentos de culpa e perda fazem as pessoas sofrerem é porque elas se sentem privadas de alguma coisa que existia e que não possuem mais. É aí que se estabelece a confusão. Quando as pessoas de uma sociedade falam de algum elemento cultural perdido, elas se referem ao seu conteúdo formal e não à coisa em toda a sua dimensão. Quando eles dizem ter perdido o saber sobre o *deslocamento de espíritos*, ao mesmo tempo em que se sentem privados desse saber fazer, eles expressam o saber sobre o significado deste elemento cultural na sua vida. Assim, a dimensão do significado está presente em seu imaginário e continua constituindo o seu Modo de Existir, uma vez que o restabelece em situações limites de crise ou de relaxamento (estados psicológicos que permitem a transcendência). O desencadeamento do sentimento de perda

(bem como de outros) a partir dos conteúdos formais é plenamente compreensível, porque o Ser humano, pela sua natureza, se expressa racionalmente, em primeiro lugar, a partir das formas que lhe aparecem à sua experiência imediata. É este tipo de comunicação com o mundo (feito pelo exterior das coisas) que faz com que as pessoas tomem as mudanças como sendo degenerativas.

Diante do exposto, não se pode pensar que o Modo de Existir que faz as pessoas se sentirem pertencentes a um Grupo, conjugue todos os elementos que compõem a sua vida social. O Modo de Existir que tem essa propriedade é aquele que compõe a sua dimensão estrutural, que tem uma formação histórica e que foi configurado a partir de processos de transpermanência.

Considereei que a compreensão da formação histórica era fundamental no delineamento do Modo de Existir da Sociedade Terena-MT. O estudo da formação histórica que revelou os elementos analisados sob a perspectiva do contorno antropológico e da psicologia social foi possível porque a sociedade Terena é originária de uma formação recente (menos de três séculos) e sua fonte de origem pode ser definida através de estudos etnológicos e históricos. Porém, quando os estudos tiveram que se aprofundar na gênese Guaná e Aruák, a precariedade dos dados se tornou um obstáculo. Isso não significa que, em trabalhos futuros, tal aprofundamento não seja possível, pois há materiais etnográficos sobre esses grupos no Paraguai, na Bolívia, no Peru, na Argentina etc. Essa restrição, entretanto, não invalidou minha pesquisa, porque os dados existentes foram suficientes para a execução do trabalho.

Finalmente, quero fazer breves considerações sobre um fator que teve grande peso no trabalho por seu caráter ao mesmo tempo social (decorrente de um processo de colonização no qual as relações sociais de poder e militares foram desiguais) e psicológico (por ter se constituído em um modo de agir e reagir da sociedade Terena diante das situações sociais de esgotamento de suas condições de sobrevivência).

Este fator é de suma importância porque a migração implica mudança de ambiente sociocultural e, às vezes, físico-natural. As novas relações de contato, de condições de vida e ambientais penetram na vida social, misturando-se a ela.

Apesar da pressão social, da convivência intertribal e interétnica e das transpermanências que ocorrem no processo de contato, sentir-se pertencente a uma dada sociedade é um fator político e psicológico fundamental. Mas o que ocorre quando um indivíduo tem a possibilidade de se identificar com duas sociedades, como é o caso de algumas pessoas Terena? Como este problema não foi abordado explicitamente no trabalho,

quero apenas dizer que continua valendo a teoria de que identidade social depende do sentimento de pertencimento social do indivíduo ou Grupo. No dia 9 de março de 2002, o índio Milton Terena me disse o seguinte:

Eu sou Terena. Eu me sinto Terena. Os parentes de meu pai já nos convidaram para morar na área deles, mas nós não aceitamos. Nós pertencemos ao povo Terena e queremos uma terra para nós, Terena. Meu pai é Tapirapé, eu não. Quem entra aqui na sociedade Terena, ou vive como nós ou vai embora. Ninguém precisa mandá-lo, embora. Ele vai por conta própria.

Quando eles nos convidaram, disseram: vocês são parentes nossos, também são Tapirapé. Vocês pode vir morar conosco, viver como Tapirapé. Acontece, professor, que nós não queremos viver como Tapirapé, porque nós somos Terena. Tem Terena morando em área indígena Guaraní, nós mesmos moramos com os Bororo. Só que vivemos com eles, não como eles. Onde nós vamos, queremos viver como Terena, como nós mesmo somos. (Depoimento concedido em 9 de março de 2002)

Este depoimento ilustra, mais uma vez, que a identidade pode ser invocada como um fator político, mas é fundamental que a pessoa se sinta pertencente à sociedade e que tenha liberdade para estabelecer as relações socioestruturais próprias. Tais sentimentos se definem a partir dos elementos que constituem o seu Modo de Existir e que foram construídos em seu processo de socialização histórico. Portanto, a raiz cultural está fincada no território simbólico e no campo das relações sociais concretas.

Quanto ao lugar, para as sociedades como a Terena-MT, em que o caráter migratório constitui o seu Modo de Existir, o espaço social não tem necessariamente que se desenvolver em um território físico tradicional, porque é a terra que pertence às pessoas e não elas que pertencem à terra.

A maioria dos estudos sobre os Terena indica que o mais intrigante nesta Sociedade é a sua capacidade de manter sua identidade cultural e de não perder sua consciência grupal, apesar dos processos de interação pelos quais passaram ao longo de sua história. Espero que meu trabalho possa contribuir para a compreensão do Modo de Existir Terena-MT e indicar onde os membros desta sociedade fincam as suas raízes.

Bibliografia

- AGUIRRE, Francisco. *Etnografia Del Chaco – Manuscrito Del Capitán de Fragata D. Juan Francisco Aguirre*. **Boletim del Instituto Geográfico Argentino**. Buenos Aires, n. 19, 1898.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de (coord.) **Documento final sobre a discussão de critérios para estudos de identificação étnica**. Brasília: FUNAI, 2002, Relatório técnico.
- ALTENFELDER SILVA, Fernando. *Mudança Cultural dos Terena*. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo: Nova Série, vol. III, 1949.
- _____. *Religião Terena*. **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1976.
- AUGE, Marc. **Os domínios do parentesco – filiação, aliança matrimonial, residência**. Lisboa: Edições 70, 1978.
- AZANHA, Gilberto. **Relatórios de Trabalho sobre os Terena**. São Paulo: CTI – Centro de Trabalho Indigenista, 1986, Relatório técnico.
- _____. **Relatórios de Trabalho sobre os Terena**. São Paulo: CTI – Centro de Trabalho Indigenista, 1998, Relatório técnico.
- AZANHA, G. e VALADÃO, Virgínia. **Senhores desta terra – os povos indígenas no Brasil: da colônia aos nossos dias**. São Paulo: Atual, 1997.
- AZARA, Felix. **Voyages dans l’Amerique Meridionale depuis 1781 jusqu’em 1801**. Paris: Ed. C.A. Walchenaer, 1809.
- BACH, J. *Datos sobre los indios Terêna de Miranda*. **Anales de la sociedad Científica Argentina**. Buenos Aires, n. 82, 1916.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da linguagem – problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 7ª ed. São Paulo: Hucitec, 1995.
- BALANDIER, G. *La notion de “situation coloniale”*. In: **Sociologie actuelle de L’ Afrique Noire**, Paris: PUF: 1963, p. 3-38.
- _____. **Antropologia política**. São Paulo: Difusão Européia do livro/Edusp, 1969.
- _____. **As dinâmicas sociais – sentido e poder**. São Paulo: Difel, 1976a.
- _____. **Antropo-lógicas**. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1976b.
- _____. **O Poder em cena**. Brasília: Ed.UnB, 1982.

- BALANDIER, G. **O contorno – poder e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997a.
- _____. **A desordem – elogio do movimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997b.
- _____. **O Dédalo – Para finalizar o século XX**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BALDUS, Herbert. *Introdução*. In: BOGGIANI, Guido. **Os Caduveo**. São Paulo: Edições Martins, 1945.
- _____. *Lendas dos índios Terena*. **Revista Museu Paulista**. São Paulo: Nova Série, v. IV, 1950.
- BARTH, Fredrik. **Los Grupos Étnicos y Sus Fronteras: La Organizacion Social de las Diferencias Culturales (Introducción)**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BIGIO, Elias dos Santos. **Cândido Rondon – a integração nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto/Petrobrás, 2000.
- BITTENCOURT, C. M. e LADEIRA, M. E. **A história do povo Terena**. Brasília: MEC/USP, 2000.
- BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- CABEZA DE VACA, D. Alvar Nuñez. **Voyages, Relations et Memoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amerique, publiés pour la première fois em Français, pour H. Ternaux – Compan 'Comentaires D'Alvar Nuñez Cabeça de Vaca, Adelantado e gouverneur du Rio de la Plata – Valladolid 1555**. Paris: ed. Arthur Bertrand, 1837.
- _____. **Naufrágios y Comentários segunda edición**, Buenos Aires: Espasa – Calpe Argentina S.A., 1946.
- CASTELNAU, Francis de. **Expedições às regiões centrais da América Central**. São Paulo: Col. Brasiliana, v. 266 A, Cia. Nacional, 1949.
- FEATHERSTONE, Mike. **Cultura global – nacionalismo, globalização e modernidade**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FERREIRA, Mariana K. L. **Da origem dos homens à conquista da escrita – um estudo sobre povos indígenas e educação escolar no Brasil**. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, 1992.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1989.
- GIDDENS, Antony. **As Consequências da modernidade**. S. Paulo: Ed. Unesp, 1991.

- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- HALL, C. S. e NORDBY, V. J. **Introdução à psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 1980.
- HANNERZ, Ulf. *Cosmopolitas e locais na cultura global*. In: FEATHERSTONE, M. **Cultura global – nacionalismo, globalização e modernidade**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- IANNI, Octávio. **Teorias da globalização**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- ISAAC, Paulo A. M. **Educação escolar indígena Bóe-Bororo – alternativa e resistência em Tadarimana**. Cuiabá-MT, dissertação (Mestrado em Educação Pública) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso, 1997.
- _____. *Terena-MT – da expropriação da terra à periferia da cidade*. **Intergeo – Interações no Espaço Geográfico**. *Revista do Departamento de Geografia*. Rondonópolis-MT: Ano 1, nº 1, p. 111-131, 2001.
- _____. *Terena-MT – da periferia da cidade à beira da rodovia*. **Revista Fronteiras do Departamento de História da UFMT**. Cuiabá-MT: EdUFMT, p. 133-149, 2002.
- JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LABRADOR, José Sanches. **El Paraguay Católico com sus principales provincias convertidas a la Santa Fé y vassallage Del Rey de España por la predicación de los misioneros celosos de la compañía de Jesús, en gran parte arruinada por los mamelucos del Brasil y restablecidas por los misioneros – año de 1770**. Buenos Aires: Ed. Hermanos, 1910.
- LAKATOS, E. **Sociologia geral**. 5ª. ed. São Paulo: Atlas, 1986.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4ª. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do discurso**. 2ª ed. Campinas: Pontes/Ed. Unicamp, 1993.
- MAUSS, M. **Ensaio da dádiva**. Lisboa/Portugal, ed. 70, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MÉTRAUX, Alfred. *Estúdios de Etnografia Chaqueense*. **Anales Del Instituto de Etnografia Americana**. Universidade Nacional de Cuyo, v. V, p. 263-314, 1944.

- MÉTRAUX, Alfred. *Ethnography of the Chaco. Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology Washington, v. I, pp. 197 ss., ed. Julian H. Steward, Smithsonian Institution, p. 197-370, 1946a.
- _____. *Twin heroes in South American mythology. Journal of American Folklore*, v. LIX, n. 232. 1946b.
- MURDOCK, G. P. **Social Structure**. Nova Iorque: Macmillan, 1949.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Sócrates, o mestre da Grécia e do mundo*. In: **Platão. A apologia de Sócrates/Banquete** (Coleção A Obra-Prima de cada Autor). São Paulo: Martin Claret, 2002.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **‘O nosso governo’ – Os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero/MCT/CNPq, 1988.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O processo de assimilação dos Terena**. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 1960.
- _____. **Urbanização e Tribalismo – A integração dos índios Terena numa sociedade de classes**. São Paulo: Zahar Editores, 1968.
- _____. **Do índio ao bugre – o processo de assimilação dos Terena**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- ORLANDI, E. P.; GUIMARÃES, E; TARALLO, F. **Vozes e contrastes – discurso na cidade e no campo**. São Paulo, Cortez, 1989.
- ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso – uma crítica à afirmação do óbvio**. 3ª. ed. Campinas: Ed.Unicamp, 1997.
- PLACCO, Vera. **Um estudo teórico do conceito de congruência em Carl Rogers**. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Psicologia da Educação) - Programa de Educação: Psicologia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1978.
- POUTIGNAT, P. e STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: EdUNESP, 1998.
- PRADO, Maria Lígia. **A formação das nações latino-americanas**. São Paulo/Campinas: Atual/Ed.Unicamp, 1987.
- RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização – a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- _____. **O processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização – etapas da evolução sociocultural**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas brasileiras – para o conhecimento das línguas indígenas**. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 1994.
- ROGERS, C. R. **Um jeito de ser**. São Paulo: EPU, 1983.
- ROGERS, C.R. e ROSENBERG, R. **A pessoa como centro**. São Paulo: EPU/Edusp, 1977.
- SANTOS, Milton (org.). **Fim de século e globalização**. 2ª. ed. São Paulo: Hucitec, 1994.
- SANTOS M.; SOUZA, M. A. e SILVEIRA, M. L. (org.). **Território – globalização e fragmentação**. 4ª. ed. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1994.
- SCHADEN, Egon. *Relações intertribais e estratificação social entre índios sulamericanos*. **Sociologia**, v. X, nº. 2-3.
- _____. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. Tese (Cátedra de Antropologia da F.F.C.L. da USP) – Publicação da F.F.C.L. da USP. **Boletim nº. 188**, série Antropologia, nº. 4.
- SCHMIDEL, Ulrich. **Voyages, Relations et memoires originaux pour servir à l'Histoire de la découverte de l'Amérique**. Publiés pour la première fois en français por H. Ternaux – Compans. *Histoire veritable d'un voyage curieux, par Ulrich Schmidel de Stanasbourg, Nuremberg, 1599*. Paris: Arthur Bertrand. Libraire de la Société de Geographie, 1837.
- SCHÜLLER, Donaldo. **Heráclito e seu (dis)curso**. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- STEINEN, Karl von den. **Entre os aborígenes do Brasil central**. São Paulo: Departamento de Cultura de São Paulo, 1940.
- STRATHERN, P. **O sonho de Mendeleiev – a verdadeira história da química**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- TAUNAY, Visconde de (Alfredo d'Escagnolle). **Scenas de viagem. Exploração entre rios Taquari e Aquidaúana no Distrito de Miranda**. Rio de Janeiro, 1868.
- _____. **Entre os nossos índios: Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Layânas, Guatós, Guaycurus, Caingangs**. São Paulo/Rio de Janeiro: Museu Paulista/Melhoramentos, 1931.
- _____. **A Retirada da Laguna. Episódio da Guerra do Paraguai**. 12ª. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1935.
- TAUNAY, Alfredo D'Escagnole. **Entre os nossos Índios**. São Paulo: Melhoramentos, 1931.
- _____. **Memórias do Visconde de Taunay**. São Paulo: IPE, 1948.
- THIOLLENT, M. **Metodologia da pesquisa-ação**. 5ª. ed. São Paulo: Cortez, 1992.
- ZACHARIAS, José J. M. **Os tipos humanos**. São Paulo: Paulus, 1995.

Anexo I - Núcleos Familiares Terena-MT - Out 2002

- | | |
|---|---|
| 1 – Delfino-Gomes | 28 – Cruz Mendes – Spigotte |
| 2 – Clemente Rondon – Jesus | 29 – Rondon – Mendes da Silva |
| 3 – Jorge Rondon – Santos | 30 – Silva – Reginaldo |
| 4 – Delfino – Roberto | 31 – Jorge – Mário |
| 5 – Jorge – Manoel | 32 – Reginaldo |
| 6 – Jorge Roberto – Cruz | 33 – Silva |
| 7 – Jorge – Reginaldo | 34 – Custodi – Cotossi |
| 8 – Delfino | 35 – Delfino – Gomes |
| 9 – Reginaldo Mendes – Firmino Mendes | 36 – Gabriel – Silva |
| 10 – Jorge Reginaldo – Gomes | 37 – Jorge – Reginaldo Jorge e Francisco
– Reginaldo |
| 11 – Vitorino – Delfino | 38 – Mário – Rondon e Reginaldo – Jorge |
| 12 – Lourenço Rondon – Reginaldo e
Gomes – Reginaldo | 39 – Mendes de Jesus – Rondon |
| 13 – Delfino – Jorge Roberto / Delfino
Jorge | 40 – Firmo – Reginaldo Roberto |
| 14 – Mário Jorge – Jorge Rondon / Mário
– Souza | 41 – Silva |
| 15 – Rondon – Clemente | 42 – Rondon – Delfino |
| 16 – Jorge – Roberto | 43 – Mendes |
| 17 – Jorge Roberto – Cruz | 44 – Cruz – Jorge |
| 18 – Mário – Jorge Rondon / Gomes-
Mário | 45 – Jorge – Mendes |
| 19 – Silva Jorge – Gabriel | 46 – Colman |
| 20 – Mário da Silva – Santos | 47 – Spigotte – Domingos e Spigotte e
Rondon |
| 21 – Spigotte – Cândido | 48 – Rondon e Clemente |
| 22 – Gomes – Gabriel | |
| 23 – Rondon – Clemente | |
| 24 – Jorge – Martins | |
| 25 – Manoel – Jorge | |
| 26 – Spigotte – Rondon | |
| 27 – Pereira – Reginaldo | |

Notas

i Há 24 obras de autores brasileiros e 43 estrangeiros que tratam do método ACP. Dentre os 43 trabalhos de mestrado, doutorado e livre-docência defendidos em universidades brasileiras, consta a dissertação de mestrado da Doutora Vera Placco, atualmente professora da PUC-SP, que, dentre as muitas propostas de Rogers, enfocou especialmente as relacionadas à autenticidade, consideração e empatia do facilitador.

ii A compreensão do sentido dado a essa discussão é importante para o contexto do meu trabalho. Em praticamente todas as reuniões dos Terena com autoridades, os líderes indígenas procuravam enfatizar que eles são modernos e que “têm costumes e hábitos de civilizados”. Reafirmavam, sempre que podiam, que desejavam para os seus jovens o acesso às tecnologias e saberes universais. Essa é uma postura que denota uma tendência à realização construtiva das possibilidades que lhes são inerentes, ou seja, a tendência realizadora proposta por Rogers. Esse exemplo mostra, também, a existência da tendência formativa. No processo de colonização, em que as relações de contato sobretudo com a sociedade nacional lhes são desfavoráveis, os Terena foram redimensionando seus costumes, tradições, hábitos, crenças, valores e outros aspectos de sua vida. Ao mesmo tempo, agregaram às suas vidas aspectos da vida social das pessoas e sociedades com as quais conviviam. A aparente deterioração de sua estrutura social era, ao mesmo tempo, uma formação social cuja nova ordem apresenta acréscimos e uma complexidade inter-relacionada.

iii Para relacionar-me positivamente com a sociedade indígena Terena-MT, estabeleci três regras e oito atitudes que são consideradas básicas para o sucesso de meu empreendimento. As regras foram as seguintes:

Desligar-me por um certo tempo das pessoas estranhas à sociedade em estudo. Com esse afastamento o pesquisador “desliga-se” das opiniões, preconceitos, estereótipos e estigmas que a sociedade circundante tem a respeito da luta e dos próprios indígenas, e imbuí-se (mental e emocionalmente) dos valores, ideologias, doutrinas e aspirações da Sociedade em estudo, enfronhando-se na vida deles, sobretudo em virtude das suas necessidades de sobrevivência e estratégias de luta. O pesquisador vai se tornando “cúmplice” da Sociedade em estudo, podendo compreender melhor seus sentimentos e suas mais íntimas aspirações. Quando o pesquisador retorna à sociedade abrangente, recebe o choque do contraponto de visões e opiniões, o que lhe permite analisar melhor, compreendendo a situação do ponto de vista racional e emocional, do visto, do sentido e do vivido.

Manter uma proximidade permanente com a Sociedade estudada, interar-se com a sociedade específica e conviver com ela até que a presença do pesquisador não seja mais empecilho para conversas reservadas aos interesses dela, de modo a facilitar o registro de atitudes pessoais, relações sociais e desempenhos dos personagens na vida cotidiana da sociedade. É preciso interar-se até dos fuxicos que possam levar à compreensão das tensões vividas pelo grupo e por pessoas e definir as facções políticas, caso haja. É a penetração do pesquisador no espaço reservado e interditado aos estranhos e que Erving Goffman chama de “bastidores” da vida cotidiana.

Estar atento aos comportamentos das pessoas e da coletividade em estudo, principalmente em situação de contato com outras sociedades indígenas ou segmentos da sociedade abrangente. Tais comportamentos devem ser comparados com situações semelhantes que ocorrem no campo interno das suas relações sociais, ou seja, fora dos olhos do contato. Aqui a observação do pesquisador também deve estar voltada para os bastidores. A compreensão das regularidades e especificidades comportamentais e do que é comum a todos é fundamental para compreender que elementos são substanciais e quais são circunstanciais, ou seja, de acordo com suas estratégias ou interesses pessoais.

Norteando-me pelas três regras acima expostas, defini as seguintes atitudes como fundamentais para a realização dos meus objetivos:

Atitude de compreensão – Significa que o pesquisador deve deixar as suas atitudes pessoais de lado e aproximar-se, procurando sentir e pensar com os sujeitos de sua investigação. Deve lembrar-se sempre que ninguém pensa, sente ou age sem razão. Compreender com o outro significa estar do lado dele e tomar o partido dele na compreensão da situação, não julgando as suas atitudes. Muitas vezes as pessoas da Comunidade procuram o antropólogo para saber a sua opinião sobre um determinado assunto, uma ação política ou alguma coisa que pensa fazer. A atitude compreensiva consiste em ouvir e não

dar opinião, mas sim questioná-lo sobre o que ele está sentindo sobre aquilo e o que acha que é certo fazer. É acreditar que ele sabe a resposta e precisa torná-la clara para si próprio, sentir-se compreendido e adquirir confiança para realizá-la, mesmo que essa realização seja apenas falar sobre alguma coisa. Por isso não temos o direito de “achar” nada, muito menos dar a nossa opinião ou contar-lhe a nossa “experiência de vida”. Por mais que as suas idéias e palavras pareçam absurdas, não se pode subestimá-las, é preciso ouvir com atenção e reconhecer os motivos pelas quais estão sendo ditas.

Humildade - Medo e insegurança são dois sentimentos comuns quando nos defrontamos com situações novas e de conflito social. Por isso uma das principais características do pesquisador deve ser a humildade. Ele deve reconhecer que não sabe tudo, que não tem soluções prontas para todos os problemas humanos e que não tem respostas para todas as perguntas. Ser humilde é, também, não impor nada ao Outro, não abafá-lo, não afogá-lo com as idéias, opiniões e teorias que tem conhecimento. Há dois aspectos importantes da humildade do pesquisador que precisam ser consideradas com rigor: a disciplina no trabalho e a obediência às normas da sociedade onde realiza sua pesquisa. Ele tem que se convencer de que quem está no comando do processo é a Comunidade. Mas, para que o pesquisador consiga imbuir-se de humildade, é necessário que ele se conheça, só assim pode controlar seus impulsos e conter a sua arrogância de saber sobre política, economia e até mesmo sobre os próprios índios. Nosso exercício de autoconhecimento começa por conhecer as nossas atitudes e sentimentos mais comuns, a nossa maneira de pensar, sentir e agir, os nossos preconceitos, o nosso relacionamento com os outros etc. É importante que saibamos que podemos modificar os nossos hábitos e nossa prática para que eles sejam mais adequados aos nossos objetivos de conhecer o Outro. Essa mudança interior do pesquisador também é processual. Recordo-me de um episódio ocorrido em um dos bloqueios da BR-163. O movimento começou por volta das 7 horas da manhã no km 113, da cidade de Rondonópolis em direção a Campo Grande-MS; cerca de dois quilômetros depois do bloqueio, há um frigorífico. O pai do então Governador do Estado de Mato Grosso, Rogério Sales, havia ido ao frigorífico pela manhã, mas, quando retornou, por volta das 11 horas, a rodovia estava bloqueada. Em função de já ter fornecido auxílio para os índios e por ser pai do Governador, o homem achou que poderia furar o cerco. Como estava em uma camionete, seu motorista desviou das correntes, adentrou o mato e forçou a passagem. Em uma ação rápida, os índios jogaram os pneus na frente do carro, e o motorista parou. Os guerreiros correram para cima deles e os tiraram do carro, cercaram o veículo com pneus, jogaram gasolina em tudo e ameaçaram pôr fogo na camionete. Os ânimos se exaltaram de todas as partes. A Polícia Rodoviária Federal tentava evitar um desfecho violento, e os índios discutiam na língua Terena. Parecia que eles iam mesmo colocar fogo no carro para servir de exemplo aos outros e em represália à tentativa de furar o bloqueio. Fui impulsionado a dizer aos líderes que não fizessem aquilo, pois isso implicaria uma reação violenta do governo, através da polícia e do exército, que já estavam de prontidão. Lembrei-me de que não deveria interferir e fiz a um líder uma pergunta “compreensiva”: Vocês estão seguros de que a melhor atitude é queimar a camionete? Ele me respondeu: “Não, não porque ele é pai do Governador, mas porque ele já nos ajudou, é um aliado nosso. Mas, por outro lado, nós não podemos deixar barato, porque estamos em guerra”. Ao final, a dura negociação entre as partes foi a represália. O pai do Governador teve que recuar o carro para o lado onde estava, e todos os presentes viram que os índios não estavam para brincadeira. Vivenciei um fato no qual verifiquei que minha opinião de nada valeria e que eles sabiam o que estavam fazendo. De fato, minhas pretensas idéias estratégicas de não se confrontar de forma violenta com o Governador de nada serviriam, a não ser para mostrar fraqueza e condescendência, que no caso seria um privilégio que motivaria os outros a utilizar-se da força ou do poder para vencer os índios. A atitude deles foi um ato de coragem que mostrou para a sociedade envolvente que eles estavam determinados e que se não houvesse negociação ali não passaria, como não passou, nem o pai do Governador.

Confiança na pessoa – Isso significa que temos que ter sempre em mente que o Ser Humano tem uma incrível capacidade de resistir a situações aparentemente impossíveis de sobreviver. Os seres vivos possuem uma poderosa força interior que os impele continuamente em busca de uma vida melhor. Encontrar as condições apropriadas para reconhecer suas necessidades, capacidades, potencialidades, possibilidades, expectativas e perspectivas de vida depende da pessoa desejar e de uma situação posta para que isso ocorra. O pesquisador pode oferecer tais condições: a convivência em paz, a amizade, o calor humano e a possibilidade da pessoa comunicar-se consigo próprio, com os outros. No entanto, não adianta ele querer tirar suas informações à força ou em horas impróprias. Soube por um índio Guaraní, chamado Severino, que vivia com os Terena, que ele conheceu um antropólogo que aproveitava a hora que os índios estavam bêbados para gravar entrevistas. Sem entrar no mérito da denúncia, atitudes desse tipo não se coadunam com o nosso procedimento metodológico. O entrevistado ou depoente tem que desejar falar sobre si e sobre a sua sociedade e deve falar não na hora que o pesquisador tem tempo, mas

quando ele quiser. Se o pesquisador está sempre disponível para os sujeitos de sua investigação e não o contrário, a relação de confiança se fortalece.

Respeito ao Outro – Ela não ocorre com palavras, mas com atos, que são a demonstração concreta de nossa atitude interior. Não bastam as supressões dos preconceitos e a compreensão de que meus valores são diferentes dos dele. Respeitar o Outro é assumir uma atitude de não-julgamento, não-avaliação, não-conselhamento, de não tomar a frente, não comparar a experiência dele com a minha, não querer dirigir sua vida, interferir nela e atropelar-lhe as palavras quando ele está querendo dizer algo e não consegue. Desrespeitar é julgá-lo incapaz, ignorante e fazer por ele. Respeitar é dar valor a todos os seus pensamentos e sentimentos.

Aceitação – Aceitar o outro é admitir a sua existência, é abrir-se para ele, é convencer-se de que “ele é assim”. É olhar de frente, observar e examinar com ele todas as suas características, sem receio, preconceitos, julgamentos e olhares arrogantes. Às vezes a própria pessoa não tem coragem de olhar para si mesma. Se, ao referir-se à pessoa indígena ou à sua sociedade, o pesquisador direta ou indiretamente faz críticas, emite um juízo de valor sobre a sua situação histórica ou social, faz algum julgamento do motivo pelo qual eles são ou estão assim, ou tenta mostrar que tem conhecimento sobre a sua cultura, as pessoas reagem pelo próprio instinto de autodefesa. Se, ao contrário, o pesquisador olhar procurando compreender com interesse verdadeiro e respeito, elas se sentem seguras e confiantes para fazer o mesmo, para observar melhor a si próprias. Elas se sentem aceitas e deixam de consumir energia para defender-se, usando-a no esforço de compreender-se e de tornar consciente aqueles aspectos de sua vida que estão imersos em zonas de esquecimento ou no seu inconsciente. É óbvio que não quero dizer com isso que o pesquisador deva aceitar para ele o Modo de Existir do Outro, concordar ou aprovar suas atitudes. O investigador tem que ter a noção de distanciamento a ser tomado, coisa que qualquer cientista social sabe que tem que fazer.

Flexibilidade – É a capacidade e a coragem que o pesquisador precisa ter para deixar de lado seus pontos de vista e examinar o do Outro, com honestidade e sinceridade, no desejo de encontrar a verdade. Esse aspecto é muito importante sobretudo para aqueles que são tentados a fazer militância política, na qual procuram fatos e elementos para justificar atitudes e lutas políticas, ao invés de revelar a realidade vivida.

Nivelamento – É a atitude de se colocar, com sinceridade, à altura do Outro. Assumir uma atitude superior, sobretudo devido à apropriação de um saber inacessível aos membros da sociedade, é apenas uma manifestação de vaidade. O nivelamento favorece a aproximação, demonstra respeito e compreensão.

Moderação – Nos embates políticos internos de uma sociedade específica em conflito é comum o posicionamento extremista de seus membros. Muitas vezes nesses momentos o pesquisador é chamado a intervir ou a posicionar-se. Mas ele não deve fazer nem uma coisa, nem outra. Deve apenas ouvir, sobretudo porque tais posições são expressas por diferentes facções. Ao assumir a posição de uma facção, automaticamente o pesquisador perde a confiança em todas as outras. Por isso, ele deve assumir a atitude essencial que é procurar tratar a todos com respeito, aceitação, sem crítica ou aconselhamento e com sigilo do que lhe for falado, pois do contrário semearia a discórdia entre os membros do Grupo e perderia a confiança de todos.

Finalmente, quero acrescentar um fato que fez parte do meu sentimento em relação ao relacionamento de 10 anos que estabeleci com os Bororo, o quanto aprendi com eles e reforcei a aprendizagem na aplicação desse método com os Terena. O pesquisador, por mais que ele se apaixone pelas pessoas e pela sociedade com a qual convive, seja lá o tempo que for, não pode esperar deles gratidão, reconhecimento e até mesmo uma amizade desinteressada. Quando o pesquisador espera dos indígenas essas atitudes e sentimentos, ele muda a direção do foco da sua pesquisa para si mesmo. A luz, todavia, deve iluminar a sociedade e as pessoas que ele se propôs a pesquisar. Se isso acontecer, ele deixa de registrar a verdade dos fatos para preservar a sua auto-imagem, e isso oblitera o resultado de seu trabalho.

Tendo exposto as atitudes básicas do pesquisador, quero esclarecer ainda alguns fundamentos práticos desse procedimento nas entrevistas, depoimentos, reuniões do Grupo, participação em rodas de tereré (quando grupos de pessoas se reúnem para tomar mate gelado e conversar) etc.

Conforme eu disse anteriormente, o pesquisador precisa ouvir atentamente as pessoas numa atitude ativa e participativa. Ouvir verdadeiramente é ser atencioso e profundo, o que significa ouvir o que é dito e observar o que não é dito. É preciso estar atento para aquelas formas de dizer sem palavras: silêncio diante de um assunto do qual não se quer falar, tom da voz (calmo, raivoso, irritado etc.), mímica, choro, contrações, colorido da face, postura (rigidez, descontração etc.). É preciso, também, ter paciência e calma diante das incoerências que se revelam tanto através de contradições ditas, quanto das dificuldades de

expor certos assuntos e até mesmo da desistência do interlocutor de falar coisas que não deseja expor. Ouvir é também, como já disse, respeitar os silêncios. Há diversos tipos de silêncio. Eles significam, na maioria das vezes, que o outro está se preparando para tocar em um assunto difícil ou não muito claro para ele no nível da sua consciência. A atitude do pesquisador deve ser de aguardar com naturalidade. Caso o silêncio se prolongue muito, ele deve retomar o assunto da conversa no ponto em que houve a interrupção. Há também o silêncio que o Outro utiliza para pôr em ordem os pensamentos e sentimentos.

Já falei da compreensão, mas há um procedimento prático que precisa ser enfatizado. De nada adianta ouvir, compreender e guardar essa compreensão para si. É necessário que as pessoas com as quais o pesquisador conversou, saibam que ele as compreendeu, aceitou e respeitou o que lhe foi dito. Isso se faz por meio de gestos, atenção, acolhimento e da verbalização do que foi apreendido.

Outro procedimento prático importante é com relação aos assuntos conversados. Normalmente, sobretudo nos depoimentos e nas conversas abertas, as pessoas falam dos problemas. O pesquisador interessado em saber o Modo de Existir não deve se relacionar com o problema, mas com a pessoa. Suas perguntas devem favorecer o acesso aos sentimentos da pessoa em relação aos problemas, a coisas e às situações que vive e às decisões que deve tomar. Deve favorecer, conforme já foi dito, que o Outro reconheça suas capacidades, potencialidades, necessidades, possibilidades e seus sonhos. Quando a pessoa expressa sentimentos de sofrimento, é importante dar-lhe a chance de expressá-los. Nos momentos críticos da vida cotidiana, pessoal e do Grupo, são comuns os sentimentos de raiva, desespero, medo, culpa, ansiedade, solidão, abandono, perda, desesperança etc. Nesses momentos as pessoas falam até de suas coisas íntimas, dolorosas, que tantas outras não querem ouvir. O pesquisador deve permitir esses desabafos sem se intrometer, deve acreditar que seu interlocutor tem as respostas para os seus problemas e sentimentos. Ao falar com confiança, a pessoa torna claro para si o seu Modo de Existir e favorece ao pesquisador a compreensão.

A aplicação desse procedimento metodológico entre os Terena foi particularmente gratificante e ajudou a operar uma importante mudança no meu Modo de Ser. O Doutorado possibilitou que eu me tornasse uma pessoa mais compreensiva e paciente. Quem me conhecia e me conhece sabe a dimensão dessa mudança. Quero crer, sem querer ser pretensioso, que os Terena-MT falam a verdade quando dizem que eu os compreendo bem.

NOTAS DO AUTOR PÓS-DEFESA, PARA FINS DE ILUSTRAÇÃO
(Não estão no texto da Tese defendida)



Paulo Augusto Mario Isaac (1956) atua nos movimentos sociais desde 1975, com ênfase na cultura e nos segmentos populares vulneráveis tais como indígenas, negros, portadores de deficiências, mulheres violentadas, idosos, trabalhadores e moradores de bairros periféricos.

Desde 1978 até 2013, Paulo Isaac atua nos campos da Educação e dos movimentos populares, tendo se aposentado pela Universidade Federal de Mato Grosso em 2013. Foi um dos idealizadores da UFR – Universidade Federal de Rondonópolis (criada em março de 2018).

Escreveu dois livros: *Drama da Educação Escolar Indígena Bóe-Bororo* (EDUFMT, 2004) e *Irmã Maria Čibaíbo Ossemer uma missionária franciscana entre os índios Bóe Bororo de Mato Grosso* (EDUFMT e Carlini e Caniato, 2018)

Publicou vários artigos científicos (<http://lattes.cnpq.br/5680655018875291>)

Como escritor, é membro da Academia Rondonopolitana de Letras.

Trabalhou diretamente com os índios Terena de Mato Grosso e Bóe Bororo. Atuou em projetos junto a outras 17 etnias. *Defendeu sua tese de doutorado na Pontifícia Universidade Católica da São Paulo: Modo de existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso* (2004).

Site: www.pauloisaac.com

E-mail: pauloisaac@pauloisaac.com

IMAGENS TERENA



Foto da 1ª reunião oficial da Comunidade Indígena Terena-MT com a FUNAI, 28/03/1998 © Paulo A. M. Isaac



Reunião da Comunidade Indígena Terena-MT, no órgão da FUNAI/Rondonópolis, em 28/03/1998



Foto do 1º líder Terena-MT, Milton Turi Rondon (esquerda). Ele liderou o desencadeamento do processo de reivindicação de terra para a Comunidade Terena de Mato Grosso. À sua direita, o antropólogo pesquisador Professor Doutor Paulo Augusto Mario Isaac – Rondonópolis, março/1998.



Foto: Dona Catarina Jorge (Terena) e Sr. Hélio Turi Rondon (Tapirapé reconhecido como sendo Terena-MT): primeiro casal Terena a chegar em Rondonópolis em 1982, vindos do Mato Grosso do Sul para viver junto aos Bóe Bororo de Mato Grosso – Terra Indígena Tadarimana.



Foto: Grupo de Trabalho designado pela FUNAI para avaliar áreas de terras para assentamento da Comunidade Indígena Terena em Mato Grosso. © Paulo A. M. Isaac, 03/01/2002



Foto de bloqueio da BR-163, km. 125 pelos índios Terena-MT em sua luta para obter uma área de terras para viver. Entre março de 1998 e dezembro de 2002, foram realizados 25 (vinte e cinco) movimentos de bloqueios às rodovias BR-364 e BR-163 © Paulo Isaac



Foto: Primeiros Terena-MT a se mudarem para a “terra conquistada com muita luta” - Gleba Iriri, Distrito União do Norte, município de Peixoto de Azevedo, região norte de Mato Grosso. © Paulo A. M. Isaac, 31/01/2003